



segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXVI NUOVA SERIE
n. 102 gennaio/giugno 2022**

e-ISSN: 1828-5368

“SEgni E COMPrensione”

Segni e Comprensione is a peer-reviewed international journal which focuses on the phenomenological and hermeneutical research.

The Journal, founded in 1987¹ at the Department of Philosophy and Social Sciences of the University of Salento by Giovanni Invitto, in collaboration with the "Italian Centre for Phenomenological Research" in Rome, has been classified by the National Agency for the Evaluation of the University System (ANVUR) as a "scientific journal". The title *Segni e Comprensione* identifies the editorial proposal: to establish a Journal as a phenomenological-hermeneutical tool for investigating the issues of contemporary philosophical-educational debate. In fact, in these three decades the Journal has been a significant national and international crossroads of knowledge and methods, which through theoretical elaboration have enriched the philosophical and cultural landscape of our time: from the philosophy of existence to sociology and pedagogy, from the philosophy of language to psychology, up to issues related to current events. The Journal publishes original articles and book reviews.

Segni e Comprensione is published twice a year. Besides ordinary issues according to a Call, special issues devoted to a special topic may be published. All articles go through double-blind review processes.

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

STEERING COMMITTEE: Angela Ales Bello (Università Lateranense); Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Marisa Forcina (Università del Salento); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität); Luca Illetterati (Università di Padova); Giovanni Invitto (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Paolo Spinicci (Università di Milano); Pierre Taminaux (Georgetown University).

EDITORIAL COMMITTEE: Gabriella Armenise (Università del Salento); Alessandro Arienzo (Università di Napoli “Federico II”); Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis); Francis Assaf (University of Georgia); Angelo Bruno (Università del Salento); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura -Spagna); Claudio

¹ The Journal is registered under no. 389/1986 of the Press Register, Lecce Law Court; quarterly until 2017, from 2018 half-yearly; the electronic version is available at the following addresses:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Antonio Delogu (Università di Sassari); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris); Gilberto Di Petta (Università di Napoli “Federico II”); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento), Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur); Renate Holub (University of California – Berkeley); Jean Leclerc (Western University, Ontario – Canada); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Omer Moussaly, (Université du Québec à Montréal); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Françoise Poulet (Université Bordeaux); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); François Roudaut (Université Paul Valéry-Montpellier); Gamin Russell (University of Iowa); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Stella Spriet (University of Saskatchewan); Jennifer Tamas (State University of New Jersey); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS École Normale Supérieure Paris); Jolene Vos-Camy (Calvin University Michigan); Carlota Vicens Pujol (Università isole Baleari); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

SCIENTIFIC COMMITTEE: Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università Roma Tre); Bruno Callieri †; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli “Federico II”); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin †; Emanuela Corlianò (Università del Salento); Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Monica Genesin (Università del Salento), Pietro Luigi Iaia (Università del Salento); Marcella Leopizzi (Università del Salento); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Stefania Mazzone (Università di Catania); Roberto Melisi (Università di Napoli “Federico II”); Aniello Montano †; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Valeria Sorge †; Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

Consulting editors: Siegrid Agostini (Università del Salento); Lucia De Pascalis (Università del Salento), Deborah De Rosa (Università della Calabria); Elena Laurenzi (Università del Salento); Giulia Longo (Università di Napoli “Federico II”), Stefania Tarantino (Università di Salerno).



INDICE

SAGGI

[Essays]

For an approach to the imaginary «double»

Gabriella Armenise

6

*The Structures of Imagination in the
Manuscripts of Husserl and Merleau-Ponty*

Daniela De Leo

19

*Agnès de L'école des femmes de Molière entre naïveté et révolte. L'échec
d'Arnolphe pour repenser l'éducation féminine*

[Agnès from Molière's L'école des femmes between naivety and revolt.
Arnolphe's failure to rethink female education]

Marcella Leopizzi

33

*Algernon Sidney A Seventeenth Century Synthesis of
Aristotle and Machiavelli*

Omer Moussaly

58

Thing and Space in Husserl (and Heidegger)

Giorgio Rizzo

84

Il ruolo cruciale delle emozioni dell'apprendimento

[The crucial role of emotions of learning]

Maria Rita Serio

112

Immaginario di genere: pratiche educative
[Imagery of gender: educational practices]

Daniela Bagattini e Valentina Pedani

129

NOTE

[Notes]

Neocapitalismo e cultura marxista.
Il dibattito italiano degli anni Sessanta

[Neocapitalism and Marxist Culture.
The Italian Debate of the Sixties]

Marco Cerotto

145

Eine Deutung der Metamorphose bei Kafka

[An Interpretation of Metamorphosis in Kafka's Work]

Elia Gonnella

178

Su epidemia e malinconia tra Medioevo e Rinascimento

[On epidemic and melancholy between the Middle Ages and the
Renaissance]

Roberto Melisi

192

SCHEDE LIBRI

[Books tabs]

218

FOR AN APPROACH TO THE
IMAGINARY «DOUBLE»¹
GABRIELLA ARMENISE*

Abstract: The aim of this article is to bring to light the educational value of narrative imagination to reveal how the emotions aroused through reading open avenues for redefining one's own existence. To this end, Mary Shelley's text *Frankenstein or the modern Prometheus* has been taken as an exemplary investigation of the imagination of the opposite.

Keywords: imagination of the opposite, narrative, Mary Shelley, existence, educational.

Foreword

Mary Shelley (1797-1851)² with *Frankenstein or the Modern Prometheus* (1818)³ does not write a story that can be categorised, due to the vastness of

* Docente di Storia della Pedagogia – Università del Salento.

¹ This paper is based on the report presented, in English language, in the International Seminar Series organised years 2021/2022 by the *Centre for Hermeneutics and Phenomenology Applied* (CHAP) in the Imaginary Section, in collaboration with Université Côte Azur de Nice and Università de Sivilia.

² Mary Godwin Shelley, who married Percy Bysshe Shelley, is a well-known author of narrative texts from the early 19th century. Cfr. Elizabeth Nichie, *Mary Shelley, author of Frankenstein*, Rutgers University Press, New Brunswick 1953; Eileen Bigland, *The life of Mary Shelley*, Cassell, London 1959; Adriana Corrado, *Mary Shelley donna e scrittrice. Una rilettura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000; Carla Sanguineti, *Figlia dell'amore e della luce. Mary Godwin Shelley nel golfo dei poeti*, Sagep, Genova 2000; Muriel Spark, *Mary Shelley*, Le Lettere, Firenze 2001 [formerly Sphere-Penguin, London, 1987].

³ The 2nd edition is from 1831. Cfr. Donald F. Glut, *The Frankenstein legend*, Methuen, New Jersey 1973; David Ketterer, *Frankenstein's creation: the book, the monster and human*

the themes treated, exclusively in the gothic or science fiction genre, even though the structural apparatus and the setting fully fall within the gothic genre, characterised by terrifying atmospheres⁴, and anticipates the science fiction genre.

The novel, in fact, is directed at outlining the fears that tear mankind apart in the depths and is a story open to multiple interpretations and meanings that affect the human soul about the value of existence, the concept of creation and the “substance of the soul”, the diversity and multiplicity of human passions, and, again, the idea of renunciation and infringement beyond time or ideological-cultural transformations.

The text is praiseworthy for the richness of its contents, which open the readers' minds and consciences to new, original, and always topical points of reflection, stimulating the maturation of the critical spirit. The transversal ethical theme that characterises the entire work, that is, what is the insurmountable limit beyond which the scientist cannot go, is the same one that is proposed to the scientists of our time, in relation to issues such as cloning, artificial insemination, the possible creation of new life forms in the laboratory and euthanasia.

The ethical aspect, which spans all times, encompasses every field of knowledge and the social sphere, where ethical relativism clashes with profound reflections drawn from philosophy, science, and politics, not unrelated to anthropological and philosophical elements⁵. Science for Godwin Shelley cannot go beyond what nature and human limits are, otherwise, the imbalance of the natural order would occur.

In the period in which the author lived⁶, criticism of the principles of the Enlightenment led to the rise of Romanticism, partly as an overcoming of the previous historical-ideological period and partly as a reassessment of the

reality, University of Victoria, Canada 1979; Paolo Giulisiano, Annunziata Antonazzo, *Il destino di Frankenstein. Tra mito letterario e utopie scientifiche*, Ancora, Milano 2015.

⁴ Cfr. John V. Murphy, *The Dark Angel. Gothic elements in Shelley's Works*, Bucknell University Press, Lewisburg 1975; David Punter, *The literature of terror. A history of gothic fictions from 1765 on to the present day*, Longman Pearson education, Harlow (England) 1996.

⁵ Cfr. Peter D. Fleck, *M. Shelley's notes to Shelley's "poem" and "Frankenstein"*, in «Studies in Romanticism», IV, 4, 1967, pp. 108-135; Jane Dunn, *Moon in eclipse: a life of Mary Shelley*, Weidenfeld & Nicolson, London 1978.

⁶For more on the author's life, cf. Muriel Spark, *Child of Light: A reassessment of Mary Shelley*, Tower Bridge Publications, Hadleigh 1951; Christopher Small, *Ariel Like and Harpy: Shelley, Mary and Frankenstein*, Tower Bridge Publication, London 1972; Martin Garrett, *Mary Shelley*, The British Library, London 2002.

importance of feelings and passions. She, partially educated in Enlightenment thought in her family environment, being the daughter of the philosopher-politician William Godwin and Mary Wollstonecraft (18th century philosopher and feminist, who died of septicaemia following the birth of her daughter)⁷, she approaches Romanticism in terms of themes and content with reference to the individual in the perspective of his passions, as a “romantic hero” (hence the use of the words “modern Prometheus” in the title of Shelley's work)⁸.

Frankenstein, as we note from the subtitle, is the modern Prometheus, but this only occurs in the initial phase of the novel until the appearance of the Monster, the “fruit” of his “transgression”. The Monster will become the “new Prometheus”, as much for the rebellion manifested against his creator, which clearly highlights his Promethean character, as for the condition of solitude to which he will be destined⁹.

The author, starting from a critique of Enlightenment thought in its scientific perspective, which analyses only objective elements and those linked to matter, moves on to an attentive view of other themes that are not negligible for her, such as death, the meaning of existence, the concept of dignity linked to life and, again, the search for family identity and “normality”. Also significant is the theme of the “unnatural act of creation of life” performed by man and not by God.

In carrying out a hermeneutic analysis of Shelley's text *Frankenstein or the Modern Prometheus*, one cannot help but notice that its epistolary structure is nothing more than a literary device to engage in a direct conversation with the reader. The novel is subdivided into a series of sequences and is characterised by the presence of three characters, who fulfil,

⁷ On the liberal education she received, and for more on Godwin Shelley's biography, cfr. Rosalie Glynn Grylls, *Mary Shelley: a biography*, University Press, Oxford 1953; William H. Lyles, *Mary Shelley: an annotated Bibliography*, Garland Publishing, New York 1975; Ellen Moers, *Literary Women*, Garden City, New Jersey 1976; Miranda Seymour, *Mary Shelley*, Grove Press, New York 2000; Betty T. Bennett, *Mary Shelley in her times*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003.

⁸ For a complete picture of the historical-ideological context and the figures who played a decisive role in the author's life, cfr. Bonnie H. Neumann, *The lonely Muse. A critical biography of M. Wollstonecraft Shelley*, Austria: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1979; Betty T. Bennett, *Mary Wollstonecraft Shelley: An introduction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988; William St. Clair, *The Godwins and the Shelleys: the biography of a family*, Faber & Faber, London 1989.

⁹ Cfr. Paolo Giulisiano, Annunziata Antonazzo, *Il destino di Frankenstein. Tra mito letterario e utopie scientifiche*, cit., p. 12.

respectively, the roles of mediator (Frankenstein), normative model (Walton) and repressed (Monster).

The plot is constructed, therefore, on the interweaving of three different destinies (Frankenstein, Walton and Monster) made alive and dynamic by the constant presence of a speaking ego. In fact, the main story begins with the epistolary correspondence between Robert Walton and his sister Margaret, using the stylistic technique of the first person, in order to inform her about the dynamics of his journey in search of new scientific knowledge. Suddenly, the figure of Frankenstein takes shape, narrating to Robert the events of his existence that occurred before their meeting at the North Pole. Each event is communicated in its entirety, and in great detail, by the latter to Margaret through correspondence. Later, the narrator's voice becomes that of the Monster¹⁰, but in the guise of a “confession” given to his “creator”.

Each character is linked to the other not only by the tragic nature of the vicissitudes that concern him or her in the first person, but also by the constant and common reference to their respective childhoods, the inevitable starting point for the start of a reflection on the deepest meaning of existence¹¹.

In addition to the theme of childhood, the sense of destiny, the fleeting nature of time, the unfathomable mystery of every destiny, diversity, human miseries, doubles, prejudice, the concern for lost values (such as the family), the vitalistic tension (despite the death of the protagonist), the sense of procreation by male line only and, finally, the theme of love are all relevant.

The structural mode of the narrative plot allows Godwin Shelley to dare with the founding elements of the Gothic genre¹², within which

¹⁰ Cfr. Enzo Funari (ed.), *Il Doppio tra patologia e necessità*, Raffaello Cortina, Milano 1986; Nadia Fusini, *Nomi*, Feltrinelli, Milano 1986; Mary Shelley, *Frankenstein*, tr. it. Maria Paola Saci e Fabio Troncarelli, Garzanti, Milano 1991, pp. XXI-XXII; Ead., *Frankenstein or the modern Prometheus*, Oxford University press, New York 1998.

¹¹ Cfr. Mary Shelley, *Frankenstein*, cit., pp. XIX-XXIII; Ead., *Frankenstein or the modern Prometheus*, cit.

¹² Cfr. Malcolm Skey, *Il romanzo gotico: guida alla lettura e bibliografia ragionata*, Edizioni Theoria, Napoli 1984; Mirella Billi (ed.), *Il gotico inglese. Il romanzo del terrore 1764-1820*, Il Mulino, Bologna 1986; Federica Perazzini, *Nascita del romanzo gotico, le radici culturali della letteratura del terrore*, Nova Logos, Aprilia 2013; Ead., *Il Gotico a distanza, nuove prospettive nello studio dell'evoluzione dei generi del romanzo*, Nuova Cultura, Roma 2013.

imaginary/surreal and real are masterfully utilised, succeeding in capturing the interest of the text's user to the very last line.

Considerations on the most representative characters and themes

The characters are not only actors in the narrative, but are the narrative itself. In fact, in the description of the characters and the tragic events that affect their existence, there is all the author's narrative intentionality that makes the protagonists the creators of the story's innermost "meanings". Among the main characters we have Robert Walton and above all Victor Frankenstein and his "creature" (the Monster).

Walton is Victor's first confidant, whom the latter approaches by character and by a common destiny of being 'damned' (not unlike Ulysses, in his lust for knowledge and adventure). However, Victor Frankenstein's narration of his own ambitions and existence will save Robert Walton from his only temptation: a journey that will distance him from the rest of the world to satisfy his exclusive desire for knowledge. Robert Walton represents a return to existing natural laws, which are just because they do not upset the nature of things; he also represents a rational and objective, sometimes detached, narration of the events exposed by Victor.

More interesting is the figure of Victor Frankenstein, a scientist, passionate about Galvanism, convinced of the possibility of being able to "create life" through electricity and with human body parts taken from corpses, subverting the natural order of "Creation".

This is where the drama begins, in that he is guilty of "hybris" because by opposing the divine will, the only one capable of achieving a "balanced" creation, he creates a Monster that he cannot control and which he will abandon to a fate of marginalisation and suffering. Thus he, by abandoning his offspring, denies his own paternity, "justifying" his son's hatred and desire for revenge. It is evident that the presence of this character alone gives consistency to the narrative plot.

Frankenstein also presents himself as a "positive hero", in that from the remorse arising from reflection on the events that happened to him, he achieves that redemption which comes from becoming aware of his own responsibilities, through a "dialectical process of expiation", which is the only means of redeeming his sins.

Victor, although apparently the main perpetrator of the crimes described, is the intermediary of the liberation of the "different". In fact, while he instructs Walton to eliminate the monstrous creature, after its death, he

precedes this request with assertions that appear to be clear signs of a desire to go back on his previously expressed will. The denial of the Monster's survival is essentially assertion, while the attraction to his creature becomes exaltation of it on the part of the father/creator.

Analysing the character of the Monster, he too offers many interesting cues for the hermeneutic analysis of the narrative plot. He is half artificial being and half man, tormented, for this reason, by a sense of inadequacy to coexist with men. He is, therefore, superhuman, mighty in evil and often amoral, aware of his own imperfection, manifested in his deformity, yet capable of human feelings (such as sympathy and love for his neighbour)¹³. The scenic greatness of this character lies in the complete absence of scruples, inconceivable for a scientist world resulting from the Enlightenment culture where, instead, reasoning and morality, which follows, dominate. He is “romantically” evil in the sense that he is free in his actions and emotional (in that he is hypersensitive, impressionable and easily succumbs to emotion). However, these elements make him human despite the monstrosity of his actions.

Following his abandonment soon after his creation by Victor, feeling lost, he searches for his father and the reasons for his existence. In the succession of narrative sequences, he becomes aware of himself and his own diversity. He is a being with his own dignity because he becomes aware of his condition and has human passions. Abandonment and a sense of loneliness are undoubtedly the elements that most characterise him. He seeks first a family and then a companion (promised but not created by Victor) and not obtaining them he chooses revenge against his creator/father. The Monster's search for a companion is not a request exclusive of love, but a demand for “normality”, which is realised in the family, as opposed to his condition of “diversity”, devoid of affectivity. The Monster hates his creator/father because, while Victor and Robert have chosen and can choose their destiny (and can also transgress, in the sense of freedom/diversity), he is bound to his “deformed” and unnatural fate. His inevitable diversity is a horrible and unacceptable condemnation.

Victor and the Monster, evidently, are two closely related figures since the former is in fact the “father” of the latter. Their chasing each other through the story is a continuous search for a missing relationship. Victor at the end of the story chases the Monster to the North Pole to avenge his

¹³ Cfr. Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1976 (IV ed.).

atrocities, but he is probably driven by a repressed paternal instinct. The story, in fact, does not end with a vengeance accomplished, but with the Monster weeping on his dead father's bed and deciding to kill himself in the fire, so that no one could ever rebuild from his remains another monstrous creature.

The Monster, by committing suicide, becomes his own punisher, because he is the only one who arrogates to himself the right to judge and condemn himself. He is not a man in his own right and that is why he does not align himself with the laws of a society that has not accepted him in his “diversity”.

The result is a series of reflections to which the reader may be implicitly or explicitly led. The Monster was “given birth”, unnaturally, without a mother¹⁴. This alone is a subversion of the natural order of things willed by God. These two figures (Victor Frankenstein and his creature) cannot do without each other in their duality, just like good and evil, *Thanatos and Bios*, a father and a son. There is no such thing as one separate from the other, nor can the attentive reader completely condemn the Monster's actions, for he did not ask to be brought into the world. The relationship between Victor and Monster, therefore, is a mirroring of tormented souls who in chasing each other yearn to annihilate each other, while their respective unity is only recomposed through death¹⁵. Moreover, the Monster cannot kill the father because, in essence, he does not intend to emancipate himself from his creator¹⁶; this would mean wiping out what little human there is in him and which is embodied in the father/son relationship.

In fact, Robert will find at Victor's bedside the Monster, who plans suicide as a form of self-punishment, since he partly feels responsible for the suffering and death of his “father”. Unconsciously, the Monster knows that

¹⁴ There is an obvious reference by the author to her biography, given that she suffers from the absence of a mother figure, as she became an orphan after childbirth, and the fact that her father was unable to make up for this. Cfr. Muriel Spark, *Child of Light: A reassessment of Mary Shelley*, Tower Bridge Publications, Hadleigh 1951; Christopher Small, *Ariel Like and Harpy: Shelley, Mary and Frankenstein*, Tower Bridge Publication, London 1972; Martin Garrett, *Mary Shelley*, The British Library, London 2002.

¹⁵ Cfr. Enzo Funari (ed.), *Il Doppio tra patologia e necessità*, Raffaello Cortina Milano 1986; Nadia Fusini, *Nomi*, Feltrinelli, Milano 1986; Mary Shelley, *Frankenstein*, cit., pp. XXI-XXII; Ead., *Frankenstein or the modern Prometheus*, cit.

¹⁶ In ancient mythologies, on the other hand, referring to the Greek mythology in particular, the sons get rid of their fathers; think, among many examples, of the struggle between Zeus and his father Cronus, in order to assume power among the gods and be at the head of the world (the narration of the facts is partially contained in Hesiod's *Theogony* and more extensively in the work entitled *Titanomachia* by Eumelo of Corinth, which has been lost).

revenge is unfeasible because there is an implicit identification between son and father, between creature and creator, and similarly between culprit and guilt or between different and error arising from the transgression of the natural order¹⁷.

Therefore, the relationship between Creator and Monster manifests itself in an “imperfect trinity”, within which the Father and the Son do not complete themselves with the Spirit, since the act of human creation, compared to the divine one, is an imperfect and partial realisation, and, consequently, inadmissible even by its own creature, who does not recognise himself in the spirit and will of his Creator. This impiety (*hybris*), in wanting to subvert the natural laws of death and life, constitutes the profound sense of the narrated drama.

A recurring *topos* is that of family affections in two different perspectives, one of veneration and preservation of them, the other of destruction and annihilation.

Victor has a sort of veneration for the members of his family, having had a happy childhood, while his “creature” (Monster) chases the unattainable dream of a family and, unable to obtain it, destroys Victor's family with a series of heinous crimes (such as the murder of the brother, his friend Henry Clerval and Elisabeth, his beloved, whose death consequently causes the grief-stricken death of Alphonse Frankenstein who was very fond of the girl). The Monster's hatred of the concept of family is due to the sense of abandonment he has suffered. He is in fact an “orphan”, whose values are all determined by his own will. It is he who consciously chooses which actions to take.

Walton's character is evidently the spokesman of the Romantic spirit: the search for inner wealth (coinciding with the complacency of his own “diversity”); the tendency towards isolation (which leads him to be “self-taught” even in his cultural education); the journey towards the unknown; exoticism (attraction towards unexplored lands); the approach to the divine dimension of nature, to be explored as a source of revelation. Only one sin of pride is present in him, namely the desire to make a journey (his only offence) beyond natural barriers (just like Dante's Ulysses), coinciding with an urge for power (present in the greatest characters of the Elizabethan theatre). All these factors clearly lead us back to the sense of spiritual independence and

¹⁷ Cfr. Martin Tropp, *Mary Shelley's Monster. The story of Frankenstein*, Houghton Mifflin, Boston 1976.

individualism that is properly Romantic, as well as to a taste for “transgression” with respect to everything that is codified.

The female figures (Margaret, Elisabeth, Justine) are marginal not because they have little presence in the narrative plot, but because the thread of the story is mainly given by the theme of the subversion of natural laws and the involuntary father (Victor)/son (Monster) relationship.

The author, by making certain narrative intuitions characteristic of her own century her own, also reconnecting with the culture of myth, allows the reader to embark on a conscious process of understanding existential issues, regardless of any religious or ideological orientation, always managing to stimulate in each reader, the sense of terror, as well as the process of identification with the characters and with the dramas that concern them in the first person, soliciting constructive reflection.

Conclusion

The historical period in which Godwin Shelley's work was written followed the French Revolution and Napoleonic Wars. The ensuing prospect of socio-economic change certainly influenced the cultural circles to which the author belongs¹⁸. Shelley's work has many autobiographical elements and, at the same time, all the socio-cultural clashes typical of the English environment appear. The author wittily emphasises the relationship between the self and its double, using the specific tones of the dramatic genre. The literature on the double evidently arises from the exasperation of the relationship between perceived reality and subject. Godwin Shelley urges the reader to struggle against the Monster and all that it might represent, and, in equal measure, to realise that knowledge, of every order and nature, should always be reasonably utilised.

The subject of diversity and marginalisation, individual freedom, science and the ethical issues related to it, as well as the impassable limits beyond which man cannot go and the deepest mysteries of the human soul were discussed and reworked extensively by the intellectuals of the time.

Consequently, the author's work certainly fits, and fits well, into this historical-ideological context. In the following periods, other authors demonstrated the same sensitivity. One thinks of Victor Marie Hugo's *Les Misérables*, albeit with different themes and narrative plots.

¹⁸ Cfr. Kenneth Neill Cameron, Donald H. Reiman, *Shelley and his Circle*, 6 voll., Harvard University Press, Cambridge 1971-1973.

Returning to the examination of the temperament of the time between the 18th and 19th century, the process of industrialisation began, and the human soul no longer seemed to be central to the merely material interest, which also matured in the cultural circles of the time. Instead, in contrast, Godwin Shelley implicitly poses in *Frankenstein or the Modern Prometheus* the question as to what limits human science can go beyond, without neglecting ethical evaluations.

Victor has “created” life but has not provided his creature with a soul, in the sense of the concrete transmission of a heritage of ethical-moral and cultural values that a father passes on to his offspring. He is not a true Prometheus, because he has not offered his creature the tools for adequate moral emancipation and concrete emotional development.

Another reflection on Victor concerns his awareness of indirect responsibility for the crimes committed by the Monster and the motive behind them. The Monster is the means through which Victor Frankenstein's most unconfessed impulses take substance in his actions, while the Monster's actions decree the death of those who impose prohibitions, constraints, and behavioural rules on him.

The concept of diversity, as a synonym for transgression, manifests itself in every infraction committed by the Monster. He, feeling horror at the concept of diversity, according to this meaning, does not accept being placed in it. In the character, horror (outward ugliness) and beauty (i.e., the sense of goodness, civilisation, love, as well as the desire to escape from the destiny of being an unacceptable “scientific experiment”) coexist at the same time. We find the same elements in his double, Frankenstein. Only in these two characters, Frankenstein and his creature, the meaning of beauty never coincides with the exclusively physical. They are one a reflection of the other.

In *Frankenstein*, the action always starts from a “creation” and even the process of training or education is essentially the fruit of the effective combination of knowledge and sensations, as well as principles, even the most elementary, that can be safely assumed from physiology and the process of social training itself. In an attempt to control the phases of unpredictability to which any form of education usually subjects us, Frankenstein inflicts on himself far more demanding trials than a “traditional training” process,

generated by a constant struggle against adversity and the love/hate relationship inevitably established between creator and creature¹⁹.

The work has been a success among readers over time, becoming a true “classic” of literature aimed at adolescents. This is confirmed by the countless film versions and realisations, comic strips, complete or freely inspired. The depth and richness of the content has allowed for multiple interpretations, sometimes even far from the author's intention, but this is not a limitation. The same has happened with other world masterpieces of literature such as the *Odyssey* or the already mentioned *Les Misérables*.

The moral purpose of the epistolary novel, to guide in success and comfort in case of failure, is explicitly revealed in the words that the author has Victor (referred to in the story as “the stranger”) utter to Walton in the fourth letter²⁰, in which he explains how wisdom can be attained through knowledge of the dramatic events he narrates. The reader surrenders himself to the narration, and his sensibility allows him to perceive Shelley's state of mind as well; he is left free to interpret plot and meanings, regardless of the identity of the character he identifies with, activating his own creativity and stimulating, only if he wishes, a process of analysis directed at attributing a “broader meaning” to the story²¹.

The adolescent is totally taken by the text because he is offered an appreciable logical model, functional as much to the critical and morphological analysis of a precise literary genre, as to the interpretation of indispensable “psycho-analytical” presuppositions suitable to the understanding of the Self and the Other. The young reader, then, who reads mainly for pleasure and not necessarily to learn, is left free to put forward

¹⁹ Cfr. Paolo Giulisiano, Annarita Antonazzo, *Il destino di Frankenstein. Tra mito letterario e utopie scientifiche*, cit., p. 12; Kenneth Neill Cameron, Donald H. Reiman, *Shelley and his Circle*, 6 voll., cit.

²⁰ Cfr. Mary Shelley, *Frankenstein*, cit., p. 29; Ead., *Frankenstein or the modern Prometheus*, cit.

²¹ For more on the issues addressed in the contribution, in addition to the other texts already mentioned, cfr. Chris Baldick, In *Frankenstein's shadow: myth, monstrosity and nineteenth-century writing*, Clarendon Press, Oxford 1990; Steven Earl Forry, *Hydeous progenies: dramatizations of Frankenstein from Mary Shelley to the present*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990; Roberto Massari, *Frankenstein: dal mito romantico alle origini della fantascienza*, Erre Emme, Roma 1992; Fabio Giovannini, Marco Zatterin, *Frankenstein: il mito*, Polistampa, Firenze 1994; Tim Marshall, *Murdering to dissect: Grave-Robbing, Frankenstein and the Anatomy literature*, Manchester University Press, New York 1995; Radu R. Florescu, *In search of Frankenstein: exploring the myths behind Mary Shelley's monster*, Robson Books, London 1996.

hypotheses on plot and meanings. The novel remains highly topical mainly due to the theme of the “different” and the prejudices connected with it, dictated by the fear of all that is unknown and cannot be assimilated into the known.

If we analyse the film adaptations of *Frankenstein or the Modern Prometheus*, leaving aside the versions that misrepresent its contents and trespass into horror, i.e. considering those that are most faithful to the full text, despite the differences, we can see how certain themes of the plot are selected. One thinks, for example, for reference to themes such as the father-creator/son-creature relationship or abandonment, of the 1994 film adaptation of Mary Shelley's *Frankenstein* (directed by Kenneth Branagh).

The Monster, which often recurs in world literature in various forms and not always in the guise of a “monster” (think again of the protagonist Jean Valjean in *Les Misérables*) essentially represents the non-acceptance of conventions and rules in society, and the consequent condemnation of everything that departs from it. The Monster, therefore, is the reflection of an 'unresolved problem', just like the presence of orphans in Dickens' stories or the representation of the degradation of the poor and social marginalisation in Hugo's work. Jean Valjean, the protagonist of *Les Misérables*, is to some extent a reinterpretation of the character of the Monster, since he is condemned and persecuted unjustly, but he is a “different” who manages to integrate himself into society. Jean Valjean is a character who has the possibility and even the strength to redeem himself, whereas the Monster of *Frankenstein* is irredeemably damned. While Hugo succeeds in directly communicating to the world the meaning of the value of redemption and integration through the actions of his characters, Godwin Shelley does not do so directly. She does, however, allow the reader to empathise with the dramas of the characters that interest him or her, and in doing so, urges his or her reflection on an ongoing basis, including on the role he or she plays.

The Monster, specifically, embodies the emergence of the repressed hidden under the “reassuring” guise of wickedness and everything can be attributed to him: the killing of the Oedipal mother figure, the erasure of the repressive pre-Victorian female model, imprisonment.

Robert introduces the reader to the theme of the desire for the demolition of rational walls and reveals himself as a normative “model”, while Victor rises to the role of “mediator”, since it is left to him to liberate/repress any primordial instinctually.

The educational value of the text, which responds perfectly to the moral feeling of Godwin Shelley, repository of a “return of the epochally

repressed” and effective transmitter of the “cryptic” communication of a desire for the “different”, is addressed indiscriminately to adolescents and adults.

Obviously, if the adult's reading is more detached and critical, often conditioned by experience and prior knowledge, that of the adolescent, on the other hand, is fundamentally based on immediacy. The inclination to read *Frankenstein or the Modern Prometheus* is, therefore, instinctive, directed towards evasion from reality, to be analysed based on principles that look at the decomposition/recomposition of certain sequences of the narrative plot. The sequences, even if taken individually, allow the young reader to grow, however, because through the process of identification he is accompanied by the different characters through different stages: transgression, pride, punishment.



THE STRUCTURES OF IMAGINATION IN THE
MANUSCRIPTS OF HUSSERL AND MERLEAU-PONTY¹
DANIELA DE LEO*

Abstract: In this paper, the structure of fantasy will be analysed through a phenomenological analysis, by comparing the imagining self with the scenario of the fantasy, within the oppositional dialectic between representation and perception. The aim: to define the coordinates of the field of the imaginary as an opening to possible worlds. Specifically, we will refer to Husserlian and Merleau-Pontyan manuscripts on the imaginary.

Keywords: Imaginary, Husserl Merleau-Ponty, possible words, perception.

The concept of 'imaginary' encloses polysemic references (content and form, real world, and multiplicity of possible worlds) and oscillates on the ridge between the visible and invisible: «To imagine is to reach for the real object to make it appear to be here. There is a pseudo-realisation of the imaginary object»².

* Docente di Filosofia Teoretica – Università del Salento.

¹ This paper is based on the report presented, in English language, in the International Seminar Series organised years 2021/2022 by the *Centre for Hermeneutics and Phenomenology Applied* (CHAP) in the Imaginary Section, in collaboration with Université Côte Azur de Nice and Università de Sivilia.

²Maurice Merleau-Ponty, *Structure et conflits de la conscience enfantine* (1949-1950), *Psychologie et pédagogie de l'enfant – Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse 2001, p. 230.

The overflow of such a concept into a mixture of different modes of being - perceptual, remembrance, anticipation - can lead to ambiguities in the interpretation of imaginary worlds.

Situating these modes within the phenomenological theory of experience, starting with Husserlian reflections on the imagination as a mode of being of an intentional content, we will attempt, in this article, to resolve these issues to re-describe the imaginary as an experiential content that operates through narrative.



"Ruine Klamm mit Räubern als Staffage"
(1822) by Waldmüller Ferdinand Georg



"View of Tivoli at Sunset" (1644) by Claude Lorrain



"Orfeo ed Euridice" (1648) by Nicolas Poussin

The representation of the imagery we are to describe can be expressed through the art that has been employed to paint these three scenes. Three different landscapes are depicted in them, their common feature being *staffage*³, a technique used in figurative art to designate the presence of human or animal figures in a scene as decorative, secondary figures.

These figures are small elements and do not constitute the main theme of the work itself. They are drawn with ill-defined contours, have evanescent outlines, sometimes with blurred strokes and always imperceptibly indeterminate.

At a first look, these figures appear secondary in size and position to the naturalistic view and to the representation, in the background, of imposing ancient ruins, naturalistic and rural landscapes silhouetted against urban contexts.

Indeed, they're very being there, their being in the scene, orients the observer's view, as they open up before him trajectories of possible visions.

Their small size adds an indication of scale, thus favouring the perception of perspective and at the same time enhancing the visualisation of the main subject, the landscape that encompasses them.

³ Late 19th century from German, from *staffieren* 'decorate'.

Their use would seem to indicate a change in perspective whereby the theme represented, e.g. a mythological theme or a pastoral scene, loses its centrality in favour of the prominence given to the context. The constraint of spatial linearity is broken, the sequential order is interrupted. These figural objects determine a double 'contrastive apperception': these figures, in which human figures can be perceived, attract the observer into the scene, 'as if' the observer was there near Orpheus and Eurydice or beside the shepherd; these figures, not having well-defined contours, do not rekindle images of reminiscences, they do not refer to something, they are not 'in the place of', but 'present themselves' to transfer us into the artistic illusion. Their being draws different lines of the infinite asymptotic curve of the Imagination.

The possible worlds that unfold in this perspective variation, determined by the Staffage technique, can also be found in the fantastic figuration of the fairytale and the fantasy genre more generally. In these, too, the narrated story does not need to stimulate any representational consciousness, what manifests itself is pure fiktum, everything in the tale has the character of the 'as-if', and every figure, narrated in it, presents itself and serves to transfer us into the illusion of the story.

Fantasy images become the framework of the journey into adventurous worlds and through them the narrative plot is woven, but a doubt assails us the moment we try to define their genesis and effectiveness. The direction of meaning for unravelling these doubtful knots, on which we intend to argue in this paper, can be drawn by borrowing, from *The Deathly Hallows*, the last of the seven novels dedicated to Harry Potter, the reply uttered by Albus Dumbledore who turns to the protagonist, incredulous before the imaginative representations, saying: "Of course it is happening inside your head, Harry, but why on earth should that mean that it is not real?"

«Distinction de l'imaginaire et du réel en fait impossible (de l'observable pur, il n'y en a pas: de l'imaginaire pur de mon être, il n'y en a pas: le corps intervient)»⁴.

⁴ «The distinction between the imaginary and the real is in fact impossible (there is no pure observable: there is no pure imaginary of my being: the body intervenes», Maurice Merleau-Ponty, *Manuscripts, Notes pour choses faites, Volume VII Le Visible et l'invisible Notes de préparation*, f.172, ff. 274, 1959-1960, Fonds Manuscripts Merleau-Ponty Bibliothèque Nationale De France [translation by the writer].

So, the first piece of our argumentative puzzle is to search our minds for the genesis of imaginative images to find, according to a taxonomic formulation, the specific characters and forms they can take.

Imagination and fantasy images

Let us now attempt to draw a possible order among the many meanings of the word imagination. Certainly, it is to be understood as the capacity of our brain to form mental images. In this regard, it is useful to recall, although not to go into details, the theory of mirror neurons, the scientific basis of which is motor imagery, or motor imagination, a cognitive capacity that allows motor experience in the absence of any muscular activation. In other words, motor imagery consists of imagining a movement without performing it. In other words, the movement imagined has similar characteristics to the movement performed: that is, the neural resources typical of the execution of the movement are employed.

It was Marc Jeannerod⁵ in an article devoted to the analysis of motor imagination who discovered this important link between imagination and visualisation. For example, let us think of a pupil who before a piano teacher is watching him play one of Franz Liszt's 12 *Études d'exécution transcendante*, piano compositions of high virtuosity. The maestro is showing his pupil how to perform a complicated passage, and he is watching him carefully, because he knows that he will soon have to repeat it in turn. To replicate the master's rapid hand and finger movements, the pupil has to form a motor image of them. Now, according to Jeannerod, the neurons responsible to produce such motor images would be the same neurons that are intended to be activated during the learner's planning and preparation of the performance in other words, the activation of mirror neurons would generate an 'internal motor representation' of the act observed, on which the ability to learn derive.

So, from these neuroscientific studies we can assert that imagining is a faculty that has its origin in our brain's capacity to form mental images, the information that allows us to perceive comes from the observed object (o) through a causal concatenation (o1 , o2) whatever intermediate link must contain all the information that reaches the last link in the chain. Wherever

⁵ Marc Jannerod, *The representing brain. Neural cprrelates of motor intention and imagery*, in "Behavioral Brain Sciences", 17 (1994), pp. 187-245.

we intersect this data transmission, it contains the complete perceptual information.

The perceptual act is a proceeding by images, a process from which we start from impressions to construct ideas, thus from sharp images to illumined ones, according to a Humian approach, moving for the formation of ideas from the sharp definition of the impressional image to image associations.

Perceptual datum becomes reproductive datum; what is perceived is also the content of the consciousness of the figural object⁶.

Insofar as the perspective from which we position ourselves to experience this object, it does not affect vision at the perceptual level, but implies a different way of representing the object. It is the intention of this representation that is different in the change of perspective position. Returning to the previous example, the student depicts that passage according to his own tension, according to his own desire, the image that emerges in his mind is not merely a way of rendering what he has seen.

Continuing in this vein, one could close the discourse by asserting that perception is a vivid image (composed of impressions and ideas) and memory in turn an illumined image, there is nothing more to be said.

But, to put us in a crisis, a simple question would suffice; 'how' can we know that that vivid image is a memory or speaks the voice of sensible impressions or is a product of the imagination?

L'imaginaire est ici la substance même de la vie, et dérive du voir. Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir. Non pas dans ce sens justement critiqué par Sartre que l'image ne serait que vision affaiblie, mais dans ce sens que le principe métaphysique de la vision (= la transcendance) est imagination, i. e. dépassement de l'observable⁷.

Moreover, if image formation were to be understood only in a cause-and-effect relationship, the possible experience of the world would be exhausted in perceptual space.

⁶ Cfr. Edmund Husserl, *Sulla fantasia. Manoscritti 1918-1924*, a cura di F. Masi, Giannini Editore, Napoli 2009.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Manuscripts, Projets "Être et Monde, Volume VI Projets de Livres 1958-1960*, f. 186, ff. 386, Fonds Manuscripts Merleau-Ponty Bibliothèque Nationale De France [translation by the writer].

It is true that the impressional image is more definite, the image produced by recollection in comparison to fantasy is more vivid, and both - image recollection and fantasy - appear to us as illumined reproductions of impressional vividness, but to be more precise we should emphasise that such images are ideas and are therefore by their very nature reproductive faculties.

Another difference between recollection and fantasy can be found in the fact that the former does not merely reproduce the content of the individual sensorial impressions, but also repeats the order of the events recalled and places them in relation to one another, in the unity of a story.

Fantasy is by its very nature a free faculty, it alters the order and disrupts it: order and syntax, which characterised the first manifestation of content in our experience, are made free, and thus new and unexpected relations are created between experiences.

Fantasy, in other words, appears as a memory without memory: we are placed in another world, and we are aware that the fantasised world is there for us and is not real.

This awareness characterises fantasy and differentiates it from dream vision.

But can these different use of the imagination, images as productive and reproductive forms, has a common root? What is the knot that unites these forms of the imagination, that does not unify them, but keeps them different?

In attempting to provide answers to the previous questions, we note that visualisation assumes central importance and, with it, the link between imagination and forms of remembrance, as both are reproductive faculties.

What is perceived in the imagination is the individual content that can be quite the same as what is intuited in actual experience. But we can say that it is the same content because the experiences and the corresponding quasi-experiences (or fantasies) are not divided as two components: the component of intuition, which gives the content, and that of the position of actuality, which must give the form. Content and form are not only inseparably linked, but the content of experience is what it is only in its mode of effectuality, just as the content of fantasy [is] in its mode of quasi-effectiveness⁸.

It should be noted that, according to this accepted understanding of imagination, from the noetic point of view, experience and fantasy can be

⁸ Edmund Husserl, *Sulla fantasia. Manoscritti 1918-1924*, cit., pp. 74-75, [translation by the writer].

identified in a synthesis, which we call 'consciousness of equality', and that in principle to every experience there corresponds a possible fantasy and conversely.

Even as we perceive an object, imagination subsists as a protection towards the unity of synthesis of the phenomenal parts we are perceiving. As I observe the inner part of the hand, I assert that I am visualising the palm of the hand, anticipating the whole being of the hand, with a simple glance.

This intuiting, representing in the strict sense, refers to the given content, thus intuitively conscious.

This content and that of an individual fantasising are the same; that is, it brings to consciousness and intuition an equal content, but only in the form of fantasy. To fantasise, however, is not to experience, and a fantasised individual is not a given individual; but insofar as the content of fantasy can be explained and can indeed be described as equal [to the real individual] - in such a way, however, that the content of a fantasy individual is not an 'actually real' content - the dateless of the content in fantasy is also a modified datedness⁹.

It is precisely in this modification that the game of fantasy is played out, the scenario of the imaginary is delimited.

According to this approach, we can locate the genesis of the imaginary in the materiality of existence, in perception as an act of protection and retention, on the other hand, we can turn our attention to the imaginative capacity to rescind the nexus that binds us to our world. Insofar as imagination is to be understood as the faculty that allows us access to what is absent or only possible.

Once we have arrived at this point in the discussion, we can synthesise that by imagination we mean one's ability to visualise an object in its unity or a representation of a scene. Imagination appears to us in its duality: a way of visualising the perceived world or of depicting a possible world.

Let us add a further piece to clarify our argument, the terms 'imagination' and 'image' in Greek are called *eikasia* or *phantasia*, both referring to the faculty of imagining. The object of imagining or fantasising is called *eidolon*, *idol* or *phantasma*. The concept of imagination and that of

⁹ Edmund Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Ed. Rubettino, a cura di V. Costa, Soveria Mannelli 2007, pp. 71-72 [translation by the written].

phantasia both refer to the capacity to mentally preserve the product of sensible perceptions.

While the two terms were for a long time considered interchangeable, with the advent of aesthetic studies the imagination was assigned the role of generating mental reproductions of objects of reality within ever new associations or the creation of images, while fantasy was assigned the role of aesthetic elaboration of mental representations or images.

Important is the correlation, which has been pointed out since Aristotle, that one cannot think without images: the image is an impressional idea, memory.

While the positions, such as the Sartrean one, according to which the image is a minor thing compared to the real thing (it has an existence of its own despite being capable of establishing relations with the thing of which it is an image, the latter being simply an 'act' and not an 'object') have failed to capture in the image its being the carrier of a meaning, that symbolism constitutive of it.

Innovative, on the other hand, is the phenomenological investigation of fantasy, of the production of the imaginary scenario, which brings added value to the reflection: fantasy is to be understood no longer as a modality of experience, but as a modalisation of the objects of experience. And this primarily means explaining that fantasy is not reducible to memory, nor to imagination, as it is to be understood as the realm of 'play', as the transformative production of imaginary worlds, in which the figural object does of course not have the connotations of transparency and immediacy, but of opacity. It is not placed in an inside or an outside, but goes on to give itself, in infinite variations that prevent any totality. The construction of these infinite fantasy worlds does not reside in a

obscure faculty of the soul of the one who, having perceived, elaborates or composes in images the contents given in perception, as in Kant, nor, conversely, in the virtue or power of making the non-sensible sensitive, as in Bruno. Here the rule of *fiktum* is simply fantasy as figurative presentation¹⁰.

An object is present in its identity, and this identification follows the modes of its apperceptive expression, i.e. the way in which experience, with regard to its experienced, implies further related experiences.

¹⁰ Edmund Husserl, *Sulla fantasia. Manoscritti 1918-1924*, cit., p. 40.

In the world of the imaginary, one should take as a concept, instead of 'identify', that of 'disidentify', as the fiktum does not have to be identical to the perceived object. It is in this disidentification that the process of metamorphosis occurs in the imaginary scenario: the perceived object is nullified, and the order and perspective towards the object is also changed. Fantasy is thus not an association, a correspondence of images depicting reality, but a shaping of a plurality of forms. An intensification of the figurativeness that surrounds us daily.

Indeed, if we pay attention to the unfolding of one of our classic days, we can note that we are continually immersed in the imaginary scenario of fantasy: we fantasise while walking, while leafing through a book, while watching a film. We fantasise and realise that we are doing so, that images consciously produced by us are in action. We realise that the fantasy world allows us to disconnect from reality, but at the same time we understand that reality is not replaced, it remains localised there, in parallel with the imaginary scenario we are constructing for ourselves.

The relationship between the parallel acts consists in this, that one of them is a real act and the cogito is a real, truly positional cogito, while the other act is the shadow of an act, an improper cogito, not truly positional. The one actually operates; the other is a mere reflection of an operation.

In fact, the 'space of reverie' insinuates itself into the real world, which remains on the scene, determining, in depth, the sense of imaginative design. I read about Lucy, the little girl protagonist of the Narnia tales, who enters with her brothers into the magic cupboard and simultaneously begins to fantasise, the images of the tale remain and at the same time the perspective lines of reference give the possibility of reproducing other images, which disrupt the linearity of the tale.

The imaginary scenario, constructed in this way, arises from a possible project, in the realisation of which we are not interested, since it is the being in the imaginary fantasy, the presentation of the imaginative scene, the ontological fold of the fantasy, that we intend to inhabit.

The forms of the imagination

Continuing the analysis according to this phenomenological approach, for a clarifying description of 'how' the ego relates to images, we can note that we visualise an image if it is closely linked to perception, defined in the idea of the image, a little more blurred but still according to a spatio-temporal order given in the memory of the image. On the other hand, if we are asked to

represent an image to ourselves, we realise that a mental image is by its very nature blurred, that its contours are blurred and that its availability to our gaze is, so to speak, threatened by time.

Mental images fade and do not have the character of a secure possession, we can see the contours, but not the details of the imagined object. Small nuances of context can determine the meaning of what the image says, and then we can try to give our concepts a form that allows us to better understand the meaning of our words. But to find the intertwined knot of these differences, we must implement a kind of phenomenological reduction. The eidetic analysis of imaginative behaviour brings us to the phenomenological residue of consciousness, and it is in being conscious that we find the point of arrival of this analysis.

The imaginative images return to the observer-reader an interrogative representation: everything contributes to the picture - landscape images and secondary figures - to construct that flat intersection of the visual pyramid, and likewise in the narrative - heroes and antagonists and contextual elements - appear tense threads, luminous places of infinite images.

The text thus guides the reader, constituting itself as a stimulating condition. The author gives us the instructions to follow, he gives us the perspective to interrogate, but it is up to the spectator/reader to stage the story depicted for himself, in the unity of its meaning.

Thus, we are in the presence of a production of images that do not present a reality but make present a representation of meaning. Therefore, it is in the perspective of the epilogue that the plot must be interpreted, to justify, in the light of the goal, the character of a character, his or her vicissitudes.

Fictional images, i.e. non-impressional images, are capable of making us understand the story painted or narrated not on the back of our real world, but of a background that arises from the narrative itself, as a set of possible events and possible relations between events.

We do not move towards a defined measurement of space, the secondary figures, which we barely distinguish, are not staged to provide us with detailed indications, as even in a fairy tale the assumptions underlying the narrative instructions need not be known to those who imagine, such as knowing the space-time characteristics of the parallel universe of Narnia, or the characteristics of the mythological creatures and animals capable of speaking that the Pevensie brothers encounter in the ancient legend in which they are protagonists.

These represented images bring the story to the scene, they make the scene present. They do not refer to anything else, and the reader must position

himself in the imaginative project that supports them. On the one hand, these depictions represent the boden from which the imagination moves, and on the other, the echo of imaginative moves, of possible worlds in which to live.

Experiencing possible worlds

The theoretical context we have outlined provides us with the possibility of re-reading in a new way that intentional overflow that is contained in the fantasy worlds of fairy tales.

The imaginary scenario that is produced is a fantasy-in, that is, fantasies of a fiktum, in a piece of opaque actual reality of experience.

Fairy tales [...] can be most instructive and revealing about the inner problems of human beings and the right solutions to their difficulties in any society [...] not by means of abstract ethical concepts but by means of what appears in them to be tangibly right and thus of recognisable significance¹¹.

This is the 'mode' of fantasy in fairy tales and fantasy more generally, which allows the reader to experience not only situations, but also values that are not 'abstract', because they are 'tangible'.

Such literary genres, with their experiential content, as an educational setting, act through storytelling: from terrifying fear to the reassuring balance of the victory of good over evil, from the precariousness of the unknown to the dominance of meaning. They also assume a generative function by constructing traces of forms of desire, based on emotion rather than logical abstraction, and capable of moral and spiritual uplift.

The aim is to transform the reader into a centaur, to borrow the image of the Narnia tales as our illustrative canovaccio, who follows the steps of his master's dance, thus initiating a transformation through the experimentation of the ideals fantastically hypothesised in the metamorphosis of the hero's journey.

The forms of fantasy therefore shape the way we perceive emotions and provide the necessary exercise to shape emotional intelligence, because understanding means imagining emotions.

Emotions in the mode of 'as if'. I imagine the emotion I would feel if I were in the position of the Pevenise brothers grappling with the witch. This

¹¹ Bruno Bettelheim, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 11 [translation by the written].

imagination can then bind or even produce fantastic images, in which the imagined emotions take shape.

Meanings have become images, but in these images imagined emotions are condensed, emotions in the way of what-ifs. Imagining allows us to give form to emotions and the world those emotions uphold. What the image must allow us to imagine is not the real thing, but a world, and this happens as we imaginatively transpose ourselves into an emotion, so that rather than depicting the imagination deforms the images.

In imagining emotions, it is therefore the self that changes: it becomes a fantasy self. In the fantasised landscape, however, there is necessarily also a co-fantasised 'I', not 'I' who is here and now, but a fantasy modification of myself, of me who is virtually in this landscape.

There is thus here a division of the self, a multiplication of it: self, this real self, imagines itself to be another self. We have said that, with respect to perception, the imagination has absolute freedom, hence the character of the imagination with respect to the spatial and temporal determinations of perception. The witch emerges from the floor, then appears behind the hero, without having moved in space in accordance with the rules according to which 'real', perceptual objects are constituted. Imagination, consequently, is not integrated into reality, which is instead defined precisely by certain spatio-temporal regularities. It places us on another plane of 'reality', that of the as-if, of a reality as if it were real. And yet certain fixed rules remain even in the imagination. The imagined scene has a foreground and a background, a high and a low, a right and a left. But right and left are structured from a certain point-zero of orientation, and this is represented by me imagining. The imagining subject is thus always present in the imaginative scene, even when he is not directly involved in that imaginary world.

Hence there is a relationship between imagination and reality. The point of attachment is precisely the subject.

So, in this case, in the imagination, the subject is separated, it does not necessarily remain external to the scene, on the contrary, in a peculiar sense, it is always involved in it, even when it does not take part in it.

Therefore, in the imagination we live another life, infinite lives: we experience possible, imaginary worlds.

Imagination is, therefore, a form of consciousness of our being in the world, of our inhabiting and understanding it, it is the faculty of the possible, called into play by the dimension of projectuality.

Beingness, as understanding, projects its being into possibilities. This understanding being-for possibilities-because of the recoil that possibilities, insofar as they are open, have on Being-is a possibility of being. The designing of the understanding has a possibility of its own development. To this development of the understanding, we give the name of interpretation [Auslegung]. In it, the comprehension, by understanding, appropriates what it has comprehended. In interpretation, the understanding does not become other than itself, but itself. Interpretation is existentially grounded in the understanding: it is therefore not derived from the understanding. Interpretation does not consist in the assumption of the understood, but in the elaboration of the possibilities projected in the comprehension¹².

This is the formative value of the imagination, and practising refining this faculty makes the human being complete.

We thus become capable of reacting to complex situations that might happen to us and that it is useful to 'stage', to understand them before they make their way into real life; and thus the imagination also puts us in a condition to be able to give ourselves or others directives to act.

The invisible of the visible is

pensée ou possibilité interne de la vision à plusieurs exemplaires, ce n'est pas un autre visible [...]. C'est un invisible qui est synonyme de la visibilité, qui en est la profondeur ou l'autre côté - c'est un négatif vu à travers positif¹³.

The faculty of imagination transforms the visible object into the invisible image and allows us representation - the making present what is absent for the senses.

¹² Martin Heidegger *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1960, pp. 73-74.

¹³ «Thought or the internal possibility of vision in several copies, it is not another visible [...]. It is an invisible which is synonymous with visibility, which is its depth or other side - it is a negative seen through positive», Maurice Merleau-Ponty, *Manuscripts*, Vol. III *La Prose du monde* (263 ff.), f. 202[v], transcribed and translated in full in the volume by D. De Leo, *L'improvvisazione tra dicibile e indicibile*, Mimesis, Milano 2013, p. 88.

This is because thought always arises from experience, but no experience can acquire meaning if it is not subject to the action of the imagination. "Without reliving life in the imagination, one can never live fully"¹⁴.

¹⁴ Hannah Arendt, *Isak Dinesen 1885-1963*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968, p. 169.



AGNÈS DE *L'ÉCOLE DES FEMMES* DE MOLIÈRE ENTRE
NAÏVETÉ ET RÉVOLTE. LA LETTRE D'AGNÈS ET L'ÉCHEC
D'ARNOLPHE POUR REPENSER L'ÉDUCATION¹
MARCELLA LEOPIZZI*

Abstract: This study aims to demonstrate that this play is an appeal for female emancipation against the oppression of fathers or husbands, as well as against forced and arranged marriages. We will analyze the figure of Agnès in the hierarchical context of man/woman, husband/wife and teacher/student. Furthermore, by focusing on the double identity Arnolphe/LaSouche and on the dialectic “knowledge = power / ignorance = weakness”, we intend to prove that Arnolphe's failure symbolizes the condemnation of all forms of deception and of all types of repressive and obscurantist principles. In light of this, our goal will be to bring out that, by means of this comedy, Molière invites us to rethink the educational principles tout court for men and women.

Keywords: Molière, *L'école des femmes*, marriage, female emancipation, education.

Il faut rire avant d'être heureux,
de peur de mourir sans avoir ri.
La Bruyère, *Les Caractères*

Avant-propos

Dramaturge fondamental du Grand siècle et figure centrale de l'histoire théâtrale internationale, Jean-Baptiste Poquelin, dit Molière, fête en 2022 son

*Docente di Letteratura Francese – Università del Salento.

¹ Cet essai a été réalisé en vue du séminaire "Questions de genre dans *L'école des femmes* de Molière" qui a eu lieu le 16 novembre 2021 dans le cadre du réseau inter- et trans-disciplinaire "Réseau : Questions de genre - Unisalento" .

400^e anniversaire et, tout au long de ces quatre siècles, sa parole a toujours été d'une exceptionnelle actualité. Auteur de comédies intemporelles, fin analyste de la société de son temps et de la nature humaine, il a mis en scène les vices de la cour, de la ville et de la province et s'est moqué des pédants, des avarés, des vaniteux, des fanfarons, des coquettes... autrement dit de l'homme dans toute sa faiblesse.

Dans les intrigues de ses pièces, il a attribué à la figure féminine une place importante et, comme en témoignent les titres de diverses comédies, elle joue souvent un rôle de tout premier plan. Dans *L'école des femmes*, en raison de la valeur polysémique du substantif « femme », le personnage féminin renvoie à l'image de l'épouse ainsi qu'à la condition des femmes. Par conséquent, dans notre étude, en analysant la figure d'Agnès dans le contexte hiérarchique homme/femme, mari/épouse et maître/élève, nous nous proposons de démontrer que cette pièce est un plaidoyer en faveur de l'émancipation féminine (autant que son temps l'« autorise » à l'être) contre l'oppression des pères ou des maris et contre les mariages forcés et arrangés. Et en focalisant sur la double identité Arnolphe/LaSouche et sur la dialectique savoir = puissance / ignorance = faiblesse, nous essayerons de prouver que l'échec d'Arnolphe symbolise la condamnation de toute forme de tromperie et de tout principe répressif et obscurantiste. Dans cette perspective, nous porterons l'attention sur le fait que, par cette pièce, Molière invite à repenser en même temps les principes éducatifs de la femme et de l'homme.

Par son œuvre, Molière s'insère dans les débats du XVII^e siècle et dans le lent et long processus mental d'émancipation du statut de la femme. Les obsessions et les attitudes tyranniques mises en scène dans cette pièce caractérisent de nombreux faits divers actuels et constituent un thème au centre des préoccupations contemporaines.

Agnès entre ignorance imposée et désir d'émancipation : l'échec d'Arnolphe pour repenser l'éducation de la femme et de l'homme

Comédie écrite en vers alexandrins rimés et dédiée à Henriette d'Angleterre, épouse de Philippe I^{er}, frère du roi Louis XIV, *L'école des femmes* a été représentée la première fois le 26 décembre 1662 à Paris au théâtre du Palais-Royal. L'intrigue concerne la tentative d'Arnolphe d'élever Agnès, dès qu'elle a quatre ans, selon ses principes éducatifs pour la rendre une épouse idéale. Le titre *école des femmes* renvoie en effet aux enseignements

d'Arnolphe finalisés à éduquer cette jeune fille, dès qu'elle est une enfant, pour faire d'elle une femme façonnée à son goût.

Hanté par la crainte de devenir cocu, Arnolphe cherche à se prémunir du cocuage en faisant vivre Agnès à l'écart du monde. D'abord, il l'envoie dans un couvent et, par la suite, il la confie à deux domestiques comme si elle était une prisonnière : « je l'ai mise à l'écart, comme il faut tout prévoir, dans cette autre maison où nul ne me vient voir » (v.145-146)². Il adopte le stratagème de l'enfermement physique et mental parce qu'il estime que, de cette manière, elle ne pourra qu'être une épouse fidèle : si l'on ne « gâte » pas sa « bonté naturelle », pense-t-il, elle ne saura jamais méditer sur la trahison.

Arnolphe : Un air doux et posé, parmi d'autres enfants,
M'inspira de l'amour pour elle dès quatre ans ;
Sa mère se trouvant de pauvreté pressée, [...]
Dans un petit couvent, loin de toute pratique,
Je la fis élever selon ma politique, [...]
Pour la rendre idiote autant qu'il se pourrait. [...]
Je l'ai mise à l'écart, comme il faut tout prévoir,
Dans cette autre maison où nul ne me vient voir ;
Et pour ne point gâter sa bonté naturelle,
Je n'y tiens que des gens tout aussi simples qu'elle,
Vous me direz : Pourquoi cette narration ?
C'est pour vous rendre instruit de ma précaution. (v.130-150)

Arnolphe rêve d'une femme à sa complète dépendance. Il désire qu'elle soit comme un objet de sa propriété et, pour avoir la certitude de la dominer, il veut qu'elle soit sottise et ignorante :

Arnolphe : Épouser une sottise est pour n'être point sot. [...]
Une femme habile est un mauvais présage. (v.82-84)

Arnolphe : Et s'il faut qu'avec elle on joue au corbillon
Et qu'on vienne à lui dire à son tour : « Qu'y met-on ? »
Je veux qu'elle réponde : « Une tarte à la crème » ;
En un mot, qu'elle soit d'une ignorance extrême ;
Et c'est assez pour elle, à vous en bien parler,
De savoir prier Dieu, m'aimer, coudre et filer. (v.97-102)

² Tout au long de notre article, pour les citations de *L'école des femmes*, nous avons recours à l'édition critique de Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Théâtre Classique, Paris 2015.

Arnolphe : Tant, que j'aimerais mieux une laide bien sottie
Qu'une femme fort belle avec beaucoup d'esprit. (v.104-106)

Il ne lui donne aucune notion théorique d'éducation sexuelle (« sa bonté naturelle » v.147 ; « son innocence » v.157) pour garder sa virginité symbolique ainsi que dans la finalité de ne pas risquer d'être trahi. Par conséquent, Agnès est tellement ingénue que sa crédulité est absolue et qu'elle pense que les enfants se « font par l'oreille » :

Arnolphe : L'autre jour (pourrait-on se le persuader ?),
Elle était fort en peine, et me vint demander,
Avec une innocence à nulle autre pareille,
Si les enfants qu'on fait se faisaient par l'oreille (v.161-164)

Arnolphe : Votre simplicité, qui semble sans pareille,
Demande si l'on fait les enfants par l'oreille ; (v.1492-1493)

Dans le mariage parfait imaginé par Arnolphe, l'épouse est assujettie à son mari et n'a pas le droit de parole. Dans cette optique, Arnolphe permet à Agnès d'apprendre à lire mais il l'empêche d'apprendre à écrire, car cette pratique donnerait libre cours à la possibilité de s'exprimer librement :

Arnolphe : Dans ses meubles, dût-elle en avoir de l'ennui,
Il ne faut écritoire, encre, papier, ni plumes.
Le mari doit, dans les bonnes coutumes,
Écrire tout ce qui s'écrit chez lui. (v.780-783)

Privée d'instruction et prisonnière d'Arnolphe, Agnès est au début de la pièce un personnage passif. Dans les premières scènes, elle ne parle pas sans être interrogée et craint de formuler son point de vue ; mais, au fur et à mesure, elle subit une métamorphose.

Contre la volonté d'Arnolphe, et en tout cas à son insu, elle apprend à écrire. Ce détail a une importance fondamentale pour le développement de l'intrigue. En effet, grâce à cette compétence, quand Arnolphe, en proie à la jalousie, ordonne à Agnès de rompre « tout commerce » (v.632) avec Horace, Agnès décide de lui écrire une lettre pour lui raconter tout ce qui s'est passé et pour lui révéler les sentiments qu'elle éprouve envers lui. De la sorte, la lettre assume la fonction d'adjuvant pour le couple Agnès-Horace et, plus précisément, c'est justement le fait qu'Agnès sait écrire qui permet la

communication entre les deux amoureux et qui crée les bases de l'affranchissement progressif d'Agnès. Par le biais de la lettre, en effet, Agnès avoue à Horace son penchant et, par conséquent, elle lui permet de déterminer les conditions aptes à réaliser leurs rêves.

Grâce au transport amoureux qu'elle éprouve envers Horace et grâce aux quelques occasions qu'elle a eues pour apprendre à écrire si ce n'est pour s'instruire, Agnès trouve sa voix et acquiert une assurance qui lui permet de tenir tête et même de s'opposer à Arnolphe :

Agnès : Chez vous le mariage est fâcheux et pénible,
Et vos discours en font une image terrible ;
Mais, las ! il le fait, lui, si rempli de plaisirs,
Que de se marier il donne des désirs. (v.1516-1520)

Ainsi, quand Arnolphe lui reproche d'avoir dépensé beaucoup d'argent pour elle (raison pour laquelle, en échange, il prétend d'être aimé), Agnès lui réplique d'un ton sec qu'Horace lui aurait rendu tout jusqu'à la plus petite monnaie :

Arnolphe : Je vous aurai pour lui nourrie à mes dépens ?
Agnès : Non, il vous rendra tout jusques au dernier double (v.1545-1546)

Étiquetée d'un ton moqueur par Arnolphe comme « belle raisonneuse » (v.1546), Agnès condamne ouvertement l'instruction qu'il a choisie pour elle et l'accuse d'avoir fait d'elle une bête :

Agnès : Vous avez là dedans bien opéré vraiment,
Et m'avez fait en tout instruire joliment !
Croit-on que je me flatte, et qu'enfin, dans ma tête,
Je ne juge pas bien que je suis une bête ?
Moi-même, j'en ai honte ; et, dans l'âge où je suis,
Je ne veux plus passer pour sottie, si je puis. (v.1554-1559)

Elle déclare clairement qu'elle ne veut plus « passer pour sottie » (v.1559) ; ainsi, elle manifeste à la fois sa prise de conscience d'être inculte et son besoin de changement. Cette phrase dite à Arnolphe à haute voix marque l'acmé de la tentative d'émancipation d'Agnès. En effet, si, dans la lettre écrite à Horace, Agnès attaque Alphonse de manière indirecte en illustrant sa propre déception pour avoir été élevée dans l'ignorance (« je commence à connaître

qu'on m'a toujours tenue dans l'ignorance » III,4), dans cette scène, au contraire, elle se plaint de l'éducation reçue en parlant directement avec Arnolphe et, de la sorte, elle condamne explicitement sa 'méthode'.

Agnès symbolise une pensée novatrice en termes d'éducation et aussi eu égard au rôle de la femme à l'intérieur du couple (« un trait hardi qu'a fait cette jeune beauté, et qu'on n'attendrait point de sa simplicité » v.898-989). Pour elle, le mariage repose sur des sentiments authentiques partagés : aspect qui confère non seulement à l'homme mais aussi à la femme la possibilité de choisir. Dans la lettre qu'elle écrit à Horace, elle s'exprime de manière simple et sincère. De par une candeur naïve, elle affirme que, même si on lui a enseigné que « tous les jeunes hommes sont des trompeurs » (III,4), elle veut croire aux paroles de l'homme qu'elle aime « je ne saurais croire qu'elles soient menteuses » (III,4). Sa conception du couple réside en effet dans la loyauté et dans la confiance.

Je veux vous écrire, et je suis bien en peine par où je m'y prendrai. J'ai des pensées que je désirerais que vous sussiez ; mais je ne sais comment faire pour vous les dire, et je me défie de mes paroles. Comme je commence à connaître qu'on m'a toujours tenue dans l'ignorance, j'ai peur de mettre quelque chose qui ne soit pas bien, et d'en dire plus que je ne devrais. En vérité, je ne sais ce que vous m'avez fait ; mais je sens que je suis fâchée à mourir de ce qu'on me fait faire contre vous, que j'aurai toutes les peines du monde à me passer de vous, et que je serais bien aise d'être à vous. Peut-être qu'il y a du mal à dire cela ; mais enfin je ne puis m'empêcher de le dire, et je voudrais que cela se pût faire sans qu'il y en eût. On me dit fort que tous les jeunes hommes sont des trompeurs, qu'il ne les faut point écouter, et que tout ce que vous me dites n'est que pour m'abuser ; mais je vous assure que je n'ai pu encore me figurer cela de vous, et je suis si touchée de vos paroles, que je ne saurais croire qu'elles soient menteuses. Dites-moi franchement ce qui en est ; car enfin, comme je suis sans malice, vous auriez le plus grand tort du monde, si vous me trompiez ; et je pense que j'en mourrais de déplaisir (III,4)³.

Arnolphe représente au contraire la répression (« toute personne simple aux leçons est docile » v.817). Âgé de « quarante et deux ans » (v.170), il domine

³ Cette lettre est lue par Horace et occupe les lignes de prose écrites entre le vers 947 et le vers 948.

Agnès dès qu'elle a quatre ans⁴ et exige son obéissance totale. Egoïste et absolument incapable d'aimer et de se faire aimer, il rêve d'une femme soumise et il s'impose dans la vie de cette jeune fille par la force. Il ne parvient pas à conquérir son cœur et à l'épouser, car la fin de cette comédie se caractérise par le triomphe de l'amour sincère et réciproque qui unit Agnès et Horace. Arnolphe est ainsi le grand perdant de la pièce ; et son échec ne touche pas seulement au rôle qu'il joue en tant que futur mari mais concerne aussi sa fonction en tant que tuteur-père et tuteur-maître. La pièce se termine en effet par l'arrivée d'Enrique, père d'Agnès, qui sert de contrepoint à la fois à Arnolphe-amant, étant donné que le passé d'Enrique évoque un amour réciproque, et à Arnolphe-père, car Enrique est le vrai père d'Agnès et c'est son choix qui favorisera le bonheur final « je cède à des transports si doux » (v.1774). Grâce à l'autorisation des deux pères, en effet, le mariage entre Horace et Agnès sera non seulement heureux mais aussi légal.

De ce fait, en condamnant la mentalité et le comportement d'Arnolphe ainsi que la tentative initiale d'Oronte et d'Enrique d'arranger le mariage d'Horace et d'Agnès (« c'est qu'il m'a marié sans m'en récrier rien » v. 1630), Molière suggère au spectateur qu'on ne peut pas s'assurer l'amour de quelqu'un par la force et il se moque des hommes qui maintiennent les femmes dans l'ignorance pour se garantir leur dépendance. Cette comédie se veut en effet une critique contre les mariages forcés et arrangés (thème abondamment abordé par Molière dans ses œuvres) et elle est un plaidoyer en faveur de l'émancipation féminine voire d'une conscience novatrice vis-à-vis de la condition de la femme et de l'éducation des filles.

Il en dérive que, par cette pièce, Molière pousse à repenser aussi la manière dont il faut éduquer l'homme. Dans cette même optique, l'année précédente (1661), dans *L'école des maris*, Molière met en scène le contraste radical entre les principes éducatifs de deux frères (Ariste et Sganarelle), tous deux tuteurs de deux sœurs orphelines, et fait triompher la mentalité ouverte et audace d'Ariste. Dans *L'école des femmes*, le dénouement malheureux d'Arnolphe implique l'échec de sa conduite et de ses idées et subsume la faillite de tous les principes sur le mariage et sur la femme dont il est le porte-parole. Loin de reposer sur les « maximes du mariage » (v.747) proposées par Arnolphe, le mariage idéal (que cette comédie fait triompher) s'appuie sur l'amour : « l'amour est un grand maître : ce qu'on ne fut jamais il nous enseigne à l'être [...] Et donne de l'esprit à la plus innocente » (v.900-901,

⁴ Au début de la pièce, elle n'a que dix-sept ans. Cf. « et cru la mitonner pour moi durant treize ans » v.1031.

v.909). Arnolphe incarne la figure du mari jaloux, possessif et obsédé par l'honneur, ainsi que l'image du tuteur et en général de l'homme tyrannique, violent, manipulateur et victime des préjugés. Au sens connoté, Arnolphe évoque donc tout système de pouvoir despotique. Par voie de conséquence, en punissant Arnolphe, Molière condamne toute forme de répression et toute conduite relevant de la censure et de l'obscurantisme.

Figure féminine victime d'une société patriarcale qui, grâce à ses études arrive à exprimer ses idées et à revendiquer ses sentiments, Agnès atteint la liberté par l'entremise d'Horace et d'Enrique c'est-à-dire grâce à l'amour et à la largeur d'esprit. L'amour pour Horace permet à Agnès d'évoluer, de s'affranchir de son statut de prisonnière privée d'instruction et d'échapper à Arnolphe ; de même, Arnolphe n'atteint pas le bonheur à cause de son incapacité d'aimer. Et la lettre écrite par Agnès contribue de manière fondamentale au dénouement heureux. Aussi cette pièce détermine-t-elle d'un côté la force de l'amour (« l'amour est un grand maître : ce qu'on ne fut jamais il nous enseigne à l'être » v.900-901) et de l'autre côté la valeur de l'instruction et l'urgence de repenser les principes éducatifs.

La « précaution » inutile d'Arnolphe ou la condamnation de la jalousie et de la tromperie

Topos de la farce et sujet amplement abordé dans les *Fabliaux*, dans le *Tiers livre* de Rabelais et dans les pièces de Molière, de Marivaux, de Beaumarchais et de Feydeau, le thème de la hantise du cocuage est à la base de l'intrigue de *L'école des femmes*. Dans cette comédie, en faisant écho au stratagème (fallacieux) dont il est question dans *La précaution inutile* de Paul Scarron et dans *La précaution inutile* d'Antoine Le Métel d'Ouille⁵, Molière met en scène l'obsession de la trahison et la tentative de se prémunir contre l'infidélité.

Aveuglé par l'angoisse de l'adultère, Arnolphe adopte une « précaution » qui se fonde sur l'isolement total d'Agnès : « dans la maison toujours je prétends la tenir » (v.1134).

⁵ Paul Scarron, *La précaution inutile. Les nouvelles tragi-comiques traduites d'espagnol en français*, Antoine de Sommerville, Paris 1655. Antoine Le Métel d'Ouille, *La précaution inutile. Les nouvelles amoureuses et exemplaires composées en espagnol par cette merveille de son sexe Doña Maria de Zayas*, de Luyne, Paris 1656. Pour une analyse sur le rapport entre *L'école des femmes*, *La précaution inutile* de Scarron et *La précaution inutile* de Le Métel d'Ouille voir : Claude Bourqui, *Les sources de Molière*, SEDES, Paris 1999, pp. 107-112.

Alphonse : Je l'ai mise à l'écart, comme il faut tout prévoir,
 Dans cette autre maison où nul ne me vient voir ;
 Et pour ne point gêner sa bonté naturelle,
 Je n'y tiens que des gens tout aussi simples qu'elle.
 Vous me direz : Pourquoi cette narration ?
 C'est pour vous rendre instruit de ma précaution. (v.145-150)

Pour ce faire, il est aidé par deux domestiques, Alain et Georgette, qui incarnent les caractéristiques des personnages farcesques et qui développent (avec Arnolphe) la parodie du mariage, des maris tyranniques et de la jalousie :

Alain à Georgette : Dis-moi, n'est-il pas vrai, quand tu tiens ton potage,
 Que si quelque affamé venait pour en manger,
 Tu serais en colère, et voudrais le charger ? (v.432-434)

La femme est en effet le potage de l'homme ;
 Et quand un homme voit d'autres hommes parfois
 Qui veulent dans sa soupe aller tremper leurs doigts,
 Il en montre aussitôt une colère extrême. (v.432-439)

Au début de la pièce, Arnolphe informe son ami Chrysalde de sa décision d'enfermer Agnès. Ainsi, en parlant avec lui, il met à nu son obsession et ses préjugés contre les femmes. La peur d'Arnolphe découle en effet de l'absence d'estime à l'égard des femmes ; il les considère toutes comme des créatures indiscretes, méchantes et inclinées à la trahison surtout si elles sont instruites :

Arnolphe : Épouser une sotte est pour n'être point sot.
 Je crois, en bon chrétien, votre moitié fort sage ;
 Mais une femme habile est un mauvais présage ; (v.82-84)

Tant, que j'aimerais mieux une laide bien sotte
 Qu'une femme fort belle avec beaucoup d'esprit. (v.104-105)

Chose étrange d'aimer, et que pour ces traîtresses
 Les hommes soient sujets à de telles faiblesses !
 Tout le monde connaît leur imperfection :
 Ce n'est qu'extravagance et qu'indiscrétion ;
 Leur esprit est méchant, et leur âme fragile ;
 Il n'est rien de plus faible et de plus imbécile,

Rien de plus infidèle : et malgré tout cela,
 Dans le monde on fait tout pour ces animaux-là. (v.1572-1579)

Le dialogue entre Arnolphe et Chrysalde oppose deux personnalités différentes : Arnolphe est très instinctif et se montre déterminé et très sûr de la réussite de son stratagème, Chrysalde est très ironique et conteste les folies d'Arnolphe par des arguments raisonnables. Chrysalde prône un mariage qui ne soit ni forcé ni arrangé et, à la fin de la pièce, remet en question le choix d'Oronte et d'Enrique : « si son cœur a quelque répugnance, je tiens qu'on ne doit pas lui faire violence » (v. 1684-1685). Il est porteur de l'idéal de l'honnête homme⁶, voire de celui qui place la raison au-dessus de tout, qui parvient à se dominer et à se laisser conduire en refusant tout excès :

Chrysalde : Une femme d'esprit peut trahir son devoir ;
 Mais il faut pour le moins qu'elle ose le vouloir ;
 Et la stupide au sien peut manquer d'ordinaire,
 Sans en avoir l'envie et sans penser le faire. (v.113-116)

C'est un étrange fait, qu'avec tant de lumières,
 Vous vous effarouchiez toujours sur ces matières,
 Qu'en cela vous mettiez le souverain bonheur,
 Et ne conceviez point au monde d'autre honneur.
 Être avare, brutal, fourbe, méchant et lâche,
 N'est rien, à votre avis, auprès de cette tache ;
 Et, de quelque façon qu'on puisse avoir vécu,
 On est homme d'honneur quand on n'est point cocu. (v.1228-1235)

Cependant, au-delà de ces diversités, tout en désapprouvant la « précaution » d'Arnolphe et sa conception de l'« honneur », de fait, Chrysalde nourrit lui aussi quelques préjugés sur la connexion femme-traison, comme en témoignent les citations suivantes :

Arnolphe : Il est vrai, notre ami. Peut-être que chez vous
 Vous trouvez des sujets de craindre pour chez nous ;
 Et votre front, je crois, veut que du mariage
 Les cornes soient partout l'infaillible apanage. (v.9-12)

Arnolphe : J'ai cherché les moyens, voulant prendre une femme,

⁶ Nicolas Faret, *L'Honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, Toussaint Du Bray, Paris 1630.

De pouvoir garantir mon front de tous affronts (v.1193-1194)

Chrysalde : Si n'être point cocu vous semble un si grand bien,
Ne vous point marier en est le vrai moyen (v.1762-1764)

En revanche, les scènes entre Arnolphe et Horace introduisent un point de vue complètement novateur vis-à-vis de la conception du mariage et de l'image féminine. Horace est un jeune homme et possède une mentalité 'neuve', il incarne une ébauche de renouvellement générationnel de la mentalité. En ignorant qu'Arnolphe et Monsieur de La Souche sont la même personne⁷, il parle avec Arnolphe contre Monsieur de La Souche et se moque de ce personnage, qu'il définit comme le « patron de la belle » (v.861), et de toutes ses opinions très arrêtées sur les femmes. Il l'accuse d'être « traître, bourreau, faquin, brutal » (v.959) et il condamne ses manières despotiques, son étroitesse d'esprit et sa jalousie morbide :

Horace : [...] par l'erreur sans seconde
D'un homme qui la cache au commerce du monde,
Mais qui, dans l'ignorance où l'on veut l'asservir,
Fait briller des attraits capables de ravir ; (v.319-322)

Riche, à ce qu'on m'a dit, mais des plus sensés, non ;
Et l'on m'en a parlé comme d'un ridicule. (v.330-331)

Pour moi, tous mes efforts, tous mes vœux les plus doux
Vont à m'en rendre maître en dépit du jaloux (v.341-342)

Cet homme, gendarme d'abord contre mon feu (v.927)
Anime du dedans tous ses gens contre moi,
Et qu'abuse à ses yeux, par sa machine même,
Celle qu'il veut tenir dans l'ignorance extrême ! (v.931-933)

Et n'est-ce pas sans doute un crime punissable
De gâter méchamment ce fonds d'âme admirable,
D'avoir dans l'ignorance et la stupidité

⁷ « La Souche plus qu'Arnolphe à mes oreilles plaît » (v. 174). Le substantif *souche* indique « la partie du tronc de l'arbre, qui est en terre, et d'où sortent les racines. [...] En termes de généalogie signifie figurément, celui d'où sort une génération, une suite de descendants. *Adam est la souche de tout le genre humain* ». Cf. *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, entrée « souche ».

Voulu de cet esprit étouffer la clarté ? (v.952-955)

N'étant pas au courant de l'identité réelle de son interlocuteur, Horace fait part à Arnolphe de tout ce qui se passe, à l'insu de Monsieur de La Souche, entre lui et Agnès. Il en dérive que ces révélations donnent origine à des situations comico-tragiques où Arnolphe, pour dissimuler son embarras voire son identité, est obligé, lui aussi, d'exprimer des jugements négatifs contre Monsieur de La Souche :

Horace : C'est un fou, n'est-ce pas ?
 Arnolphe : Eh...
 Horace : Qu'en dites-vous ? Quoi ?
 Eh ? C'est-à-dire oui ? Jaloux à faire rire ? (v.333-335)
 [...] ce becque cornu (v.1162)
 Mon jaloux inquiet (v.1166)

Personnage complexe, à la fois comique, pathétique et tragique⁸, Arnolphe est, au début de la pièce, content d'être en compagnie d'Horace (fils d'un de ses amis) et le traite en ami. Il lui suggère de profiter des divertissements qu'offre la ville et, en le définissant comme quelqu'un « de taille à faire des cocus » (v.302), l'exhorte à lui raconter « quelque conte gaillard » (v.306). De son côté, Horace considère lui aussi son interlocuteur comme un ami et, de ce fait, il lui fait part de son aventure avec Agnès. Ainsi, à partir de ce moment (acte I, scène 6, vers 317), Arnolphe devient le dépositaire exclusif des confidences d'Horace ; ce qui implique qu'Arnolphe commence à jouer un double rôle, car si, extérieurement, il fait semblant de partager l'aventure de son ami, de fait, il profite des aveux d'Horace pour régenter la situation dans le but de parvenir à ses fins :

Horace : Un jeune objet qui loge en ce logis
 Dont vous voyez d'ici que les murs sont rougis ;
 Simple, à la vérité, par l'erreur sans seconde
 D'un homme qui la cache au commerce du monde,
 Mais qui, dans l'ignorance où l'on veut l'asservir,
 Fait briller des attraits capables de ravir ;
 Un air tout engageant, je ne sais quoi de tendre,

⁸ Dans cette perspective les Romantiques et en particulier Jean-Baptiste Provost et Théophile Gautier soulignent l'aspect profondément douloureux de la personnalité d'Arnolphe et sa souffrance tragique.

Dont il n'est point de cœur qui se puisse défendre.
 Mais peut-être il n'est pas que vous n'avez bien vu
 Ce jeune astre d'amour de tant d'attraits pourvu :
 C'est Agnès qu'on l'appelle. (v.317-327)

[...] je dois, cette nuit,
 Dans sa chambre un peu tard m'introduire sans bruit.
 En toussant par trois fois je me ferai connaître ;
 Et je dois au signal voir ouvrir la fenêtre,
 Dont, avec une échelle, et secondé d'Agnès,
 Mon amour tâchera de me gagner l'accès. (v.1170-1175)

Il en découle que ces confidences entraînent une énorme souffrance pour Arnolphe non seulement en raison du contenu de ce qu'Horace lui raconte, mais aussi à cause du fait qu'il doit feindre de partager les opinions de son rival en amour. De surcroît, il doit s'efforcer de produire de faux rires quand Horace se moque de Monsieur de La Souche (autrement dit, de lui) : « comme il faut devant [Horace] que je me mortifie ! Quelle peine à cacher mon déplaisir cuisant » (v.977-978). C'est pourquoi, lorsqu'il est tout seul sur la scène, Arnolphe dévoile son tourment par des discours pathétiques qui constituent les traits les plus touchants de cette pièce :

Arnolphe : Jamais trouble d'esprit ne fut égal au mien.
 Avec quelle imprudence et quelle hâte extrême
 Il m'est venu conter cette affaire à moi-même !
 Bien que mon autre nom le tienne dans l'erreur,
 Étourdi montra-t-il jamais tant de fureur ?
 Mais ayant tant souffert, je devais me contraindre
 Jusques à m'éclaircir de ce que je dois craindre,
 À pousser jusqu'au bout son caquet indiscret,
 Et savoir pleinement leur commerce secret.
 Tâchons à le rejoindre : il n'est pas loin, je pense,
 Tirons-en de ce fait l'entière confidence.
 Je tremble du malheur qui m'en peut arriver,
 Et l'on cherche souvent plus qu'on ne veut trouver. (v.357-370)

Dans les apartés, la faiblesse d'Arnolphe devient, au fur et à mesure que l'intrigue se développe, de plus en plus évidente. La détermination et la confiance qu'il avait étalées pendant la première scène, au cours de la conversation avec Chrysalde, s'implosent progressivement parce qu'il se rend compte graduellement que tout ce qu'il a fait n'a été qu'un échec.

Arnolphe : Que j'ai pu m'acquérir sur de telles matières,
Après vingt ans et plus de méditation
Pour me conduire en tout avec précaution,
De tant d'autres maris j'aurais quitté la trace (v.1201-1204)

À la fin de la pièce, dès qu'il apprend qu'Agnès et Horace sont destinés à se marier, on assiste au déclin définitif de l'orgueil et de l'arrogance de ce personnage. Il n'a rien à dire pour la première fois, et sa dernière expression (« Oh ! » v.1763), qui est en net contraste avec l'abondance des mots du début de la pièce, s'accompagne d'une didascalie qui souligne cette incapacité : « Arnolphe, s'en allant tout transporté et ne pouvant parler » (v.1763). Ainsi, au fil de la pièce, tandis qu'Agnès trouve sa voix en s'instruisant, Arnolphe perd la parole.

Cette comédie punit la crainte obsessionnelle du cocuage et, dans une optique plus générale, la jalousie. Personnage possessif, Arnolphe assume des attitudes violentes, grotesques et comiques. Il a l'autorité d'un tyran et lorsqu'il comprend que toutes les précautions prises pour éloigner Horace d'Agnès ont échoué, il agresse verbalement la jeune fille et emploie des mots offensifs contre elle, à savoir : perfide, petit serpent, traîtresse, impertinente, impudente, vilaine, peste, infidèle, ingratitude, cruelle, bête trop indocile (acte V, scène 4). Arnolphe suscite ainsi le mépris du spectateur à cause de ses attitudes et de ses phrases odieuses :

Arnolphe : Je suis maître, je parle : allez, obéissez. (v. 643)

Arnolphe : Et de l'obéissance, et de l'humilité,
Et du profond respect où la femme doit être
Pour son mari, son chef, son seigneur et son maître. (v.710-713)

Cependant, il provoque aussi le rire et la pitié en raison de ses comportements ridicules et de ses discours à la fois tragiques et pathétiques. En parlant avec Agnès il change fréquemment et brusquement de registre. Dans la scène 5 de l'acte II, par exemple, le vers 612 (« mariez-moi, je vous prie ») et le vers 645 (« je suis maître, je parle : allez, obéissez ») présentent le contraste entre le verbe « prier » et l'impératif « obéissez ». De même, dans la scène 4 de l'acte V, Arnolphe est tout d'abord coléreux et prétend d'être aimé par Agnès (« pourquoi ne m'aimer pas, madame l'impudente ? » v.1533). Il l'accuse d'être une traîtresse, impertinente, impudente (« ah ! c'est que vous

l'aimez, traîtresse » v.1520 ; « le deviez-vous aimer, impertinente ? » v.1522). Puis, il essaie d'obtenir son cœur comme récompense du fait qu'il a dépensé beaucoup d'argent pour l'élever (« je vous aurai pour lui nourrie à mes dépens » v.1546 ; « n'est-ce rien que les soins d'élever votre enfance ? » v.1553). Et enfin il commence à se plaindre et cherche à l'attendrir en faisant des discours émouvants au cours desquels il arrive même à lui demander si elle veut qu'il se tue.

Parodie d'un personnage tragique jaloux, dans la première scène du quatrième acte, Arnolphe résume en peu de vers ses vaines tentatives et sa profonde déception : la rime plate « enfance-espérance / naissants-treize ans » (v.1028-1031) renferme toutes ses espérances, lesquelles, dit-il, ont été ruinées par un « jeune fou » (v.1032). Par ces vers, il démontre ainsi d'avoir une perception de la réalité tellement altérée qu'il considère Horace comme « fou » et qu'il l'accuse – à tort – d'avoir « enlevé Agnès ». De plus, par le verbe « s'amourache », il banalise les sentiments de la jeune fille :

Arnolphe : Avec tant de tendresse et de précaution,
 Je l'aurai fait passer chez moi dès son enfance,
 Et j'en aurai chéri la plus tendre espérance,
 Mon cœur aura bâti sur ses attraits naissants
 Et cru la mitonner pour moi durant treize ans,
 Afin qu'un jeune fou dont elle s'amourache
 Me la vienne enlever jusque sur la moustache,
 Lorsqu'elle est avec moi mariée à demi ! (v.1027-1034)

Arnolphe est un personnage autoréférentiel complètement enfermé dans un univers où la seule valeur consiste dans l'« honneur » qui découle de la fidélité absolue de l'épouse envers l'époux. Par le biais de ce personnage, Molière dénonce donc entre les lignes les principes bigots et tout contexte où on (s') impose une fausse candeur même au prix d'être inauthentiques.

Rattaché à la raillerie du pucelage des filles, autrement dit à une conception de la valeur, si ce n'est de l'honneur, de la figure féminine restreinte à la chasteté physique, le thème de la hantise du cocuage entraîne dans *L'école des femmes* celui de la fausse amitié. Arnolphe incarne aussi, en effet, la figure du faux ami, voire du traître qui profite des confidences spontanées que naïvement Horace lui a révélées. Horace lui fait confiance : il lui raconte tout, il lui confie Agnès après l'avoir enlevée à Monsieur de La Souche et il lui demande de l'aider à convaincre son père à « le dissuader de cette autre alliance » (v.1645) ; mais, ignare de l'identité de la fille d'Enrique,

Arnolphe fait tout le contraire de ce que son ‘ami’ voudrait et trahit sa promesse. Ainsi, parmi les identités voilées de la pièce, celle de la fille d’Enrique (c’est-à-dire d’Agnès) enclenche une sorte d’épiphanie finale, alors que celle de Monsieur de La Souche (conçue par Arnolphe à cause de sa vanité) devient le symbole de la tromperie et incarne la fausseté et l’hypocrisie de ce personnage. La découverte de la part d’Horace de la coïncidence entre l’identité d’Arnolphe et celle de Monsieur de La Souche matérialise sa prise de conscience de l’infidélité subie et donc de la fausse amitié d’Arnolphe. La rébellion d’Agnès et la défaite finale d’Arnolphe se veulent par conséquent une condamnation de l’imposture.

Thème éternel, abordé au XVII^e siècle entre autres dans deux pièces très célèbres, à savoir *Le Cid* de Corneille et *Phèdre* de Racine, le thème de la jalousie est pris en examen dans *L’école des femmes* dans une acception comique en étroite connexion, d’un côté, avec l’obsession de la trahison (caractéristique qui détermine aussi la pièce de Molière *Sganarelle ou le Cocu imaginaire*) et, de l’autre côté, avec le danger des apparences. Vécu pendant une période fortement marquée par la dichotomie entre être et paraître, Molière dénonce par cette œuvre la feinte qui caractérise les rapports humains et le jeu des faux-semblants qui se cache sous le masque des visages. Et il prône à se délivrer des obsessions et des idées reçues et à se laisser conduire par l’équilibre de la raison.

Considérations et réflexions sur l’émancipation féminine au Grand siècle

Tout au long du XVII^e siècle, de nombreuses œuvres mettent en évidence la nécessité de l’émancipation féminine.

Pendant cette période, notamment en raison de l’élargissement de la société mondaine, les préoccupations relatives aux principes éducatifs concernent les hommes et les femmes. Les salons sont les lieux où hommes et femmes, nobles et bourgeois se réunissent, échangent leurs idées et élaborant un nouvel idéal de culture celui de l’*honnêteté*⁹. Catherine de Vivonne, épouse du marquis de Rambouillet, Madeleine de Scudéry,

⁹ Cf. les ouvrages de François Grenaille : *L’Honnête fille*, Jean Paslé, Paris 1639-1640 ; *L’Honnête mariage*, Toussaint Quinet, Paris 1640 ; *L’Honnête garçon, ou l’Art de bien élever la noblesse à la vertu, aux sciences et à tous les exercices convenables à sa condition*, Toussaint Quinet, Paris 1642. Cf. aussi Antoine Méré Gombaud, *De la vraie honnêteté*, Jean et Michel Guignard, Paris 1700.

Madeleine de Souvré de Sablé, Madame des Loges et Madame de La Sablière font de leurs salons des foyers culturels où les femmes participent activement aux débats concernant la religion, la littérature, l'art, etc. Ainsi, à une élite de princesses latinistes ou à un groupe restreint de femmes considérées comme des prodiges, succèdent de nombreuses mondaines cultivées savantes¹⁰. À ce propos, d'ailleurs, dans la réédition du premier volume de *L'Honnête Femme*, le cordelier Jacques Du Bosc fait l'éloge des « Dames sçavantes » contemporaines dont le nombre, dit-il, est de plus en plus élevé¹¹.

En 1686, Françoise d'Aubigné marquise de Maintenon inaugure officiellement à Saint-Cyr la Maison royale de Saint-Louis, première institution d'État (il s'agit d'un pensionnat et non pas d'un couvent) qui vise à fournir aux jeunes filles de la noblesse désargentée un programme didactique complet (de l'enfance à l'âge adulte).

La même année, dans le *Traité du choix et de la méthode des études*, l'abbé Claude Fleury propose un programme éducatif pour les filles qui porte notamment sur la religion et sur le « ménage » ainsi que sur le chant, la danse et sur les principes de la douceur, de la modestie, de la soumission, de l'humilité. D'après lui, la finalité primaire de l'éducation des femmes concerne surtout le « ménage » :

Il est encore nécessaire de m'expliquer sur les études des filles [...]. Ce sera sans doute un grand paradoxe, qu'elles doivent apprendre autre chose que leur catéchisme, la couture, et divers petits ouvrages ; chanter, danser, et s'habiller à la mode, faire bien la révérence, et parler

¹⁰ Voir les études suivantes portant sur la figure féminine au XVII^e siècle : Henriette Goldwyn, *L'éducation des femmes au dix-septième siècle*, « Cahiers du XVII^e siècle », vol. 5 (1991), pp. 249-262 ; Robert Horville, *Le féminisme dans le théâtre français du XVII^e siècle*. In Pierre Ronzeaud, *Ordre et contestation au temps des classiques*, Biblio17, Tübingen 1992, pp. 213-224 ; Martine Sonnet, *Que faut-il apprendre aux filles ? Idéaux pédagogiques et culture féminine à la fin du XVII^e siècle*, « PFSCCL », n. 43 (1995), pp. 369-378 ; Linda Timmermans, *De la virago à l'honnête femme : la transformation de l'idéal de la culture féminine dans les dernières décennies du XVI^e siècle*. In AA.VV., *La femme au XVI^e siècle*, Centre Culturel du Conseil Général de la Haute-Loire, Puy-en-Velay 1994, pp. 27-38 ; Linda Timmermans, *L'accès des femmes à la culture sous l'Ancien Régime*, Champion, Paris 2005 ; Richard Hodgson, *La femme au XVII^e siècle*, Gunter Narr, Tübingen 2002 ; Hatley Jayson, *Les Femmes et l'éducation dans le théâtre du Grand Siècle*, University of South Florida Scholar Commons, Tampa 2018 ; Roger Duchêne, *Les Précieuses ou comment l'esprit vint aux femmes*, Fayard, Paris 2001 ; Roger Duchêne, *Être femme au temps de Louis XIV*, Perrin, Paris 2004 ; Derval Conroy, *Towards an Equality of the Sexes in Early Modern France*, CRC Press, Routledge 2021.

¹¹ Jacques Du Bosc, *L'Honnête femme*, Pierre Billaine, Paris 1632.

civilement : car voilà en quoi l'on fait consister, pour l'ordinaire, toute leur éducation. Il est vrai qu'elles n'ont pas besoin de la plupart des connoissances, que l'on comprend aujourd'hui sous le nom d'études ni le latin, ni le grec, ni la rhétorique, ou la philosophie des collèges ne font, point à leur usage ; et si quelques-unes, plus curieuses que les autres, ont voulu les apprendre, la plûpart n'en ont tiré que de la vanité, qui les a renduës odieuses aux autres femmes, et méprisables aux hommes. [...] elles ne sont pas destinées à de si grands emplois que les hommes [...]. Il est donc très-important qu'elles connoissent de bonne heure la religion [...] la douceur et la modestie, la soumission, l'amour de la retraite, l'humilité [...] La santé et la vigueur des femmes est importante à tout le monde ; puis qu'elles sont les mères des garçons aussi bien que des filles. [...] La grammaire ne consistera, pour elles, qu'à lire et écrire, et composer correctement en françois une lettre, un mémoire, ou quelque'autre pièce à leur usage. L'arithmétique pratique leur suffit, [...] elles ont encore plus besoin de l'œconomique, [...] aussi a-t'on assés de soin de les instruire du ménage. [...] Quoi que les affaires du dehors regardent principalement les hommes, il est impossible que les femmes n'y aient souvent part : et quelquefois elles s'en trouvent entièrement chargées ; comme quand elles sont veuves. Il est donc encore nécessaire de leur apprendre la jurisprudence [...] Elles se peuvent passer de tout le reste des études : du latin, et des autres langues, de l'histoire, des mathématiques, de la poësie, et de toutes les autres curiosités. [...] Il vaudroit mieux toutefois qu'elles y employassent les heures de leur loisir, qu'à lire des romans, à jouer, ou parler de leurs jupes, et de leurs rubans¹².

De même, dans le *Traité de l'éducation des filles*, François Fénelon propose ses idées sur la formation intellectuelle féminine en partant de la prémisse que l'emploi habituel de la femme concerne le milieu domestique. Les filles doivent par conséquent apprendre à lire et à écrire et doivent connaître un minimum de grammaire ainsi que les règles fondamentales de l'arithmétique et les notions principales du droit. En outre, Fénelon limite la lecture des comédies et des romans aux œuvres qui n'ont rien de dangereux et il suggère l'apprentissage du latin (langue de l'église) qu'il préfère à l'italien et à l'espagnol. Quant aux arts, à la musique et à la peinture, il les recommande avec précaution. Enfin, pour éduquer et pour protéger les femmes, il suggère d'établir, en particulier à la campagne, des écoles ou des assemblées de

¹² Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*, Pierre Aubouin et Pierre Emery et Charles Clousier, Paris 1686, chapitre 36.

charité. Son idéal féminin fait ainsi songer à Henriette, personnage des *Femmes savantes* de Molière : discrète, réservée, modeste¹³.

“Disciple” de Fénelon, dans l’*Avis d’une mère à sa fille*, la Marquise de Lambert avance elle aussi, qu’un grand savoir risque de convertir une fille dans une femme orgueilleuse et prétentieuse¹⁴. Par des phrases qui font penser au discours de Clitandre des *Femmes savantes* de Molière¹⁵, la Marquise de Lambert reprend dans son œuvre les passages du *Traité de l’éducation des filles*, mais elle se démontre un peu plus révolutionnaire. Elle offre aux femmes des conseils pour favoriser l’entrée dans le monde et affirme que la philosophie leur permettra d’améliorer leur esprit, d’éclaircir leurs idées et d’apprendre à faire la bonne chose. En outre, elle propose de cultiver le latin non seulement parce qu’il s’agit de la langue de l’Église, mais aussi parce que cette langue favorise les autres « sciences ».

Dans la longue lignée d’ouvrages français qui, à partir du Moyen Âge¹⁶, se sont penchés sur l’éducation des femmes et sur les capacités féminines, les œuvres du XVII^e siècle mettent en circulation certaines des premières théories sur l’égalité des sexes et, de ce fait, contribuent au développement de l’histoire de l’égalité comme catégorie intellectuelle au sein de la pensée sociale et politique. À cette époque d’ailleurs, la propagation de

¹³ François Fénelon, *Traité de l’éducation des filles*, Pierre Aubouin, Pierre Emery et Charles Clousier, Paris 1687. Pour des approfondissements sur le rapport entre l’idéal féminin de Fénelon et la figure d’Henriette, voir l’édition critique de Charles Defodon, Hachette, Paris 1909, p. XIII et André Hilaire, *Nos maîtres, hier*, Hachette, Paris 1821, p. 321.

¹⁴ Cf. Anne-Thérèse de Lambert, *Avis d’une mère à sa fille*, Étienne Ganeau, Paris 1728 ; Robert Grandroute, *De ‘L’éducation des filles’ aux ‘Avis d’une mère à sa fille’ : Fénelon et Madame de Lambert*, “Revue d’histoire littéraire de la France”, n. 87 (1987), pp. 15-30.

¹⁵ « Les femmes docteurs ne sont pas de mon goût. / Je consens qu’une femme ait des clartés de tout ; / Mais je ne lui veux point la passion choquante / De se rendre savante afin d’être savante ; / [...] De son étude enfin je veux qu’elle se cache, / Et qu’elle ait du savoir sans vouloir qu’on le sache, / Sans citer les auteurs, sans dire de grands mots, / Et clouer de l’esprit à ses moindres propos ». Molière, *Femmes savantes*, 1672, acte I, scène 3, v.215-225.

¹⁶ Dès la fin du Moyen Âge, la « querelle des femmes » donne origine à une série de publications pour mettre en évidence tantôt l’infériorité et les défauts tantôt l’excellence et les vertus des femmes. Christine de Pizan est l’une des figures les plus emblématiques soutenant les capacités intellectuelles des femmes ; dans la *Cité des dames* (1405), elle affirme que les opinions des hommes ne sont pas forcément correctes et défend le droit des femmes à l’instruction. Pour des approfondissements voir : Éliane Viennot, *Revisiter la «querelle des femmes»*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2011-2013, 3 vols.

la philosophie cartésienne joue un rôle important pour la promotion de l'intelligence féminine¹⁷.

Philosophe cartésien¹⁸ qui s'est éloigné de la scolastique pour embrasser la pensée rationaliste et qui a abandonné le catholicisme pour le protestantisme, François Poullain de La Barre dont la pensée fait écho aux idées de la "fille d'alliance de Montaigne"¹⁹, est l'un des premiers penseurs à diriger sa réflexion sur l'éducation féminine et tout particulièrement sur les préjugés dont elles sont l'objet : « tout ce qu'en ont dit les hommes [sur les femmes] doit estre suspect, parce qu'ils sont Juges et parties »²⁰. Dans *De l'égalité des deux sexes* (1673), *De l'éducation des Dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs* (1674) et *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (1675), il écrit en faveur de l'égalité entre les hommes et les femmes et il affirme que le premier préjugé qu'il faut abattre concerne celui de l'infériorité des femmes. Les capacités des hommes et celles des femmes sont pareilles, avance-t-il, et, par conséquent, leur formation aussi doit être identique ; selon lui, donc les femmes peuvent accéder à tous les domaines du savoir et à toute les professions. Ces idées ont eu large écho non seulement en France mais aussi à l'étranger²¹.

¹⁷ Cf. la préface de Benedetta Craveri à l'édition critique de *l'Avis d'une mère à sa fille*, Éditions Payot et Rivages, Paris 2018.

¹⁸ Pour une analyse sur François Poullain de La Barre et la méthode cartésienne voir la préface de Martine Reid à l'édition critique de *L'égalité des deux sexes*, Gallimard, Paris 2015.

¹⁹ Dans *Égalité des hommes et des femmes* (1622), Marie Le Jars de Gournay considère l'absence ou l'insuffisance d'instruction féminine comme la cause de la domination des hommes sur les femmes. Elle écrit que les hommes ne possèdent pas des dispositions différentes de celles des femmes, mais ils acquièrent leurs qualités grâce à l'éducation. Elle rêve d'une société basée sur des rapports plus égalitaires entre les deux sexes. Dans cette perspective, dans le *Grief des dames* (1626), elle traite du mépris et du discrédit auxquels se heurtent les discours sur le savoir féminin ainsi que les œuvres littéraires écrites par des femmes. Voir : Daniel Martin, *Marie de Gournay et l'égalité des sexes. Un discours féminin en quête d'autorité*, In Philippe Chométy et Sylvie Requemora-Gros, *Gueux, frondeurs, libertins, utopiens. Autres et ailleurs du XVII^e siècle*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2013, pp. 161-170 ; Michèle Farrell, *Theorizing on Equality : Marie de Gournay and Poullain de la Barre*, "Cahiers du Dix-septième", vol. 2 (1988), pp. 67-79.

²⁰ François Poullain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, Jean Du Puis, Paris 1673, p. 90. Cette phrase est citée dans l'exergue du premier volume du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir.

²¹ Pour une analyse sur l'œuvre de François Poullain de La Barre et la pensée de Mary Astell et de Mary Wollstonecraft voir : Elsa Dorlin, *L'évidence de l'égalité des sexes : une philosophie oubliée du XVII^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2001 ; Siep Stuurman, *François Poullain de La Barre and the invention of modern equality*, Harvard University Press,

Quelques années après, dans *La Contrainte. Traité de la morale et de la politique* (1693), Gabrielle Suchon renvoie, entre autres, aux réflexions de François Poullain de La Barre pour exalter le mérite, la valeur et la capacité des femmes : « je n'ay eû garde de negliger les Auteurs modernes, lesquels bien loin de s'opposer aux sentimens que les Anciens ont eû en faveur des femmes ; ils ont écrit à leur louange, ayant fait une, profession publique de contrarier ceux qui ne s'estudient qu'à les abaisser. Comme l'on peut voir dans les femmes fortes, dans les illustres, dans l'honneste femme, dans l'égalité des deux Sexes, et dans plusieurs autres livres qui sont tous des ouvrages faits par des Auteurs de ce siecle »²².

À côté de ces traités, qui bien évidemment ne sont que des exemples parmi d'autres, il faut considérer la diffusion pendant ce siècle de nombreux ouvrages littéraires (et surtout de romans et de pièces théâtrales) qui sont porteurs de mentalités novatrices vis-à-vis de la figure féminine. Les femmes de lettres et en particulier Madame de La Fayette et Madame de Sévigné ont abordé abondamment le sujet concernant le rôle familial, social et culturel des femmes et leurs œuvres marquent une étape fondamentale en matière d'émancipation féminine.

Dans ce but, l'écriture libertine joue, elle aussi, un rôle important notamment eu égard à la question des mariages arrangés et des tabous sexuels. À titre d'exemple nous mentionnons un ouvrage peu connu mais très significatif en ce sens, à savoir *L'Orphize de Chrysante* (1626) de Charles Sorel, roman où trois figures féminines (Eolis, Sidere et Violante) présentent des traits très originaux en ce qui concerne leur capacité de prendre des décisions et de manifester librement leurs propres émotions et désirs sexuels (ce qui les différencie énormément, par exemple, d'Iris, de Lyside et d'Orphize qui sont des femmes esclaves des étiquettes et des conventions et qui, en se laissant modeler à la guise du père, du frère et du mari, nient leurs sentiments jusqu'à aboutir à l'abnégation totale de leur personnalité). Par le biais d'Eolis, de Sidere et de Violante, Sorel dénonce ainsi le bigotisme et se moque des femmes qui s'imposent une fausse candeur. Toutes ses considérations novatrices touchant aux profils d'Eolis, de Sidere et de

Cambridge 2004 ; Guyonne Leduc, *Réécritures anglaises au XVIII^e siècle de « L'égalité des deux sexes » (1673) de François Poullain de La Barre : du politique au polémique*, L'Harmattan, Paris 2010 ; Jacqueline Broad, Karen Detlefsen, *Women and liberty, 1600-1800: philosophical essays*, Oxford University Press, Oxford 2017.

²² Gabrielle Suchon, *La Contrainte : traité de la morale et de la politique*, Benoît Vignieu et Jean Certes, Lyon 1693, préface, p. VIII.

Violante se rattachent à la raillerie du pucelage des filles dont il est question au sein des ouvrages libertins du XVII^e et du XVIII^e siècle²³ ainsi que dans diverses comédies de ces deux siècles (cf. Molière, Marivaux, Beaumarchais).

À partir du XVIII^e siècle, grâce aux Lumières, on assiste de plus en plus à la diffusion d'un éclairage novateur sur l'homme et sur la femme²⁴. Par la suite Rousseau, Flaubert, Stendhal et Zola ont fourni un apport important à la réflexion sur la condition féminine ; et plus tard Colette et Simone de Beauvoir ont favorisé la 'révolte' pour l'émancipation des femmes et ont mené une véritable bataille féministe pour obtenir l'égalité des sexes. Les droits sociaux et politiques dont on jouit de nos jours sont le fruit d'un long processus historique auquel la pensée philosophique et les ouvrages littéraires ont donné un apport précieux.

En guise de conclusion

Dans les œuvres de Molière, la femme est au cœur des histoires et détermine l'évolution des intrigues²⁵. Notre dramaturge montre au public féminin l'importance d'être sensées, indulgentes, gracieuses, dignes, simples, sans pédantisme et sans afféterie. Dans *Les Précieuses ridicules* (1659) par exemple, il attaque, par le biais des deux femmes protagonistes qui arrivent à Paris pour découvrir le monde aristocratique, l'affectation de manière et de langage. Dans *Le Misanthrope* (1666), au travers de Célimène, il condamne la figure de la coquette voire de la femme qui utilise ses qualités pour séduire les hommes afin de se railler de tous ses adorateurs. Egoïste et impitoyable, Célimène est ainsi opposée à Éliante, femme sage, modeste et droite de cœur

²³ Dans une finalité provocatrice, dans le chapitre *Des femmes et de leur éducation* de l'ouvrage *De l'éducation des femmes* (1783), Laclos lance aux femmes des invitations-accusations qui se veulent une attaque contre les tabous sexuels : « Venez apprendre comment, nées compagnes de l'homme, vous êtes devenues son esclave. [...] Apprenez qu'on ne sort de l'esclavage ; que par une grande révolution [...] elle dépend de votre courage [...] perfectionner l'éducation des femmes. Partout où il y a esclavage, il ne peut y avoir éducation », pp. 13-14.

²⁴ En luttant contre l'obscurantisme, dans la lettre XXXVI des *Lettres persanes*, par exemple, Montesquieu s'interroge beaucoup sur la question de l'égalité entre hommes et femmes et conclut que ce n'est pas la loi naturelle qui soumet les femmes aux hommes : « l'Empire, que nous avons sur elles, est une véritable tyrannie », lettre XXXVI de Rica à Ibben, édition datant de 1721 (Amsterdam, Pierre Brunel), pp. 148-153, citation, p. 150.

²⁵ Pour des approfondissements voir : Félix-Marie Baudouin, *Les Femmes dans Molière*, Cagniard, Rouen 1865.

et de jugement. Dans *Les Femmes Savantes* (1672), loin de glorifier l'ignorance et de l'envisager comme la condition normale et désirable des filles, il ridiculise l'ostentation du savoir, le pédantisme et il fait l'éloge des attitudes simples et vraies. En outre, il se moque de la pudeur affectée des femmes et il aborde la question de la chasteté reliée au thème de l'hypocrisie (cf. la prude Armande), sujet déjà développé dans *L'impromptu de Versailles* (1663) au travers de mademoiselle Béjart qui représente « une de ces femmes, qui pourvu qu'elles ne fassent point l'amour, croient que tout le reste leur est permis, de ces femmes qui se retranchent toujours fièrement sur leur pruderie, regardent un chacun de haut en bas, et veulent que toutes les plus belles qualités que possèdent les autres, ne soient rien en comparaison d'un misérable honneur dont personne ne se soucie, ayez toujours ce caractère devant les yeux, pour en bien faire les grimaces » (p. 14)²⁶. Dans cette perspective, dans *L'école des femmes*, Molière punit l'école d'Arnolphe où la femme (qui ne doit posséder aucune notion théorique d'éducation sexuelle) n'est qu'un objet fonctionnel aux choix et aux désirs du mari. Dépourvue d'autonomie économique (comme en témoigne la scène 2 de l'acte IV, où Arnolphe va chez le notaire pour définir le douaire) et de liberté sociale et culturelle, la figure féminine est, dans *L'école des femmes*, à la « dépendance » de l'homme et, comme le dit Arnolphe, « la barbe est la toute-puissance » (v.698) : l'homme gouverne et la femme est soumise. La femme doit obéir au mari qui est son chef, son seigneur et son maître :

Arnolphe : À d'austères devoirs le rang de femme engage [...]

Votre sexe n'est là que pour la dépendance :

Du côté de la barbe est la toute-puissance.

Bien qu'on soit deux moitiés de la société,

Ces deux moitiés pourtant n'ont point d'égalité :

L'une est moitié suprême et l'autre subalterne ;

L'une en tout est soumise à l'autre qui gouverne ;

Et ce que le soldat, dans son devoir instruit,

Montre d'obéissance au chef qui le conduit,

Le valet à son maître, un enfant à son père,

À son supérieur le moindre petit frère,

N'approche point encore de la docilité,

Et de l'obéissance, et de l'humilité,

Et du profond respect où la femme doit être

²⁶ Dans cet article, pour les citations de *L'impromptu de Versailles*, nous avons recours à l'édition de Gwénola, Ernest et Paul Fièvre, Théâtre Classique, Paris 2015.

Pour son mari, son chef, son seigneur et son maître. (v.696-712)

Molière montre quels sont les dangers que l'absence absolue de lumières peut faire courir aux esprits fort innocents ; et dans ce but, dans *L'impromptu de Versailles*, lorsque le mari [le "marquis ridicule" (Molière)] impose à son épouse [la "satirique spirituelle" (mademoiselle Molière)] de se taire (« Taisez-vous, ma femme, vous êtes une bête »), celle-ci lui reproche ses manières brusques et, par la suite, Mademoiselle Du Parc l'accuse de vouloir que les femmes soient ignorantes afin qu'elles restent à la merci des hommes :

Molière : Marquis ridicule. — Taisez-vous, ma femme, vous êtes une bête.

Mademoiselle Molière : Satirique spirituelle. — Grand merci Monsieur mon mari, voilà ce que c'est, le mariage change bien les gens, et vous ne m'auriez pas dit cela il y a dix-huit mois.

Molière : — Taisez-vous, je vous prie.

Mademoiselle Molière : — C'est une chose étrange, qu'une petite cérémonie soit capable de nous ôter toutes nos belles qualités, et qu'un mari, et un galant regardent la même personne avec des yeux si différents.

Molière : — Que de discours !

Mademoiselle Molière : — Ma foi, si je faisais une comédie, je la ferais sur ce sujet, je justifierais les femmes de bien des choses dont on les accuse, et je ferais craindre aux maris la différence qu'il y a de leurs manières brusques, aux civilités des galants. (pp. 9-10)

Mademoiselle Du Parc : — Comment cet impertinent ne veut pas que les femmes aient de l'esprit, il condamne toutes nos expressions élevées, et prétend que nous parlions toujours terre à terre ! (p. 26)

Ce sujet qui relie l'ignorance à la dépendance, caractérise *Dom Juan* (1665). Les paysannes, telles que Charlotte et Mathurine, sont des proies faciles pour don Juan, en revanche donc Elvire – femme noble et cultivée qui, aveuglée par l'amour-passion, quitte le couvent pour marier don Juan – représente la première femme dans l'histoire du mythe de *Dom Juan* capable, vers la fin de la pièce, de prendre les distances de ce séducteur, de l'affronter, de lui résister et de lui opposer un refus net. Par le personnage d'Elvire, Molière met en scène une figure féminine intelligente et déterminée qui s'oppose à la domination masculine dans le couple et dans le mariage et qui choisit avec

courage de s'éloigner du mal (incarné par don Juan) et de parcourir la voie de la vertu.

Il s'ensuit que l'œuvre de Molière exprime la conviction de la nécessité d'une orientation nouvelle dans les enjeux éducatifs. Personnage qui pour certains aspects fait songer à d'autres figures féminines molièresques, telles que Mariane (*Le Tartuffe*, 1664), Lucile (*Le Bourgeois gentilhomme*, 1670) et Angélique (*Le Malade imaginaire*, 1673), Agnès de *L'école des femmes* ne veut plus « passer pour sotte » (v.1559) et revendique la liberté de choisir librement l'homme avec qui se marier. Elle remet ainsi en question l'« ordre traditionnel » et affiche la tentative de révolutionner le statut de la femme.

Dramaturge favori de Louis XIV, en s'inspirant de Plaute, de Térence et de la comédie italienne et espagnole, Molière a visé sa vie durant à châtier les vices et à corriger les mœurs par le rire. Constituée d'une trentaine de comédie en vers et en prose, sa production est depuis quatre siècles incontournable non seulement dans le domaine littéraire français mais aussi dans l'histoire du théâtre. Considéré comme le plus contemporain des auteurs classiques, Molière a renouvelé le genre de la comédie et a mis en scène des pièces novatrices pour son époque qui abordent des thèmes immortels et qui restent à tout jamais de grande actualité.

De nombreux spectateurs d'aujourd'hui peuvent encore se sentir concernés avec les thèmes abordés dans *L'école des femmes* qui caractérisent le trio Arnolphe-Agnès-Horace et qui déterminent la duplicité, vaniteuse et trompeuse, Arnolphe-LaSouche. Les particularités d'Arnolphe sont l'expression d'obsessions et de vices de l'âme humaine. Encore de nos jours, les attitudes tyranniques d'Arnolphe caractérisent de nombreux contextes sociaux (familiaux, scolaires, etc.) dans le monde entier. L'oppression subie par Agnès reflète une sombre réalité qui n'est pas limitée au XVII^e siècle. D'où l'urgence d'intervenir sur les consciences et de construire des sensibilités critiques appuyées sur les principes garantissant le respect d'autrui. La parole de Molière est très actuelle et ses enseignements jouent une importance fondamentale dans la perspective d'une éducation basée sur la « bonne école » (v.1497), que Molière fait triompher, et qui relève de la liberté, de l'instruction et des sentiments sincères et raisonnables.



*ALGERNON SIDNEY A SEVENTEENTH CENTURY SYNTHESIS
OF ARISTOTLE AND MACHIAVELLI*
OMER MOUSSALY*

Abstract: This study explains the evolution of Algernon Sidney's political thought. It offers some insights into his understanding of the works of Aristotle and Niccolò Machiavelli and of republican thought in general. By giving a contextual reading of his political philosophy this article contributes to a better understanding of republican thought in England. It also presents the key arguments against absolute monarchy presented by Algernon Sidney, notably in his *Discourses Concerning Government*. This work can be seen as a point-by-point refutation of Sir Robert Filmer's work justifying the absolute power of kings. Lastly this article contributes to understanding why Algernon Sidney's thought had an influence on the founding fathers of the United States and how his political philosophy influenced modern republicanism despite its relative obscurity today.

Keywords: Sidney, Aristotle, Machiavelli, Filmer, republicanism, liberty

Algernon Sidney: A Seventeenth Century Synthesis of Aristotle's and Machiavelli's Political Thought

The question of defining what is meant by modernity in political philosophy is still a debated one. There is no consensus on when political modernity begins and what it means exactly in terms of ethical values and theoretical positions. Some view it as a break with the past, especially with the teachings of Plato and Aristotle. For example, Leo Strauss affirms that modern political philosophy can best be described in negative terms and as a rejection of classical positions: “[A]ll modern political philosophies belong together because they had a principle in common. This principle can be stated negatively: rejection of the classical scheme as unrealistic”¹. In this article

* Ricercatore UNESCO Chair of Philosophy - Université du Québec à Montréal (UQÀM).

¹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959, p. 40.

we will present the case of a modern republican thinker, Algernon Sidney (1623-1683), and his efforts to bring together the ancient and the modern in his *Discourses Concerning Government*. In this work of political philosophy, first published more than a decade after his death, Sidney attempted to adapt certain pro-democratic and republican arguments found in Aristotle's *Politics* and *Nicomachean Ethics* to his own times. The efforts of Sidney consisted in discrediting the authoritarian and monarchical views of Sir Robert Filmer (1588-1653) as found in his *Patriarcha*. In this book, Filmer defended the idea that the divine right of kings was the only legitimate political option for humanity. He went so far as to suggest that monarchy was also viewed as the best regime by Aristotle and that when this philosopher distanced himself, even slightly, from pro-monarchical positions, he was wrong. To understand Sidney's defence of republicanism, that often consisted of an original combination of ideas taken from the works of Aristotle and Niccolò Machiavelli, it is first necessary to get a better understanding his historical context.

The Historical Context of Algernon Sidney's Life and Work

In the mid 17th century, major political and military uproars erupted in England following Charles I's defeats in various political entanglements. These reversals and failures forced him to reconvene Parliament. He attempted to reassert his authority, legitimate his reign, and validate his policies. The circumstances were not favourable to stabilization. A rebellion soon broke out in Ireland, followed by a brutal civil war between rival factions, the Puritans, and the Anglican order. Beaten and humiliated on several fronts, both militarily and politically, the monarch was eventually handed over to his opponents, tried by a Rump Parliament and ultimately executed. This event sent shockwaves across Europe that was dominated by monarchies. Beginning his political reign with the elimination of several royalists, Olivier Cromwell soon established a republic (1649-1658) and suppressed any hint of rebellion. What Sidney would, among others, later describe as the despotism of the Lord Protector, did not last for very long. The continual crisis culminated in the restoration of the monarchy in England. These transformations were, in many ways, harbingers of the coming French Revolution. For example, philosophers and historians such as Montesquieu and Rousseau, among others, were directly inspired by the British intellectuals and activists of that time. They began to speculate about political alternatives to absolutism. The English political radicals, led by Harrington,

Sidney, and Locke, among others, frequently discussed themes, such as popular consent and freedom, that would later be taken up by the Enlightenment in Europe. Initially attracted to the Cromwell's regime, as it claimed to possess republican characteristics, Sidney and other radical intellectuals became disillusioned and eventually broke ranks with the powerful despot. In this tumultuous situation, Sidney chose to exile himself to the continent, both to pursue his philosophical studies and to wait out the political storm. Sidney later confided his deepest thoughts and feelings to a Frenchman, Jean-Baptiste Lantin, during some exchanges in the late 1670s. The most important biographer of the republican thinker, Jonathan Scott, summarizes Algernon Sidney's state of mind at the time. It gives us a window into his mind. He describes Sidney's dreams for a free and republican England as follows: "What Sidney said makes it clear that he believed he had been involved, not simply in a great struggle for English liberties, but in an historic political experiment which had made the whole of Europe look Westwards with alarm"². His upbringing also prepared him for the challenges of the era. Sidney's early and active involvement in politics and war made him a privileged witness to the affairs of state. He was learning the mechanisms of politics while still a child. The regular trips with his father, an ambassador in Europe, especially his visits to France, gave him a view of the world of politics and diplomacy. Later, he abandoned his military career, finding that the orders given by the monarch and his counsellors were irreconcilable with his ethical outlook of politics. He fundamentally disagreed with how the kingdom was being governed without the consent of the people.

On parting ways with the Lord Protector and his regime, he withdrew from active political life and devoted himself to the careful reading of classical works of philosophy. In this way, and others, he compensated for his shortened formal education by delving into the works of various philosophers, particularly Aristotle, but also later republican writers such as Machiavelli. It was the beginning of a profound reflection on politics, power, and history that he later synthesized in the *Discourses Concerning Government*: "It was from Aristotle's *Politics* that Sidney, like Milton, took his basic political categories: the 'three simple species', monarchy, aristocracy, and democracy (in Aristotle 'polity'), the one, the few, and the many"³. This Aristotelian intellectual legacy concerning politics, we contend, was later transmitted to

² Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 248.

³ *Ibid.*, p. 29.

Europe and North America, in part, through the diffusion of the writings of Algernon Sidney. It is important to mention that to promote political ideas that went against absolutism and favoured republicanism was a risky endeavour in the mid 17th century. In the case of Sidney, his elaboration of republican ideas and his promotion of freedom led to his trial and execution. The key piece of evidence that was used against him was the unpublished manuscript of the *Discourses*, seized illegally by the authorities. They used his own private writings against him and condemned him for being seditious and for promoting regicide among many other accusations. Sidney was sentenced to death. He soon became a martyr for the cause of freedom.

As Quentin Skinner, J.G.A. Pocock, and other historians of political thought have pointed out, an appreciation of the historical context is a prerequisite to understanding the intentions of an author. In a sense, a study of the political career and the causes the thinker championed during his lifetime, help the interpreter to understand the meaning of his works. For example, an analysis of the trial against Sidney shows that the royalist judge resorted to underhanded manoeuvres by referring to several passages of the manuscript of the *Discourses*. The pages served as a prosecution document in the case against Sidney. The accused claimed that he had no intention of ever publishing the manuscript and that it consisted of private musings on politics. Considering the weak evidence and the other legal irregularities in the case, the court should have dropped the prosecution. Moreover, the second prosecution witness failed to appear in court. No clear evidence of treachery or sedition was ever presented to the judge ⁴. Some contextual details, taken from his biographers, historians, as well as from commentators of Algernon Sidney's political works, will allow us to better understand the political meaning of his republican writings.

All his life, Sidney was a committed campaigner for freedom and fought against the abuse of absolute power, especially by monarchs. His reputation as a politician and intellectual had its ups and downs in his native country of England. Elsewhere, he gained some degree of posthumous fame. In contrast to England, he was often warmly welcomed in the rest of Europe and America. His writings were avidly studied by intellectuals and men of action. This, however, was a relative fame, for, as Caroline Robbins noted, Sidney's writings gradually fell into comparative oblivion: "Many historians couple Sidney's name with Locke's, but seldom explain his importance or influence. It is doubtful if the *Discourses* stands by the *Essays* on any modern

⁴ Cf., *Ibid.*, p. 313.

shelf of required reading”⁵. In his political writings, he tended to refer to the pressing issues of his time and compared them to similar examples taken from antiquity. Sidney often used history and philosophy to guide his ethical and political thinking. This was part of what makes his work both engrossing and confusing at the same time. Moreover, he was an important actor in England’s many martial exploits in the war against the Netherlands. Sidney viewed these triumphs as major achievements, comparable to what Athens and Rome had previously performed in antiquity. These cities often defeated more powerful and despotic enemies. The successes of the English republic confirmed his preference for a regime subject to laws established by Parliament and supported by the popular will of citizen soldiers. He concluded from his political observations that ancient republicanism had repeatedly demonstrated its moral, political, and military superiority over authoritarian regimes. The comments by Sidney, among other things, pointed to his attraction to classical antiquity and to the principles which animated political freedom in Athens and Rome. He believed that these principles had a universal and timeless value.

Some Recurring Themes of Algernon Sidney’s Thought

According to Sidney, politics must be guided by a certain moral code. On this topic, Sidney was directly inspired by Aristotle’s *Politics*. Aristotle emphasized the benefits of a constitution to which people have consented freely. It informed his definition of the citizen: “For this reason our definition of citizen is best applied in a democracy; in the other constitutions it may be applicable, but it need not necessarily be so. For in some constitutions, there is no body comprising the people, nor a recognized assembly”⁶. Tyranny, for both thinkers, was opposed to reason, liberty, and justice. Power and authority should be conferred only on those who possess excellent abilities and who are trusted by the people. They should not be selected by virtue of birth or solely because of their wealth. Like Aristotle, he disapproved of the deviated form of monarchy as much as of pure and unregulated democracy. For Sidney, monarchy naturally tended towards tyranny. The moral foundations of politics, and ethical considerations in general, were central to his thought. He

⁵ Caroline Robbins, “Algernon Sidney’s Discourses Concerning Government: Textbook of Revolution”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 4, no 3, 1947, p. 227.

⁶ Aristotle, *The Politics*, translated by T.A. Sinclair, revised and re-presented by Trevor J. Saunders, London: Penguin books, 1992, p. 170 (1275b 5-8).

believed, as did Aristotle, that good legislators should be masters of ethics and psychology. During his exile on the European continent, for example, Sidney came to extol the merits of Aristotle's rational and ethical political thinking. This sensitivity to moral issues and the importance accorded to human reason is noted, among others, by Blair Worden: "Like Locke, Sidney looked to politics to raise men above beasts and to secure the victory of reason and understanding over passion and will"⁷. In Sidney's view, political legitimacy was always based on the informed consent of the multitude. Without this consent, no government could last for long. When he sat in Parliament, for example, he insisted that all votes be preceded by a debate.

Sidney understood that the legislator worked in the service of the common man. For example, concerned with the material conditions of soldiers, Sidney generally sympathized with the economic demands of the regular combatant. He tended to favour the cause of the middle class. He agreed that only where such a class existed could one find a stable and free government. Otherwise, the tensions between the haves and the have-nots would be too great to manage. His preoccupation with liberty and equality pushed him oppose various attempts to bring Parliament under the control of the military. Thus, in his own practice, he put the common good of the ordinary citizen at the centre of his policy positions. Drawing on Aristotle, Sidney believed that popular rule was beneficial when the community was composed of reasonable men. Giving power to one man in this situation was unreasonable: "But if this excellency of virtue do not appear in one [...] the right and power to is by nature equally lodged in all; and to assume or appropriate that power to one [...] is unnatural and tyrannical, which in Aristotle's language comprehends all that is detestable and abominable"⁸. Although he considered monarchy could sometimes be a just form of government, Sidney thought Aristotle did not unconditionally favour the monarchical form. For him, if a people could lead a virtuous life, hereditary monarchy was never suitable. It was too defective: "Hereditary monarchy, however, over a people who were capable of virtue, and therefore of liberty, was objectionable to Sidney not simply for denying men the God-given liberty to rule themselves, but [...] 'irrational in itself'"⁹. In the *Discourses*

⁷ Blair Worden, "The Commonwealth Kidney of Algernon Sidney", *Journal of British Studies*, vol. 74, no 1, 1985, p. 22.

⁸ Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis: Liberty Fund, 1996, p. 453.

⁹ Scott, 1988, *op.cit.*, p. 39.

Concerning Government, the English people are described by Sidney as free and relatively equal men who, through a common history of struggle against tyranny, have always preferred freedom to subjugation.

The social and political animal that is man cannot live alone, nor happily, under the domination of another person without degrading himself and his fellow citizens. A free man needs the protection of a community to which he adheres of his own free accord. According to Sidney, to obtain this collective well-being and harmony, he consciously gave up part of his freedom in exchange for stability and security. In many ancient civilizations, according to Sidney, the gregarious nature of the human being binds the individual to his fellows and leads the newly formed community to first institute a kingship. During the progressive steps that lead from servitude to freedom, men did not collectively possess the knowledge and virtue to set up better regimes. Time, experience, and collective tribulations would demonstrate that superior ways of governing themselves were not only possible, but also highly desirable. The men themselves, having taken the steps to give authority to one of their own, it is up to them or their descendants, Sidney maintained, to change the situation. They could then adopt another, more suitable and beneficial, regime.

Sidney shared with Aristotle the aim of reducing the effects of the arbitrariness expressed in the excessive desires of rulers. Aristotle distinguished between the animal and the rational aspects of man. He considered that leaders often tended to lower themselves to the level of beasts. He therefore preferred the government guided by laws rather than simply to the will of men: “Therefore he who asks law to rule is asking God and intelligence and no others to rule; while he who asks for the rule of a human being is importing a wild beast too”¹⁰. The tyrant was nothing more than a wicked king, fallen to a bestial level and governing in his own self-interest. His will overruled the law. The tyrant was also characterized by his incapacity to control his baser and more violent desires. For example, in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle reiterated his aversion to tyrannical rule, a repugnance that Sidney fully shared: “In the case of the deviations, in the same way as what is just exists there to a small degree, so too does friendship, and it exists least of all in the worst one: in tyranny, there is little or no friendship”¹¹. In such regimes there was little justice, and what laws existed,

¹⁰ Aristotle, 1992, *op.cit.*, p. 226 (1228a 28-31).

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Robert C. Bartlett and Susan B. Collins, Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 180 (Aristotle, 1161a 30-33).

reflected the interests of the ruler. Men became suspicious of one another and, most of all, feared and hated their ruler. Tyranny was, for Aristotle and Sidney, the worst possible regime. Indeed, when the people lived under the power of a tyrant, there was no real political community or freedom. Distinguishing, as did Aristotle, between the different forms of government, Sidney emphasized their unique features. In a well-balanced mixed regime, the rights and liberties of the people were protected by good laws that encouraged virtue. Sidney recommended that the governed should not tolerate arbitrariness: “[N]o government was thought to be well constituted unless the laws prevailed above the commands of men; and they were accounted as the worst of beasts, who did not prefer such a condition before a subjection to the fluctuating and irregular will of a man”¹². We can therefore see that Sidney was convinced that the only way to escape the tyranny of absolute monarchy was to go back to the political wisdom of Aristotle and the Greeks.

Following Aristotle, Sidney distinguished between power exercised over individuals capable of using their reason and power exercised over humans who do not possess this capacity. Where such capacity is completely lacking, despotism is the only possible political outcome. In presenting the case for republicanism, Sidney argued that English liberties were based on a long tradition of popular consent, going back even further than the Normand conquest. Sidney saw the English people, as Aristotle generally saw the Greek citizens. They were, in his view, essentially born free. The struggles of the English nobility, as well as of the rest of the population, against the abuses of kings throughout history are proof of the free nature of the English people. He also took up Aristotle’s idea that a numerous, hardworking, and moderate middle class promoted political stability and fairness by strengthening the authority of the law and of established political institutions that promote freedom: “The state aims to consist as far as possible of those who are like and equal, a condition found chiefly among the middle people. And so therefore the best run constitution is certain to be found in this state”¹³. If the sovereign did not rule in the interest of the multitude, especially of what Aristotle called the “middle people”, it was even legitimate to overthrow him. For Sidney, when equal men adopted a popular form of government, the political results were always optimal. He found in Aristotle’s works an ally in his argument against Filmer and absolutism. He also believed that collective virtue was transmissible: “As a man begets a man, and a beast a

¹² Sidney, 1996, *op. cit.*, p. 6.

¹³ Aristotle, 1992, *op.cit.*, p. 267 (1295 b 22-27).

beast, that society of men which constitutes a government upon the foundation of justice, virtue, and the common good, will always have men to promote those ends”¹⁴. Sidney thus endorsed Aristotle’s idea that the sovereign must serve the people who elevated him. As we have seen, Aristotle preferred the government of good laws over the will of man. Moreover, he was apprehensive about the risks associated with the government of one individual. Even aristocratic government was more desirable: “Now the aristocracy which we dealt with earlier in this work is aptly named, for this name is justly given only to that constitution which is composed of those who are without qualification best in virtue”¹⁵. Sidney, at various times, seemed inclined to reject any form of monarchy, no matter the circumstances. He believed it went against reason and was only suitable for the most primitive type of men. In his view, monarchy lent itself more easily to weakness, and deviated rapidly from the guidance of good laws. Sidney also believed that monarchy, especially when not mixed with other, less arbitrary forms of government, tended to have numerous disadvantages.

Whether the whole population participated whether an elite of virtue dominated, or whether a single, exceptional man, governed, depended on various conditions, social, political, and ethical. Relying in part on the authority of the best elements of the society, Sidney was often in favour of mixed forms of government, provided that the various components respected certain precise proportions. In other words, an equilibrated, mixed regime, was one in which no single faction dominated or oppressed another. When the people did not feel oppressed by the rich or the elites and sensed that their voice was heard in political matters, stability and prosperity could be increased and maintained. As regards the designation of a given political mixture, he gave it, following Aristotle, the name of its predominant constituent element in the body politic. Balance was the key concept for Sidney and informed his political thought: “The liberty of one is thwarted by that of another; and whilst they are all equal, none yield to any, otherwise than by a general consent. This is the ground of all just governments; for violence or fraud can create no right”¹⁶. He held a lifelong grudge against corrupt kings who were often susceptible to vices, and who, misguided by the flatterers they generated, were leading their people towards servitude. His view of tyrants was directly inspired by the vision of Aristotle. They were the

¹⁴ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 112.

¹⁵ Aristote, 1992, *op. cit.*, p. 257 (1283b 1-5, 257).

¹⁶ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 31.

worst men and he condemned them: “They who naturally incline to pride and cruelty, are more violently tempted to usurp dominion; and the wicked advices of flatterers, always concurring with their passions, incite them to exercise the power they have gotten with the utmost rigour, to satiate their own rage”¹⁷. Those with authoritarian tendencies were tempted to take power by force.

Of course, according to Sidney, monarchy was not the only regime that lent itself to corruption. But corruption was more probable in a monarchy. In his discussion of this key distinction between regimes, Sidney attached great importance to Aristotle’s idea that everything depreciated over time. This was especially the case with things that are defective at their roots: “[A]ll governments are subject to corruption and decay; but with this difference, that absolute monarchy is by principle led unto, or rooted in it; whereas mixed or popular governments are only in a possibility of falling into it”¹⁸. When a ruler is corrupted, the defeatist and apathetic attitude of the people is likely to make the political situation worse, encouraging vice and destroying what is left of virtue. The people gradually lose the will to defend their rights and to resist oppression, thus increasing the abuses of power. Sidney agreed with Machiavelli when he stated that the process of corruption took longer for those who once lived freely. Machiavelli explained that liberty is long remembered: “[S]uch a city [a once-free city] always has as a refuge in any rebellion in the name of liberty and its ancient institutions, neither of which is ever forgotten either because of the passing of time or because of the bestowal of benefits”¹⁹. The primary way to prevent such corruption and decay from occurring in the first place was to uphold the laws and maintain political freedom for all citizens.

For Sidney, the unalienable right of the people to defend themselves against the excesses of a corrupt ruler was essential to the maintenance of the political community. The disadvantages associated with popular resistance to tyranny were, according to Sidney, far less grave than the perpetuation of injustice. All men have a right to live freely if they choose: “[N]o human condition being perfect, such a one is to be chosen, which carries with it the most tolerable inconveniences: And it being much better that the irregularities and excesses of a prince should be restrained or suppressed, than that whole

¹⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁹ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, translated and edited by Peter Bondanella, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 19.

nations should perish by them”²⁰. For Sidney, the multitude feared above all the loss of freedom at the hands of a tyrant or sometimes a corrupt and greedy oligarchy. According to Sidney, this recurring fear of ordinary people is justified, for there is never a shortage of ambitious and cruel men. Sidney was committed to the cause of liberty and spoke out against monarchy mainly because of the risk it posed to human freedom. Based on an original reading of Aristotle, Sidney considered it unjust for a monarch to arbitrarily interfere with the natural freedom of man. The welfare, security, and respect for the freedom of citizens must be the main priorities of any sovereign worthy of the title: “But if the safety of nations be the end for which governments are instituted, such as take upon them to govern, by what title soever, are by the law of nature bound to procure it”²¹. The true magistrate and ruler, according to Aristotle, was one who was devoted to the service and happiness of the governed. This is the point of distinction between a just king and a tyrant who does care not for the people: “A king aims to be a protector - of the owners of possessions against injustice, of the people against any ill-treatment. But a tyrant, as has often been said, does not look to the public interest at all”²². The righteous leader upholds the laws and forbids the mistreatment of the people. For Sidney, the popularity of the righteous leader rested on his devotion to his subjects. According to him, such monarchs were the exception in human history. These rare leaders respected the people. In this way, Sidney took up Aristotle’s idea that the ruler must follow reason, apply the laws, and govern fairly. If he ruled according to these simple political principles, all men would be loyal to him: “But if kings desire that in their word there should be power, let them take care that it be always accompanied with truth and justice. Let them seek the good of their people, and the hands of all good men will be with them”²³. Filmer’s monarchist doctrine cared not for such political and ethical distinctions. What mattered to him was the obedience of the people to the rightful heir to the kingdom. If he ruled like a tyrant, the people must endure it no matter what.

Directly equating and justifying paternal and royal powers, Filmer often asserted that God sanctioned monarchic power in every nation and for all time. Any questioning or rebelling against this notion was viewed as sacrilegious and seditious. Often mixing religious arguments with

²⁰ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 523.

²¹ *Ibid.*, p. 405.

²² Aristotle, 1992, *op.cit.*, p. 335 (1311a 1-5).

²³ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 365.

philosophical propositions, Filmer argued that the monarchical regime was the only suitable form of government for humanity. Sidney criticized each of Filmer's main theses and argued in favour of republicanism. Simultaneously, Sidney explicitly sought to restore the ancient principles of political science. This implied the ability to demonstrate the obscurantism of the absolutists. Sidney presented the total fallacy of Filmer's propositions: "And that it may be evident that he [Filmer] hath made use of means suitable to the ends he proposed for the service of his great master, I hope to shew that he hath not used one argument that is not false, nor cited one author whom he hath not perverted and abused"²⁴. According to Sidney, Filmer did not clearly distinguish between economic and political ends. He notably confused the management of the *oikos* (the household), the governance of the family and its servants, with that of a state or kingdom. To put it in other words, Filmer believed there was only a quantitative difference between these two forms of government. Managing a household, a city or a state was essentially the same thing for Filmer, except for the scale and number of subjects.

Filmer insisted on the idea that all authorities had their ultimate source and justification in eternal patriarchal laws that instituted the head of the family. The monarch was to the nation what the father was to his children within the household. To prove this, he argued, one must go further back in history than the Greek world of antiquity. One should go back to the time of Adam: "Not only until the Flood, but after it, this patriarchal power did continue – as the very name of patriarch doth prove. The three sons of Noah had the whole world divided among them by their father"²⁵. Filmer took the biblical story of Creation very seriously and in the religious era in which he lived in, even his most brilliant opponents dared not repudiate it openly. Nonetheless, both Sidney and John Locke believed that the conclusions Filmer arrived at, based on his literal interpretation of biblical stories, were erroneous. Filmer did not simply rest his case on religious texts, mysticism, and revelation. Even though he claimed to be fundamentally inspired by Aristotle's *Politics*, he never hesitated to denounce Aristotle when he departed, even slightly, from Plato's authoritarianism. Indeed, Plato tended, in some passages of the *Republic*, to associate the power of rulers to that of a wise and just paternal figure guiding his children. Disobedience to the ruler was viewed as an act of ignorance and insubordination to a father figure.

²⁴ *Ibid.*, p. 7.

²⁵ Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, edited by Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 7.

Political and Religious Questions

Quite keen not to miss any argument made by his monarchist opponent, Sidney followed Filmer's narrative back to the time of Moses, a religious and political leader whom he mentioned often. Sidney also noted that it was the ancient Israelites themselves who pleaded with God to send them a strong monarch to rule over them as in foreign nations. After some time, God eventually complied with their demands but with an ironic twist. He granted them what they desired by sending them tyrants rather than rightly guided monarchs. He did this to punish them for putting their faith in the power of men rather than in him. The ancient Israelites were choosing to put their faith in an idol rather than in their deity. According to Sidney, by doing so, they were demonstrating their lack of faith and were duly punished. As Perl-Rosenthal, an interpreter of Sidney explains, Sidney insisted on God's preference for republican governments and went so far as to completely exclude any other type of regime: "Using sacred history and a selective account of Europe's past, the second half of *Discourses Concerning Government* advanced a fully fledged republican exclusivist argument"²⁶. In presenting arguments in favour of political systems that valued freedom and equality, Sidney tended to downplay the differences between the different mixed forms of government of the ancient Hebrews and those adopted by other societies. He argued that the government of the chosen people was often aristocratic and mixed rather than purely monarchical, and therefore, Filmer was mistaken. He inferred that God allowed the tribes of Israel to choose a form of government other than monarchy, thus undermining the theological basis of Filmer's argument. Continuing his criticism of Filmer, he sometimes drew on Calvin's writings and those of other theologians, protestant and catholic, to suggest that the theocratic government of the Hebrews also had a democratic component: "After the death of Solomon all Israel met together to treat with Rehoboam; and not receiving satisfaction from him, ten of the tribes abrogated his kingdom"²⁷. The point made here by Sidney was to illustrate that the power to make and unmake monarchs rested with the majority of the

²⁶ Nathan R. Perl-Rosenthal, "The Divine Right of Republics: Hebraic Republicanism and the Debate over Kingless Government in Revolutionary America", *The William and Mary Quarterly*, vol. 66, no 3, 2009, p. 540.

²⁷ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 128.

tribes, who, according to Sidney's understanding, represented the fundamental political will of the people of Israel.

In any case, Sidney concluded that God accepted several nonmonarchic forms of government as legitimate. On this basis, he felt entitled to freely assess the merits of different regimes throughout history. He often chose to concentrate on the Athenian model, which stood out from the rest. Also, there were undeniably arguments in favour of popular power to be found in Aristotle's writings. There were also many important criticisms of monarchical rule: "When kingships are destroyed it is most often from within, and in two ways : one, when those who participate in the royal rule form factions among themselves, the other when kings try to run affairs too tyrannically"²⁸. Sidney went on to affirm that monarchs tended to run affairs in an authoritarian manner when they went beyond their legal rights. For his part, Filmer argued that the authority and sovereignty of a king is almost limitless. At the very least, he argued that none of the subjects nor any of the institutions within the body politic have any right to limit his power in any way. The absolute monarch is, according to Filmer, the source of all power. Any rights given to the people are merely royal concessions. Sidney believed that Aristotle and other philosophers thought that the people should ideally have a say in political matters. They could change regimes whenever they wanted. Rather than addressing this difficulty, Filmer turned to other passages in the *Politics* that seem to him to be favourable to autocratic rule. In doing so, however, driven by the fixed idea of the sanctity of absolute monarchy, he tended to distort several Aristotelian ideas on politics and freedom.

Thus, according to Filmer, Aristotle, when attacking monarchy, contradicted himself. This procedure, typical of Filmer's writings, reveals his complete political dogmatism. When Aristotle affirmed anything that might enhance monarchical power, Filmer judged that he was on the right path. In contrast, whenever Aristotle developed arguments in favour of freedom, equality, or the merits of non-monarchical regimes, he was simply wrong or confused. Who better than the master Plato, firmly believed Filmer, to bring his rebellious disciple back to some good sense. Filmer argued that all governments were derived from a divinely ordained paternal power. He therefore allowed himself to invalidate the proposals of authors whom he sometimes respected for other reasons. Thus, for Filmer, neither merit nor the will of the people ever justified political power. Only the birthright of a royal lineage could legitimize the absolute power of a king over his nation.

²⁸ Aristotle, 1992, *op.cit.*, p. 342 (1312b 38 – 1313a 2)

Therefore, the people were obliged to submit to the king and to resign themselves to the abuses he inflicted upon them: “There is, and always shall be continued to the end of the world, a natural right of a supreme father over very multitude”²⁹. For Sidney, these patriarchal ideas are completely false. Laws apply to all men, including the monarch: “Nay, all laws must fall [...] and all innocent persons be exposed to the violence of the most wicked, if men might not justly defend themselves against injustice by their own natural right, when the ways prescribed by publick authority cannot be taken”³⁰. The idea of power being instituted to serve the will of autocratic authorities was, according to Sidney, both naïve and irresponsible. History is filled with tyrants and corrupt rulers that have left the people no legal mechanism to resist or remove them. Therefore, he believed that power must be controlled by the law and, ideally, there should be a legal mechanism for removing a depraved sovereign. If not, armed revolt and political rebellion was permitted.

According to Aristotle, a city is not built all at once. It takes time to complete itself politically: “The final association, formed of several villages, is the state. For all practical purposes the process is now complete; self-sufficiency has been reached, and while the state came about as a means of securing life itself, it continues in being to secure the good life”³¹. Many peoples, depending on the degree of virtue they possessed, were condemned to live under despotic rulers until such time as they no longer tolerated authoritarian practices and were prepared to adopt a superior regime. In the context of our examination of the political oppositions between Sidney and Filmer, the deviation from monarchy to tyranny accentuated by Aristotle is key. Even in passages where the appreciation of monarchy is clearest, Aristotle warned against its tyrannical elements. These passages should prevent us from admitting that, according to Aristotle, a monarchy could legitimately be absolute, hereditary, or divinely ordained. Inheriting the throne by right of primogeniture has nothing to do with the ability to rule in the best interests of the multitude. Even a good monarch, or one of his descendants, affirmed Aristotle, eventually turned into a tyrant. The longevity of a monarchy depended mainly on its ability not to overstep certain legal boundaries, and to respect the rights and property of its subjects. If it abused its power, it lost all legitimacy.

²⁹ Filmer, 1991, *op.cit.*, p. 11.

³⁰ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 340.

³¹ Aristotle, 1992, *op.cit.*, p. 59 (1252b 27-32).

At the end of this section, we can confirm the vigour with which Filmer, in *Patriarcha*, manifested his admiration for the absolutism of his era and throughout human history. For him, other forms of government were not only inferior, but unacceptable. When Aristotle began to weigh the pros and cons, to dissert, to make comparisons, Filmer lost all patience and severely reproached him for not concluding on any political topic. For Filmer, when Aristotle drew any political conclusions, he attributed them to others, without stating his own opinions clearly. What irritated Filmer the most was that such a voluminous philosophical work, written by such a penetrating author as Aristotle, rarely mentioned the merits of absolute royalty and often tended to discuss the merits of other political regimes. Sidney wished to set the record straight and correct his opponent. Thomas West, who wrote the preface to the *Discourses*, affirms, for example, that John Adams and Thomas Jefferson, two of the Founding Fathers of the United States, praised Sidney as a strong advocate of human liberty: “Sidney was emphatically a political man and a partisan of republicanism. For a century and more he was celebrated as a martyr to free government, as Socrates is still celebrated as a martyr to the philosophic way of life”³². Among other things, Sidney emphasized Aristotle’s focus on the question of the number of virtuous citizens existing in each city at a given time to determine the best regime. As soon as these citizens existed in sufficient numbers, the exercise of power should be equally shared among them. From his reading of Aristotle, Sidney considered the respective merits of the different political regimes: “But Aristotle speaking like a philosopher, and not like a public enemy of mankind, examines what is just, reasonable, and beneficial to men”³³. Sidney notably took up the idea that Aristotle was an authentic and profound philosopher, whereas Filmer was simply a confused proponent and ideologue of absolutism, mixing dogmatism, mysticism, and sophistry to justify absolute monarchical power. This kind of critical stance towards absolutism has led several commentators, notably West, to point out the proximity of Sidney and John Locke’s respective political doctrines. However, West also points to some differences, particularly the attention Sidney paid to the fragmentation of power in mixed regimes. Locke focused his attention more on the criticism of royal abuses of power and its possible remedies. Sidney’s vision, according to West and others, was closer to the classical authors than was Locke’s: “[Sidney] restates

³² Thomas West, “Foreword”, in Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis: Liberty Fund, 1996, p. xvi.

³³ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 452.

a classical teaching shared by Aristotle, Cicero and others. In the classical scheme, the division of powers is based on social classes”³⁴. Considering what we have learned so far, it is not surprising, therefore, that Sidney joined Cromwell’s revolt against absolutism. He devoted his life to the principle that Parliament was the only source of political legitimacy. A biographer of Sidney, John Carswell, affirmed the correctness of these views, but nonetheless questioned his devotion to republicanism: “[A]s throughout his subsequent life, the determining factor was his devotion to the new idea of Parliament as the sole legitimate source of authority. Republican in the strict sense he may not have been, but there can be no doubt about his opposition to King Charles”³⁵. This political involvement with Charles I’s opponents did not disable Sidney’s moral compass. The ethical breaking point came when Cromwell awarded himself the title of Lord Protector. According to Sidney, Cromwell behaved like a tyrant and was surrounded by flatterers.

The Political Hopes of Sidney

Sidney hoped for a republican outcome to the English political crisis of his era. He believed that the defence of the country from its enemies and of Parliament would lead to a freer England. Thus, the value and freedom of ancient Greece and Rome would be reborn in a new and prosperous context. Ultimately, his hopes were crushed, and the monarchy restored. Actively involved in politics as an officer, member of parliament and diplomatic ambassador, Sidney became a key figure of resistance to tyranny during his lifetime. It was during this period that Sidney formed an informal alliance with famous people such as Vane, Petty and Harrington, among other illustrious political figures. It was as a hardworking legislator who based himself on philosophical principles taken directly from the writings of Aristotle, Cicero, and others, that Sidney wanted to be remembered. The failure of the republican cause, exile, and execution at the hands of a restored monarchy in England prevented him from realizing his political and ethical dreams. Only his writings, and their influence on future generations remained, especially in the case of the *Discourses*. As Blair Worden argues, although Sidney’s reputation was never exceptionally great in England, his sacrifice and doctrine made him a leading political thinker elsewhere. He was

³⁴ West, 1996, *op. cit.*, p. xxvii.

³⁵ John Carswell, *The Porcupine. The Life of Algernon Sidney*, London: John Murray Publishers, 1989, p. 57.

welcomed on both sides of the Atlantic, by such political luminaries as Montesquieu, Rousseau, and Jefferson. This legacy to future generations was his key contribution. As Worden puts it: “[T]he posthumous reputation of Algernon Sidney is a Continental as well as an English one. Sidney’s *Discourses* [...] were often printed in translation [...] and it was partly through them that Montesquieu found his way back to the political humanism of Machiavelli”³⁶. As suggested earlier, as a participant in England’s exploits in the war with the Low Countries, Sidney viewed them in retrospect as an achievement comparable to the military successes of republics in antiquity. As Worden points out, Sidney’s admiration for Greece and Rome, and their political freedom, were mainly inspired by the republican works of Niccolò Machiavelli: “As his conception of corruption might suggest, Sidney’s thought is profoundly influenced by the writings of Niccolò Machiavelli: not the Machiavelli of *Il Principe* [...] but the republican Machiavelli of the *Discorsi*”³⁷. It was also as a reader of the classical philosophers previously mentioned in this article that Sidney argued that a free people benefited most from the right to assemble for deliberation. It was often the case that charismatic individuals in power had tyrannical plans and ambitions. Sidney believed that the people had the right to rebel against all forms of despotism. Regardless of culture, religion or geographical location, disobedience to tyranny was justified on the level of fundamental philosophic principles.

By contrasting the golden ages of Greece and Rome with some of the more degrading episodes of mid 17th century England, Sidney pointed to the inherent corruption of his time. In his view, the virtuous peoples of the ancient world only declined when they stopped actively defending their freedom. He insinuated that his fellow countrymen were setting themselves up for more decadence and weakness if they hesitated to wage a struggle against oppression. The best political principles of civilized mankind must, according to Sidney, be reclaimed by the men of his own era: “Sidney’s call to resistance rests on a radical contract theory [...] His thesis, although buttressed by extensive historical support, appeals ultimately not to history but to reason”³⁸. Like Machiavelli, and much like his republican contemporary, John Milton (1608-1674), Sidney considered tyranny so odious that he justified popular revolt. For Machiavelli, popular revolt, however horrible it might be, was usually better than passive resignation to the dictatorship of a tyrant. As he

³⁶ Worden, 1985, *op.cit.*, p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

³⁸ *Ibid.*, p. 16.

stated: “I say that every city ought to have its modes with which the people can vent its ambition, especially those cities that wish to avail themselves of the people in important things”³⁹. Sidney differed slightly with him in that, for him, regicide was only permissible if it was a question of preserving fundamental rights and liberties, and if the people had absolutely no other choice. For him, absolute monarchs, were always power hungry. They wanted to retain a strict monopoly on political power: “It seems absurd to speak of kings admitting the nobility or people to part of the government: for tho there may be, and are nations without kings, yet no man can conceive a king without a people. These must necessarily have all the power originally in themselves”⁴⁰. He did not hesitate to denounce all excessive regimes, especially monarchies.

Sidney often adopted Aristotle’s traditional sequence of regime transitions, starting with the archaic monarchy, and ending with more popular and free forms of government. In a small city, still in the process of political formation, it was likely that the most virtuous person could have been offered supreme authority with few restrictions to his power. However, in Sidney’s view, this situation was unlikely in a large city where morals were far more refined and developed. As the people increased in number and developed their political and ethical views, it was likely that they would desire to restrict monarchical power and its abuses. This could become a critical situation, requiring considerable efforts on the part of the people. According to Sidney, what qualified a person to be at the helm of the state was virtue rather than wealth or birth. For him, absolute power was closely linked to nepotism, servility, and patronage. Since the holder of absolute power was accountable to no one, he always took advantage of it to serve only his interests. According to Sidney, a free, equal, and rational people would never accept arbitrary political power: “But ’tis madness to think, that the whole body [politick] would not rather to be as it was when virtue flourished, and nothing upon earth was able to resist their power, than weak, miserable, base, slavish, and trampled under foot by any that would invade them”⁴¹. This presentation of his arguments allows for a much clearer idea of Sidney’s critique of Filmer’s absolutism, as well as of many of the political arguments that made him popular in republican circles.

³⁹ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, I, 5, 17.

⁴⁰ Sidney, 1996, op.cit., p. 287.

⁴¹ *Ibid.*, p. 190.

The heated political debates in England in the mid 17th century pitted the proponents of absolute monarchy by divine right against the supporters of republican forms of government. While the latter had a rich doctrinal diversity, they generally promoted constitutions that were conducive to the active participation of the people. For the theme of freedom, Sidney's strategy consisted in demonstrating the absurdity of Filmer's positions. Indeed, he often began his arguments by pretending to admit the validity of Filmer's propositions to better undermine them later. If, as we have seen, Sidney agreed with Aristotle that it was crucial that the constitution and laws were adapted to the nature of the citizens of a given time and place, the republican regime possessed decisive qualities. Affirming the freedom of all citizens, it was the regime that was most appropriate where virtuous and educated men were found in large numbers. In other words, the better and more virtuous the men, the more necessary it was to adopt a republican constitution. Here is the basic reasoning behind these propositions. According to Sidney, the descendants of Adam learned to manage their affairs according to their own laws. They were free to disregard or change them, according to their needs. This position was in stark contrast to Filmer's authoritarian vision of politics.

Concerning the compatibility between freedom and law, Aristotle proposed an idea central to republican thought, later taken up by Machiavelli, Milton, Sidney, and many others. For a republican, aristocratic or mixed regime to last, Aristotle argued, there must be a balance between democratic and oligarchic forces. This implied, first, that the rich do not further oppress the poor and that the latter do not attempt to systematically despoil the rich. Hence the importance of the middle class. Sidney argued that governments were created for the benefit of the people who established them. Consequently, they could be overthrown when they became tyrannical and dispossessed the majority. If a political leader assumed absolute power without the consent of the people and sought to satisfy his own desires, he lost his legitimacy. As the primary guarantors of the welfare of their subjects, rulers were obliged to take responsibility and the ruled were obliged to check their power: "The Athenians and the Romans, as was said before, were so far from resigning the absolute power without appeal to themselves, that nothing done by their magistrates was of any force, till it was enacted by the people"⁴². Filmer's monarchist position, as we have seen, is fundamentally incompatible with these considerations. He submitted the rights and liberties of the people to the sovereign by divine right. For him, this supposed divine right should

⁴² *Ibid.*, p. 394.

be enough for free men to submit willingly to his authority. The author of *Patriarcha* did not believe that freedom was an inherent quality in human beings. Only the ruler of a nation had a measure of authentic freedom granted to him directly by God. Yet, Sidney replied, history is full of examples of free and industrious peoples who were able to freely, and legally, establish governments other than absolute monarchies.

Following Aristotle, Sidney valued the figure of the legislator, who assumed the responsibility of enacting good laws and guaranteeing the rights and liberties of the people. According to Sidney, a free citizen could never accept indefinite submission to the abuses of a monarch. Such submission was only achieved through coercion. On this point, the recurring theme of “oriental despotism” also appeared, inspired by certain passages in which Aristotle discussed the stability of corrupt regimes. There was a limit to repeating, as Filmer often did, that Aristotle was merely passing on the opinion of others when discussing the merits of different regimes and cities. Indeed, this required ignoring too many passages of his political and ethical works. Passages where, for example, Aristotle denounced the unnatural, unbalanced, and unfair character of the absolute power of an individual over his subjects. If there was a political lesson to be learned from Aristotle, Sidney affirmed, it was that the granting of absolute power to a monarch, reduced men to mere servants. Similarly, if most wise philosophers agreed that citizens were sometimes unequal, the inequality in question related to their varying degrees of virtue and was not attributable to birth. In other words, Sidney argued that while Aristotle posited a certain qualitative difference between some men, he did not thereby justify that any one man could, or should, dominate all others. Sidney was prepared to accept that merit could sometimes justify the position a political leader temporarily occupied, but only if he remained worthy of it. This merit must be recognized by the people, not simply affirmed by flatterers.

According to Sidney, tyrants subjugated large portions of the earth and reduced men to the condition of slaves. For him, to praise such evil rulers, as Filmer did, was a moral perversion. Presumably, Filmer believed that stifling the freedom of the people was enough to avoid sedition. However, as this article has demonstrated, Sidney’s reading of Aristotle led to the assertion that no free man would agree to surrender his rights. The free individual received these goods from nature and from God. Thinkers like Harrington, Milton, Locke, and Sidney associated absolute monarchy with a form of political idolatry. Absolute monarchy was thus considered a corrupt and blasphemous regime. The fact that political institutions sometimes allowed a

tyrant to be removed from office and a man chosen for his qualities to take his place gave Sidney some measure of hope. He also remarked that the threshold of endurance of a community to oppression varied from one people to another. Without being too optimistic, he believed that insurrections led by virtuous men could eventually overcome tyranny and oppression. Aristotle saw the participation of the people in politics as a sign of freedom, since it implied that they chose their leaders from among the most virtuous. Free and equal men naturally preferred democracy, in which everyone enjoyed equality before the law and exercised power in turn. Sidney detected in Filmer a logic of political opportunism that instrumentalized the Christian religion to legitimize the absolute power and abuses of monarchs. This increased the servitude of the people. In contrast, Sidney attempted to validate his perspective of God and freedom: “[W]e may justly conclude that God having never given the whole world to be governed by one man [...] we may safely affirm that the whole is forever left to the will and discretion of man: We may enter into, form, and continue in greater or lesser societies”⁴³. In addition to borrowing elements of history and a certain democratic impetus from Aristotle and Machiavelli, Sidney found, especially in the writings of Machiavelli, something to flesh out and complete his republican doctrine.

Kingship, at the dawn of human civilization was deemed entirely appropriate. It needed to change when more virtuous men appeared in larger numbers. A perspective that was incompatible with Filmer’s, for whom absolute monarchy was the only, and unsurpassable, model. Sidney looked to Machiavelli for elements to complete his republican vision. At the heart of his considerations was the freedom of the people to institute a regime that most pleased them. Achieving and maintaining the support of most of the population through good governance was a precept endorsed by Machiavelli and Sidney. Both thinkers were inspired by Aristotle. Let us point out the important role played by Machiavelli in the adoption of the idea that liberty was best preserved in a regime that left power in the hands of the people. Although Machiavelli also suggested that doing evil may be necessary and perhaps advantageous in certain circumstances, Sidney was not tempted to condemn him outright for such statements. He saw in Machiavelli a penetrating political mind that approved the actions of virtuous leaders. This willingness of Machiavelli to promote evil behaviour in certain circumstances tended to generate distrust in Sidney, insofar as it departed too much from Aristotle’s ethical doctrine. Felix Raab, a specialist of Machiavelli and

⁴³ *Ibid.*, p. 56.

English political history, presents Sidney's nuanced relationship with Machiavelli's ethical thought: "Sidney was the 'classical' republican *par excellence*, with no feeling whatever for the shifting possibilities of political life. He cites Machiavelli on civic virtue as a necessary prerequisite for republican 'liberty', on the moral superiority of 'a Scipio' over a 'a Caesar'"⁴⁴. This mixed reaction to Machiavelli's writings runs through all of Sidney's work. Referring to certain passages in the *Prince*, Sidney stated that good princes, who possessed superior intelligence, always surrounded themselves with wise advisors. Monarchs who lacked proper political education were unable to distinguish right from wrong or to perceive good advice. Following this logic, Sidney insisted on the Aristotelian legacy and argued that no man was perfect and even the best political leaders could make mistakes. Drawing on the works of Aristotle and Machiavelli, Sidney argued that the earliest human communities that sought to organize political life took the form of loosely settled groupings and large families. These newly unified peoples assembled themselves into confederated villages and, gradually, into large cities and ultimately a city state or empire. These first steps in politics were not based on any mystical view of humanity and did not point to any eternal, God-given, form of government, such as Filmer claimed was the case. The monarchical system, no more sacred than any other, it had its advantages and obvious flaws. For Sidney, when we look at history, we can observe that many peoples, in their political beginnings, gave themselves monarchs, due mainly to the primitive conditions in which they found themselves.

During their political development, people discovered that better regimes were possible. The willingness to institute such regimes was a sign of the attainment of a higher degree of collective wisdom. It pointed to the refinement of the ability to choose leaders and to establish just institutions: "Tho it should be granted, that all nations had at the first been governed by kings, it were nothing to the question; for no man or number of men was ever obliged to continue in the errors of his predecessors"⁴⁵. Although Machiavelli often asserted that republics were not the product of pure philosophical imagination, he still agreed with Plato that one must sometimes return to the essence of a thing if one is to understand its nature. This also applied to republics, which he believed had a better chance of enduring if the changes that affected them brought them back to their founding principles. Siding

⁴⁴ Felix Raab, *The English Face of Machiavelli, a Changing Interpretation, 1500-1700*, London-Toronto: Routledge – University of Toronto Press, 1965.

⁴⁵ Sidney, 1996, *op.cit.*, p. 459.

more with Aristotle on this point, Sidney suggested that Machiavelli underestimated the potential for political and ethical improvements. In politics, the same ethical principles could be good in various situations. There was therefore an advantage in sticking to the principles of the past that demonstrated their benefits, while also looking for ways to improve them. According to Sidney, Machiavelli rightly noted that everything in this world, including political bodies, were subject to degeneration and demise. However, innovations could help good regimes to last longer. As Sidney affirmed: “No natural body was ever so well temper’d and organiz’d, as not to be subject to diseases, wounds or other accidents, and to need medicines and other occasional helps as well as nourishment and exercise”⁴⁶. The Machiavellian idea of a return to the original perfection of institutions perhaps points to a certain affinity of the Florentine with the metaphysics Plato.

Sidney was always sceptical of the legitimacy of monarchies, especially when they were absolute, believing them to be detrimental to the happiness and prosperity of the people. This type of regime tended to deviate from the natural end of a political community. It was necessary to respond to popular dissatisfaction when it arose, which could sometimes mean changing institutions to make them compatible with the principles of the good life according to Aristotelian philosophy. For Sidney, Filmer supported the indefensible when he equated monarchy with fatherhood, religion, and divine justice. If he neglected his duty to look after the welfare and happiness of his subjects, the absolute monarch was unworthy of his station. For Sidney, the use of royal titles was meaningless unless it was based on the admiration and respect of the people. Like Aristotle, Sidney argued that there was probably a time, at the dawn of mankind, when monarchy was the only way for backward peoples to achieve some political cohesion and happiness. When a ruler was corrupt and the laws he established, outdated and unjust, Sidney recommended that people first attempt to resolve the situation by exhausting all legal avenues for change. In some ways, he adopted Machiavelli’s idea that skillful adaptation to changing circumstances was the true sign of a politician’s wisdom. Sidney noted that tyrants are usually unwilling to give up control or change their behaviour, which ultimately makes them bad leaders. In such situations, Sidney encouraged the people to use force to regain their rights: “But those who seek after truth, will easily find, that there can be no such thing in the world as the rebellion of a nation against its own

⁴⁶ *Ibid.*, p. 462.

magistrates, and that rebellion is not always evil”⁴⁷. Here Sidney attempted to revise the pejorative meaning most thinkers tended to attribute to the term ‘rebel’ and ‘rebellion’. Sidney spoke rather of the idea of ‘resuming hostilities’ referring to the natural reaction of a people who have been constantly abused by their ruler. Thus, in the pursuit of collective happiness, political rebellion to tyranny was sometimes the only possible method of obtaining freedom. For example, the Founding Fathers of the United States justified their rebellion against the British crown following this idea, as can be clearly seen in the *Declaration of Independence*. For these leaders, political freedom had become unattainable under the rule of a monarch. Among the objections to sedition raised by monarchists such as Filmer was the idea that it was dangerous for the people to allow themselves to revolt against the monarch or to establish a new regime. To counter this idea, Sidney argued, drawing on the writings of Aristotle and Machiavelli, that in all regimes, power ultimately rested on popular consent. According to Sidney, the people who established a monarchy can overthrow it if necessary, especially when it devolves into a tyranny. Aristotle, Machiavelli, and Sidney dealt in a very similar way with the problem of what political reforms were needed to ensure the longevity of any regime. In opposition to this shared view, Filmer believed that efforts to reform or overthrow monarchies always have worse effects than the abuses of established authoritarian regimes.

Concluding Remarks

The unapologetic disapproval of tyrants is thus a key point of agreement between Aristotle, Machiavelli, and Sidney. All three philosophers conceived that a king could, and should, respect the laws, protect his people, and constantly prove himself worthy of his high office. It should be noted in passing that, in Machiavelli’s works, the reference to cunning and force is merely an observation describing how princes maintain their position in a hostile world. A people composed of free and relatively equal men could not support for any extended period the kind of regime that Filmer advocated. Aristotle, Machiavelli, and Sidney also agreed that tyrants knew how to make themselves hated by their people. Moreover, they shared the idea that associated the figure of the tyrant with deceit and the use of force against the ordinary citizens. Rarely opposed to Aristotle, Sidney did sometimes disapprove of Machiavelli’s more subversive ideas. He was particularly uncomfortable with the apparent promotion of deceit and fraud by the leader. He referred to Machiavelli more readily when he perceived him denouncing

⁴⁷ *Ibid.*, p. 519.

those who crushed freedom, justice, and the legal foundations of well-organized states. In this respect, we can recall passages in Machiavelli's *Discourses* where he argues that Roman emperors with tyrannical tendencies were never able to surround themselves with enough guards to fully protect themselves from the wrath engendered by their despotism and cruelty. We can thus see that Aristotle's influence on Sidney was fruitfully combined with Machiavelli's views on politics.



THING AND SPACE IN HUSSERL (AND HEIDEGGER)¹

GIORGIO RIZZO*

Abstract: The phenomenological reason shows how the space and the thing conceived by the scientific and natural thinking are a construction upon the unitary and meaningful world of everyday experience; therefore the aim of this essay is to analyse, from an Husserlian point of view, the most foundational layers of “space” and “thing” beginning from the most fundamental stratum, called by Husserl “phantom”, the mere *res extensa*, and arriving at kinaesthetic fields in which the apprehensional character of the things depends from the interplay of sequences of K’s (kinaesthetic circumstances) and i’s (correlative images) which blend into a unitary and meaningful system of experience. In order to better understand Husserl’s notions of thing and space, the last part of this essay is concerned about a different conception of the same concepts in Heidegger. Indirect confrontation with Heidegger, namely, allows to find some critical and weak points in Husserl’s analysis of thing and space.

Keywords: Husserl, Thing, Space, Heidegger, Topology of Being, Fourfold.

Introduction

Thing and Space is the title of a course held by Edmund Husserl in the Summer semester 1907 at the University of Göttingen; the German original was published posthumously in 1973 as volume XVI of *Husserliana*. The course began with five introductory lectures which were published in 1947, bearing the title *The Idea of Phenomenology*. The specific matters at issue in this course are “thing” and “space” which he analyses under the general frame

* Docente di Filosofia Teoretica – Università del Salento.

¹ This paper is based on the report presented, in English language, in the International Seminar Series organised by the *Centre for Hermeneutics and Phenomenology Applied* (CHAP) in the Imaginary Section, in collaboration with Université Côte Azur de Nice and Università de Sivilia.

of a “critique of reason”. While for Kant the task of reason amounts to constitute the scientific reality of thing, for Husserl instead, the thing at issue is the thing of everyday experience; what we need, Husserl declares, is:

to clarify, from the side of experiential cognition, not only the lower levels of the experience which lies prior to all deduction and induction- in short, prior to all logically mediated cognition in the usual sense- but also, and a fortiori, we would need to clarify the higher levels².

In short, theoretical reason aims at showing how the things conceived by the scientific and natural thinking result from a construction upon the unitary and meaningful things of everyday experience. The focus of the analyses concerning thing and space is then the constitution of the most foundational layer of the most foundational things. This lower foundational stratum, called by Husserl “phantom”, is the appearance of a mere *res extensa*, that is, an extended structure filled merely with sense qualities and not yet with substantial properties. To do this job, the investigations ought to solve the riddle of transcendence, making the phenomenological reduction effective in order to arrive at a sphere of “pure phenomena”. Husserl prefaces the proper analysis of the “Thing-Lectures” with a brief introduction in which he affirms that the matter at issue is the analysis of natural, pre-scientific experience which has primarily a perceptual character; in and through this natural attitude, we experience a world that is familiar and always already there:

In the natural attitude of spirit, an existing world stands before our eyes, a world that extends infinitely in space, that now is, previously was, and in the future will be. This world consists of an inexhaustible abundance of things, which now endure and now change, combine with one another and then again separate, exercise effects on one another and then undergo them. We ourselves fit into this world; just as we find the world, so we find ourselves, and we encounter ourselves in the midst of this world. A pre-eminent position in this world, however, is proper to us: we find ourselves to be centers of reference for the rest of the world; it is our environment³.

Since the end of the XIX century, Husserl aims at the clarification of the scientific concepts by returning to the intuitive ground from which they

² Edmund Husserl, *Thing and Space. Lectures of 1907*, Kluwer, Dordrecht 1997, p.2; hereafter TS.

³ TS, 2.

spring; for this reason, Husserl retains that the analysis of the geometric space ought to be anticipated by the investigation of the intuitive space which constitutes the genetic foundation of the former. In *Raumbuch*, Husserl declares that what distinguishes geometrical concepts from experiential concepts is the fact that the former are obtained through a process of idealization; in this sense, they cannot be considered as morphological concepts which are apprehended on the basis of sensible perception which is, *per definitionem*, inaccurate and vague. Geometrical concepts, instead can be viewed as passages to limits, ideas in a Kantian sense, insofar they are guided by essential processes which go beyond the experience. Notwithstanding this relevant difference between space of experience and space of geometry, it is undoubted, in Husserl's view, that geometry takes root in the intuition, since geometry has a content fundament. In a brief to Natorp, dated 15.3.1897, Husserl affirms that through mere formal determinations we cannot arrive at space, but only to an Euclidean variety. In §70 of *Prolegomena to Pure Logic*, Husserl points out:

If we use the term 'space' of the familiar type of order of the world of phenomena talk of 'spaces' for which, e.g. the axiom of parallels does not hold, is naturally senseless. It is just as senseless to speak of differing geometries, when 'geometry' names the science of the space of the world of phenomena. But if we mean by 'space' the categorial form of world-space, and, correlatively, by geometry the categorial theoretic form of geometry in the ordinary sense, the space falls under a genus, which we can bound by laws, of pure, categorially determinate manifolds, in regard to which it is natural to speak of 'space' in a yet more extended sense⁴.

In this point of view, Euclidean geometry corresponds to the most direct idealization of the phenomenal space: it is, as a matter of fact, as infinite, tridimensional, homogeneous, isotropic as the space of intuition. To avoid misunderstanding, it is important to underline that the processes of idealization, according to Husserl, don not occur "on" the ground of intuition, but are prepared "inside" of it through passive synthesis by virtue of which the world is constituted for us: idealization does not mean construction or even abstraction. According to Husserl there is then a layer of experience which precedes language, historically determined cultures and science:

⁴ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, Routledge & Paul Kegan, London 1970, pp. 157-158.

Thus one can put forward by itself the problem of the manner of being of the life-world; one can place oneself completely upon the ground of this straightforwardly intuited world, putting out of play all objective-scientific opinions and cognitions, in order to consider generally what kind of “scientific” tasks to be resolved with universal validity, arise in respect to this world’s own manner of being⁵.

The world of experience is not a chaotic and disorganized world, but it has an invariable style, a particular spatial-temporal form. To reach then the common layer of experience, we may begin with the leitmotiv represented by the constitution of the spatial thing.

The thing in Ideas I

In § 150 of *Ideas I*, Husserl considers how the region “physical thing” could serve as a clue for a phenomenological investigation. We can arrive, Husserl notes, to the region “physical thing” through the attitude of ideation, proceeding like the geometer in the “freedom and purity” of his geometrical intuition. He continues stating that the regional idea of the physical thing, that is, its identical X with its sense-contents “prescribes rules governing the multiplicities of appearances”⁶. In this sense, Ulrich Claesges notes, transcendence reveals itself as a noetic-noematic structure, that is, as *modus* by virtue of which natural consciousness, through adumbrations (*Abschattungen*), posits the self-manifesting object. The totality of the essence of the thing remains transcendent, falling out from the field of the transcendental subjectivity: “Die Totalität des Wesens scheint in der transzendentalen Reflexion nicht einholbar. Das Wesen wird zu einem X, das in unaufhebbarer Diskrepanz zu dem steht, was von ihm zur adaequaten Gegebenheit kommen kann”⁷. Notwithstanding the inaccessibility of the totality of the essence “physical thing”, we can note, through eidetic variation, that each physical thing-appearance necessarily includes in itself a stratum called by Husserl physical *thing-schema*: “it is the spatial shape merely filled

⁵ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1970, p. 123.

⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, vol. I, Kluwer, Dordrecht 1982, p.361; hereafter IPPI.

⁷ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, p. 50.

with “sensuous” qualities- without any determinateness of “substantiality” and “causality”⁸. Adopting this way of investigating the problems concerning phenomenological constitution, Husserl concludes that all the troubles regarding the origin of the idea of space can be reduced to the phenomenological analysis of the essence of all noematic and noetic phenomena in which space is intuitively presented and constituted as the unity of appearances; for this reason we comprehend the intimate link which ties thing and space in phenomenological investigations. Through ordinary experiencing consciousness we can arrive at determining the different levels and the strata of physical thing-constitution: “Every level, and every stratum in the level, is characterized by the fact that it constitutes an own peculiar unity which, on its side, is a necessary middle member for the full constitution of the physical thing⁹.”

To begin with, we ought to consider that in pure phenomenological attitude there are groups of features which are not represented in the apprehension; the thing which appears at rest and unchanged qualitatively shows us only its schema, so that it is not yet so much as a thing, that is, a thing in the usual sense as material-real. It is also remarkable to note that the concept of schema (the concept of phantom) cannot be restricted merely to a single sense-sphere:

A perceived thing also has its tactual schema, which comes to light in tactual grasping. In general, there are precisely as many strata there to be distinguished in the full schema as there are to be found classes of sensuous data which are spread over the spatial extension (appearing as something identical) of the thing¹⁰.

If up to now, we have taken the thing in isolation, it is time to consider that it is in relation to “circumstances” that the thing is what it is. Reality, called also “materiality”, as a matter of fact, does not lie only in the mere sensuous schema; there are in fact some functional connections which relate the schematic modifications of one aspect to those of other aspects. So long as the circumstances remain unchanged, the schema remains unchanged as well; at any rate, there is a rule according to which to similar circumstances belong similar functional dependencies:

⁸ IPPI, 361.

⁹ IPPI, 363.

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, vol. II, Kluwer, Dordrecht 1989, p.41; hereafter IPPII.

A steel spring, once struck, executes certain oscillations and runs through certain successions of states of relative change of place and deformation: the spring has the real property of “elasticity”. As soon as a certain impetus is given, there occurs a corresponding deviation from the state of rest and a certain corresponding mode of oscillation¹¹.

The apperception of real properties include, as a matter of fact, not only the articulation in circumstances but also the functionally dependent changes of the schemata in such a way that this dependency holds in any given case. By virtue of a “realizing apprehension”, that is, of a kind of apprehension which constitutes the real thing as substrate of real properties, the schema or phantom acquires the character of a real determinateness:

Over against the real unitary property, in our example the unchanged Objective color, there stands the momentary real state, which corresponds to the “circumstances” and which changes according to rules. The state coincides with the schema; yet it is not a mere schema (the thing is indeed not a mere phantom)¹².

The thing-apprehension then considers the schema not exclusively as an extension filled merely sensuously but also as primal manifestation or “documentation” of real and causal properties; causal dependencies, according to Husserl, come to ordinary givenness, that is, they are not merely supposed, but also seen or perceived. Thus is possible to have various grasping of the thing, even if it is the identical substrate of states related to different circumstances:

There are as many directions of unity prefigured in the causal apprehension of the schema (i.e., directions for possible series or perceptions in functional relation to series of perceptible circumstances) as there is multiplicity in the way in which the reality-thing, the unitary material “substance”, is determinable according to properties corresponding to the apprehended sense itself¹³.

Systematic constitution of space

Each body is constituted, according to Husserl, in an orientation and this means that each body is given to intuition in a kind of “quality”, in a

¹¹ IPPII, 45.

¹² IPPII, 46.

¹³ IPPII, 47.

location which has its dimensional modifications. A body, as it is discussed above, is constituted as a sensuous schema by the sense of sight and touch, but this is not the end of the story: every sense in fact is a sense only “through an apperceptive conjunction of the corresponding sense-data with kinaesthetic data”¹⁴. The kinaesthetic field is, in Husserl’s point of view, a field of continuous data; a kinaesthetic field is variable immediately and freely. The kinaesthetic field is introduced by Husserl for the purpose of penetrating as deeply as possible into the phenomenological constitution of the tridimensional spatiality: all spatiality, as a matter of fact, comes to givennes in movement, that is, in the movement of the object itself and in the movement of the Ego. It is, as a matter of fact, a phenomenological law of constitution that the unity of the object demonstrates itself only in the unity of synthesis continually joining the manifold of perceptions: “In our case, it means that an identical and unchanged spatial body demonstrates itself as such only in kinetic series of perceptions, which continually brings to appearance the various sides of that thing”¹⁵. Visual contents are not sufficient in themselves to serve as apprehensional contents for visual spatiality and for a thing in general even if only visual and tactile contents have the peculiarity of coalescing into fields, capable as they are of bringing a thing to presentation; classes of sensation that have no fields are therefore incapable of a projective presentation:

I am naturally thinking here of the sensations of movement. They play an essential role in the apprehension of every external thing, but they are not themselves apprehended in such a way that they make representable either a proper or an improper matter; they do not belong to the “projection” of the thing. Nothing qualitative corresponds to them in the thing, nor they adumbrate bodies or present them by way of projection. And yet without their cooperation there is no body there, no thing¹⁶.

However, according to Husserl, the incapability of the sensations of movement to present any matter does not apply to the Ego-Body into which these sensations are inserted as appearances. If, as a matter of fact, the Body is also a thing, a physical thing like any other, on the other hand it is the bearer of the Ego: which has sensations that are localized in the Body. The touching

¹⁴ TS, 257.

¹⁵ TS, 132.

¹⁶ TS, 136.

hand “appears” as having touch sensations. If we turn to the touched Object, smoothness and roughness appear as belonging to it. But if I attend to the touching hand, then it possesses the sensation of smoothness and the sensation of roughness, and it possesses them on or in the appearing finger tips. Likewise, the sensations of location and of movement, which have their objectivating function, are attributed immediately to the hand and to the arm, as encased in them¹⁷.

The correlation between the visual field and the kinaesthetic sequences

Every field is, according to Husserl, a fixed system of locations and this means that every element of sensation has its corresponding location, its “here”; more particularly, the visual field is a two-dimensional manifold which is in itself congruent, continuous, utterly coherent, finite and bounded. All the terms that are appropriate to the visual field, such as line, point, location, shape cannot be, in Husserl’s point of view, understood in the spatial sense:

We already said earlier that the visual field is not some sort of surface in Objective space, which makes no sense, any more than points and lines in the visual field are points and lines in Objective space or even have any spatial relation whatsoever to spatial points and lines¹⁸.

A concretum in the field can change “quasi-materially” (“quasi” means here that the parameters involved are not empirically objective, but phenomenological law-like) according to variables like quality, brilliance, saturation and so on; it can also change in size, shape or location by virtue of kinaesthetic sequences. Kinaesthetic sensations lack an essential relation to the visual sensations, “they are connected to them functionally but not essentially”¹⁹; kinaesthetic sensations form continuous multidimensional systems in which continuous unities appear only as sequences, that is, by filling a span of time. For instance, we assume that a kinaesthetic ocular sensation K_1 is at first constant, the thing remaining stationary too, during the stream of time t_0 - t_1 ; in this streaming time then the visual image i_1 remains also constant. If then K_1 changes, in a continuous sequence, into K_2 , then the image i_1 , during the new span of time, changes also into i_2 . If K_2 reverts back to K_1 , then also i_2 changes into i_1 in the same time span:

¹⁷ TS, 137.

¹⁸ TS, 141.

¹⁹ TS, 143.

In every appearance of a stationary thing, these two factors or sensation are involved, the K-factor and the i-factor. Their relation is one of dependence, as we have just attempted to determine. And the dependence is reciprocal. The same K-sensation is accompanied by the same image, and the same image also by the same K-sensation²⁰.

To a complex of K's and i's is attached an apprehensional character which refers to the possible sequences of i in the total system under the possible kinaesthetic circumstances; ideal possibilities of fulfillment then arise in the elapsing of such system:

In every such nexus of fulfillment, the images are subtended by the consciousness of unity, which is and remains the same, where the appurtenant appearances are fulfilled, under the relevant kinaesthetic circumstances, in the sense of the general type²¹.

The consciousness of unity constitutes the one identical thing as is presented identically through the images and under the relevant circumstances; the continuity of images is a linear manifold "extracted out" of a multidimensional manifold of possible images which are linked to K's through the unity of the continuity of apprehension: the latter unites the K's and the i's belonging to every temporal phase into an apprehensional unity. According to Husserl, there are two important and essential components belonging to the temporal elapsing of each apprehensional phase: the i-component and the K-component. The former supplies the "intention toward," the latter the motivation of this intention. The "intention toward" is differentiated and directed in such and such a way under these circumstances K. More precisely, the stream of the K's or, to be exact, the stream of these K's, determines by way of motivation the type and form of the "intention toward" in its elapsing. Every phase of the i-component is an "intention toward" in such a way that it penetrates the next phase, i.e., penetrates its image, by referring to it and referring through it: here the i-component fulfills itself, but it again penetrates the next phase and again is fulfilled, etc., such that every I is both fulfillment and fulfilling and is so natural by means of its apprehensional function²². The system of K's

²⁰ TS, 149.

²¹ TS, 157.

²² TS, 158.

becomes more complex when we expand the system of movements: besides the elapsing of kinaesthetic sensations of the eye, designated above as K, there might elapse kinaesthetic sensations pertaining to the head, the trunk and so on. In this respect, we are provided, as it were, with a complex of variables (K, K', K'', ...) that, as Husserl notes, are independently variable in relation to one another but in such a way that they form a system where each of the variables has a definite value:

Nevertheless, since the change in the images, i.e., the character of the delimitation and fulfillment of the visual field, is not merely dependent on the individual K-variables, but also on the manifold system (K, K', K'', ...), and since the variation of the K's (a name for the "K', K'', K'', ...), in the case of the constancy of K, determines new occurrences and manifolds of images of a new type, the intentional system from the very outset is therefore a complicated one²³.

The constitution of space: the stationary thing

Let us start from an absolutely stationary world of things, a world, as it were, which lacks qualitative or phoronomic changes of its Objects; qualitative discontinuity is what gives the oculomotor image separate existence: the figure or object is distinguished by the fact that its coloration does not blend into that of the surroundings. Change in orientation and in expansion, in the continuity of the oculomotor fields, creates unities of appurtenance and contains principles of conjunction; notwithstanding such changes, an identity penetrates every constant modification so that "every part which has arisen as continuous out of one part of the original image presents the same image"²⁴. The same holds for the concealment: if an image constantly obliterates another image then, according to a rule, the image that is not yet obliterated remains a presentation of the same thing; when nevertheless the movement is reversed the Object is continuously built back up: "This constant demolition and rebuilding due to such a concealing Object is a system of modifications which is strictly motivated by the kinaesthetic circumstances"²⁵. When an object is constantly concealed, its full intentions, as a matter of fact, become empty, even if they do not lack the character of perceptual intentions, motivated in the motivational nexus. Let us now

²³ TS, 169.

²⁴ TS, 208.

²⁵ TS, 208.

proceed to the class of modifications included under the term “expansion”; it can apply unitarily to the whole field or to different pieces of the same. It holds, according to a phenomenological law, that what pertains to the unity of a continuous expansion also pertains to the unity of a presentation; admittedly, it is possible that different types of expansion can indeed be joined into the unity of an object:

Think, for instance, of the case of two mutually bounded surfaces. Let us take simultaneously visible and mutually bounded surfaces of a polyhedron which present themselves in different expansional modifications. Yet the two series of modifications belong together; they pertain to the same kinaesthetic circumstances, they stream on together, and they form in this unitary stream a determinate type of unitary modification²⁶.

Expansion moreover can be mixed with concealment as in the case of an undulating surface which undergoes kinaesthetic change. Under the heading of the modification of turning, we require that concealment and unconcealment are in play in a way different from that in which the acquisition and loss of presentational content have their source in the entering and exiting of parts of images into or out of the oculomotor field. Husserl distinguishes between “pure receding” which is a linear modification, that is, a kinaesthetic system in which the motivating circumstances vary infinitely in a linearly orthoid manner form, and “pure turning” that is a cyclical modification where the kinaesthetic circumstances vary cyclically, bringing back the turning series of images. When an object undergoes a modification of remoteness, the image contracts in infinitum, having the “null-point” as the limit; in the reverse direction, we encounter the infinite enlargement of the image: in these cases the appearing side is ever the same; the other sides, as it were, appear through the possible modifications of turning. Husserl remarks that mere expansion is a modification that is not related to mere change in orientation, because the latter is the displacement or rotation of a figure that maintains its identity in the oculomotor field:

As regards expansion, on the other hand, the points do not retain their reciprocal orientation. The concept of expansion implies in the first place, generally speaking, a change in the location of the points in the

²⁶ TS, 210.

field. Where all the points maintain their location, we can naturally not speak of a modification²⁷.

Turning, as distinct from expansion, constantly brings new presentational contents so that to say “the object is turning” means the same as saying that it constantly shows itself from new sides; when a complete revolution is carried out, the sequential appearance of sides brings to appearance the closedness of the nexus of sides and therefore, gets the complete corporeal surface to appear as a closed one. Expansional modification lacks, as mere receding and approaching, the cyclical character; it has the character of “bilaterality” where “bilateral” means that it has two and only two directions which fuse as opposites into a linear manifold.

Qualitative and phoronomic change of the thing

In the preceding remarks we have started from the assumption that the world of things is absolutely stationary, stationary not only in the phoronomic sense, but also in the qualitative one. We can consider now the changeableness of qualities, e.g. coloration, of the things; everything has its pre-empirical form (size for example) and its pre-empirical qualities (colour, for example) as filling the form in all its parts: both these components can undergo their changes, thus constituting the objective form filled throughout with objective qualities. Coloration, Husserl adds, is, on one side, variable independently of the form, but, on the other side, it is inseparable from the form because it reveals itself as the condition of possibility of the concrete form, that is, a condition of possibility for the constitution of corporeality. As to the question of how is the thing constituted as identical in qualitative change, we can state that the thing is what is unitary when the qualities change and the form remains identical: the thing is a multidimensional infinite manifold of image-modifications which becomes the bearer of the consciousness of unity; when, i.e., the coloration changes unexpectedly, then the actual perception experiences a leap by virtue of which it no longer elapses in the sense of the original apprehension. In this way, the apprehension disappoints the intention instead of fulfilling it so that the consciousness has the form of the “otherwise”. When the coloration changes continuously, kinaesthesias can be absolutely stationary for a certain period of time: in this case, the image endures unchanged with regard to pre-empirical form and location, even if the coloration changes. Passing over to the complete system of kinaesthetic

²⁷ TS, 213.

motivations, the image is absorbed into the infinities of possible modifications pertaining to the kinaesthetic systems of the Body:

In the system of absolute non-change, there pertains to every kinaesthetic situation, to every determinate Bodily position (once the coordination is carried out through a first perception), a strictly determinate appearance according to color as well as form, and to every kinaesthetic series, to every determinate change in position, there pertains a determinate series of appearances²⁸.

A second basic type of change is movement, first of all, movement without qualitative change, thus mere movement. What characterizes movement is the fact that the object occupies different locations, thus undergoing a change, even if it remains the same: sameness here means that two co-existing things are completely the same, except for their location, if each of them is constituted in the same manifold of appearances. Their difference can reside only in the kinaesthetic relations, in their relations to other things; in this case, the continuous change does not affect the kinaesthetic coordination:

For instance, if I keep my body stationary, perhaps while sitting, and even keep my eyes still, then, at the beginning of the course of movement of the thing, the image α pertains to this bodily posture, thus to the determinate K-complex. Now the thing moves. If we extract a phase of the movement, it offers a different image, β as pertaining to the same K (I am still sitting) but to a different time. Thereby, however, this β -image also already pertains to the thing in its initial location, prior to the movement. But in order to reach this image, I must assume a different bodily posture: K'. Due to the movement of the thing, however, β is now connected to K instead of K'. Likewise, α also pertains to the thing in its new location, but α is not coordinated to K but to a different K, let us say K'²⁹.

The importance of the Body for Husserl

According to Husserl, the importance of the Body, intended as lived body, is not only due to the fact that it is the basis of the constitution of the three-

²⁸ TS, 230.

²⁹ TS, 238.

dimensional space, but also to the more massive fact that everything that appears belongs to its (the lived body's) environs; thanks to the Body I am at the center of things and, for this reason, the "I-myself" is a bodily self, as it were, the "I-center" of all my experiences. My Body then can be conceived as a "null-body" (*Nullkörper*) thanks to which everything in my immediate surrounding is given a location. My Body, as the zero point in analytical geometry, has the property of seeming always to be unmoving in relation to the surrounding world; it moreover presents fundamental anomalies which distinguish it from all other things: "In popular terms, every thing in the whole world can escape from me, except for my own Body... the manifold of images that pertains to the Body has a distinctive kinaesthetic motivation in contrast to other things"³⁰. For instance, when we walk we do not experience only a movement of the legs in relation to the other parts of the Body, but also a movement of the entire visible Body through a change in its distance from other bodies; the Ego-point does not recede, it is always co-moved: "The Body moves, but does so without "receding" from itself: the images of it do not change in the sense of "receding". In this way, therefore, the Ego moves"³¹. The Body thus is stationary to itself so that the true *stabilitas loci* is not to be found in God or in the enduring landmarks, but in myself. According to Edward Casey, Kant was right to think that the Body is the source of orientation, but he did not show that it is such a source only inasmuch it is the stable center of the perceptual field³². Husserl posits between the lived body and the objective space a *Sehraum*, a purely visual space, in order to make the objective space a lived space: the visual space has its own system of places (*Ortssystem*) even if the notion of "place" here is conceived mainly as simple location; this last assumption would be demonstrated by the fact that Husserl uses *Ort* (place) and *Lage* (position) interchangeable³³. Anyway, it seems that Husserl introduces a new conception of place: as a matter of fact, the kinaesthetic motivations make of the invariably given manifold of places something which is never given without a K (e.g. a kinaesthetic sensation). The feeling of my own body being or moving in a place affects the way I experience that place. Casey writes:

³⁰ TS, 241.

³¹ TS, 242.

³² See Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, 1998, p. 218.

³³ *Ibidem*.

And if kinesthetic self-awareness is itself the basic form that awareness of my body takes (whether this corporeal consciousness be visual or tactile), then it will constitute a privileged entry into place as I actually experience it. Feeling my body means feeling how it is to occupy the place it is in³⁴.

Kinesthetic self-awareness has the character of spontaneity (*Spontaneität*) and this means that its domain is a system of kinaesthetic situations; this character has the form of a “von-mir-aus-Geschehen”³⁵, as it were, of an occurring thanks to me. Such a system, determined as spontaneity of the kinaesthetic consciousness, actualizes practical possibilities (*Vermöglichkeiten*) and, for this reason, it has the character of movement (*Bewegung*). It is also plausible, on the ground of phenomenological analyses, to suppose that receptivity (*Rezeptivität*), that is, the givenness of appearances in an objective apprehension, would depend on kinaesthetic situations so that even the passive layer of consciousness would be founded on the active layer of the same³⁶; the link and interaction between receptivity and spontaneity can be achieved by the consciousness of the Body which functions as a structural regulative system (*Regelstruktur*). Claesges states as:

Durch den Leib (als Moment des kinaesthetischen Bewusstseins) wird die Rezeptivität so geregelt, dass sie nur als Empfindung möglich ist, d.h. zugleich immer auch als ein Vorkommnis an einer in Raum und Zeit erscheinenden Gegenständlichkeit aufgefasst werden kann³⁷.

The foundational correlation between receptivity and spontaneity would depend ultimately on the uniqueness of the Body: it, as a matter of fact, comes ahead of every constitution of spatial-temporal objects, even ahead of that constitution thanks to which it appears as *res extensa*. The Body is not primarily an object, it is much more a structural totality (*Struktur Ganzheit*) that belongs to the a priori of the perceptual and kinaesthetic consciousness. The Body, in contrast with other objects, is constituted by the “reflection” (*Reflexivität*) of the tactile system; insofar as it is subject to the availability

³⁴ Ivi, p. 219.

³⁵ See, Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, cit., p.127.

³⁶ See Ludwig Landgrebe, “Prinzipien einer Lehre vom Empfinden”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII, 1954, p.205.

³⁷ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, cit., p. 129.

(*Verfügbarkeit*) of the Ego, the Body reveals itself as an Ego opposed to the outer world:

Dadurch ergibt sich ein doppeltes Verhältnis des Ich zu seinem Leibe. Einmal muss sich das Ich mit seinem Leibe identifizieren können, den sonst wäre nicht einsichtig, wieso das Ich selber in der Welt sein könnte; zum anderen muss sich das Ich von seinem Leib unterscheiden können, denn der Leib ist eine kinaesthetisch konstituierte Gegenständlichkeit, die als solche ein Ich der kinaesthetischen Vermöglichkeiten voraussetzt³⁸.

Husserl seems to lack an articulated concept of lived space, even if he resorts to various substitutes of the same: think not only of the notion of “concrete appearance” (*Apparenz*), but also, and above all, of that of the “the near-sphere” (*Nahsphäre*):

Thanks to my kinesthesias, I have access to a near-sphere that is a major part of my “core-world” (*Kernwelt*). In and through- and around- this circle of nearness, places are constellated as nearby areas in/to which I can move. The near-sphere includes the approachability implied in the “I can” of kinaesthetic awareness. My own near-sphere is in effect the proximal place or places in which I am or to which I can go (my far-sphere, in contrast, contains places to which I do not have immediate access³⁹).

The near-sphere not only fills the gap between body and place, but it is relevant also for the constitution of space since this does not arise from pure intuition but from concrete things to which we have access; “nearness” can be defined as what I can see in a small stretch of time, in a unitary comprehensive intuition and in a kinaesthetic aspect relative to a unified consciousness⁴⁰. The Husserlian notion of “nearness”, even if more theoretical, can be drawn near to the Heideggerian “closeness” which, however, presents an existential turn; Heidegger thinks of the human

³⁸ *Ivi*, p. 122.

³⁹ Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, cit., p. 219.

⁴⁰ See Beilage 73, “Die Konstitution des Raumes in Synthetischen Übergang von Nahraum zu Nahraum”, in Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des Intersubjectivität*. Zweiter Teil: 1921-28, Martinus Nijhoff, The Hague 1973, where Husserl writes, among other things, that “der Raum [ist] konstituiert im Übergang von Nahraum zu Nahraum durch Fernkinästhesen” (p. 546).

implacement in terms of “the aroundness of the environment and Dasein’s spatiality”: “closeness” represents, in his point of view, the most salient characteristic of the spatiality of the ready-to-hand in its familiarity:

Every entity that is ‘to hand’ has a different closeness, which is not to be ascertained by measuring distances. This closeness regulates itself in terms of circumspectively ‘calculative’ manipulating and using... When this closeness of the equipment has been given directionality, this signifies no merely that the equipment has its position (*Stelle*) in space as present-at-hand somewhere, but also that as equipment it has been essentially fitted up and installed, set up, and put to rights⁴¹.

The richness here of the notion of “closeness”, associated as it is with terms such as “familiarity”, “calculative manipulating” or “equipment”, marks its distance from the Husserlian concept of “nearness” which gets rid of the existential concreteness of the Heideggerian “closeness”. The notion of “closeness” or “nearness” assume an even more important role in Heidegger’s very late writings: this relevance is indicated by the verbal proliferation of terms like the active gerund “nähernd” or noun forms like “nearhood” (*Nähheit*) and “nighness” (*Nähnis*). Thanks to nearness, the “open” is not enclosed from without neither gathered as a *region* or located as a thing: it points much more to a *neighbourhood*, that is, to the nearness of things and people who coinhabit a place in common⁴². It remains now to answer the question of what, in Husserl’s point of view, makes possible the passage from the near-sphere to the objective space. Spatiality, that is, objective space, is constituted through the concatenation of places available to me in my near-sphere; according to Casey, what we call “space” is not just the correlate, as it is for Claesges, of my kinesthetically felt near-sphere but its very expansion. In Husserl’s point of view, the apperceptive expansion (*Erweiterung*) of the near-sphere is achieved in a homogeneous infinite open world of space:

This amounts to saying that the emptying and amalgamation of particular spaces, each of which is felt kinesthetically by the lived body, becomes in short order the planiform, absolute space of Newton. But that is possible only to the extent that places themselves depend on the

⁴¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, State University of New York Press, Albany 1953, p. 135.

⁴² See Martin Heidegger, *On the Way to Language*, Harper & Row, New York 1971, p. 93.

lived body as the I-center or null-point, the “absolute here”, of any given perceptual field⁴³.

The lived body, according to Husserl, is not itself in space as a physical object exists in space; it moves through space as “indirectly co-localized” in its movements:

My body- in particular, say, the bodily part “hand”-moves in space; [but] the activity of holding sway, “kinesthesia”, which is embodied together with the body’s movement, is not itself in space as a spatial movement but is only indirectly co-localized in that movement⁴⁴.

Only by virtue of this original experience of the bodily holding-sway, I am able to understand another physical body as a living body in which another “I” is embodied and holds sway. If we believe that only natural sciences would capture the true nature of things, then, as a matter of fact, we are compelled to think that the *Lebenswelt* is merely subjective and relative, treating the world as if it could exist independently of any human accomplishment; Husserl opposes this view; it is because it does not justice to the very subjectivity which accomplishes science. As seen above then, there is no doubt that the later Husserl accords to space, to place, an implicit dynamism it had at first lacked. It has become, in short, *lived place*. Intended as what Husserl calls a “steady system of places”. In our “core-place” (*Kern-Ort*), we encounter a group of places, the various places of the things we perceive in that field. These places constitute a settle set without which, things would be free-floating, flying off in all directions. So, the *Ortssystem* is settled by dint of *anchoring* and *locating* perceptual things. Conversely, the steady system depends on an engagement with these things, for example, by walking through the primary world that “holds” them. In this sense, we “animate” not only the things but also their proper places, making these live, through the *lived body*, as the “basis-places” for the things we perceive.

Heidegger’s topology of Being

Notwithstanding some similarities between Husserl’s and Heidegger’s notions of space and thing, it is important to underline that such concepts

⁴³ Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, cit., p.220.

⁴⁴ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, cit., p.217.

undergo, particularly in the latter Heidegger, a very important transformation. Before analysing the transformation achieved after the *Kehre*, just few words on the way space and things are seen by Heidegger in his masterwork *Sein und Zeit* are unavoidable. Different from the *container model* of space inherited by Aristotle according to which present-at-hand entities have a definite location-relationship, Dasein's own being-in is interpreted by the German philosopher in terms of Dasein's proclivity for inhabiting and dwelling

In' is derived from "innan"—"to reside," "*habitare*," "to dwell." 'An' signifies "I am accustomed," "I am familiar with," "I look after something." . . . The expression 'bin' is connected with 'bei', and so 'ich bin' ['I am'] means in its turn "I reside" or "dwell alongside" the world, as that which is familiar to me in such and such a way. "Being" [*Sein*], as the infinitive of 'ich bin' (that is to say, when it is understood as an *existentiale*), signifies "to reside longside . . .," "to be familiar with . . ." '*Being-in is thus the formal existential expression for the Being of Dasein, which has Being-in-the-world as its essential state*⁴⁵.

Dasein's way of *being-in*, then, consists in dwelling or residing, being "alongside" the world as it were at home there. And Dasein's facticity is such that its Being-in-the-world has always dispersed itself or ever split itself up into definite ways of *Being-in*. As a result, Dasein's "existential spatiality" is a distracted involvement in the affairs of the everyday world. A world constituted by places and regions defined by their mutual relativity of position. At this point of his analysis of the "being-in-the-world", Heidegger stresses the *practicality of place*, its intimate infrastructure as experienced by those who spend their workaday lives there. According to Edward Casey Heidegger's assessment points to place in its middle course: neither sheer location in world-space nor dwelling in depth, but place-as-pragmatic — as the realm of worked-on-things⁴⁶. In Heidegger's *Being and Time* the world is a world of works constituted through Dasein's complex "dealings" (*Umgang*) with "ready-to-hand" (*zuhanden*) entities. Dasein understands the world, albeit *prathematically*, as the vast "wherein" of its multiple practical activities (*Worin*) and this is a matrix of instrumental involvements structured by

⁴⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 80

⁴⁶ See Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley 1998, chap. 11.

pragmatic relations as the “in-which”, the “in-order-to” and the very important “for-the-sake-of which”. Heidegger contends that the Cartesian conception of the world as *res extensa* fails inasmuch place and space, in such a view, are seen as something posited exclusively as present-at-hand. As consequence of Descartes’ equation of matter with space, no empty room is left, no room even for a void, but also no room for the “leeway” (*Spielraum*) thatm for Heidegger, finds essential to concerned being-in-the-world⁴⁷. Descartes’ model of place, just as Aristotle’s model of place, is limited by its tightness of fit, in the sense that matter is contained so tightly in the space that the world cannot “come before us”. It follows the necessity of escape such models bringing out the qualities of “aroundness” (*Umhafte*) and “environment” (*Umwelt*) which mark *Dasein*’s space.

Starting from the nineteen-thirties, then, the German philosopher adopts more frequently the term “place” instead of “space”. And the place at issue here is not any mere location in which entities are positioned, but rather the place in which we already find ourselves given over to the world and to our own existence within that world—the place is the place of the happening of being. In Heidegger’s *Sein und Zeit*, place resists attempts at any analysis or articulation of its structure since it is intended in terms of a single, originally unfolding or happening—the happening happens (*es sich ereignet*), it worlds (*es weltet*), it gives (*es gibt*). My contention is that the way this originary happening is understood by the early Heidegger depends on the key notion of “being-there” (*Da-sein*) and it is articulated in terms of a structure that is specifically *temporal*. Even if the idea of place as such has still not been directly thematized, spatial and topological elements nevertheless run through the very heart of *Being and Time*. That is to say that the notion of temporality implicitly has the character of a certain *topos*. At any rate, the “transcendental” character of fundamental ontology — where “transcendental” refers us both to a notion of *projection* understood in terms of the transcendence by the finite existence that underlies subjectivity in the direction of the world in which entities themselves appear — turns out to be what is most problematic about such an ontology. In the period immediately after *Being and Time*, Heidegger is forced to rethink the question of being and he gives way to a more direct focus on the idea of truth as “uncoveredness” or “disclosedness”. The shift at issue here can be described in terms of a shift

⁴⁷ Heidegger writes: “Because *Dasein* is essentially spatial in the way of de-severance, its dealings always keep within an ‘environment’ which is de-severed from it with a certain leeway” (Martin Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 141).

from understanding the question of being in terms of the question of *meaning* to the question of *truth*, leading toward an account of original happening that does not depend on the notion of “projection”. In contrast to *Being and Time*, in which meaning arises through the “temporalizing” of time that lies at the heart of what being-there itself is, in later works, such as *On the Essence of Truth*, truth arises through a simple letting being as such that is no more grounded on the being-there⁴⁸. Heidegger gets back into place by “indirection”: by traveling through diverse “forest paths” (*Holzwege*). The turning (*die Kehre*) that occurred in the years following the publication of *Being and Time* is very much a (re)turning to place and associated notions. The importance, to make an example, of the later notion of “the Clearing” (*die Lichtung*) cannot be grasped without an appreciation of the centrality of place in Heidegger’s mature thinking. The Clearing is, as a matter of fact, an *open space* in which Being-as-Language appears. Nor can Heidegger’s understanding of building and dwelling, of things, of fourfold, and the “topology of Being” be understood without allusion to space. In the Clearing, distance (*Ferne*) and nearness (*Nähe*) — confined to a categorial status in *Being and Time* — exceed the circumspective concern of *Dasein* for they are no more matters of measurement, or even of the concrete action of binging-close. They concern “all beings” and “things” that surpass the practical as well as the theoretical realm and can be reached only by a radical “transcendence” that overcomes, however imperfectly and momentarily, *Dasein*’s *scatteredness*. In the lecture course “An Introduction to metaphysics”, delivered at the University of Freiburg in the summer of 1935, Heidegger states:

Dasein should be understood, within the question of Being, as the place (Stätte) which Being requires in order to disclose itself. Dasein is the place of openness, the there. . . . Hence we say that Dasein’s being is in the strict sense of the word “being-there” (Da-sein). The perspective for the opening of Being must be grounded originally in the essence of being-there as such a place for the disclosure of Being⁴⁹.

In the above quoted passage Heidegger underlines the placial significance of his coinage, “Dasein”. In *Being and Time*, however, we could distinguish a

⁴⁸ Cfr. Jeff Malpas, *Heidegger’s Topology. Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006, pp. 211-212.

⁴⁹ Martin Heidegger, *An introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven 1959, p. 205.

basic movement back from the open room or leeway provided by regions to place; in the later Heidegger, instead, the action is from Dasein into the open place of its there. To be Dasein is to be there-in-its-place. Heidegger claims that the there-place, that is to say the place qua *Stätte*, is characteristically a *polis*. The *polis* is “the place, the there, wherein and as which historical being-there is. The *polis* is the historical place (*Geschichtsstätte*), the there *in* which, *out* of which, and *for* which history happens”⁵⁰. Every significant place is a scene of history in which priests, poets and thinkers do appear. And each of these types of figure recognizes that “world-building” goes on in the *polis* in which *limits* are respected. Such limits allow for the most effective building-up of world within the place of the *polis*. As Heidegger puts:

What thus comes up and becomes intrinsically stable (*ständig*) encounters, freely and spontaneously, the necessity of its limit, *peras*. This limit is not something that comes to beings from outside. Still less is it a deficiency in the sense of a harmful restriction. No, the hold that governs itself from out of the limit, the having-itself, wherein the enduring holds itself, is the Being of beings; it is what first makes a being into a being as differentiated from a non-being. . . . Limit and end are that wherewith a being begins to *be*⁵¹.

For Heidegger, the limit (*Grenze*) is not the present-at-hand perimeter of Aristotle’s surround; nor is it anything merely ready-to-hand such as the wall of a workshop. Within limit, room is made — and thus place. And to lack limit is to lack place. The estate of place, is a power of the limit, and is realized into the *polis* as the place of history by the actions of poets and statesmen.

Thing and the Fourfold

Heidegger suggests that inventions such as autos, airplanes or cellular do not give us nearness. What is near to us are things, but no one really knows what a thing is. No one as thought about the thing *as* a thing. Heidegger tries to do this using the example of a jug. A jug is not only a container, but a container that stands independently in itself. In other words, it is not our perception of a jug that contains liquid, but the jug itself. Heidegger, unlike Husserl, draws a sharp distinction between objects and things. If “object” is a negative term, used to describe entities only in their presence-at-hand, “thing” is a positive

⁵⁰ *Ivi*, p. 152.

⁵¹ *Ivi*, p. 60.

term referring to entities in their proper reality. It follows that the jug is not a mere object, since it remains a container whether we look at it or not. In this sense it is a reality which doesn't depend on Dasein to exist at all. The thinghood of the jug is not dependent on whether Dasein looks at it or not. Surely, the jug must be *produced*, but once is produced is free of its producer and stands for itself. The producer who built it no longer has full control of it and the jug continues to exist even when the producer is dead. *The jug is not a jug because it was produced, but rather is produced because it is a jug.*

The potter makes the earthen jug out of earth that he has specially chosen and prepared for it. The jug consists of that earth. By virtue of what the jug consists of, it too can stand on the earth, wither immediately or through the mediation of table and bench. What exists by such producing is what stands on its own, is self-supporting⁵².

After all, it is the jug that holds water or wine, neither the producer, nor the potter. In Heidegger's point of view, Plato, Aristotle and all later thinkers (including Husserl) failed to think the true independent thinghood of the thing. The jug is a container and for this reason it is able to contain something because of a nothingness or empty space lying between the sides. In this sense, it gives shape to an emptiness that takes the liquid and holds it in place. The jug that holds and pours wine is reduced by science to nonexistence since "holding" and "pouring" are seen by it as later properties supervenient on the reality of physical matter. In contrast to this view, Heidegger contends that the jug is not a mass of physical atoms for, primordially and originally, it is something that gives and pours. In this way, the jug is a *gift*. This brings us to Heidegger's concept of the *fourfold*. Thinghood has a fourfold structure. It is a fourfold of earth and sky, gods and mortals. And the thing plays the role of a "mirror-play" or "wedding" of all four terms, which reflect one another at all times in all places. Using the strange Heideggerian ontological vocabulary, we can affirm that "the thing things", meaning that the thing is an *event* that gathers the four, each of them mirroring the others. As unity of the four, the thing can be called *world*. The four terms are not present-at-hand, side by side, but belong together in an *enclosing ring*, or a dance. It follows that there is a "multiplicity" in the heart of being. A multiplicity not constituted by kinds

⁵² Martin Heidegger, "The Thing", in Id., *Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, New York 1971, p. 167.

of objects since the four terms are structures belonging to all things. As Graham Harman writes:

For Heidegger, this sort of Kindergarten metaphysics would be even more impossible than for others philosophers, since he above all others despises any “ontic” classification of the world that would speak about kinds of beings rather than being itself. Heidegger’s four are present at all times in all things, though they may be more concealed in some cases than in others⁵³.

The object in itself gives us no true nearness to the things and today, *everything is equally near and far*. True nearness comes only from the fourfold when “thing things” and in so doing brings the four to one another without erasing their distance from one another. In order to understand the mechanics of their interaction, Heidegger notes, we have to step away from the kind of thinking that represents things as objects, aiming at what he calls “commemorative thinking” or “meditative thinking”.

Differences between Husserl and Heidegger

My suggestion is that Husserl’s and Heidegger’s different treatment of thing and space is grounded on the particular meaning given by the latter to the notion of “transcendence”. Heidegger, as a matter of fact, thinks of transcendence in accordance with the literal sense of the world: to transcend means to overstep, to cross, to go through without losing touch with the ground. In this sense, Heidegger’s transcendence differs essentially from Husserl’s horizon and constitution. While for Husserl the initial point of phenomenological description is the acceptance of the phenomenologically-reduced “hic et nunc”, for Heidegger “here and now” means *in-der-Welt-sein*, that is, living in such and such a world. *Dasein* is not a cognitive subject and its relation to reality is not a cognitive one at all. As Victor Molchanov argues:

Reality in its turn is not a set of objects and their properties which are to be investigated. For *Dasein* reality is the aggregate of things present-at-hand and ready-to-hand. The relatedness of the proper and non-proper, of “freedom” and “submission”, is the basic relatedness between *Dasein* and reality. *Dasein* has two fundamental possibilities:

⁵³ Graham Harman, *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*, Open Court, Chicago 2007, p. 132.

either to submit to the non-proper and to dissolve in the thing-like or “to go through”, to transcend reality, i.e., to modify everydayness into the Existential. Since reality in the Heideggerian sense lies beyond cognitive (subject-object) relations, that is precisely why beings (*Seiende*) can be “ununderstandable” and “incomprehensible”⁵⁴.

There is, however, an important point that, in my point of view, makes Husserl’s and Heidegger’s notions of space, place, things mutually exclusive. Heidegger rejects, as a matter of fact, the traditional Cartesian view of human beings as self-sufficient minds whose intentional content is directed toward the world. He (as Davidson later on) substitutes for it an account of human beings as inextricably involved with things and people. And each human being has to take a stand (that is, a place) on who he or she is by taking up some social role and then dealing with the things appropriate to that role. In this sense, Heidegger is a practical holist because he claims that meaning depends ultimately on the inseparability of practices, things, places, and mental contents. *There is no absolute ego and there is no absolute world* in Heidegger’s point of view. Much more than Husserl, Heidegger’s project enables him to answer the Cartesian skeptic: there is no external world outside *my* consciousness sphere. Indeed, any attempt to take the skeptic seriously and prove that we can know that there is an external world presupposes a separation of the mind from the world of things and other people. The distance between Heidegger and Husserl couldn’t be longer if for the latter “the spirit and indeed only the spirit exists in itself and for itself, is self-sufficient”⁵⁵. For Husserl, indeed, the constitution of the world of material things as something external and objective can be achieved *only* by introducing the “absolute point” — the human body whereby “the pure Ego *contemplates* the space and all the sense-perceptible world”. World, according to Husserl, is much more a matter of contemplation than of practical engagement with it. And for the spiritual subject the world, that is things and places, is not a social or historical world, but is a “thematical” world. As a self-constitutive non-substantial “substance”, the spirit is an *intentional subject* in that “it turns things and relations, alien and his own psychic life to nothing but

⁵⁴ Victor Molchanov, “Husserl and Heidegger. Phenomenology and Ontology”, in Anna Teresa Tymieniecka (Ed.), *Man Within His Life-World, Analecta Husserliana*, vol. XXVII, Springer, Dordrecht 1989, p. 650.

⁵⁵ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, cit., p. 279.

meanings”⁵⁶. If, however, every kind of constitution is the result of phenomenological reflection, then phenomenology looks like a “closed sphere” of investigation concerned only with a “reduced” world. This is Heidegger’s criticism of Husserl’s phenomenology. For the author of *Sein und Zeit* indeed understanding (*Verstehen*) the world is not a pure epistemological procedure for it is, first of all, the primordial projection of *Dasein* and it has ontological character since it is rooted in *Dasein*’s way of Being. If for Husserl *Dasein* is a *transposition* of Ego to anthropology, and for that reason in need to be put under the constraints of reduction, for Heidegger, on the contrary, pure Ego is a “groundless abstraction” from *Dasein* and its world. World, places, things, after the *Kehre*, are Being’s self-manifestation. It, as an “overpowering surge”, let entities show forth in a “lighting” or “truth” in the sense of unconcealment. Being gives itself an aspect and it is only because of this that we can come to encounter things and the places in which they stand⁵⁷. At any rate, even being’s self-manifestation is not something that could occur without humans for things can show up *as* mattering in some way only because humans, responding to what becomes manifest, articulate a field of significance which lets things show up with some determinate identity and stability that is, first of all, *stabilitas loci*. Unlike Husserl, nevertheless, the unconcealment of Being is not simply given for it occurs only when it is achieved by work: the work of the word in poetry, the work of stone in temple and statue, the work of the *polis* as the historical place in which all of this is grounded and preserved⁵⁸. And in contrast to Husserl, the exemplary being that expresses itself and realizes an event is not a bodily subject and not even *Dasein*, but is rather the work of art itself. In standing forth, Heidegger says, the work of art “first clears the openness of the opening into which it comes forth”⁵⁹, and it thereby lets both the world and humans come to be what they are. To make an example, the Greek temple is not an embellishment added by humans to a pre-given context of life: “men... and things are never present and familiar as unchangeable objects, only to represent incidentally also a fitting environment for the temple, which one fine day is added to what is already there”⁶⁰. A work of art, like a temple, can open a new world for a people, a new manifestation of the aspects of

⁵⁶ Victor Molchanov, “Husserl and Heidegger. Phenomenology and Ontology”, cit., p. 647.

⁵⁷ See Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven 1980, pp.102-104.

⁵⁸ *Ivi*, p. 191.

⁵⁹ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, cit., p. 62.

⁶⁰ *Ivi*, p. 42.

things that can count for a community. As a *Gestalt*, or a new (cultural, historical, social) “style”, the work of art *displaces* what had come before, producing a new “placing” (*Stellen*) and “framework” (*Ge-stell*) for a people. The past, and even the present, is lit up in a way that transports us out of the realm of the *ordinary*. Every work of art, in some sense, “constitutes” a new world. At this point of the analysis, the difference between Husserl and Heidegger cannot be greater. If in Husserl we have *one* world as the horizon of things, places, subjects, in Heidegger we find an ontological and historical pluralism of *worlds* which can even be *incommensurable* with each other. Given this, it would be not right to assign to Heidegger’s contributions to space and things a certain theoretical “superiority” compared to Husserl’s analysis on the same subject. Indeed, from a purely phenomenological point of view Husserl’s investigation into space and things presents novelties and even “discoveries” which can find even a feedback in the empirical sciences such as, for example, neurosciences. Jean Petitot mentions Husserl’s “profound and beautiful ideas” and the astonishingly modern prescience with which the German philosopher articulated these pre-empirical findings, ones which are in “perfect agreement with the present [scientific] results of visual cognition”⁶¹. More in particular, Husserl’s distinction between the *external* and *internal* horizons of concrete objects according to which every object is noematically the unity of an infinity of multiscale aspects and infinitely many different images are in fact co-given in any single image implies an *intensional*, *symbolic* and *indexical* structure of any perceptual display. And all this means that “there always exists a ‘semiotic’ dimension in perception”⁶². As regards such semiotic dimension contained in perceptual experience, it is worthy of being noticed that the way Husserl reconstitutes the multifaceted experience of a real object in space bears striking similarities to what the Cubists artistically accomplished. They, as a matter of fact, attained the ambition of representing a thing a space by way of the interlinked partial aspects of a unified object as it would be perceived through bodily movement. Offering us a *new space* symbolically exteriorized by means of a pictorial recombination and articulation of basic visual elements⁶³. Recalling his early engagement with Cubist invention George Braque declares that what

⁶¹ See on this point, Jean Petitot, “Morphological Eidetics”, in Jean Petitot et alia (eds.), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 358-361.

⁶² *Ivi*, p. 353.

⁶³ See Paul S. Macdonald, “Husserl and the Cubists on a Thing in Space”, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 36, No. 3, 2005, pp. 273-274.

had attracted him was “the materialization of this new space that I felt to be in the offing... In the still-life you have a tactile, I might almost say, a manual space”⁶⁴. In short, Husserl’s lectures on thing and space articulated a number of profound and original ideas about the genesis of the inner-spatial world, ones which are astonishingly modern and in perfect agreement with the present results of cognitive neurosciences.

⁶⁴ This quotation is contained in Edwin Mullins, *Braque*, Thames & Hudson, London 1968, pp. 15-16.



IL RUOLO CRUCIALE DELLE EMOZIONI DELL'APPRENDIMENTO
MARIA RITA SERIO*

Abstract: In this work we present the analysis of the most recent research on the relationship between emotion and learning. We ask if emotions, especially positive emotions, can influence learning processes, and how epistemic curiosity can be used by the teacher to improve teaching and motivate the student.

Keywords: emotions, positive emotions, emotional learning, epistemic emotions, enjoyment of learning.

Emozioni ed apprendimento

Per lungo tempo è stato ignorato il ruolo delle emozioni dell'apprendimento. Le numerose evidenze scientifiche¹ riconoscono alle emozioni un ruolo cruciale nel complesso meccanismo dell'apprendimento. Le emozioni contribuiscono non solo al successo nell'apprendimento, ma anche «al miglioramento dell'esperienza personale dell'adulto che apprende e che trasferisce e applica nel proprio ambito professionale i risultati di quanto appreso coinvolgendo le proprie risorse emotive»².

Antonio Damasio³ ha dimostrato che emozione e pensiero sono interconnessi fra di loro, costituendoci come persone nella nostra totalità. Nella sua opera *L'errore di Cartesio*⁴, ritiene infatti possibile che «l'intervento delle emozioni e dei sentimenti possa causare grande disordine

* Docente di Psicologia – Università del Salento.

¹ Reinhard Pekrun R., Elliot A.J. e Maier M.A. (2009), Achievement goals and achievement emotions. Testing a model of their joint relations with academic performance, *Journal of Educational Psychology*, vol. 101, pp. 115-135; Cfr. Damasio, A.R. (1995), *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi; J. LeDoux (1998), *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simonand Schuster, New York,

² Ambra Stefanini (2013), *Le emozioni: Patrimonio della persona e risorsa per la formazione*, Franco Angeli, Milano.

³ Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi, 2007.

⁴ Antonio Damasio (1995), *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi.

nei processi di ragionamento», ma subito specifica come «l'assenza di emozione e sentimento sia non meno dannosa, non meno capace di compromettere la razionalità che ci rende peculiarmente umani e ci permette di decidere in armonia con un senso di futuro personale, di convenzione sociale e di moralità».

La competenza emotiva rappresenta, dunque, un'indispensabile risorsa e non un ostacolo per la formazione. Ragione e cuore continuamente si cercano perché hanno bisogno l'uno dell'altro: i processi cognitivi e quelli emotivi interagiscono tra loro e si condizionano reciprocamente. La ragione guarda alle emozioni (e viceversa) in una specie di rispecchiamento, continuando a riflettersi nella dimensione opposta da cui non può prescindere. Nella conciliazione di queste antinomie, ogni pensiero, in un certo senso, è “emozionato” e ogni emozione è “intelligente”⁵.

I circuiti del pensiero e delle emozioni sono interconnessi e questo implica che non esiste alcun atto della nostra mente che non sia, contemporaneamente, apprendimento ed emozione. Ogni atto cognitivo che riguardi l'attenzione, la memoria, la comprensione, corrisponde ad un «tracciato emozionale: il nostro cervello mentre pensa, sente anche»⁶.

Dietro la mente vi è un *feeling brain*, un cervello che «sente» i messaggi del corpo⁷.

Le principali emozioni nei contesti di apprendimento

Gli studenti e gli insegnanti sperimentano un'ampia gamma di emozioni durante le lezioni, quando studiano e nel momento della verifica. Queste emozioni possono essere positive o negative e possono essere intense e frequenti⁸. È bene chiarire subito, in un'ottica evolucionista e funzionalista, che non sarebbe molto corretto parlare di emozioni positive e di emozioni negative, in quanto tutte le emozioni hanno una funzione positiva. Dovremmo utilizzare, per essere più corretti, i termini di “emozioni con vissuto piacevole” ed “emozioni con vissuto spiacevole”, ma per pragmatismo, utilizzeremo gli aggettivi positivo e negativo in riferimento alle emozioni.

⁵ Vanna Iori, (2009a), Gettare lo sguardo oltre i pre-giudizi, in V. Iori (a cura di), *Quaderno della vita emotiva*, Milano, Franco Angeli, 25-29.

⁶ Daniela Lucangeli, *La mente che sente*, Trento, Erickson, 2020.

⁷ Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi, 2007.

⁸ Maria Rita Serio, (2020) Le emozioni ed il piacere di apprendere, *Psychofenia*, 43-44: 46-61.

Quando parliamo di emozioni positive, facciamo riferimento ad un insieme di stati piacevoli che le persone sperimentano quando si sentono sicure, ed i loro bisogni sono soddisfatti. Ogni emozione è associabile ad un preciso *feeling* e, perciò, risulta distinguibile dalle altre. Ad esempio, l'emozione della gioia è uno stato piacevole, di cui noi facciamo esperienza, quando ci rendiamo conto di avere raggiunto degli obiettivi che ci eravamo prefissati. L'emozione della gioia promuove l'acquisizione di abilità, non solo cognitive ma anche fisiche e sociali. Si manifesta, tipicamente, con il sorriso e con movimenti corporei fluidi⁹. Si può pensare, ad esempio, ad un bambino che riceve un ottimo giudizio su un compito scolastico, il sorriso è ben evidenziato sul suo volto e la camminata è saltellante, manifestando, appunto, il suo benessere.

L'emozione della tristezza è uno stato spiacevole che sperimentiamo nel momento in cui perdiamo qualcosa di caro. L'emozione della tristezza la manifestiamo in seguito ad una serie di eventi sfortunati, rispetto ai quali non riusciamo ad individuare nessuna possibile alternativa. Di conseguenza, l'umore precipita e ci autosvalutiamo per non aver saputo affrontare, adeguatamente, la situazione o nel non aver fatto abbastanza. La postura diventa ricurva, in atteggiamento di chiusura, e sguardo perso nel vuoto. L'emozione della tristezza, favorisce atteggiamenti di chiusura e di solitudine¹⁰. Si pensi, per aver un'immagine, ad uno studente nel momento in cui riceve un giudizio negativo ad un compito.

Alle emozioni primarie: disgusto, paura, rabbia, tristezza, sorpresa e gioia¹¹, gli psicologi scolastici hanno aggiunto una serie di cosiddette emozioni secondarie che gli studenti possono sperimentare in classe, tra cui essere fiduciosi o senza speranza, essere gelosi, sentirsi delusi, imbarazzati, colpevoli, vergognosi, sollevati, orgogliosi, grati e invidiosi.

Studi recenti ipotizzano che le emozioni positive degli studenti predicano un buon risultato allo studio, con conseguenti benefici nel processo di apprendimento¹².

⁹ Richard Lazarus, *Emotion and adaptation*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

¹⁰ Luigi Anolli, *La vergogna*, Bologna, Milano, 2003.

¹¹ Nico Frijda, (1988). The laws of emotion. *American Psychologist*, 43, 349-358.

¹² Carolina Mega, Chiara Ronconi. e Rosanna De Beni (2014), What makes a good student? How emotions, self-regulated learning, and motivation contribute to academic achievement, *Journal of Educational Psychology*, vol. 106, pp. 121-131.

Riportiamo la nota classificazione¹³ che consente di visualizzare le varie tipologie di emozioni.

1. Le emozioni di riuscita (*achievement emotions*) fanno riferimento alle attività che inducono il successo e il fallimento derivante da queste attività. Esempi sono il piacere di apprendere (*enjoiment of learning*); speranza e orgoglio legati al risultato; e ansia e vergogna in relazione al fallimento. Le emozioni di riuscita sono molto diffuse negli ambienti scolastici, soprattutto quando l'importanza del risultato e del fallimento è reso evidente agli studenti.

2. Le emozioni epistemiche (*epistemic emotions*) sono emozioni scatenate da problemi cognitivi, come la sorpresa di una nuova attività; la curiosità, la confusione e la frustrazione sugli ostacoli; e la gioia quando il problema è risolto. Le emozioni epistemiche sono particolarmente importanti per l'apprendimento di nuovi compiti, non di routine.

3. Le emozioni per argomento (*topic emotion*) riguardano gli argomenti presentati nelle lezioni. Esempi sono l'empatia con il destino di uno dei personaggi descritti in un romanzo, l'ansia e il disgusto quando si tratta di problemi medici o il piacere di un dipinto discusso in un corso d'arte. Entrambi le emozioni per l'argomento, positive e negative, possono innescare l'interesse degli studenti nella materia di apprendimento.

4. Le emozioni sociali (*social emotions*) fanno riferimento agli insegnanti e ai compagni in classe, come amore, simpatia, compassione, ammirazione, disprezzo, invidia, rabbia o ansia sociale. Queste emozioni sono particolarmente importanti nell'interazione insegnante/studente e nell'apprendimento di gruppo.

Tutte le emozioni elencate, possono condizionare fortemente l'apprendimento ed il risultato scolastico. Non solo. Possono condizionare l'attenzione, la motivazione, l'uso di auto-regolazione dell'apprendimento. Per tale ragione, è auspicabile che gli insegnanti comprendano che tipo di emozione è vissuta dal proprio studente. Si possono distinguere emozioni piacevoli, tipicamente collegate alla percezione di successo, alla speranza di

¹³ Reinhard Pekrun, Thomas Goetz, Wolfram Titz, Raymond Perry (2002), Academic emotions in students' self-regulated learning and achievement: A program of qualitative and quantitative research, *Educational Psychologist*, 37, 91-106

riuscire bene, alla soddisfazione di fare bene, all'orgoglio di aver fatto bene, da emozioni spiacevoli che si manifestano quando, invece, non si riesce o si ha paura di non farcela, emozioni come la tristezza o senso di colpa o la rabbia per non essere riusciti a fare bene. Imbarazzo nel sentirsi non all'altezza rispetto ai compagni¹⁴.

È facile intuire che nello stesso contesto si possono provare più emozioni. Ad esempio, uno studente può provare soddisfazione per l'ottima riuscita del compito, e rabbia per la complessità del lavoro richiesto.

Dalle ricerche condotte¹⁵ l'emozione più frequente durante le verifiche, con percentuali dal 15% al 25% sul totale delle emozioni, è l'ansia. Poi abbiamo l'emozione del piacere, dell'orgoglio, della speranza e del sollievo.

Durante le spiegazioni in classe, l'emozione più provata da parte degli studenti è il piacere di apprendere, mentre l'emozione della noia ha una percentuale alta, rispetto alle altre emozioni, nello studio individuale e nel fare i compiti. L'emozione della noia può essere spiegata perché sia nello studio individuale che nei compiti per casa gli studenti sono chiamati ad esercitazioni o ripetizioni di contenuti già trattati in mattinata, sottraendo del tempo ad attività ludiche o comunque più piacevoli, come ad esempio lo sport, la socializzazione etc.

Seguire le lezioni in classe o partecipare ad attività in classe, assume, al contrario, sensazioni di piacevolezza e attivano curiosità ed interesse, favorendo l'apprendimento.

Le emozioni positive e le emozioni negative

Le emozioni condizionano l'apprendimento non solo dal punto di vista cognitivo¹⁶ ma anche qualitativo¹⁷. Le emozioni positive, come abbiamo avuto modo di chiarire precedentemente, tutte le emozioni vissute con piacere, incoraggiano lo studente verso la creatività, la capacità di *problem*

¹⁴ Reinhard Pekrun, Thomas Goetz, Anne C. Frenzel, Petra Barchfeld, Raymond Perry (2011), Measuring emotions in students' learning and performance: The Achievement Emotions Questionnaire (AEQ), *Contemporary Educational Psychology*, 36, 36-48.

¹⁵ Daniela Raccanello, Margherita Brondino, Angelica Moè., Stephanie Lichtenfeld, (2018), Enjoyment, boredom, anxiety in elementary schools in two domains: Relations with achievement, *Journal of Experimental Education*, 1-21

¹⁶ Cesare Cornoldi, Claudia Meneghetti, Angelica Moè A., Claudia Zamperlin, (2018), *Processi cognitivi, motivazione e apprendimento*, Bologna, Il Mulino.

¹⁷ Reinhard Pekrun, *op. cit.*, 2011.

solving, la riflessione, lo predispongono verso un atteggiamento ottimistico nell'affrontare il compito.

Le emozioni negative, cioè tutte le emozioni che si vivono come spiacevoli, sostengono un apprendimento più analitico, focalizzato nell'applicazione di algoritmi. In particolare, spingono a risolvere il problema e quindi a prestare attenzione a ciò che impedisce¹⁸. Emozioni come la rabbia e la vergogna sono emozioni attivanti, cioè spingono lo studente a trovare alternative, lo motivano a trovare soluzioni.

Facciamo un esempio. Prendiamo in considerazione l'emozione dell'ansia. Dagli studi sappiamo che l'ansia da prestazione "consuma" le risorse della memoria del lavoro. Come sappiamo, la memoria di lavoro è un sistema di immagazzinamento temporaneo, che mantiene una quantità limitata di informazioni in un arco di tempo limitato. L'informazione, in questo modo, può essere elaborata ed utilizzata, mentre si eseguono compiti cognitivi, come apprendere e ragionare¹⁹.

Questo avviene perché la mente è assorbita da pensieri o immagini legate ad una sensazione di fallimento; è facile dedurre, di conseguenza, che la performance che lo studente riesce ad ottenere cala di livello, rafforzando le sue paure. In questo modo si crea un circolo vizioso che danneggia il successo scolastico.

Le emozioni piacevoli, al contrario, sostengono l'uso elastico di strategie che portano ad un'elaborazione dei contenuti più profonda e quindi favoriscono una performance scolastica migliore, attivando, in questo modo, un circolo vizioso²⁰.

Non bisogna pensare, però, che le emozioni piacevoli siano da contrapporre a quelle spiacevoli. Le emozioni piacevoli possono presentarsi contemporaneamente a quelle spiacevoli, controbilanciando alcuni effetti caratteristici delle emozioni negative: ritiro, abbandono, blocco dell'azione. Facciamo un esempio. Uno studente può provare l'emozione dell'ansia per un compito ma, parallelamente, può provare un senso di sfida e di soddisfazione anticipata. In questo modo, si troverà ad essere più motivato rispetto ai suoi compagni, che possono provare solo l'emozione dell'ansia o poco senso di sfida o altre emozioni piacevoli.

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ Alan Baddeley, Robert Logie. (1999). Working memory: The multiple-component model. In A. Miyake & P. Shah (Eds.), *Models of working memory: Mechanisms of active maintenance and executive control* (pp. 28–61). Cambridge University Press.

²⁰ Reinhard Pekrun, Thomas Goetz, Wolfram Titz, Raymond Perry, *op. cit.*, 2002.

Tutte le emozioni sono importanti²¹. Ma hanno funzioni diverse. Le emozioni spiacevoli spingono verso la capacità di *problem solving* e quindi a focalizzare ciò che ostacola, ciò che disturba nella risoluzione del problema. Ad esempio, una situazione di disagio che dura da diverso tempo, può costituire un elemento che motiva lo studente a cercare aiuto o a trovare una alternativa²².

Le emozioni piacevoli favoriscono una visione più aperta, tendono ad allargare gli orizzonti, aiutano l'intelligenza creativa, attivano la curiosità, aprono alla riflessione, in particolare, facilitano compiti di apprendimento non ripetitivi o basati sull'applicazione di regole o esecuzione di procedure²³.

Inoltre, altri studi, dimostrano che emozioni spiacevoli hanno un'origine genetica ed una certa stabilità nel tempo, questo spiega perché ci sono persone più ansiose o che provano l'emozione della tristezza o del senso di colpa rispetto ad altre, mentre per le emozioni piacevoli, tale stabilità o familiarità non c'è²⁴.

Questo non significa che chi è più portato a provare emozioni spiacevoli è "prigioniero" a vita, senza via di scampo, ma, semplicemente, chi ha consapevolezza di essere incline alle emozioni negative, può cercare di imparare a gestire le proprie emozioni in maniera efficace.

Le emozioni degli insegnanti

Non si deve pensare che solo gli studenti siano i protagonisti di questa vasta gamma di emozioni. Anche gli insegnanti provano sia le emozioni piacevoli che quelle spiacevoli. Diversi studi confermano gli effetti delle emozioni positive degli insegnanti²⁵. Gli insegnanti che hanno il piacere di esercitare la propria professione sono più solidali e creativi rispetto ai colleghi che amano di meno insegnare. Possono far leva sulla motivazione del proprio studente e

²¹ Maria Rita Serio, (2019) Come stai? L'importanza di educare alle emozioni, *Psychofenia*, 39-40: 67-78.

²² Robert Plutchik, (2003). *Emotions and life*. Washington, DC: American Psychological Association.

²³ Reinhard Pekrun et al, *op.cit.*, 2002.

²⁴ Laura Baker., Ian Cesa, Margaret Gatz, Mellins Claude, (1992), Genetic and environmental influences on positive and negative affect: support for a two-factor Theory, *Psychology and Aging*, 7, 158-163.

²⁵ Uta Klusmann, Mareike Kunter, Ulric Trautwein, Oliver Luedtks, Jurgen & Baume, (2008). Engagement and Emotional Exhaustion in Teachers: Does the School Context Make a Difference? *Applied Psychology. Health & Wellbeing*, 57

migliorare l'apprendimento. Al contrario, se gli insegnanti provano emozioni spiacevoli, come la rabbia o la noia durante l'insegnamento, influenzeranno, in maniera negativa, l'apprendimento dello studente.

Le ricerche di Sutton e Wheatley²⁶ sottolineano che gli insegnanti provano gioia e soddisfazione nel vedere i propri studenti crescere e maturare. Orgoglio, quando uno studente o una classe, difficile da gestire, si dimostra attenta e partecipa alla lezione. Al contrario, rabbia e frustrazione quando gli studenti dimostrano scarsa attenzione e disimpegno.

Se l'insegnante riesce a riconoscere ed accogliere l'emozione dello studente, può influenzare la motivazione e l'apprendimento, contribuendo, in questo modo, allo sviluppo dello studente nella sua globalità.

Cercheremo di analizzare alcuni costrutti che possono favorire un insegnamento emotivo.

La passione per l'insegnamento, è sicuramente un primo punto da prendere in esame.

Il termine passione ha la stessa etimologia di pazienza, entrambi sono riconducibili al verbo latino *patis* (soffrire, sopportare). Sia la passione, che la pazienza, richiedono un impegno verso obiettivi ritenuti importanti. Indicano, inoltre, l'attesa, il desiderio, per cui siamo disposti ad impiegare risorse ed a investire tempo, pur di raggiungere gli obiettivi prefissati, accompagnati da una soddisfazione anticipata che rientra tra le emozioni piacevoli ed un senso di sfida.

Vallerand *et al.*²⁷ contrappongono la passione armoniosa a quella ossessiva. La passione armoniosa ha un vissuto piacevole, caratterizzata da una soddisfazione anticipata mentre si svolge l'attività, e mancanza di sensi di colpa qualora non si dovesse più svolgere l'attività. La passione ossessiva è caratterizzata, invece, dalla presenza di sensi di colpa o addirittura dall'emozione della vergogna quando si interrompe l'attività. Dunque, possiamo dire che, l'elemento comune è il vissuto emozionale durante lo svolgimento dell'attività, piacevole nel caso della passione armoniosa: si sta facendo ciò che si vuole, spiacevole nel caso della passione ossessiva, si percepisce di fare ciò che non si dovrebbe o non si vorrebbe fare.

²⁶ Rosemary Sutton, Karl Wheatly (2003), *Teachers' emotions and teaching: A Review of the literature and directions for future research*, «Educational Psychology Review», 15, 327-358.

²⁷ Robert Vallerand, Celine Blanchard, Genevieve Mageau, Richard Koestner, Catherine Ratelle, Maude Leonard, Josee Marsolais, (2003), les passions de l'ame: on obsessive and harmonious passion, *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 756-767.

Inoltre, la passione armoniosa genera un vissuto emotivo piacevole che si trasferisce in altri contesti. In altre parole, chi ha svolto una attività piacevole, ha un vissuto emozionale che riversa in altri contesti, dal tempo libero, alla propria professione, incluso la professione dell'insegnante²⁸.

La passione armoniosa dell'insegnamento, accompagnata dalla soddisfazione, contrasta inevitabilmente la sindrome di *Burn-out* del sentirsi "bruciati"²⁹ caratterizzata da una ridotta realizzazione personale (il percepire di non sentirsi realizzati nel proprio lavoro), un esaurimento emotivo (il percepire di essere incapaci di riuscire a gestire il carico emotivo di emozioni ambivalente come rabbia e desiderio, sfida e paura, e dall'assenza di emozioni piacevoli, che potrebbero controbilanciare quelle spiacevoli) e da una incapacità di entrare in relazione (il percepire gli altri come numeri, anziché nella loro individualità, nel sentirsi incapaci di gestire e regolare le proprie emozioni)³⁰.

Possiamo concludere dicendo che la passione è condizionata da tre fattori quali la soddisfazione lavorativa, l'autoefficacia e le emozioni piacevoli. Essere insegnanti appassionati condiziona, favorevolmente, il benessere scolastico e migliora l'apprendimento degli alunni.

L'entusiasmo. L'espressione di entusiasmo motiva ed emoziona chi assiste. Etimologicamente il termine proviene dal greco *en* e *theos* che letteralmente significa "avere un dio dentro di sé", una carica interiore che ci porta a comunicare ciò che abbiamo dentro. Non è uno stato interiore è qualcosa che traspare. È una forza che trasmette emozioni positive. L'entusiasmo comunica che si ha voglia di fare e ci si impegna in ciò in cui si crede. L'entusiasmo genera vitalità, ovvero la percezione di essere colmi di energia, pronti, attivi, e motivati.

L'entusiasmo dell'insegnante rende piacevole l'apprendimento e contribuisce a generare un clima piacevole in classe³¹.

Una lezione fatta con entusiasmo favorisce non solo le emozioni piacevoli e la motivazione intrinseca, ma anche, come abbiamo visto il ricordo.

²⁸ Noemi Carbonneau, Robert Vallerand, Claude Fernet, Frederic Guay, (2008). The role of passion for teaching in intrapersonal and interpersonal outcomes. *Journal of Educational Psychology*, 100(4), 977–987.

²⁹ Christina Maslach, (1992), *La sindrome del burnout. Il prezzo dell'aiuto degli altri*, Assisi, Cittadella ed.

³⁰ Maria Rita Serio, *Vicino alla morte*, Lecce, Milella, 2004.

³¹ Angelica Moè, (2016), Harmonious passion and its relationship with teacher wellbeing, *Teaching and Teacher Education*, 59, 431-437.

Un altro costrutto importante per favorire l'insegnamento emotivo è l'*empatia*. Le ricerche ci hanno ampiamente dimostrato come un clima positivo in classe facilita l'apprendimento degli alunni e, nella creazione del clima in classe, l'insegnante gioca un ruolo fondamentale.

L'empatia è quella capacità di mettersi “nei panni dell'altro” e comprenderlo. Provare empatia per qualcuno significa comprendere le emozioni che sta vivendo e viverle a propria volta. L'empatia è una capacità importante per la costruzione di buone e positive relazioni interpersonali e la promozione di comportamenti pro-sociali.

Essere capaci di condividere le emozioni dell'altro favorisce la comunicazione e gli scambi sociali, incoraggia l'accoglienza della diversità, facilita la cooperazione nell'ambiente lavorativo, regola il flusso delle emozioni negative e delle condotte aggressive. Non bisogna confondere l'empatia con il contagio emotivo che, invece, ha come caratteristica la trasmissione diretta delle emozioni, senza elaborazione e senza porsi dal punto di vista dell'altro³².

Diversi teorici, inoltre, considerano l'empatia come un fenomeno complesso e multidimensionale che può racchiudere una serie di processi funzionalmente distinti, come il riconoscimento emotivo, il contagio emotivo, il *priming* emotivo³³, la capacità di distinguere i propri stati emotivi da quelli altrui e la capacità di reagire ai propri stati interni³⁴.

Il “sentire empatico” genera apertura, incontro, coinvolgimento, connessione, passione.

Secondo alcuni studi³⁵, gli insegnanti che sono valutati come più empatici utilizzano più frequentemente rinforzi positivi, accolgono in maggior misura le espressioni dei sentimenti degli studenti, e sono aperti alle discussioni di gruppo, evitano di utilizzare comportamenti autoritari, favoriscono la cooperazione tra insegnanti ed alunni, cercano di personalizzare i contenuti didattici che propongono, stimolano la creatività dei propri alunni.

³² Elaine Hatfield, Richard Rapson, Yen-Chi Le (2011) Emotional contagion and empathy, in Decety J. e Ickes W. (Eds.) *The social neuroscience of empathy*, 19-30, Cambridge, MA: Mit Press.

³³ Jean Decety J., Philip Jackson (2006), “A Social Neuroscience Perspective on empathy, *Current Directions in Psychological Science*, 15,2:54-58.

³⁴ Ryszard Praszkiel, (2016), Empathy, Mirror Neuron and SYNC, *Mind and Society*, 15: 1-25.

³⁵ Federico Fortuna, Antonio Tiberio (1999), *Il mondo dell'empatia. Campi di applicazione*, Franco Angeli, Milano.

Non è sufficiente capire ciò che l'altro prova, ma è importante anche comunicargli che gli si è realmente vicini. Il sentirsi accolti empaticamente facilita l'accettazione delle proprie emozioni e, successivamente, la regolazione.

Facciamo un esempio. Supponiamo che uno studente si arrabbi perché ha la percezione che il carico didattico, per lo studio a casa, sia eccessivo. Che cosa dovrebbe fare l'insegnante? Prima di tutto accettare il vissuto emotivo dello studente, comprendendo come può sentirsi lo studente per il troppo carico didattico, in questo modo può aiutarlo ad accettare il proprio vissuto emozionale, in maniera costruttiva, favorendo la modificazione del modo in cui è percepita la situazione "sono davvero tanti i compiti?" per arrivare, successivamente, ad una variazione dell'intensità e del vissuto emotivo. Sentirsi accettati, per il proprio vissuto emozionale, aiuta a regolare le emozioni e promuove il cambiamento, eventualmente, di pensieri ed azioni.

Essere un insegnante empatico è indubbiamente impegnativo, ma le ricerche dimostrano che i benefici sono tanti.

C'è successo a livello scolastico³⁶, la motivazione all'apprendimento è più alta³⁷ e la percezione che gli studenti hanno della scuola è generalmente più positiva³⁸. L'insegnante empatico, inoltre, accresce l'autostima dello studente³⁹ e riduce i comportamenti aggressivi, promuovendo comportamenti prosociali⁴⁰.

È facile intuire che come un insegnante empatico, supportivo, può condizionare positivamente e contribuire a creare in aula un clima positivo ed armonioso, un insegnante che non ha queste caratteristiche può, inconsapevolmente, favorire un clima non supportivo, freddo, scarsamente motivante, e la percezione della scuola, da parte degli studenti, noiosa.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ Carol Goodenow, (1993), Classroom Belonging among early Adolescent Students: Relationship to Motivation and Achievement, in *Journal of Early Adolescence*, 13, pp.21-43.

³⁸ Lei Chang, (2003), Variable Effects of Children's Aggression, social Withdrawal and prosociale leadership as functions of Teacher Beliefs and Behaviors, in *Child Development*, 74, 2, pp. 535-48.

³⁹ Susan Harter, (1996), *Teacher and Classmate Influences on Scholastic Motivation, Self-esteem, and level of Voice in Adolescents*, in J. Juvonen, K. R. Wentzel (eds.), *Social Motivation: Understanding Children's school adjustment*, Cambridge University press, New York, pp.11-42.

⁴⁰ Kathryn Wentzel (2002), Are effective Teacher like Good Parents? Teaching Styles and Student Adjustment in early Adolescence, in *Child Development*, 73, pp287-301.

Importanti, all'interno della classe, sono i *feedback*. Il feedback è qualsiasi risposta che un insegnante fornisce in merito alle prestazioni o comportamenti dello studente. Possono essere verbali, scritti o gestuali. Il feedback dovrebbe essere tempestivo, e dovrebbe essere costruttivo e non giudicante.

Nel processo di apprendimento, il feedback ha lo scopo di migliorare le prestazioni dello studente.

Un feedback positivo rinforza un comportamento adeguato, tramite una gratificazione e minimizza quelli inadeguati, attraverso la sospensione del rinforzo positivo. Al contrario un feedback negativo genera nello studente una risposta emotiva indesiderata come ansia e paura, che ostacola il feedback stesso a causa della dissonanza percepita tra autovalutazione e valutazione esterna⁴¹. Ancor peggio, la punizione che abolisce solo temporaneamente un comportamento senza però orientare verso il comportamento desiderato.

Sono importanti i feedback verbali che comunicano un miglioramento, piuttosto che i livelli della prestazione. È importante, come abbiamo potuto vedere, le reazioni emotive dell'insegnante, che se positive, incoraggiano e motivano lo studente nell'apprendimento.

Facciamo un esempio. Se un insegnante consegna il compito corretto allo studente, è più vantaggioso inviare un feedback verbale del tipo: “*Hai individuato la procedura corretta per risolvere il problema*”, rispetto ad un laconico “*va bene*”.

Queste riflessioni ci incanalano verso pratiche didattiche più coinvolgenti, che valorizzano il ruolo attivo degli studenti. Insegnanti che attribuiscono le difficoltà degli studenti a pigrizia (è intelligente ma non si applica) risultano essere meno valide, dal punto di vista del supporto emotivo, rispetto agli insegnanti che sono convinti che lo studente, efficacemente stimolato, possa trovare in sé stesso risorse e motivazione⁴².

La didattica a distanza, come risposta all'emergenza sanitaria causata dalla pandemia da Covid-19, ha messo in evidenza proprio il rapporto tra docente e discenti, grazie a cui si avvia e si mantiene nel tempo l'esperienza di apprendimento, costituita, come abbiamo visto da fattori cognitivi ed emotivi.

⁴¹ Scott Schartel, S., (2012). *Giving feedback – An integral part of education*. Best Practice & Research Clinical Anaesthesiology, Volume 26, Issue 1, pp. 77-87

⁴² Christine Reyna, Bernard Weiner, (2001). Justice and utility in the classroom: An attributional analysis of the goals of teachers' punishment and intervention strategies. *Journal of Educational Psychology*, 93(2), 309–319.

Se da un lato la DAD ha degli aspetti positivi, rivelandosi una valida alleata nel cercare di limitare i danni educativi e formativi, risultanti dalla chiusura delle scuole, dall'altra ha evidenziato le sue criticità.

Valenzano e Zamengo⁴³ hanno condotto una indagine in una scuola superiore, partendo dalla domanda: “*Cosa vuol dire apprendere a distanza?*”, con l'obiettivo di cogliere la complessità delle dimensioni coinvolte nel processo di apprendimento nei mesi di DAD. Dalla ricerca risultano alcuni aspetti positivi quali lezioni registrate, e dunque possibilità di rivederle, materiale messo a disposizione dai docenti, ottimizzazione dei tempi, dall'altra criticità che potremmo definire psicologico-motivazionali. Gli studenti hanno rilevato come nel periodo della DAD, abbiano fatto molto più fatica a trovare la motivazione ad apprendere, facendo riferimento alla motivazione intrinseca: “*mi sento meno motivata, più svogliata nel seguire le lezioni, perché comunque non c'è interazione con i docenti e con i compagni, in altre parole mancando le relazioni tutto diventa più noioso*”. Sembra, dunque, che diminuendo l'interazione tra docenti e studenti, le lezioni a distanza coinvolgano meno, facendo emergere l'emozione della noia. Le difficoltà rilevate, sembrano toccare alcuni fattori importanti dell'apprendimento che abbiamo analizzato finora, quali l'apprendimento emotivo, l'autoefficacia, passione, entusiasmo ed empatia del docente, feedback. Sembra, in altri termini, che l'apprendimento a distanza risulti più critico perché non veicolano emozioni, nelle relazioni docenti e studenti, così importanti, come abbiamo visto, nell'apprendimento.

La curiosità epistemica ovvero il piacere di imparare

Il concetto di curiosità epistemica è collegato a quelle teorie che spiegano la motivazione quale risposta ai bisogni di vario tipo. Questi possono essere semplici, innati ed universali, come sfamarsi o proteggersi dal freddo, come anche più complessi, come l'essere stimati e approvati. Un bisogno innato, che possiamo osservare già nei bambini molto piccoli, consiste nella curiosità sul funzionamento delle cose, definita come curiosità epistemica. Ma prima di approfondire tale concetto, chiediamoci che cos'è la curiosità? La parola viene dal latino *curiositas* che deriva da *cura* intesa come premura,

⁴³ Nicolò Valenzano, Federico Zamengo (2020), *Imparare a distanza: risorse e criticità nell'opinione degli studenti di una scuola secondaria di secondo grado*, *Studium Educationis*, 3: 99-114.

sollecitudine che ci spinge ad esplorare il mondo, in particolare, a stimolare il desiderio di conoscenza.

Berlyne⁴⁴ (1960) definisce la curiosità epistemica come un bisogno universale di conoscere e di apprendere, bisogno che si manifesta tramite l'esplorazione dell'ambiente, motivata solo dal desiderio di sapere. La spinta è così forte che si manifesta anche a fronte di proibizioni, ostacoli o difficoltà. Si pensi, ad esempio, ad un bambino a cui abbiamo proibito di aprire un determinato cassetto della scrivania. La prima cosa che farà, appena ne avrà la possibilità, meglio se in nostra assenza, sarà aprire quel cassetto. Questo ci porta ad affermare che la curiosità è una forma di motivazione presente fin da piccoli e che resta nell'età adulta sotto varie forme come attrazione, tensione, desiderio. Può cambiare l'oggetto della curiosità o la modalità con cui soddisfo la curiosità, ma non la motivazione.

Berlyne⁴⁵ distingue due forme di curiosità nel comportamento umano: percettiva ed epistemica. La curiosità percettiva è quella che ci viene quando vediamo qualcosa di mai visto e moriamo dalla voglia di sapere che cos'è. La curiosità epistemica, invece, è uno stato di motivazione che attiva la volontà verso la ricerca della conoscenza ed in questa trova gratificazione. La teoria della curiosità epistemica mette in evidenza il ruolo dell'ambiente e sottolinea l'importanza delle caratteristiche degli stimoli che possono provocare la curiosità, piuttosto che gli atteggiamenti o gli obiettivi del soggetto. Queste caratteristiche vengono definite da Berlyne come «proprietà collettive» (dal verbo *confero*, che significa confrontare) dello stimolo, cioè a quelle caratteristiche di sorpresa, novità, complessità, incongruenza, che producono nell'individuo incertezza e conflitto e che attivano uno stato motivazionale di curiosità. La curiosità innesca un'attività esploratoria che porta al superamento dell'incertezza o del conflitto, attraverso la ricerca di nuove informazioni. Perché avvenga l'esplorazione, l'intensità della stimolazione deve essere media. Se la stimolazione è troppo bassa, cioè se per esempio, l'ambiente in cui si trova il soggetto è troppo monotono e ripetitivo, o se viceversa, troppo forte nel senso di un ambiente eccessivamente complesso e nuovo, ciò può determinare nel soggetto un effetto inibitorio caratterizzato anche da manifestazioni di ansia. Sono “curiose” le cose nuove, diverse, strane, sconosciute. Ovviamente la “novità” è soggettiva, dipende da cosa il soggetto già sa, e dalle esperienze vissute. Si tratta di trovare un livello medio,

⁴⁴ Daniel Ellis Berlyne, (1960). *Conflict, arousal, and curiosity*. McGraw-Hill Book Company.

⁴⁵ *Ibidem*

tale che lo stimolo ambientale non risulti noioso, né troppo nuovo tanto da suscitare paura o senso di incertezza (riferiti alla incapacità di trovare collegamenti con le proprie conoscenze). Lo stesso livello medio bisogna trovare per le altre due proprietà collative: complessità ed incongruenza. La complessità fa riferimento al livello di difficoltà. Uno stimolo o un oggetto suscita curiosità se risulta difficilmente raggiungibile ed è quindi richiesto uno sforzo, che risulta essere fattibile, per poterlo risolvere o attuare. L'incongruenza si riferisce ad una mancanza di conoscenze o esperienze precedenti che generano sorpresa. È quello che accade, ad esempio, quando leggiamo un giallo e formuliamo diverse ipotesi sull'autore del reato. Sono proprio le proprietà collettive che ci motivano a terminare, al più presto, il libro che stiamo leggendo, per poter colmare il vuoto di conoscenza. Questa motivazione risponde al bisogno di ottenere nuove informazioni, cioè alla curiosità, per superare il momento di incertezza. Ecco per quale motivo la curiosità è definita epistemica, perché soddisfa il bisogno di aumentare le nostre conoscenze. La curiosità epistemica suscita il comportamento esplorativo che ci spinge alla conoscenza, a visitare luoghi nuovi, a frequentare persone nuove, a smontare oggetti, a provare nuovi sport o fare altre attività o a studiare nuovi argomenti. Alla base del comportamento esplorativo c'è il bisogno di aggiungere nuove informazioni per il semplice piacere di sapere, per rispondere al bisogno di capire, per aumentare le nostre conoscenze. Pensiamo ad uno studente che nell'affrontare lo studio di un testo, si imbatte in una teoria che è incongruente con tutte le conoscenze che già possiede. Questa incongruenza lo porterà ad essere curioso e ad approfondire meglio la teoria. La curiosità messa in atto dallo studente, altro non è che la motivazione che lo porterà a studiare i contenuti letti, allo scopo di comprendere meglio la nuova teoria ed integrarla con le sue conoscenze.

Attraverso la curiosità epistemica, lo studente è motivato a conoscere, che non è un comportamento solo finalizzato a trovare delle risposte a quel determinato quesito, ma attraverso quelle risposte mi apro ad altre conoscenze e questo mi fa star bene. La curiosità epistemica non nutre solo il sapere, ma nutre anche il desiderio di conoscere. Un insegnante per alimentare il desiderio di conoscere potrebbe creare situazioni in cui introdurre incongruenze, novità, situazioni un po' ingarbugliate, avviando in questo modo un *problem solving* motivante e piacevole. Per esempio: "Tutti si aspetterebbero che...invece non è così". Introdurre, in ambito didattico, situazioni che possano scatenare sorpresa e curiosità, oppure partire da una contraddizione, un nodo critico, una domanda, potrà generare negli studenti quella curiosità epistemica che costruirà il motore del loro apprendimento.

Il desiderio di sapere che genera un comportamento esplorativo, viene condiviso con un altro tipo di motivazione: l'interesse.

L'interesse può essere definito come predisposizione durevole a venire coinvolti in alcune attività o ad essere attratti da informazioni che riguardano particolari ambiti, ad esempio, per un certo tipo di professione o per specifiche discipline scolastiche⁴⁶. L'interesse aumenta nel tempo, con l'accrescersi delle informazioni. Infatti, si differenzia dalla curiosità proprio per la dimensione temporale. Mentre la curiosità svanisce, appena è soddisfatta, ed è necessario, perciò, ricorrere ad altri stimoli, con le caratteristiche analizzate precedentemente, l'interesse è stabile, anzi, spesso in crescita. Se ad esempio, uno studente è interessato alla matematica, più conosce e più vorrebbe sapere. Ne consegue però che l'interesse tende ad essere selettivo, e dunque, lo studente tenderà a non interessarsi delle altre materie. Ovviamente, possiamo estendere il discorso, non solo nell'ambito scolastico, ma anche del tempo libero, o nella scelta di generi letterari o cinematografici, o professionali, in generale, in tutti i campi. Un'altra differenza che si può cogliere tra la curiosità e l'interesse è la contrapposizione fra «interesse individuale» ed «interesse situazionale»⁴⁷. L'interesse individuale è l'interesse del singolo, verso attività o ambiti che piacciono. Si pensi, per fare un esempio, all'interesse che un soggetto può avere per la poesia, la musica, le automobili, la moda, la danza, il cinema etc. Aumenta nel tempo, ed implica il desiderio di maggiore coinvolgimento nell'ambito di interesse⁴⁸. L'interesse situazionale è legato al contesto. È generato da elementi, che per diverse persone risultano essere interessanti. Volendo fare un esempio in campo didattico, si può pensare a pratiche didattiche mirate. L'interesse situazionale ha luogo se qualche cosa, nel contesto, attira la nostra attenzione. L'interesse individuale, invece, porta un individuo a tendere, continuamente, la propria attenzione verso l'oggetto di interesse.

⁴⁶Pietro Boscolo, (2012), *La fatica ed il piacere di imparare, Psicologia della motivazione scolastica*, Novara, De Agostini.

⁴⁷ Andreas Krapp, (2007), An educational-psychological conceptualisation of interest, *International Journal for educational and vocational guidance*, 7, 5-21.

⁴⁸ Anne Renninger (1998), *What are the roles of individual interest, task difficulty, and gender in student comprehension?*, in *Interest and learning. Proceedings of the see on-conference on interest and gender*, a cura di L. Hoffmann, A. Krapp. K.A. Renninger e J. Baumert, Kiel IPN, pp.228-238.

Non si deve pensare che i due interessi siano antitetici, anzi, è proprio la loro interconnessione a spiegare la stabilità degli interessi e la loro durata⁴⁹. Se non ci fosse interconnessione fra interesse individuale ed interesse situazionale, il soggetto resterebbe fermo al livello di interesse situazionale, attratto da elementi definiti *catch*, cioè elementi capaci di catalizzare l'attenzione, ma non a coinvolgere gli stati emotivi piacevoli del soggetto verso l'oggetto o l'ambito di interesse. L'interesse risulta, quindi, essere composto da una componente cognitiva, legata alla conoscenza, e da una componente emotiva, connessa al piacere e alla soddisfazione sperimentate nello svolgimento di quella specifica attività. L'interesse personale è infatti connesso alla motivazione intrinseca che produce emozioni positive e pensieri piacevoli. Krapp⁵⁰, infatti, sottolinea che l'interesse non è assolutamente un sinonimo di piacere o divertimento, e non dipende dalla facilità del compito, ma va connesso alla rilevanza personale di quel materiale in quello specifico contesto.

Sia la curiosità che l'interesse sono motivanti per lo studente perché lo accompagnano a focalizzare l'attenzione, per il piacere di farlo. Il ruolo del docente risulta, dunque, essere fondamentale nel trasmettere percezioni positive di competenza e nell'incrementare il valore e la piacevolezza per quello che man mano sta imparando lo studente, meglio ancora se scoprendo e costruendo.

⁴⁹ Andreas Krapp, *op.cit.*, 2007.

⁵⁰ Andreas Krapp (1999), Interest, motivation and learning, in *European Journal of Psychology of Educations*, 14,1, pp.23-40.



IMMAGINARIO DI GENERE: PRATICHE EDUCATIVE

DANIELA BAGATTINI* E VALENTINA PEDANI**

Abstract: In this work we present some reflections on the relationship between education and gender issues. In particular, we will focus on the role of school in deconstructing imaginaries linked to stereotyped views of the masculine and feminine.

Keywords:

Gender education, stereotypes, school, gender equality

Il principio di pari opportunità nei contesti educativi

Il tema del complesso e variegato rapporto tra istruzione e questioni di genere¹, diventa negli ultimi anni un argomento di discussione, sia in ambito universitario, sia oltre i confini accademici. La questione della connessione tra scuola e tematiche connesse ai corpi, alle differenze, agli stereotipi attraversa recentemente anche il dibattito pubblico con conseguenze non di poco conto sulle modalità con cui la scuola si trova ad affrontare una questione rimasta per anni sottotraccia.

*Docente di Sociologia generale – Università Telematica degli Studi IUL - Collaboratrice INDIRE.

** Dottorato di Ricerca in Metodologia delle Scienze Sociali - Collaboratrice Tecnica INDIRE.

¹ Maddalena Colombo, Luca Salmieri (2020), Gender and Education in Italy, in *The Education of Gender, the Gender of Education. Sociological Research in Italy*, a cura di M. Colombo, L. Salmieri, Associazione “Per Scuola Democratica”, pp.7-24.

Ancora nel 2010 Irene Biemmi², nell'Introduzione al volume in cui presenta i risultati di un'ampia indagine sui libri di testo della scuola primaria, definisce il dibattito su tale issue come «circoscritto e animato in contesti di nicchia, forse perché a livello sociale non ne viene percepita la rilevanza: la scuola, nel sentire comune, appare come un luogo in cui la parità viene effettivamente esercitata» (p.10): i risultati scolastici delle ragazze e la rassicurante presenza di un corpo docente quasi esclusivamente femminile nel corso del tempo hanno contribuito alla rappresentazione della scuola come campo neutro e “a-problematico” dal punto di vista del genere.

È nell'ultimo decennio che questa immagine tranquillizzante inizia ad essere decostruita, portando al disvelamento di una situazione tutt'altro che impermeabile alle questioni di genere.

Come già sottolineato nella ricerca citata, la presenza di un corpo scolastico femminile non è automaticamente garanzia di parità: quando lo pensiamo compiamo un'operazione che altrove abbiamo definito “naturalizzazione femminista”: «una fallacia che opera tanto in ambito educativo, quanto nel più ampio spazio socioculturale che è alla base di numerosi fraintendimenti relativamente alle questioni legate al genere e alle differenze e disuguaglianze»³. Analizzata adottando un punto di vista di genere, la scuola appare in realtà come uno dei luoghi in cui le differenze e le disuguaglianze rischiano di reiterarsi e riprodursi anche attraverso l'attività stessa dei docenti e delle docenti⁴. L'aumentato interesse accademico per la questione, permette infatti di disvelare una situazione tutt'altro che neutra: attraverso la scuola ad essere trasmessi e riprodotti sono immagini e costruzioni del maschile e femminile che ancora segnano la disuguaglianza; strumenti di questa riproduzione sono i libri di testo, attraverso i quali «i ragazzi sono integrati nel sapere che studiano, le ragazze ne sono escluse»⁵,

² Irene Biemmi (2010), *Educazione sessista. Stereotipi di genere nei libri delle elementari*, Rosenberg-Sellier.

³ Daniela Bagattini, Beatrice Miotti (2022), *Lavorare sul genere a scuola con coding e robotica educativa*, Carocci, p.29.

⁴ Si vedano, tra le altre, le riflessioni di Francesca Dello Preite (2013) *Stereotipi e pregiudizi di genere. Il ruolo della scuola e le competenze dei docenti*. In *Formazione & insegnamento* (XI, 3), pp. 207-13 e i risultati di una ricerca condotta nelle scuole dell'infanzia del Comune di Genova da Emanuela Abbatecola e Luisa Stagi (2017), *Pink is the new black. Stereotipi di genere nella scuola dell'infanzia*. Torino: Rosenberg & Sellier.

⁵ Irene Biemmi (2010) *Educazione sessista. Stereotipi di genere nei libri delle elementari*, Rosenberg-Sellier, p.11.

ma anche le stesse pratiche di trasmissione dei saperi⁶ e tutto quel curriculum nascosto che viene veicolato da atteggiamenti, linguaggio, gestione dello spazio. Uno spazio del maschile e del femminile, denotato in maniera ancora diffusa dalla scelta e separazione dei colori già dalla scuola dell'infanzia⁷, dove in alcuni – e non minoritari – contesti permangono i grembiuli rosa e azzurri. Un mondo, dunque, in cui le asimmetrie di genere sembrano date per scontate e, quindi, immancabilmente riprodotte.

La fertile produzione scientifica degli ultimi anni si accompagna ad un mutato e mutante assetto legislativo, che va adeguandosi alla normativa internazionale. Per meglio inquadrare la questione occorre soffermare l'attenzione sull'evolversi di questo percorso.

Già a fine degli anni '70 la *Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne* (*The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, CEDAW), - prima fonte di diritto internazionale ad occuparsene in maniera esplicita, indica «espressamente l'istruzione come uno strumento idoneo a contrastare le discriminazioni tra le donne e gli uomini ponendo l'accento sull'educazione alla parità tra i generi e sul contrasto degli stereotipi femminili e maschili»⁸. La Convenzione all'articolo 10 comma C, nel richiamare la necessità di eliminare i concetti stereotipati, fa esplicito riferimento a libri di testo, programmi scolastici, metodi di insegnamento, mostrando a decenni di distanza la sua grande attualità.

Negli anni successivi per poco muta, nonostante la *Dichiarazione ONU sull'eliminazione della violenza contro le donne* (1993) e, in ambito europeo, l'adozione, da parte del Consiglio d'Europa, della *Raccomandazione Rec(2002)05* sulla protezione delle donne dalla violenza (2002) e la conseguente *Campaign to combat violence against women, including domestic violence* negli anni 2006-2008. In questo contesto, in cui

⁶ Su questo tema si rimanda alle interessanti riflessioni di Cristina Gamberi, Maria Agnese Maio e Giulia Selmi (2010) *Educare al genere. Riflessioni e strumenti per articolare la complessità*, Carocci.

⁷ Emanuela Abbatecola, Luisa Stagi (ivi).

⁸ Arianna Pitino (2020), Profili giuridici dell'educazione di genere dei bambini e delle bambine nell'ordinamento italiano. In *Genere e R-Esistenze in movimento. Soggettività, azioni, prospettive*, a cura di Maria Michela Coppola, Alessi Donà, Barbara Poggio, Alessia Tuselli, Università di Trento, pp 293-303. Consultato il 4 di marzo del 2022, in https://webmagazine.unitn.it/alfresco/download/workspace/SpacesStore/6a208f55-b081-448d-98e0-95c8602cb3f0/Atti%20convegno%20CSG%20Trento%202020%20-%2020201117_def.pdf, p.295.

sono ancora poche (e pochi) le/gli studiose e studiosi ad occuparsi del rapporto tra scuola e questioni di genere, un punto di svolta è segnato, nel 2013, dalla ratifica della Convenzione di Istanbul (Legge 77/2013). La Convenzione, riconoscendo la natura strutturale della violenza di genere e collegandola alle asimmetrie tra uomini e donne presenti nella società, va a definire un approccio di contrasto alla violenza sistemico, conosciuto come delle “4 P”: Prevenzione, Protezione e sostegno alle vittime, Perseguimento dei colpevoli, Politiche integrate. È all’interno di questo modello di azione, in particolare nella Prevenzione, che è situato il richiamo al ruolo della scuola. I paesi firmatari della Convenzione sono infatti chiamati ad intraprendere «azioni necessarie per includere nei programmi scolastici di ogni ordine e grado dei materiali didattici su temi quali la parità tra i sessi, i ruoli di genere non stereotipati, il reciproco rispetto, la soluzione non violenta dei conflitti nei rapporti interpersonali, la violenza contro le donne basata sul genere e il diritto all’integrità personale, appropriati al livello cognitivo degli allievi» (articolo 14, comma 1).

Da lì il legislatore è chiamato, per dar corpo alla Convenzione, ad intervenire anche in ambito educativo, portando a quello che è stato definito «un processo di istituzionalizzazione dell’educazione di genere»⁹; così, nel 2015, due interventi esplicitano la connessione tra contrasto alla violenza e educazione: Il *Piano d’azione straordinario contro la violenza*, che prevede, nelle azioni orientate alla prevenzione, sia la formazione dei docenti¹⁰ che una sensibilizzazione degli studenti; sempre nello stesso anno, la questione della

⁹ Francesca Crivellaro e Rosy Nardone, (2020), Introduzione, in *Educazione e questioni di genere. Percorsi formativi e pratiche educative tra scuola e territorio*, a cura di Francesca Crivellaro e Rosy Nardone, FrancoAngeli, p.12.

¹⁰ Una delle azioni messe in campo in questo senso è il progetto “Gender School”, che ha avuto l’obiettivo di diffondere nella scuola sia la questione della parità di genere sia il contrasto della violenza, attraverso una formazione gratuita (facoltativa) per i docenti, realizzata nel corso del 2019 - <https://www.genderschool.it/>. Il progetto è stato realizzato grazie alla collaborazione tra Indire e il Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Per un approfondimento sul percorso normativo si rimanda all’indagine di Daniela Bagattini, Valentina Pedani, Enikő Tolvay, (2021). *Volume VI “L’educazione alla parità tra i sessi e la prevenzione della violenza di genere: quale è il contributo delle scuole che partecipano al PON? Rapporto di monitoraggio sulle azioni intraprese dalle scuole e sul coinvolgimento di studentesse e studenti. PON Per la Scuola: competenze e ambienti per l’apprendimento 2014- 2020”*. Firenze: Indire. Consultato l’8 di febbraio 2022, in <http://pon20142020.indire.it/portale/?rapporti=volume-vi>

promozione della parità viene richiamata al comma 16 della Legge 107 del 2015 (cd. *La Buona scuola*). Secondo tale comma, il

piano triennale dell'offerta formativa assicura l'attuazione dei principi di pari opportunità promuovendo nelle scuole di ogni ordine e grado l'educazione alla parità tra i sessi, la prevenzione della violenza di genere e di tutte le discriminazioni, al fine di informare e di sensibilizzare gli studenti, i docenti e i genitori sulle tematiche indicate dall'articolo 5, comma 2, del decreto-legge 14 agosto 2013, n. 93, convertito, con modificazioni, dalla legge 15 ottobre 2013, n. 119, nel rispetto dei limiti di spesa di cui all'articolo 5-bis, comma 1, primo periodo, del predetto decreto-legge n. 93 del 2013.

Queste poche righe suscitano una certa mobilitazione da parte di associazioni di genitori contro quella che viene considerata l'introduzione della "teoria del gender" nelle scuole¹¹. Questo, va a creare quello che gli esperti del GREVIO¹² hanno definito «un ambiente intimidatorio che spinge le scuole a bloccare molti progetti di questo tipo ed a cessare la propria collaborazione con le organizzazioni di donne specialistiche», che va a condizionare l'attuazione stessa della Convenzione di Istanbul¹³. Torneremo più avanti

¹¹ Per un approfondimento sul tema si rimanda all'articolo di Daniela Belliti e Giorgia Serrughetti G. (2019), *L'educazione per prevenire la violenza di genere e promuovere l'agency delle donne: lo stato delle politiche pubbliche in Italia*, in *Sicurezza e scienze sociali* (VII, 3) pp. 33-48 e al saggio di Rosy Crivellaro, *Tra frizioni e possibili alleanze: famiglie, contesti educativi ed educazione di genere*, contenuto nel già citato volume a cura di Francesca Crivellaro e Rosy Nardone (2020).

¹² GREVIO è l'acronimo con cui viene chiamato il Gruppo di esperti/e sulla lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza, definito dalla Convenzione di Istanbul (Capitolo XI) per controllare l'attuazione della stessa.

Rapporto di Valutazione (di Base) del GREVIO sulle misure legislative e di altra natura da adottare per dare efficacia alle disposizioni della Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica (Convenzione di Istanbul) ITALIA. Strasburgo: Segretariato dell'organismo di monitoraggio della Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica. Consiglio d'Europa. Consultato l'8 di febbraio 2022, in <http://www.pariopportunita.gov.it/wp-content/uploads/2020/06/Grevio-revisione-last-08-06-2020.pdf>, p.39.

¹³ Come riportato da Francesca Crivellaro (2020), nel decalogo per difendersi dal "gender" a scuola, rilanciato anche da Famiglia Cristiana, il primo punto è il controllo dell'allora POF e dei progetti educativi (PEI) al fine di controllare che non siano previste alcune parole chiave riferibili alla "teoria del gender": le parole che i redattori del decalogo suggeriscono di controllare, e che dunque a loro avviso sono indicatore di una manipolazione della mente dei

sulle raccomandazioni contenute nel Rapporto: qui è utile considerare come le tematiche relative alla parità e all'educazione di genere siano diventate materia di discussione e dibattito pubblico, andando di fatto a condizionare l'azione stessa delle scuole.

Ad un aumentato interesse in ambito accademico e ai cambiamenti della normativa, si aggiunge un terzo aspetto non trascurabile che va a rafforzare l'interesse verso scuola e questioni di genere, l'impatto economico delle disuguaglianze¹⁴ e, in particolare, il gender gap in ambito professionale¹⁵, che rischia di acuirsi in un prossimo futuro: le previsioni sulle possibilità occupazionali per gli anni a venire vedono una richiesta di personale specializzato nel settore delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, quello cioè che ancora vede la maggior distanza tra maschi e femmine¹⁶. Il tema è talmente sentito dalle istituzioni da essere una delle priorità trasversali del recente *Piano nazionale di ripresa e resilienza*¹⁷; tra gli indicatori scelti per analizzare il potenziale impatto del PNRR uno è relativo al numero di laureati nelle discipline STEM (science, technology, engineering and mathematics) per genere: la segregazione orizzontale è infatti uno dei

bambini e delle bambine, sono «educazione alla effettività, educazione sessuale, omofobia, superamento degli stereotipi, relazione tra i generi o cose simili, tutti nomi sotto i quali spesso si nasconde l'indottrinamento del gender» (<https://www.famigliacristiana.it/articolo/dodici-strumenti-di-autodifesa-dal-la-teoria-del-gender-per-genitori-con-figli-da-0-a-18-anni.aspx>).

¹⁴ La stessa Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa, parlando di uguaglianza di genere, la definisce «a keystone of a prosperous, modern economy that provides sustainable inclusive growth» (OECD, 2017, *The Pursuit of Gender Equality. An Uphill Battle*. Parigi: OECD Publishing. Consultato il 9 di marzo 2022, in https://read.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/the-pursuit-of-gender-equality_9789264281318-en#page1, p.3).

¹⁵ EIGE (Istituto europeo per l'uguaglianza di genere) 2017, *Vantaggi economici dell'uguaglianza di genere nell'Unione europea In che modo l'eliminazione dei divari di genere a livello di partecipazione attiva al mercato del lavoro e di retribuzione favorisce la crescita economica*. Vilnius: Istituto europeo per l'uguaglianza di genere (EIGE). Consultato l'8 di febbraio 2022, in https://eige.europa.eu/sites/default/files/documents/2017.2083_mh0217178itn_pdfweb_20171130122530.pdf

¹⁶ Maria Berra, Giulia Maria Cavaletto G. M. (2019), *Scienza e tecnologia: superare il gender gap. Un'indagine a Torino*, Ledizioni.

¹⁷ Tasso di mancata partecipazione femminile al lavoro (BES-DEF); occupazione relativa delle madri (BES-DEF); asimmetria nel lavoro familiare; numero di laureati in discipline tecnico-scientifiche su 1000 residenti, per genere; persone che vivono in famiglie con grave deprivazione abitativa, per genere; speranza di vita in buona salute alla nascita, per genere (BES-DEF).

temi considerati centrali per il futuro del mondo del lavoro. Anche nella *Strategia nazionale per la parità di genere 2021-2026*, nella quale questo aspetto è centrale: il documento definisce cinque¹⁸ OBJ.

Attori economici si affiancano a quelli istituzionali, spesso anticipandoli nella spinta a tentare di ricucire il rapporto tra ragazze e tecnologia, tra ragazze e materie STEM, che nei paesi più sviluppati pare interrotto, proponendo corsi, progetti, stage. Una vivacità certo interessante, ma che talvolta appare calata nel mondo educativo senza una necessaria ricognizione e attenzione sia alle dinamiche proprie della scuola, sia alla necessaria analisi delle cause profonde di queste asimmetrie.

Rapporti interrotti

Poco sopra abbiamo utilizzato non a caso il termine “interrotto”: molto si dibatte di donne e scienza, dimenticando però che stiamo circoscrivendo la questione ad un particolare ambito spaziale, che poi significa economico e sociale (i paesi occidentali), ma anche temporale. Diversi sono i dati nelle economie emergenti e nei paesi in via di sviluppo, e diversi lo sono stati nel corso della storia, anche recente. Pensiamo ad esempio alla questione della programmazione: è entrata nell’immaginario la foto di Margaret Hamilton davanti al codice sorgente del software del computer di bordo del Programma Apollo, ma è l’apice di tutta una serie di donne che, dalla Seconda guerra mondiale in poi, hanno lavorato nell’ambito della programmazione, a partire dalle ricerche balistiche dell’Electronic Numerical Integrator And Computer (ENIAC). Una storia sconosciuta ai più.

Le donne si allontanano dalla programmazione proporzionalmente al crescere di status per questo lavoro, diventano insegnanti quando la professione docente perde prestigio: *field status paradox* lo chiamano Henry Etzkowitz e Marina Ranga nel 2011¹⁹.

È anche su questo che occorre riflettere nel cercare di costruire pratiche educative che sappiano adottare uno sguardo di genere. Qualsiasi

¹⁸ «Assicurare uguali opportunità nello sviluppo delle capacità e nell’applicazione dei talenti individuali in tutte le discipline del sapere, e in particolare in quelle matematiche e tecnico-scientifiche, rimuovendo barriere culturali e stereotipi di genere, oltre ad assicurare una equa rappresentanza di genere nel mondo accademico; promuovere al contempo un approccio che punti alla desegregazione delle competenze di donne e uomini in tutti i settori con una forte connotazione di genere» (Dipartimento per le Pari Opportunità, 2021, p. 12),

¹⁹ L’articolo di riferimento è Gender Dynamics in Science and Technology: From the “Leaky Pipeline” to the “Vanish Box”, in *Brussels Economic Review* (54, 2-3), pp. 131-48.

azione non tenga conto del terreno in cui affondano le radici i fenomeni osservabili in superficie, rischia di rimanere estemporanea, non andando a modificare le modalità tramite cui maschile e femminile ancora in classe non sono risorse ma percorsi predefiniti, che vanno ad intrappolare identità e risorse, di entrambi i generi²⁰. È questo un nodo centrale del ragionamento, da porre ancor prima di dichiarare il problema: ciò di cui andremo a riflettere non è qualcosa che ha a che fare solo con le ragazze (o solo con i ragazzi).

I dati ci dicono che i risultati delle ragazze sono complessivamente ottimi, ma che ancora persistono delle differenze di rendimento nelle materie scientifiche, in particolare in matematica²¹ e che i percorsi formativi sono ancora fortemente condizionati dalla variabile di genere²², la letteratura che questi condizionamenti non hanno luogo nei momenti di scelta, ma sono costruiti e normalizzati nel corso della vita, scolastica e non, di ragazzi e ragazze.

Su questo punto occorre fare un ulteriore passaggio: parlare anche di maschile e del rapporto tra il maschile e la cura permette di indagare ancora più a fondo la portata degli stereotipi e della svalutazione del femminile.

A conclusione di un progetto realizzato con il Comune di Firenze, nel 2008 Barbara Mapelli ci parlava di “impensato pedagogico”: «non si approfondisce il tema del valore pedagogico della cura perché considerata una qualità naturale che appartiene alle donne e poiché la cura è una qualità naturale e poiché appartiene alla donna viene svalutata, non se ne riconosce il valore culturale e sociale così come il lavoro educativo viene svalutato perché femminile»²³.

Talmente svalutato che l’attenzione posta al rapporto tra maschile e cura è ancora poco diffusa²⁴, nonostante anche in questo caso i dati parlano

²⁰ Sul tema dei percorsi formativi stereotipati si veda l’interessante ricerca di Irene Biemmi e Silvia Leonelli (2016; ed. aggiornata 2017), *Gabbie di genere. Retaggi sessisti e scelte formative*, Rosenberg & Sellier.

²¹ Invalsi, (2020). *Competenze e disuguaglianze di genere a Scuola*, Istituto nazionale per la valutazione del sistema educativo di istruzione e di formazione. Consultato il 4 di marzo del 2022, in <https://www.invalsiopen.it/competenze-disuguaglianze-genere-scuola/>

²² Daniela Bagattini, Beatrice Miotti (ivi).

²³ Barbara Mapelli, Pratiche e pensiero educativo di cura. L’impensato pedagogico, in Comune di Firenze, *Educazione alla cura e contrasto degli stereotipi. Inizio di una sperimentazione*. Consultato il 4 di marzo del 2022, in https://educazione.comune.fi.it/system/files/2019-04/pu_stereotipi_.pdf t, p.26.

²⁴ Esistono ovviamente alcune eccezioni, tra cui ad esempio il progetto progetto Boys in care, realizzato a livello europeo che ha visto come patner italiano l’Istituto degli Innocenti, <https://www.boys-in-care.eu/it.html>

chiaramente di segregazione orizzontale e una recente ricerca in questa direzione ha mostrato come per i (pochi) maschi iscritti a percorsi universitari riguardanti la cura si tratta soprattutto di una seconda scelta, avvenuta a seguito di “rivelazioni” avute in ambito non scolastico, come emerge dalla citata ricerca di Irene Biemmi e Silvia Leonelli.

In realtà la questione, delicata ma irrimandabile, è quella di riuscire a garantire per ognuno e ognuna la realizzazione delle proprie competenze e attitudini, senza condizionamenti e senza svalutazioni.

Apparentemente contraddittorio, in realtà il ragionamento (in campo educativo, ma non solo) non fa che andare alla ricerca di quel pieno sviluppo della persona umana richiamato anche dal dettato costituzionale, «che non mira a indirizzare paternalisticamente la persona umana verso un approdo preconstituito, bensì a lasciare a ciascuno la scelta dell’approdo preferito, ossia l’interpretazione del proprio “pieno sviluppo”, compreso il tipo di rapporto fra ragione e sentimento o quello fra soma e psiche oggi al centro di tante controversie»²⁵.

Nel percorso educativo dunque occorre innanzitutto riflettere sulla propria costruzione e il proprio portato, abbandonando quell’errato presupposto di neutralità che tanto ancora appare presente nelle concezioni dei docenti: la scuola come luogo dell’uguaglianza e delle pari opportunità è in realtà una rassicurante chimera che nasconde un immaginario di genere che si riproduce nelle pratiche, nelle metodologie didattiche, negli strumenti, negli spazi, che assegna alla donna un ruolo legato al privato, al familiare, alla cura e, nel farlo, di fatto lo sminuisce.

Questo passaggio è indispensabile per evitare il rischio di presentare modelli che vadano a rafforzare quel dualismo tra emozione e ragione, mente e corpo, materia e spirito, pubblico e privato, sui quali, come ricorda Luigina Mortari «grava una sensibile asimmetria assiologica, poiché solo ad un polo di ciascun dualismo è riconosciuto valore (ragione, mente, spirito, pubblico), mentre l’altro è svalutato a cosa di poco conto, se non addirittura fatto portatore di un valore negativo (per esempio il corpo come carcere dell’anima). Ciò che è problematico è che la polarità negativa viene identificata con il femminile, e con il femminile viene identificata la cura, la

²⁵ Cesare Pinelli (2021), “Diritto di essere se stessi” e “pieno sviluppo della persona umana”, *AIC - Rivista dell’Associazione Italiana dei Costituzionalisti* (4/2021). Consultato il 4 di marzo del 2022, in https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/1610115/1987192/Pinelli_Persona-umana_2021.pdf, p.316.

quale viene così gravata di quella pesante svalorizzazione che patisce tutto ciò che è considerato in relazione al mondo delle donne»²⁶.

In quest'ottica educare al genere significa «educare alla libertà intesa come possibilità di essere e fare, riuscendo a comprendere e gestire la complessità contemporanea»²⁷, connettendosi così in maniera inscindibile al concetto di cittadinanza attiva di cui parla Federica Zanetti²⁸: appare infatti «impossibile immaginare la capitazione dei soggetti senza passare attraverso le dimensioni della consapevolezza di genere e della possibilità di intervenire positivamente sulla prima dimensione identitaria che caratterizza i percorsi umani»²⁹ (Luppi, 2020, p. 50).

Gli indicatori di una buona pratica educativa

Per promuovere il principio di pari opportunità tra i sessi all'interno dei contesti educativi occorre che l'educazione di genere, forte della pedagogia di genere, si cali nella quotidianità dei contesti scolastici e delle pratiche educative didattiche in un'ottica interdisciplinare, trasversale e verticale.

L'educazione e la pedagogia di genere sono funzionali e necessarie l'una all'altra, come afferma Silvia Leonelli nel citato volume scritto con Irene Biemmi: «fare educazione di genere senza un impianto teorico significa abbandonarsi al diletterismo e creare esperienze formative superficiali, quando non dannose; condurre studi di Pedagogia di genere senza raccordo con le esperienze reali corrisponde a restare chiusi in una torre eburnea e non rendersi conto delle nuove istanze che si presentano, delle urgenze, dei problemi già risolti e di quelli, imprevisi, da affrontare»³⁰.

Partendo da questi presupposti le autrici di questo contributo, dal 2017³¹, hanno attivato con l'Istituto Nazionale di Documentazione,

²⁶ Luigina Mortari (2006), *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, p.20.

²⁷ Valentina Guerrini (2013), *La relazione educativa a scuola. Educare al valore della differenza di genere per una società inclusiva*, *Formazione & Insegnamento, Supplemento* (XI – 3 – 2013), pp.249-255, p.254.

²⁸ Federica Zanetti (2020), *L'educare al genere come educazione alla cittadinanza*, saggio parte del citato volume a cura di Francesca Crivellaro e Rosy Nardone.

²⁹ Anche su questo rimandiamo ad un saggio contenuto nella curatela di Francesca Crivellaro e Rosy Nardone, in particolare le riflessioni di Elena Luppi, *Per una progettazione educativa e didattica orientata al genere*.

³⁰ Irene Biemmi, Silvia Leonelli (ivi), p.35.

³¹ Una prima indagine conoscitiva sulla progettazione delle scuole è stata svolta con i finanziamenti del PON “Per la scuola competenze e ambienti per l'apprendimento”: i risultati

Innovazione e Ricerca Educativa (Indire) un'azione di monitoraggio e ricerca sui progetti di educazione di genere realizzati dalle scuole di ogni ordine e grado del territorio nazionale al fine di: sensibilizzare l'istituzione scolastica al ruolo che le viene richiesto, anche dalla normativa, nel promuovere le pari opportunità tra i sessi; sostenere la comunità educante nella riflessione sulla pedagogia e sull'educazione di genere; individuare buone pratiche educative.

Le principali criticità emerse dalle esperienze delle scuole riguardano: la difficoltà nell'adottare un immaginario di genere nella pratica didattica e nella relazione educativa quotidiane (spesso il tema delle pari opportunità tra i sessi è relegato alla giornata del 25 novembre *Giornata mondiale contro la violenza sulle donne* o dell'8 marzo o ci si affida alla sensibilità della/del singolo docente) la mancata integrazione di tale immaginario nella visione sistemica della scuola che prevede un coinvolgimento della leadership scolastica e di tutta la comunità educante, la scarsa disseminazione dei risultati nei territori.

In risposta anche a queste criticità, sulla base delle osservazioni condotte e della teoria esistente, sono stati individuati i seguenti indicatori di una buona pratica educativa didattica in un'ottica di genere: la continuità educativa; il sentirsi una *learning community*; l'uso di strumenti di monitoraggio e autovalutazione; il coinvolgimento dei Centri Antiviolenza e di altri soggetti del territorio.

La continuità educativa con cui devono essere trattate le tematiche di genere può essere garantita: dal coinvolgimento nei progetti che promuovono la questione di genere di tutti gli ordini scolastici e ciò è possibile soprattutto negli istituti comprensivi che normalmente hanno al loro interno la scuola dell'infanzia, la scuola primaria e la secondaria di primo grado; dall'inserire l'educazione di genere nella pratica didattica quotidiana (nel modo di fare didattica delle docenti e dei docenti) garantendole così continuità temporale, interdisciplinarietà e dal darle cittadinanza piena nel piano triennale dell'offerta formativa che rappresenta la carta d'identità della scuola.

La riflessione su come promuovere, attraverso la pratica didattica, le pari opportunità tra i sessi, rinunciando a modelli formativi che finiscono per avallare discriminazioni di genere, segregazione e autosegregazione formativa³², riguarda tutti i soggetti che operano nel contesto scuola: la

della stessa sono stati presentati nel citato volume di Daniela Bagattini, Valentina Pedani, Enikő Tolvay (2021)

³² La segregazione formativa orizzontale è definita come «concentrazione di un solo genere in determinati settori educativi o professionali» (Consiglio dell'Unione europea, 2017,

leadership; la comunità educante nella sua complessità (personale scolastico docente e non, genitori) la popolazione studentesca, il territorio. Occorre, quindi, che la scuola si trasformi in una *Learning Community* attraverso la partecipazione dei suoi attori a momenti di sviluppo professionale e di formazione sulle tematiche di genere in cui si promuovano anche la riflessività e la condivisione. Tra gli ambiti di ricerca della pedagogia di genere vi è la formazione del personale del settore educativo in servizio e non che prevede principalmente tre pilastri: un'analisi personale di quelli che possono essere i propri stereotipi di genere, il proprio curriculum nascosto si potrebbe dire; la consapevolezza della non neutralità del linguaggio e quindi della necessità di adottare un linguaggio sessuato; la necessità di decostruire le rappresentazioni sociali legate ai ruoli di genere sempre socialmente costruiti nei materiali didattici³³. L'adozione di strumenti di monitoraggio e autovalutazione nei progetti di educazione di genere oltre a essere volta a osservare a breve e a lungo termine l'impatto delle iniziative intraprese dovrebbe favorire il dialogo e lo scambio all'interno della scuola, ma anche tra dentro e fuori la scuola, stimolando quindi la riflessività su tali tematiche.

L'educazione alla parità tra i sessi e l'adozione di un'ottica attenta alle specificità e alle differenze nella pratica didattica e nella vita quotidiana sono possibili solo all'interno di un sistema formativo integrato in cui la scuola e le altre agenzie formative non formali, come la famiglia e il mondo dell'associazionismo collaborano, affinché gli stereotipi di genere che vengono decostruiti in un contesto non si riaffermino nell'altro e per svelare quel curriculum nascosto che grava, spesso senza la reale consapevolezza del soggetto, sulla costruzione del sé all'interno dei contesti formativi ed educativi. La scuola riveste anche un ruolo importante nelle reti territoriali³⁴ contro la violenza di genere che sono nate in molte regioni per svolgere

Segregazione di genere nei settori dell'istruzione e della formazione e nel mercato del lavoro, p.1) causata da molteplici fattori: ruoli sociali predefiniti, aspettative dei genitori, del gruppo dei pari, delle e dei docenti. Alle aspettative delle docenti e dei docenti che possono portare studentesse e studenti a orientarsi verso determinate scelte formative e professionali che non corrispondono alle proprie inclinazioni si aggiunge l'autosegregazione, cioè il convincersi di dovere rispondere a quello che ci si aspetta da noi.

³³ Irene Biemmi, Silvia Leonelli (ivi), p.45.

³⁴ Fanno parte delle reti territoriali contro la violenza di genere: i comuni, le province, le aziende ospedaliero-universitarie, le aziende unità sanitarie locali (USL), le società della salute, l'ufficio scolastico regionale e gli uffici scolastici provinciali, le forze dell'ordine, gli uffici territoriali del Governo-prefetture, la magistratura, i Centri antiviolenza.

attività di prevenzione (ad esempio attraverso la realizzazione di progetti nelle scuole) di contrasto alla violenza di genere e per accompagnare la donna nel percorso di uscita dalla violenza, che spesso implica la sua messa in protezione insieme a quella dei figli, il sostegno legale nel caso di denuncia dell'aggressore, il reinserimento lavorativo. Per quanto fin qui detto, il coinvolgimento dei soggetti del territorio nella realizzazione di progetti di educazione di genere e nella restituzione dei risultati non può essere che considerato un indicatore di buona pratica.

Pratiche didattiche per il superamento del divario di genere

Gli studi e le azioni di accompagnamento progettati da chi scrive per l'Indire sono volti a sensibilizzare la scuola alle questioni delle discriminazioni e del divario di genere e a spingere la comunità educante a operare una vera e propria ricerca-azione su tali tematiche.

Tre sono i punti individuati come centrali: la formazione del corpo docente, il cambiamento delle metodologie didattiche, l'azione di sistema.

La formazione delle professioniste e dei professionisti del settore della formazione e dell'educazione al riconoscimento e al disvelamento di costrutti e di immaginari che passano attraverso l'insegnamento è una preconditione necessaria alla pratica didattica. Su questo punto il rapporto GREVIO è ancor più esplicito, esortando l'Italia a introdurre «l'obbligo di formazione iniziale e permanente per gli insegnanti e tutto il personale docente su questi temi»³⁵. La questione dello sviluppo professionale delle e degli insegnanti è stata affrontata soprattutto grazie all'attivismo del terzo settore: si pensi al lavoro del "Gruppo prevenzione" dei centri antiviolenza aderenti alla rete delle Donne in rete contro la violenza (Dire), o alle iniziative realizzate dall'associazione Scosse, che da anni organizza un meeting nazionale di autoformazione per valorizzare le differenze, denominato "Educare alle differenze". A livello istituzionale, è da ricordare la formazione gratuita realizzata nel 2019 con una collaborazione tra Indire e il Dipartimento delle Pari Opportunità nell'ambito del Piano d'azione straordinario contro la violenza sessuale e di genere adottato nel 2015³⁶, che ha avuto come finalità diffondere nella scuola la questione della parità e del contrasto alla violenza di genere. Si tratta di iniziative importanti, anche se l'aspetto della partecipazione volontaria le limita di fatto ad alcuni/e docenti, spesso i "già

³⁵ GREVIO (ivi), p.39.

³⁶ Progetto *Gender School* <https://www.genderschool.it/>

sensibili” all’argomento³⁷ che, auspicabilmente, dovrebbero portare ad una contaminazione all’interno dell’istituzione scolastica.

Perché l’azione dei docenti formati sia veramente efficace, occorre che essa si inserisca nella pratica didattica quotidiana: i temi del genere non sono una disciplina a sé stante, ma «esplorazione della soggettività, che richiede creatività metodologica»³⁸. Cristina Gamberi, Maria Agnese Maio e Giulia Selmi nel 2010 propongono una distinzione tra educare sul ed educare al genere, cioè tra acquisire informazioni sul tema del genere e usare la dimensione del genere come «categoria analitica e esperienziale della soggettività»³⁹ che le docenti e docenti devono sempre adottare, anche quando, ad esempio, scelgono i libri di testo e preparano i materiali didattici. Non basta, cioè, parlare del femminile "dimenticato” dalle e nelle discipline: occorre ricostruire e disvelare agli studenti le modalità stesse di trasmissione del sapere e fornire ai discenti gli strumenti per leggere e decostruire ciò che viene appreso e, obiettivo ancor più ambizioso, ciò che li circonda, dal punto di vista del genere e non solo.

Il cambiamento delle metodologie didattiche, sia a livello di contenuti, sia a livello di metodo implica «una revisione delle modalità di trasmissione dei saperi all’interno dell’istituzione scolastica»⁴⁰ ai fini del superamento del divario di genere. Vi sono studi che stanno accreditando il coding e la robotica⁴¹ come approcci educativi laboratoriali utili allo sviluppo del senso

³⁷ Maria Serena Sapegno (2014), *La differenza insegna. La didattica delle discipline in una prospettiva di genere*, Carocci.

³⁸ Rosy Nardone (2020), *Genere e Media Education. Sfide educative tra rappresentazioni e narrazioni reali e virtuali*, ancora nel volume a cura di Francesca Crivellaro e della stessa Rosy Nardone, p.78.

³⁹ Ivi, p.21.

⁴⁰ Ivi, p.23.

⁴¹ Attraverso l’analisi dei risultati di un progetto di coding e robotica, letti attraverso uno sguardo di genere, abbiamo provato a sintetizzare alcuni elementi utili per sfruttare le potenzialità di tali metodologie da un punto di vista di genere: consapevolezza dell’esistenza di ruoli di genere e dei loro effetti sul senso di autoefficacia di ragazze e ragazzi;

- utilizzo di uno sguardo di genere durante la promozione delle attività;
- rinforzo positivo e valutazione dell’errore come opportunità di crescita;
- promozione di temi neutri rispetto al genere;
- decostruzione del materiale connotato dal punto di vista di genere;
- coding e robotica come strumenti metodologici, non come discipline;
- utilizzo del coding e della robotica in ottica interdisciplinare;
- curriculum verticale;
- attenzione alla formazione dei gruppi;

di autoefficacia nei confronti delle discipline STEM delle ragazze che soffrono di un senso di insicurezza maggiore rispetto ai loro compagni maschi a causa del retaggio culturale e del curriculum nascosto che interiorizzano fin da bambine.

Altro aspetto didattico importante è l'orientamento formativo in un'ottica di genere cioè volto a decostruire gli stereotipi in maniera interdisciplinare, dando pari dignità al maschile e al femminile quando si parla di professioni o se ne forniscono rappresentazioni sia nel campo dei servizi alla persona sia in quello scientifico-tecnologico. Indirizzare gli studenti secondo percorsi predefiniti in base al genere, ma anche non attenzionare la questione, pensando che tali scelte siano immuni da concezioni predefinite del maschile e del femminile, non permette il pieno sviluppo delle proprie capacità e, dunque, può causare l'insuccesso formativo.

Le cosiddette “lenti di genere” sono utili anche a cogliere cause ed effetti di alcuni fenomeni come la violenza, il bullismo, il cyberbullismo, che angustiano la relazione educativa e gli ambienti scolastici. Vivere la violenza nelle relazioni domestiche⁴², come quella sulla propria madre, ha delle conseguenze devastanti dal punto di vista dello sviluppo psico cognitivo, comportamentale e può portare a replicare atti di violenza a scuola, nella classe, o a cercare partner, amicizie, legami intimo-affettivi caratterizzati da soprusi e prepotenze. D'altra parte, situazioni familiari e contesti di socializzazione primaria in cui si praticano discriminazioni di genere nei confronti delle figlie, sovraccaricandole del lavoro di cura e spingendole verso gli studi umanistici, piuttosto che scientifici, sono di ostacolo allo sviluppo di quella resilienza con cui bambini e bambine, per Marco Rossi Doria, possono superare le difficoltà economiche, sociali e culturali in cui nascono per uscire dalla povertà educativa⁴³.

– presentazione di role models con attenzione a non presentare modelli Irraggiungibili.

(Daniela Bagattini, Beatrice Miotti, 2022, p.114).

⁴² Il Cismai (Coordinamento Italiano dei Servizi contro il Maltrattamento e l'Abuso all'Infanzia) definisce questa situazione “violenza assistita”, vale a dire «l'esperire da parte della/del bambina/o e adolescente qualsiasi forma di maltrattamento compiuto attraverso attività di violenza fisica, verbale, psicologica, sessuale, economica e atti persecutori (c.d. stalking) su figure di riferimento o su altre figure effettivamente significative, adulte o minorenni»

⁴³ Rosalia Delogu, Nicola Malloggi, Valentina Pedani, Enikö Tolvay, (2019) La costruzione di un modello interpretativo della dispersione scolastica, in *Prospettive di metodo per le politiche educative. Dalle esperienze di ricerca alle riflessioni analitiche* (pp. 101-118), PM edizioni, a cura di Amalia, Gabriella Punziano, p. 104.

Se si guarda poi all'istituzione scolastica, intesa come leadership, è necessario che questa adotti una visione *gender sensitive* in un'ottica di sistema. La scuola può esprimere un'attenzione al rispetto delle differenze e non orientata alla costruzione di ruoli di genere predefiniti in diversi ambiti: nel PTOF, che ne rappresenta l'identità progettuale e culturale; nella gestione degli spazi, nelle relazioni all'interno del corpo docente e in quelle tra questo e le famiglie. A tal proposito un interessante strumento di autovalutazione della scuola è rappresentato dalla Carta della parità di genere, realizzata grazie ad al progetto europeo Gender equality in school, che ha avuto come obiettivo quello di diffondere l'uso del "Gender Equality Charter Mark for Schools" in tutta Europa⁴⁴. Questa carta rappresenta uno strumento di autovalutazione per capire e acquisire consapevolezza su quanto la scuola stia operando, a vari livelli, per prevenire forme di discriminazione e violenza di genere in cinque ambiti: la leadership, il curriculum, l'ambiente fisico, i comportamenti e le relazioni, la comunità⁴⁵. L'elemento innovativo di questo strumento appare proprio l'ottica di sistema con cui si dovrebbero valutare aspetti inerenti alla dirigenza, al personale scolastico ai discenti e su cui sarebbe opportuno raccogliere la percezione di tutti gli attori.

Educare al genere, significa dunque andare innanzitutto a scomporre un immaginario apparentemente neutrale, per poterlo ricostruire giorno dopo giorno nella pratica didattica: un'azione di sistema, che necessita del lavoro contemporaneo e sinergico di tutta la comunità educante, in relazione con la famiglia e il territorio. Un lavoro certo non semplice, necessitante tempi (e spazi) non brevi, ma indispensabile per poter costruire un'idea di cittadinanza che sappia fare delle differenze ricchezza, accogliendo sogni, speranze, desideri, possibilità, corporeità di tutte e di tutti.

⁴⁴ Partner per l'Italia è stata Oxfam Italia. Per riferimenti si veda <http://www.oxfamedu.it/gaps-generi-alla-pari-a-scuola/>. Per il progetto europeo <https://genderequalityinschools.org/>

⁴⁵ Ogni area tematica è a sua volta suddivisa in categorie e livelli (ds, alunne/alunni, personale scolastico): per ognuno di questi è presente una domanda traccia su cui la scuola può autovalutarsi.



NOTE

**NEOCAPITALISMO E CULTURA MARXISTA.
IL DIBATTITO ITALIANO DEGLI ANNI SESSANTA
MARCO CEROTTO***

Abstract: Between the 1950s and 1960s a new development process emerged in the Western world with suddenly transformed the productive organization, concurring, consequently, to shape the social and political sphere itself. Focusing mainly in Italy, a country that boasted a strong Marxist cultural heritage, we observe that the historical left organizations faced with great difficulty the affirmation of the new economic, political, cultural and social phenomenon. Yet, the political environment of Italian Marxism immediately provided to analyse the peculiarities of the new productive organization, with was highly automated, initiating significant moments of collective reflection (seminars, theoretical debates published on the main cultural instruments of the left parties). Furthermore, in the first half of the 1960s the first theoretical-political experiences of Italian neo-Marxism were born, contributing to the circulation of a profitable critical production, updating the Marxian work in the new developments of Western capitalism, and effectively earning the appellation of Italian Thoughts. The theoretical confrontation of the Italian Marxist intellectuals was broad and at times very ferocious who discussed the new phenomena that arose with neo-capitalism, such as technology applied to the production process, the factory-society dialect and the totalitarian character of «Fordism», the new worker subjectivity, trying to make Marxian Science dialogue with modern Social Sciences. One of the most troubled issues in Italian Marxist culture turns out to be a problematic division between the immediate conquest of social well-being, therefore through articulated bargaining, thus focusing on the redistribution of the immense wealth derived from the «economic miracle» of the Neo-capitalism of the 1960s, or the conquest of the real emancipatory function of technological development, the conscious management of production by the subjectivity of the workers.

Keywords: Neo-Capitalism, Neo-Marxism, Fordism, Technological Factory.

*Dottore di Scienze Storiche – Università Federico II - Napoli

La difficile transizione degli anni Cinquanta. Una premessa storica

Il dibattito storiografico contemporaneo tende comprensibilmente a considerare il decennio 1950-60 un periodo di cesura rispetto alle precedenti fasi storiche, dal momento in cui nell'Italia del dopoguerra, così come nel resto del mondo occidentale, si affermò un imponente processo tecnico-scientifico nella sfera produttiva e in quella sociale, innescando un radicale, e totale, mutamento, non solo economico, politico e sociale, ma persino antropologico, nell'intera società civile. Questa trasformazione contribuì alla nascita di un importante dibattito intellettuale e condizionò *ipso facto* il pensiero teorico dell'ambiente culturale marxista, all'interno del quale si svilupparono orientamenti divergenti tendenti a condizionare il corso politico della prima Repubblica con la formazione di atipiche convergenze governative, da un lato, e con la radicalizzazione dello scontro sociale per una *praxis* rivoluzionaria, da un altro.

A tal proposito, l'indagine sull'evoluzione dei processi dialettici che hanno concorso a modellare la società italiana fino alla nostra contemporaneità richiede di focalizzare l'attenzione sul periodo di transizione degli anni Cinquanta e Sessanta, dal momento in cui la società italiana assiste ad una «rottura davvero grande con il passato», scrive precisamente Guido Crainz, aggiungendo che siffatta cesura coinvolse il «modo di produrre e di consumare, di pensare e di sognare, di vivere il presente e di progettare il futuro»¹. In questo contesto storico si inserisce la tormentata questione meridionale, e in particolare la problematica dei contadini e dei braccianti. Alla fine degli anni '40 la politica democristiana avviò un programma di azione trasformatrice che prevedeva il «superamento delle rendite signorili e semifeudali», un maggiore «stimolo alla produttività della terra» e una promozione più generale della «società civile del Sud»², scrive Santarelli. Eppure, i limiti di questa politica furono moltissimi, soprattutto perché i «possidenti colpiti» furono un gruppo molto esiguo per determinare una reale rottura col passato e «gli espropri non furono quasi mai totali», determinando la nascita di un «nuovo ceto agrario-capitalistico ora sospinto verso forme di impresa incentivate dallo stato, ora attratto dall'edilizia o dall'attività

¹ Guido Crainz, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli Editore, Roma (I ed. 1996) 2005, p. VII.

² Enzo Santarelli, *Storia critica della Repubblica. L'Italia dal 1945 al 1994*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 1996, p. 75.

finanziaria»³. Oltre ai limiti politici del programma democristiano per la redistribuzione delle terre, ciò che influì certamente a rafforzare e consolidare il blocco di potere conservatore fu la sconfitta delle sinistre il 18 aprile 1948, dal momento in cui gli agrari, sicuri dell'appoggio politico che godevano, misero in atto una vasta manovra di riappropriazione delle terre espropriate, in particolare nelle zone del Crotonese, nonostante i decreti Gullo, richiamandosi anzi ai decreti Segni risalenti al 1946-47, i quali «concedevano ai proprietari il diritto di rientrare in possesso delle terre se i contadini non avessero adempiuto a tutte le condizioni alle quali erano state concesse»⁴. Questo discorso è indispensabile per comprendere un fenomeno centrale negli sviluppi economici e politici degli anni Sessanta, ovvero nel pieno dispiegarsi del «miracolo economico» italiano, vale a dire l'immigrazione di innumerevoli contadini e braccianti poveri che dal Sud Italia raggiungevano la zona del cosiddetto «triangolo industriale» del Nord. Si realizza così, per effetto del fallimentare intervento politico nelle regioni meridionali degli anni precedenti, un flusso migratorio di «massa» che sconvolgerà il «rapporto demografico del Settentrione»⁵, e che costituirà la principale risorsa di manodopera per l'impetuoso sviluppo industriale che interessò l'Italia degli anni Sessanta⁶.

La transizione degli anni Cinquanta e Sessanta coinvolse l'intero mondo capitalistico-occidentale e in Italia, in particolare, si avvertiva la sensazione che «il piccolo mondo antico della società civile di ottocentesca memoria, era arrivato fin lì»⁷. Gli intellettuali italiani assistevano alle profonde trasformazioni della cultura delle masse lavoratrici, e dell'intera società civile, soprattutto con l'introduzione della televisione durante la metà degli anni Cinquanta, i quali si approcciavano criticamente nei confronti della

³ *Ivi*, p. 77.

⁴ Aurelio Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1943 al 2003*, Il Mulino, Bologna (I ed. 1993) 1994, p. 124.

⁵ Enzo Santarelli, *op. cit.*, p. 77.

⁶ Secondo lo studio di Lepre, dal 1951 al 1960 partirono dal Sud 2.052.000 persone, di cui una parte emigrò all'estero e un'altra al Nord Italia. Un altro dato interessante che riporta Lepre è l'emigrazione di tanti «artigiani» e «lavoratori qualificati». Ma, aggiunge subito dopo, che la maggior parte proveniva dalle campagne e viaggiava sulla «base di conoscenze frammentarie e confuse e talvolta mitiche», sognando la via del riscatto sociale nei grandi stabilimenti industriali del «triangolo» del Nord Italia. Cfr. Aurelio Lepre, *op. cit.*, pp. 174-175.

⁷ Mario Tronti, *Noi operaisti*, Introduzione, in (a cura di) Giuseppe Trotta - Fabio Milana, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, Derive Approdi, Roma 2008, p. 21.

nuova cultura tecnica della «società di massa», della «comunicazione di massa» e dell'«industria culturale»⁸ *tout court*. L'impulso principale che determinava questo nuovo, sofisticato e pianificato sviluppo proveniva dalle novità tecniche e scientifiche del moderno processo produttivo, attraverso il quale si stava perfezionando lo stesso processo circolativo volto al raggiungimento di un consumo veramente di massa. Questo nuovo modo di produzione capitalistico venne presto denominato «fordismo», o indicato col termine più generico «neocapitalismo», e puntava a superare l'organizzazione produttiva caratterizzante i decenni anteriori rivoluzionando contemporaneamente la sfera della produzione diretta e la figura del soggetto produttore, il quale adesso veniva integrato nella logica della distribuzione della ricchezza. Infatti, la novità del neocapitalismo consiste nella visione «progressista» di attenuare le tensioni e le contraddizioni insiste nella contrapposizione tra il capitale e il lavoro salariato, strutturando un modello di sviluppo incentrato sulla logica della «ricchezza come strumento» e del «potere come fine».

In questo scenario di transizione si manifesta inequivocabilmente la crisi della sinistra italiana, le cui organizzazioni politiche risultano impreparate ad affrontare tempestivamente la fase nuova dello sviluppo capitalistico. Com'è stato abbondantemente discusso, la crisi delle organizzazioni marxiste coinvolgeva sia il piano della teoria che quello della strategia politica nella misura in cui sussisteva una «infecondità dogmatica»⁹ derivata dal materialismo dialettico di matrice staliniana e una forte ambiguità circa la nuova strategia politica elaborata nell'immediato dopoguerra, la via «italiana e democratica» al socialismo. D'altro canto, come le fonti storiografiche hanno ampiamente dimostrato, sin dai primi anni Cinquanta le organizzazioni operaie, in particolar modo la Cgil e la Fiom, furono quasi completamente arginate dalle principali decisioni aziendali volte a pianificare una nuova fase del processo produttivo. La repressione si scatenava sistematicamente contro gli operai impegnati politicamente e appartenenti ai «sindacati rossi»¹⁰, nei confronti dei quali l'«intimidazione» e il «ricatto» erano all'ordine del giorno, commenta Pietro Nenni, il quale prosegue denunciando il clima del fordismo: «gli operai sono spiati, costretti alle loro

⁸ Aurelio Lepre, *op. cit.*, p. 157.

⁹ Giuseppe Prestipino, *La scuola di Della Volpe: filosofia e concezione dello Stato*, «Critica marxista», n. 4 (1971), p. 49.

¹⁰ Aurelio Lepre, *op. cit.*, p. 157.

macchine come automi [...]; gli agenti padronali sorvegliano gli operai oltre la cerchia della fabbrica»¹¹.

Facendo riferimento ad una vastissima documentazione incentrata sulla situazione alla Fiat tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta¹², «non vi era alcuna esagerazione nelle parole di Nenni»¹³, commenta Crainz, anzi furono persino costituiti, tra il settembre e l'ottobre 1953, dei «tribunali di fabbrica»¹⁴ che avevano il compito di giudicare, e molto spesso licenziare, gli operai denunciati dai sorveglianti sia per scarsa produttività, sia per organizzazione di scioperi. Questo processo contribuì a determinare la sconfitta storica della Cgil, e in particolare della Fiom, nel 1955 alla Fiat, perdendo per la prima volta le elezioni per il rinnovo delle commissioni interne, la cui maggioranza passò alla Cisl. La sconfitta subita alla Fiat era certamente il risultato di una dura discriminazione attuata contro i sindacalisti social-comunisti, da una parte, e di una politica inefficace condotta dalla Cgil, da un'altra, che certamente influì con scelte politiche sindacali schematizzate e centralizzate ad aggravare il rapporto fra il sindacato e la classe.

La sconfitta della Fiom, dunque, si può interpretare come il culmine di un processo caratterizzato, oltre che da un'impreparazione teorica funzionale alla comprensione dei relativi mutamenti in atto nella grande fabbrica, soprattutto dal ruolo ambiguo rivestito dal sindacato nel suo rapporto col partito di classe, avendo assolto sino a quel momento la mera funzione di «cinghia di trasmissione». La crisi della sinistra italiana si approfondisce sensibilmente l'anno successivo, quando esplose in Unione Sovietica il cosiddetto «indimenticabile '56», contribuendo ad accelerare un processo di profonda autocritica che condusse all'elaborazione di risposte differenti da parte dei due partiti operai, la cui svolta riformista risulterà

¹¹ Guido Crainz, *op. cit.*, p. 36.

¹² *Ivi*, p. 37. In particolare, Crainz cita i lavori di Giovanni Carrocci, *Inchiesta alla Fiat. Indagine su taluni aspetti della lotta di classe nel complesso Fiat*, "Nuovi Argomenti", (marzo-giugno 1958), pp. 3-334; Aris Accornero, Giovanni Alasia, Giuseppe Dozzo, Domenico Tarizzo, *La scatola di cemento*, Editori Riuniti, Roma 1960; Aris Accornero, *Gli anni '50 in fabbrica*, De Donato, Bari 1973.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Aurelio Lepre, *op. cit.*, p. 173.

Anche Lepre cita lo studio di Aris Accornero sopra riportato, ma aggiunge anche il lavoro collettivo di Emilio Pugno e Sergio Garavini, *Gli anni duri alla Fiat. La resistenza sindacale e la ripresa*, Einaudi, Torino 1974.

tuttavia la «vera vincitrice della crisi del '56»¹⁵. In questi anni drammatici per l'ambiente marxista italiano trovarono maggiore spazio, almeno all'interno di un timido dibattito teorico che iniziava adesso a svilupparsi concretamente, tutte quelle «rare e solitarie figure» di intellettuali d'avanguardia impegnati nella prospettiva di un «marxismo critico» non staccato dalla tradizione socialista¹⁶, ma cominciarono contemporaneamente ad impegnarsi anche tutti quegli intellettuali *engagés* spaesati e isolati nella «gran Bonaccia delle Antille» scaturita dalla crisi del post-'56 per ricercare una nuova prospettiva teorico-politica per il movimento operaio.

Per comprendere appieno l'evolversi dell'immenso dibattito che si aprì nella cultura marxista in Italia in quell'«indimenticabile '56», è utile introdurre le posizioni di alcuni intellettuali di sinistra negli anni che tra la morte di Stalin e il manifestarsi di un capitalismo più moderno matureranno un pensiero teorico-politico non compatibile con la tradizione ideologica e culturale delle organizzazioni storiche del movimento operaio. Quando Franco Fortini, rivolgendosi a Panzieri, scriveva

Io mi chiedo se non stiamo diventando tutti matti. Dopo il 7 giugno, dopo quel che accade in Unione Sovietica, e dopo il 17 giugno a Berlino, come non capire che è possibile, che è davvero doveroso e che, soprattutto, non implica nessun rischio politico mutare, almeno in parte, il linguaggio del nostro quotidiano e, soprattutto, parlare tranquillamente degli argomenti tabù?¹⁷

siamo ancora nel 1953, ma il dibattito sulla tematica intellettuali-partito, e più in generale il rapporto tra la politica e la cultura, e la ricerca da parte dei cosiddetti «marxisti critici» di nuove prospettive politiche, racchiudeva già «dieci inverni» di contrasti ideologici. Perciò, quando il XX Congresso del Pcus e la pubblicazione il 4 giugno 1956 da parte del «New York Times» del rapporto segreto di Chruščev, seguito dai fatti polacchi e ungheresi, sconvolse il mondo delle organizzazioni marxiste, non trascinò gli intellettuali del «neomarxismo» nella stessa grave crisi dei partiti di classe che in quegli anni affrontarono la destalinizzazione con molta difficoltà a formulare risposte unitarie e coerenti: i contrasti si accumulano non solo tra i partiti di classe ma

¹⁵ Sandro Mancini, *Socialismo e democrazia diretta. Introduzione a Raniero Panzieri*, Dedalo Libri, Bari 1977, p. 33.

¹⁶ Enzo Santarelli, *op. cit.*, p. 110.

¹⁷ Fortini a Panzieri, Milano, 22 ottobre 1953, in Raniero Panzieri, *Lettere 1940-1964*, a cura di, Stefano Merli - Lucia Dotti, Marsilio, Venezia 1987, p. 53.

anche all'interno degli stessi. Infatti, come risaputo, il Psi si allontanava repentinamente dalla concezione del socialismo reale e, rappacificandosi col partito di Saragat, si avvicinava gradualmente alle posizioni politiche del socialismo occidentale, riconoscendo in seguito la Nato e il Patto Atlantico e coronando - comprensibilmente - questo percorso con la partecipazione attiva nella compagine governativa assieme alla Democrazia cristiana, dando vita a un governo di centro-sinistra che si proponeva di apportare nella sfera sociale i cambiamenti verificatisi nella grande industria. Il Partito comunista, invece, confermava essenzialmente l'idoneità della «via italiana» al socialismo senza affrontare criticamente le ambiguità emerse col XX Congresso prima e con i fatti d'Ungheria dopo.

In questo scenario desolante, dunque, iniziò ad occupare attivamente la scena quel filone del «marxismo critico», impegnato a rivitalizzare il dibattito sul moderno sviluppo capitalistico, sulla nuova soggettività emergente e sulle prospettive politiche da intraprendere in questa fase. In particolare, facciamo riferimento a quel variegato gruppo di intellettuali di sinistra raccolti attorno al foglio «Discussioni», uscito nel 1950 per poi confluire nel più largo progetto di «Ragionamenti» nel 1955, e i quali, avendo Milano come fulcro vitale per le proprie elaborazioni teoriche, furono influenzati da quelle riflessioni sociologiche che affrontavano gli stravolgimenti della società moderna sull'uomo. La Milano epicentro del neocapitalismo, che ospitava intellettuali come Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, György Lukács, Bertolt Brecht, incise notevolmente sul *cursus studiorum* dei «milanesi», forgiando una nuova generazione di militanti-intellettuali decisi a sperimentare nuove vie soprattutto dopo il '56¹⁸.

Il dibattito teorico-politico della cultura marxista negli anni nuovi del capitalismo. Un confronto tra «marxisti critici» e marxisti del movimento operaio

Il «trauma del '56» parve confermare il notevole ritardo, teorico e politico, del movimento operaio nell'analizzare, interpretare e quindi intervenire negli sviluppi sociali che segnavano una netta transizione rispetto agli anni del capitalismo «stagnante» e «straccione» sul quale insistevano principalmente gli intellettuali-dirigenti del movimento operaio, sottovalutando quello di più

¹⁸ Mariamargherita Scotti, *Da sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Ediesse, Roma 2011, p. 109.

recente affermazione, denominato neocapitalismo, sul quale iniziarono a dedicare maggiore interesse i cosiddetti «marxisti critici». In effetti, i primi segnali che registrarono l'urgenza di avviare un dibattito teorico sulle trasformazioni economiche più attuali e la necessità di elaborare una profonda autocritica politica in grado di investire la stessa linea strategica si possono riscontrare, durante il 1956, nel IV congresso romano della Cgil, tenutosi in febbraio, nel convegno su «I lavoratori e il progresso tecnico», svoltosi tra la fine di giugno e gli inizi di luglio all'Istituto Gramsci, e infine nell'VIII congresso del Pci alla fine di quell'anno. Concentrando l'attenzione sul primo evento, possiamo considerare il congresso della Cgil come un'importante reazione alla sconfitta storica subita l'anno precedente alla Fiat, il «nostro indimenticabile '55», la cui organizzazione si spinse a votare all'unanimità la risoluzione finale che inquadrava nelle parole d'ordine del «ritorno in fabbrica» la nuova politica sindacale. Tuttavia, questa nuova indicazione strategica non avrebbe potuto risolvere repentinamente le reticenze intrinseche al movimento operaio, impreparato ad affrontare la crisi dello stalinismo e, ancor più, a definire i ruoli che regolavano il rapporto partito-sindacato. Non meno gravi erano le problematiche che il Pci dovette affrontare prima nell'ambito di una discussione teorica, come parve dimostrare l'acceso dibattito aperto sulle pagine de «l'Unità» e contemporaneamente con il più noto convegno al Gramsci a cui facevo riferimento, dalle quali discussioni emergeva, tuttavia, il forte limite concernete l'interpretazione della «oggettività tecnologica», nonostante le tematiche affrontate rispecchiavano una «esigenza reale»¹⁹ per la politica delle sinistre. Ancora dal campo strettamente politico provenivano ulteriori segnali di disgelo durante l'*annus mirabilis* che Fortini prospettava per il '56, nel post-crisi dello stalinismo, come mostrava chiaramente la discussione avviata dal settimanale «Il Contemporaneo», riconoscendo che la cultura «marxista», e più in generale la «cultura di sinistra» fosse rimasta fortemente «indietro rispetto alle esperienze pratiche, reali» che avevano trasformato la stessa composizione di classe operaia, quindi diveniva necessario un rinnovato «grande impegno» per tutta la politica marxista italiana²⁰. Eppure, questi iniziali segnali di disgelo teorico e politico non sembrarono trovare conferma nell'evento di risposta politica più significativo di quell'anno,

¹⁹ Aris Accornero, *Per una nuova fase di studi sul movimento sindacale*, in Aa. Vv., *Movimento sindacale e società italiana*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 37.

²⁰ Giuseppe Vacca, a cura di, *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 8.

ovvero l'VIII congresso del Pci, durante il quale venne riconfermata l'idoneità della «via italiana e democratica» al socialismo, ossia la volontà di perseguire la strategia parlamentarista e costituzionalista, e venne altresì elaborata la novità delle «riforme di struttura».

Se dal mondo politico non proveniva un forte segnale di svolta propedeutico al superamento della crisi dello stalinismo, si stava timidamente affermando con proprie caratteristiche un filone del «marxismo critico» impegnato a ricercare una terza via tra la risposta «riformista» del Partito socialista e quella «dogmatica» del Partito comunista. Già al convegno del Gramsci nel '56 emergevano voci dissonanti rispetto alla cultura dominante del marxismo italiano, come dimostra l'intervento di un giovanissimo Mario Tronti, il quale interpretava questa crisi storica come un riflesso incondizionato della caducità dello «storicismo idealistico gramsciano», ovvero secondo il giovane filosofo romano esisteva un «nesso» tra i due termini, seppur «difficile da trovare»²¹. Il dato più significativo è che Tronti era, oltretutto iscritto al Pci, segretario della cellula comunista universitaria mista, composta cioè sia da docenti che da studenti, ma con il ciclone proveniente dall'Unione Sovietica si afferma anche in Tronti la necessità di intraprendere nuove vie, si trattava ovvero di tentare di affrontare risolutamente la crisi - teorica e politica - che paralizzava in questi anni il movimento operaio italiano. Lo stesso segnale di nuove ricerche teorico-politiche proveniva da un altro dirigente del movimento operaio, certamente con più esperienze rispetto al giovane Tronti, ovvero Raniero Panzieri, iscritto sin dal 1944 al Partito socialista. Se Panzieri, dirigente di partito, tenta prima di far convergere ancora l'unità di intenti tra socialisti e comunisti, ovvero afferma la necessità di rinnovare la strategia politica dei due partiti di classe, perseguendo ancora la «via italiana e democratica del socialismo»²², è però immediatamente convinto dell'urgenza di esprimere un «netto rifiuto» verso ogni «atteggiamento pseudo-storicistico, hegeliano», per evitare di far scadere la scienza marxiana in una «dialettica mistificata», dal momento che essa «concepisce la storia come come dialettica effettiva, come serie effettiva di contrasti e rotture»²³.

²¹ Mario Tronti, *Il demone della politica*, in *Introduzione*, a cura di, Matteo Cavalleri, Michele Filippini, Jemila M. H. Mascot, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 12-13.

²² Raniero Panzieri, *Riesame del leninismo*, in *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, a cura di, Stefano Merli, Einaudi, Torino 1982, p. 176.

²³ *Ivi*, p. 177.

Si può rilevare un'importante assonanza nel pensiero politico dei «marxisti critici» negli anni che seguirono la crisi del '56, cioè il rifiuto, anzitutto teorico, della tradizione storicista, la quale inficerebbe inevitabilmente la stessa strategia politica. In effetti, è giunto il momento di richiamare l'attenzione su una figura fondamentale per gli sviluppi politici della cosiddetta «Nuova sinistra», vale a dire Galvano Della Volpe. È importante ricordare come la rielaborazione marxiana del filosofo romagnolo dell'immediato dopoguerra si poneva in netto contrasto con la filosofia marxista del Partito comunista. Faccio particolare riferimento all'opera *La libertà comunista*²⁴, in quanto la riflessione marxiana di Della Volpe si presentava come una particolarità teorica che irrompeva nella oramai egemonica cultura filosofica storicista. Il metodo dellavolpiano si inseriva in una crisi che coinvolgeva contemporaneamente la teoricità e la politicità del movimento operaio, dal momento che sussisteva uno schematismo dogmatico derivato dal materialismo dialettico terzinternazionalista, mentre sul piano politico si riflettevano i problemi sofferti dallo Stato sovietico che, esplosi apertamente nel '56, si ripresenteranno nuovamente negli anni successivi. L'interpretazione dellavolpiana concepisce il marxismo come un'operazione di rottura totale nei confronti sia dell'hegelismo che dei suoi predecessori proto-romantici, rappresentando perciò una inedita novità teorica che irrompe in un clima denso di ortodossia, all'interno del quale prevaleva l'egemonia storicista e gramsciana. Tale eredità, rielaborata dai comunisti nell'immediato dopoguerra, si adattava coerentemente con la «via italiana» e la strategia parlamentarista che i partiti di sinistra intendevano perseguire. Una strategia che avrebbe però ben presto manifestato la propria fragilità per l'incapacità di comprendere pienamente le nuove forme manifestatesi con la ristrutturazione capitalistica e il sopraggiungere di nuove e più raffinate contraddizioni che investivano direttamente il rapporto capitale-lavoro salariato. Si può certamente affermare che l'elaborazione originale di Della Volpe rappresentò una *lectio magistralis* per tutti quegli intellettuali marxisti che iniziarono a distaccarsi dalla tradizione storicista già durante gli anni Cinquanta, volgendo attentamente lo sguardo alle nuove trasformazioni strutturali che stavano dinamicamente plasmando l'intera società italiana e perseguendo la volontà politica di sperimentare nuove vie strategiche con il

²⁴ Galvano Della Volpe, *La libertà comunista. Con l'aggiunta dello scritto del 1963 Sulla Dialettica*, Samonà e Savelli, Roma (I ed. 1946) 1972.

sopraggiungere delle lotte operaie dei primi anni Sessanta²⁵. In questi anni di transizione, Panzieri occupa il ruolo di dirigente culturale per il Partito socialista, assumendo la direzione, insieme a Pietro Nenni, della rivista «Mondo operaio». Mentre i partiti della classe operaia definivano ancora il capitalismo italiano come un sistema incapace di assicurare uno sviluppo sociale moderno e il sindacato di classe subiva l'*impasse* teorico-politica sul «che fare» dopo il «nostro indimenticabile '55», la rivista socialista «Mondo Operaio» a guida Panzieri assurse ad epicentro di discussione teorica e ad autentica «fucina di idee», proponendo e discutendo tematiche innovative e ancora ignorate dal marxismo ortodosso. Nel maggio del 1957, la rivista «Mondo Operaio» pubblica l'editoriale di Vittorio Foa che porta un titolo piuttosto suggestivo, quale *Il neocapitalismo è una realtà*²⁶, nel quale Foa, uno dei principali promotori del movimento operaio, insieme a Bruno Trentin, della formula del «ritorno in fabbrica», criticava i teorici del movimento operaio per la scarsa attenzione rivolta alla nuova organizzazione produttiva. Il sindacalista torinese, infatti, insisteva sulla coesistenza di due diverse forme di sviluppo capitalistico, ovvero quello che aveva caratterizzato lo sviluppo dei decenni anteriori, di tipo «autarchico, vivente ai margini del mondo moderno» e «compromesso con il fascismo»²⁷, contro il quale si concentrava la principale lotta delle organizzazioni proletarie, e quello di più recente affermazione, denominato neocapitalismo, che risulta il nuovo oggetto di studio dei cosiddetti «marxisti critici». Questo dibattito è impegnato peraltro a recuperare nuovamente la questione del controllo operaio, come testimonia lo sviluppo della discussione su «Mondo operaio», in particolare l'articolo pubblicato da Panzieri a dicembre di quello stesso anno dal titolo *Capitalismo contemporaneo e controllo operaio*²⁸, nel quale emerge una lucida analisi sullo sviluppo neocapitalistico che anticipa lo studio successivo condotto con i «Quaderni rossi», ma ancor più importante è la conferma dell'idoneità del controllo operaio che Panzieri considera una «urgente richiesta della nostra

²⁵ Per un maggiore approfondimento su questa tematica Cfr. Mariachiara Fugazza, *Dell'evolpismo e nuova sinistra. Sul rapporto tra i «Quaderni rossi» e il marxismo teorico, "aut-aut"*, n. 149/150 (1975), pp. 123-139; Mario Alcaro, *Dell'evolpismo e nuova sinistra*, Dedalo Libri, Bari 1977; Sandro Mancini, *Socialismo e democrazia diretta*, cit.

²⁶ Vittorio Foa - Carlo Ginzburg, *Un dialogo*, in M. Scotti, *op. cit.*, p. 313.

²⁷ Giuseppe Tamburrano, *Storia e cronaca del centro-sinistra*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1976) 1990, pp. 78-79.

²⁸ Raniero Panzieri, *La crisi del movimento operaio. Scritti interventi lettere, 1956-1960*, a cura di, Dario Lanzardo - Giovanni Pirelli, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1973, pp. 101-123.

situazione», dal momento che il controllo operaio nei luoghi dove si svela il dispotismo e lo sfruttamento capitalistico assume una funzione propedeutica per la transizione socialista, quindi l'azione direttamente condotta nei processi di produzione con i soggetti trasformati e trasformanti consentirebbe uno sviluppo positivo per la democrazia socialista, la quale risulta completamente inconciliabile con il «controllo democratico dall'alto», cioè dal Parlamento²⁹. La critica che Panzieri rivolge ai partiti della classe operaia colpisce interamente la concezione social-comunista della democrazia socialista e della via italiana che inseguiva la prospettiva costituzionale e parlamentarista e intende demistificare l'interpretazione distorta sulla democrazia borghese e sugli istituti democratici che la Repubblica assicurava, considerati come luoghi nei quali venivano semplicemente confermate le scelte economico-sociali stabilite aprioristicamente nelle reali sedi di potere, ossia le grandi fabbriche capitaliste. Eppure, non possiamo certamente approvare la versione di un Panzieri anarco-sindacalista che una certa critica ha elaborato, poiché era lo stesso militante socialista a riconoscere l'importanza della lotta parlamentare negli sviluppi politici moderni della società liberale; tuttavia, giudicata completamente inefficace qualora non fosse accompagnata da una prospettiva consiliarista.

Un altro significativo segnale teso ad analizzare e discutere le tematiche più innovative di questo periodo, e proveniente ancora dall'ambiente del marxismo teorico del movimento operaio, lo possiamo individuare nel famoso convegno svoltosi all'Istituto Gramsci del 1962. Se abbiamo fatto riferimento alla necessità espressa dal sindacato della Cgil di rinnovare l'organismo di classe non solo sul piano strettamente strategico-politico ma anche su quello teorico è perché riteniamo di fondamentale importanza il lavoro svolto in questi anni dal dirigente sindacale Bruno Trentin, come si può rilevare dall'intervento pronunciato al convegno dell'Istituto Gramsci, dal quale emerge l'esistenza di un pensiero critico in continua formazione nel sindacato della Cgil. Dinanzi alla vasta platea del Gramsci, l'analisi di Trentin si distingueva nettamente dagli altri interventi pronunciati dagli intellettuali appartenenti al marxismo teorico del movimento operaio, e nella fattispecie al Partito comunista, i quali, nonostante riconoscessero le novità del modo di produzione degli anni Sessanta, rilanciavano all'unisono la strategia delle riforme di struttura che si inseriva coerentemente con la prospettiva italiana e democratica al socialismo. La riflessione del sindacalista della Fiom verteva anzitutto sul

²⁹*Ivi*, pp. 102-103.

riconoscimento delle nuove tecniche che automatizzavano completamente il processo produttivo della grande fabbrica, all'interno della quale si era affermata una radicale trasformazione dei mezzi di produzione e delle mansioni aziendali, dando inizio ad una fase scientificamente pianificata e fondata sulla razionalizzazione economica e politica del paese. Con l'apporto delle teorie keynesiane, proseguiva Trentin, la grande fabbrica avviava quel processo di ristrutturazione generale che investiva la stessa fisionomia dell'organizzazione industriale, la quale adesso affidava ai tecnici e alla forza-lavoro una maggiore autonomia gestionale, tale da consentire di raggiungere alti livelli di produttività e prospettare in tal modo il superamento della vecchia organizzazione del lavoro appartenente alla fase precedente, al capitalismo concorrenziale, per favorire lo sviluppo della fase neocapitalistica che prevedeva «l'integrazione del lavoratore in una impresa senza capitalisti»³⁰. Infine, Trentin concentrava ancora la sua analisi sui mutamenti dell'industria altamente tecnologica per tentare di cogliere l'evoluzione della stessa società, osservando attentamente il cambiamento in corso nella sfera strettamente politica. Trentin era seriamente convinto, citando Paul Sweezy, che l'ideologia del neocapitalismo non esprimeva soltanto il carattere «antiliberalista in senso culturale», ma manifestava scopertamente l'essenza «antidemocratica sul piano politico»³¹, dal momento che la grande fabbrica sperimentava una sofisticata pianificazione nella sfera produttiva e in quella circolativa, imponendo una dominazione capitalistica totale che stravolgeva eticamente e politicamente la stessa cultura classica liberale. Anche gli altri relatori ponevano l'attenzione sulle trasformazioni economiche di questi anni, riconoscendo come l'Italia era passata da paese «agricolo-industriale» a paese «industriale-agricolo» e che la sfera della produzione diretta era stata investita da una pianificazione scientifica che affidava alle tecniche raffinate delle macchine tecnologiche la precisione del processo produttivo, «elevando a nuovi livelli il contrasto tra le forze produttive e i rapporti di produzione»³². Nelle relazioni pronunciate da Amendola, Minucci e Magri veniva

³⁰ Bruno Trentin, *Le dottrine neocapitalistiche e l'ideologia delle forze dominanti nella politica economica italiana*, in *Tendenze del capitalismo italiano*, Atti del Convegno di Roma 23-25 marzo 1962, parte prima, *Le relazioni e il dibattito*, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 110-113.

³¹ Paul M. Sweezy, *The illusion of managerial revolution*, "The Present as History", New York 1953, in Bruno Trentin, *Le dottrine neocapitalistiche e l'ideologia delle forze dominanti nella politica economica italiana*, cit., p. 116.

³² Antonio Pesenti - Vincenzo Vitello, *Tendenze attuali del capitalismo italiano*, in *Tendenze del capitalismo italiano*, cit., p. 23.

sottolineato il passaggio dell'Italia a paese industrialmente sviluppato e che adesso il capitalismo maturo finiva per pervadere l'intera società modellandola a «sua immagine e somiglianza»³³ fino a farle assumere tutti i connotati di una «società opulenta»: si trattava del «capitalismo nella sua compiutezza» che aveva conquistato l'universalità³⁴. Bisogna d'altro canto aggiungere che nonostante le riflessioni cogliessero le novità del neocapitalismo e le tipologie di contraddizioni che da esso scaturivano, sottolineando molto spesso le ambiguità della programmazione economica del centro-sinistra e la pericolosa reificazione che la classe operaia subiva nella società del benessere, esse concludevano rilanciando e valorizzando ancora una volta la strategia delle «riforme di struttura», le quali venivano concepite come elaborazioni di un programma realmente alternativo al piano programmatico dei governi a guida Dc-Psi. Il bilancio dei principali intellettuali-dirigenti del movimento operaio individuava nell'VIII congresso del Pci un momento di fondamentale importanza per aver svolto una «chiarezza ideologica» ritenuta necessaria per riaffermare la «grande strada maestra di una via italiana al socialismo» e soprattutto assegnava al programma delle «riforme di struttura» un'incondizionata autorevolezza strategica da assicurare a tendenza eccessivamente fideistica, in quanto concepiva la classe operaia «con i suoi alleati» come «classe dirigente che tende ad instaurare una democrazia avanzata e propone anche in campo economico un programma» in grado di costituire una reale alternativa rispetto «alle decisioni e ai programmi dei gruppi capitalistici»³⁵. Oltre alla voce fuori dal coro di Trentin, si distingue altresì l'intervento di Vittorio Foa nella misura in cui poneva le proprie perplessità sulla natura della «programmazione alternativa» proposta dal Partito comunista, chiedendo agli astanti se «riferirsi all'interesse generale» rispecchiasse ancora una priorità per la classe operaia nel nuovo contesto di capitalismo maturo. Foa insisteva sul ragionamento per cui la strategia di una classe operaia che lottasse per l'interesse generale corrispondeva a una fase precedente, cioè a quando al movimento operaio spettava ancora di lottare per «la liquidazione della arretratezza, per il passaggio da forme precapitalistiche a forme più avanzate di organizzazione produttiva», quando, in definitiva, si affrontava uno stadio di «immobilismo economico»³⁶. In definitiva, la lettura del neocapitalismo da

³³ Adalberto Minucci, *Intervento*, in *Tendenze del capitalismo italiano*, cit., pp. 279-280.

³⁴ Lucio Magri, *Intervento*, in *Tendenze del capitalismo italiano*, cit., pp. 331-332.

³⁵ Antonio Pesenti - Vincenzo Vitello, *op. cit.*, p. 28.

³⁶ Vittorio Foa, *Intervento*, in *Tendenze del capitalismo italiano*, cit., p. 235.

parte degli intellettuali marxisti aderenti o gravitanti attorno agli organismi di classe differisce sostanzialmente dai particolari canoni con i quali i «marxisti critici» interpretavano i fenomeni sopraggiunti con la fabbrica tecnologica e i processi che da essa si propagandavano velocemente nella società civile. Inoltre, l'aspetto più sintomatico si può rintracciare nella ferma convinzione, espressa dai teorici del movimento operaio, nei confronti dell'idoneità della «via italiana al socialismo» e nella valorizzazione dell'ingente patrimonio storico che le organizzazioni del movimento operaio vantavano dal secondo dopoguerra, e che, a detta loro, si differenziava nettamente con l'impostazione strategica del «vecchio riformismo».

Questo convegno al Gramsci del '62 è stato definito, secondo il giudizio di Libertini, uno dei momenti di rielaborazione teorica più significativi svoltisi tra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi dei Sessanta³⁷. Ma, nonostante la diversità delle tematiche trattate, il giudizio sul progresso tecnologico, e sulla conseguente applicazione scientifica nella produzione, era pressoché orientato a riconoscere la capacità razionale e programmatica del processo produttivo, concepito come un fenomeno funzionale ad un miglioramento effettivo delle condizioni materiali della classe operaia, sia nella sfera direttamente produttiva che in quella circolativa, cioè sociale. Infatti, le analisi formulate dai teorici del movimento operaio sulle tecniche neocapitalistiche impiegate direttamente nella grande fabbrica si collocavano in una posizione diametralmente divergente rispetto alle interpretazioni prodotte dai «marxisti critici». L'utilizzo dei nuovi mezzi di produzione altamente tecnologici veniva concepito come la realizzazione di una maggiore socializzazione degli stessi, che superando così l'antiquato metodo della parcellizzazione, fornivano agli operai un maggior bisogno alla collaborazione che rendeva necessaria una specifica socialità del lavoro, la quale avrebbe condotto ad una maggiore consapevolezza nel riconoscere la contraddittorietà del capitale che si sarebbe palesata in quegli anni in maniera inequivocabile, secondo quanto sostenuto dai marxisti teorici del movimento operaio.

Contemporaneamente al prevalere delle cosiddette ideologie «oggettivistiche», ovvero quelle riflessioni che avevano sviluppato una

³⁷ Lucio Libertini, *Interventi*, in *Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Atti del Convegno dell'Istituto Gramsci, Roma 23 - 25 ottobre 1971, Editori riuniti, Roma 1972, p. 205.

visione «tecnologico-idilliaca»³⁸ nei confronti della tecnologia applicata nel processo produttivo, stavano trovando rapida diffusione i saggi della prima reale esperienza teorico-politica del neomarxismo italiano, i «Quaderni rossi», fondati da Panzieri a Torino nel 1961, le cui analisi innovative aggredivano alla radice l'impreparazione teorica della cultura marxista del movimento operaio, un marxismo «formale e citazionistico»³⁹, proponendo una nuova interpretazione della lezione marxiana arricchita dalle innovazioni metodologiche provenienti dalle scienze sociali e in grado di leggere adeguatamente gli sviluppi della società neocapitalistica. Se è vero che il primo numero dei «Quaderni rossi» puntava a forzare la cosiddetta «svolta» del sindacato, come dimostra chiaramente il coinvolgimento delle principali figure critiche della Cgil, in particolare spicca la presenza di Vittorio Foa, il cui articolo *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*⁴⁰ apriva di fatto i lavori del primo «Quaderno», e come testimonia la collaborazione delle giovani leve della Camera del lavoro torinese, impegnate ad aggiornare lo studio teorico e a rivitalizzare la strategia politica del sindacato indirizzandolo verso la lotta in fabbrica, tra questi Rieser, Mottura, De Palma, Beccalli, è altrettanto vero che il saggio di Panzieri appariva come la proposta «teorico-politica» dei «Quaderni rossi»⁴¹. Concentrando l'attenzione sul testo panzieriano *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*⁴², chiariamo anzitutto che quando Panzieri scriveva che «la tecnologia incorporata nel sistema capitalistico insieme distrugge il vecchio sistema della divisione del lavoro e lo consolida *sistematicamente* quale mezzo di sfruttamento della forza-lavoro in una forma ancora più schifosa»⁴³, rivolgeva interamente la sua critica al marxismo teorico del movimento operaio, che aveva elaborato una lettura dell'uso dei mezzi tecnologici e scientifici della nuova fabbrica piuttosto dissonante rispetto a quella emersa sul primo «Quaderno», e anzi concependo siffatta organizzazione come propedeutica ad un reale superamento della vecchia fase del modo di produzione capitalistico. Secondo la lettura di

³⁸ Raniero Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, «Quaderni rossi», n. 1 (1961), Sapere Edizioni, Ristampa, Milano 1970, p. 59.

³⁹ Stefano Merli, *Teoria e impegno nel modello Panzieri*, in Raniero Panzieri, *Lettere*, cit., p. XIII.

⁴⁰ Vittorio Foa, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, «Quaderni rossi», n. 1 (1961), Sapere Edizioni, Ristampa, Milano 1970, p. 5.

⁴¹ Massimo Cacciari, *Note intorno a «sull'uso capitalistico delle macchine» di Raniero Panzieri*, «aut-aut», n.149/150 (1975), p. 183.

⁴² Raniero Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, cit., pp. 53-72.

⁴³ *Ivi*, p. 54.

Panzieri questa fase storica corrispondeva a quel processo in cui l'introduzione della tecnologia su vasta scala si presentava come modello di sviluppo della grande fabbrica, la cui organizzazione appariva come forma di rottura totale rispetto a quella precedente, e incidendo in modo completamente diverso sulla forza-lavoro. Infatti, l'operaio finiva per perdere le abilità lavorative perfezionate nel tempo per «servire una macchina parziale», subendo una reificazione senza precedenti storici, che rifletteva incondizionatamente la sua dipendenza assoluta all'autorità, al «dispotismo» scrive Panzieri, del capitalista⁴⁴. Con l'introduzione delle macchine tecnologiche si completava quel processo di «svalorizzazione della forza-lavoro *individuale*»⁴⁵, a tal punto che la potenza intellettuale operaia veniva fagocitata dal processo di produzione che, eseguito dalle macchine, si realizzava come un'autentica contrapposizione al lavoro vivo dell'operaio, manifestando esclusivamente il potere del capitalista e dei mezzi di produzione che apparivano come una proprietà del capitale contrapposta alla forza-lavoro. Seguendo il ragionamento di Panzieri, emerge che nella

applicazione capitalistica del macchinario, nel moderno sistema di fabbrica l'automa stesso è il soggetto, e gli operai sono *coordinati* ai suoi organi incoscienti solo quali organi coscienti e insieme a quelli sono subordinati a quella forza motrice centrale⁴⁶.

L'analisi panzieriana proseguiva con una brillante confutazione delle «cristallizzazioni ideologiche»⁴⁷ delle organizzazioni storiche del proletariato italiano, prendendo infatti come oggetto di critica la già citata discussione del 1956 avvenuta all'Istituto Gramsci sulle trasformazioni tecniche. In particolare, Panzieri focalizza la sua critica sulla relazione di Silvio Leonardi, «Progresso tecnico e rapporti di lavoro», poiché rifletteva la concezione generalizzata del movimento operaio sulla fabbrica tecnologica, in quanto questa moderna organizzazione produttiva veniva interpretata come una «fase di passaggio, dolorosa ma necessaria»⁴⁸ per l'affermazione di un godimento universale per la classe operaia, non solo nella sfera chiusa della fabbrica ma anche all'esterno, nella società. Il progresso tecnico veniva interpretato come indipendente dall'uso

⁴⁴ *Ivi.*, p. 54.

⁴⁵ Massimo Cacciari, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁶ Raniero Panzieri, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ *Ivi.*, p. 57.

⁴⁸ *Ibidem.*

capitalistico che se ne faceva e quindi come rispondente a «proprie leggi oggettivamente valide» che rendevano irrilevante la capacità umana di operare, poiché il soggetto operante ne determinava soltanto l'uso a posteriori. Panzieri, dal canto suo, operava una riattualizzazione innovativa dell'opera marxiana nel pieno dispiegarsi del neocapitalismo italiano, asserendo che l'introduzione delle macchine tecnologiche all'interno del processo produttivo non avrebbe condotto ad un reale miglioramento della condizione operaia, ma veniva considerata invece come un fenomeno in grado di svelare il dispotismo del capitale e l'integrazione moderna che subiva la forza-lavoro, nella misura in cui, perdendo ogni abilità lavorativa, degradava alla mera funzione di «sorveglianza di un macchinario a lei estraneo»⁴⁹ regolante semplicemente tempi e metodi produttivi.

Sul secondo numero dei «Quaderni rossi» (1962) esce il saggio di Mario Tronti, *La fabbrica e la società*⁵⁰, la cui riflessione è possibile analizzarla dialogicamente con il saggio panzieriano uscito sul primo «Quaderno», perché se il primo, come visto, puntava a demistificare le cosiddette ideologie «oggettivistiche» del marxismo ortodosso attraverso un'analisi scientifica della fabbrica tecnologica, scorgendovi piuttosto una sofisticata organizzazione produttiva tendente a fagocitare il lavoro vivo nella complessità dei mezzi di produzione automatizzati, il secondo, invece, si spingeva ad affrontare quel preciso momento in cui la produzione capitalistica raggiungeva un determinato livello di sviluppo, per cui risultava complicato individuare i diversi momenti che intercorrevano tra la sfera produttiva e quella distributiva. Infatti, quando il rapporto specifico della produzione capitalistica pervade l'intero sistema sociale tende a verificarsi una situazione nuova, in cui la radice del processo di produzione sembra nascondersi nei movimenti reali della sfera sociale, configurandosi come «suo particolare marginale», scriveva Tronti. Più precisamente, quando il processo capitalistico raggiungeva un elevato grado di sviluppo, ossia quando si sviluppava la grande fabbrica e pertanto diveniva lecito parlare di organizzazione scientifica del capitale, la «società intera diventa un'articolazione della produzione», poiché con gli sviluppi del neocapitalismo la fabbrica estendeva capillarmente il suo controllo su tutta la società. Il neocapitalismo, stravolgendo il rapporto

⁴⁹ Sandro Mancini, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁰ Mario Tronti, *La fabbrica e la società*, «Quaderni rossi», n. 2 (1962), Sapere Edizione, Ristampa, Milano 1971, pp. 1-31.

fabbrica-società, recava intrinsecamente una certa abilità mistificatoria pertinente alla funzione reale che ricopriva la produzione: dal momento in cui il processo industriale si impadroniva dell'intera società, le particolarità inerenti all'organizzazione della grande fabbrica svanivano confusamente nella sfera sociale. Era ciò che Tronti definiva «il massimo svolgimento ideologico della metamorfosi borghese»⁵¹. Ad ogni modo, sappiamo bene che l'analisi marxiana sulla classe operaia venne approfondita da Tronti soprattutto durante le lotte operaie del 1962-63, il quale, approdando a conclusioni diverse da Panzieri, abbandonava la prima esperienza del neomarxismo italiano per fondare «Classe operaia». Tuttavia, in questa sede non ci proponiamo di ripercorrere le tappe della rottura del primo laboratorio operaista italiano, e in particolare la divergenza tra Panzieri e Tronti, bensì ci interessa analizzare ancora la produzione teorica elaborata dalla cultura marxista durante gli anni di transizione del neocapitalismo europeo. È una storia molto discussa e conosciuta quella degli scontri di piazza Statuto e della conseguente diatriba teorico-politica emersa all'interno della redazione dei «Quaderni rossi»⁵², ci limitiamo pertanto a sottolineare che gli ultimi numeri della rivista sono una preziosa testimonianza dei diversi orientamenti filosofico-politici diffusi nella cultura del «marxismo critico». Se Tronti preparava le basi della sua «rivoluzione copernicana», la quale sanciva un vero e proprio «manifesto in nuce dell'operaismo teorico»⁵³ appartenente al gruppo che darà vita a «Classe operaia», Panzieri approfondiva la lezione del *Capitale* di Marx, approdando al celebre saggio *Plusvalore e pianificazione* uscito sul quarto numero dei «Quaderni rossi», nel quale si spingeva ad analizzare le peculiarità dell'organizzazione del processo produttivo neocapitalistico, le quali dimostravano il superamento della precedente fase concorrenziale e sancivano lo sviluppo di un sistema modernamente efficiente nella dialettica produzione-consumo. La pianificazione risultava essere la forma fondamentale insita nel processo capitalistico, che tuttavia assumeva una particolare rilevanza soltanto con il perfezionamento tecnico e scientifico della grande fabbrica, riuscendo ad affrontare adeguatamente le conseguenze della cieca concorrenza e del

⁵¹ *Ivi*, pp. 14-16.

⁵² Cfr. Marco Cerotto, *Raniero Panzieri e i «Quaderni rossi». Alle origini del neomarxismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2021.

⁵³ Giuseppe Trotta - Fabio Milana, *L'operaismo degli anni Sessanta*, cit., p. 300.

«caotico movimento» della circolazione⁵⁴. Panzieri coglieva le trasformazioni qualitative del neocapitalismo che tendevano a perfezionare il processo produttivo e, ancor più importante, quello distributivo, in quanto individuava nella pianificazione il fenomeno caratterizzante lo sviluppo del sistema capitalistico che, piuttosto esasperare la contraddizione con le forze produttive, sperimentava una nuova organizzazione del lavoro, attuando un'autentica mistificazione dei rapporti privati di produzione.

Agli inizi degli anni Sessanta il dibattito sul neocapitalismo aveva raggiunto una rapida diffusione anche in Italia, attraverso discussioni molto accese tra le pagine dei principali strumenti culturali del movimento operaio, l'organizzazione di numerosi convegni e seminari di studi e infine attraverso la diffusione delle prime riviste neomarxiste, le quali si posizionavano a metà strada tra la tradizione delle organizzazioni storiche del proletariato italiano e la ricerca di nuove prospettive strategiche, come risultò anche l'esperienza di «Classe operaia», mentre l'ultima vicenda sorta in seno alla cultura operaista, vale a dire «Potere operaio», si differenzia notevolmente dalle precedenti nella misura in cui si proietta direttamente «contro e fuori» le strategie del movimento operaio ufficiale.

Un altro dibattito molto importante si svolge sulle colonne del settimanale «Rinascita» nel 1963, attirando la partecipazione di molti intellettuali marxisti, i quali intervennero sullo sviluppo del neocapitalismo e sulla sua cultura. Il dibattito era stato avviato da qualche articolo apparso nel corso del 1962, ma si apre ufficialmente con il primo semestre del settimanale uscito nel luglio 1963, che riporta il titolo «Sviluppo capitalistico e cultura d'opposizione», e viene avviato dall'articolo di Fulvio Papi, *Cultura come consumo*⁵⁵. Papi concentra la sua analisi sul carattere dinamico del modo di produzione capitalistico degli anni Sessanta, osservando come sia in atto un sofisticato processo tendente a realizzare una vera «integrazione di ogni aspetto nella totalità del sistema»⁵⁶. Anzi, l'intellettuale triestino, vicino alla corrente lombarda del Psi, si spinge ancora oltre constatando che questa nuova fase determina

⁵⁴ Raniero Panzieri, *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale*, "Quaderni rossi", n. 4 (1963), Sapere Edizioni, Ristampa, Milano 1971, p. 253.

⁵⁵ Fulvio Papi, *Cultura come consumo*, in *Sviluppo capitalistico e cultura d'opposizione*, "Rinascita", primo semestre (luglio 1963), pp. 24-27.

⁵⁶ *Ivi*, p. 25.

il consolidamento di una «civiltà anti-filosofica», e, seguendo il suo ragionamento, osserviamo che

la società del benessere è la società che nega la filosofia. Ed è una società che accetta la cultura come oggetto, quando cioè sia neutralizzata come cosa realmente esistente. Per una società del genere l'idea è il nulla⁵⁷.

La novità della riflessione di Papi risulta essere però la critica che rivolge alla cultura marxista del movimento operaio, nella misura in cui osserva come nell'attuale fase dello sviluppo maturo del capitalismo italiano l'azione di «egemonia culturale» nel senso gramsciano perde la sua funzione storica, poiché si realizza una «occasione maggiore al consumo culturale» e la funzione storica della cultura decade da «creazione autonoma» a mero «consumo»⁵⁸. Ad ogni modo, Papi non sembra incline ad aderire a quelle tesi propugnate da alcuni settori del «marxismo critico», e influenzati dalle teorie francofortesi, concernenti la mercificazione totale della cultura, bensì si limita a cogliere la trasformazione dell'industria culturale che agisce mercificando la cultura e la impiega come un oggetto di consumo come un altro. A tal proposito, Papi conclude indirizzando una critica alla cultura progressista italiana, alla quale riconosce certamente di aver colto prontamente questo nuovo sviluppo, tuttavia con forti limiti teorici, ossia tutte le «espressioni culturali» dell'ambiente marxista italiano non sono approdate all'elaborazione di una critica radicale e soprattutto globale, capace cioè di cogliere la dialetticità dello sviluppo economico, politico, sociale e culturale nel suo insieme, non riuscendo ad individuare l'arcano dell'oggetto di studio nella logica del dominio (neo) capitalistico. Sulla stessa riflessione teorica di Papi si colloca l'articolo di Umberto Eco, uscito nel secondo semestre di «Rinascita» nell'ottobre '63 dal titolo *Per una indagine sulla situazione culturale*⁵⁹, in quanto anche l'intellettuale milanese asseriva che nell'attuale sviluppo capitalistico non si trattava più di rendere accessibile la cosiddetta «cultura classica» alle classi subalterne, così com'era stato rielaborato il gramscismo del Partito comunista, dal momento che si stava sviluppando una nuova cultura della società di massa che sconvolgeva violentemente la natura

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ Umberto Eco, *Per una indagine sulla situazione culturale*, in *Sviluppo capitalistico e cultura d'opposizione*, «Rinascita», secondo semestre, n. 39 (ottobre 1963), pp. 24-27.

delle classi popolari: era in atto un vero «mutamento antropologico»⁶⁰. Tuttavia, Eco si allontana dalla riflessione di Papi perché si sofferma sul notevole ritardo della cultura marxista italiana, osservando che nel marxismo teorico del movimento operaio prevaleva un ferreo dogmatismo e un vuoto accademismo, che impediva lo sviluppo di un'analisi scientificamente elaborata per cogliere le trasformazioni strutturali e sovra-strutturali del neocapitalismo degli anni Sessanta. Dopo aver posto l'attenzione sulla cesura sociale di questi anni, Eco si sofferma in particolare sulla questione della tecnica, analizzando anzitutto le sofisticate tecniche della comunicazione di massa che stavano sconvolgendo i cosiddetti «valori tradizionali»⁶¹. A questo punto del suo ragionamento Eco entra ancora più nel vivo dell'analisi e pone l'attenzione sul concetto di «macchina», dichiarando che la cultura marxista necessita urgentemente aggiornare le proprie riflessioni su questo nuovo processo. Come Papi, anche Eco si distacca dalle prospettive della «Teoria critica», nonostante l'eco importante della critica francofortese in Italia in questi anni, e rifiuta lo schema interpretativo della «reificazione totale» del soggetto nella società neocapitalistica, scrivendo, al contrario, che non è possibile sostituire «la macchina all'uomo» poiché essa è un «fatto umano tanto quanto il sillogismo o la geometria euclidea e la nozione di prospettiva perfetta»⁶². Se nel passaggio precedente del suo ragionamento Eco appare piuttosto disincantato dei limiti contenenti le teorie francofortesi, adesso indirizza invece la sua critica contro la «deprecazione moralistico-reazionaria», logica conseguenza della riflessione *in auge* sul «macchinismo totalizzante», rivolgendosi indirettamente alla diffusione in questo periodo di altre correnti di pensiero nei paesi europei filosoficamente più dinamici, come l'esistenzialismo e il nichilismo, le quali stavano trovando una larga circolazione anche in Italia. Ma, critica contemporaneamente finanche quelle concezioni che si spingono ad una «esaltazione irresponsabile»⁶³ dello sviluppo tecnologico, critica destinata ineluttabilmente alle cosiddette ideologie «oggettivistiche» del movimento operaio. Nel novembre dello stesso anno, all'interno del numero 45 di «Rinascita», segnaliamo l'articolo di Rossana Rossanda, la quale si propone di arricchire la discussione avviata sul settimanale politico-culturale del Pci, e in particolare di dialogare

⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

⁶¹ Eco riporta l'esempio del successo ottenuto dalla musica di Rita Pavone al festival de l'Unità.

Ivi, p. 25.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

criticamente e costruttivamente con la riflessione di Eco. In *Per una cultura rivoluzionaria*⁶⁴, Rossanda critica a Eco l'eccessiva ridondanza della sua analisi rispetto alla questione della «tecnica», che risulta essere un importante oggetto di studio per la stessa lezione marxiana, chiarisce l'intellettuale comunista, avanzando tuttavia una significativa differenza con lo studio echiano. Mentre Marx proponeva un «metodo di indagine della società» volto alla comprensione del moderno «rapporto di produzione»⁶⁵, all'interno del quale la tecnica ricopriva una funzione fondamentale, la riflessione echiana appariva eccessivamente parziale per aver posto esclusivamente l'attenzione sulla tecnica *tout court*, distaccandola dalla logica di dominio del sistema capitalistico. Infatti, prosegue Rossanda, l'importanza della critica marxiana risiede nella scoperta del carattere rivoluzionario, ovvero di rottura, del modo di produzione capitalistico nei confronti «dell'antico rapporto di produzione» affermatosi successivamente alla «prima rivoluzione industriale». Pertanto, continua Rossanda, i «telai non furono certo le prime macchine»⁶⁶, e infatti lo studio marxiano si basava preminentemente sulla cesura della nuova organizzazione produttiva di tipo capitalistico rispetto a quella caratterizzante l'età moderna. Inoltre, è importante sottolineare che l'articolo di Rossanda rivolge un'ulteriore critica a Umberto Eco pertinente la questione sulla «insufficiente sterilizzazione d'una serie di valori o categorie, che sarebbero acriticamente assunti dalla polemica, o dalla metodologia comunista». Rossanda concepisce questa interpretazione echiana come una «critica alla parzialità, al meccanismo, di certe definizioni del rapporto fra struttura e sovrastruttura» che la cultura marxista ancora non è riuscita ad affrontare adeguatamente. Tuttavia, secondo il giudizio dell'autrice, Eco non riesce ad avanzare una metodologia funzionale alla comprensione della globalità, proponendo, anzi una «liquidazione della storia» nella misura in cui la «storia», nella riflessione echiana, «si presenta come una sorta di antropologia culturale globale»⁶⁷. Un'altra questione che affronta un'attenta intellettuale come Rossanda è l'influsso teorico e metodologico proveniente dalle moderne «*Social Sciences*», le quali approdano a descrivere precisamente gli sviluppi maturi della società neocapitalistica. Eppure, puntualizza Rossanda, gli schemi interpretativi proposti dalle «*Social Sciences*» non giungono a

⁶⁴ Rossana Rossanda, *Per una cultura rivoluzionaria*, in *Sviluppo capitalistico e cultura d'opposizione*, "Rinascita", secondo semestre, n. 45 (novembre 1963), pp. 27-30.

⁶⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

cogliere la rilevanza della sfera «strutturale», ponendo principalmente l'attenzione sugli sviluppi delle tecniche consensuali e integrative della società civile, laddove la scienza marxiana, invece, ne coglie il «nesso fondamentale» poiché nella sfera della produzione diretta risiede la specificità della «società capitalistica dalle altre»⁶⁸. Con questa riflessione, però, Rossanda non intende sottovalutare le nuove metodologie proposte dalle scienze sociali, come invece agiva la prassi del marxismo teorico che bollava le «*Social Sciences*» di «americanismo», bensì insisteva sulla necessità, da parte della cultura marxista, di dialogare con questi nuovi studi, ponendosi in un «rapporto vivente», ovvero instaurando una dialettica di «circolazione reale» con le «altre culture»⁶⁹. Questo disgelo della cultura marxista con le nuove metodologie delle scienze sociali degli anni Sessanta era ritenuto un passaggio necessario per Rossanda, dal momento che il marxismo non aveva definitivamente superato la crisi teorico-politica sofferta in questi anni di transizione, alla cui base risiedeva, secondo il giudizio dell'intellettuale comunista, una specie di incapacità di una «sistemazione ideale» dell'odierno sviluppo neocapitalistico, si trattava, ovvero, di una reale difficoltà a «tenere testa», scrive precisamente Rossanda, all'impetuoso e totalizzante sviluppo tecnico affermatosi in questo decennio di radicale mutamento economico, sociale e politico. Questo «ritardo teorico», sentenzia Rossanda, investe la totalità del «pensiero socialista» nella misura in cui esso ha basato sia la nuova elaborazione teorica che quella strategico-politica su una «visione mitologica, storica, acritica di se stesso». Il marxismo teorico, in definitiva, non è riuscito a formulare una «verifica radicale, sostanziale prima di tutto di se stesso», soprattutto nei decenni successivi al secondo dopoguerra, i cui eventi storici avevano fatto precipitare la cultura marxista in una crisi teorica e politica quasi senza precedenti, richiedendo urgentemente l'elaborazione di un «metodo di controllo permanente».⁷⁰ Questo dibattito iniziato su «Rinascita» si conclude a dicembre '63, ma un mese prima si era svolta un'interessante tavola rotonda milanese impegnata a discutere le recenti tematiche trattate nel settimanale comunista, i cui interventi vennero pubblicati nel numero 47. Ci limitiamo a riportare l'intervento pronunciato da Mario Spinella poiché esso si inserisce molto coerentemente nel nostro discorso, dal momento in cui pone all'attenzione degli altri relatori l'importanza delle recenti esperienze affermatesi in seno alla cultura marxista,

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ivi*, pp. 28-29.

⁷⁰ *Ivi*, p. 29.

vale a dire la «nascita sempre più larga di gruppi autonomi di intellettuali di formazione marxista»⁷¹. Questo discorso di Spinella si inserisce ovviamente in una discussione precisa, ovvero l'esigenza della scienza marxiana di dialogare con le altre correnti di pensiero indaganti i processi dialettici della società neocapitalista. Infatti, l'apertura del marxismo nei confronti dell'esistenzialismo e della fenomenologia può realizzarsi concretamente solo attraverso la proficua produzione di questi nuovi lavori teorici del «marxismo critico», poiché questi studi innovativi necessitano inevitabilmente di confrontarsi con le metodologie d'indagine diffuse in questi anni nel mondo capitalistico occidentale, contribuendo a costruire seriamente una «cultura rivoluzionaria» in grado di misurarsi con l'attuale «trasformazione socio-economica e culturale» degli anni Sessanta.

Avviandomi alle conclusioni, mi preme riportare brevemente la storia della seconda esperienza del neomarxismo italiano, «Classe operaia», che, nata agli inizi del 1964 dopo la rottura con i «Quaderni rossi», si propose come priorità la ricerca di una nuova formazione rivoluzionaria in grado di convogliare la soggettività emergente nei nuovi sviluppi capitalistici per indirizzarla direttamente nel cuore del potere neocapitalistico. Abbiamo già accennato che dopo gli eventi di piazza Statuto si approfondì sensibilmente la dissonanza teorica tra Panzieri e Tronti, la cui disputa coinvolse il gruppo «torinese» (o dei «sociologi», vicino a Panzieri), il gruppo «romano» (o dei «filosofi», vicino a Tronti) e il gruppo «interventista» (o dei «selvaggi», composto da Alquati, Gasparotto e Gobbi). Tra il 1962-63, Tronti cominciò a considerare la soggettività operaia come la rappresentazione del massimo grado dello sviluppo capitalistico, dal momento in cui si verificava un curioso ribaltamento di azione e reazione tra capitale-classe operaia nel modo in cui Marx aveva osservato i processi sociali innescati dallo sviluppo capitalistico, realizzandosi piuttosto il primato della classe sul capitale, come sentenziava la sua «rivoluzione copernicana». La questione dell'organizzazione, dunque, assumeva una priorità assoluta per il gruppo dirigente di «Classe operaia», soprattutto se seguiamo il ragionamento di Tronti, il quale considerava lo «sviluppo capitalistico» come «subordinato alle lotte operaie»⁷², come emergeva nel saggio *Lenin in Inghilterra*. Eppure, non passa troppo tempo quando anche in Tronti comincia gradualmente a prevalere la convinzione

⁷¹ Mario Spinella, *Il dibattito a Milano sulla cultura contemporanea*, Tavola rotonda, «Rinascita», secondo semestre, n. 47 (novembre 1963), p. 28.

⁷² Mario Tronti, *Lenin in Inghilterra*, in *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma (I ed. 2006) 2013, p. 87.

dell'assenza di un'organizzazione rivoluzionaria e viene rilanciata quindi la necessità di una «*crisi positiva*» funzionale alla ristrutturazione delle «vecchie organizzazioni»⁷³, come emerge dall'articolo *1905 in Italia* uscito nel settembre '64. Il primo anno di «Classe operaia» si chiudeva a dicembre con lo scritto *Classe e partito*, nel quale emergeva con più chiarezza la prospettiva che stava imboccando la seconda esperienza del neomarxismo italiano, in quanto si affermava la necessità di «impedire il processo di esplicita socialdemocratizzazione del partito comunista», nonostante i rischi che ne sarebbero derivati, cioè i «sacrifici personali», gli «arretramenti teorici» e persino i «compromessi pratici»⁷⁴. L'evoluzione dell'analisi teorica trontiana si può cogliere nella considerazione sulla recente dinamica politico-sociale del neocapitalismo italiano, la cui prima fase di relativo benessere aveva condotto alla concessione delle diverse rivendicazioni salariali agli operai, riflettendo in tal modo il disegno progressista della parte «più lungimirante del capitale italiano», che puntava ad allineare quella più retrograda per realizzare quella modernizzazione del sistema capitalistico che il mondo occidentale aveva prospettato. Nella fase attuale, osservava Tronti, si verificava una situazione diversa, poiché la congiuntura economica del '64 obbligava il capitalista collettivo a modificare la recente strategia elaborata negli anni del boom e lo spingeva a rifiutare nettamente le ulteriori richieste operaie sul salario, in quanto soltanto attuando un congelamento salariale si sarebbe verificata la stabilizzazione del sistema economico, che superando la crisi in atto avrebbe potuto avviare nuovamente la pianificazione del processo capitalistico. La visione trontiana era condizionata fortemente dalla staticità delle lotte operaie di questo periodo, che si differenziavano dal rapido susseguirsi dei cicli di lotta degli anni precedenti, i quali avevano convinto gli intellettuali di «Classe operaia» dell'urgenza di costruire un'organizzazione di classe in grado di indirizzare la strategia anticapitalistica nelle grandi fabbriche; adesso invece emergeva la prospettiva di orientarsi verso il Pci che si preparava all'XI Congresso elaborando nuove formule, come «partito unico» e «partito in fabbrica», le quali lasciavano auspicare al gruppo militante-redazionale la possibilità, come si espresse Aris Accornero, di «spostarlo a spaccarlo»⁷⁵.

⁷³ Mario Tronti, *1905 in Italia*, in *Operai e capitale*, cit., p. 106.

⁷⁴ Mario Tronti, *Classe e partito*, in *Operai e capitale*, cit., p. 117.

⁷⁵ VII. «*Il Partito in fabbrica!*» (settembre 1964 - gennaio 1966), in *L'operaismo degli anni Sessanta*, cit., p. 430.

Durante la metà degli anni Sessanta, dunque, la cultura marxista italiana aveva raggiunto un significativo livello di produzione critica rispetto all'affermazione del nuovo modo di produzione capitalistico, contribuendo alla diffusione di importanti schemi interpretativi della società contemporanea e riscontrando perciò una larga circolazione negli altri paesi europei⁷⁶, conquistandosi l'appellativo di *Italian Thought*, tuttora oggetto d'indagine nell'accademia europea. A questo punto della mia riflessione volevo collegarmi all'intervento precedentemente riportato, e pronunciato da Spinella, sulla necessità dei «gruppi autonomi di intellettuali di formazione marxista» a dialogare con gli altri filoni del pensiero critico affermatasi in questi anni. In effetti, quando già nel primo periodo di «Classe operaia» comincia gradualmente a prevalere l'operazione «entrista», viene pubblicato sul quinto «Quaderno» l'ultimo intervento pronunciato da Panzieri un mese prima della prematura scomparsa, ovvero durante il seminario di Torino svoltosi tra il 12 e il 14 settembre del 1964 (Panzieri morirà improvvisamente il 9 ottobre). La relazione tenuta da Panzieri, pubblicata sul numero 5 nell'aprile 1965, aveva come titolo *Uso socialista dell'inchiesta operaia*⁷⁷, ed esordiva con una precisazione molto significativa, ossia che la chiusura da parte del marxismo teorico nei confronti della sociologia, spesso tacciata di essere una mera scienza borghese, rifletteva una determinata tradizione marxista intrisa di dogmatismo. Infatti, la lezione marxiana, secondo la concezione di Panzieri, aveva tutti i presupposti attinenti alla sociologia, come dimostra l'importanza delle opere mature, le quali, distaccandosi definitivamente dai residui filosofici e metafisici, rivolgevano la sua critica interamente «alla realtà capitalistica» non pretendendo di assurgere ad «anticritica universale rispetto alla unilateralità della economia politica

⁷⁶ A tal proposito, oltretutto alla diffusione delle teorie neomarxiste italiane, si fa riferimento alla Germania e alla «*Neue Marx-Lektüre*» con gli studi innovativi sulla teoria del valore, alla Francia e allo «strutturalismo», la cui riflessione teorica avversava la concezione storicista del marxismo e proponeva una nuova lettura della scienza marxiana e della società contemporanea.

Per un maggiore approfondimento sulla tematica «Genesi e sviluppo del neomarxismo europeo» si rimanda ai lavori *in fieri* di un gruppo di studiosi e studiose, coordinati da me e Fabio Frosini, che uscirà sul primo fascicolo del 2023 di «Rivista di Politica». Uno studio innovativo e sperimentale che si propone di rintracciare le origini culturali dei cosiddetti neomarxisti degli anni Sessanta e Settanta, analizzando complessivamente, criticamente e dialetticamente le riflessioni teoriche prodotte nella società del capitalismo maturo da quegli intellettuali avversi agli schematismi teorici e politici delle organizzazioni marxiste.

⁷⁷ Raniero Panzieri, *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, «Quaderni rossi», n. 5 (1965), Sapere Edizioni, Ristampa, Milano 1971, pp. 67-76.

borghese»⁷⁸. Essendo quindi il marxismo una «sociologia concepita come scienza politica, come scienza della rivoluzione», era necessario estendere l'analisi scientifica dal capitale alla classe operaia, in quanto per una comprensione realmente esaustiva di questa era indispensabile «un'osservazione scientifica assolutamente a parte»⁷⁹. La sociologia, secondo l'idea di Panzieri, aveva sviluppato una metodologia d'indagine molto avanzata e innovativa per l'analisi dei processi dialettici del neocapitalismo, con il quale il marxismo necessitava urgentemente confrontarsi, soprattutto perché il nuovo sistema di produzione entrava oramai nella fase successiva della pianificazione totale. In questa precisa transizione, il modo di produzione capitalistico non necessitava più di indagare «sul proprio meccanismo di funzionamento», ma diveniva essenziale «organizzare lo studio del consenso, delle relazioni sociali che s'impianzano su questo meccanismo»⁸⁰, come aveva brillantemente colto qualche anno prima Rossanda nell'articolo sopra riportato, la quale aveva compreso che la priorità per il nuovo sistema economico era quella di «descriversi» attraverso lo sviluppo delle «moderne *Social Sciences*»⁸¹. Nelle conclusioni del suo intervento, Panzieri rilanciava che l'inchiesta diventava il metodo scientifico qualitativamente appropriato per indagare su quei processi agenti sui soggetti trasformati e trasformanti, in particolare «l'inchiesta a caldo» avrebbe permesso di studiare la dialettica «conflitto-antagonismo», e cioè comprendere «in che maniera cambia il sistema di valori che l'operaio esprime in periodi normali, quali valori si sostituiscono con consapevolezza di alternativa, quali scompaiono in quei momenti», per analizzare infine «tutti i fenomeni che riguardano la solidarietà operaia, e che rapporto c'è tra solidarietà operaia e rifiuto del sistema capitalistico», così da riuscire a cogliere se il grado di consapevolezza operaia - e della loro solidarietà - fosse abbastanza maturo da identificarsi con la lucida coscienza di costituire una reale opposizione al sistema capitalistico. Si sarebbe, in definitiva, urgentemente trattato di «verificare in che misura gli operai sono coscienti di rivendicare di fronte alla società diseguale una società di eguali»⁸².

⁷⁸ *Ivi*, pp. 68-69.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 69-70.

⁸⁰ *Ivi*, p. 70.

⁸¹ Rossana Rossanda, *op. cit.*, p. 27.

⁸² Raniero Panzieri, *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, cit., p. 74.

Conclusioni. Un bilancio aperto

Non è certamente un caso se ho deciso di concludere questo contributo analizzando l'intervento di Panzieri, e riportato postumo sul quinto numero dei «Quaderni rossi», concernente la discussione sul dialogo tra il marxismo e la sociologia, e le altre correnti di pensiero diffuse ampiamente nei primi anni Sessanta, alla quale presero parte molti intellettuali della cultura marxista, come analizzato. Dopo una premessa storica sull'affermazione del fordismo e sulla conseguente transizione politica e sociale che l'Italia affrontò tra la fine degli anni Cinquanta e gli inizi dei Sessanta, abbiamo esaminato la crisi della cultura marxista durante il biennio 1955-56 e i successivi tentativi avviati sia dalle organizzazioni del movimento operaio sia da quel filone cosiddetto «critico» del marxismo italiano, il quale colse nella crisi del «nostro indimenticabile '55» e dello stalinismo un'occasione storica per una rielaborazione totale della scienza marxiana, lontana da quelle «interpretazioni deterministiche e umanistiche ma arricchite rispetto a quelle della Terza Internazionale»⁸³, e della stessa strategia politica eccessivamente appiattita a uno schematismo burocraticamente proiettato verso la «via italiana e democratica». Ad ogni modo, la cultura marxista italiana si impegnò in un fitto dibattito teorico sull'affermazione del nuovo modo di produzione tentando di percepire e analizzare la nuova e sofisticata organizzazione produttiva fortemente automatizzata. All'interno di questo dibattito abbiamo visto che le interpretazioni più originali risultarono provenire dai dirigenti sindacali più impegnati nella linea strategica del «ritorno alla fabbrica», i quali furono tra i più propensi a dialogare con gli intellettuali del «marxismo critico» nei primi anni del disgelo, e soprattutto durante la nascita delle prime esperienze teorico-politiche. Abbiamo inoltre riportato il dibattito uscito su «Rinascita» nel 1963 e abbiamo seguito le vicende dell'operaismo italiano tra il 1961 e il 1965, poco prima della chiusura di «Classe operaia». Eppure, riportare nelle conclusioni l'ultimo intervento di Panzieri equivale a cogliere nel pensiero politico del «Socrate socialista»⁸⁴ uno schema interpretativo degli anni Sessanta decisamente innovativo, ma soprattutto aperto alle influenze teoriche provenienti dalle nuove metodologie sperimentate in quegli anni dalle scienze sociali. In particolare, *Uso socialista dell'inchiesta operaia* propone un'analisi sulla *vexata quaestio* marxiana del capitale variabile, ovvero la classe operaia, individuandola ancora come soggetto storico della società del capitale, ma evitando di elaborare

⁸³ Stefano Merli, *Prefazione*, in Raniero Panzieri, *L'alternativa socialista*, cit., p. IX.

⁸⁴ Espressione utilizzata da Stefano Merli per descrivere Panzieri.

formulazioni avalutative di impronta trontiana sulla classe come «motore mobile del capitale» compiendo di fatto una sorta di «parricidio di Marx»⁸⁵. Oltre all'importanza che assume questa dissonanza teorica rispetto alla «rivoluzione copernicana» di Tronti, lo studio panzieriano sull'inchiesta dei comportamenti operai nella società del capitalismo maturo si eleva a indicazione teorico-politica per la cultura marxista italiana *tout court*, in quanto, pur interpretando adeguatamente gli sviluppi della società fordista, non aveva ancora elaborato un'indagine esaustiva sulla trasformazione della soggettività operaia nel neocapitalismo, ancorandosi anzi alla concezione obsoleta di una classe operaia qualificata e politicamente disciplinata, risalente ai decenni precedenti, e che oramai si avviava a cristallizzarsi nella società del benessere, lasciando il posto a una forza-lavoro dequalificata, emigrata e impreparata politicamente. Concludendo, la riflessione panzieriana si inserisce coerentemente nel dibattito filosofico e sociologico diffusosi in Europa durante gli anni Sessanta, tra i più noti citiamo il lavoro di Tourain *La società post-industriale*⁸⁶, le cui analisi colsero l'entità della cesura sociale scaturita con la nuova organizzazione produttiva tecnologicamente avanzata e che si impose come un violento «mutamento antropologico», del quale ancora oggi non si è sufficientemente approdati ad una conoscenza esaustiva della società post-fordista e ipetroficamente sviluppata dal punto di vista tecnologico, la cui genesi si può certamente individuare nella trasformazione del mondo occidentale degli anni Sessanta.

Un'altra riflessione sulla quale è indispensabile concentrare l'attenzione coinvolge una problematica e tormentata questione che si è costantemente presentata nel corso della storia novecentesca della cultura marxista, vale a dire la questione del progresso e dello sviluppo tecnico. A tal proposito, la lezione delle *Tesi di filosofia della storia*⁸⁷, scritte da Benjamin nel 1940 e pubblicate in Italia nel 1962, rappresenta una riflessione fondamentale per la cultura marxista contemporanea ed emerge ineluttabilmente negli sviluppi sociali del neocapitalismo europeo degli anni Sessanta. In questa sede particolare è utile estrapolare un oggetto di studio specifico delle *Tesi* e che si collega coerentemente nel discorso finora portato avanti, saltando necessariamente l'analisi critica dell'opera completa. In particolare, ci interessa la serrata critica che Benjamin rivolge alla socialdemocrazia europea, responsabile di aver rinunciato alla lotta per la

⁸⁵ Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2011, p. 164.

⁸⁶ Alain Tourain, *La società post-industriale*, Il Mulino, Bologna 1974.

⁸⁷ Walter Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano 2012.

giustizia sociale, e la sua demistificazione nei confronti dei «miti del progresso, del futuro e della produzione», i cui valori incarnano lo sviluppo della «cultura storicistica e teleologica»⁸⁸. Nella stesura della tesi undicesima Benjamin contrappone al «marxismo imperante e al conformismo della socialdemocrazia», che si basava già nell'Ottocento sulla fede nello sviluppo tecnico e su una concezione positiva del lavoro, una visione rivoluzionaria del tempo storico contrastante la concezione «oggettivista» del *continuum* storico, interpretato come una linea progressiva proiettata verso il raggiungimento del benessere generale attraverso il perfezionamento tecnico della società. Sulle tracce di Marx, Benjamin prende come oggetto di critica «Il programma di Gotha» e l'opera filosofica di Josef Dietzgen, le cui interpretazioni hanno sviluppato una visione del lavoro come «progresso continuo nello sfruttamento e dominio della natura», trascurando gravemente il vero problema che si cela dietro l'incessante sviluppo tecnico della produzione, ovvero lo «sfruttamento del proletariato». La critica benjaminiana alla socialdemocrazia concepisce il processo di fallimento della ricezione della tecnica nel secolo diciannovesimo, osservando che la

tecnica non è evidentemente un fatto puramente scientifico. Essa è anche un che di storico. Come tale, essa impone di verificare la separazione positivista, antidialettica, che si era cercato di stabilire tra le scienze della natura e quelle dello spirito. [...]. Nello sviluppo della tecnica, esso [il positivismo] riconosce i progressi della scienza naturale, ma non i regressi della società. Non si rende conto del fatto che a condizionare questo sviluppo concorre, in modo decisivo, il capitalismo⁸⁹.

Benjamin conclude asserendo che la socialdemocrazia si rese responsabile di una colpa ancora più seria, ovvero non si accorse che questo «sviluppo rendeva sempre più precario l'atto» con cui la soggettività operaia «avrebbe dovuto impadronirsi della tecnica stessa»⁹⁰. A questo punto, però, è utile fare alcune precisazioni molto importanti rispetto alla riflessione benjaminiana riportata in questo contributo sul dibattito della cultura marxista nel neocapitalismo. La prima è che la strategia dei partiti di sinistra italiani,

⁸⁸ Giovanni Coppolino Billè, *L'immagine dialettica. Lettura delle tesi* Sul concetto di storia di Walter Benjamin, "Dialeghetai", (10 luglio 2014). <https://mondodomeni.org/dialeghetai/articoli/giovanni-coppolino-bille-06>

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

limitandoci alla nostra analisi particolare, si allontanava fortemente da quella appartenente alla socialdemocrazia degli anni Venti. Certamente, come le fonti hanno documentato, la visione del Partito comunista elaborata nell'immediato secondo dopoguerra, ad esempio, si distaccava dall'impostazione strategica del «vecchio riformismo» nella misura in cui il «partito nuovo» si differenziava dalla socialdemocrazia europea d'anteguerra poiché aveva compreso che quel riformismo si basava sulla completa subalternità alle «correnti borghesi», illudendosi di «ereditare tranquillamente, per farlo servire alla classe operaia, lo Stato della borghesia», non preoccupandosi quindi di stabilire alleanze tra la classe operaia e quegli strati più progressisti per il compimento di un autentico rinnovamento degli «istituti» e della «struttura stessa della società italiana»⁹¹. Un'altra osservazione importante è che Benjamin scrive le *Tesi* in un momento storico decisivo, quando ormai il potere del nazi-fascismo si era propagandato in quasi tutta l'Europa, motivo per il quale in questo scritto emerge un forte - e non trascurabile - «pessimismo storico». Eppure, l'eredità culturale più importante tramandata dalle *Tesi* benjaminiane risiede nella critica rivolta alla cultura politica marxista nella concezione neutrale e molto spesso idilliaca dello sviluppo tecnico, distaccandolo dalla logica di dominio capitalistico capace di integrare scientificamente la forza-lavoro nei moderni rapporti di produzione. La lezione benjaminiana recupera la sua valenza critica negli sviluppi della società neocapitalista degli anni Sessanta, quando, dinanzi alle trasformazioni industriali e sociali, le organizzazioni storiche del marxismo italiano si trovarono concretamente ad affrontare la tormentata questione del progresso tecnologico, il cui pragmatismo politico negli anni del «partito nuovo» e di «massa» condizionò sensibilmente la visione della conquista dei benefici sociali per la classe operaia, scaturiti inevitabilmente dall'automatizzazione totale del processo produttivo. Dal perfezionamento delle tecniche di produzione, all'interno della sfera strettamente produttiva, si affermavano ulteriori miglioramenti per la classe operaia nella società civile, come l'ottenimento della casa, l'efficientismo della sanità e il diritto all'istruzione. Tuttavia, il neocapitalismo sperimentava in quegli anni nuove e più raffinate tecniche di sfruttamento e di integrazione delle forze produttive nei rapporti di produzione scientificamente pianificati, manifestando esplicitamente il carattere stabilizzatore del sindacato di classe, dal momento che puntava a migliorare la situazione della classe all'interno dei rapporti di

⁹¹ Paolo Spriano, *La società civile*, a cura di, Giuseppe Vacca, *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 152.

produzione capitalistici. Questa lezione benjaminiana, infine, sintetizza magnificamente la questione della conquista del progresso tecnologico, e racchiude inoltre la dicotomia tra la libertà borghese e la libertà socialista, nella misura in cui la prima coinvolge l'affermazione del singolo nei progressi della società contemporanea attraverso la conquista dei benefici scaturiti dalla società dei consumi, mentre la seconda concerne la conquista della soggettività collettiva della reale funzione emancipatrice dello sviluppo tecnologico, ovvero partendo dalla gestione consapevole dell'organizzazione produttiva. Se è vera la scoperta di Benjamin che il progresso tecnico e scientifico non conduce «automaticamente al progresso dell'umanità», è ancor più vera la sua constatazione sull'analisi dialettica del tempo storico, tendente a contrastare sia la visione positivista che storicista del movimento operaio, ovvero che la classe operaia può conquistare la «libertà soltanto con le interruzioni» e imprimendo un reale «*discontinuum* del processo storico»⁹².

⁹² Giovanni Coppolino Billè, *cit.*



EINE DEUTUNG DER METAMORPHOSE BEI KAFKA ELIA GONNELLA*

Abstract: In Kafka's work there are many examples of metamorphic instances. *Die Verwandlung* is obviously the first case that we are used to know as a real metamorphic example. However, it is not the only one, for examples Odradek, but also the way Kafka describes the encounter between characters or the characteristics of some of them (*Das Schloss*). The paper tries to conceptualize the metamorphosis through a distinction between two forms: (1) metamorphosis or transformation that allows us to know from where what is transformed comes (start) and where it arrives (arrival); (2) becoming that shows a tension between two different conditions or that not allows us to grasp something because of his intangibility. All this will be examined using the monumental work of Deleuze and Guattari and a phenomenology of metamorphosis developed by Conci.

Keywords: Metamorphosis – Kafka – Phenomenology – Deleuze

Einleitung

Wenn wir über Metamorphose in Franz Kafkas Werk sprechen, denken wir sofort an *Die Verwandlung*. *Die Verwandlung* ist natürlich die berühmteste Arbeit, die ihn bekannt gemacht hat. Gregor Samsa verwandelt sich in eine neue Form, die aus entomologischer Sicht nicht ganz klar ist. Was ist Gregor geworden? Eine Schabe? Der Punkt ist der Verwandlungsprozess, in dem es einen neuen Gregor gibt. Gregor Samsa wacht verändert auf. Das Problem mit der Metamorphose ist folgendes: Gregor ist dasselbe und zugleich ein anderer. Wie können wir uns etwas vorstellen, dass gleichzeitig Selbst und nicht-Selbst ist? Mit anderen Worten Gregor ist immer Gregor Samsa, mit seinen Gedanken, seinem Kummer und natürlich mit seinem Bewusstsein, aber auch etwas anderes: ein Insekt. Er kann sich nicht als normaler Gregor bewegen und noch viel weniger kann er sich seiner Familie zeigen. Trotzdem ist das Thema der Metamorphose bei Kafka auch in anderen, weniger offensichtlichen Situationen anwesend. Wie wir sehen werden, gibt es weitere kleine und spezielle Beispiele.

*Laureato in Filosofia – Università di Verona

Deshalb ist eine exakte Formulierung des Begriffs „Metamorphose“ notwendig. Wir werden die Konzeptualisierung des Werdens, wie sie im Werk von Deleuze und Guattari dargestellt ist, im Besonderen durch einen Dialog mit phänomenologischen Untersuchungen, gebrauchen.

Was ist die Metamorphose?

In der biologischen Metamorphose gibt es einen Anfang und einen Ankunftsort. Zum Beispiel wird die Raupe (Anfang) zum Schmetterling (Ankunftsort). Der Verwandlungsprozess der biologischen Metamorphose kann nicht in jeder Phase isoliert werden. Wann und wie kann man sagen, dass die Raupe keine Raupe mehr, sondern ein Schmetterling geworden ist: sobald wir die Schmetterlingsform sehen. Die Frage scheint banal, aber genau hier liegt das Problem der Metamorphose. Der Anfang (A), das heißt die Raupe, wird zu einem Ankunftsort (B), das heißt der Schmetterling. A wird zu B und die Raupe verwandelt sich in einen Schmetterling. Wir kennen zwei klare und deutliche Momente, aber der Prozess bleibt nicht ergriffen. Im Falle der interspezifischen Metamorphose stellt sich die Frage völlig anders. Das Tier-Werden, zum Beispiel, oder das allgemeine Anders-Werden hat keinen Ankunftsort. Der Mensch wird nicht zum Hund, aber im Hund-Werden verhält sich der Mensch auch nicht *wie ein Hund*. Das Werden ist keine Nachahmung und, dies ist der zentrale Punkt, nicht real.

Ein Werden ist keine Entsprechung von Beziehungen. Aber ebensowenig ist es eine Ähnlichkeit, eine Imitation oder gar eine Identifikation. Die ganze strukturalistische Kritik der Serie scheint unwiderlegbar zu sein. Werden bedeutet nicht, einer Serie entsprechend zu progredieren oder zu regredieren. Vor allem vollzieht sich das Werden nicht in der Phantasie, auch wenn die Phantasie, wie bei Jung oder Bachelard, ein sehr hohes kosmisches oder dynamisches Niveau erreicht. Die Arten des Tier-Werdens sind weder Träume noch Phantasmen. Sie sind durch und durch real. Aber um was für eine Realität handelt es sich dabei? Denn wenn das Tier-Werden nicht darin besteht, ein Tier zu spielen oder nachzuahmen, dann ist auch klar, daß der Mensch nicht "wirklich" zum Tier wird und daß das Tier auch nicht

"wirklich" zu etwas anderem wird. Das Werden produziert nichts als sich selber¹.

Es ist eine falsche Alternative, wenn wir sagen «entweder man ahmt etwas nach oder man ist». Die Realität des Werdens ist total anders. Anders-Werden ist nicht real, wenn wir an die Metamorphose denken. Das Werden ist real, «Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde»². Das Werden kann als ein Tier-Werden bestimmt werden, ohne einen Ankunftsort zu haben, der das gewordene Tier wäre. Anders ausgedrückt, das Tier-Werden des Menschen ist real, trotzdem ist das Tier zu dem er wird nicht real. Daher ist das Werden ein intensives Werden, ein qualitatives Werden, weil es die *Zwischenheit* – oder, wenn wir wollen, das *Dazwischen* – zwischen zwei unberührbaren Punkten ist. Das Werden ist eine Anziehung in der Dimension der *Zwischenheit*, weil das Werden die Anziehung *zwischen* zwei Punkten, wobei etwas zum anderem wird, ist. Das Werden lebt dazwischen. Ein Mensch wird ein Insekt, oder A wird B, allein in der Metamorphose. Wir kennen A und B, besser gesagt wissen wir, dass das Insekt ein Mensch war. In *Die Verwandlung* kennen wir Gregor Samsa nicht als einen Menschen: wir wissen lediglich, dass der neue Gregor einmal ein Mensch war. Wir kennen sozusagen B und ein mögliches und vergangenes A. Als Gregor aufsteht, ist er bereits ein Insekt. Es ist daher notwendig zwischen Werden und Metamorphose zu unterscheiden. Was sich in der Metamorphose verwandelt, kann bekannt sein, während beim Werden eine Anziehung entsteht, die nicht notwendigerweise zum Abschluss der metamorphen Verwandlung führt.

Mit dem Phänomen des Werdens stoßen wir auf etwas, das eine neue Konzeptualisierung erfordert. Wir werden unmenschlich, das heißt Tier, Pflanze, Mineral oder Fels, dank der Koordinaten des Werdens. Das Werden ist einerseits von Affekten bestimmt, andererseits von Bewegung, Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit. Die zwei Koordinaten, Breitengrad und Längengrad, bestimmen die Art und Weise des Werdens.

Ein Körper wird weder durch die ihn determinierende Form bestimmt, noch als determinierte Substanz oder als Subjekt, noch durch die

¹ Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris 1980; übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Merve Verlag, Berlin 1992, S. 324.

² Ebd., S. 325.

Organe, die er hat, oder die Funktionen, die er erfüllt. Auf der Konsistenzebene *wird ein Körper nur durch einen Längengrad und einen Breitengrad* bestimmt, das heißt, durch die Gesamtheit von materiellen Elementen unter bestimmten Verhältnissen von Bewegung und Ruhe, von Schnelligkeit und Langsamkeit (Längengrad); durch die Gesamtheit von intensiven Affekten, zu denen er bei einem bestimmten Grad von Macht oder Vermögen fähig ist (Breitengrad).³

Nichts als Affekte und räumliche Bewegungen, unterschiedliche Geschwindigkeiten bestimmen was das Werden ist. Durch die Geschwindigkeiten und die Affekte kann man etwas anderes werden. Ein Körper wird nicht mehr durch seine Form oder Arteigenschaften definiert. Ein Körper ist ein Knotenpunkt zwischen Bewegung und intensiven Teilen vertreten durch die Affekte.

*Als Breitengrad eines Körpers bezeichnet man die Affekte, zu denen er nach einem bestimmten Vermögensgrad oder vielmehr nach den Grenzen dieses Grades fähig ist. Der Breitengrad besteht aus intensiven Teilen, die zu einer Fähigkeit gehören, so wieder Längengrad aus extensiven Teilen besteht, die zu einer Beziehung gehören.*⁴

Was unterscheidet die Metamorphose von dem Werden? In der Metamorphose gibt es die Mitwesenheit von zwei Körpern: A und B sind dasselbe und dennoch etwas unterschiedliches. Gregor ist ein Mensch und ein Insekt, er denkt wie ein Mensch, aber sein Körper befindet sich in einer völlig anderen Form, als der menschlichen.

Es gibt viele Probleme mit dem Phänomen der Metamorphose angesichts der Tatsache, dass für unsere Logik zwei verschieden Fakten in derselben Hinsicht und in derselben Zeit nicht möglich sein können. Der sogenannte Satz vom Widerspruch lehrt, dass zwei einander in derselben Hinsicht widersprechende Aussagen nicht zugleich zutreffen können. Das heißt, es gilt entweder das eine oder das andere: Entweder ist Gregor ein Mensch mit einem menschlichen Körper und es ist für ihn nicht möglich ein Insekt zu sein, und natürlich ist keine Verwandlung mit der Schluss-Mitwesenheit von beiden möglich ist, oder aber, das vermutliche Insekt, das in Gregors Zimmer aufgewacht ist, ist nicht Gregor.

Wir können an diese zwei so unterschiedlichen Dinge nicht zusammen

³ Ebd., S. 354.

⁴ Ebd., S. 349-350.

denken, wenigstens nicht als in derselben Zeit und am selben Ort stattfindend. Diese sind die Grundzüge der Denkensart, die der Satz vom Widerspruch umreißt. Das ist das Fundament des Denkens, das von der Einzigartigkeit des Wesens ausgeht. Trotzdem sind die Kunst und die Literatur voller Beispiele: von der urgeschichtlichen Kunst, in der es Mensch-und-Tier Figurationen gibt⁵, bis zu Literaturbeispielen, gibt es viele Fälle die das Problem aufwerfen. Wie können wir mit einem Bild umgehen, in dem ein altägyptischer Mann im Profil und von der Vorderseite dargestellt ist? Alles sind Beispiele für die Metamorphose, weil sie die widersprüchliche Mitwesenheit zweier Entitäten vorzeigen. In dem Fall der urgeschichtlichen Figuration gibt es eine räumliche Metamorphose: zwei Körper sind eins. In dem altägyptischen Fall dagegen gibt es eine zeitliche Metamorphose: zwei verschiedene Zeiten sind in ein und demselben Bild dargestellt.

Für eine Phänomenologie der Metamorphose, in den Fällen bildender und literarischer Kunst können wir auf genaue und sehr spezielle Phänomene stoßen. Hier, in diesen Beispielen, stimmt das Ens mit dem Zeichen überein. Das Ens-Zeichenpaar klappt unsere Auffassung um. Versuchen wir, es besser zu verstehen.

Wir denken an das Phänomen als etwas unbedingt mit dem *Eidos* verbundenes. Es gibt viele Auftreten in denen etwas auftritt, das wir durch eine Übung und eine sehr gründliche Methode ergreifen können. Es gibt die Invariante und die Variationen, das *Eidos* und das Phänomen und natürlich die Substanz und die Akzidenzien.

Der Gedankengang im Sinne der wesentlichen oder substanziellen Formen, für den die Substanz (*hypokéimenon; substantia*) etwas ist, das darunter liegt, widersetzt sich der deleuzianischen Ebene (*plan*). Die Ebene findet keine Einheit in dem Grund der Dinge: wie wir gesehen haben, sind in der Ebene die Dinge aufgrund von Schnelligkeit und Langsamkeit bestimmt. Der Gedankengang kollidiert auch mit einer Phänomenologie der Metamorphose, die, wie wir gesagt haben, das Ens-Zeichenpaar hervorhebt.

Für eine Phänomenologie der Metamorphose⁶ gibt es die Wirksamkeit des Zeichenrealismus (*realismo segnico*). Conci sprach über einen Realismus, für

⁵ Vgl. zum Beispiel die Chauvet-Höhle nahe der Kleinstadt Vallon-Pont-d'Arc in Frankreich im Flusstal der Ardèche. Es gibt auch eine digitale Rekonstruktion mit Glossar, Interviews und natürlich Galerie von Fotos und Videos. Vgl. die Adresse: <https://archeologie.culture.fr/chauvet/fr>.

⁶ Vgl. Domenico A. Conci, *Fenomenologia della metamorfosi*, in R. Bertini Conidi, D.A. Conci, N.C.A. da Costa, *Mostri divini. Fenomenologia e logica della metamorfosi*, Guida Editori, Napoli 1991, S. 19-42.

den es eine Grundeinheit zwischen Erscheinung und Sein gibt. Was sich zeigt, *ist*⁷. Die Identitätsbeziehung ist nicht mehr symbolisch, sondern real⁸. Die Zeichen heben sich in den Entitäten auf, die Entitäten wiederum heben sich in den Zeichen auf. Beide haften miteinander, das heißt die genaue Berücksichtigung der ersteren als direkten und unmittelbaren Ausdruck der anderen.

Für diesen Realismus ist die Realität nicht mehr nur mit wissenschaftlicher Objektivität oder mit dem Materiellem und Konkretem eines naiven Realismus identifiziert, sondern sie wäre ein Anwesenheitsausdruck, der als Mächtige bestimmbar ist. Die Anwesenheit und die Mächtige sind nahe an den mythischen und heiligen Darstellungen der Geschichte.

In den Kulturen, die sich auf das Heilige stützen, sind alle Ereignisse, die der Westen als „Wunder“ betrachtet und die er als weit verbreitet und allgegenwärtig ansieht, ohne dass sie ihren außergewöhnlichen Charakter, der sie heilig macht, verlieren, sowohl die spontan hervorgebrachten als auch die rituell und liturgisch herbeigeführten, in dem allgemeinen metamorphischen Prinzip verwurzelt, nach dem sich alles in etwas anderes verwandeln kann, während es selbst bleibt.⁹

Wir könnten zwischen dem Erscheinen und dem Ausdruck des Scheinens unterscheiden: was erscheint, indem es sich ausdrückt, *ist*, während zum Schein gehört, sich von Beweisen widerlegen zu lassen. Der Ausdruck löst in seiner Gegebenheit eine Präsenz auf, die der Schein dagegen in der Illusion auflöst. Dieser Realismus ist ein Zeichenrealismus, weil das Zeichen als real versteht. Es gibt keine semiotische Beziehung, die wir mit Peirce symbolischer, ikonischer oder indexikalischer definieren können. Das Zeichen bezieht sich nicht auf etwas anderes: das Zeichen ist selbstbestimmt und bestimmt an sich. Wie wir gesehen haben, stimmt das Zeichen mit dem Ens überein¹⁰. Die Sprache würde mit dem Bezeichnenden übereinstimmen, und diese stellte einen Nominalrealismus dar, während die Wahrnehmung mit

⁷ Vgl. ebd., S. 20.

⁸ Vgl. ebd., S. 21.

⁹ Domenico A. Conci, *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, in «Annali d'Italianistica», vol. 15, 1997, S. 37-64, hier S. 55.

¹⁰ Vgl. Domenico A. Conci, *Fenomenologia della metamorfosi*, pp. 20-21; *Variazioni fenomenologiche su un tema magico: scongiuri e maledizioni*, in C. Gatto Trocchi (a cura di), *Il talismano e la rosa. Magia ed esoterismo*, Bulzoni, Roma 1992, S. 83-91, hier S. 85; *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, S. 55-56.

wahrgenommenen Dingen übereinstimmte (empirischer Realismus). Mit einem Satz gesagt, Sein und Schein fallen zusammen¹¹.

Für einen Zeichenrealismus in dem Tier-Mensch, oder zum Beispiel in dem Vogel-Mann, werden nicht zwei Teile unterschiedlicher Seiender (Wesen) zusammengelegt. Es sind gleichzeitig zwei unterschiedliche und verschiedene Seiende. Was erscheint, ist nicht statisch einem vermutlich Seiendem verbunden. Alles, was sich manifestiert ist nicht von dem parmenidischen Prinzip blockiert. In der Vogel-Mann Darstellung gibt es keinen Mann mit Vogelegenschaften und keinen Vogel mit menschlichem Aussehen. Es gibt das Vogel-Mann Ens, das sich manifestiert.

Kafka und die Metamorphose

Die deutsche Sprache unterscheidet, abgesehen von werden, zwischen verwandeln (aus wandeln), verändern (aus ändern) und verarbeiten, das einen materielle Gebrauch hat. Wenn sich etwas ändert, wird der Ausdruck „wechselln“ gebraucht. Kafka schreibt *Die Verwandlung* und nicht die Metamorphose¹². Der Ausdruck „verwandeln“ hat eine sehr kräftige Bedeutung, wie manche philosophischen und literarischen Beispiele beweisen. Karl Jaspers beschreibt die Rolle der Philosophie, wie etwas das mich verwandelt. «Philosophie verlangt ein *anderes Denken*, ein Denken, das im Wissen zugleich mich erinnert, wach macht, zu mir selbst bringt, mich verwandelt»¹³.

Wir haben die Phänomene der Metamorphose analysiert, außerdem unterschieden zwischen Werden und Metamorphose *stricto sensu*. Jetzt können wir zu Kafka übergehen¹⁴.

¹¹ Vgl. Domenico A. Conci, *Introduzione. Metodologia dell'analisi fenomenologica di residui di culture subalterne agro-pastorali toscane*, in V. Dini, L. Sonni, *La Madonna del Parto*, Iana, Roma 1985, S. 5-18, hier S. 5-6; *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*, in T. Giani Gallino (Hrsg. von), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, S. 148-159, hier S. 152; *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, S. 55-56 Anmerkung 18; *Fenomenologia della metamorfosi*, S. 19.

¹² In der italienischen Übersetzung wurde der ovidische Bezug vorgezogen. „La Metamorfosi“ klingt nämlich der italienische Titel.

¹³ Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin 1974 (1937-38), S. 10.

¹⁴ Für Sekundärliteratur und Forschung über *Die Verwandlung* vgl. Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hrsg.), *Kafka Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2010, S. 173-174.

Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt. Er lag auf seinem panzerartig harten Rücken und sah, wenn er den Kopf ein wenig hob, seinen gewölbten, braunen, von bogenförmigen Versteifungen geteilten Bauch, auf dessen Höhe sich die Bettdecke, zum gänzlichen Niedergleiten bereit, kaum noch erhalten konnte. Seine vielen, im Vergleich zu seinem sonstigen Umfang kläglich dünnen Beine flimmerten ihm hilflos vor den Augen.¹⁵

Gregor Samsa ist ein Ungeziefer geworden. Er ist an dem Ankunftsort «ungeheueren Ungeziefer» angekommen. Alle Ausdrücke deuten auf einen bewegungsbedingten Zustand hin, zum Beispiel Gregor «lag auf seinem panzerartig harten Rücken», seine Beine «flimmerten». Diese Ausdrücke deuten auf einen Stillstand und eine sehr schreckliche Verwandlung der Bewegung hin. Gregor ist anders und als einen anderen Körper hat er andere Möglichkeiten sich zu bewegen. Er kann nicht auf der rechten Seite schlafen, weil er sich «in seinem gegenwärtigen Zustand nicht in diese Lage bringen»¹⁶ kann. Er gleitet wieder in seine frühere Lage zurück. Als Gregor eine Stimme hört, probiert er zu sprechen.

Gregor erschrak, als er seine antwortende Stimme hörte, die wohl unverkennbar seine frühere war, in die sich aber, wie von unten her, ein nicht zu unterdrückendes, schmerzliches Piepsen machte, das die Worte förmlich nur im ersten Augenblick in ihrer Deutlichkeit beließ, um sie im Nachklang derart zu zerstören, daß man nicht wußte, ob man recht gehört hatte.¹⁷

Obwohl es ein vollkommenes Beispiel der Metamorphose ist, zeigt es viele Bewegungsphänomene. Dies liegt daran, dass die Metamorphose eine erschütternde Verwandlung ist. Durch die Intensität der Verwandlung entsteht eine neue und vollständige Form.

¹⁵ Franz Kafka, *Die Verwandlung*, in *Gesammelte Werke*, zusammengestellt von Jürgen Schulze, Null Papier Verlag, Neuss 2012, S. 1044. Vgl. auch die *Kritische Ausgabe*, Franz Kafka, *Schriften – Tagebücher – Briefe. Kritische Ausgabe*, hrsg. von Hans-Gerd Koch, Klaus Hermsdorf, Benno Wagner, Wolf Kittler, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley, Jost Schillemeit, Fischer, Frankfurt am Main 1982 [-2013].

¹⁶ Franz Kafka, *Die Verwandlung*, S. 1045.

¹⁷ Ebd., S. 1047.

Die Decke abzuwerfen war ganz einfach; er brauchte sich nur ein wenig aufzublasen und sie fiel von selbst. Aber weiterhin wurde es schwierig, besonders weil er so ungemein breit war. Er hätte Arme und Hände gebraucht, um sich aufzurichten, statt dessen aber hatte er nur die vielen Beinchen, die ununterbrochen in der verschiedensten Bewegung waren und die er überdies nicht beherrschen konnte.¹⁸

Um das Werden lesen zu können, erinnern wir uns noch einmal an die Bewegungsanalyse: Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit sind die Ausdrücke des Werdens. Die vielen Beinchen des neuen Geschöpfes sind «ununterbrochen in der verschiedensten Bewegung», Samsa kann sich nicht wie gewohnt bewegen und die Intensität der Verwandlung ist den Bewegungsausdrücken anvertraut.

Die Metamorphose ist für Kafka ein einziger Kreis, der das Tier-Werden des Menschen und das Mensch-Werden des Tiers verbindet. Es gibt eine Deterritorialisierung: der Mensch tritt in dem Tier-Werden ein. Es gibt auch eine andere Deterritorialisierung, in der das Tier in dem Mensch-Werden eintritt. Die Metamorphose ist die Verbindung zweier Deterritorialisierungen¹⁹. Das Werden ist für Kafka eine Reise, völlig anders als die Verdrängungsreise, weil das Tier-Werden eine neue Möglichkeit zeigt²⁰. Gregor stirbt, aber die Rolle der Metamorphose in der Literatur ist völlig anders. Die Gefüge oder die Verkettungen, das was Deleuze und Guattari *agencements* nennen, sterben nicht. Die Intensität des Gefüges schafft eine neue Form, die das Tier-Werden errichtet. Im Fall von *Die Verwandlung* gibt es einen Ankunftsort ohne eine klare Darstellung des Anfangs. Gregor ist schon Ungeziefer geworden. Die Darstellung des Anfangs ist dem Bezug betraut, während der Erzählung wissen wir um Gregors Arbeit und um sein vorheriges Aussehen.

Es gibt viele Beispiele in Kafkas Werk. Zum Beispiel ist der *Odradek* natürlich ein völlig anderer Fall. Odradek ist eine vieldeutige, von Anfang an dingartige Gestalt, aus der im Sammelband *Ein Landarzt* enthaltenen Kurzgeschichte *Die Sorge des Hausvaters*. Aber der Punkt ist es nicht, die Beispiele zu finden, sondern es ist das Grundverständnis des Phänomens. Für

¹⁸ Ebd., S. 1048.

¹⁹ Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975 ; übersetzt von Burkhart Kroeber, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Suhrkamp Berlin 1976.

²⁰ Vgl. zum Beispiele Michael Minden, *Kafka's 'Die Verwandlung' and the Condition of Subjectivity*, in «German Life and Letters», 70, 3, 2017, S. 314-320.

Kafka ist die Metamorphose eine Möglichkeit für eine neue Auffassung des Lebens. Die metamorphe Darstellung ist der direkte und ungezwungene Ausdruck der Lebenserfahrung. Wir begreifen die Vielfältigkeit und die Kontinuität der Welterfahrung, wobei die Dinge an die Strömung verbunden sind. Mit anderen Worten:

so will ich damit nicht allein sagen, ein Gegenstand oder ein Wesen sei verschwunden und augenblicklich durch einen anderen oder ein anderes ersetzt. Es muß ein inneres Verhältnis sein zwischen dem, was verschwindet, und dem, was entsteht; eines und das andere müssen zwei Manifestationen, zwei „Erscheinungsweisen“ oder zwei Phasen ein und desselben Etwas sein, das sich erst in dieser, dann in jener Gestalt darbietet.²¹

Merleau-Ponty trifft den Punkt: wir erfahren die Welt als Übergang der Zwischenheit der Ereignisse. Die Ereignisse geben sich als Manifestation desselben Etwas. Das heißt, dass es die nicht-Unmöglichkeit der metamorphen Manifestation gibt. Das Gleiche manifestiert sich in dem Differenten, aber «das heißt, daß die Wiederholung niemals Wiederholung des „Selben“, sondern stets des Differenten als solchen ist, und daß die Differenz an sich selbst die Wiederholung zum Gegenstand hat»²². Was gleich ist, ist die Differenz selbst.

Ein Beispiel dafür kann in *Das Schloss* gefunden werden. Wenn Kafka über Klamm, der Beamten in dem Schloss ist, schreibt, beschreibt er ihn metamorphisch. Klamm ist vollkommen unbegreiflich und K. kann nicht ihn nie zu treffen, aber wir wissen von seinen Liebesverhältnissen und von einigen Beschreibungen seines Aussehens.

Natürlich ist sein Aussehn im Dorf gut bekannt, einzelne haben ihn gesehn, alle von ihm gehört und es hat sich aus dem Augenschein, aus Gerüchten und auch manchen fälschenden Nebenabsichten ein Bild Klamms ausgebildet, das wohl in den Grundzügen stimmt. Aber nur in den Grundzügen. Sonst ist es veränderlich und vielleicht nicht einmal so veränderlich wie Klamms wirkliches Aussehn. Er soll ganz anders

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945 ; übersetzt von Rudolf Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1966, S. 315-316.

²² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968 ; übersetzt von Joseph Vogl, *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink, München 1992, S. 322.

aussehn, wenn er ins Dorf kommt und anders wenn er es verläßt, anders ehe er Bier getrunken hat, anders nachher, anders im Wachen, anders im Schlafen, anders allein, anders im Gespräch und, was hienach verständlich ist, fast grundverschieden oben im Schloß.²³

Er ist veränderlich, er sieht je nach Situation ganz anders aus. Jetzt gibt es kein Anders-Werden, auch keine erkennbare Metamorphose, sondern eine ständige Verwandlung, und des weiteren eine Unaufhaltsamkeit des Bildes Klamms.

„Die Berichte über Klamms Aussehn“, fuhr Olga fort, „kennt Barnabas sehr gut, hat viele gesammelt und verglichen, vielleicht zu viele, hat einmal selbst Klamm im Dorf durch ein Wagenfenster gesehn oder zu sehn geglaubt, war also genügend vorbereitet, ihn zu erkennen und hat doch – wie erklärst Du es Dir? – als er im Schloß in eine Kanzlei kam und man ihm unter mehreren Beamten einen zeigte und sagte, daß dieser Klamm sei, ihn nicht erkannt und auch nachher noch lange sich nicht daran gewöhnen können, daß es Klamm sein sollte.“²⁴

Kafka setzt weiter fort, dass diese Unterschiede «der Haltung, der Dicke, des Bartes»²⁵ sind. Die Konzeptualisierung des Werdens kehrt immer wieder. Die Haltung und die Dicke sind Bewegungsphänomen, das heißt sie stellen den Längengrad dar. Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, von Schnelligkeit und Langsamkeit, die mit den intensiven Affekten (Breitengrad) die Gesamtheit des Werdens gestalten.

Tatsächlich spezifiziert Kafka, wie die Verwandlung von der Stimmung des Beobachters abhängt. Sie entsteht durch die augenblickliche Stimmung oder den Grad der Aufregung.

Nun gehn natürlich alle diese Unterschiede auf keine Zauberei zurück, sondern sind sehr begreiflich, entstehen durch die augenblickliche Stimmung, den Grad der Aufregung, die unzähligen Abstufungen der Hoffnung oder Verzweiflung, in welcher sich der Zuschauer, der überdies meist nur augenblicksweise Klamm sehen darf, befindet, ich erzähle Dir das alles wieder, so wie es mir Barnabas oft erklärt hat und

²³ Franz Kafka, *Das Schloss*, hrsg. von Malcolm Pasley, Fischer, Frankfurt am Main 1982, S. 277-278.

²⁴ Ebd., S. 279-280.

²⁵ Ebd., S. 278.

man kann sich im allgemeinen, wenn man nicht persönlich unmittelbar an der Sache beteiligt ist, damit beruhigen.²⁶

Das letzte und phänomenale Beispiel, das wahrscheinlich auf ein metamorphes Beziehungsbeispiel hinweist, hat man in der Begegnung zwischen Jeremias und K. selbst. Diese zeigt ein Beziehungsbeispiel, weil, wie wir gesagt haben, das Werden in dem Begegnungsverhältnis lebt. Das Werden lebt durch die Affekte und Bewegungen, die sich in der Begegnung zwischen zwei Zuständen schaffen. Jeremias ist der Gehilfe des Landvermesser K. und als sie sich wieder treffen, erkennt K. ihn nicht.

„Wer bist Du denn?“ sagte K. plötzlich, denn es schien nicht der Gehilfe zu sein. Er schien älter, müder, faltiger, aber voller im Gesicht, auch sein Gang war ganz anders als der flinke, in den Gelenken wie elektrisierte Gang der Gehilfen, er war langsam, ein wenig hinkend, vornehm kränklich. „Du erkennst mich nicht?“ fragte der Mann, „Jeremias, Dein alter Gehilfe.“ [...] „Du siehst aber ganz anders aus.“²⁷ Die Antwort Jeremias bezieht sich wieder auf die Beziehungen und Affekte. «„Es ist, weil ich allein bin“, sagte Jeremias. „Bin ich allein, dann ist auch die fröhliche Jugend dahin.“»²⁸. Das Alleinsein verwandelt die Figur und das Aussehen Jeremias'. Woran liegt es, dass sich in dem Alleinsein alle die Verhältnisse, die das Verhalten schaffen, verändern. Es gibt eine andere Gestalt, weil die tätige Zwischenheit eine andere ist.

Abschluss

Die Metamorphose, die sich zwischen der Verwandlung und dem Werden teilt, zeigt uns zwei sehr relevante Punkte. Es gibt die metamorphe Verwandlung, die wir am Anfang mit der Metamorphose selbst definiert haben, die uns einen Ankunftsort gibt. Was sich verwandelt, beginnt in einem Punkt und endet in einem anderen. In Gregors Fall kennen wir den Ankunftsort, wir lernen es während des Lesens, und wir verstehen natürlich, dass er etwas anderes war. Während des Lesens zeigen sich nämlich Gregor Samsas alte Eigenschaften. Trotzdem ist dieses wichtige Beispiel des

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 366-367.

²⁸ Ebd.

Metamorphosphänomens durch Verhaltenswechsel und Bewegungswechsel charakterisiert. Was verwandelt ist, ist natürlich über eine neue Körperordnung definiert. Das heißt neue Bewegungen und Ruhen, Schnelligkeit und Langsamkeit.

Der andere Punkt besteht aus dem Werden. Das Etwas-Werden wird, ist durch die Bewegungen und Affekte gezeigt. In dem Werden gibt es Anziehungen zwischen etwas und etwas anderem. Klamm wird der Andere und der Andere wird Klamm, aber nicht nur das. Der Andere nimmt Klamms Aussehen an, durch das dieser erkannt wird. Gleichzeitig nimmt der Andere andere Figuren, schafft neue Situationen und neue Affekte. Jeremias tritt in dem Anders-Werden ohne eine statische Gestalt zu erreichen. Er scheint anders, er schien älter, müder, faltiger, aber voller im Gesicht. Alle diese Eigenschaften hängen von der Perspektive ab und gründen das Geflecht zwischen Breitengrad und Längengrad, das heißt die Koordinate des Werdens.

Mit dem Zeichenrealismus können wir uns mit der Figur des Werdens konfrontieren. Dadurch, dass etwas für uns, mit unseren ganzen Affekten, erscheint, nimmt die Metamorphose Gestalt an. Es gibt keine Widersprüche mehr: die metamorphe Gestalt verbindet zwei unterschiedliche Momente, zum Beispiel die Erinnerung und die neue Begegnung mit Jeremias.

So erinnert Canetti:

Ein Endzustand der Verwandlung ist die Figur. [...] Sie ist eine Rettung aus der unaufhörlichen Fluidität der Verwandlung. Sie ist nicht mit dem zu verwechseln, was die moderne Wissenschaft als eine Art oder eine Gattung bezeichnet.²⁹

Die Figur fixiert verschiedene widersprüchliche Eigenschaften in einem. So verwandelt sich der Prozess der Metamorphose selbst und wird eine Figur.

Aus der Vielfalt unzähliger und unaufhörlicher Verwandlungen, die alle möglich sind, wird eine ganz bestimmte herausgelöst und zur Figur fixiert. Der Prozeß der Verwandlung selbst, aber ein solcher Prozeß, wird festgelegt, und dadurch im Vergleich zu allen anderen, die ausgeschlossen werden, mit besonderem Werte erfüllt.³⁰

Wie Benjamin für die Frühromantik beschreibt, ist es nicht zufällig, dass sowohl die reflexive Selbstbegrenzung als auch die Selbsterweiterung den

²⁹ Elias Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960, S. 626.

³⁰ Ebd., S. 627.

Roman charakterisieren. Für die Frühromantik war die privilegierte Ausdrucksform die besondere, das Gedicht enthaltende, Prosa. Der Roman kann nämlich über sich selbst reflektieren³¹. Dies ist mehr als etwas nur für Frühromantikromane wirksames. Die Möglichkeit der Selbsterweiterung kann eine neue Form schaffen. In der Literatur und in der Kunst gibt es die Möglichkeit der Verwandlungsdarstellung.

³¹ Vgl. Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I/1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 11- 122.



SU EPIDEMIA E MALINCONIA
TRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO
ROBERTO MELISI*

Abstract: The essay presents some links between the concepts of epidemic and melancholy between the mid-fourteenth and the early seventeenth centuries. Starting with the terrible upheaval caused by the plague of 1348, I consider some medical treatises which, in proposing remedies for the plague, on the one hand, invite patients, among other things, to avoid melancholy but, on the other hand, consider black bile the strongest humor against the “poisonous vapors”. After the analysis of the concept of melancholy in this period, through themes and problems that constantly arise on the border between different disciplines, the meaning of the terms “disease” and “madness” is questioned. Finally, the hypothesis of the contagiousness of melancholy, as well as the plague, appears not only as a form of explanation philosophically consistent with the principles of Renaissance physics, but also as the ultimate outcome of a centuries-old history that has its roots in the theories on air poisoning.

Keywords: Plague; Melancholy; History of Medicine; Medieval Philosophy; Renaissance Philosophy

Talvolta si tratta di vero e proprio contagio: gli spiriti dei melanconici, come quelli emessi dai fedeli nelle chiese affollate, sono funesti e fuliginosi e, se penetrano in noi, contaminano il nostro sangue e rischiano di farci cadere nella melanconia.

Giulio Cesare Vanini

La peste

Firenze, settembre 1478. La città è colpita da una violenta epidemia di peste che miete numerose vittime¹. Erano trascorsi poco più di vent'anni

* Dottore di ricerca in Storia della Filosofia Medievale – Università Federico II Napoli.

¹ Cfr. Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516: continuato da un anonimo fino al 1542*, a cura di Iodoco Del Badia, Firenze 1883 (rist. anast., Sansoni, Firenze 1985), p. 27: «È a dì 14 settembre 1478 [...] morì uno di morbo nella casa del Capitano, in prigione, el quale v'era per la vita, e funne cavato uno malato, da quegli ch'erano sopra el morbo, e portato nello Spedale della Scala, dove si portavano gli altri amorbati. E in questo tempo ci faceva danno assai el morbo in modo che fu otta che n'era amalati in quello spedale 40, o

dall'ultima ondata fiorentina del contagio² che dal terribile 1348 flagellava l'Europa³. Il ricordo dell'immane tragedia della Grande Peste doveva essere ancora molto vivido nelle menti dei fiorentini se Marsilio Ficino nel suo *Consilio contro la pestilentia*, redatto in lingua volgare tra il 1478 e il 1479 e pubblicato nel 1481⁴, scrive: «poi l'agosto [1478] nacque la peste, tale quale non fu già fa più di cento anni»⁵.

Per osservare da vicino quanto grave fosse stata la situazione vissuta dai fiorentini durante la peste del Trecento, è sufficiente leggere la seguente pagina della *Nuova Cronica* di Giovanni Villani:

Nel detto anno e tempo, come sempre pare che segua dopo la carestia e fame, si cominciò in Firenze e nel contado infermeria, e apresso mortalità di genti, e spezialmente in femine e fanciulli, il più in poveri genti, e durò fino al novembre vegnente MCCCXLVII [...]; in di grosso si stimò che morissono in questo tempo più di IIIIm persone, tra uomini e più femmine e fanciulli; morirono bene de' XX l'uno; e fecesi comandamento per lo Comune che niuno morto si dovesse bandire, né

più, e morivane quando 7, o quando 8 per di, e già vi fu di d'undici, e anche per la terra, che non andavano allo spedale».

² Cfr. Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 voll., De Gruyter Mouton, Paris 1975, I, pp. 395-396: l'autore fa risalire al 1456 l'ultima ondata di peste a Firenze dall'inizio del XV secolo. Si veda anche Alan S. Morrison - Julius Kirshner - Anthony Molho, *Epidemics in Renaissance Florence*, "American Journal of Public Health", 75, 5 (1985), pp. 528-535.

³ Cfr. John Aberth, *The Black Death. The Great Mortality of 1348-1350. A Brief History with Documents*, Palgrave Macmillan, New York 2005; Dagmar Gottschall, *Scienza in volgare: Corrado di Megenberg e la peste del 1348*, in N. Bray - L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Lecce, 27-29 settembre 2002), Brepols, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 107-131. Per una conoscenza più generale della storia delle epidemie, rimando a Jacques Ruffié - Jean Charles Sournia, *Le epidemie nella storia*, Editori Riuniti, Roma 1985; William H. McNeill, *La peste nella storia. Epidemie, morbi e contagio dall'antichità all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1981.

⁴ La datazione del trattato non è certa, cfr. Paul Oskar Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937 (rist. anast. 1973), I, pp. 86-87; Id., *Ficino as a Man of Letters and the Glosses Attributed to Him in the Caetani Codex of Dante*, "Renaissance Quarterly", 36, 1 (1983), [pp. 1-47], p. 19; Paul A. Russell, *Ficino's Consiglio contro la pestilentia in the European Tradition*, "Verbum. Analecta neolatina", 1 (1999), [pp. 85-96], pp. 90-91.

⁵ Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, XXIII, in Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 208.

sonare campane alle chiese, ove i morti si sotterravano, perché lla gente non isbigottisse d'udire di tanti morti⁶.

L'autore, poi, descrive minuziosamente la causa "celeste" dello scoppio dell'epidemia che, a dire degli astrologi, andava ricercata in una congiunzione astrale nefasta⁷. Dopo aver evidenziato che non bisogna interpretarla come una punizione divina, egli dapprima passa in rassegna le tappe della diffusione del contagio per poi illustrarne con precisione la sintomatologia⁸. Infine, ricorda come «acciò che Iddio la cessasse e guardasse la nostra città di Firenze e d'intorno, si fece solenne processione in mezzo marzo MCCCXLVII per tre dì»⁹. Giovanni però l'anno dopo proprio a causa del morbo che aveva così descritto. Il fratello minore Matteo – com'è noto – continuò la sua opera, ma la visione che egli propone presenta già delle interessanti differenze.

Nel primo libro della *Cronica* di Matteo Villani, si legge che la "peste nera" è inviata da Dio come grande castigo in quanto il numero di morti causato da essa è inferiore soltanto al giudizio universale; per alcuni, la causa va individuata nella «congiunzione di tre superiori pianeti nel segno

⁶ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, XIII, 84, a cura di Giuseppe Porta, 3 voll., Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, Parma 1990-1991, III, p. 485. Per le notizie biografiche sull'autore, si vedano Gian Maria Varanini, *Giovanni Villani*, in Vittore Branca (a cura di), *Dizionario critico della letteratura italiana*, 4 voll., UTET, Torino 1986, IV, pp. 443-446; Charles Till Davis, *Giovanni Villani*, in Richard K. Emmerson - Sandra Clayton-Emmerson (eds.), *Key Figures in Medieval Europe*, Taylor & Francis, New York - London 2006, pp. 647-651. Un'altra importante testimonianza è quella di Marchionne di Coppo Stefani, anch'egli autore di una *Cronaca fiorentina*, su cui si veda Amedeo De Vincentiis, *Scrittura storica e politica cittadina: la "Cronaca fiorentina" di Marchionne di Coppo Stefani*, "Rivista storica italiana", 108 (1996), pp. 230-297; in particolare, sul suo racconto della peste, cfr. Chiara Crisciani, *Città e medici di fronte alla peste*, "Rivista per le Medical Humanities", 29 (2014), [pp. 11-23], pp. 12-14.

⁷ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, XIII, 84, cit., p. 486: «E lla detta mortalità fu predetta dinanzi per maestri di strolgia, dicendo che quando fu il sostizio vernale, cioè quando il sole entrò nel principio dell'Ariete del mese di marzo passato, l'ascendente che ffu nel detto sostizio fu il segno della Vergine, e 'l suo signore, cioè il pianeta di Mercurio, si trovò nel segno dell'Ariete nella ottava casa, ch'è casa che significa morte; e se non che il pianeta di Giove, ch'è fortunato e di vita, si ritrovò col detto Mercurio nella detta casa e segno, la mortalità sarebbe stata infinita, se fosse piaciuto a dDio».

⁸ Ivi, p. 488: «Ed era una maniera d'infermità, che non giaccia l'uomo III dì, aparendo nell'anguinaia o sotto le ditella certi enfiati chiamati gavoccioli, e tali ghianducce, e tali gli chiamavano bozze, e sputando sangue».

⁹ Ibidem. Cfr. Chiara Frugoni, *Paure medievali. Epidemie, prodigi, fine del tempo*, Bologna 2020, pp. 307-310.

dell’Aquario, della quale congiunzione si disse per gli astrolaghi che Saturno fu signore», ma per l’autore essa non basta a spiegare la gravità dell’epidemia: poiché la medesima congiuntura astrale non è inedita, la vera causa non può che essere trovata nel «divino giudizio» e nella «assoluta volontà di Dio». Peraltro, la palese inefficacia delle cure messe in atto dai medici spinge il Villani all’amara e desolante considerazione dell’inutilità dei loro metodi¹⁰.

La comparsa del morbo pestilenziale, tuttavia, inaugurò una nuova stagione nel campo della scienza medica medievale¹¹. In particolare, ebbe inizio una nuova “variante” del genere letterario-scientifico del *consilium*. Se tradizionalmente esso nasceva, per così dire, dall’esigenza di riportare per iscritto un consulto tra medico e paziente o tra più medici in merito ad un caso singolare o a situazioni particolari¹², e spesso su richiesta¹³, ora sembra tramutarsi in un *tractatus* a tutti gli effetti. Insomma, il “consiglio” si stacca progressivamente dalla pratica medica e dall’indagine sul *casus* (che diventa esemplare per curare casi simili), per acquisire la dignità di trattazione organica su un tema, con incursioni anche in altre discipline come l’astrologia o l’alchimia. È questo il caso, ad esempio, dei *consilia* di Gentile da Foligno

¹⁰ Cfr. Giovanni Villani, *Cronica, con le continuazioni di Matteo e Filippo*, I, 2, a cura di Giovanni Aquilecchia, Einaudi, Torino 1979, pp. 292-295: «di questa pestifera infermità i medici in catuna parte del mondo, per filosofia naturale, o per fisica, o per arte d’astrologia non ebbono argomento né vera cura. Alquanti per guadagnare andarono visitando e dando loro argomenti, li quali per la loro morte mostrarono l’arte essere fitta, non vera». Celebri sono le invettive contro i medici del Petrarca, su cui si veda il saggio di Francesco Bausi, *Medicina e filosofia nelle Invective contra medicum. Petrarca, l’Averroismo, l’eternità del mondo*, in Monica Berté - Vincenzo Fera - Tiziana Pesenti (a cura di), *Petrarca e la medicina*, Atti del Convegno di Capo d’Orlando (27-28 giugno 2003), Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina 2006, pp. 19-52; più in generale, cfr. Id., *Petrarca antimoderno. Studi sulle invettive e sulle polemiche petrarchesche*, Franco Cesati Editore, Firenze 2008.

¹¹ Per una conoscenza complessiva della medicina medievale, rimando a Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, Chicago - London 1990. Karl Sudhoff sostiene che siano stati scritti almeno 288 trattati di medicina sulla peste nel periodo 1348-1500, cfr. Karl Sudhoff, *Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des “schwarzen Todes” 1348*, “Archiv für Geschichte der Medizin”, 2 (1909) - 17 (1925).

¹² Cfr. Jole Agrimi - Chiara Crisciani, *Les consilia médicaux*, Brepols, Turnhout 1994, p. 10.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 19: «le *consilium* est un texte qu’un médecin écrit à la demande de quelqu’un au sujet d’un cas individuel (c’est-à-dire au sujet d’une maladie déterminée et présente chez un patient déterminé)». Cfr. anche Chiara Crisciani, *Consilia, responsi, consulti. I pareri del medico tra insegnamento e professione*, in Carla Casagrande - Chiara Crisciani - Silvana Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 259-279.

e Tommaso Del Garbo¹⁴. Ebbene, all'interno del *Consiglio contro la pestilentia* di quest'ultimo, nel capitolo XXV (*Dell'allegrezza della mente*), dedicato alla corretta profilassi in tempo di peste, leggiamo:

In prima non debbe l'uomo pensare nella morte, o vero haver passione di persona, di nessuna cosa si contristi, ma habbiassi il piensiero sopra di cose dilettevoli e piacevoli et giocose et al tutto si dee fuggire la malinconia¹⁵.

Coloro i quali vogliono tenersi lontani dal pericolo di venir contagiati dall'"aria corrotta" non soltanto devono guardarsi bene dall'aver «conversatione di troppa gente, quando la pestilentia è nel luogo» perché il «loro fiato è come veleno»¹⁶, ma devono adottare anche dei comportamenti equilibrati per rendersi meno vulnerabili al potenziale contagio. Dunque, la *meditatio mortis*, poiché intristisce l'animo, deve essere bandita ma, al di sopra di tutto, bisogna fuggire la malinconia.

Nel corso del Cinquecento, il trattato di Tommaso Del Garbo venne stampato quasi sempre proprio insieme al *Consilio* di Marsilio Ficino¹⁷. Il filosofo fiorentino, però, nel capitolo III (*Come si distende la peste et in quali persone*), dedicato all'analisi delle "complezioni" più vulnerabili al contagio del "vapore velenoso"¹⁸, afferma:

¹⁴ Cfr. Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, cit., pp. 29-53. Per le informazioni biografiche, cfr. Paolo Vian, *Gentile da Foligno*, in *DBI*, LIII, 1999, pp. 162-167; Augusto De Ferrari, *Del Garbo, Tommaso*, in *DBI*, XXXVI, 1988, pp. 581-585. Si veda anche Chiara Crisciani, *Gentile da Foligno e la medicina medievale*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Presenze filosofiche in Umbria. II: Dal Medioevo all'Età contemporanea*, Mimesis, Milano - Udine 2012, pp. 75-91.

¹⁵ Tommaso Del Garbo, *Consiglio contro la pestilentia*, in Marsilio Ficino, *Contro alla peste. Insieme con Tommaso del Garbo, Mengo da Faenza, & altri autori, e ricette sopra la medesima materia. Aggiuntovi di nuovo una Epistola dell'eccellente Giovanni Manardi da Ferrara, & uno Consiglio di Niccolò de' Rainaldi da Sulmona, non più stampati. Con due tavole, una de i capitoli, l'altra delle cose notabili*, Appresso i Giunti, Firenze 1576, p. 92.

¹⁶ Ivi, p. 81.

¹⁷ Cfr. Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, cit., pp. 14-15.

¹⁸ Marsilio definisce che cos'è *pestilentia* nei termini seguenti: «La pestilentia è uno vapore velenoso concreto nell'aria, inimico dello spirito vitale; inimico dico non per qualità elementale, ma per proprietà specifica; sì come è amica la tiriaca, la quale non è proprio amica perché sia calda o fredda o secca o humida, ma perché in tucta la compositione sua risulta una forma proportionata alla forma dello spirito vitale. Così quello vapore pestilente non proprio per calidità, frigidità, siccità, humidità è inimico, ma perché la proportionazione sua è

Può detto vapore maculare qualunque homore, ma maxime il sangue, secondo la colora, tertio flemma, quarto melancolia. Sì che e sanguigni sono più pericolosi, e collerici poco meno, poi flemmatici, meno che tutti e melancolici, perché l'omore freddo e secco non è apto a infiammarsi et putrefarsi, maxime perché hanno le vie strette ove à a passare el veleno¹⁹.

Qui il temperamento malinconico sembra rendere quasi immuni dal morbo; l'umore «freddo e secco», infatti, non è adatto ai processi naturali della patologia ma, anzi, sbarrando le porte, per così dire, al veleno impedendone la diffusione nell'organismo. Entrambi gli autori, sulla scorta dell'*auctoritas* di Avicenna²⁰, concordano nel ritenere gli individui sanguigni i più esposti al contagio ed i melancolici i meno vulnerabili. Eppure, Del Garbo sostiene che per evitare rischi bisogna fuggire dalla malinconia più che dal pensiero della morte. Ma si riferisce alla stessa cosa? Oppure, con i termini *malinconia* e *melancolia* si intendono due realtà differenti? Rispondere a questo quesito risulta evidentemente determinante per la cura del paziente, ma per farlo occorre risalire alle origini della letteratura medica sulla *melancolia*.

La “bile nera”

Il celebre aforisma di Ippocrate che recita «Se terrore e depressione perdurano a lungo, ciò significa melancolia»²¹ rappresenta una delle prime forme di interpretazione medica della malinconia²². È nella letteratura ippocratica più tarda che appare la “bile nera” (*mélaina cholé*) come una delle sostanze che

quasi apuncto contraria alla proportione nella quale consiste lo spirito vitale del cuore», cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, I, cit., p. 159.

¹⁹ Ivi, III, p. 163.

²⁰ Sull'influenza del *Canone* di Avicenna nella medicina tardo-medievale, rimando a Daniel Jacquart, *Lectures universitaires du Canon d'Avicenne*, in Jules Janssens - Daniel De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Acts of the international colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve (September 8 - September 11, 1999), Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 313-324. Per il periodo rinascimentale, cfr. Nancy G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton University Press, Princeton 1987.

²¹ Ippocrate, *Gli aforismi*, VI, 23, in Id., *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1965, p. 406.

²² Sul tema resta fondamentale il saggio di Jean Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia*, in Id., *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino 2014, pp. 5-112.

insieme al sangue, al flegma (o pituita) e alla bile gialla costituiscono il sistema dei cosiddetti “quattro umori”. Essi – com’è noto – sono ritenuti responsabili dello stato di salute o di malattia in base rispettivamente al loro equilibrio (*eucrasia*) o alla prevalenza di uno solo sugli altri (*discrasia*); di qui, tramite l’associazione degli umori ai quattro elementi (acqua, aria, terra, fuoco) e ad altrettante qualità (secco, umido, caldo, freddo), deriva la teoria dei “temperamenti” che determinano il carattere degli individui²³. In questo contesto, tuttavia, come notava acutamente Jean Starobinski, emerge una prima ambiguità: il termine “malinconia”, da un lato, significa un umore naturale «che non può essere patogeno», dall’altro, «designa la malattia mentale prodotta dall’eccedenza o dall’alterazione di questo umore»²⁴. Ad ogni modo, per quanto riguarda la prima accezione, Ippocrate sostiene che la malinconia sia comunque la condizione più vicina alla malattia, «pur non essendo di per sé una malattia»²⁵.

La dialettica tra condizione patologica e disposizione naturale diventa ancora più forte all’interno della tradizione aristotelica. La complessità delle teorie sull’essenza della bile nera rinvenibili nelle opere autentiche di Aristotele, come ha recentemente evidenziato Bruno Centrone, non può

²³ Il trattato in cui compare per la prima volta la quadripartizione degli umori è il *De natura hominis*, attribuito a Polibio (dalla tradizione identificato con il genero di Ippocrate); cfr. Ippocrate, *La natura dell’uomo*, 4, in Id., *Opere*, cit., p. 417: «Il corpo dell’uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre od è sano. È dunque sano soprattutto quando questi componenti si trovino reciprocamente ben temperati per proprietà e quantità, e la mescolanza sia completa. Soffre invece quando uno di essi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo o non sia temperato con tutti gli altri»; per una storia del termine e dell’evoluzione della teoria degli umori, rimando a Bruno Centrone, *Alle radici della melanconia. Aristotele e il Problema XXX, 1*, in Simonetta Bassi - Maria Antonella Galanti - Valentina Serio (a cura di), *Figure della melanconia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, Carocci, Roma 2020, [pp. 17-28], pp. 18-22; sulla nozione di melanconia nella letteratura fisiologica antica, cfr. Raymond Klibansky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Einaudi, Torino 1983, pp. 7-19.

²⁴ Jean Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia*, cit., p. 11. Cfr. Ippocrate, *Épidémies*, VI, 8, 31, in *Oeuvres complètes d’Hippocrate*, 10 voll., éd. par Émile Littré, J. B. Baillièrre, Paris 1839-1861, V, p. 335; trad. it. Id., *Epidemie. Libro VI*, a cura di Daniela Manetti - Amneris Roselli, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 193-195: «I melanconici per lo più tendono a diventare epilettici e gli epilettici melanconici. Prevale una di queste due malattie a seconda della direzione in cui si volge l’affezione, se al corpo sono epilettici, se alla mente melanconici».

²⁵ George Minois, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Edizioni Dedalo, Bari 2005, p. 16.

essere risolta alla luce di quanto si legge nel più celebre *Problema XXX, 1*²⁶. Infatti, il successo avuto nei secoli da quest'opera pseudo-aristotelica che, probabilmente, è da attribuire a Teofrasto²⁷, ha spinto alcuni studiosi a cercarne la compatibilità con le tesi autenticamente aristoteliche. Eppure, la drastica affermazione con cui si apre il trattato in questione «[...] tutti gli uomini rivelatisi straordinari, o nella filosofia, o nella politica, o nella poesia, o nelle arti appaiono essere stati melancolici, e alcuni a tal punto da essere vittima di quelle infermità che provengono dalla bile nera [...]»²⁸ appare difficilmente conciliabile con la connotazione negativa che emerge, in particolar modo, nei *Parva Naturalia* aristotelici.

Nel *De somno et vigilia*, si legge che i melancolici «giacché in essi la regione interna si raffredda tanto che in essi non si genera una gran quantità di esalazione [...] sono anche avidi di cibo ancorché siano gracili: i loro corpi sono come in uno stato per cui non traggono profitto da niente. La bile nera, essendo fredda, rende fredde la regione del nutrimento e le altre parti dove il residuo siffatto si trova in potenza»²⁹. Essi, pertanto, sono poco predisposti al sonno che è un'affezione causata dal raffreddamento del calore indotto dall'evaporazione generata dal cibo. Ciò che appare qui non sembra altro che una situazione patologica. Inoltre, il riferimento alle particolari capacità divinatorie dei melancolici nel *De divinatione*³⁰, che apparentemente sembrerebbe concordare con il dettato del *Problema XXX, 1*, tuttavia, appare insufficiente a giustificare la tesi della loro straordinarietà in campo filosofico, politico ed artistico. Ciononostante, l'autore del *Problema*, pur esprimendosi con categorie aristoteliche, sembra scostarsi dallo Stagirita quando propone per la prima volta nella storia del pensiero la fortunata sovrapposizione tra la figura del malinconico e quella dell'uomo di genio. È

²⁶ Cfr. Bruno Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in Id. (a cura di), *Studi sui Problemata physici aristotelici*, Bibliopolis, Napoli 2011 (Elenchos, 58), pp. 309-339.

²⁷ Cfr. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 60-72.

²⁸ [Aristotele], *Problema XXX, 1. Perché tutti gli uomini straordinari sono melancolici*, a cura di Bruno Centrone, Edizioni ETS, Pisa 2018, p. 55.

²⁹ Aristotele, *Il sonno e la veglia*, 457a27-33, in Id., *L'anima e il corpo*. *Parva Naturalia*, a cura di Andrea L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, p. 171.

³⁰ Cfr. Aristotele, *La divinazione nel sonno*, 463b17-20, in Id., *L'anima e il corpo*. *Parva Naturalia*, cit., p. 203: «[...] tutti quelli che hanno natura in certo qual modo loquace e melancolica hanno visioni di ogni tipo, perché sono soggetti a movimenti numerosi e di ogni tipo e pertanto si trovano ad avere rappresentazioni simili al vero, e in questi casi colgono nel segno come chi gioca a pari e dispari».

qui che troviamo una netta distinzione tra il melanconico patologico e il melanconico per natura. Dunque – concludono Klíbanky, Panofsky e Saxl – i quali vedono in questa teoria la vera e propria “rivoluzione” operata dai peripatetici, «è stata la filosofia naturale di Aristotele la prima a unificare la nozione puramente medica della melanconia e la concezione platonica del furore»³¹. Se è vero che su questo aspetto si fonderà la fortuna del trattato nel Rinascimento, ribattezzato «l'età della malinconia»³² (su cui mi concentrerò successivamente), ora è necessario piuttosto sottolineare un dato prettamente fisiologico.

L'autore del *Problema XXX, I* assimila la natura della melanconia a quella del vino in quanto entrambi «hanno natura di spirito»³³, vale a dire generano aria. Insomma, l'affezione melanconica è di natura aerea, come Aristotele aveva già rilevato nel trattato *Sui sogni*³⁴. Emerge, dunque, una spiegazione di ordine puramente organico nella descrizione della fenomenologia del temperamento melanconico: l'alternanza tra stati depressivi ed eccitazione è dovuta alla straordinaria capacità della bile nera di raffreddarsi o riscaldarsi. Per tale ragione, conclude il *Problema XXX, I*: «poiché la potenza della bile nera è irregolare, irregolari sono anche i melancolici»³⁵, non perché siano malati ma per la loro naturale costituzione³⁶.

Una “razionalizzazione” della melanconia si ha, invece, nel *De locis affectis* di Galeno. Il libro III, che è ispirato al trattato sulla melanconia attribuito a Rufo d'Efeso³⁷, presenta una visione totalmente organica del disturbo atrabiliare. È stato recentemente affermato che egli distingue tre tipi

³¹ Raymond Klíbanky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., p. 21.

³² Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., p. 44.

³³ Cfr. Aristotele, *Problema XXX. Saggi, intelletto, sapienza*, a cura di Andrea L. Carbone, duepunti edizioni, Palermo 2011, p. 9.

³⁴ Cfr. Aristotele, *Sui sogni*, 461a21-24, in Id., *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit., p. 191: «[...] talvolta invece le visioni appaiono turbate e mostruose e i sogni non sono saldi, ad esempio nei melancolici, nei febbricitanti e nei bevitori. Tutte le affezioni siffatte, che attendono al pneuma, producono grande movimento e turbamento». Cfr. Bruno Centrone, *Μελαγχολικός in Aristotele e il Problema XXX, I*, cit., p. 314.

³⁵ Aristotele, *Problema XXX. Saggi, intelletto, sapienza*, cit., p. 15.

³⁶ Ivi, p. 16: «[...] sono fuori dell'ordinario tutti i melancolici, non per malattia, ma per natura».

³⁷ Cfr. Hellmut Flashar, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, cit., pp. 84-104.

di bile nera³⁸, ma sembra che, in realtà, egli ne abbia proposto una bipartizione in quanto non parla mai di un tipo, per così dire, “salutare” e non patologico. Lo scarto rispetto al *Problema* pseudo-aristotelico appare già evidente. Tre sono, invece, per Galeno le varietà diverse di melanconia³⁹. Senza entrare in questioni complesse ed ancora aperte, tuttavia, ciò che interessa notare è il rovesciamento della fenomenologia: se prima il melanconico per natura era incline allo studio, adesso, viceversa, è l’intensa attività intellettuale a poter generare la melanconia⁴⁰. Ecco che emerge la natura “psicosomatica” del disturbo melanconico che, pertanto, va inserito nella più vasta dinamica dei rapporti tra corpo e anima; come correttamente notava Jackie Pigeaud, piuttosto che considerare la melanconia come un disturbo dell’anima o del corpo, essa va indagata come una malattia della relazione tra l’anima e il corpo⁴¹. Il che equivale a domandarsi: è la bile nera la causa della tristezza, oppure, viceversa, questa è la causa della generazione dell’umore nero? Se è vera la seconda tesi, allora, chi non è melanconico per temperamento naturale, può comunque diventarlo; vi sarebbe, insomma, anche una melanconia “acquisita”.

Due “malinconie”

È possibile ipotizzare, dunque, che i medici del Trecento si riferissero a due specie diverse di melanconia caratterizzate da un’opposta funzione rispetto al contagio pestilenziale? La prima, quella naturale, conferirebbe al paziente una sorta di “protezione” nei confronti del morbo; la seconda, quella “acquisita”, invece, costituirebbe un grave pericolo perché renderebbe l’individuo, per così dire, più vulnerabile e, pertanto, più esposto al contagio. Non bisogna dimenticare, però, che i filosofi medievali dovevano confrontarsi anche con una vasta letteratura spirituale, prodotta soprattutto in ambito monastico, in

³⁸ Cfr. Keith Andrew Stewart, *Galen’s Theory of Black Bile. Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Brill, Leiden - Boston 2019, pp. 75-91.

³⁹ Cfr. Jean Starobinski, *L’inchostro della malinconia*, cit., p. 28.

⁴⁰ George Minois, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, cit., pp. 14-15. La distinzione tra una melanconia derivante da una combinazione naturale di umori e un’altra causata da un “cattivo regime” è già presente in Rufo d’Efeso, cfr. Rufus d’Éphèse, *Oeuvres*, éd. Charles Daremberg - Émile Ruelle, Imprimerie Nationale, Paris 1879, pp. 357-358: «Quelques-uns parmi les mélancoliques le sont de nature et en vertu de leur tempérament congénital, d’autres, au contraire, le sont venus à la suite d’un mauvais régime. Cette seconde variété se produit toujours avec lenteur et sourdement».

⁴¹ Cfr. Jackie Pigeaud, *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981, p. 125.

cui gran parte della sintomatologia melanconica era ascritta al peccato dell'*acedia*⁴². In questi scritti, evidentemente, la tristezza e l'angoscia vanno fuggite non per salvare il corpo dalla malattia, ma per risparmiare l'anima dalla dannazione eterna. Peraltro, è all'interno di questo contesto che trova spazio anche un'alternativa o concomitante eziologia del disturbo: il Maligno può agire sugli umori degli uomini oppure, al contrario, la loro particolare mescolanza può predisporre al suo influsso, come accade in particolare col temperamento melanconico che è terreno fertile per le tentazioni del Diavolo. Per dirla con le parole di Lutero: *melancholia balneum Diaboli*⁴³. Si potrebbe a questo punto richiamare alla memoria il famoso "demone meridiano" o "demone di mezzogiorno" di cui parla il Salmo 90⁴⁴ e che, negli scritti spirituali, assale il monaco nella sua cella⁴⁵. Evagrio Pontico (345ca-399), Giovanni Cassiano (360-435), Giovanni Climaco (579ca-649ca) sono soltanto alcuni dei Padri della Chiesa che prestano attenzione al tema, spesso rivolgendosi ai novizi con l'intento di prepararli all'assalto di Satana⁴⁶. La fenomenologia della tentazione è la seguente: l'anacoreta inizia a ricordare la

⁴² Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., pp. 35-39.

⁴³ Cfr. Martin Lutero, *Tischreden* (1531-1546), 455, hrsg. von Ernst Kroker, 6 voll., in *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau, Weimar 1912-1921, I, p. 198: «Monachi dixerunt et vere: Melancholicum caput est paratum balneum diaboli. Ideo etiam. Ecclesiasticus monet: Expelle tristitiam etc.»; trad. it. Id., *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1969, p. 73: «Lo dissero i monaci, e avevano ragione: "Una testa malinconica è un bagno pronto per il Diavolo". Perciò anche l'*Ecclesiastico* ammonisce: "Scaccia la tristezza" ecc.». Per la fonte medievale, cfr. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*. Gesammelt und herausgegeben von Hans Walter, 6 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963-1969, (Carmina medii aevi posterioris Latina II/1-6), I, 268, n. 2338a.

⁴⁴ *Sal* 90, 5-6: «Non timebis a timore nocturno; A sagitta volante in die, A negotio perambulante in tenebris; Ab incursu, et daemonio meridianis».

⁴⁵ Cfr. Evagrio Pontico, *Trattato pratico*, 12, in Luigi d'Ayala Valva (a cura di), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, Qiqajon, Bose 2009, p. 774: «Il demone dell'*acedia*, che è chiamato anche *demone di mezzogiorno* (*Sal* 90,6) è il più opprimente di tutti i demoni. Assale il monaco verso l'ora quarta e assedia la sua anima fino all'ora ottava»; cfr. anche Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, pp. 5-14.

⁴⁶ Cfr. Roberto Gigliucci (a cura di), *La malinconia. Dal monaco medievale al poeta crepuscolare*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 64-68; per un'agile lettura di alcuni testi antologici sulle cause e i "rimedi" dell'*acedia* del monaco, si veda Luigi d'Ayala Valva (a cura di), *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, cit., pp. 769-793. Più in generale, cfr. Celestino Corsato, *Tristezza - malinconia - accidia nella letteratura patristica*, in Alessandro Grossato (a cura di), *Umana, divina Malinconia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010 («Quaderni di Studi Indo-Mediterranei», III), pp. 129-161.

sua vita precedente e a desiderare i beni del mondo che ha lasciato; così inizia a provare inquietudine fino a giungere ad un vero e proprio disgusto per la vita ascetica che sta conducendo ed al tentativo di fuggire dal luogo in cui si trova⁴⁷. È celebre la tradizione iconografica dell'eremita Antonio che nel deserto è tentato dai demoni⁴⁸. Nella letteratura monastica del Medioevo latino, a partire dalla “riforma” dei sette vizi capitali ad opera di Gregorio Magno⁴⁹, tuttavia, l'*acedia* viene unita alla *tristitia*; come scriverà Tommaso

⁴⁷ Cfr. Evagrio Pontico, *Trattato pratico*, 12, cit., p. 774: «Innanzitutto [il demone dell'*acedia*] gli suscita l'impressione che il sole si muova lentamente o che sia immobile, e che il giorno sia di cinquanta ore. Poi lo costringe a fissare continuamente le finestre e a balzare fuori dalla cella, a osservare il sole per vedere quanto disti ancora dall'ora nona, e a guardare tutt'intorno, di qua e di là, se per caso [compaia] qualcuno dei fratelli. Gli ispira inoltre odio per il luogo, per il suo stesso genere di vita e per il lavoro manuale; e gli suggerisce che tra i fratelli è venuta meno la carità e che non c'è chi possa consolarlo. E se per caso in quei giorni qualcuno ha rattristato il monaco, il demonio si serve anche di questo per accrescere il suo odio. Lo spinge poi a desiderare altri luoghi in cui possa trovare facilmente il necessario per vivere ed esercitare un mestiere meno faticoso e più remunerativo; e aggiunge che l'essere graditi al Signore non è legato a un luogo, perché – come è detto – la divinità può essere adorata ovunque (cf. Gv 4, 21-24). A tutto ciò unisce anche il ricordo dei familiari e della sua vita passata, gli prospetta la lunga durata della vita, mettendogli davanti agli occhi le fatiche dell'ascesi; e, per così dire, mette in atto ogni stratagemma, affinché il monaco abbandoni la cella e fuga lo stadio».

⁴⁸ La fonte è la *Vita Antoni*, scritta nel IV secolo da Atanasio, su cui si veda Christine Mohrmann (a cura di), *Vite dei Santi. I: Vita di Antonio*, 8-9, 13, 51-53, ed. Gerhardus Johannes Marinus Bartelink, trad. it. di Pietro Citati e Salvatore Lilla, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974, pp. 26-31, 34-37, 105-107. Cfr. André Chastel, *La Tentation de Saint-Antoine ou le songe du mélancolique*, in Id., *Fables, Formes, Figures*, Flammarion, Paris 1978, pp. 137-148; Maxime Préaud, *Saturne, Satan, Wotan et saint Antoine Ermite*, “Les Cahiers de Fontenay”, 33 (1983), pp. 81-102. Sulla “lotta” di Antonio con il Demonio, testimoniata da un ricco apparato iconografico, rimando a Laura Fenelli, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*, Laterza, Roma - Bari 2011, in part. pp. 34-41.

⁴⁹ Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, ed. Marc Adriaen, Brepols, Turnhout 1985 (Corpus Christianorum, Series Latina 143 B), pp. 1610-1611. Il sistema dei “vizi capitali” è nato in ambiente monastico ed il primo ad elaborare una vera dottrina sui vizi fu proprio Evagrio Pontico che ne individuò otto (gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia, vanagloria, superbia), come conferma il suo discepolo Giovanni Cassiano. Fu, invece, Gregorio Magno a trasformarli in sette, aggiungendo l'invidia; cfr. Carla Casagrande - Silvana Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, *passim*. Sull'eliminazione dell'*acedia* dal sistema gregoriano dei vizi, cfr. Sigfried Wenzel, *The Sin of Sloth: “Acedia” in Medieval Thought and Literature*, The University of North California Press, Chapel Hill Ca. 1967, pp. 23-28.

d'Aquino: «acedia vero est quaedam tristitia»⁵⁰.

Insomma, si profilano due dimensioni della malinconia: una è quella umorale, derivante dalla spiegazione medica del temperamento individuale, l'altra è quella morale che, ispirata dalla religione cristiana, fa dell'angoscia e della disperazione una conseguenza del peccato nonché il terreno fertile per la tentazione diabolica⁵¹. Da una parte, dunque, l'interpretazione fisiologica, dall'altra, quella teologica.

L'Umanesimo eredita tutte queste tradizioni, a cui dobbiamo aggiungere quella astrologica che, probabilmente a partire dalla *translatio* dei testi arabi risalenti almeno al nono secolo, associa la melanconia all'influsso del pianeta Saturno⁵². Ed è in questo contesto culturale che si verifica un inedito incontro tra i molteplici motivi legati al tema dell'atrabile⁵³; anzi, c'è anche chi ha notato che proprio nell'insistenza sul colore nero, in particolar modo nelle arti visive, è da ricercare ciò che accomuna la peste, la melanconia e il diavolo⁵⁴. Certamente, il maggior interprete quattrocentesco della "costellazione melanconia" è stato il *melancholicus* Ficino⁵⁵.

⁵⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 2, ed. Leonina e trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 703: «Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem».

⁵¹ Cfr. Ildegarda di Bingen, *Cause e cure delle infermità*, Sellerio, Palermo 2012, p. 218: «Nell'istante in cui Adamo trasgredi il precetto divino, nel suo sangue si coagulò la malinconia [...] da cui nascono la tristezza e la disperazione, perché il Diavolo al tempo della caduta di Adamo forgiò la malinconia, che talvolta rende l'uomo dubbioso e incredulo».

⁵² Cfr. Raymond Klibansky - Erwin Panofsky - Friz Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., pp. 119 sgg.; Margot Wittkower - Rudolf Wittkower, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 2016³, pp. 116-123.

⁵³ Per un quadro complessivo delle varie declinazioni del tema in età umanistico-rinascimentale, si veda Luisa Rotondi Secchi Tarugi (a cura di), *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1999.

⁵⁴ François Azouvi, *La peste, la mélancolie et le diable, ou l'imaginaire réglé*, "Diogène", 108 (1979), pp. 124-143.

⁵⁵ La "complexione malinconica" di Marsilio viene confermata dalla sua prima biografia redatta da Giovanni Corsi a pochi anni dalla sua morte (1506): l'autore afferma che la salute del filosofo non era affatto stabile, perché soffriva molto di una debolezza di stomaco, e sebbene apparisse sempre allegro e festoso in compagnia, tuttavia si pensava che sedesse a lungo in solitudine e diventasse come intorpidito dalla malinconia. Ciò avveniva – continua Corsi – o dalla bile nera prodotta dall'eccessiva combustione della bile attraverso il continuo studio notturno, o, come Ficino stesso scrisse, da Saturno, che alla sua nascita era ascendente in Acquario e quasi in quadratura con Marte in Scorpione; cfr. Giovanni Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, in Raymond Marcel, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris 1958, [pp. 680-689], p. 686. Per l'"oroscopo" di Ficino, si veda Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*,

Tra mania e melanconia

Nel capitolo quarto del primo dei *De vita libri tres*, il filosofo fiorentino indaga le ragioni per le quali i letterati sono o diventano malinconici (*Quot sint causae quibus litterati melancholici sint vel fiant*), distinguendo tre cause: celeste, naturale ed umana. La prima considera i pianeti Mercurio e Saturno, numi tutelari della ricerca, che essendo «freddi e secchi» come la malinconia, “partecipano” questa loro natura agli uomini di lettere. La seconda è da individuare nel loro sforzo di raccoglimento interiore, come dalla circonferenza al centro, che è tipico dell’elemento terra a cui è «assai simile l’atrabile». Infine, l’ultima, che «dipende da noi», è caratterizzata dalla dissoluzione degli spiriti a causa dell’attività della mente che porta ad un’essiccazione del cervello e del sangue, che diventano secchi e freddi⁵⁶. Tutte queste cose – conclude Ficino – rendono «lo spirito melancolico e l’animo mesto e timoroso, dal momento che le tenebre interiori riempiono di tristezza e di terrore l’animo molto più di quelle esterne». Tra tutti, i più colpiti dalla melanconia sono proprio i filosofi⁵⁷.

a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999, p. 225: «Una melanconia che mi sembra impressa in me fin dalla nascita da Saturno, posto nel mio Ascendente più o meno alla metà dell’Aquario, e che nell’Aquario stesso riceve Marte e la Luna in Capricorno, e forma un quadrato con Sole e Mercurio, che in Scorpione occupano la nona casa»; cfr. Ornella Pompeo Faracovi, *Altissimus planetarum. Il tema di Saturno nel De vita*, “Bruniana & Campanelliana”, 19, 1 (2013), pp. 57-66.

⁵⁶ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 4, ed. and tr. by Carol V. Kaske - John R. Clark (*Three Books on Life*), Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona 1998, pp. 112-114. Per la nozione di *spiritus* nella filosofia ficiniana, cfr. Daniel Pickering Walker, *Medical Spirits and God and the Soul*, in Marta Fattori - Massimo L. Bianchi (a cura di) *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, (Roma, 7-9 gennaio 1983), Edizioni dell’Ateneo, Roma 1984, pp. 233-244; Id., *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Aragno, Torino 2002, pp. 9-20. Più in generale, cfr. Silvia Parigi, *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei lumi*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 23-52.

⁵⁷ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 4, cit., p. 114: «Haec omnia melancholicum spiritum maestumque et pavidum animum efficere solent, siquidem interiores tenebrae multo magis quam exteriores maerore occupant animum atque terrent. Maxime vero litteratorum omnium hi atra bile premuntur, qui sedulo philosophiae studio dediti mentem a corpore rebusque corporeis sevocant, incorporeisque coniungunt, tum quia difficilium admodum opus maiori quoque indiget mentis intentione, tum quia quatenus mentem incorporeae veritati coniungunt, eatenus a corpore disiungere compelluntur».

In seguito, Marsilio differenzia due specie di *melancholia*: la prima è quella che «i medici chiamano naturale», mentre la seconda è contingente e prodotta per surriscaldamento⁵⁸. Più avanti, poi, egli, in maniera singolare, pur mantenendo ancora per entrambe la denominazione di *atra bilis*, definisce l'una *candida bilis*, che va cercata ed alimentata, in opposizione all'altra la quale, invece, deve essere evitata perché dannosa⁵⁹. Sembra che, dunque, che Ficino abbia individuato per la prima volta una sorta di “bile bianca” (assente nella tradizione ippocratico-galenica) completamente diversa dalla pericolosissima “bile nera”⁶⁰. Quest'ultima, la melanconia *adusta*, nasce dalla combustione degli umori, il cui vapore salendo al cervello nuoce alla capacità di giudizio e provoca quello stato di eccitazione che i greci chiamano *mania* «noi invece, furore»⁶¹. È questo il luogo dell'opera ficiniana in cui si sarebbe consumata l'unione tra le teorie pseudo-aristoteliche del *Problema XXX, 1* e il tema del “furore divino”⁶², che avrebbe portato, poi, alla nascita del concetto rinascimentale di “uomo di genio”⁶³. Tuttavia, tanto nella dedica a Lorenzo de' Medici del *Commento allo Ione* quanto nell'orazione VII del

⁵⁸ Cfr. *ivi*, I, 5, p. 116: «Melancholia, id est atra bilis, est duplex: altera quidem naturalis a medicis appellatur, altera vero adustione contingit. Naturalis illa nihil est aliud quam densior quaedam sicciorque pars sanguinis. Adusta vero in species quattuor distribuitur: aut enim naturalis melancholiae aut sanguinis purioris aut bilis aut salsae pituitae combustione concipitur. Quaecunque adustione nascitur iudicio et sapientiae nocet».

⁵⁹ Cfr. *ivi*, I, 6, p. 122: «Quorsum haec de atrae bilis humore tam multa? Ut meminerimus quantum atra bilis, immo candida bilis eiusmodi, quaerenda et nutrienda est tanquam optima, tantum illam quae contra se habet (ut diximus) tanquam pessimam esse vitandam».

⁶⁰ Cfr. Armando Maggi, *La melanconia tra medicina e demonologia*, in Antonio Clericuzio - Germana Ernst (a cura di), *Il Rinascimento e l'Europa*, V: Le scienze, Angelo Colla Editore, Treviso - Costabissara (Vicenza) 2008, [pp. 281-295], p. 284; Laurent Cantagrel, *De la maladie à l'écriture. Genèse de la mélancolie romantique*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2004, pp. 55-61. Sulla “malinconia bianca”, rimando a Teresa Chevolet, *La mélancolie blanche: physiologies de l'inspiration poétique à la Renaissance*, “Versants: revue suisse des littératures romanes”, 26 (1994), pp. 67-94.

⁶¹ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 5, cit., p. 116: «Nempe dum humor ille accenditur atque ardet, concitatos furentesque facere solet, quam Graeci maniam nuncupant, nos vero furorem».

⁶² Il tema viene affrontato già nell'epistola giovanile *De divino furore* (1457), che si legge in Marsilio Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di Sebastiano Gentile, Olschki, Firenze 1990, pp. 19-28; cfr. Sebastiano Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, “Rinascimento”, 23 (1983), pp. 33-77.

⁶³ Noel L. Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, in partic. pp. 82-107.

Commento al Simposio, Ficino distingue anche due forme di “mania”. Egli, infatti, scrive che, nel *Fedro*, il furore è definito una forma di *alienatio mentis* distinta in due specie: l’una causata da una malattia dell’uomo, che andrebbe denominata “follia”, l’altra ispirata da Dio, il cui nome è “furore divino”⁶⁴. Si potrebbe affermare che all’origine di questa “confusione” tra melanconia e mania vi sia la traduzione ciceroniana di *melancholia* con il termine *furor* nelle *Tusculanae Disputationes*⁶⁵, ma certamente la teoria ficiniana presenta una più forte giustificazione filosofica nella *Theologia Platonica*.

Nel secondo capitolo (*Septem vacationis genera*) del libro XIII del suo capolavoro, Marsilio Ficino elenca sette generi di *vacatio animae*, espressione con cui egli indica alcuni stati speciali di separazione dell’anima dal corpo in cui essa si dimostra in grado di compiere azioni straordinarie: sonno, sincope, umore melanconico, complessione temperata, solitudine, meraviglia e castità⁶⁶. La contrazione dell’*humor melancholicus* – scrive il filosofo – fa sì che l’anima si allontani dalle attività esterne in modo da renderla libera sia in stato di veglia che di sonno. In questa situazione di quiete, i melanconici «se vengono rapiti dalla volontà divina, diventano tanto più concitati degli altri, quanto i corpi densi, se sono accesi, ardono più

⁶⁴ Cfr. Marsilio Ficino, *Argumentum in Ionem*, ed. and tr. by Michael J. B. Allen (*Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*), The I Tatti Renaissance Library, Cambridge 2008, p. 194: «Plato noster, optime Laurenti, furorem in Phaedro mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo provenientem: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat»; Id., *El libro dell’amore*, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, p. 187: «El nostro Platone diffinisce nel *Phedro* el furore essere alienatione di mente, e insegna due generationi d’alienatione, delle quale stima che l’una venga da infermità humana, l’altra da spiratione divina: la prima chiama stoltitia, la seconda furore divino».

⁶⁵ Cfr. Cicerone, *Le Tusculane*, III, 5, 11, a cura di Adolfo Di Virgilio, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996, p. 206: «Hanc enim insaniam, quae iuncta stultitiae patet latius, a furore disiungimus. Graeci volunt illi quidem, sed parum valent verbo: quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant; quasi vero atra bili solum mensa ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur». Cfr. Laurent Cantagrel, *De la maladie à l’écriture. Genèse de la mélancolie romantique*, cit., pp. 68-69; Fabrizio Meroi, *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, ETS, Pisa 2018, pp. 18-21.

⁶⁶ Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, edd. James Hankins - William R. Bowen, tr. by Michael J. B. Allen - John Warden (*Platonic Theology*), 6 voll., Cambridge - London 2001-2006, IV, pp. 150-168; cfr. Sylviane Bokdam, *La théorie ficinienne de la vacance de l’âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, “Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, 57, 3 (1995), pp. 537-549.

intensamente di quelli meno densi»⁶⁷. Come è stato recentemente rilevato da Daniele Conti, vi è uno stretto legame non solo teorico ma anche temporale tra la *Theologia Platonica* e il primo dei *De vita libri tres* a proposito della melanconia, anzi il secondo testo costituirebbe quasi una sorta di approfondimento dei presupposti fisiologici di quella condizione speciale che favorisce la profezia naturale, tematizzata nella prima opera⁶⁸. Soprattutto, la concentrazione dei filosofi paragonata alla qualità dell'elemento terra – che abbiamo citato più sopra a proposito dei libri *De vita* – ritorna anche nella *Theologia*⁶⁹. Tuttavia, il tema della profezia può rappresentare, per così dire, un ponte non soltanto tra queste due opere, ma anche tra esse e il *Consilio contro la pestilentia*.

“*Simpatia*” e contagio

Nel trattato sulla peste, Ficino racconta i «dieci stupendi miracoli» verificatisi a Volterra nelle feste di Natale del 1477 in occasione del ritrovamento di alcune reliquie di San Pietro da cui egli predisse «extrema tribulatione di guerra et di peste» poiché questi «et simili sono segni di peste propinqua»⁷⁰. Il medesimo episodio viene riportato anche in altri due luoghi degli *Opera omnia* del filosofo fiorentino: nell'epistola *Spiritus ubi vult spirat* indirizzata a papa Sisto IV, dove scrive che lui stesso e altri *conphilosophi* «et prophetiae et astrologiae pariter studiosi» hanno interpretato quei miracoli come segni di prossimi spaventosi sconvolgimenti⁷¹; e nel libro XVIII della *Theologia*

⁶⁷ Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, cit., p. 162: «Sed et hi quando numine rapiuntur, tanto ceteris concitiores fiunt, quanto corpora densa; si accendantur, ferventius urunt quam corpora rara».

⁶⁸ Cfr. Daniele Conti, *Marsilio Ficino: melancolia e profezia*, in Simonetta Bassi - Maria Antonella Galanti - Valentina Serio (a cura di), *Figure della melancolia. Un fil noir tra filosofia, letteratura, scienza e arte*, cit., [pp. 29-43], pp. 36-40.

⁶⁹ Cfr. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XII, 2, cit., IV, pp. 122-124: «[...] Quod ego ob eam causam arbitror evenire, quoniam humoris melancholici natura terrae sequitur qualitatem, quae numquam late sicut cetera elementa diffunditur, sed arctius contrahitur in se ipsam. Ita melancholicus humor animam et invitat et iuvat ut in se ipsam se colligat. Rursus, anima, si frequenter ita ipsos in se spiritus colligit, propter continuam agitationem partibus humorum subtilibus resolutis complexionem corporis multo magis terream efficit quam acceperit, praesertim cum habitudinem corporis se colligendo reddat compressiorem. Talis autem est terrae natura».

⁷⁰ Cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, XXIII, cit., pp. 207-208.

⁷¹ Cfr. Id., *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, rist. anast. con lettera di Paul O. Kristeller e premessa di Mario Sancipriano, 2 voll., Bottega d'Erasmus, Torino 1962 (d'ora in poi *Opera omnia*), I,

Platonica dove, invece, vengono riconosciuti come «indicium resurrectionis»⁷². Pertanto, se è vero che l'umore melanconico ricopre un posto di prestigio tra le *vacationes animae* in quanto “potenzia” le facoltà intellettive dell'anima, la sua “protezione” nei confronti del morbo diventa duplice. Esso, per così dire, da una parte, difende l'individuo sul piano fisiologico impedendo all'aria velenosa di corrompere gli organi, dall'altra, prevedendo con largo anticipo il futuro scoppio dell'epidemia, gli consente di mettere in atto tutte quelle forme tradizionali di profilassi per evitare il contagio (fuga dalla città, distanziamento sociale e permanenza solitaria in luogo idoneo, purificazione dell'aria, ecc.)⁷³. L'“oro di Saturno”⁷⁴, dunque, non sarebbe prezioso soltanto per i *Musarum sacerdotes* che, senza lamentarsi per gli effetti nefasti del vecchio e lento pianeta freddo e secco, devono piuttosto gioire dei suoi doni⁷⁵, ma anche per tutti quelli che, grazie alla loro natura saturnina, possono difendersi meglio degli altri dalla minaccia della

p. 813: «[...] Inde conclusimus proximum biennium fore adeo miserabile, (ut vulgo putetur) supremum illud mundi exitium imminere, communem scilicet et extremam generis humani calamitatem bello, peste, fame praementem, principum cuiusque generis interitum plurimorum, novam deinde sub falso propheta haeresim surrecturam».

⁷² Id., *Theologia Platonica (de immortalitate animorum)*, XVIII, 9, cit., VI, pp. 168-170: «Certe nostra aetate anno MCCCCLXXVII Decembre atque Ianuario reliquiae quaedam Petri Apostoli in urbe Volaterrana repertae miracula duodecim ostenderunt, et ingentia illa quidem et omni populo manifesta. Haec et similia potissima sunt resurrectionis indicia [...]». Su questo tema, mi sia consentito di rinviare a Roberto Melisi, *Miseria e dignità dell'uomo nel pensiero di Marsilio Ficino*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 285-292.

⁷³ Cfr. Marsilio Ficino, *Consilio contro la pestilenzia*, XXIII, cit., pp. 208-209: «Allora fuggi in prima che sia el primo de' dodici mila segniati [...]. Ancora ti dico che fugga di lungi cioè in luogo che né persona né cose di tale luogo pervenga a te, et sia luogo ove non si oda né suono né romore alcuno del luogo morbato, et che vi sia monti alti in mezo che inpedischino che 'l vapore velenoso o per vento che di là soffi o pure per dilatatione et amplificazione, non vi aggiungha. Considera che luogo ove fuggi non si convenga con pestilente, in modo che sia simile in caldo, freddo, secco, humido, nebbie, piove, venti. [...] Tertio ti dico: torna tardi, perché per poca infectione che resti, basta a maculare subito quelli che per tempo se ne sono facti alieni. Però chi dopo 'l fuggire spesso visita el luogo pestilente, incorre più pericolo che chi vi sta fermo con cautela, perché mal sopporta la natura el nuovo et subito accidente, et oltre questo rimane la mala qualità per lungo tempo [...] nelle mura, legniami, panni et cetera. Inquanto alla qualità dell'aria, basta tre mesi, el quale spatio è una delle quarte dell'anno, in modo che ove nessuno per tre mesi è morbato, l'aria s'intende purghata [...]».

⁷⁴ Cfr. Thomas Moore, *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 198-202.

⁷⁵ L'oscillazione tra il biasimo e la lode dell'influsso saturnino è al centro di uno scambio epistolare tra Ficino e l'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti, cfr. Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 221-225.

“moria”. È in questo riconoscimento della funzione terapeutica dell’atrabile sia sul piano fisico che psicologico che Ficino si dimostra pienamente medico del corpo e dell’anima, come egli stesso si presenta nella dedica dei *De vita libri tres* a Lorenzo de’ Medici⁷⁶.

Ulteriori legami tra i libri *De vita* ed il *Consilio contro la pestilentia* sono individuabili a proposito della descrizione del meccanismo del contagio. Il filosofo inserisce quest’ultimo all’interno della più vasta dinamica della *sympatheia* universale, secondo cui tutto il mondo è attraversato da intimi legami che lo rendono come un grande vivente che danza secondo principi musicali⁷⁷. Anzi, è proprio il fenomeno della risonanza simpatetica ad essere scelto da Ficino sia per dimostrare la concordia cosmica⁷⁸, sia il contagio del morbo, come emerge dal confronto tra i due testi.

Nel capitolo 17 del *De vita coelitus comparanda* si legge:

Non è forse vero che quando risuona una cetra ne risuona un’altra? E questo accade solamente a questa condizione, che anche quest’ultima abbia una figura simile e sia posta di fronte alla prima e le corde di entrambe siano poste e tese in modo simile. Che cosa mai provoca questo effetto, che una cetra subito sia influenzata da una cetra, se non una certa posizione e una certa conformità di figura⁷⁹?

⁷⁶ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, cit., p. 102: «Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platónico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum»; sul tema, si veda Cesare Vasoli, *Un “medico” per i “sapienti”: Ficino e i Libri de vita*, in Burkhard Mojsisch - Olaf Pluta (hrsg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, 2 voll., Grüner, Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, ora anche in Cesare Vasoli, *Tra “maestri” umanisti e teologi*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 120-141.

⁷⁷ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 2, cit., p. 250: «Et quod maximus est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimus»; Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1746: «Totus mundus est animal unum ratione musica saltans [...]. Ipse quidem saltator intentione spectat primo insistam sibi musicam, deinde per hanc membrorum mundanorum revolutiones, tertio per eas prospicit quodammodo quae inde sequuntur vel saltem significantur».

⁷⁸ Cfr. Graziella Federici Vescovini, *L’expressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, “Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter”, 1 (1996), pp. 111-125.

⁷⁹ Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 17, cit., pp. 330-332: «Nonne sonante cithara quadam altera reboat? Ob id tantum, si et ipsa similem figuram habeat atque e conspectu sit posita, et

Nel *Consilio contro la pestilentia*, invece, egli si rivolge a chi assiste il malato di peste in questi termini:

Tu che governi l'infermo sappi che quanto più gli se' propinquo di sangue o più simile di complessione et constelatione, più porti pericolo di contagione, per che da soggetto simile al simile, agevolmente si distende la qualità, come da fuoco in aria, d'aria in acqua, d'acqua in terra, et quando due cithare o due corde sono in sulla medesima tempera, el movimento et suono dell'una risponde nell'altra⁸⁰.

Il medesimo principio che, da un lato, spiega la dinamica della trasmissione della malattia pestilenziale, dall'altro, giustifica la cura più efficace per la melanconia. La "musicoterapia" ficiniana⁸¹ è, infatti, fondata proprio sulla capacità dei suoni di combinarsi tra loro meglio dei preparati medicinali e di rigenerare efficacemente lo *spiritus*⁸². La possibilità di ottenere dai pianeti un influsso positivo, su cui si reggono le sue tecniche di "composizione astrologica"⁸³, è dettata proprio dalla simpatia cosmica⁸⁴. L'efficacia

fides in ea positae et intentae similiter. Quidnam hic efficit, ut cithara subito patiatur a cithara, nisi situs aliquis et quaedam figura conformis?».

⁸⁰ Id., *Consilio contro la pestilentia*, XXII, cit., p. 205. Cfr. Teodoro Katinis, *A Humanist Confronts the Plague: Ficino's Consilio contro la Pestilentia*, "MLN", 125, 1 (2010), [pp. 72-83], p. 75.

⁸¹ Cfr. Jacomien Prins, *A Philosophic Music Therapy for Melancholy in Marsilio Ficino's Compendium in Timaeum*, in Andrea Sieber - Antje Wittstock (hrsg.), *Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, V&R Unipress, Göttingen 2010, pp. 119-143. Per l'interpretazione proposta dalla psicologia analitica, si veda Peter Ammann, *Music and Melancholy: Marsilio Ficino's Archetypal Music Therapy*, "The Journal of Analytical Psychology", 43, 4 (1998), pp. 571-588.

⁸² Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 358: «Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum ad coelestem influxum, inde vero influxum ad spiritum mirifice provocat. Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae».

⁸³ La "musica astrologica" è inserita all'interno della più vasta "medicina astrologica", su cui si veda Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977. Per approfondire, mi permetto di rinviare al mio *Teoria musicale e tecniche di composizione astrologica in Marsilio Ficino*, "Studi filosofici", 36 (2013), pp. 9-26.

⁸⁴ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 360: «Tu igitur horum quattuor unumquemque cantibus tibi suis conciliabis, praesertim si competentes cantibus sonos adhibeas; adeo ut cum eorum more opportune canendo et sonando clamaveris, responsuri protinus videantur vel instar echo, vel sicut corda quaedam in cithara tremens, quotiens

terapeutica della musica nel trattamento del disturbo atrabiliare viene argomentata anche nel *Comento al Timeo*⁸⁵ e trova conferma in alcune belle pagine dell'*Epistolario*⁸⁶.

Sebbene Ficino sostenga che vi sia uno stretto legame tra medicina e musica, in quanto entrambe derivano dal dio Apollo⁸⁷, sorprendentemente nel *Consilio* non vi è traccia del ricorso ai suoni nella cura della peste. È un'assenza che non passa inosservata tanto più che nella trattatistica precedente e successiva ci si imbatte spesso in trattamenti musicali del morbo pestilenziale⁸⁸. Tommaso Del Garbo, ad esempio, proprio dopo aver messo in guardia dalla melanconia – come abbiamo visto più sopra – tesse le lodi della musica per la corretta profilassi da adottare in tempo di peste⁸⁹. Indicazioni simili, poi, si ritrovano in autori della prima età moderna come Johannes Salius, Nicolas de Nancel, Prospero Borgarucci o Giovanni Battista da Napoli⁹⁰. Probabilmente la ragione di questa mancanza è da ricercare nella sostanziale difesa ficiniana del cosiddetto modello “miasmatico” del contagio⁹¹: se, come abbiamo rilevato, per Ficino «pestilentia è uno vapore

vibratur altera temperata similiter. Atque, ut vult Plotinus et Iamblichus, ita naturaliter id tibi continget e coelo, quemadmodum vel ex cithara reboatus sive tremor, vel ex opposito pariete fit echo».

⁸⁵ Cfr. Jacomien Prins, *Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Brill, Leiden - Boston 2015, pp. 194-207.

⁸⁶ Cfr. Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 225: «Quanto poi al mio essere troppo pauroso in rapporto alle contrarietà, cosa che ogni tanto mi rimproveri, ne attribuisco la colpa a una specifica complessione, la melanconia, che è, mi pare, molto amara, se non viene lenita e addolcita, in qualche modo, dal ricorso frequente al suono della cetra». Nelle lettere *Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum curat* a Francesco Musani e *De musica* ad Antonio Canigiani, il filosofo giustifica il potere terapeutico della musica, cfr. Marsilio Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 92-93, 161-163.

⁸⁷ Cfr. Id., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 161: «[...] Platonici autem nostri ad unum deum, scilicet Apollinem, referunt, quem prisci theologi medicine inventorem ac cithare pulsande regem existimaverunt. [...] Cum ergo idem sit musice dux medicineque repertor, quid mirum utranque artem sepe ab eisdem hominibus exerceri?»; Id., *De vita libri tres*, cit., p. 104: «Nam et Phoebus idem est medicinae repertor poesisque magister, vitamque ille suam nobis non tam per herbas quam per citharam cantumque largitur».

⁸⁸ Cfr. Remi Chiu, *Plague and Music in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁸⁹ Cfr. Tommaso Del Garbo, *Consiglio contro la pestilentia*, cit., p. 92: «Et udendo canti di melodia è buono, et usare con persone piacevoli è ancora buono. Tutte le letitie nel tempo predetto sono buone [...]».

⁹⁰ Cfr. Remi Chiu, *Plague and Music in the Renaissance*, cit., pp. 16-19.

⁹¹ Per una ricostruzione dei diversi modelli esplicativi della dinamica del contagio nella storia della medicina, rimando a Vivian Nutton, *The Seeds of Disease: an Explanation of Contagion*

velenoso concreto nell'aria», potenzialmente tutta l'aria potrebbe essere corrotta e, pertanto, l'efficacia simpatetica della musica si rivelerebbe inefficace se non, addirittura, pericolosa. Essa, infatti, in particolar modo attraverso l'impiego del canto⁹², determinerebbe una maggiore assunzione di aria corrotta. La musica, pertanto, può curare i vapori melanconici, non quelli pestilenziali.

Un'epidemia di malinconia?

I “vapori di malinconia” esalati dal malato, che vanno a formare quasi una sorta di alone atrabiliare intorno al *melancholicus*, vengono considerati contagiosi da alcuni autori rinascimentali⁹³. Giulio Cesare Vanini⁹⁴, in particolare, nel dialogo VII (*La guarigione delle malattie capitata miracolosamente ad alcuni al tempo della religione pagana*) del suo *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali* (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*) descrive in termini chiarissimi questa dinamica, paragonandola, tra l'altro, proprio con quella dell'epidemia pestilenziale:

negli storici leggiamo che quando si respira anche la più piccola quantità di vapori di un corpo appestato non solo vanno in rovina intere famiglie, ma addirittura grandissime città. Taccio poi del veleno preparato da alcuni stregoni girovaghi, un veleno che uccide gli uomini che lo respirano. In Germania ho conosciuto un cattolico che nella settimana santa non visitava le pubbliche chiese, ma assisteva alle

and Infection from the Greeks to the Renaissance, “Medical History”, 27 (1983), pp. 1-34, ora in Id., *From Democedes to Harvey. Studies in the History of Medicine*, Variorum Reprints, London 1988, cap. XI.

⁹² Sull'essenza del “canto”, cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 21, cit., p. 358: «Memento vero cantum esse imitatore omnium potentissimum. [...] Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae. Est enim aer et hic quidem calens sive tepens, spirans adhuc et quodammodo vivens, suis quibusdam articulis artubusque compositus affert animal, nec solum motum ferens affectumque praefrens, verum etiam significatum afferens quasi mentem, ut animal quoddam aerium et rationale quodammodo dici possit».

⁹³ Cfr. Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, cit., p. 46.

⁹⁴ Per una presentazione generale del filosofo, rimando a Francesco Paolo Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini. Filosofia della libertà e libertà del filosofare*, Atti del terzo Convegno internazionale di studi vaniniani (Lecce-Taurisano, 7-9 febbraio 2019), Aracne, Roma 2019 e alla recente monografia di Mario Carparelli, *Giulio Cesare Vanini. Il filosofo, l'empio, il rogo*, Liberlibri, Macerata 2021.

cerimonie sacre in una cappella privata, perché in tale periodo i cristiani sono in lutto ed emettono respiri melanconici e sospiri. Perciò egli non metteva piede nel tempio pieno di vapori molesti per non respirarli e perché non lo predisponessero alla melanconia⁹⁵.

Il modello del contagio della peste, dunque, viene applicato dal filosofo salentino all'“avvelenamento” dell'aria nelle chiese affollate durante i riti della Settimana Santa a causa dei *suspiria* e *afflatus* melanconici dei fedeli cristiani. Il cattolico tedesco che preferisce assistere ai riti della Passione nella cappella privata per evitare di “contagiarsi” di melanconia nei templi pubblici non fa nient'altro che adottare una misura di prevenzione già sperimentata da secoli nella lotta alla peste: la fuga. Quella che sembra paventare Vanini è paragonabile ad una “epidemia di malinconia”: come il corpo di un solo appestato può contagiare un'intera famiglia, è sufficiente la presenza di un solo cristiano malinconico per predisporre alla melanconia tutti i partecipanti al rito. I vapori molesti da lui emessi appaiono, pertanto, estremamente contagiosi.

Non stupisce, poi, il riferimento del filosofo salentino al fenomeno del tarantismo, la cui dinamica viene spiegata esclusivamente *de naturalibus* escludendo qualsiasi causa soprannaturale. Egli ricorre ad un'altra “storiella” per dimostrare la tesi della spiegazione fisica del “contagio” della danza: mentre si trovava a Lione, venne a conoscenza di un episodio verificatosi in un albergo cittadino dove, chi entrasse in una camera, subito iniziava a saltare. Mentre i cattolici e gli ugonotti attribuivano la causa di questi episodi ad un “artificio diabolico”, egli li ascriveva ad una “causa naturale”: polvere di falangio (vale a dire la “tarantola”, il ragno ritenuto responsabile del “morso” che provoca la danza) essiccato versata nel vino⁹⁶. Ma, dal momento che non

⁹⁵ Giulio Cesare Vanini, *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, a cura di Francesco Paolo Raimondi, Congedo Editore, Galatina 1990, p. 486.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 484-485: «Nel mese di marzo, trovandomi a Lione, seppi di alcuni amici che un lacché in un modesto albergo fu squisitamente accolto dall'oste il quale, avendogli chiesto per una cenetta trenta soldi, provocò l'ira dell'egregio fannullone. Questi saluta subito l'albergatore, sale in camera e, chiuse le porte, pone a quanto pare non so che cosa in un vaso d'argilla e, riempita la stanza di fumi, se ne va. In seguito sale in camera un servo per vedere se egli avesse rubato qualcosa, ma subito comincia a saltare; anzi, chiunque entrava in quella camera era spinto a fare altrettanto. Tutti, non solo i cattolici, ma anche gli Ugonotti, attribuivano la causa di ciò ad un artificio diabolico. Giulio Cesare, invece, si faceva beffe di tali senili storielle ed ascriveva ogni cosa alla causa naturale. Ed infatti si deve pensare che quel lacché abbia avuto con sé la polvere di un falangio essiccato e l'abbia versata nel vino. Colui che per primo salì nella cameretta, bevve un sorso di quel vino e subito ne uscì

tutti lo avevano bevuto, il contagio era avvenuto evidentemente a causa dei “vapori” diffusi nella stanza dove erano state prontamente chiuse le finestre «per non fare uscire il fumo»⁹⁷. La stessa guarigione dei “tarantolati”, peraltro, non avviene per un potere magico della musica, ma per l’effetto del movimento generato dalla danza che espelle il veleno, attraverso il sudore: «col movimento il veleno si allontana dal cuore e si spande altrove. [...] perciò, cessata la musica, non immediatamente, ma con gradualità, la malattia riprende vigore»⁹⁸.

Dalla lettura di questi passi, notiamo come il modello “miasmatico” venga applicato da Vanini tanto al tarantismo quanto alla melanconia: se non è necessario essere morsi dalla “tarantola” per ammalarsi (come voleva una lunga tradizione⁹⁹), ma basta, per così dire, respirare i suoi fumi, allo stesso modo, per diventare “melanconici”, potrebbe anche non verificarsi un eccesso di bile nera, ma risulterebbe sufficiente respirare l’aria corrotta dai “vapori funesti” dei fedeli nelle chiese affollate.

Conclusioni

Ripercorrere gli intrecci tra epidemia e malinconia nell’arco temporale che va all’incirca dalla metà Trecento ai primissimi anni del Seicento, rappresenta

saltellando. Ora se il morso della tarantola induce a saltare, perché la polvere di quello stesso ragno essiccato, sciolta nel vino, non potrà produrre lo stesso effetto?».

⁹⁷ Ivi, p. 485.

⁹⁸ Ivi, p. 482. Cfr. ivi, p. 483: «Forse più correttamente dirò che la cura è data non dalla musica, ma dalla faticosa danza stimolata dalla musica ed affermerò fiducioso che tale veleno, certamente freddissimo, è vinto ed espulso dal sudore».

⁹⁹ Cfr. Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, III, 16, cit., p. 324: «Phalangia quinetiam in Apulia ictu quopiam vel occulto spiritum animumque repentino stupore permutant»; ivi, III, 21, p. 362: «Esse vero Phoebeam medicamque in sono et eo quidem certo potentiam ex eo patet, quod qui in Apulia tacti phalangio sunt, stupent omnes semianimesque iacent, donec certum quisque suumque sonum audiat. Tunc enim saltat ad sonum apte sudatque inde atque convalescit. Ac si post annos decem similem audiverit sonum, subito concitatur ad saltum. Sonum vero illum ex indicis esse Phoebeum Iovialeque conicio». Il tema, poi, si ritrova (solo per citare qualche illustre filosofo rinascimentale) anche in Girolamo Cardano, Pietro Pomponazzi, Giovan Battista Della Porta e Tommaso Campanella. Per approfondire, soprattutto all’interno della filosofia campanelliana, rimando a Maurizio Cambi, *Musica Medicina Magia. Saggi su Ficino e Campanella*, l’arcael’arco edizioni, Nola 2010, pp. 155-189 e alla ricca bibliografia ivi indicata. Per un’interpretazione ormai divenuta classica del fenomeno del “tarantismo”, si veda Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1961.

un tentativo, condotto senza alcuna pretesa di esaustività¹⁰⁰, di mostrare la lunga durata di alcune teorie che si pongono costantemente al confine tra filosofia, medicina e la più generale “storia della cultura”. Si è visto come le tesi “ippocratico-galeniche” presentino una complessità tale da impedire talvolta la loro assimilazione in un’unica categoria storiografica, e non soltanto nei casi in cui l’influsso di altre correnti di pensiero si renda predominante come nel caso esemplare di Marsilio Ficino. Questi, nella sua duplice veste di medico e filosofo – come si è tentato di evidenziare – se, nel *Consilio contro la pestilentia* propone un’interpretazione tutto sommato tradizionale della peste (di cui si è voluto ricordare brevemente le origini trecentesche), nei *De vita libri tres*, alla luce delle fonti (neo-)platoniche, inaugura una nuova stagione – ormai da decenni studiata dai critici – della melanconia. Peraltro, i legami tra la visione “simpatetica” del cosmo e la dinamica del “contagio”, se da un lato, riescono a mostrare con relativa facilità l’eziologia della malattia, dall’altro, invece, risultano meno efficaci in ambito terapeutico.

Il concetto di malinconia tra tardo Medioevo e prima età moderna presenta molteplici significati che oscillano dal campo fisiologico a quello morale, passando attraverso tematiche che sarebbero ascrivibili al campo psichiatrico¹⁰¹. Questa lunga tradizione riceverà, poi, tra le pagine dell’*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton una vera e propria trattazione “enciclopedica”, a partire dal recupero del *topos* antico del “Democrito malinconico” tramandato dall’epistolario pseudo-ippocratico¹⁰². La

¹⁰⁰ Per la tradizione aristotelica rinascimentale sulla malinconia, rimando ai bei saggi di Valeria Sorge, *Melancholy in Parva Naturalia of Agostino Nifo*, in Ivica Raguz - Simo Sokcevic (eds.), *Melancholy between Creativity and Depression*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Đakovo 2017, pp. 268-296; Ead., *L’homo melancholicus nei Parva naturalia di Agostino Nifo*, in Pierandrea Amato - Alberto Giovanni Biuso - Vincenzo Bochicchio - Maria Teresa Catena - Felice Masi - Valeria Pinto - Nicola Russo - Simona Venezia (a cura di), *Metafisica dell’immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*. Volume I: *Ontologia e storia*, Mimesis, Milano - Udine 2021, pp. 333-344.

¹⁰¹ Su questa linea interpretativa, rimando ai contributi raccolti in Yasmin Haskell (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout 2011.

¹⁰² Si veda la recente edizione integrale dell’opera di Robert Burton, *L’anatomia della malinconia*, a cura di Luca Manini - Amneris Roselli, testo inglese a cura di Thomas C. Faulkner - Nicolas K. Kiessling - Rhonda L. Blair, Bompiani, Milano 2020. Sulla relazione tra il *Democritus ridens* e lo pseudonimo burtoniano *Democritus Junior*, cfr. J. Starobinski, *Il riso di Democrito*, in Id., *L’inchostro della malinconia*, cit., pp. 125-140; Id., *L’utopia di Robert Burton*, ivi, pp. 141-176. Sulla lunga storia della contrapposizione tra Eraclito e

melanconia, dunque, inizia proprio dal Rinascimento a legarsi con la coscienza della natura bifronte dell'uomo, sospeso – come scriverà Blaise Pascal – tra l'“infinitamente grande” e l'“infinitamente piccolo”¹⁰³. Sarà poi compito delle “filosofie dell'esistenza” sviscerarne tutte le implicazioni antropologiche¹⁰⁴, liberando finalmente la malinconia dalla logica della malattia per ritenerla – come sostiene Romano Guardini – «intimamente connessa con le profondità della nostra essenza umana»¹⁰⁵.

Democrito, il *philosophus flens* e il *philosophus ridens*, invece, si veda Sonia Maffei, «È facile la censura implacabile del riso». *Linee della fortuna del topos di Eraclito che piange e Democrito che ride fino al XVIII secolo*, in Giuseppe Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2017, pp. 189-221. Per la celebre *Epistola 17* a Damageto, rimando a Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, a cura di Amneris Roselli, Liguori, Napoli 1998, pp. 55-77.

¹⁰³ Cfr. Blaise Pascal, *Pensieri*, 230, in Id., *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 2383-2393.

¹⁰⁴ Cfr. Pio Colonnello, *Melanconia ed esistenza*, Luciano, Napoli 2003.

¹⁰⁵ Romano Guardini, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 2006⁶, p. 13. Rizzo



Matteo Zoppi, *Intorno ad Anselmo d'Aosta. Maestri e discepoli dal Bec a Canterbury*, Carocci, Roma 2020 (Biblioteca di testi e studi, 1322), pp. 202,

La consapevolezza che la figura di Anselmo d'Aosta non sia soltanto – ed esclusivamente – un punto di arrivo, ma l'inizio di un nuovo percorso spirituale e speculativo, è la cifra teoretica del testo intitolato *Intorno ad Anselmo d'Aosta* di Matteo Zoppi. Non solo perché *intorno* ad Anselmo si sono avvicinati pensatori che – in comune con l'abate del Bec – hanno cercato di far coesistere l'istanza di fede con la nuova e rinnovata speranza di una comprensione razionale; ma anche perché *intorno* ad Anselmo si sono create le condizioni per intendere gli avvicendamenti futuri della storia del pensiero filosofico occidentale.

Nel testo in questione, infatti, si sussegue da una parte lo studio dei coevi amici di Anselmo (Guitmondo, Elmero e Lanfranco) che, pur comprendendo di avere tra le mani un'eredità pesante e complessa dal punto di vista teoretico, non seppero sfruttarla a pieno; e dall'altra si analizza come questo solco segni inevitabilmente l'inizio di una nuova era, di una nuova età di cui Anselmo fu capostipite e fondatore. Lo stesso Lanfranco ad esempio, maestro e amico di Anselmo, non capì fino in fondo le motivazioni anselmiane: pur affermando che il «credere non [significa] semplicemente nutrire fede nell'esistenza di Dio, bensì accogliere la Rivelazione» (p. 25), rimase comunque imbrigliato nei giochi di fede contrapponendo quest'ultima con l'*humana sapientia*. Come ci fa notare Zoppi, per Anselmo questo discorso «resta valido ma *extrinsece*» (p. 28), nel senso che la visione *dualista* di Lanfranco si ricollocò in una intenzione unificatrice che tenesse insieme i due momenti senza per questo abbandonare la medesima risposta al quesito: in altre parole, con Anselmo, il credere rimase sempre la fine e il fine del discorso, ma questa volta si cercò di «afferrar le ragioni necessarie di quest'ultimo» (p. 28).

Lo stesso discorso vale anche per Elmero: anch'egli ha compreso l'importanza della comprensione razionale della fede, ma nonostante ciò egli «prospetta» ancora una volta «un itinerario scandito da contenuti di fede, che non [cerca] mai di vagliare nella loro profondità» (p.55). Zoppi dunque, senza remore, propone una lettura che è capace di far comprendere al lettore come quella vicinanza ad Anselmo non sia *eo ipso* una garanzia di nascita di una

‘scuola’, ma sia stata la dimostrazione ufficiale che l’eredità anselmiana fosse troppo articolata per essere totalmente compresa. Farlo, infatti, avrebbe significato abbracciare non solo la portata innovativa del pensiero di Anselmo, ma anche la ‘svolta’ rivoluzionaria di quest’ultimo.


Ed è così che – in pagine dense di contenuti – Zoppi ci accompagna dentro quella frattura, insistendo più volte sulla ‘scoperta dell’interiorità’ come momento più alto della riflessione anselmiana. Fu questa scoperta a dare inizio ad un nuovo modo di pensare, ad un nuovo modo di riflessione e – in senso largo – alla nascita di una nuova istanza filosofica. Da adesso in poi, infatti, non si potrà più procedere senza prima aver compreso la portata di questo ritrovamento: a buon diritto, quindi, Anselmo «inaugura quella che possiamo a pieno titolo considerare la svolta antropologica della seconda metà del XII secolo» (p. 29).

Da questa acquisizione in poi, la lettura di Zoppi si incentrerà sui temi fondamentali della filosofia anselmiana, perseverando sull’intensità di questa scoperta. In particolare – vero fiore all’occhiello del testo – l’autore ci presenta una traduzione di un testo anonimo (il *Dum medium*, commento – probabilmente anselmiano – dei versetti di *Sapienza* 18, 14-16) nel quale si evidenziano da due prospettive diverse l’innovazione e il fine del procedere dell’abate di Le Bec: mediante la lettura dell’Incarnazione divina ci si muove all’interno, infatti, di nuovi elementi in campo antropologico e morale. Questo testo anonimo si può collocare con buona dose di certezza all’altezza del periodo della speculazione anselmiana. Esso è molto importante perché si possono osservare al suo interno «ampi stralci di insegnamenti anselmiani, forse addirittura» può essere considerato come «primordiale bozza di quelli che sarebbero diventati il *Liber ex dictis Anselmi* e il *Liber Anselmi archiephiscopi de humanis moribus per similitudines*» (p. 84). Qui Zoppi polemizza con la scelta di Southern e Schmitt di non inserire questo testo – dalla chiara ispirazione anselmiana – nei *Memorials*, pur riconoscendo che per Robert de Braci (terzo priore di Lanthony dal 1131 al 1137 e curatore di una edizione delle opere anselmiane nel XII secolo) fosse stato scritto dalla mano autografa di Anselmo. Al di là delle questioni meramente filologiche, Zoppi afferma che nelle varie versioni del testo «l’attenzione» si incentra prima sulla «Sapienza incarnata predisponendo la lettura del brano in chiave morale» (p. 115), e poi ci si focalizza in particolar modo «sulla volontà umana», posto che ogni tipo di conoscenza, sia pure quella rivolta verso Dio, debba avere un animo predisposto all’apprendimento, risultando così evidente il tipico approccio anselmiano ai problemi teologici.

La complessità di tale insegnamento (e soprattutto, ripetiamo con l'autore, il suo carattere innovativo) non arrestò, inoltre, sul nascere le possibili interpretazioni e ripensamenti di quell'eredità: in particolare Zoppi – pur affermando la diversità di altezze teoretiche raggiunte dai discepoli – considera al termine del testo il contributo di Bosone. Anche qui, come in precedenza, Zoppi commenta e traduce un testo inedito: la lettera di Bosone al medico Gauslino. Questa epistola presenta tutti i caratteri della riflessione di Anselmo: «l'*intellectus fidei* resta», infatti, «il criterio per dirimere, comprendere e risolvere le questioni» (p.153) più disparate, ed è evidente segnale della vicinanza di Bosone all'abbate del Bec. Il secondo protagonista del *Cur deus homo*, infatti, rappresenta l'apice teorico della – mai fondata – scuola di Anselmo.

Il volume in questione, dunque, ha vari meriti tra cui quello di offrire al lettore la possibilità di leggere testi inediti con apparato critico e intelligente commento. Ma la caratteristica più meritoria di questo testo è l'aver delineato, senza alcuna esagerazione, il ruolo di Anselmo tra i suoi più vicini discepoli. Zoppi ha così riconsegnato Anselmo alla storia: senza nessuna distorsione storiografica ha, anzi affermato, che sotto più aspetti egli non fu seguito *in toto* dal suo uditorio. Ciononostante, la comprensione di quel determinato periodo non può non passare dall'analisi dei testi del mondo monastico medievale anglonormanno dei secoli XI e XII, perché rappresentano l'utilizzo concreto di una metodologia, sorta dalle riflessioni innovative del Maestro. *Intorno ad Anselmo* rappresenta, quindi, un riuscito esperimento capace di riportare alla luce la fecondità e la ricchezza di un periodo poco analizzato dagli studi storiografici più recenti, e apre certamente il campo a ricerche future che dovranno essere capaci di riconsegnare al lettore la fitta trama che viene anticipata in questo testo.

Gianmarco Bisogno



Andrea Suggi, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, Edizioni ETS, Pisa 2019 (Philosophica, 228), pp. 93.

In un'epoca come il primo Cinquecento italiano, scosso da eventi politici inattesi e destabilizzanti dei fragili equilibri della penisola, la discussione sulla libertà delle azioni umane, sui vincoli imposti dal destino, e sull'influsso di forze che possano limitare l'agire conosce una nuova e repentina fioritura. Ad approfondire due posizioni su questo problema, certamente le più celebri e studiate, interviene oggi Andrea Suggi, a lungo docente di Storia della Filosofia del Rinascimento presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, che con l'agile volume *Sotto il cielo della Luna*, edito per i tipi di ETS, presenta le proprie teorie su *Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*. Il testo, dal corredo di note ricco ed esaustivo, e ottimamente informato sui più recenti sviluppi della critica, si compone di una *Introduzione* e quindi di due Parti dedicate monograficamente all'uno e all'altro pensatore. L'accostamento fra Pomponazzi e Machiavelli, che potrebbe sembrare arduo per molti motivi (lo stesso Suggi osserva, p. 7, che i due di fatto appartengono a generazioni differenti, e sono, p. 5, «tra loro profondamente diversi per formazione, interessi e ruolo sociale»), è giustificato da istanze che sono più numerose di quelle di segno contrario, e che si trovano riassunte alle pp. 10-11: stessa prospettiva 'mondana', stesso, non comune, disincanto nei confronti della religione, stessa ritrosia nei confronti delle ottimistiche speculazioni dei Platonici fiorentini. L'argomento definitivo è però quello esposto subito dopo (pp. 12-13): se, pur non essendo un "filosofo di professione", Machiavelli potesse essere considerato un filosofo, e la sua opera, conseguentemente, filosofica, il parallelismo diventerebbe ancora più fondato. Si può certamente convenire con l'autore nel rispondere positivamente: l'epoca medievale, ad esempio, è ricchissima di teologi, commentatori biblici, mistici, perfino grammatici (si pensi ai *modistae*), esperti di retorica (quale la singolare figura di Anselmo di Besate, chierico milanese attivo nell'XI secolo) o poeti (a cominciare da Dante) che, per quanto non siano rubricabili "istituzionalmente" e – verrebbe da dire – "manualisticamente" come filosofi, si fanno portavoce di elementi speculativi "puri" che, in alcuni casi, sono stati importanti per la costruzione del pensiero occidentale.

In quest'ottica, dunque, appare ancora più interessante, e niente affatto paradossale, che i due autori abbiano raggiunto esiti speculativi profondamente differenti in merito alla libertà umana: se per Pomponazzi non possiamo fare altro che «riconoscere la logica profonda che domina il reale» (p. 11) e adattarci ad essa, nella negazione pressoché totale del libero arbitrio, per Machiavelli l'uomo deve rivendicare «uno spazio di azione per la politica» (*ibidem*) in cui sia possibile *arginare* la fortuna, e consentire, se non ai singoli, quantomeno agli stati ben “ordinati” di mettere in atto comportamenti e correttivi contro di essa. Queste due tesi sono, appunto, quelle che Suggi dibatte e argomenta analiticamente nelle due Parti del volume.

Lo studioso segue con attenzione le evoluzioni del pensiero dei due filosofi, presentandone immagini ben aggiornate. Il suo Machiavelli non è né un repubblicano né uno spregiudicato distruttore di ogni etica, ma un politico concreto e duttile, perfino incapace di stare lontano dall'azione, nonché sostanzialmente agnostico (pp. 14-16). L'autore del volume, inoltre, non teme di segnalare, con il supporto di illustri studi anche non recentissimi (più volte citato è Nicola Badaloni), le problematiche più discusse della riflessione machiavelliana. Ad esempio insiste sovente sul ruolo, nel *Principe* e nei *Discorsi*, degli “ordini” politici, che hanno la capacità di usare il “libero arbitrio” (inteso, p. 58, come «l'azione della virtù, capace di intraprendere un'iniziativa politica e condurla al successo») sostanzialmente precluso agli uomini, i quali al massimo possono sperare in un “riscontro” fra la fortuna e le loro virtù; pur se non è mai chiaro «perché gli organismi politici godano di una capacità deliberativa che gli individui non hanno» (p. 70). Tuttavia, si evince dalle penetranti pagine che sono dedicate alla storia di Roma (pp. 61-65), tali ordini *devono* godere di questa caratteristica, altrimenti anche il sorgere del più grande impero della storia sarebbe stato lasciato al caso. Si crea quindi un avviluppo di problemi non del tutto risolvibile, che Suggi dipana però con maestria, sostenendo la convincente tesi che, più che una contraddizione, come voleva Chabod, la questione in oggetto sia una “zona d'ombra” del pensiero di Machiavelli, assolutamente risolto, a costo di qualche frizione, a non considerare del tutto “spenta” la possibilità di opporsi alla fortuna.

Ancora più articolato è il discorso su Pomponazzi: sulla scorta dei recenti studi di Valeria Sorge e di Vittoria Perrone Compagni, Suggi rifiuta sia l'immagine del libertino anticristiano sia quella dell’“ultimo degli aristotelici” padovani (pp. 17-18 e 37), offrendo invece il ritratto di un pensatore del XVI secolo che «non fu un mero glossatore, un autore “di

scuola”» (p. 18), ma fu invece capace del «rigore di un ragionamento che non ammette mai di deflettere dai principi della filosofia peripatetica», e che contemporaneamente è pure «accompagnato dalla lucida consapevolezza del dramma implicito in una simile concezione dell’umanità» (p. 19). Il problema interpretativo non è di poco conto, e Suggi dedica qualche pagina (pp. 23-25) anche a richiamare le interpretazioni di Garin; in linea di massima, si può dire che *Sotto il cielo della Luna* concordi con la ricostruzione storico-bibliografica compiuta da Valeria Sorge nell’*Introduzione* al suo *Tra contingenza e necessità. L’ordine delle cause in Pietro Pomponazzi* (Mimesis, Milano - Udine 2010), che dallo stesso Garin parte per mostrare come sia il Pomponazzi “libertino” che quello “averroista” siano miti storiografici, dei quali viene ricostruita la storia fin dal Seicento.


A un’altra *Introduzione*, quella alla traduzione del *De immortalitate animae*, realizzata da Vittoria Perrone Compagni nel 1999 (Olschki, Firenze), Suggi più o meno direttamente si rifà nel mostrare Pomponazzi mai contrario al cristianesimo in modo prevenuto o peggio irridente, ma solo e sempre risoluto a tenersi nell’ambito della ragione naturale, priva di una reale possibilità di comprendere il dogma. La fede è dunque, in questa lettura, “semplicemente” una ulteriore via per analizzare i problemi che egli affronta da filosofo. Gli esiti del pensiero del mantovano sono dunque ritenuti in larga parte estranei a una polarizzazione del rapporto fra religione e ragione (p. 18), anche in relazione alle sue tesi più discusse e discutibili, ad esempio quella per cui la disuguaglianza sociale è inserita nell’ordine delle cause al pari di quella naturale, ed è dunque “voluta” da Dio (p. 35).

Si segnalano come di particolare interesse le pagine in cui Suggi, dopo aver efficacemente descritto la catena causale del cosmo (pp. 28-36), analizza il III e il V libro del *De fato* (pp. 36-54), illustrando i tentativi di Pomponazzi di tenere insieme libero arbitrio, prescienza, predestinazione e immutabilità divina. La sua ricostruzione appare assai istruttiva per chi abbia presente il contesto medievale: la preoccupazione del mantovano che «Dio possa fare qualcosa che tuttavia non farà» (*De fato*, V, 3, citato a p. 47) non è lontana da quella di Pier Damiani (1007-1072), che nel suo *De divina omnipotentia* si preoccupava del paradosso per cui, se Dio non può fare nulla di ciò che non vuole, e se d’altra parte non fa nulla, se non ciò che vuole, allora non può fare nulla di ciò che non fa. L’esito delle due riflessioni è però assolutamente antitetico: Pier Damiani, all’epoca della Riforma Gregoriana, dunque in un contesto dove la riflessione razionale non può non tenere in conto il dato di fede, può “facilmente” risolvere il problema invocando la *potentia absoluta Dei* e dichiarare, incurante delle possibili contraddizioni di ordine logico, che

Dio può fare ogni cosa, anche repentinamente invertire il bene e il male. Pomponazzi, invece, ricorre alla *potentia ordinata* per mostrare come, *Sotto il cielo della Luna*, Dio potrebbe pure dare un inizio al proprio volere sul mondo, ma a un prezzo forse troppo caro: attraverso una radicale separazione da quest'ultimo; condannando all'infelicità tutti gli uomini che, nella catena causale, sono ad essa destinati nella salvaguardia della perfezione della specie; e rendendo di fatto inutili le Sue stesse giustizia e misericordia, che creerebbero ulteriori rotture nella già citata successione delle cause. Se nell'XI secolo, dunque, era la "parte filosofica" a soccombere al ragionamento, con Pomponazzi è quella "teologica" ad essere, in qualche modo, sacrificata: segno chiaro di una temperie radicalmente differente – e questo è scontato, ma anche segno chiaro di una rara capacità di fare filosofia che non sempre al mantovano viene riconosciuta.

Il volume di Suggi si presta dunque benissimo, con il suo un approccio intelligente e sempre consapevole, a inserirsi nell'acceso dibattito storiografico su queste tematiche. Non si sente la mancanza di una *Conclusione* perché l'*Introduzione* è chiarissima nel presentare quali saranno gli esiti della ricerca; avrebbe forse giovato al lettore, proprio per l'eccezionale mole degli studi citati, che compongono e animano le note corpose e mai didascaliche, una *Bibliografia* conclusiva.

Renato de Filippis



D. Bagattini, B. Miotti, *Lavorare sul genere a scuola con coding e robotica educativa*, Carocci Ed., Roma 2022, pp. 127.

Al centro del libro l'assunto teorico della filosofa Simone de Beauvoir "donne e uomini non si nasce, ma lo si diventa, grazie a un lungo complesso e mutevole processo di socializzazione che non avrà mai fine" (Ivi, p. 9).

Da questa angolatura scaturisce la necessità di osservare le relazioni soggetto-mondo secondo una visuale che non può mai essere neutra e soprattutto ingabbiata in sterili aspettative di genere. Negli ultimi anni è notevolmente cresciuta, anche se non del tutto saldamente ancorata, l'attenzione al ruolo degli stereotipi di genere nei meccanismi di riproduzione della segregazione dei percorsi educativi e professionali, la ricerca che qui viene presentata ne costruisce un valido esempio.

Infatti, nel libro è presentata una interessante sperimentazione di didattiche innovative tese a "valorizzare il potenziale euristico dell'errore e a consentire alle bambine e alle ragazze tramite il *coding* e la *robotica* di scoprire potenzialità impresse schiacciate sotto il peso di una educazione ancora invisibilmente – spesso inconsapevolmente – sessista" (Ivi, pp. 11-12).

Dall'analisi degli step della ricerca emergono i motivi per cui la robotica educativa può essere uno strumento per interessare bambine e ragazze alle STEM.

Punto di partenza della ricerca sono i dati raccolti dal sistema educativo di istruzione e di formazione (INVALSI) e dal *Programme for International Student Assessment* (PISA) del 2018 che mostrano il divario di genere nei risultati di matematica,

"Secondo i dati [...] INVALSI nel nostro paese permane un divario di genere nei risultati delle prove in matematica, che si acuisce durante la carriera scolastica ed è più forte nelle studentesse provenienti da famiglie con status socio-economico culturale [...]. Questo gap non è solo italiano: anche le analisi del *Programma for International Student Assessment* (PISA) del 2018, realizzato dall'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (comunemente conosciuto come OCSE PISA), mostrano una differenza media tra maschi e femmine, in matematica di 5 punti, in favore dei primi, presente soprattutto nelle fasce medio-alte di punteggio, piuttosto che in quelle inferiori. Un gap che in Italia appare però maggiore se confrontato con gli altri paesi e che riguarda tutte le province italiane, in particolare quelle del Nord-Est" (Ivi, p. 25).

Da confrontare anche con i dati che rilevano la scelta dei percorsi universitari: “nell’anno accademico 2019-2020 le femmine rappresentano il 92% delle iscritte totali a corsi di laurea in campo educativo e il 13,6% in quello delle ICTs. Eppure, secondo la ricerca annuale svolta da ISTAT nell’ambito dell’indagine Eurostar per l’indicatore *digital skills*, nella fascia d’età 14-17 anni le ragazze hanno maggiori competenze rispetto ai ragazzi, in particolare nelle *information* e *communication skills*, vantaggio che poi scompare nella fascia di età successiva” (Ivi, p. 27).

Ecco allora che il progetto PON *Coding e robotica* condotto negli anni 2019-2020m i cui risultati sono presentati nel libro, si pone come obiettivo quello di creare ponti e trame di dialogo tra esperti di settori differenti per superare questi *gap* di genere.

La ricerca ha portato a rilevare alcuni nodi centrali che possono essere desunti dalle due metodologie individuate; dalla consapevolezza dell’esistenza di ruoli di genere e dei loro effetti sul senso di autoefficacia al rinforzo positivo e alla valutazione dell’errore come opportunità di crescita; dalla promozione di temi neutri rispetto al genere alla decostruzione del materiale connotato dal punto di vista di genere, dal *coding* e *robotica* come strumenti metodologici all’utilizzo degli stessi in ottica interdisciplinare.

Daniela De Leo



Edmund Husserl, *La genesi del sentire e del conoscere l'altro*, trad. a cura di Angela Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019, pp. 96.

Nel testo di Husserl 'La genesi del sentire e del conoscere l'altro', curato da Angela Ales Bello, pubblicato dalla casa editrice 'Fattore Umano Edizioni' nell'anno 2019, centrale è la figura del bambino, in riferimento alla genesi del sentire e del conoscere l'altro.

Il contesto teorico di riferimento di questa indagine condotta sulla gnoseologia del bambino è quello fenomenologico, in cui si centra l'attenzione sul discorso fenomenologico come metodo.

«In verità, il filosofo in quanto tale, non accetta di fermarsi ad un livello che Husserl definisce 'naturale', deve e pertanto vuole cambiare atteggiamento per andare in profondità, per rispondere alle questioni riguardanti il senso delle 'cose stesse' cioè di tutte le stratificazioni teoriche, pratiche e culturali, che caratterizzano l'essere umano nel suo tentativo di orientarsi nel mondo» (Ivi, pp.10-11).

Husserl parla de «l'idea della fenomenologia annunciando che la sua indagine si configura come una fenomeno- logia, cioè una descrizione essenziale dei fenomeni, che sono presenti nella soggettività umana e, primi fra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza. Per tale ragione, egli è alla ricerca delle strutture della soggettività ex novo, quindi alla ricerca di un nuovo inizio» (Ivi, p. 12). La ricerca che la soggettività compie per capire il senso del fatto e non la semplice constatazione fattuale avviene, come spiega Husserl, attraverso il processo di riduzione.

Nella relazione col mondo fisico l'io nel suo atteggiamento naturale «pone fra parentesi tutto ciò che ostacola la possibilità di mostrare ciò che è essenziale» (Ivi, p.14), gli adombramenti e attraverso l'intuizione coglie l'essenza delle cose. Husserl definisce l'intuizione come «l'obiettivo della conoscenza umana» (Ivi, p.14), utilizzando anche il termine εἶδος (eidos) e quelli tedeschi Wesen, Essenz ed anche Sinn, per definirla.

«La riduzione all'essenza, è applicata all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio dell'indagine relativa alla nuova sfera d'essere» (Ivi, p.14).

Attraverso la constatazione della presenza, l'io compie degli Erlebnisse, cioè dei 'vissuti' o denominati con il neologismo 'vivenza'.

«Ognuno di noi – ogni io - vive, infatti, una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un'immediata consapevolezza; rispetto a questa

sfera di atti vissuti consapevolmente è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso» (Ivi, p. 15).

Husserl definisce questo territorio interiore con l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale vengono iscritte le vivenze già vissute, i prodotti 'finiti' che vengono analizzati attraverso uno 'scavo archeologico'. La consapevolezza di queste vivenze appartiene alla coscienza e l'essere coscienti di se stesso porta ad una maggiore comprensione di quest'ultime.

Assume un ruolo fondamentale «la riflessione, che è un'operazione compiuta dalla coscienza "di secondo grado", si fonda sulla 'coscienza originaria', attraverso la riflessione è possibile la conoscenza della conoscenza originaria o di primo grado che accompagna ogni vivenza» (Ivi, p.16).

Esemplificando le vivenze, ci rimane il percepire come atto da noi vissuto, la vivenza percettiva. Husserl definisce *noesis*, come opinione del sentire, atto del conoscere opposto all'oggetto e *noema* «come ciò che è percepito, ricordato, immaginato, giudicato e così via» (Ivi, p.17).

«Husserl descrive il processo conoscitivo, possibile grazie alla presenza di strutture trascendentali, così denominate, perché trascendono ciò che è conosciuto, quindi non derivano da esso, ma servono a conoscerlo» (Ivi, p. 17).

Nel libro vengono citate anche due vie di riduzione, quella cartesiana e quella della psicologia. La prima descritta da Husserl con le cogitanes (vivenze) che come già Cartesio «aveva proposto intendendo esperienze che vanno oltre il pensare e si estendono al vasto territorio dell'interiorità umana» (Ivi, p. 18).

La seconda via è caratterizzata dagli atti psichici e la loro struttura pura. «Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale, in altri termini ogni vivenza è qualcosa di empirico e particolare, ma possiede un'essenza universale» (Ivi, p. 18).

Husserl analizza anche la genesi della conoscenza tra hyletica e noetica. «L'analisi delle vivenze è molto complessa e mostra non solo la duplicità fra il momento noetico intenzionale e il momento noematico, ma anche fra la noesi intenzionale e l'aspetto hyletico o materiale, che riguarda la dimensione sensoriale» (Ivi, p. 20). Viene analizzato come la dimensione dei sensi si riferisca ai sentimenti sensoriali che noi abbiamo e che ci portano alla costituzione a noi degli oggetti. Attraverso la conoscenza degli oggetti

«si indica, pertanto, una stratificazione che ha un doppio versante, uno conoscitivo, formato dapprima dalle sensazioni primarie e dalle percezioni, poi dai giudizi percettivi e uno psico-reattivo, formato prima dagli stati psichici e dai sentimenti sensoriali e poi dalle valutazioni. Il livello percettivo, giudicativo e valutativo sta dalla parte della noetica» (Ivi, p. 22) . L'unione tra hyletica e noetica viene rappresentata come un susseguirsi del momento hyletico e dopo quello noetico. Ad esempio, in un momento percettivo dove noi abbiamo l'idea che le sensazioni tattili siano posizionate nel dito, in realtà questa unione tra mente e corpo viene data dalla forza hyletica che fa concentrare sul proprio corpo. Il termine hyle rappresentato, però, è un nuovo tipo di materialità, quella legata alle sensazioni e alle reazioni psichiche.

Nell'analisi del discorso conoscitivo e di come il bambino conosce il mondo bisogna, per prima cosa, parlare del fatto che il bambino ha un orizzonte originario come fondamento del suo primo atto. «L'orizzonte originario, [ricevuto in] eredità, è nel suo senso originario un orizzonte vuoto. La prima hyle, ciò che dapprima affetta, è ciò che è colto in prima istanza, questo è il primo tema nel primo rivolgersi, come ciò che dapprima svolge la funzione di riempimento» (Ivi, p. 31). L'io, quindi, ha il suo risveglio da un pre-io che ancora non è vivente, non è desto, ma che successivamente verrà aiutato a svegliarsi dai soggetti già viventi (i suoi genitori), con i quali entrerà in contatto al momento della sua nascita.

Una volta nato, il bambino sviluppa in modo originariamente istintivo le sue eredità, ma senza il ricordo che aveva nel pre-io. «Il bambino nel grembo materno ha già cinestesi e le sue 'cose' nella modalità di un movimento cinestesico- ha già una primordialità» (Ivi, p.33). In questo modo egli acquisisce i suoi dati, è già un io che ha un'esperienza di grado più elevato, con esperienze acquisite dalla madre insieme alle sue percezioni. Egli compie un atto di rimemorazione, riabituandosi a ciò che aveva addormentato nel pre-io. Tuttavia, la prima forma di conoscenza rimane la madre. «La madre come unità visiva e tattile – mutamenti di 'immagini sensibili' connessi con certe visioni dominanti -, ma unità non motivata in modo puramente cinestetico» (Ivi, p.35).

Il bambino desidera fortemente la madre perché associa a questa figura il soddisfacimento dei bisogni originari, ottenendo ciò che vuole attraverso il pianto. Solo successivamente si renderà conto della madre «come corpo (Körper) nel suo campo spaziale» (Ivi, p. 35) ma nella relazione ancora non c'è entropatia. Si tratta di una relazione basata sull'istinto.

Parlando della relazione col mondo, lo sguardo e il movimento degli altri è già conoscenza di mondo. L'altro è già in me nell'atto conoscitivo,

un'altra prospettiva che è diversa dalla mia, che io non potrò mai capire totalmente, ma che mi servirà per avere una completa concezione del mondo: ciò che a me appare in un modo non è detto che sarà uguale ad un'altra persona.

Husserl, a tal proposito, analizza la soggettività e l'intersoggettività, introducendo l'entropatia. «La prima entropatia – difficoltà di comprenderla nella sua realizzazione anche dopo che si è costituito il corpo vivente come organo per [la conoscenza] delle cose esterne e [si è anche costituita] funzione degli organi di senso [per lo stesso scopo]» (Ivi, p. 37). Il primo possesso del corpo vivente si ha già in relazione con il corpo materno. L'io attua nella sua primordialità una relazione con un altro corpo, si crea una connessione anche se non se ne rende conto. L'entropatia diventa quindi la necessità di sentire l'altro, non solo di comprenderlo ma di capirlo totalmente. L'entropatia è la consapevolezza psichica che io ho degli altri, che mi fa rendere conto che gli altri hanno un pensiero operante, una vita cosciente, che occupano un posto nel mondo e un modo di vivere e vedere le cose come il mio, ma mai tale e quale al mio. Attuando l'entropatia, dunque, si sviluppa la mia volontà di capire e comprendere anche un punto di vista da me differente. Nell'atto di conoscenza si sviluppa tra me e l'altro un ponte che ci porta ad uno scambio di esperienze, che verranno comprese come se le avessimo vissute noi e che ci aiuteranno ad arricchirci.

In relazione con l'entropatia, Husserl tratta anche il tema dell'entropatia nell'adulto. Attraverso un'analisi fenomenologica, analizza ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo, come questi siano in relazione e i differenti modi di apparizione soggettivi, diversi tra loro ma comunque equivalenti. «Io [sono] nella mia vita fluente, nella coscienza del mondo fluente, nella mia continua attività, nella mia prassi [...]. La mia vita, la vita di validità, validità che hanno senso, acquisizione che proviene da attività, che approfondisce sempre di nuovo il senso, interpretazione-riattivazione, atti con un orizzonte di atti etc. Nel mio vivere [si dà] il mondano, nella mia vita si danno altri esseri umani e me stesso come essere umano appartenente al mondo. Ogni cosa reale è nel mio vivere valido nei modi di volta in volta presenti nell'orizzonte di valore del mondo, che è per me orizzonte ogni volta attuale» (Ivi, p. 43)

Egli analizza come ognuno è artefice della propria vita, soggetto e protagonista che si appropria poi con gli altri, che vengono considerati oggetti dalle altre persone, ma con la consapevolezza che questi ultimi sono soggetti della loro storia e della loro vita.

Il filosofo descrive che nella «connessione fondamentale di esperienza, nella quale lo stesso oggetto è sperimentato come quello [che appartiene] alle mie modalità di apparizione e a quelle degli altri, alle mie modalità d'essere e a quelle degli altri, che, perciò, stanno in connessione reciproca (io negli altri, gli altri in me, in quanto realizzanti una comune validità, connessione io-tu); connessione nell'agire altrui, accordo pratico, contrasto pratico; ostacolo pratico verso un altro, realizzazione pratica, che produce un nuovo, diverso oggetto, il quale è ora un oggetto per tutti, caratterizzato da un significato per me, un significato per parecchi, per tutti, ma attraverso connessioni soggettive, all'interno di una comunità» (Ivi, p. 45).

Nella relazione, quindi, che ha carattere di reciprocità, avviene un 'rispecchiamento', come dice Husserl, reciproco e infinito. Io continuerò a presentarmi nel campo dell'altro in base a come lui mi percepisce e viceversa. Nella stessa modalità si presenteranno gli oggetti, ciò che è per me quel determinato oggetto, non lo sarà per gli altri e il significato complessivo di quell'oggetto sarà dato dall'insieme delle visioni che ognuno avrà, diventando così oggetto per tutti.

Infine, nella totalità del libro Husserl descrive come la nostra conoscenza parta dall'essere bambini, come ci relazioniamo con gli altri, come comprendiamo punti di vista diversi, impariamo da questi ultimi e come ci relazioniamo col mondo. Compie un percorso di scoperta di ciò che siamo da prima di nascere fino a ciò che siamo durante la nostra crescita, ciò che diventiamo con le esperienze che compiamo e ciò che saremo anche dopo che non ci saremo più.

Noemi Milizia