POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Philosophy Kitchen, 19, II/2023. Fuori Tema I

Original
Philosophy Kitchen, 19, II/2023. Fuori Tema I / Leghissa, G., Giustiniano, A., Balestreri, M., Buongiorno, F., Cavedagna, V., Deregibus, C., Monginot, B.. - In: PHILOSOPHY KITCHEN. - ISSN 2385-1945. - ELETTRONICO. - 19:(2023), pp. 1-180. [10.13135/2385-1945/19.2023]

Availability:
This version is available at: 11583/2995055 since: 2024-12-06T15:54:23Z

Publisher:
Università degli Studi di Torino

Published
DOI:10.13135/2385-1945/19.2023

Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

15 October 2026

Fuori Tema

II/2023
ISSN: 2385-1945

Philosophy Kitchen #19

P
K

Fuori Tema I

INTRODUZIONE

7 **Il crepuscolo dei raminghi. Fenomenologia della ricerca contemporanea**
Carlo Deregibus

I.

23 **L'extraterrestre: l'alterità aliena negli esperimenti mentali in filosofia**
Filippo Batisti
Francesco Montesi

41 **La questione della tecnica in Stiegler. Un confronto con Husserl e con la postfenomenologia**
Federica Buongiorno

55 **Un'analisi semantica di alcune traduzioni di "democrazia" in Africa e Asia**
Fiammetta Maria Campana

71 **Classifiers. Doing Philosophy with Chinese Grammar**
Caterina Del Sordo

89 **Zukunftswechsel. Überlegungen zu den Krisenbegriffen Reinhart Kosellecks und Giovanni Arrighis**
Felix Leonhart Esch

103 **L'interferenza. Culture, alterità, traduzioni**
Marcello Ghilardi

117 **Suzanne La Follette (1893-1983). Tra femminismo e pensiero *libertarian***
Alessandra Antonella
Rita Maglie

131 **Giochi mentali.
Si può filosofare *tramite* i videogame?
[Filosofia ~~dei~~ media (livelli 1 e 3 – *game demo*)]**
Giacomo Pezzano

149 **Thinking-with Physalias.
Toward a Relational Account of Agency**
Ilaria Santoemma

167 **Marciano, il giurista dell'*eruditio***
Davide Sili

Introduzione

Il crepuscolo dei raminghi. Fenomenologia della ricerca contemporanea

Carlo Deregibus *per Philosophy Kitchen*

È architetto, PhD, design manager del Masterplan del Politecnico di Torino e professore a contratto di Composizione Architettonica e Urbana. Nel 2018 la sua «Bottega di Architettura» è stata inserita tra i migliori 10 studi emergenti di architettura in Italia.

carlo.deregibus@polito.it

Polverizzata

Mai nella storia si è scritto tanto.

Romanzi, racconti, persino poesie, stanno conoscendo una fioritura insospettata e forse insperata, favorita dalle pratiche di self-publishing (Facchini 2022): ma è anche e forse soprattutto nel campo della conoscenza che la crescita è incredibile. In tutti i variegati e sempre più frammentati campi del sapere, che si tratti delle cosiddette STEMM (*Science*, *Technology*, *Engineering*, *Mathematics*, *Medicine*) o delle HASS (*Humanities*, *Arts*, *Social Sciences*), il tratto più evidente della produzione accademica è infatti ormai il suo costante, esponenziale, inarrestabile incremento quantitativo. Un vero e proprio boom arrivato, ad esempio, a sfondare agilmente la soglia dei 5 milioni di articoli scientifici pubblicati all'anno, sparsi su oltre 45.000 riviste – erano la metà solo un decennio prima (Curcic 2023). Naturalmente l'articolo, per quanto variamente definibile, è la principale forma scritta dell'accademia e, quindi, il principale mezzo di diffusione e disseminazione: ma al suo fianco, soprattutto nelle HASS, resiste la monografia, pure in grande crescita. Ad esempio nel 2020, un'indagine tra le maggiori case editrici inglesi (di cui quindici *University Press*), segnalava oltre 32.000 volumi pubblicati, ben 8 volte di più rispetto a vent'anni prima (Shaw et al. 2023). Che poi, a dir la verità, questi numeri potrebbero essere largamente al ribasso: perché ovviamente derivano da banche dati la cui completezza è eccezionalmente variabile a seconda del luogo, del contesto, della disciplina e dell'accuratezza della ricerca. Ad esempio, l'autorevole *DBLP.org*, catalogava nel 2022 oltre 2,6 milioni di

articoli e 120.000 monografie, oltre a *proceedings* e altre pubblicazioni che portavano il totale a sfiorare i 6,5 milioni di contributi: e questo solo considerando, con una lettura trasversale sulle STEMM, quelli riguardanti la *Computer Science*! Quindi probabilmente, con tracciamenti altrettanto precisi su tutti gli argomenti, tra articoli, libri, atti, e note, la produzione scientifico-accademica annua supererebbe di slancio i 20 milioni di contributi, o magari persino i 50. Ma l'esatto numero di milioni non conta troppo: ciò che invece conta è *l'ordine di grandezza* cui siamo giunti. Tutto lo scibile umano ai tempi della Biblioteca di Alessandria stava in 500.000 rotoli o poco più: ogni anno noi produciamo 10, 20, 50 volte tanto.

Certo, quelle milioni di pubblicazioni potrebbero anche non essere tante, se guardate in un'ottica di *sistema della ricerca*: il loro numero parrebbe infatti proporzionale a quello dei ricercatori. Solo che, come per i prodotti della ricerca, anche il numero degli autori è ampiamente variabile a seconda delle banche dati su cui il calcolo si basi. Così alcune statistiche riportano un roboante totale mondiale di quasi 10 milioni di ricercatori (Ioannidis 2023), numero sensatamente proporzionale ai contributi ma ottenuto computando chiunque abbia anche solo il proprio nome su una banca dati. Le statistiche Eurostat disponibili su *ec.europa.eu* riportano un numero più basso, sotto ai 6 milioni globali, di cui circa 2 in Europa: tuttavia anche questo computo riunisce indifferentemente il mondo accademico e quello della Ricerca e Sviluppo (o *R&D*), che anche solo per ragioni di segreto industriale contribuisce in modo trascurabile alla produzione di articoli e volumi, e per di più include anche tutto lo staff tecnico e di supporto. Alla fine, depurando i dati, risulta una stima di circa 250.000 ricercatori europei in ambito universitario e di centri di ricerca: supponendo, piuttosto spensieratamente, una dinamica lineare nei dati, il totale mondiale non supererà le 800.000 unità.

Dopodiché, pur ipotizzando salomonicamente 1 milione di autori e 10 milioni di contributi annui, mettere in relazione autori e prodotti rimane un esercizio di insospettabile fantasia. Ad esempio perché, storicamente nelle STEMM ma sempre più anche nelle HASS, gli articoli e i libri hanno spesso firme multiple, magari perché si tratta di lavori svolti in team – per i curiosi, l'*hyperauthorship* finora più clamorosa ha visto 5.154 autori collaborare a un singolo articolo, ovviamente costituito per 3/4 dall'elenco stesso di nomi (Aad et al. 2015, cfr. Cronin 2001). Tuttavia il meccanismo di firma multipla si presta perfettamente a una devianza artificiosamente tesa a moltiplicare le pubblicazioni: se tre autori si alleassero co-firmando tutte le loro pubblicazioni, è ovvio che nel curriculum di ciascuno ne figurerebbero il triplo che se agissero in solitaria, con ovvi vantaggi – come dire che il branco sopravvive al singolo. Questo vantaggio, in termini curriculari, viene ormai scientemente coltivato attraverso una tattica tanto ovvia quanto entropica, cioè frammentando il contenuto di un *paper*: in fondo, se si scopre qualcosa, perché pubblicare un solo articolo, quando se ne possono ricavare una decina? Basterà ridurre il contenuto effettivo dell'articolo, occupando il resto con la costruzione dello stato dell'arte (cfr. West & Bergstrom 2021). Complemento indispensabile alla frammentazione è l'autocitazione, un doping nel quale peraltro i ricercatori italiani paiono insuperabili (Baccini 2023). Il combinato disposto di queste tendenze è così perverso che alcuni studiosi – in rapida crescita – arrivano a firmare addirittura oltre 200 pubblicazioni all'anno (Ioannidis et al. 2023).

Dunque, non solo si scrive tanti in termini assoluti, ma la scrittura ha ormai una dimensione quasi patologica.

Misurabile

Ma non ci si dovrebbe stupire: nella ricerca contemporanea, la regola è *publish or perish* (Rawat & Meena, 2014).

Queste statistiche esistono non perché qualche bottonologo abbia deciso di sfogare la sua insaziabile fame computando tutto lo scibile umano, ma perché su di esse si basano ranking e valutazioni. Non inutili sono quindi gli scritti che affollano il mondo, almeno non nel senso dato oltre due secoli fa dall'abate Dinouart (1989): solo, la loro importanza va compresa non dal punto di vista dell'enciclopedia e secondo un metro contenutistico, ma dal punto di vista del singolo e secondo il metro della carriera. Avanzamenti, finanziamenti, riconoscimenti, sono infatti ormai strettamente legati alla produttività, in un'incontrollata frenesia che, letteralmente, *pesa* i paper – benché elettronici – invece di guardarne i contenuti (Hanson et al. 2023).

A riscontrare questa deriva c'è l'abitudine, ormai regola nelle STEMM e in generale nelle discipline dette "bibliometriche", di stabilire il valore dei contributi e, quindi, dei relativi autori sulla base di criteri oggettivi. Nascono così commissioni dedite a decidere il valore o la classe delle riviste e, parallelamente, metodi analitici che assegnano punteggi ai ricercatori secondo indici e statistiche – il più noto dei quali è l'*H-index*, basato sul numero di citazioni (Hirsch 2005). A dire il vero, la validità di simili indici viene spesso messa in dubbio (cfr. Koltun & Hafner 2021), e qualche perplessità potrebbe sorgere anche solo considerando che Andrew Wiles – colui che ha dimostrato il Teorema di Fermat – avrebbe un *H-index* di 15, e Albert Einstein non supererebbe il 56 (Gingras et al. 2020): numeri molto distanti da quelli dei più performanti scienziati in attività, ormai lanciati verso il 300 – per chi voglia seguire la gara, molto serrata, consiglio il sito https://research.com/ (cfr. Giudici & Boscolo 2023).

Ora, la tecnicalità cui il mondo della valutazione può giungere è tale da essere inaccessibile alla descrizione verbale (cfr. Ioannidis et al. 2019). Ma se la questione si limitasse a una gara, se ne potrebbe anche sorridere: in fondo, l'esigenza di stilare classifiche è innata nell'animo umano, che si tratti della bontà di un vino o delle prestazioni di un atleta, dello scatto di un'automobile o dei risultati di un *trader*. Solo che gli effetti di questo sistema sono ampi e disturbanti in molti sensi. Perché quando il lavoro di ogni scienziato viene distillato in un numero, lo scienziato *diventa* quel numero – chissà che, come nelle gare di arti marziali dove (ahimè) ci si presenta dichiarando il colore della propria cintura, anche nei convegni non ci si introdurrà con il proprio punteggio. E la logica dei ranking e delle misure non si limita alla dimensione individuale: il peso dei singoli si cumula infatti in gruppi di ricerca, dipartimenti, atenei, secondo una modalità incrementale che non lascia scampo. Ogni dimensione istituzionale ha ormai i suoi ranking, come la quadriennale Valutazione della Qualità della Ricerca (VQR) – che valuta atenei e dipartimenti a livello italiano – o i vari *QS World University Rankings* (*QSWUR*), *Academic Ranking of World Universities* (*ARWU*) o *Times Higher Education* (*THE*) – che li classificano a livello mondiale. E come nel caso dei singoli, la sempre maggiore

rilevanza dei ranking ha prodotto l'effetto distorsivo di trasformarli da misura a obiettivo, da aggettivazioni a sostantivazioni, da mezzo a fine – una whiteheadiana "concretizzazione mal posta" tanto classica da essere codificata come legge di Goodhart.

Uno studio UNESCO di oltre dieci anni fa, oltre a mettere in luce molti di questi problemi, mostrava che già allora gran parte delle università faceva le proprie scelte strategiche *solo* in base a quanto esse avrebbero migliorato i ranking (Marope et al. 2013). Famoso il caso francese dell'*Université Paris-Sanclay*, assemblata nel 2014 attraverso la fusione di 19 atenei e centri di ricerca, "consorziati" con il solo fine di classificarsi meglio nei ranking – obiettivo peraltro solo parzialmente riuscito (Le Nevé 2020, Monaco 2022). Spudorato il ricorso delle università americane al *land-grabbing* per ottenere fondi e, cogliendo due piccioni con una fava, migliorare i ranking nel rapporto edifici/superficie – una pratica che si sta ora estendendo anche al di fuori degli Stati Uniti (Vidal & Provost 2011, cfr. www.landgrabu.org). Attuale il gran rifiuto dell'Università di Utrecht che, pur ben piazzata nei ranking, ha deciso di sottrarsi a una logica competitiva diventata asfissiante, sfilandosi dal *THE* (Knobel 2023). Casi estremi, certo, ma sintomi di un atteggiamento comune e, forse, di un problema più profondo (Brink 2018). Ma le critiche sembrano scarsamente efficaci. Un recentissimo rapporto della federazione degli atenei olandesi, *Universities of The Netherlands* (*UNL*), denunciava gli effetti drammatici dei ranking, e ad esso era seguita un duro comunicato del presidente di *UNL* che dichiarava la volontà di staccarsi progressivamente dal giogo dei ranking: curiosamente però, il report è immediatamente scomparso dal sito web ufficiale della federazione, sopravvivendo solo nelle tracce di quei siti abbastanza rapidi da rilanciarne i giudizi, come Recognition & Rewards (2023) (per chi voglia recuperare il report nei meandri del dark web l'indirizzo è: https://www.universiteitenvannederland.nl/en_GB/nieuws-detail.html/nieuwsbericht/915-p-dutch-universities-to-take-different-approach-to-rankings-p).

Una mossa inquietante, certo, ma che non dovrebbe sorprendere. Non solo di ideali, scienza e concetti, si tratta infatti: ma anche – anzi, quasi solo – di vile denaro.

Neoliberale

Si consideri un'università del cosiddetto primo mondo: essendo parte di un ecosistema altamente sviluppato, potrebbe proficuamente concentrarsi su ricerca di punta e su trasferimento tecnologico (la seconda e la terza missione universitaria). Al contrario, atenei di paesi meno avanzati potrebbero (dover) essere più concentrati sulla didattica (la prima missione universitaria). Ma guarda caso, le missioni non pesano allo stesso modo nei ranking, che così finiscono per riflettere il background socioeconomico degli atenei, in una polarizzazione in cui le *élite* sono sempre più esclusive e gli atenei più svantaggiati – in senso economico come geopolitico – sono marginalizzati (Downing 2012, Hazelkorn 2019). Una dinamica che premia solo poche centinaia di atenei, relegandone decine di migliaia ad un'anonima mediocrità. E si tratta di una dinamica tanto globale quanto locale: in Italia, il divario tra atenei del nord e del sud è in continua crescita anche perché una consistente parte del Fondo per il Finanziamento Ordinario

delle università è assegnata su base *premiale* (cfr. Camera dei Deputati 2021, Mariani & Torrini 2022). Cioè proprio in base ai ranking. E questa quota continua di fatto a salire: ufficialmente dal 2% del 2008 al 30% del 2023, ma di fatto anche di più – sommando le quote per iniziative che a loro volta dipendono da merito e ranking come i Dipartimenti di Eccellenza, si arriva oltre il 35% (CUN 2023).

Così, la crescita delle università è proporzionale alla ricchezza locale o sovra-locale e non, come certe retoriche vorrebbero, ad essa prodromica: infatti dominano le classifiche gli atenei statunitensi e nord-europei affiancati, negli anni recenti, da quelli dell'estremo oriente e del sud-est asiatico. È una corsa che ognuno corre come può. Da un lato, promuovendo investimenti pubblici nei soli atenei potenzialmente forti, concentrandovi le risorse – come nel giapponese *Top Global University Project* – magari a scapito di quelli deboli e ignorando gli esiti sulla formazione – emblematico in questo il caso cinese (De Giorgi 2007). Dall'altro, attraverso politiche di internazionalizzazione, che troppo spesso poco guardano agli esiti in termini di qualità e opportunità di crescita, e peraltro sono spesso portate avanti senza chiari indirizzi etici (Van Onselen 2023). Ma soprattutto, con un vero e proprio mercato dei ricercatori: una *headhunting* dove la più ambita *skill* (naturalmente gli anglicismi dominano) è quella di conquistare *grant*, cioè fondi di ricerca (cfr. Stoff 2020): i risultati potranno poi essere anche modesti o addirittura irrilevanti, purché il flusso di denaro continui ininterrotto (cfr. Jacob & Lefgren 2011, COPE & STM 2022, Chen 2023).

Nulla di tutto ciò dovrebbe stupire: gli organismi di certificazione sono, a loro volta, entità impegnate a creare e dominare quote di un mercato, in modo analogo, per dire, alle agenzie di rating finanziario o di certificazione energetica. Per farlo, certo lavoreranno a un'offerta che possa intercettare le varie fasce di utenza: ad esempio, per attirare gli atenei meno performanti, in aggiunta al ranking principale (di cui ogni audit costa qualche decina di migliaia di dollari), *QSWUR* ha creato anche un programma secondario, *QSStars*, che a costi lievemente inferiori concede riconoscimenti su temi specifici, in modo che ogni università possa vantare almeno *una qualche* qualità (Guttenplan 2012). Ma soprattutto, si impegneranno per la legittimazione del mercato dei ranking e la loro naturalizzazione. Questo è infatti il vero capolavoro neoliberale: il passaggio da *misura*, a *pratica*, a principio *morale*, a *norma*, in un sistema coerente e completo. Così nella ricerca, il mercato è stato creato con la descrizione politica della sua utilità in termini di *impatto sociale* (Blasi 2023); da qui deriva logicamente una definizione di qualità come performance; ne segue una necessità morale di favorire i meritevoli che legittima, a quel punto, una promozione normativa di quelle medesime pratiche di misura, rendendole obbligatorie.

La logica neoliberale emerge anche retrocedendo dai misuratori ai fenomeni misurati: in fondo, se i ricercatori sono costretti a pubblicare tantissimo per rispettare i meccanismi valutativi, perché farglielo fare gratis? Così, in questa continua crescita, il mercato delle pubblicazioni vale ormai 28 miliardi di dollari all'anno, sostanzialmente generati da fondi di ricerca (STM 2021). Il modo più ovvio e insieme meno palese per avviare il travaso di fondi pubblici ai privati è infatti, banalmente, la pubblicazione di un libro, o magari di una collettanea di testi, se non si ha l'energia o lo

spunto per una monografia inedita: in ogni caso, l'uscita sarà quasi sempre direttamente pagata dall'autore per centinaia o a volte migliaia di euro o dollari. Lo stesso accade per gli articoli scientifici, per la pubblicazione dei quali gran parte delle riviste richiede compensi di analogo importo per non meglio dettagliate spese. E questo nonostante la dematerializzazione che dovrebbe, teoricamente, ridurre i costi: anzi ormai si assiste a una intensificazione quasi grottesca delle uscite periodiche, con riviste semestrali che diventano settimanali, singoli numeri da decine di migliaia di pagine, e sempre più frequenti numeri speciali monografici che affiancano le uscite periodiche (Hanson et al. 2023). Chiaramente, tattiche reciprocamente valorizzate dalla frammentazione dei contenuti e dalla moltiplicazione dei contributi prima accennata. Un altro modo per favorire questo travaso di fondi è il grande sistema internazionale dei convegni, che ha indotti multimiliardari (cfr. EIC 2018) – come per le pubblicazioni, ovviamente, non si mette in dubbio la loro utilità *tout court*: solo sorprende lo scarso ricorso a sistemi online, anche dopo l'evento pandemico e nonostante i potenziali effetti positivi in termini di sostenibilità e inclusività (Sarabipour et al. 2021).

Ma la ragionevolezza soccombe di fronte a un sistema tanto pervasivo, in cui diventa coerente e sensato sostenere che sia *moralmente* corretto aumentare le tasse (QS 2018), che sia positivo estendere ranking e misure ai livelli inferiori della didattica (come in Italia fa il progetto eduscopio.it), che sia giusto che i ricercatori forniscano gratuitamente le *peer review* (quelle milioni di revisioni su cui si basano tutte le pubblicazioni), o che in generale la mostruosa accelerazione nelle pubblicazioni sia associabile a un concetto di crescita inevitabilmente positivo. Ma è davvero così? Perché certo, scrivere si scrive tanto. Ma poi chi legge tutta questa montagna di parole?

Surfabile

L'esito paradossale di questa frenesia produttiva è infatti che ciò che conta davvero è pubblicare: essere letti è un *optional*, al più benvenuto per alcune discipline. Su questo, i numeri delle monografie sono rivelatori: il tiraggio medio dei nuovi libri è infatti attorno alle 300 copie (Shaw et al. 2022), e questo significa che i lettori non superano il numero di studenti a cui il libro è verosimilmente imposto come testo didattico. Sugli articoli, le statistiche mostrano una certa vivacità interpretativa, ma restituiscono un quadro altrettanto sorprendente, e desolante. Già un famoso *position paper* di una quindicina di anni fa affermava che oltre il 50% dei contributi non viene mai letto, nemmeno una volta (Meho 2007). Altri studi hanno poi articolato la cifra secondo le discipline, con percentuali di articoli mai letti comprese tra il 12% e l'82% (!) di quelli prodotti (Larivière et al. 2009): dunque gli esiti sono mediamente simili, ed anzi parrebbe conclamato che in certi campi la produzione di carta inutile sia davvero spudorata. Però il problema è come stimare la *lettura* di un prodotto: ogni metodo avrà infatti bias e difetti, e non sembra vi sia una soluzione sia semplice da computare sia davvero rappresentativa (King et al. 2006). Così si è per lo più adottato, in nome di un'astratta idea di oggettività, il parametro in effetti più funzionalista: cioè il numero di citazioni (sì, proprio il parametro che avrebbe mediocrizzato Einstein e Wiles).

Provando però a superare questa unità di misura, i dati si prestano a varie considerazioni. La prima, ovvia ma forse non abbastanza, è che non perché un testo non sia stato citato allora non è stato letto e, al contrario, non perché sia stato citato, significa che abbia qualche rilevanza. Magari la citazione è funzionale al contesto o alle *peer review*, e la si fa senza neppure aver sfogliato lo scritto – tanto chi potrà mai scoprirlo? O magari, bisogna inserirla perché ci si riferisce ad autori con cui si ha un rapporto, diciamo, di prossimità – qualcuno ha pensato ai baroni universitari e alle logiche di costruzione delle "scuole di pensiero"? O ancora, non si citano autori che si è letto perché, semplicemente, li si considera definitivi su un argomento – Einstein potrebbe essere tra questi, di sicuro lo è Andrew Wiles. Oppure la citazione c'è stata ma, banalmente, non in un testo le cui *references* siano inserite in banche dati online – che, come abbiamo visto, mostrano ampie inconsistenze (Larsen & Von Ins, 2010). In ultimo, nulla vieta, in un impeto di interdisciplinarità o di semplice curiosità, di leggere contributi non propriamente coincidenti con le proprie attività scientifiche: testi che quindi saranno sì letti nel mondo reale, ma non nel dato rilevato. In ogni caso, ciò che è sicuro è che citazione e lettura vengono artificialmente sovrapposti, mal concretizzando una proprietà – *l'essere letto* – in un'altra – *l'essere riusato* in altri lavori: di nuovo, subdolamente, definendo la qualità solo in base all'utilità.

Insomma, quanto si legga, non si sa. Ma supponiamo salomonicamente che metà degli scritti riceva una qualche attenzione: almeno questi verranno davvero *letti*? Una (ennesima) statistica, basata su una serie di interviste e con dati comparati nell'ultimo cinquantennio, ha sancito che ogni scienziato legge in media 252 contributi all'anno: le STEMM poco sopra, e le HASS poco sotto (Tenopir et al. 2015). Potrebbe sembrare un numero astronomico – in fondo si dicono "lettori forti" quelli che leggono tra gli 11 e i 20 libri all'anno – ma deve essere rapportato alla natura dei "contributi": in gran parte articoli scientifici, magari ostici ma relativamente brevi. Il medesimo studio stima in 32 minuti il tempo di lettura medio e, facendo due calcoli su una lunghezza media di 40.000 battute, ciò sembrerebbe coerente con altre statistiche relative al tempo di lettura medio (Brysbaert 2019). Ma questi numeri sono una media complessiva, che include volumi – ovviamente più impegnativi – e brevi contributi. Sui soli articoli, altri studi hanno infatti evidenziato un tempo di lettura di soli 13,3 minuti, cui dedurre ancora il tempo necessario alla loro ricerca: rimarrebbero così solamente 6 minuti a contributo (Tenopir & King, 2002). Ora, ci sono varie possibilità per interpretare questo dato. Una prima è che il campione statistico di queste rilevazioni sia composto da persone inconsapevolmente accomunate da una insolita, anzi straordinaria velocità di lettura. Una seconda è che nel campione statistico siano prevalenti articoli e contributi insolitamente, anzi straordinariamente brevi. Una terza è che i ricercatori dichiarino un numero di contributi letti insolitamente, anzi straordinariamente superiore al dato reale, magari per semplice vanità. Ma la mia ipotesi è che, a parte per coloro che siano davvero in grado di leggere molto rapidamente, il problema stia nel concetto stesso di *lettura*.

Un concetto tendenzialmente antiquato, ancora valido per la narrativa ma poco adatto alla contemporanea dimensione accademica e scientifica. Al giorno d'oggi, tra gli articoli, si *surfa*, limitandosi a coglierne il senso tramite le *keywords* o a una rapida scorsa superficiale occasionalmente

approfondita (cfr. Blackburn 2010). Magari perché ne è liberamente consultabile solo un estratto o l'abstract – peraltro l'*Open Access* è tema eticamente ovvio ma economicamente incerto, perché l'accesso a pagamento da un lato garantisce agli editori lauti abbonamenti per l'accesso da parte degli atenei, ma dall'altro riduce citazioni e visibilità delle pubblicazioni (Evans & Reimer 2009; Piwowar et al. 2018). Ma più probabilmente perché si saltano a piè pari tutta una serie di parti – stato dell'arte, ricerche precedenti, metodologia e bibliografia – limitandosi a (cercare di) cogliere il nocciolo della questione e, nel caso, a fare puntuali letture complete: a tal proposito, mi segnalano un saggio fondamentale per capire la questione, *Come parlare di un libro senza averlo mai letto* di Pierre Bayard – chiaramente, io non l'ho letto. Non che le parti saltate siano inutili: ad esempio, servono perché l'articolo passi la *peer review* – che probabilmente Einstein, con il suo striminzito articolo sulla Relatività del 1905, non avrebbe passato. Ma fin troppo spesso sono ignorabili: perché, banalmente, si sa già cosa ci si troverà.

Iterativa

Ma lungi da me qualsiasi condanna morale. Il fatto, anzi, è che surfare gli articoli è del tutto coerente con lo scopo del ricercarli e del citarli: cioè avere mattoni su cui costruire un muro, assemblando pezzi del già noto in forme lievissimamente variate. Ed è del tutto diverso dal leggere: cosa che qualsiasi ricercatore fa, ma certo solo con pochi dei 252 testi annui in cui mediamente si imbatte.

Naturalmente questa dinamica non sarebbe possibile senza il web, senza i motori di ricerca contemporanei, senza una lingua come l'inglese internazionale, senza un formato di interscambio universale come il PDF: ma al tempo stesso, proprio il web, i motori di ricerca, l'inglese internazionale e il formato universale rendono in effetti inevitabile questa evoluzione del fare ricerca (Bello & Galindo-Rueda 2020; Van Meeteren 2022). È un tipico esempio del fatto che la tecnologia non sia moralmente connotata né, tantomeno, in rapporto duale con una supposta natura: ma che, nel gioco sistemico in cui si evolve, essa irriti e influenzi *altri* sistemi magari già naturalizzati, spostandoli verso configurazioni differenti che vengono nuovamente, e inevitabilmente, naturalizzate, producendo così circolarmente nuove – magari inaspettate – letture del fenomeno tecnologico nel suo mutarsi (Carpo 2017). Rispetto agli scritti, questa nuova configurazione è composta da una sempre maggior porzione *iterativa* che precede, costituendone una sorta di allegato anticipato, una sempre minor porzione *significativa* – quella su cui si concentrerà la lettura. E questa disproporzione viene a sua volta esaltata dai meccanismi adattivi della ricerca, che privilegiano trend rispetto ad iniziative singole, estemporanee e magari difficili da catalogare perché interdisciplinari. Si arriva così a una lenta ma apparentemente inesorabile deriva verso la minimizzazione del contenuto significativo rispetto a quello iterato, appiattendo i contributi su una curva asintotica che tende al già noto (Evans 2008).

Un processo preoccupante non tanto, ovviamente, perché parrebbe erroneamente dar ragione a chi periodicamente afferma che non ci sia più nulla da scoprire (citando erroneamente Lord Kelvin invece di Albert Abraham Michelson, e per di più eludendone il contesto). Bensì perché

estremizza, forse già oltre limite di rottura, la tradizionale alternanza di accumulazione e rivoluzione che sottende kuhnianamente il tradizionale progresso scientifico, istituzionalizzando una modalità che porta l'accumulazione a dimensioni tali da rendere forse costitutivamente impossibile l'emergenza della rivoluzione.

Questa è la condizione sistemica in cui tutti noi scriviamo e leggiamo (o surfiamo). Una condizione la cui evoluzione naturale – ma in effetti *già* naturalizzata – è ovviamente l'Intelligenza Artificiale. Se infatti gran parte degli allegati sono replicabili, perché non farli replicare? Perché non lasciare che sia l'IA a fare tutta la parte compilativa – cioè la gran parte di un articolo, ricordiamolo – rintracciando background, riferimenti e stato dell'arte? Perché non far sì che sia una IA a surfare per noi – soprattutto in campo umanistico dove, come abbiamo visto, la lettura è percentualmente inferiore – magari limitandoci a controllarne gli esiti? E infatti, tutto questo già avviene. ChatGPT *et similia* sono già utilizzati correntemente non solo per il controllo antiplagio, la traduzione in altre lingue o la formattazione dei testi, ma anche per scrivere progetti di ricerca, lettere di raccomandazione, abstract, lettere motivazionali, bibliografie, curriculum, richieste di *grant* e così via (cfr. Aguilar-Garib 2023, Ciaccio 2023, Gonzalo Muga 2023, Parrilla 2023, Van Noorden & Perkel 2023). Tutte cose che l'IA può non solo fare, ma anche fare *meglio* di un ricercatore, perché ne costituiscono il principale scopo: sfruttare i big data per creare variazioni infinite basate su analogie meta-semantiche (o para-semantiche…). Semmai, ciò che sorprende è che questa pratica, ormai comune, sia guardata in modo scandaloso, quasi che rovinasse una romantica quanto nostalgica purezza della ricerca – un po' come credere alle dichiarazioni dei calciatori che si dichiarano da sempre tifosi della squadra in cui arrivano. Così, si invocano codici etici, fioriscono dissertazioni sui limiti da porre, si fanno liste di pro e contro, si rilasciano note che invitano gli autori all'uso "responsabile" dell'IA (cfr. Bahammam 2023, Buriak et al. 2023, Narayanaswamy 2023, Yogesh et al. 2023), in un dibattito tra apocalittici, utopisti, prudenti ed eticisti che mi sembra mancare il bersaglio (cfr. Signorelli 2023).

Più che l'uso dell'IA, infatti, il problema non sarà forse nelle condizioni che rendono il suo uso auspicabile o magari necessario? Ad esempio, nella drammatica deriva burocratica per cui ogni atto (sia esso un progetto, un articolo, un giudizio) richiede dozzine di documenti a supporto che, per forza, devono dire *certe cose*? Cosa si vorrà mai dire sull'impatto di un progetto di ricerca se non che sarà ampio, circostanziato, inclusivo, determinante e così via? Cosa in una lettera motivazionale, che non sia l'essere entusiasti, collaborativi, disponibili e così via? E non sarà allora ovvio sfruttare programmi nati per l'iterazione, per iterare questi contenuti? Non sarà naturale sfruttarne la potenza, magari per rispondere rapidamente alla richiesta di un revisore di aggiungere una fonte da qualche parte? E nel comprendere le potenzialità degli strumenti, non sarà ovvio a quel punto andare sempre oltre, utilizzandoli anche come vero e proprio agente esplorativo, creativo o di comprensione? Cosa che avviene già, a tutti gli effetti, in pratiche ormai diffuse a tutti i livelli (cfr. Aspuru-Guzik et al. 2018, Yuan 2023, Krenn et al. 2022). Forse allora, più che previsioni di futuri temuti o auspicati, o di limiti valicati o invalicabili, ciò che è importante rilevare è soprattutto il carattere *trasformativo* dell'IA

(Van Noorden & Perkel 2023). Un carattere che, ripetiamolo, produce una trasformazione delle pratiche correnti e naturali verso nuove naturalizzazioni. Così come le biblioteche, date per spacciate solo qualche anno fa (TR Staff 2005), si stanno evolvendo in centri di studio – un esempio notevole è la piattaforma Eurekoi, che federa 52 biblioteche franco-belghe in un servizio di consulenze gratuito e accessibile – anche la produzione della ricerca si è trasformata, diventando sempre più polverizzata, misurabile, neoliberale, surfabile ed iterativa.

Originale?

Però, manca qualcosa, quel qualcosa che dovrebbe in teoria perdurare indipendentemente dalle riconfigurazioni del sistema. E cioè il senso stesso del *ricercare*: che, ontologicamente, non può rivolgersi al già dato, al già noto. L'attività di ricerca è infatti inevitabilmente legata a un elemento *originale*: che si tratti di scoprire oppure di comprendere qualcosa, ogni contributo di ricerca mira o dovrebbe mirare ad aggiornare, implementare, correggere, rivoluzionare le precedenze conoscenze in materia e, chissà, per i più ambiziosi o utopici, magari persino a inserirle nel più vasto sistema dell'enciclopedia dei saperi. Certo, rispetto alle visioni romantiche con le quali cresciamo in cui, ogni volta e di nuovo, si definiscono interi sistemi concettuali, è chiaro che i milioni di articoli che abbiamo guardato sembrino mirare altrove. Anzi, a numeri sempre crescenti corrispondono gradienti di originalità sempre inferiori, verso il destino di scienza come consolidamento, classificazione e reinterpretazione, che James Graham Ballard tratteggiava in *The Construction City* – era il 1957.

Ma nostalgia a parte, e guardata in ottica sistemica, questa particolarizzata, indefinita massa di micro-avanzamenti funziona: almeno in quei campi – squisitamente tecnologici – dove gli avanzamenti si misurano in evoluzioni (o miglioramenti, secondo il noto principio *kaizen*). È come se il modello sistemico replicasse le dinamiche del *brainstorming* su scala globale, puntando non sul talento del singolo genio ma sulla media creatività di un enorme numero di individui interagenti. Usando un esempio letterario, nella famosa trilogia di Cixin Liu (*Remembrance of Earth's Past*, più nota con il titolo del primo romanzo, *The Three-Body Problem*) vengono fatti enormi progressi tecnologici grazie agli sforzi di un enorme numero di scienziati – e al non trascurabile sprone della potenziale estinzione dell'umanità: un principio che in crittoanalisi come nella generazione di render si chiama *brute force*, e che conduce alla fusione nucleare, alla mappa del cervello interattiva, alla navigazione a velocità luce e così via. Meno certo è, tuttavia, se oltre alle evoluzioni questi sommovimenti tettonici siano capaci di produrre rivoluzioni. La *brute force* abbatte barriere, ma non ne spiega la costruzione. Risolve problemi, ma non ne motiva l'origine. Raggiunge traguardi, ma non dà un senso alla loro ricerca. Nella sua potenza, è cieca, e non può quindi valorizzare l'originalità, che richiede attenzione, tempo, cura. Polverizzata in milioni di contributi, come potrà allora addensarsi l'invenzione, la scoperta, la concettualizzazione, producendo la rivoluzione che dovrebbe seguire l'accumulazione? Non a caso (*spoiler alert!*) la trilogia di Cixin Liu si conclude con l'estinzione completa e assoluta del sistema solare: nessuno si dimostra infine in grado di essere originale in senso autentico, ovvero capace di

decostruire i fondamenti stessi del già-dato, assumendo tentativamente quel ruolo di distanza critica proprio di chi sia esterno a un sistema e possa quindi vederne la parzialità. E questa è una capacità intimamente, inevitabilmente, ontologicamente *politica*: non nel senso della politica come professione, ma della politica come riflesso sul mondo di un operare che si cura di considerare i propri effetti nel suo stesso farsi. Non è certo un caso che l'avanzamento prodigioso delle tecnologie contemporanee sia inversamente proporzionale alla capacità di definire politiche e sistemi di comprensione all'altezza.

E ciò avviene (anche) perché, in un sempre più vorticosa confezione di pubblicazioni, in una sempre più marcata parcellizzazione dei campi operativi, in una sempre più feroce protezione di nicchie di competenza autoreferenziale, spesso dimentichiamo che la ricerca è, sempre e di nuovo, una *esplorazione*. Ce lo ricordano quegli articoli particolarmente bizzarri che talvolta assurgono alle cronache: studi che indagano come si spezzino gli spaghetti, il mal di testa dei picchi, gli effetti della cocaina sulle api, l'efficacia delle bottiglie (piene o vuote) nello spaccare crani umani, le flatulenze dei sauropodi, se i polli preferiscano i belli (praticamente un titolo di P. G. Wodehouse), il sesso orale tra i pipistrelli e molti altri (cfr. Kluger 2015, Andrews 2017, Chu 2018). O magari quei momenti di ribellione al sistema – forse sintomi di una tendenza al *burnout* in drammatico aumento nel campo della ricerca (Fernández-Suárez et al. 2021) – in cui gli autori scelgono titoli particolarmente umoristici per presentare i loro serissimi lavori (Carpenter & Fritz-Laylin 2015). Certo, questi esempi potrebbero convincere chiunque a calare una scure sui finanziamenti agli autori, ma al di là dei casi più strampalati, ancora oggi le grandi rivoluzioni e le vere innovazioni sono davvero frutto perlopiù del lavoro di singoli e piccoli gruppi che continuano a procedere in modi tentativi, incerti, erranti. Stretti tra bilanci e restrizioni, i grandi gruppi di ricerca e studi evolvono, sviluppano, migliorano: ma non creano (Wu et al. 2019, AIA 2020) – che poi, lo diceva già Agatha Christie in *Crooked House*, era il 1949, che i soldi per la ricerca sono tendenzialmente inutili, e che le scoperte vere le fanno persone entusiaste e motivate. Solo che essere entusiasti e motivati nella ricerca contemporanea è piuttosto difficile. Perché errare in esplorazioni è faticoso, costoso e, soprattutto, *pericoloso*. Non tanto perché, come sempre è avvenuto, le possibilità di successo siano scarse: anzi, proprio quello dovrebbe attrarre intraprendenti e avventurosi. Ma perché staccarsi dal sistema è fin troppo spesso una condanna dal punto di vista della carriera, in particolare nell'accademia. Se per accedere ai primi concorsi è richiesto un numero di articoli superiore a quello che pochi anni fa un ordinario metteva insieme in tutta la sua carriera, è inevitabile che attenzione e forze siano riservate alla mera produzione, disincentivando quel libero errare che un tempo si chiamava ricerca di base al punto, probabilmente, da mutare la stessa *forma mentis* del ricercatore.

È il crepuscolo dei raminghi. E "Fuori Tema" sarà il loro rifugio. Un luogo dove esercitare un'autentica cultura del dubbio, radicale, sistemica, critica, decostruttiva, coraggiosa, enciclopedica, laica e super-disciplinare: dove potere essere davvero originali, e concedersi di nuovo il vertiginoso piacere di errare nel mare della conoscenza.

Post Scriptum: la prima call di Fuori Tema ha attratto oltre 60 proposte. Oltre i 2/3 di esse sono state ritenute non abbastanza originali in una prima selezione fatta dalla redazione. Poi, nella fase di *peer review* – perché Philosophy Kitchen è parte del sistema della ricerca che abbiamo descritto e, quindi, ne segue le procedure istituzionalizzate – alcuni pezzi sono stati considerati troppo audaci, o troppo poco referenziati, o entrambi. Così metà dei sopravvissuti sono stati eliminati, arrivando ai 10 pezzi finali – qui pubblicati secondo un ordine puramente alfabetico. Certo sorge un dubbio: se la *forma mentis* del ricercatore e quindi del revisore è quella che abbiamo descritto, *peer review* negative saranno frutto dell'insufficiente livello degli articoli, oppure di un'originalità non più davvero comprensibile? In altre parole, il ramingo dovrebbe gioire della promozione – e della pubblicazione che ne risulta – o della bocciatura – che potrebbe anche certificare una assoluta straordinarietà?

Bibliografia

Aad, G. et al. (2015). Combined Measurement of the Higgs Boson Mass in pp Collisions at sqrt[s]=7 and 8 TeV with the ATLAS and CMS Experiments. *Physical Review Letters,* 114, 191803.

Aguilar-Garib, J.A. (2023). Editor's Message: About Artificial Intelligence as a Tool for Writing Papers. *Journal of Microwave Power and Electromagnetic Energy*, 57(2), 89-90.

Andrews, R. (2017). Here's a List of the Darkest, Strangest Scientific Paper Titles of All Time. *IfIscience*, 23/10/2017. https://www.ifIscience.com/heres-a-list-of-the-darkest-strangest-scientific-paper-titles-of-all-time-44357

Aspuru-Guzik, A., et al. (2018). The Matter Simulation (R)Evolution. *ACS Cent. Sci.*, 4, 144-152.

Baccini, A. (2023). Il falso miracolo dell'università italiana dopo un quindicennio di riforme. *Roars*, 06/07/2023. https://www.roars.it/il-falso-miracolo-delluniversita-italiana-dopo-un-quindicennio-di-riforme/

Bahammam, A.S (2023). Adapting to the Impact of AI in Scientific Writing. Balancing Benefits and Drawbacks while Developing Policies and Regulations. *Journal of Nature and Science of Medicine*, 6(3), 152-158.

Bello, M. & Galindo-Rueda. F. (2020). *Charting the Digital Transformation of Science: Findings from the 2018 OECD International Survey of Scientific Authors (ISSA2)*. Paris: OECD Publishing.

Blackburn, J. (2010). The Web Surfer: What (Literacy) Skills does it Take to Surf Anyway?. *Composition Forum*, 21, 1-15.

Blasi, B. (2023). *Società e università. Valutazione e impatto sociale*. Milano: FrancoAngeli.

Brink, C. (2018). *The Soul of a University: Why Excellence is not Enough*. Bristol: Bristol University Press.

Brysbaert, M. (2019). How Many Words do we Read per Minute? A Review and Meta-Analysis of Reading Rate. *Journal of Memory and Language*, 109, 104047.

Buriak, J.M. et al. (2023). Best Practices for Using AI When Writing Scientific Manuscripts. *ACS Nano*, 17(5), 4091–4093.

Camera dei Deputati (2021). Il Fondo per il finanziamento ordinario delle università. *Parlamento Italiano*, 16/02/2021. https://temi.camera.it/leg18/post/il_fondo_per_il_finanziamento_ordinario_delle_universit_.html

Carpenter, M. & Fritz-Laylin, L. (2015). Scientists' Silly, Dark, and Sometimes Inappropriate Humor. *Slate*, 15/12/2015. https://slate.com/technology/2015/12/the-best-funny-clever-or-offensive-science-paper-titles.html

Carpo, M. (2017). *The Second Digital Turn. Design beyond Intelligence*. 2017. Cambridge, MA: The MIT Press.

Chen, M. (2023). China Universities Waste Millions. *SCMP*, 09/08/2023. https://sc.mp/qqi5?utm_source=copy-link&utm_campaign=3230413&utm_medium=share_widget

Chu, J. (2018). MIT Mathematicians Solve Age-Old Spaghetti Mystery. *MIT News*, 13/08/2018. https://news.mit.edu/2018/mit-mathematicians-solve-age-old-spaghetti-mystery-0813

Ciaccio, E.J. (2023). Use of Artificial Intelligence in Scientific Paper Writing. *Informatics in Medicine Unlocked*, 41, 101253.

COPE & STM (2022). Paper Mills. Research Report. *Committee on Publication Ethics* https://doi.org/10.24318/jtbG8IHL

Cronin, B. (2001), Hyperauthorship: A Postmodern Perversion or Evidence of a Structural Shift in Scholarly Communication Practices?. *JASIST*, 52(7), 558-569.

CUN (2023). *Parere del CUN sullo schema di decreto per il riparto del FFO delle università per l'anno 2023*. Sessione 334, 22/06/2023. https://www.cun.it/provvedimenti/pareri/

Curcic, D. (2023). Number of Academic Papers Published Per Year. *Wordsrated*, 01/06/2023. https://wordsrated.com/number-of-academic-papers-published-per-year/

De Giorgi, L. (2007). Il sistema universitario cinese fra eredità storica e riforme. *Cosmopolis*, II, 175-190.

Dinouart, J.A.T. (1989). *L'arte di tacere*. Traduzione di C. Bietoletti. Palermo: Sellerio.

Downing, K. (2012). Do Rankings Drive Global Aspirations at the Expense of Regional Development?. In M. Stiasny & T. Gore (a cura di), *Going Global: The Landscape for Policy Makers and Practitioners in Tertiary Education* (31–39). Bingley, UK: Emerald Group.

EIC (2018). *Global Economic Significance of Business Events*. New York: Events Industry Council.

Evans, J.A. (2008). Electronic Publication and the Narrowing of Science and Scholarship. *Science*, 321, 395-399.

Evans, J.A. & Reimer, J. (2009). Open Access and Global Participation in Science. *Science*, 80(323), 1025.

Facchini, A. (2022). L'autopubblicazione sta cambiando il mondo dei libri. *Internazionale* 11/11/2022. https://www.internazionale.it/essenziale/notizie/alice-facchini/2022/11/11/autopubblicazione-editoria-cambiamento

Fernández-Suárez, I. et al. (2021). Study of the Prevalence of Burnout in University Professors in the Period 2005–2020. *Education Research International*, 2021, 1-10.

Gingras, Y. et al. (2020). Albert Einstein the Mediocre: Why the H-Index is a Bogus Measure of Academic Impact. *Phys.org*, 09/07/2020. https://phys.org/news/2020-07-albert-einstein-mediocre-h-index-bogus.html

Giudici, P. & Boscolo, L. (2023). Which Fields Drive the H-Index?. *TI Scientists*, 01/10/2023. https://en.wiki.topitalianscientists.org/Which_fields_drive_the_h-index

Gonzalo Muga, J. (2023). Artificial Intelligence Language Models in Scientific Writing. *EPL*, 143, 20000.

Guttenplan, D.D. (2012). Ratings at a Price for Smaller Universities. New York Times, 30/12/2012. https://www.nytimes.com/2012/12/31/world/europe/31iht-educlede31.html

Hanson, M. et al. (2023). The Strain on Scientific Publishing. *arXiv*, 10.48550/arXiv.2309.15884.

Hirsch, J.E. (2005). An Index to Quantify an Individual's Scientific Research Output. *PNAS*, 102(46), 16569-16572.

Ioannidis, J.P.A. et al. (2019). A Standardized Citation Metrics Author Database Annotated for Scientific Field. *PLoS Biol*, 17(8), e3000384.

Ioannidis, J.P.A. (2023). October 2023 data-update for "Updated Science-Wide Author Databases of Standardized Citation Indicators". *Elsevier Data Repository*, V6, doi: 10.17632/btchxktzyw.6.

Ioannidis, J.P.A. et al. (2023). Thousands of Scientists Publish a Paper Every Five Days. *Nature*, 12/07/2018. https://www.nature.com/articles/d41586-018-06185-8

Jacob, B.A. & Lefgren, L. (2011). The Impact of Research Grant Funding on Scientific Productivity. *J Public Econ*, 95(9-10), 1168-1177.

King, D.W. et al. (2006). Measuring Total Reading of Journal Articles. *D-lib Magazine,* 12(10), 1045.

Kluger, J. (2015). The 10 Most Ridiculous Scientific Studies. *Time*, 09/09/2015. https://time.com/4026473/ridiculous-science-studies/

Koltun, V. & Hafner, D. (2021). The H-Index is No Longer an Effective Correlate of Scientific Reputation. *PLOS ONE*, 16(6), e0253397.

Knobel, G. (2023). Universiteit Utrecht doet niet meer mee met THE-ranking. *DUB*, 09/29/2023. https://dub.uu.nl/en/news/utrecht-university-not-participating-ranking-anymore

Krenn, M. et al. (2022). On Scientific Understanding With Artificial Intelligence. *Nat Rev Phys*, 4, 761-769.

Kuhn, T.S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions. Second Edition, Enlarged*. Chicago: The University of Chicago.

Larivière, V. et al. (2009). The Decline in the Concentration of Citations, 1900–2007. *J Am Soc Inf Sci*, 60, 858-862.

Larsen, P.O. & Von Ins, M. (2010). The Rate of Growth in Scientific Publication and the Decline in Coverage Provided by Science Citation Index. *Scientometrics*, 84(3), 575-603.

Le Nevé, S. (2020). Paris-Saclay, première université française à percer dans le classement de Shanghaï. *Le Monde*, 15/08/2020.

Mariani, V. & Torrini, R. (2022). Il sistema universitario: Un confronto tra Centro-Nord e Mezzogiorno. *Questioni di Economia e Finanza (Occasional Paper)*, 675, 3-40.

Marope, P.T.M. et al. (a cura di) (2013). *Rankings and Accountability in Higher Education. Uses and Misuses*. Paris: UNESCO Publishing.

Meho, L.I. (2007). The Rise and Rise of Citation Analysis. *Physics World*, 20(1), 32.

Monaco, P. (2022). A l'université Paris-Saclay, «nous ne sommes pas devenus meilleurs». *Le Monde*, 15/08/2022.

Narayanaswamy, C.S. (2023). Can We Write a Research Paper Using Artificial Intelligence?. *Perspectives*, 81(5), 524-526,

Parrilla, J.M. (2023). ChatGPT Use Shows that the Grant-Application System is Broken. *Nature*, 623, 443.

Piwowar, H. et al. (2018). The State of OA: A Large-Scale Analysis of the Prevalence and Impact of Open Access articles. *PeerJ*, 6, e4375.

QS (2018). Do University Rankings Justify Higher Student Fees?. *QS*, 05/10/2018 https://www.qs.com/do-university-rankings-justify-higher-student-fees/

Rawat, S. & Meena, S. (2014). Publish or Perish: Where Are we Heading?. *J Res Med Sci*, Feb, 19(2), 87-9.

Recognition & Rewards (2023). Dutch Universities to Take Different Approach to Rankings. *recognitionrewards*, 04/07/2023. https://recognitionrewards.nl/2023/07/04/dutch-universities-to-take-different-approach-to-rankings/

Sarabipour, S. et al. (2021). Changing Scientific Meetings for the Better. *Nature Human Behaviour*, 5, 296–300.

Shaw, P. et al. (2022). The Death of the Monograph?. *Pub Res Q*, 38, 382-395.

Shaw, P. et al. (2023). The Future of the Monograph in the Arts, Humanities and Social Sciences: Publisher Perspectives on a Transitioning Format. *Pub Res Q*, 39, 69-84.

Signorelli, A.D. (2023). I 4 clan che comandano sull'intelligenza artificiale. *Wired*, 26/11/2026. https://www.wired.it/article/intelligenza-artificiale-fazioni-utopisti-apocalittici-sicurezza-etica/

STM (2021). *STM Global Brief 2021. Economics & Market Size*. Geneva: STM.

Tenopir, C. & King, D.W. (2002). Reading Behaviour and Electronic Journals. *Learned Publishing*, 15, 259–265.

Tenopir, C. et al. (2015). Scholarly Article Seeking, Reading, and Use: A Continuing Evolution from Print to Electronic in the Sciences and Social Sciences. *Learned Publishing*, 28(2), 93-105.

TR Staff (2005). The Death of Libraries?. *MIT Technology Review*, 01/05/2005. https://www.technologyreview.com/2005/05/01/231135/the-death-of-libraries/

Van Meeteren, M. et al. (2022). Rethinking the Digital Transformation in Knowledge-Intensive Services: A Technology Space Analysis. *Technological Forecasting and Social Change*, 179, 121631.

Van Noorden, R. & Perkel, J.M. (2023). AI and Science: What 1,600 Researchers Think. *Nature*, 621, 672-675.

Van Onselen, L. (2023). University Rankings Are a Ponzi Scheme. *Macrobusiness* 28/09/2023. https://www.macrobusiness.com.au/2023/09/university-rankings-are-a-ponzi-scheme/

Vidal, J. & Provost, C. (2011). US Universities in Africa 'Land Grab'. *The Guardian*, 08/06/2011. https://www.theguardian.com/world/2011/jun/08/us-universities-africa-land-grab

West, J.D. & Bergstrom, C.T. (2021). Misinformation in and About Science. *Proc Natl Acad Sci USA*, 118(15) e1912444117.

Yogesh K.D. et al. (2023). Opinion Paper: "So what if ChatGPT wrote it?" Multidisciplinary Perspectives on Opportunities, Challenges and Implications of Generative Conversational AI for Research, Practice and Policy. *International Journal of Information Management*, 71, 102642.

Yuan, P.F. (2023). Toward a Generative AI-Augmented Design Era. *ARIN*, 2, 16.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 7 — 21

L’extraterrestre: l’alterità aliena negli esperimenti mentali in filosofia

Filippo Batisti

Postdoc presso il CEFH di Braga dell’Universidade Católica Portuguesa, già assegnista a Ca’ Foscari, si occupa dei rapporti tra filosofia del linguaggio e post-cognitivismo, ma anche di epistemologia in relazione alla diversità cognitiva e culturale umana. Redattore della rivista *JoLMA*, ha fondato il centro CLAVeS.

fbatisti@ucp.pt

Francesco Montesi

Docente a contratto di *Logic and cognition* all’Università degli studi di Siena, ha conseguito il dottorato di ricerca presso la Sapienza Università di Roma. Si occupa principalmente di logica e di filosofia del linguaggio, tra i suoi interessi figurano anche le teorie dell’argomentazione e la possibilità di applicare alle questioni da queste sollevate un approccio formale.

montesi.frn@gmail.com

In this essay, we will focus on the intersection between the history of a specific instance of mental experiments in philosophical argumentation – i.e. the extraterrestrial – and, on the other hand, the defining characteristics of the mental experiment as an argumentative tool. We argue that the second aspect can shed light on the first one. Through the analysis of different cases in which aliens have been evoked in philosophical mental experiments, we will assess their strengths and weaknesses at the level of argumentation, but not solely on technical grounds. We will show that the opposite is true as well, namely, that the case of aliens is relevant to the metaphilosophical debate on mental experiments: our analysis of this particular content will corroborate criticism regarding how effective mental experiments in philosophy are in general. Since the character of the extraterrestrial is strongly dependent on contextual and cultural factors, it is more difficult to understand by readers of mental experiments. The latter are, in turn, most effective when the antecedent of the counterfactual is readily and firmly grasped by readers. Thus, this makes aliens not as much effective characters in such fictional situations as one could expect, given their extreme narrative plasticity.

L'articolo nella sua interezza è stato ideato e rivisto da entrambi gli autori. Filippo Batisti è responsabile dell'Introduzione e delle sezioni 1 e 3, Francesco Montesi delle sezioni 2 e 4.

— ESPERIMENTI MENTALI
— ALTERITÀ
— TEORIA DELL’ARGOMENTAZIONE
— INTUIZIONI
— REFUTAZIONE
— FILOSOFIA SPERIMENTALE

Introduzione

Gli esperimenti mentali sono una forma argomentativa con una storia illustre e variegata nel pensiero filosofico e scientifico occidentale. In questo saggio ci soffermeremo sull'intersezione tra la storia di un caso particolare di impiego di tale forma di argomentazione e, dall'altra, le caratteristiche definitorie dell'esperimento mentale in quanto strumento argomentativo.

Crediamo infatti che il secondo aspetto possa illuminare il primo: esaminando diversi impieghi della figura dell'alieno all'interno di esperimenti mentali filosofici ne valuteremo il ruolo e i punti di forza e debolezza a livello dell'argomentazione su basi non solo tecniche. Nella conclusione arriveremo a mostrare che è vero anche l'inverso, cioè che il caso degli alieni è rilevante per il dibattito metafilosofico sugli esperimenti mentali: la nostra analisi del contenuto particolare darà credito alle critiche (Machery 2011) circa l'utilità della struttura generale.

L'analisi toccherà due aspetti, uno logico-argomentativo, l'altro epistemologico-antropologico. Nella seconda parte analizzeremo la struttura logica degli argomenti nei quali viene fatto riferimento a forme di vita aliena, soffermandoci sul loro ruolo e sulla loro forza argomentativa, in particolare nei casi *refutativi*. Identificheremo la forma di ragionamento *controfattuale* come struttura logica centrale di ogni esperimento mentale: qui sposteremo il piano dell'analisi dalla logica all'epistemologia, chiedendoci quale sia l'effettiva fonte della forza epistemica dell'alieno negli esperimenti mentali.

La terza sezione verterà sul valore epistemico e antropologico dell'alieno, in quanto portatore di un tipo particolare di diversità. Saranno analizzati i limiti dell'antropocentrismo nell'immaginazione filosofica degli alieni così come nella ricerca scientifica dedicata specificamente al contatto con la vita extraterrestre. Emergerà così che la riflessione astrobiologica è spesso servita come interfaccia più o meno nascosta per ragionare della diversità umana sulla Terra e che, d'altro canto, l'antropomorfismo applicato agli alieni non è in contraddizione con la percezione di un'abissale alterità.

La quarta sezione discuterà il rischio di scarsa efficacia argomentativa dell'alieno quale antecedente del controfattuale negli esperimenti mentali. Questa conclusione dell'analisi logico-argomentativa sarà accompagnata dal suo converso sul versante epistemologico-antropologico: se il ricorso all'alieno non è motivato da ragioni di maggiore efficacia persuasiva, l'alterità aliena funge allora da procura per affrontare la diversità umana – ammesso che questo parametro sia rilevante nel caso in questione. A partire dalla valutazione critica del valore argomentativo dell'extraterrestre, concluderemo con un riferimento più ampio alla letteratura che si dimostra scettica sulla reale efficacia, o necessità, degli esperimenti mentali in filosofia *tout court*.

I. Gli esperimenti mentali e il caso dell'alieno

Si potrebbe arrivare a dire che ricorrere all'alieno equivale a sfruttare a pieno le caratteristiche intrinseche dello strumento argomentativo dell'esperimento mentale. Infatti, in generale, l'impiego di questo genere di risorsa concettuale per la discussione filosofica e scientifica è legata alla necessità

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 25 — 38

di far immaginare a chi legge una situazione altamente difficile da (ri)produrre nella realtà materiale, o addirittura di farne immaginare una del tutto impossibile – eppure pensabile in astratto senza che risulti cervellotica.

Pur mancando un accordo universale sulla definizione di «esperimento mentale», le divergenze non paiono drammatiche. Si considerino le seguenti definizioni: «minuzioso esame critico di scenari ipotetici» (Angelucci & Arcangeli 2019, 763); «un processo cognitivo che fa ricorso all'intuizione» [1] (Lenhard 2017, 484); l'espressione di «un giudizio su quello che succederebbe se lo specifico stato di cose descritto in un qualche scenario immaginario fosse reale» (Cooper 2005, 329); «di solito, un esperimento mentale descrive una situazione che non si dà [*nonactual*], e invita chi legge a formulare un giudizio su un aspetto di tale situazione [...] Questo giudizio serve come evidenza per un certo fatto [...] e questo fatto [...] è, di solito, utilizzato in una qualche argomentazione filosofica» (Machery 2011, 193-194). Mayo-Wilson e Zolman (2021, 3.650-3.652) descrivono sei principali *usi* degli esperimenti mentali, tra cui «evocare intuizioni normative», «giustificare tesi controfattuali [...] quando un esperimento reale non sarebbe possibile, etico o pratico», «distinguere ragioni esplicative» di un fenomeno, e così via. Per esempio, Guardo (2019) rinuncia a offrire una sola definizione, accogliendo così il suggerimento di Stuart et al. (2017, 2) circa la subordinazione della definizione agli specifici contesti storico-intellettuali che motivano la propria ricerca e selezione, poiché, secondo gli autori, «gli esperimenti mentali costituiscono un set estremamente variegato di attività mentali», costringendoci quindi a descriverli nel modo più ampio possibile.

[1] Le citazioni da testi di lingua inglese sono tutte in traduzione italiana nostra.

Quale figura migliore dell'extraterrestre, date tutte queste premesse? Anche grazie alle rappresentazioni mediatiche di consumo – su cui non ci soffermeremo in questa sede – non è difficile figurarsi alieni più o meno rassomiglianti ad animali umani. L'alieno nell'immaginario odierno è una figura sì altra, ma allo stesso tempo familiare. In altre parole, è – argomentativamente – qualcosa di relativamente facile da pensare, laddove un chiliagono non lo è. L'extraterrestre sembra dunque essere un ottimo candidato come massima espressione di ciò che rende tale un esperimento mentale. La peculiarità di questa strategia risiede in un movimento paradossale: si vuole provare un punto filosofico facendo appello a situazioni che non si danno nella realtà dei fatti o che, se si dessero, risulterebbero oltremodo bizzarre. Un alieno evocato in qualità di paradossale termine di paragone utile a ragionare su vicende che, però, sono del tutto umane può quindi rappresentare un eccellente utilizzo delle caratteristiche proprie dell'esperimento mentale. Quest'impressione, tuttavia, verrà smentita nel corso del saggio.

II. Struttura logica e ruolo argomentativo degli alieni negli esperimenti mentali

Pur risultando difficile trovare un accordo su un'univoca definizione di "esperimento mentale", ci appare corretto concordare con Engel quando afferma che la rilevanza filosofica di un esperimento mentale risiede nel «testare, nel pensiero, diverse *intuizioni* che si suppone confermino o refutino una certa affermazione filosofica» (Engel 2011, 1).

Nel caso degli esperimenti mentali che intendiamo qui prendere in considerazione, testarne la rilevanza filosofica vorrà dire capire in che modo agiscono le *intuizioni* che possediamo rispetto a questa alterità (immaginata) e che dovrebbero guidarci nella comprensione dell'esperimento.

Alla luce dei contributi emersi nel dibattito contemporaneo sugli esperimenti mentali in generale, in questa parte ci dedicheremo a un'analisi logico-argomentativa di un caso paradigmatico di esperimento con protagonista un extraterrestre. Una tale analisi, rendendo esplicita la struttura del ragionamento in cui l'alieno è coinvolto, punta a mettere in luce i criteri sulla base dei quali poter valutare il potenziale epistemico di un simile esperimento mentale e la sua forza normativa, la sua capacità di dire qualcosa sul mondo.

Un primo passo in questa direzione consiste nell'interrogarsi su che tipo di ragionamento ci troviamo davanti quando abbiamo a che fare con un esperimento mentale. Assumendo che esso sia, a tutti gli effetti, un ragionamento ipotetico impiegato per argomentare a favore o contro una determinata tesi, un punto di partenza può essere individuato in quella che Norton, in riferimento agli esperimenti mentali, presenta come t*esi della ricostruzione*: «gli esperimenti mentali possono sempre essere ricostruiti come argomenti basati su assunzioni tacite o esplicite che producono lo stesso risultato» (Norton 2004, 1142).

La tesi sottolinea l'elemento strutturale di affidabilità del ragionamento, ovvero il fatto che un esperimento mentale può considerarsi affidabile, in primo luogo, se l'argomento in cui può essere ricostruito giustifica la conclusione.

L'accettabilità della *tesi della ricostruzione* non appare dipendere da altri elementi costitutivi della spiegazione di forte stampo empirista di Norton; sottolinea a questo proposito Brendel che «anche se noi dobbiamo rifiutare questi elementi, […] una precisa ricostruzione argomentativa di un esperimento mentale può rivelare i meriti e i limiti dell'esperimento» (Brendel 2018, 291).

Una volta individuata e fatta emergere la struttura di un esperimento mentale, questi possono essere distinti sulla base del ruolo svolto all'interno di un'argomentazione. Seguendo una tassonomia alquanto generale e considerando solo quegli esperimenti mentali in cui viene fatto ricorso a una forma di vita aliena, è possibile individuare due diverse categorie di esperimenti: gli «esperimenti mentali illustrativi» e i «controargomenti» o «controesempi». [2]

Gli «esperimenti mentali illustrativi» sono argomenti «che intendono illustrare il contenuto di una teoria o di una definizione fornendo un esempio ipotetico che esemplifichi il contenuto della teoria stessa» (Cohnitz, Häggqvist 2018, 422). Un esempio di questa classe di esperimenti nel quale è coinvolta la figura dell'alieno è fornito da Dummet quando, per illustrare la necessità che una teoria del significato abbia al suo interno una teoria del senso, una semantica, e una teoria della forza, una teoria pragmatica, immagina un marziano dotato di capacità cognitive adeguate a imparare le regole del gioco degli scacchi ma del tutto sprovvisto del concetto di gioco e, *a fortiori*, del concetto di vittoria (Dummett 1973). Di un simile marziano,

[2] Completano questa generale tassonomia i «casi enigmatici» (Cohnitz, Häggqvist 2018, 407), ovvero casi in cui uno scenario ipotetico è la base per produrre indagini filosofiche successive. Un classico esempio di questa classe di argomenti è quello presentato in ambito etico del carrello ferroviario nelle sue diverse varianti. La nostra ricerca di esperimenti mentali con protagoniste forme di vita extraterrestri non ci ha ancora condotto a un esperimento ascrivibile a questa classe.

secondo Dummett, in grado di prevedere tutte le possibili mosse dei pezzi su di una scacchiera non si direbbe mai che sappia giocare a scacchi, poiché non manifesterebbe mai nel suo gioco l'obiettivo di vincere, che rende il gioco degli scacchi ciò che è. Allo stesso modo, e qui risiede la natura *illustrativa* dell'esperimento, un parlante che conoscesse solo la teoria del senso di una lingua, pur potendo potenzialmente capire tutti gli enunciati costruibili in quella lingua non verrebbe riconosciuto come un suo parlante: non conoscendo la teoria della forza per quella lingua, non conoscerebbe l'*uso* che di questa viene fatto, ciò a cui gli enunciati costruiti nella teoria del senso servono.

Per quanto illuminante e retoricamente affascinante, un simile uso degli esperimenti mentali appare poco stringente da un punto di vista argomentativo, perché non indirizzato a confutare né a dimostrare, ma semplicemente a *illustrare*.

La seconda classe argomentativa, i controargomenti – definiti da Sorensen (1992) «refutatori aletici» – sono casi in cui la situazione immaginata si presenta come premessa sulla base della quale confutare la tesi assunta come obiettivo polemico nell'argomento. Per le interessanti questioni logiche ed epistemologiche sollevate da questo tipo di esperimenti, il resto di questa sezione sarà dedicato all'analisi di un loro caso paradigmatico.

Un esempio classico di questa seconda tipologia può essere trovato nell'articolo di Lewis (1980) nel quale il filosofo statunitense, a partire dall'analisi del concetto di dolore, avanza critiche contro differenti analisi materialiste della mente.

Con la definizione fisicalista del dolore – la tesi secondo cui il dolore è uguale o corrisponde a una certa realizzazione fisica nel cervello di chi lo prova – come obiettivo polemico, Lewis immagina [3] un marziano che, pur provando lo stesso tipo di dolore che provano normalmente gli esseri umani, differisce radicalmente nella sua realizzazione fisica. Per la sua specifica conformazione, quando il marziano prova dolore esso non si associa a un certo stato di attività neuronale ma a un rigonfiamento delle cavità idrauliche che ha nei piedi; il nostro extraterrestre, in questo caso, «prova dolore ma manca degli stati fisici che o sono dolore o lo accompagnano in noi» (Lewis 1980, 216).

Pur da questa breve descrizione, risulta chiaro il carattere refutativo di questo esempio: una volta immaginata l'esistenza del marziano descritto da Lewis segue la refutazione della tesi fisicalista di partenza.

Sulla base dell'analisi compiuta da Williamson (2005, 2007) dell'esperimento mentale di Gettier, possiamo provare a ricostruire da un punto di vista formale la struttura dell'argomentazione. Lo stesso Williamson sottolinea come la sua analisi «possa facilmente essere generalizzata a molti altri controesempi immaginari che sono stati impiegati contro analisi filosofiche» (Williamson 2005, 4).

Poniamo, innanzitutto, l'assunzione di partenza dell'argomentazione, la tesi che l'esperimento mentale intende confutare, ovvero la definizione fisicalista di dolore per cui, necessariamente, un soggetto *x* prova

[3] Nel suo articolo, Lewis presenta un altro esperimento mentale con l'obiettivo di mettere in crisi la definizione funzionalista di dolore. In questo caso il protagonista dell'esperimento non è un extraterrestre, ma un essere umano affetto da pazzia: quando nel suo cervello si realizza lo stato fisico normalmente associato al dolore, questo non si comporta come abitualmente si comporterebbe un essere umano, perché per lui a un tale stato neuronale corrisponde qualcosa di piacevole. Contro la definizione funzionalista l'esempio mostra la possibilità che il dolore si associ a un ruolo causale che normalmente non ha. La ricostruzione che qui presentiamo dell'esperimento mentale con protagonista il marziano può essere sviluppata analogamente per questo secondo caso.

il dolore p se e solo se è presente una certa realizzazione fisica nel suo cervello. Formalmente

(1) $\Box\ \forall x \forall p\ (D\ (x,p) \equiv RC\ (x,p))$

Utilizzando LM indichiamo la situazione immaginata da Lewis, ovvero la possibilità che esista un marziano x che provi il dolore p a cui però non è associato un certo stato fisico. Formalmente

(2) $\Diamond\ \exists x\ \exists p\ LM\ (x,\ p)$

(2) afferma che se esistesse il marziano x, allora proverebbe il dolore p senza che questo si associ allo stato fisico che abitualmente saremmo portati ad associare a p. Impiegando un condizionale controfattuale per descrivere questa situazione (in simboli, $r \Box s$ dove se r fosse il caso, allora s sarebbe il caso) possiamo rappresentarla formalmente come segue

(3) $\exists x \exists p\ LM\ (x,p)\ \Box \rightarrow \forall x \forall p\ (LM\ (x,\ p) \rightarrow (D(x,\ p) \wedge \neg\ RC\ (x,\ p))$

Da (2) e (3) sulla base della logica standard per i controfattuali segue che un soggetto potrebbe provare dolore senza che un certo stato funzionale nel cervello si realizzi. Formalmente

(4) $\Diamond\ \exists x\ \exists p\ (D\ (x,\ p) \wedge \neg\ RC\ (x,\ p))$

È chiaro come (4) risulti inconsistente rispetto alla definizione fisicalista di dolore rappresentata nell'assunzione (1). L'argomentazione giunge così alla refutazione della tesi di partenza: la realizzazione fisica di un certo stato mentale nel cervello non è condizione necessaria e sufficiente per spiegare la sensazione di dolore.

Alcune considerazioni sulla ricostruzione dell'argomento appena presentata. In primo luogo, nella caratterizzazione della tesi di partenza che l'esperimento mentale intende refutare, l'elemento modale risulta – come sottolineato da Williamson – «cruciale» (Williamson 2005, 6). Il marziano immaginato da Lewis non costituisce, in effetti, un'obiezione alla definizione fisicalista del dolore se concepita nella sua versione non modalizzata. L'extraterrestre del nostro argomento non è controesempio reale alla tesi. Ciò che effettivamente il filosofo statunitense ci chiede è di pensare che sia possibile – «che ci possa essere [*there might be*] un marziano» tale (Lewis 1980, 216). Da ciò segue come fondamentale la caratterizzazione modale nei termini di *possibilità* della situazione immaginata da Lewis. Affinché l'argomentazione funzioni e svolga il ruolo di controargomento per una definizione fisicalista è essenziale la caratterizzazione modale nei termini di *necessità* di (1), ovvero il fatto che la presenza di una sensazione di dolore sia condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione di un certo stato neuronale.

Osservando, poi, lo sviluppo dell'argomentazione, sembra corretto interrogarsi sull'essenzialità della caratterizzazione di (3) nei termini di un condizionale controfattuale (vd. Engel 2011, Marconi 2017). Perché non affermare semplicemente che, necessariamente, ogni caso di marziano come quello immaginato da Lewis rappresenti un caso di sensazione di

dolore senza una corrispondente realizzazione neuronale? Caratterizzando formalmente tale affermazione come una implicazione stretta:

$$(3^*) \quad \Box \forall x \forall p \, (LM \, (x, \, p) \rightarrow (D \, (x, \, p) \wedge \neg \, RC \, (x, \, p))$$

Per Williamson, tuttavia, (3*) risulterebbe, rispetto a (3), eccessivamente forte e non adeguato a supportare il tipo di ragionamento presente in un esperimento mentale di questo tipo, dato che (3*) «ci metterebbe davanti al problema di avere molte meno giustificazioni per lui rispetto a (3)» (Williamson 2005, 6). In modo probabilmente ancor più paradossale per il caso del marziano rispetto al caso dell'esperimento mentale di Gettier, l'interpretazione controfattuale preserva da *casi bizzarri* – situazioni possibili non ancora immaginate ma non escluse dalla descrizione della situazione possibile sui cui è basato l'esperimento – in cui la presenza di un simile marziano non si accompagna al risultato atteso. In effetti, in un esperimento mentale ciò che valutiamo è cosa accadrebbe se la situazione ipotizzata si realizzasse e non le conseguenze strettamente necessarie del suo realizzarsi (Williamson 2005, 7).

Una simile analisi della struttura profonda di un'argomentazione coinvolta in un esperimento mentale conduce Williamson alla conclusione che «casi paradigmatici di esperimenti mentali in filosofia [...] sono semplicemente argomenti validi che riguardano possibilità controfattuali» (Williamson 2007, 207).

La ricostruzione proposta permette di far luce su due questioni strettamente connesse e, potremmo dire, filosoficamente fondative riguardo l'impiego e il ruolo degli esperimenti mentali in filosofia.

Mentre (2) rappresenta l'affermazione relativa alla possibilità di una determinata situazione, come quella immaginata da Lewis, (3) ha a che fare con l'intuizione che una simile situazione rappresenti un caso in cui un soggetto ha una sensazione di dolore ma manca di una corrispondente realizzazione fisica neuronale. Come sottolineato da Cohnitz e Häggqvist (2018, 412), l'affermazione controfattuale, in generale, «intende catturare ciò che è abitualmente chiamata l'intuizione, o il giudizio intuitivo» riguardante un esperimento mentale.

In una prospettiva più ampia, (2) esemplifica la questione *modale* che emerge in relazione a un esperimento mentale; seguendo Engel (2011, 2), la questione relativa «al tipo di possibilità coinvolta» in un simile ragionamento. (3), invece, esemplifica la questione epistemologica sollevata dall'utilizzo di un esperimento mentale: «che tipo di facoltà o di capacità cognitiva ci consente l'accesso alla situazione possibile».

La questione epistemologica e la questione modale sono alla base del recente dibattito sorto intorno al ruolo degli esperimenti mentali in filosofia, un dibattito, è importante sottolineare, che si estende al di là di questo specifico tema, portando a riflettere sul metodo stesso della filosofia.

Pur non volendo fornire un quadro esaustivo, è possibile distinguere due approcci generali alla questione relativa al tipo di intuizioni – alla loro natura e alla loro origine – che permettono l'accesso epistemico alla situazione descritta in un esperimento mentale e consentono di cogliere la validità dell'argomentazione.

Norton (1996, 335), adottando una posizione deflazionista rispetto agli esperimenti mentali, sostiene che questi non abbiano nulla di

«epistemologicamente straordinario». Come qualsiasi altro tipo di ragionamento in cui siamo coinvolti nella nostra vita razionale, questi, una volta ricostruiti nella forma di argomentazione, vengono valutati sulla base dell'accettabilità empirica delle premesse e della validità dell'argomento. Così, il tipo di accesso epistemico e la conoscenza a cui possiamo giungere attraverso un esperimento mentale non differisce da altri tipi di conoscenza che abbiamo del mondo, dipendendo tutte, in ultimo, da nient'altro che l'esperienza.

In opposizione a una spiegazione di questo tipo, Brown identifica le intuizioni che permettono il nostro accesso epistemico alla conoscenza veicolata da un esperimento mentale come quel particolare tipo di intuizioni che, in senso platonico, ci consentono l'accesso al reame delle entità astratte. Queste, quindi, non coinvolgendo i sensi, «trascendono l'esperienza e ci danno conoscenza *a priori* delle leggi di natura» (Brown 2004, 34).

L'efficacia della ricostruzione in termini controfattuali è per Williamson il punto di partenza da cui cercare una risposta alle questioni relative al ruolo dell'esperimento mentale. Ciò che permette l'accesso epistemico e che rende affidabile la conoscenza veicolata è la natura controfattuale del ragionamento. Per Williamson, infatti, in quanto esseri umani, «possediamo un'abilità cognitiva generale che ci permette di maneggiare condizionali controfattuali» (Williamson 2005, 13).

Per spiegare il valore epistemico di un esperimento mentale non occorre, quindi, fare ricorso a nessuna specifica facoltà in grado di produrre un particolare tipo di intuizioni: impieghiamo il ragionamento controfattuale tanto nel valutare una situazione come quella immaginata da Lewis, quanto nel riflettere su questioni concrete e ordinarie di cui abbiamo evidenza. Nel momento in cui abbiamo una qualche concezione delle circostanze in cui *r* è vera e qualche concezione delle circostanze in cui *s* è vera, avremo allora una qualche concezione delle circostanze in cui il controfattuale $r \Box s$ è vero. La conoscenza così necessaria «per valutare un controfattuale consiste non di uno specifico insieme di informazioni acquisite in una specifica situazione ma di un più generale senso di come vanno le cose [*how things go*], affinato dopo lunga esperienza» (Williamson 2005, 14)

La disputa se l'accesso epistemico a ciò che viene affermato in un esperimento mentale sia da attribuire a un tipo di conoscenza *a priori* o a un tipo di conoscenza *a posteriori* risulta quindi priva di significato, come «superficiale, e di poco interesse teoretico» (Williamson 2013) risulta la distinzione generale stessa. «Se qualcuno lo desiderasse potrebbe classificare la valutazione di (3) come *a priori*, ma non dovremmo supporre che questa coinvolga capacità cognitive radicalmente diverse dalla valutazione di controfattuali che classifichiamo come *a posteriori*» (Williamson 2005, 14).

Nello sviluppare la propria spiegazione, Williamson considera (3), l'affermazione controfattuale, il punto filosofico fondamentale della sua argomentazione, sottolineando come (2), la situazione immaginata da Gettier, non risulti in sé problematica, «perché casi standard come quello di Gettier non sono lontane storie fantascientifiche ma possibilità ordinarie, pratiche e fisiche» (Williamson 2005, 10). Da ciò segue che la valutazione del controfattuale, che ha (2) come antecedente, non risulti sensibile, o almeno non risulti sensibile in modo filosoficamente rilevante

(Williamson 2005, 14, n. 11), allo «specifico corso delle esperienze precedenti del soggetto» (Williamson 2005, 14).

Nel caso, però, di esperimenti mentali come quelli di cui ci stiamo ora occupando, in cui ciò che ci viene chiesto di immaginare è un extraterrestre, quanto la valutazione del corrispondente controfattuale – e in particolare del suo antecedente – risulta sensibile alle precedenti esperienze del soggetto che valuta l'esperimento? In altri termini, che tipo di conoscenza pregressa (*background knowledge*), di intuizioni, impieghiamo quando immaginiamo come possibile una situazione come quella descritta da Lewis?

III. Alterità aliena e diversità umana tra scienza e filosofia

Le fonti contemporanee concordano nel far risalire all'antichità greca l'inizio della riflessione sulla pluralità dei mondi in quanto abitati. Ma è nella tarda modernità che l'idea che altri pianeti ospitassero esseri senzienti conosce un successo non limitato all'accademia. Un episodio rimarchevole è la questione dei «canali» sulla superficie di Marte, individuati a partire dal 1877 tramite osservazione telescopica dall'astronomo Schiaparelli, che professò un suggestivo agnosticismo rispetto alla possibile origine artificiale di tale rete (Roush 2020, 34 ssg.), lasciando aperta la porta a speculazioni più avventurose da parte di colleghi meno scrupolosi, come Lowell, che pure erano stati fuorviati dall'errata traduzione dell'italiano «canali» in «*canals*» (artificiali), in luogo di «*channels*» (naturali). Poco importa che a smentire l'artificialità dei canali marziani furono, in seguito, delle osservazioni astronomiche, che confermarono trattarsi di illusioni ottiche (Roush 2020, 33-36). Occorre piuttosto sottolineare la natura *sintomatica* dell'episodio: non è soltanto la riflessione filosofica speculativa che tende inesorabilmente ad antropomorfizzare gli alieni, ma anche la pratica scientifica e tecnologica.

Ciò si è dato anche in tempi più recenti e contesti più istituzionali. L'epopea novecentesca dei programmi SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*) è, agli occhi dei contemporanei, istruttiva in tal senso. Nel corso dei decenni sono stati selezionati vari espedienti tecnici per tentare di comunicare con eventuali forme di vita intelligente nello spazio. Il criterio principe nella determinazione delle tecniche da impiegare era riuscire a confezionare un messaggio che fosse in grado di farsi interpretare come tale (cfr. Oberhaus 2019, 3), data l'ovvia premessa di non poter contare su una lingua, in senso stretto, come mezzo di comunicazione. I tentativi più sofisticati di lasciare delle informazioni "leggibili" per gli alieni rispondevano perciò a criteri più strettamente legati alle nostre conoscenze scientifiche circa il funzionamento fisico dell'universo che, si presupponeva, dovessero essere note anche a eventuali altre forme di vita sufficientemente sviluppate per essere in grado di interpretare il messaggio. Altri tentativi analoghi hanno avuto carattere evidentemente simbolico, nel senso di commemorativo (come le raffigurazioni di un uomo e una donna allegate alle sonde Pioneer 10 e 11, o il disco per grammofono sulla Voyager contenente registrazioni audio di suoni terrestri). Il messaggio di Arecibo, scritto in codice binario, è una sorta di via di mezzo, da questo punto di vista (Oberhaus 2019, 14). I tentativi più radicati nella scienza in quanto tale, invece, facevano appello a conoscenze fisico-matematiche. Un caso cardinale è la cosiddetta «linea dell'idrogeno neutro»,

che fu identificata già nel 1959 da Cocconi e Morrison come un buon candidato a fungere da radiofaro interstellare. Poiché quell'elemento chimico è il più abbondante nell'universo, la sua frequenza è facilmente isolabile analiticamente nello spettro delle microonde, ed è capace di attraversare ostacoli fisici come le polveri interstellari. Cocconi e Morrison (1959), tuttavia, agganciarono questa soluzione tecnica a un ragionamento, tutto sommato circolare, che non tardò a rivelare la sua essenza antropocentrica: gli alieni saranno in grado di utilizzare quel canale di comunicazione *se* saranno sufficientemente sviluppati tecnologicamente da conoscerlo e da ritenere che anche noi lo conosciamo e lo riteniamo tale. In altre parole, riusciremmo a comunicare con loro nel modo in cui noi abbiamo pensato, ma solo se anche loro avranno avuto lo stesso sviluppo tecnologico e fatto i nostri stessi pensieri in merito.

Guardando alla scienza e alla tecnologia dell'ultimo secolo, si riscontra una robusta fiducia nella matematica come linguaggio universale (nel senso letterale della parola) che, però, sta lasciando spazio a un'apertura verso un cambiamento nelle aspettative circa la reale alterità degli alieni. Cabrol (2016, 6), astrobiologa e attuale direttrice del "SETI Institute", non esita a riconoscere che finora gli sforzi umani di ricerca spaziale extraterrestre sono stati indirizzati ad «altre versioni di noi stessi», finendo col diminuire ulteriormente le probabilità di successo. A pensarci bene, infatti, se è vero che il genere umano non è statisticamente rappresentativo neppure della vita sulla Terra, i presupposti sulla base dei quali si cerca vita intelligente così simile alla nostra da aver battuto lo stesso percorso tecnologico e di ragionamento non possono che essere giudicati temerari. Chi sostiene il contrario, tuttavia, lo fa a ragion veduta: ammettendo che i vincoli fisici delle condizioni per la nascita della vita siano uguali in tutto l'universo, è più che ragionevole aspettarsi forme di vita in buona sostanza analoghe alla nostra. Questo approccio dalle tinte deterministiche (cfr. Oberhaus 2019, 88-89; Cockell 2018) è però, per Cabrol, da rivedere: le condizioni che hanno portato alla vita sulla Terra e, ancor più, alla vita umana sono assai particolari, a tal punto che è necessario spingerci a immaginare la vita extraterrestre come qualcosa che, per il momento, ci risulterebbe *incomprensibile*. Bisogna «esplorare ipotesi alternative» a partire da un nuovo «fondamento epistemologico e scientifico» (Cabrol 2016, 7), ovvero ammettere che le traiettorie evolutive delle forme di vita – quelle finora considerate come destinate alla convergenza universale – sono più contingenti di quanto non si sia ritenuto finora. Un tale cambio di prospettiva implica infatti un feedback epistemologico su come concettualizziamo la vita nel *nostro* mondo. La speranza di successo del SETI contemporaneo è immaginare qualcosa che non conosciamo ancora. Cabrol ammette che persino la letteratura di *fiction* rimane limitata dallo stesso vincolo che sta cercando di superare: non riusciamo a non immaginare ciò che probabilisticamente è davvero molto diverso da noi come «version[i] più o meno elaborate di noi stessi». Nel concreto, la ricerca di vita extraterrestre si sta oggi concentrando sulle cosiddette «bio-firme» fisico-chimiche che la coevoluzione di vita e ambiente si presume lasci e che siamo sempre più in grado di rilevare. La scoperta di vita aliena non dipenderà più, in questo modo, dalla capacità (e volontà) degli alieni di entrare in comunicazione con noi.

Gli sforzi dedicati specificamente alla comunicazione [4] con gli extraterrestri (CETI) non nascondono l'approccio

[4] Oberhaus (2019, 31-32) tratta la questione filtrandola dal solo punto di vista delle teorie chomskiane che,

antropocentrico, criticato da Cabrol: i tentativi di lanciare "messaggi nella bottiglia" nello spazio si basavano sul «considerare bambini umani come intelligenze aliene prototipiche» (Oberhaus 2019, 28) in grado di arrivare a decifrare il *nostro* modo di comunicare. Ciò è indicativo del fatto che a essere messa in pratica finora è stata «una singola ipotesi sull'intelligenza extraterrestre, estremamente specifica e profondamente antropocentrica» (Cabrol 2016, 9).

notoriamente, paragonano la nostra capacità di apprendere le lingue al lavoro di un organo biologico. Così facendo, Oberhaus ha buon gioco a impostare il discorso nei termini, già chomskiani, di lingue «impossibili» da un punto di vista neurobiologico, che sarebbero un'espressione della differente costituzione fisica dell'alieno, a sua volta legata ai vincoli imposti dal suo ambiente.

In definitiva, se ne conclude che immaginare un alieno molto – troppo – vicino a noi è stata per lungo tempo una tendenza ascrivibile agli scienziati che hanno riflettuto sul tema, peraltro spesso guidati dalla necessità pratica di indirizzare investimenti tecnologici e piani di lavoro. Immaginare un'alterità non poi così distante e da una prospettiva fortemente specialistica è un atteggiamento che si può attribuire anche a chi in filosofia ha scelto di impiegare gli alieni nelle proprie argomentazioni immaginative.

È interessante il caso degli alieni evocati da Kant (2010) nella sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, un testo guidato dalla domanda "che cos'è l'uomo?". La lettura, affilata e a tratti impietosa, di Clark (2001) espone il ruolo simultaneamente irrinunciabile e fantasmatico degli extraterrestri per l'indagine kantiana sulla natura dell'uomo. Necessari per non derubricare l'indagine antropologia a una mera descrizione empirica di popoli terrestri, ponendovi anzi un limite trascendentale astratto, e spettrali poiché non esaminati in quanto tali bensì discussi solo in relazione al riflesso immediato che hanno sull'umanità (Clark 2001, 260-261). Gli alieni di Kant sono infatti razionali e assai simili a noi, fatte salve alcune piccole ma «sbalorditive» caratteristiche fisico-culturali: non posseggono un filtro tra ciò che pensano e ciò che dicono, tanto da esteriorizzare i propri pensieri di continuo, anche durante il sonno, rendendosi così portatori di una forma di sincerità radicale che Kant, sorprendentemente, non tarda a stigmatizzare (Clark 2001, 214-215). [5] Un consesso sociale funzionante e pacifico sarebbe infatti messo in grave pericolo da una tale mancanza di riservatezza e discernimento nel giudicare ciò che è bene «rivelare» di sé agli altri. Questa capacità di non dire «*tutta* la verità», una capacità ulteriore rispetto all'astensione dalla menzogna, è ciò che Kant ritiene essere «il vero segreto dell'umanità» (Clark 2001, 250). Ma, senza scendere nel dettaglio dell'argomentazione, Clark sottolinea come «lo straniero 'assoluto'» incarnato dall'alieno razionale serva ad «aprire la possibilità teorica di un giudizio per comparazione verso l'umanità» (Clark 2001, 214, 223), senza che incarni una perfezione angelica. Al contrario, l'alieno svolge il doppio ruolo di consentire di riportare, per così dire, coi piedi sulla Terra l'uomo, mettendone in discussione il presunto valore assoluto tra gli esseri *razionali*; ma anche di ricevere una caratterizzazione negativa se sottoposto ai criteri che Kant applica agli umani. Più in generale, per Kant e altri contemporanei,

[5] Per esempio, per Kant, «un eccesso di amicizia *necessariamente* conduce all'abrogazione del dovere reciproco e alla distruzione dell'amicizia» (Clark 2001, 241).

> gli alieni fungono in parte da schermi, impiegati senza rischio, contro i quali gli intellettuali europei possono proiettare le proprie fantasie sulla razza, la corporeità e la nazionalità – la figura dell'alieno nella cultura popolare odierna presumibilmente svolge la stessa funzione. (Clark 2001, 254)

Altrove, questo meccanismo culturale si mostra con meno sottigliezza. Nella *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Kant caricaturizza per qualità fisiche e morali i presunti abitanti di ciascun pianeta del Sistema solare, mettendo in scena «una allegoria malamente camuffata degli incontri ravvicinati dell'Europa con l'Africa e le altre regioni equatoriali dell'universo» (Clark 2001, 257). Tramite una versione interplanetaria della teoria climatica del razzismo viene espressa la paura a doppio senso di quanto male possa scaturire sia dall'ingresso dell'europeo civilizzato nelle colonie, sia dall'introduzione dei non-europei nel Vecchio continente, patria dei Lumi:

> Ciò che è educatamente descritto come uno "scambio di habitat" potrebbe benissimo essere un eufemismo per la schiavitù e la crescita della tratta di esseri umani che legava i nuovi mondi con il vecchio. (Clark 2001, 258)

Oltre ai non-europei, anche altri gruppi sono esaminati da Kant nella loro diversità rispetto all'ideale dell'uomo borghese prussiano («virile, razionale, riservato, controllante», nella lettura di Clark), come le donne e gli ebrei (Clark 2001, 262-272). In sostanza, si può dire che l'alieno di Kant serve come *proxy* per la diversità umana e per questo motivo è descritto a partire da caratteristiche umane (inclusa la prima e più importante, la razionalità) che però risultano esagerate a fini retorici. L'alieno kantiano è, quindi, fin troppo umano, a tal punto da servire uno scopo paradossale: dubitare dell'umanità di altri terrestri lontani non nello Spazio, bensì dal modello antropologico idiosincratico del filosofo.

L'approccio kantiano è dunque indicativo della quasi insopprimibile sovrapposizione tra le ipotesi sull'alterità extraterrestre e l'evidenza della diversità umana, che abbiamo visto emergere anche nel discorso scientifico contemporaneo di chi gli extraterrestri mira a incontrarli davvero. Oberhaus commenta:

> Nella misura in cui la progettazione dei messaggi interstellari richiede un dialogo interculturale e il desiderio di comprendere la prospettiva di qualcuno che potrebbe essere radicalmente diverso, essa consiste nella ricerca di un paradigma che potrebbe per giunta rivelarsi un vettore per migliorare le tensioni e divisioni del tutto terrestri che siamo così riluttanti a rivelare agli extraterrestri. (Oberhaus 2019, 167-168)

E se c'è l'ammissione che «non ci siamo ancora aperti al pieno potenziale della diversità» della vita extraterrestre a livello tecnico-scientifico (Cabrol 2016, 11), la ragione probabilmente risiede nel fatto che aprirsi alla diversità umana non è meno difficile – tanto da farci ricorrere agli alieni per affrontarla in filosofia, almeno in certi casi.

Ma qui bisogna aprire un'altra riflessione circa la misura dell'alterità. A ben vedere, davvero peccano di antropomorfismo coloro che immaginano gli alieni soltanto *un po'* diversi da noi, che lo facciano con sensibilità filosofica o, come in molti hanno fatto, a partire da considerazioni scientifiche sui vincoli della struttura della materia e della vita nell'universo? Se come Cockell (2018) riteniamo, *contra* Cabrol, che le leggi della fisica non consentono una variazione significativa sulle modalità in cui si può effettivamente dare la vita intelligente, allora è giustificato aspettarsi

che una civiltà aliena progredita sia tale poiché maneggia la "nostra" stessa matematica e che, di conseguenza, abbia prodotto una tecnologia simile a quella che noi utilizziamo per tentare di contattarla. Oberhaus (2019, 89) commenta l'ipotesi giudicando «quasi più disturbante» il contatto con una civiltà extraterrestre di ominidi glabri invece che di cefalopodi con otto occhi. Al netto dell'iperbole, un'idea simile si può ritrovare in Wittgenstein, quando ragiona sull'alterità umana intorno alla nozione di «forma di vita», peraltro spesso strattonata nella ricezione del viennese fino a essere svuotata di senso. Come spiega Boncompagni (2022), Wittgenstein mette in scena esperimenti mentali tali da ottenere un doppio effetto per quanto riguarda il tema della diversità umana. Da un lato mostra che non c'è bisogno di immaginarsi extraterrestri mostruosi per far nascere in noi un genuino senso di vertigine e smarrimento di fronte a comportamenti umani che, semplicemente, non comprendiamo. Dall'altro, però, questo ragionamento dimostra che per poter arrivare ad avere quel senso di disorientamento legato alla mancata comprensione di pratiche altrui dev'esserci una base condivisa che consenta di impostare il discorso su un terreno comune.

In altre parole, se la diversità tra noi e coloro che osserviamo fosse *davvero* radicale, non saremmo in grado neppure di compiere il primo passo per fallire nel comprenderli. È interessante, inoltre, che alcuni di questi esempi immaginari di comunità altre da noi abbiano a che fare con le pratiche di conteggio e la matematica (Boncompagni 2022, 22), che nell'ambito SETI abbiamo visto essere ritenute il linguaggio fondamentale alla base di moltissimi tentativi di comunicazione interstellare (Oberhaus 2019, 10-11, 33, Roush 2020, 188). Pur essendo questi esempi concepiti in relazione al dibattito sulla concezione della matematica, Wittgenstein tramite l'invito a immaginare forme di vita diverse dalle nostre riesce a dirigere

> la nostra attenzione al profondo accordo, o consenso, che caratterizza e imposta le vite degli esseri umani tramite regole e parole. Ben lontano dall'essere meramente convenzionale nel senso di essere stipulato o arbitrario […], un tale accordo è il quadro di riferimento che ci consente di comprendere i giochi linguistici. (Boncompagni 2022, 23)

Le tribù immaginate da Wittgenstein servono – come gli alieni di Kant – a riflettere su di noi (cfr. Boncompagni 2022, 35, 41-42) e sulla contingenza delle nostre pratiche culturali e cognitive. [6] Quest'ultimo è un obiettivo condiviso anche dalle ultime frontiere SETI, come testimonia Oberhaus quando difende la necessità di

> eliminare il *bias* di specie (l'homocentrismo) nei messaggi interstellari tracciando le fondazioni e i confini di universali epistemici […] in molti casi anche la conoscenza più evidentemente "oggettiva", come la matematica, può essere fatta risalire alle idiosincrasie della conoscenza umana incarnata. (Oberhaus 2019, 167)

Non è un caso che ultimamente si stia sostenendo la necessità di «decolonizzare» l'immaginario della vita extraterrestre (Charbonneau 2021), peraltro definita «un'ossessione eccentrica rispetto a culture non occidentali» (Dick

[6] Vale la pena ricordare che un influente saggio di Conant (1991) rilegge un esperimento mentale di Frege – che immagina alieni intelligenti dotati di una logica fondamentalmente diversa dalla nostra, in quanto sprovvista del principio di non contraddizione – arrivando alla conclusione che una tale figura, l'alieno logico, svolge la funzione di illuderci di poter capire una logica così diversa dalla nostra, poiché, in realtà, non ne esiste una. Trovarsi di fronte un alieno logico, insomma, non è come avere a che fare con un matto (Conant 1991, 149), forse incomprensibile ma filosoficamente «innocuo».

2020). [7] Anzi, ciò dimostra come la costruzione dell'alterità aliena si sia più di una volta intrecciata col rapporto con la diversità interculturale.

[7] Rose (2022), ad esempio, si spinge a leggere i miti – segnatamente nordamericani – del rapimento di umani da parte degli alieni come rielaborazione del senso di colpa collettivo nei confronti degli africani per lo sradicamento violento legato alla tratta degli schiavi.

IV. Conclusioni

L'analisi logico-argomentativa sviluppata nella prima parte di questo lavoro ci ha permesso di sottolineare come un elemento fondamentale, affinché un esperimento mentale possieda un potenziale epistemico, risieda nella possibilità di cogliere la situazione descritta nell'antecedente di un condizionale controfattuale, sulla base del quale valutare, poi, la validità del controfattuale stesso.

La forza normativa di un esperimento mentale – la sua capacità di farci trarre conclusioni sul mondo – risiede quindi nella possibilità che si dia un tale accesso epistemico, una tale intuizione, per il soggetto che valuta il ragionamento.

Dalle riflessioni presentate nella precedente sezione, tuttavia, è emerso come in realtà una tale possibilità, relativamente alla rappresentazione immaginaria dell'extraterrestre, non appaia priva di problemi: quando a un soggetto viene chiesto di immaginare un'alterità aliena, il risultato di tale operazione mentale sembra dipendere da fattori contingenti quali il contesto in cui è situato il soggetto che compie questa operazione e la sua storia culturale.

Immaginare a vario titolo forme di vita sviluppate, e tutto sommato umanoidi, su pianeti diversi dalla Terra è un esercizio intellettuale che in Occidente ha radici antiche e, per quanto esistano episodi analoghi in altre civiltà, [8] il dibattito sulla vita aliena corre lungo la tradizione filosofica europea. Restringendo il giudizio alla contemporaneità, i Paesi non-occidentali dove l'interesse popolare per UFO e alieni è forte hanno ricevuto un innegabile *imprinting* dalla narrazione scientifica e letteraria di massa nordamericana, seppure interpretino il fenomeno secondo la propria sensibilità culturale. Una descrizione largamente condivisa di ciò che un soggetto immagina, quando gli viene richiesto di immaginare una forma di vita extraterrestre, non sembra quindi possibile, se non identificandola nel modello occidentale di extraterrestre.

[8] Determan (2021) nel discutere la *science fiction* contemporanea nella cultura islamica riporta che alcuni passi del Corano nel corso del tempo (ma con meno costanza rispetto al dibattito occidentale e per la maggior parte nell'ultimo secolo) sono stati interpretati in chiave astrobiologica: Allah sarebbe «signore dei mondi [abitati]» e creatore dei «sette cieli» dotati di altrettante Terre (cioè pianeti in varie galassie) e, avendo creato la vita insieme alle terre e ai cieli, è del tutto plausibile che l'abbia creata intelligente.

Se l'elemento contestuale risulta determinante e imprescindibile nell'immaginare un'alterità aliena, non sembra possibile escludere, allora, che sussistano grandi differenze tra le *intuizioni epistemiche* che soggetti diversi possono avere quando si trovano nella situazione di valutare un esperimento mentale con questi particolari protagonisti. Le obiezioni sollevate nell'ambito della filosofia sperimentale sull'accettabilità e il ruolo degli esperimenti mentali in filosofia risulterebbero ancora più cogenti, allora, per quegli esperimenti che chiedessero di immaginare come situazione possibile una forma di vita aliena.

Weinberg et al. (2001) hanno testato le intuizioni di gruppi di persone, differenziate per provenienza geografica-culturale e appartenenza socio-economica, circa l'esperimento mentale di Gettier e alcune sue varianti. Ponendo come ipotesi che le «intuizioni epistemiche» dei

soggetti interrogati variassero al variare dei gruppi, i risultati ottenuti nei test hanno confermato le ipotesi di partenza, ovvero la sensibilità al contesto di provenienza delle intuizioni dei soggetti interrogati.

La conclusione tratta dagli autori si configura come obiezione al ruolo degli esperimenti mentali, poiché «è difficile vedere come un processo che si affida fortemente su intuizioni epistemiche che sono localizzate nel proprio gruppo culturale e socio-economico possano condurre a conclusioni genuinamente normative» (Weinberg et al. 2001, 37).

Sulla base di quanto detto finora, un tale risultato sembra sollevare dubbi ancora più stringenti per quanto riguarda esperimenti mentali in cui sono coinvolte forme di vita aliena: come può, infatti, dirci qualcosa sul mondo un esperimento mentale in cui ciò che viene chiesto di immaginare è così dipendente dalle conoscenze pregresse e dal contesto del soggetto che immagina e poi valuta l'argomentazione?

Le conclusioni che nell'ambito della filosofia sperimentale sono state tratte a partire da queste considerazioni sono diverse e si differenziano per il ruolo che sono disposte ancora a concedere a questa metodologia. Weinberg (2007), per esempio, ritiene che casi del genere richiedano una sospensione del ricorso alle intuizioni in filosofia fino a quando non sia possibile sapere sotto quali condizioni queste non si dimostrino soggette a simili variazioni. Una conclusione più modesta, ma crediamo più adeguata a successive riflessioni filosofiche critiche, è quella proposta da Weinberg et al. (2001) quando affermano che in filosofia non si dovrebbe semplicemente assumere che le proprie *intuizioni epistemiche* siano ampiamente condivise, ma bisognerebbe valutare empiricamente se effettivamente sia così.

Anche rispetto alla presenza della figura dell'extraterrestre negli esperimenti mentali, questa seconda via ci appare più fertile. Sembrano esserci due linee di ricerca meritevoli d'attenzione: una valutazione empirica di come la richiesta di immaginare una forma di vita aliena possa dipendere da fattori culturali-contestuali e, allo stesso tempo, una riflessione sulla possibilità di immaginare l'alterità senza dover ricorrere all'immaginazione ma ricercandola e confrontandocisi nel reale.

Bibliografia

Angelucci A., & Arcangeli, M. (2019). Introduction: New Perspectives on Philosophical Thought Experiments. *Topoi*, 38, 763-768.

Boncompagni, A. (2022). *Wittgenstein on Forms of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brendel, E. (2018). The Argument View: Are Thought Experiments Mere Picturesque Arguments?. In Stuart, M.T., et al. (a cura di), *The Routledge Companion to Thought Experiments,* London-New York: Routledge, 281-292.

Brown, J.R., (2004). Why Thought Experiments Transcend Experience. In C. Hitchcock (ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, 23-43.

Cabrol, N.A. (2016). Alien Mindscapes—A Perspective on the Search for Extraterrestrial Intelligence. *Astrobiology*, 16 (9), 661-676.

Charbonneau, R. (2021). Imaginative Cosmos: The Impact of Colonial Heritage in Radio Astronomy and the Search for Extraterrestrial Intelligence. *American Indian Culture And Research Journal*, 45 (1), 71-94.

Clark, D.L. (2001). Kant's Aliens: The Anthropology and Its Others. *CR: The New Centennial Review*, 1 (2), 201-289.

Cocconi, G., & Morrison , P. (1959). Searching for Interstellar Communications. *Nature*, 184, 844-846.

Cockell (2018). *The Equations of Life: How Physics Shapes Evolution*. Londra: Atlantic Books.

Cohnitz, D. & Häggqvist, S. (2018), Thought Experiment in Current Philosophical Debate, In Stuart, M.T., et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments.* London-New York: Routledge, 281-292.

Conant, J. (1991). The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the *Tractatus*. *Philosophical Topics,* 20 (1), 115-180.

Cooper, R. (2005). Thought Experiments. *Metaphilosophy,* 36, 328-347.

Determann, J.M. (2021). *Islam, Science Fiction, and Extraterrestrial Life*. Londra-New York: I.B. Tauris.

Dick, S. (2020). *Space, Time, and Aliens. Collected Works on Cosmos and Culture.* Cham: Springer.

Dummett, M. (1973). *Frege. Philosophy of Language*. Londra: Duckworth.

Engel, P. (2011). Philosophical Thought Experiments: In Or Out Of The Armchair?. In Ierodiakonou, K., Roux, S. (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden: Brill, 143-163.

Guardo, A. (2019). *Esperimenti mentali in filosofia*. Milano-Udine: Mimesis.

Kant, I. (2010). *Antropologia dal punto di vista pragmatico.* Trad. it. M. Bertani e G. Garelli. Torino: Einaudi.

Lenhard, J. (2017). Thought Experiments and Simulation Experiments. In Stuart, M.T., et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*. Oxford-New York: Routledge, 484-497.

Lewis, D. (1980). Mad Pain and Martian Pain. In Block, N. (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, 1, Harvard: Harvard University Press, 216-222.

Machery, E. (2011). Thought Experiments and Philosophical Knowledge. *Metaphilosophy*, 42, 191-214.

Marconi, D. (2017), Philosophical Thought Experiment. *Philosophia Scientiae,* 21, 3, 111-124.

Mayo-Wilson, C., & Zollman, K.J.S. (2021). The Computational Philosophy: Simulation as a Core Philosophical Method. *Synthese*, 199, 3647-3673.

Norton, J.D. (1996), Are Thought Experiment Just What You Thought?. *Canadian Journal of Philosophy*, 26, 333-366.

Norton, J.D. (2004), On Thought Experiment: Is there more to the argument?. *Philosophy of Science*, 71, 1139-1151.

Oberhaus, D. (2019). *Extraterrestrial Languages*. Cambridge, MA: MIT Press.

Rose, D.J. (2022). Alienation and Aliens: A Comparative Study of Narratives of Abduction in Historical African and UFO Experiences. *Fabula*, 63(3-4). 262-279.

Roush, W. (2020). *Extraterrestrials*. Cambridge, MA: MIT Press.

Sorensen, R.A. (1992), *Thought Experiment*. Oxford: Oxford University Press.

Stuart, M.T., et al. (2017). Thought Experiments: State of the Art. In Id. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*. Oxford-New York: Routledge, 1-28.

Weinberg, J. (2007), How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism. *Midwest Studies in Philosophy*, 30, 318-343.

Weinberg, J., et al. (2001), Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29, 429-460.

Williamson, T. (2005), Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, 1-23.

Williamson, T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell.

Williamson, T. (2013), How Deep is the Distinction Between A Priori and A Posteriori Knowledge. In A. Casullo, Thurow, J. (eds.) *The A Priori in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

La questione della tecnica in Stiegler. Un confronto con Husserl e con la postfenomenologia

Federica Buongiorno

Ricercatrice a tempo determinato presso l'Università degli Studi di Firenze, dove insegna Filosofia teoretica e Fenomenologia della tecnologia. La sua ricerca verte sulla fenomenologia husserliana e post-husserliana, sulle teorie della conoscenza contemporanee, sul cyberfemminismo e sulla filosofia della tecnologia e del digitale.

federica.buongiorno@unifi.it

In this paper, I aim to elucidate the points of convergence and divergence between Stiegler's interpretation of "technology" and the phenomenological perspective, specifically drawing upon the philosophies of Husserl, Heidegger, and postphenomenology (originally proposed by Don Ihde). The focal point of this exploration resides in the distinctive nature that Stiegler attributes to technology – an inherent and originary facet of human beings characterized as the prosthetic dimension. Intricately woven into the tapestry of human anthropology and epistemology, this dimension assumes a pivotal role in the progression of human evolution according to Stiegler.

— BERNARD STIEGLER
— TECHNOLOGY
— PHENOMENOLOGY, POSTPHENOMENOLOGY
— EPIPHILOGENESIS

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 41 — 52

In un saggio del 1986 Stiegler si domanda – ponendo una questione che rimarrà al centro della sua riflessione futura – se esista effettivamente una «memoria naturale» o se la memoria non vada intesa «sempre già a partire dal concetto di protesi» (Stiegler 2018, 33): [1] la risposta a questa domanda è affidata alla teoria dell'epifilogenesi. Questa è definita come «l'apparizione di una terza memoria, artificiale e oggettuale, costitutiva del '*film*' degli oggetti tecnici […]» (Stiegler 2005, online); nel primo volume de *La miseria simbolica*, Stiegler la descrive come quella «memoria che si conserva nelle cose, dai calendari agli edifici, passando per i libri, i feticci e i registri di ogni tipo (fra cui i film e le canzoni registrate» (Stiegler 2021, 66). Si tratta di una memoria che «[…] si trasmette di generazione in generazione (possedute e *spiritualizzate* le une dalle altre) per il fatto che, spazializzandosi, essa si esteriorizza e si conserva nella *fatticità del non-vivente*, al riparo dalla *fragilità* del vivente» (67). A questo strato epifilogenetico Stiegler riconosce un'originarietà costitutiva, una sovra-determinazione, rispetto agli strati della memoria ritenzionale primaria e secondaria, già indagati da Husserl. In questo contributo, non mi concentrerò sui rapporti tra ritenzioni primarie, secondarie e terziarie all'interno della teoria della temporalità proposta da Stiegler, ma cercherò di enucleare – su un piano più generale – i punti di contatto e di divergenza tra la concezione stiegleriana della tecnica e quella fenomenologica, con particolare riferimento ai pensieri di Husserl, Heidegger, e alla postfenomenologia.

[1] L'articolo citato è la traduzione inglese di un testo originariamente pubblicato in francese (Stiegler 1986). Laddove non disponibili, le traduzioni italiane dei passi dalle opere citate in questo articolo sono a mia cura.

Tecnicizzazione delle scienze e matematizzazione della natura tra Husserl e Stiegler

Ne *La tecnica e il tempo* Stiegler propone una versione del processo di ominazione, basata su una lettura peculiare del mito di Prometeo ed Epimeteo: si tratta di un'interpretazione che enfatizza il versante epimeteico della storia, il lato della *dimenticanza* dell'essere umano da parte di Epimeteo che, distribuendo abilità e poteri alle creature mortali, si accorge alla fine di aver tralasciato l'umano. Perciò,

> l'uomo ha luogo solo grazie a una svista, quella di Epimeteo, che ha distribuito "tutte le qualità" lasciando l'uomo nudo, privo di essere, non avendo ancora cominciato a essere: la sua condizione sarà quella di sopperire a questo difetto d'origine dotandosi di protesi, di strumenti (Stiegler 2023, 157).

La storia dell'essere umano, di questo essere dimenticato e mancante, non potrà perciò che configurarsi come la storia di un'incessante ricerca "protesica" della sua qualità propria, cioè del proprio destino o – chiosa Stiegler – del proprio *tempo* (Stiegler 2004, 43). Ne consegue che la tecnica non ha (e non ha mai avuto) il senso meramente strumentale di un mezzo per l'uso, ma ha a che fare con ciò che l'uomo *è* (o *non è*): [2] al tempo stesso, la tecnica – pur riguardando *essenzialmente* l'essere umano – non è intesa a sua volta in termini essenzialistici, ma è contrassegnata da una funzione "denaturalizzante" che si esprime nel processo evolutivo "epifilogenetico" caratterizzante l'umano. Quest'ultimo non è un

[2] Stiegler adotta già nel 1986 questa prospettiva nella sua analisi della dimensione tecnica del linguaggio, criticandone la concezione strumentale: «Se è possibile una strumentalizzazione del linguaggio, è perché la strumentalità è originaria.

essere semplicemente biologico (qualificabile in termini "filogenetici") bensì è sempre associato, dal punto di vista evolutivo, a supporti tecnici e materiali, in un processo di esteriorizzazione che per Stiegler caratterizza l'evoluzione umana sin dalle origini. Come osserva Paolo Vignola nella sua Prefazione alla recentissima edizione italiana del primo volume di *Le Technique et le temps*, le tesi di Stiegler sulla tecnica mirano «[…] a fare della *techne* il terzo incomodo tra Natura e Cultura, ma anche tra *physis* e *bios*, dunque a rendere conto, contro o al di là della tradizione filosofica, di questo "altro inorganico", ossia la materia degli enti tecnici» (Vignola 2023, 11).

La questione è di sapere in che modo vada compreso lo strumento. Il problema non è combattere contro la strumentalizzazione del linguaggio, ma di resistere alla riduzione dello strumento al rango di mezzo, in una concezione nella quale i mezzi sono opposti ai fini» (Stiegler 1986, 45).

La dimenticanza epimeteica dell'essere umano si rispecchia nella dimenticanza, o meglio nella *repressione*, del tema della tecnica nella tradizione filosofica: dalla modernità fino a Husserl e Heidegger, la filosofia ha sostanzialmente represso, per Stiegler, la realtà dell'epifilogenesi, dunque la questione della tecnicità. Nel già citato saggio del 1986, egli già osserva: «In un senso molto ampio e generale, la filosofia svaluta la tecnica e la conoscenza dell'essenza tecnica. È solo come oggetto di critica che la tecnica può acquistare una reale positività agli occhi del filosofo» (Stiegler 1986, 45). Benché in *La tecnica e il tempo* Stiegler si concentri soprattutto sul precedente heideggeriano, la sua riflessione investe anche la concezione husserliana della tecnica. Si può sostenere che in Husserl viga un regime "repressivo" del tecnico? E se sì, in quale senso? Un segnale indicativo è il fatto stesso che il discorso husserliano verta sulla *tecnicizzazione* più che sulla tecnica in quanto tale. È proprio come «oggetto di critica», cioè per via negativa, che diventa possibile parlare *positivamente* della tecnica in Husserl. Si tratta di un aspetto rilevato da Stiegler all'inizio de *La tecnica e il tempo*: è la tecnicizzazione della matematica (ovvero l'algebrizzazione del calcolo e l'aritmetizzazione della geometria) a interessare (e preoccupare) Husserl nella *Crisi delle scienze europee*: questo processo rappresenta uno «*svuotamento di senso*» nella misura in cui comporta la trasformazione delle intuizioni originarie «in pure forme numeriche, in formazioni algebriche» (Husserl 2002, 73). Commenta Stiegler: «con il calcolo, che determinerà l'essenza della modernità, è la memoria delle intuizioni eidetiche originarie, fondatrici di ogni pratica apodittica e di ogni senso, che va persa» (Stiegler 2023, 51). Husserl vede nella tecnicizzazione matematica delle scienze, assolutizzatasi in Galilei, una metodica che perde progressivamente il contatto con la *Lebenswelt*, con il mondo intuitivo pre-scientifico, e dunque anche con la consapevolezza del *significato* delle procedure di idealizzazione matematica. La tecnica come tecnicizzazione nel senso husserliano s'inscrive pienamente nella concezione classica della medialità: come ho mostrato altrove (Buongiorno 2022), nell'interpretazione husserliana l'idealizzazione procede, a partire da Galilei, in un modo che potremmo accostare al concetto marxiano di alienazione. Scrive Husserl nel § 9/g della *Crisi*:

> In sé il passaggio da una matematica legata alle cose alla sua logicizzazione formale, e il rendersi autonoma della logica formale ampliata a pura analisi e a dottrina della molteplicità, è qualcosa di completamente *legittimo*, anzi di necessario; così la tecnicizzazione e il perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico. Ma tutto ciò può e deve costituire un metodo inteso e praticato coscientemente. (Husserl 2002, 76).

Il vocabolario qui usato («rendersi autonoma della logica formale ampliata», «perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico») rivela il carattere estraniante, alienante che, secondo Husserl, caratterizza il processo di tecnicizzazione delle scienze. La tecnica funziona tipicamente come un medium, come «il tramite di un intervento e di una trasformazione della natura che realizza una distanza problematica perché a rischio […] di un'autonomizzazione feticistica dal fondamento nel mondo-della-vita» (Buongiorno 2022, 147). Sembra emergere la preoccupazione di una tecnica che, come il tavolino di Marx, si anima e si autonomizza al punto da mettersi a ballare, da rendersi del tutto indipendente dai sostrati intuitivi. Husserl coglie l'ambiguo nesso che lega tecnicizzazione e ideale del *perfezionamento* come suo motore: «si delineano continuamente forme-limite, verso cui tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti. In quanto ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegniamo conseguentemente a determinarle e a costruirne di nuove sulla base di quelle che già sono costruite, noi siamo "geometri"» (Husserl 2002, 55). Qui il nucleo problematico è individuato nel passaggio dalla prassi reale, che ha a che fare con corpi empirici reali-possibili, alla prassi ideale, che ha a che fare col pensiero puro operante esclusivamente nel regno delle forme-limite ideali: a guidare la prassi ideale è il criterio dell'*esattezza*, della determinazione delle forme ideali nella loro assoluta identità, quali substrati di qualità assolutamente identiche e univocamente determinabili.

A questa nozione di esattezza, nucleo dell'ideale del perfezionamento che muove il processo di tecnicizzazione, Husserl contrappone notoriamente un diverso criterio, fenomenologico, di intelligibilità:

> […] il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest'ultimo, *concetti morfologici* di vaghi tipi di *forme*, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico. La *vaghezza* dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi (Husserl 2002b, 176).

All'esattezza del procedimento tecnico-scientifico Husserl contrappone già in *Idee I* la vaghezza come criterio euristico dell'indagine fenomenologico-descrittiva: nel vocabolario della *Crisi*, ciò equivale a dire che nella sfera delle datità intuitive qualcosa resiste alla matematizzazione. I "plena", osserva Roberta Lanfredini, «cioè la componente più specificamente contenutistica dell'ontologia materiale (i suoni, i colori, le qualità tattili e olfattive), non sono *direttamente* quantificabili o matematizzabili […], vivono per loro stessa natura la dimensione del pressappoco, dell'inesattezza e della singolarità. Essi non sono, in altri termini, approssimazioni verso alcun ideale, quindi non sono entità perfettamente e univocamente deducibili» (Lanfredini 2021, 120-121, corsivo mio). Si tratta di un limite che Galilei stesso ha riconosciuto, escludendo le qualità secondarie dalla sfera della quantificazione possibile: Husserl osserva che tale esclusione non ha impedito al metodo matematico di tentare un'idealizzazione *indiretta* dei "plena", attraverso lo svuotamento di ogni importo materiale-contenutistico

e l'estrapolazione dei caratteri sottoponibili a misurazione (riconducibili, cioè, a qualità primarie – estensione e movimento). È in questa matematizzazione indiretta che consiste il "trucco tecnicizzante" della matematica moderna, cui Husserl contrappone l'idea della 'rigorosa' inesattezza o vaghezza come unica modalità metodologica non feticizzante, capace di rimanere in contatto con la dimensione contenutistica originaria.

«La *tecnicizzazione* della scienza è il suo *accecamento* eidetico» (Stiegler 2023, 51), commenta Stiegler. In questo oblio dell'originarietà intuitiva, in questa dimenticanza progressiva attuata dalle scienze moderne sul modello matematico, che Husserl coglie e critica, Stiegler osserva acutamente due elementi: da un lato, il punto di contatto tra fenomenologia husserliana e filosofia heideggeriana («Il tema dell'oblio domina il pensiero heideggeriano dell'essere; l'essere è storico e la storia dell'essere è la sua iscrizione nella tecnicità» (52)); dall'altro, non solo Heidegger, ma anche Husserl fa (suo malgrado?) della tecnicità la condizione originaria e necessaria per articolare la modernità e, a partire da essa, la storicità stessa della ragione occidentale. Senza la geniale e insieme ambigua mossa galileiana di matematizzazione indiretta dei "plena", l'avanzamento della scienza moderna sarebbe stato di fatto inconcepibile.

L'originarietà della dimensione tecnica: stiegler oltre Husserl

Ciò che del complesso processo di tecnicizzazione, di cui pure riconosce la "necessità in sé", Husserl non sembra cogliere, è il «potenziale creativo» espresso da media e tecnica – per usare qui i termini dell'epistemologa tedesca Sybille Krämer. Se è vero che con l'introduzione del piano di coordinate cartesiano la matematica moderna permette di esprimere i punti geometrici numericamente, ossia di rappresentare le curve sotto forma di equazioni passando da una pragmatica delle forme alla loro idealizzazione, così che «i problemi geometrici possono essere risolti come calcoli aritmetici», è vero anche che ciò apre alla *convertibilità* tra figure e formule.

> Così, quando Cartesio pone fine – con la sua invenzione della geometria analitica – allo scisma tra geometria (*magnitudo*) e aritmetica (*multitudo*), esistente sin dalla scoperta greca dell'incommensurabilità, questa mediazione tra due domini matematici divenuti reciprocamente estranei produce l'invenzione di una configurazione di linee come sistema di riferimento. Il piano delle coordinate – considerato come medium – è situato tra i domini dei punti geometrici e i domini dei numeri aritmetici; esso costituisce un manuale di traduzione tra curve ed equazioni, che dà allo stesso tempo una nuova fisionomia e un nuovo contorno al rispettivo significato di "geometria" e "aritmetica" (Krämer 2023, 574).

La matematizzazione non è solo un mezzo di distanziamento e oblio dalla realtà originaria e intuitiva delle datità: essa è anche garanzia del passaggio tra i due domini e dunque della (ri)convertibilità delle equazioni in curve. Si tratta di una complicazione ulteriore rispetto a quanto osservato da Husserl: la tecnicizzazione ha permesso paradossalmente di superare, dopo averla resa possibile, la scissione tra geometria e aritmetica, introducendo un metodo (una tecnica) di traduzione, di passaggio da una sfera all'altra. Questa potenzialità/ambiguità non è valorizzata da Husserl, mentre è al centro dell'interpretazione di Stiegler: la tecnica

– che egli non intende solo nel senso stretto della tecnologia digitale odierna, ma in quello molto più ampio dell'insieme dei modi in cui l'essere umano si esteriorizza (e deposita) in artefatti e supporti materiali – è originariamente aporetica, in quanto scaturisce dall'origine epimeteica che marchia come paradossale non solo l'inizio della tecnica, ma anche quello dell'essere umano come essere protesico. Ciò comporta un'ulteriore audacia teoretica, quella che consiste nel rovesciare il rapporto di priorità *temporale* tra dimensione "naturale" e "artificiale". È, questa, una mossa decisamente anti-husserliana o, meglio, che riprende e radicalizza la (involontaria?) originarietà della tecnica come radice della scienza moderna, di fatto attiva nel pensiero husserliano all'altezza della *Crisi*: la tecnica non è riducibile a ciò che allontana dalla *Lebenswelt*, dalla dimensione originaria, naturale, pre-teoretica e pre-scientifica, ma *è al principio*, ovvero coincide con la realtà originariamente protesica dell'essere umano.

Le domande in apertura del saggio del 1986 indicano già la via: «Esiste una memoria naturale? Cos'è una protesi? La memoria dovrebbe esser pensata sempre già a partire dal concetto di protesi?» (Stiegler 1986, 33). Stiegler risponderà, in tutto l'arco della sua produzione, affermando che la tecnicità ci precede (in quanto individui) come nostra dimensione pre-individuale: riprendendo la lezione di Simondon, egli sottolinea che il limite dello schema ileomorfico e del sostanzialismo consiste nella pretesa di conoscere l'individuazione a partire dall'individuo formato, presupponendo un qualche "principio di individuazione" precedente all'individuazione stessa (Stiegler 2014, 236). [3] Al contrario, per Simondon e Stiegler si tratta di comprendere che l'individuo è *attraversato* dal processo di individuazione: non ne è l'origine ma ne costituisce un momento, una determinazione. Ne segue che la realtà pre-individuale – l'essere nella sua totalità – è più ampia di quella individuale, la quale ne realizza solo alcune potenzialità (ma mai tutte, e neppure tutte insieme): sta qui la radice psico-sociale della temporalità individuale. L'individuo si caratterizza come un continuo scarto, una continua sfasatura (un "differirsi" nel senso derridiano) rispetto alla realtà pre-individuale, che «è per l'individuo già sempre là» (237).

[3] Il saggio è la traduzione in italiano dell'originale francese (Stiegler 1993).

L'aspetto cruciale, che secondo Stiegler non è visto da Simondon, è che questa realtà pre-individuale *è già da sempre tecnica*, contiene già oggetti tecnici: «[…] *per* l'individuo psico-sociale gli oggetti tecnici, nella misura in cui essi fanno parte del suo ambiente pre-individuale, sono delle sovra-saturazioni dell'essere e già degli individui. *Questo 'anticipo' delle identità tecnico-oggettive sull'identità psico-sociale non viene considerato da Simondon*» (239). In altri termini: il pre-individuale (della specie e della storia) è un «già-là protetico, ovvero: radicato negli oggetti tecnici costitutivi di un mondo» (241). [4] "Già-là" (tempo), individuazione (psico-sociale) e tecnica sono i tre assi al cui incrocio si colloca l'essere umano: l'individuazione tecnica – ed è il punto decisivo – è costitutiva di quella psichica e collettiva, in quanto è il suo "già-là". Dunque, per Stiegler la questione del tempo *è* la questione della tecnica (e viceversa), poiché vige un'originarietà della dimensione tecnica come orizzonte complessivo dell'ominazione (Stiegler 2014, 250).

[4] L'interpretazione di Stiegler, su questo punto, non è scevra da possibili obiezioni. A suo parere è paradossale che Simondon, il quale si è posto il problema dell'individuazione tecnica in *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), non abbia riconosciuto il ruolo svolto dagli oggetti tecnici nel suo saggio sull'individuazione. La lettura stiegleriana è sottoposta a critica, tra gli altri, da Xavier Guchet (2010), che osserva (222): «Certi commentatori

La questione della mediazione tecnologica: stiegler oltre la postfenomenologia

Il nucleo di questa concezione della tecnica come dimensione epifilogenetica è riassumibile in due distanziamenti operati da Stiegler:

1. sganciamento dalla concezione lineare della tecnica, informata dall'ideale del "perfezionamento", ovvero del progresso tecnico: rendendo il principio del perfezionamento il motore della tecnicizzazione, Husserl ha in certo senso sovrapposto progresso scientifico e progresso tecnico, mentre i due per Stiegler – che riprende al riguardo la tesi di Bertrand Gille (Gille 1985) – presentano strutture evolutive differenti. «Ciò che nel progresso scientifico può apparire se non semplice, almeno chiaro e rigorosamente ordinato, lo è infinitamente meno nel progresso tecnico» (5). Ciò dipende dal fatto che una storia sistematica delle tecniche e della loro evoluzione, così come è stata scritta e documentata per l'evoluzione scientifica, è ancora mancante; inoltre, questa storia non può prescindere dall'analisi delle tecniche all'interno del sistema tecnico di riferimento, che è ampiamente caratterizzato in senso sociale ed economico – un intreccio che rende difficile decrittare e articolare l'evoluzione delle tecniche in maniera univoca e sistematica.
2. sganciamento dalla concezione tradizionale della tecnica come mero medium di intervento, trasformazione e distanziamento dalla natura: come non esiste, per Stiegler, una memoria puramente naturale, ossia sganciata da qualsiasi supporto di deposito esterno, così più in generale non esiste una natura puramente "naturale" e non già attraversata, in virtù del carattere originario della tecnica, da elementi materiali, artificiali, esterni. In questo senso la tecnica non interviene a "culturalizzare" una natura colta in purezza, ma costituisce piuttosto l'orizzonte non-naturale o più-che-naturale di ciò che definiamo "natura".

È interessante, nell'ottica del confronto con la fenomenologia, approfondire questo secondo aspetto e domandarsi fino a che punto la concezione stigleriana della tecnica si configuri nei termini una teoria della mediazione, e quali elementi la avvicinino alla nozione specificamente postfenomenologica di mediazione tecnologica. [5] La nozione di "mediazione" accomuna una molteplicità di approcci alla tecnica: nel contesto degli STS (Science and Technology Studies), che costituisce uno degli ambiti di sconfinamento della

hanno (...) rimproverato a Simondon di non aver sufficientemente affermato il fondamento tecnico del transindividuale», e cita il passo di Stiegler (2014, 232), in cui si legge che, «in quest'opera [*L'individuation psychique et collective* di Simondon, 1989] Simondon propone una prospettiva molto originale e convincente, e al contempo deludente, nella misura in cui l'oggetto tecnico – altrove magistralmente analizzato – non pare giocare alcun ruolo costitutivo nel processo di individuazione collettiva, né tantomeno sembra trovarvi il proprio posto». Guchet sottolinea come l'interpretazione di Stiegler si fondi su una lettura parziale dell'opera sul modo d'esistenza degli oggetti tecnici, in cui effettivamente Simondon sembra ammettere una fase storico-antropologica priva di oggetti tecnici (coincidente col mondo magico); Guchet evidenzia come, in realtà, la tesi simondoniana sia più complessa e non escluda affatto il darsi di tecniche magiche pur in assenza di oggetti tecnici (Guchet 2010, 233). Le osservazioni di Guchet, tuttavia, potrebbero essere a loro volte problematizzate osservando che la critica di Stiegler non si applica a *Du mode d'existence des objets techniques* ma al saggio, di molti anni successivo, sull'individuazione. È in quest'ultima opera che l'oggetto tecnico, «magistralmente analizzato» anni prima, non sembra giocare il ruolo atteso; ciò non toglie che la lettura di Stiegler sia fortemente diretta dall'idea dell'originarietà delle ritenzioni terziarie, ossia dall'innesto di un motivo estraneo alla teoria dell'individuazione di Simondon. In un saggio più recente, pubblicato per la prima volta nel 2006, Stiegler ribadisce la sua specifica interpretazione, sostenendo che sebbene Simondon abbia riconosciuto che «(...) può esserci individuazione soltanto a condizione di una conservazione materiale e artefattuale della sua traccia», l'individuazione tecnica non è riconosciuta nel suo carattere costitutivo: questo avrebbe impedito a Simondon di leggere il transindividuale in chiave tecnica (Stiegler 2009, 54). Il saggio è la traduzione inglese dell'originale francese, Stiegler 2006). L'argomento torna anche in (Stiegler 2019, 586). Anche questo saggio costituisce la traduzione inglese di un articolo pubblicato in francese, Stiegler 2006).

[5] Per "postfenomenologia" intendo qui l'approccio filosofico originatosi nella contemporaneità dalla riflessione di Don Ihde, ispirato alla filosofia di Husserl e Heidegger, e sviluppatosi poi prevalentemente nel contesto

postfenomenologia nel suo tentativo di coniugare strumenti di indagine empirica all'elaborazione teorica, è ormai invalso il concetto di "material agency", che rinvia all'"interplay" tra umano e macchina. L'attenzione all'aspetto materiale è condivisa dalla post-fenomenologia, che invoca in quest'ottica un vero e proprio "*material turn*", e costituisce un punto di continuità con Stiegler: per comprendere le tecniche non è sufficiente concentrarsi sulle operazioni soggettive di costituzione del senso, ma bisogna guardare anche agli apparati, ai dispositivi e alle cose nella loro materialità. I due aspetti (ermeneutico-soggettivo e materiale-oggettivo) vanno contemperati e mantenuti in equilibrio: a questa esigenza risponde la nozione di "mediazione".

olandese come teoria delle relazioni umano-macchina e della mediazione tecnologica. Cfr., a titolo esemplare: Ihde (2009); Rosenberger & Verbeek (2015).

> Nella teoria postfenomenologica, l'idea epistemologica centrale è che le tecnologie aiutano a plasmare la realtà dei fenomeni studiati. La mediazione tecnologica non è un fenomeno che ha luogo "tra" un mondo già-dato di oggetti e dei soggetti umani già-dati. Piuttosto, gli esseri umani e il loro mondo sono costituiti nell'"atto" della mediazione (Veerbek 2016, online).

Quest'idea di mediazione ricorda da vicino alcune teorizzazioni nello spettro del "New Materialism", in particolare nel campo femminista: è prossima, ad esempio, alla nozione di "intra-action" proposta da Karen Barad in opposizione a quella di "inter-action". Mentre l'inter-azione «[…] necessita di corpi prestabiliti che in seguito partecipano all'azione reciproca», l'intra-azione allude a un concetto di *agency* che non è «[…] proprietà inerente di un individuo o di un umano», ma è da intendersi come «dinamismo delle forze» (Barad 2007, 141). Oltre a una critica del concetto fenomenologico di intersoggettività, la prospettiva di Barad – e della postfenomenologia – implica un ripensamento della nozione di auto-poiesi tipica dell'enattivismo. Al concetto di accoppiamento strutturale tra sistemi comunicanti ma in sé chiusi, Barad oppone l'idea fisica dell'*entanglement*, ossia dell'intreccio e del groviglio originari tra sfera artificiale e sfera naturale: «tutti i corpi (umani e non umani) giungono all'essere attraverso aggrovigliamenti materiali-discorsivi» (Barad 2012, 32). [6]

Nell'ottica specificamente postfenomenologica, a dover essere ripensata è la nozione di intenzionalità come forma del rapporto tra soggetto e oggetto: è qui che, a mio avviso, si colloca il punto di maggiore vicinanza con il pensiero di Stiegler. L'intenzionalità è riletta in chiave tecnologica, secondo un ragionamento che propongo di riassumere in tre passaggi:

[6] Un'altra femminista, Stacy Alaimo, sostiene similmente: «"l'ambiente" non è collocato da qualche parte là fuori, ma è sempre la *vera e propria sostanza di noi stessi*» (Alaimo 2010, 4, corsivo mio).

i. Essere "coscienti di qualcosa" (intenzionalità) è impossibile senza riferimento per lo meno al corpo, in cui la mente è incarnata;
ii. Il corpo è un medium tecnico (media con l'ambiente esterno);
iii. L'intenzionalità (l'essere coscienti di) ha carattere tecnico.

Come si vede, si tratta di una sorta di sillogismo nel quale il termine medio (il corpo nella sua medialità) garantisce l'interpretazione dell'intenzionalità come tecnica. A essere cruciale è l'idea che il corpo organico sia già di per sé un medium *tecnico*: ciò esprime il fatto che – come si è detto

– l'*entanglement* con il mondo esterno introduce un elemento materiale (inerte) nell'organico, e d'altra parte soggetto e oggetto emergono nell'*entanglement* stesso e non pre-esistono a esso. A permettere questa de-naturalizzazione del corpo organico è, appunto, la tecnica, ossia l'articolazione materiale del riferimento all'ambiente. Nell'ottica di Stiegler, tutto ciò equivale a identificare nell'intenzionalità "tecnica" il carattere originariamente protesico dell'essere umano: commentando Leroi-Gourhan, egli osserva che l'ambiente esterno viene «(…) a disturbare e riorganizzare l'ambiente interno attraverso l'*intermediazione* del gruppo tecnico» (Stiegler 2023, 108, corsivo mio). Nell'introdurre il mito di Prometeo ed Epimeteo e nel caratterizzare l'origine dell'essere umano come attraversata dalla mancanza, dal difetto originario che costringerà alla ricerca di protesi e strumenti, Stiegler critica l'opposta concezione di Rousseau, secondo cui «[…] non c'è nessun difetto originario, nessuna protesi, che gli artigli che mancano all'uomo non sono pietre, o se sono pietre, non sono oggetto di taglio, di fabbricazione», ossia di tecnica; per Rousseau, gli artigli sono semplicemente (*naturalmente*) «lì sotto mano, […] non facendo parte di alcun *processo di mediazione*» (157, corsivo mio). Il sapere originariamente tecnico è insieme originariamente dimenticato, obliato: l'oblio è anticipato nel cominciamento stesso della storia (tecnica) umana, ed è questo il senso profondo della mediazione: è la mediazione – che coincide con la tecnica – a essere obliata.

> La conseguenza "epimeteica" di questa comprensione previa, che viene sempre ripresa in una "comprensione intermedia", la comprensione "evidente" è mediata, tradizionale e storica – "mediazione" dimenticata in quanto tale (277).

Se misuriamo, così, una specifica vicinanza tra filosofia di Stiegler e postfenomenologia, si rivela per altro verso una profonda distanza, il cui indicatore è dato dalla diversa forma di anti-essenzialismo attiva nelle due prospettive, e che emerge in rapporto all'interpretazione del pensiero heideggeriano sulla tecnica. Secondo Don Ihde, la visione di Heidegger nel saggio del 1953 è improntata all'idea per cui la tecnica si riduce *essenzialmente* al modo in cui l'essere si disvela in quanto *Bestand*, come risorsa immagazzinabile e sfruttabile (Ihde 2010). Questa riduzione, afferma Ihde, non vale per una serie di tecniche, per esempio quelle artistiche, che peraltro Heidegger stesso individua come possibili risposte e argini alla "questione della tecnica": questa osservazione, tuttavia, resta a un livello piuttosto superficiale nella misura in cui trascura che gli "strumenti musicali" (è l'esempio di Ihde) non sono semplicemente strumenti artistici ma anche oggetti propriamente tecnici inseriti in un sistema tecnico (direbbe Stiegler) complesso, che comprende variabili socio-economiche – sono merci e artefatti la cui realizzazione presuppone conoscenze extra-artistiche.

A questo argomento si intreccia la critica postfenomenologica dell'atteggiamento teoretico, che deriva dalla concezione della mediazione come processo in cui i poli della relazione emergono nello svolgimento stesso dell'interazione, senza pre-esistere a essa: enfatizzando questo assunto, la postfenomenologia critica l'atteggiamento teoretico-scientifico come forma del pensiero che ribadisce l'opposizione soggetto/oggetto, in quanto assume il tema della ricerca come un oggetto posto di fronte al pensiero,

che lo indaga. La teoria è così intesa nel senso di un vedere (*theorein*), di una prospettiva o di un punto di vista sull'oggetto che si articola in proposizioni (enunciati) *sull'oggetto*, passibili di verificazione o falsificazione. Su questo punto, e con riferimento a Heidegger, la postfenomenologia è piuttosto sbrigativa: Ihde presenta il rifiuto della nozione di verità come adeguazione, al centro della proposta postfenomenologica (cosa e intelletto non sono due entità essenzialisticamente distinte che devono in qualche modo corrispondersi reciprocamente, ma entrambi i domini emergono geneticamente dal movimento dell'esperienza ossia nella relazione stessa, e mai al di fuori di essa) come un tratto di divergenza rispetto a Heidegger che, pur avendo criticato la nozione di adeguazione (tanto nel saggio sulla tecnica quanto in *Was ist Metaphysik?*), avrebbe continuato a presupporre una nozione essenzialistica e perciò oggettivistica della tecnica. Questa tesi è però in contraddizione proprio con la critica heideggeriana dell'atteggiamento teoretico, ripresa da Ihde: il fenomeno, per Heidegger, non è solo un contenuto (ontico) di pensiero, ma è anche la relazione stessa (ontologica) tra pensiero ed essere, che appare sempre e soltanto in quanto sia attuata. Sostenere, perciò, che la posizione heideggeriana ricada nel dualismo di soggetto e oggetto è più problematico di quanto la critica di Ihde lasci supporre; inoltre, un ulteriore e più grave problema sembra qui emergere.

Posto che il tema al centro dell'indagine – che non si vuole "teoretica" – della postfenomenologia è la mediazione tecnica tra soggetto e oggetto, è legittimo domandarsi in che misura la stessa postfenomenologia non sia un'indagine del tipo teoretico. In altri termini: se soggetto e oggetto non emergono che *nella* relazione, che tipo di accesso abbiamo alla mediazione tecnologica, se non esso stesso a sua volta mediato? Non si configura, qui, un regresso all'infinito – a meno di far intervenire lo "stacco" riflessivo della teoresi? La postfenomenologia sembra ridurre la teoria all'atteggiamento teoretico, mentre è chiaro – specialmente con riferimento a Husserl – che il circolo in questione non è vizioso nella misura in cui lo si assuma come l'orizzonte stesso della descrizione fenomenologica.

Conclusione

Non possiamo né toglierci dalla scena, né risolverci in essa: se c'è un senso possibile, anche in un'ottica neo-materialista alla Barad, dell'*entanglement* di soggetto e oggetto (natura e cultura), ovvero di ciò che, nei termini di Stiegler, si configura come l'originarietà della dimensione tecnica, esso va ricondotto al paradosso della soggettività umana delineato da Husserl nella *Crisi* – il momento di maggior ambiguità dell'antropologia trascendentale husserliana, in cui soggetto e mondo entrano in un vero e proprio *interplay*, in un autentico "aggrovigliamento". Nell'ottica di Stiegler, il paradosso potrebbe essere riscritto nei seguenti termini:

> È l'evoluzione della "protesi", che non è essa stessa viva e con la quale tuttavia l'uomo si definisce quale essere vivente, a costituire la realtà dell'evoluzione dell'uomo, come se, con lui, la storia della vita dovesse continuare con mezzi diversi dalla vita: è il *paradosso* di un essere vivente caratterizzato nelle sue forme di vita dal non vivente – o dalle tracce che la sua vita lascia nel non vivente (Stiegler 2023, 96-97, corsivo mio).

L'epifilogenesi stessa è intesa da Stiegler come «paradosso dell'esteriorizzazione» (181). Sotto questo aspetto, la distanza tra l'approccio fenomenologico classico e quello stigleriano, da un lato, e l'approccio postfenomenologico, dall'altro, è netta: mentre la postfenomenologia non sembra consapevole del paradosso (teoretico e antropologico) sotteso all'idea stessa di mediazione tecnologica, operando una critica dell'atteggiamento teoretico che finisce per investire anche la propria posizione, Stiegler (e Husserl) assumono consapevolmente il paradosso come a priori tecnico dell'umano. Ne deriva che nella prospettiva stiegleriana e fenomenologica la questione della temporalità assume una centralità decisiva, che non emerge, invece, nella postfenomenologia. «La questione – scrive Stiegler – è la specificità della temporalità della vita quando è iscrizione nel non vivente, spaziatura, temporalizzazione, differenziazione e differimento da, attraverso e nel non vivente, nell'inerte» (182). Per questa via, Stiegler può recuperare ciò che, del pensiero di Heidegger, la postfenomenologia non sembra cogliere:

> Quello che Heidegger chiama il *già-qui*, costitutivo della temporalità del *Dasein*, questo passato che non ho vissuto e che tuttavia è il mio passato, senza il quale non avrei mai avuto un mio passato, questa struttura di eredità e trasmissione, che è il fondamento stesso della fatticità [...] presuppone che [...] lo strato epigenetico della vita, lungi dall'andare perduto con il vivente quando muore, si conserva e si sedimenta, si salda alla sopravvivenza e alla discendenza tanto come dono quanto come debito, cioè come destino (182-183).

Qui Stiegler "piega" Heidegger al programma dell'epifilogenesi: il "già-qui" è da intendersi in senso epifilogenetico, tecnico, al di là degli intenti originali heideggeriani.

> Ora, se è vero che il *già-qui* esiste solo come sedimentazione epigenetica, questo è possibile solo perché la trasmissione che i sedimenti permettono è *assolutamente* tecnica nella sua essenza: non vivente, resa possibile *dalla materia organizzata*, anche se inorganica, che è sempre la traccia, che sia una questione di strumenti o di scrittura – diciamo di *organon* in generale (183).

Riprendendo Derrida, Stiegler chiama *différance* questa peculiare temporalità dell'epifilogenesi, questa particolare originarietà della tecnica, che è già da sempre obliata e, perciò, rimandata e differita: la *différance* è un altro, possibile nome della "mediazione" tecnologica nel senso stiegleriano, poiché essa non è «né il *chi* né il *cosa*, ma la loro co-possibilità, il movimento della loro reciproca venuta, della loro convenzione» (184). Così, la mediazione tecnica è al tempo stesso la fibra dell'individuazione come processo che, seguendo Simondon, non va ricostruita a partire dall'individuo formato, ma costituisce la dimensione d'emergenza – anticipata e insieme costantemente differita – degli individui. «Il paradosso – conclude Stiegler – è che dobbiamo parlare di esteriorizzazione anche se non c'è un interno che la precede: esso *si costituisce* nell'esteriorizzazione» (184).

Bibliografia

Alaimo, S. (2010). *Bodily Matters: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington (IN): Indiana University Press.

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham (NC): Duke University Press.

Barad, K. (2012). Nature's Queer Performativity. *Kvinder, Køn & Forskning*, 1-2, 25-53.

Buongiorno, F. (2022). Tecnica e *Lebenswelt* nella fenomenologia di Edmund Husserl. In: Manganaro, P. (a cura di) (2022). *Fenomenologia della vita. Senso, valore, cura*. Lanciano: Carabba. 125-153.

Gille, B., *Storia delle tecniche.* Tr. it. di C. Tarsitani. Roma: Editori Riuniti.

Guchet, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. Paris: PUF.

Husserl, E. (2002). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tr. it. di E. Filippini. Milano: il Saggiatore.

Husserl, E. (2002b). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I. Tr. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.

Ihde, D. (2009). *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures.* Albany (NY): Suny Press.

Ihde, D. (2010). *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press.

Krämer, S. (2023). Epistemologia della medialità: una riflessione filosofico-mediale. Tr. it. di F. Buongiorno. In: Cabassa, L. e Pisano, F. (2023) (a cura di): *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo.* Milano-Udine: Mimesis. 567-685.

Lanfredini, R. (2021). La nozione fenomenologica di dato. *Ariosto. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 4, 2, 98-128.

Rosenberger, R. & Verbeek, P. P. (2015) (eds). *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Lanham (MD): Lexington Books.

Stiegler, B. (2004). *Philosopher par accident: Entretiens Avec Élie During*. Paris: Galilée.

Stiegler, B. (2005). Desire and Knowledge: The Dead Seize the Living [Online]. https://arsindustrialis.org/desire-and-knowledge-dead-seize-living.

Stiegler, B. (2009). The Theater of Individuation: Phase-Shift and Resolution in Simondon and Heidegger. *Parrhesia*, 7, 46-57 (ed. or. 2006: Le théâtre de l'individuation. Déphasage er résolution chez Simondon et Heidegger. In: Vaysse, J.-M. (2005) (a cura di). *Technique, monde, individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*. Hildesheim: Olms).

Stiegler, B. (2014). Tempo e individuazioni tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon. Tr. it. di C. Molinar Min e G. Piatti. *Philosophy Kitchen*, 1, 231-251 (ed. or. 1993: Temps et individuation technique, psychique, et collective dans l'oeuvre de Simondon. *Futur Antérieur*, 19-20, 5-6, [anche online]. https://www.multitudes.net/temps-et-individuation-technique/.

Stiegler, B. (2018). Technologies of Memory and Imagination. Trans. by Woodward, A. and Berger Soraruff, A. *Parrhesia*, 20, 25-76 (ed. or. 1986: Technologies de la mémoire et de l'imagination. *Reseaux*, 4, 16, 61-87.

Stiegler, B. (2019). Fall and Elevation: Simondon's Apolitics. *Philosophy Today*, 63, 3, 585-600 (ed. or. 2006: Chute et élévation. L'apolitique de Simondon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 196, 3, 325-341).

Stiegler, B. (2021). *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. di R. Corda. Milano: Meltemi.

Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo Vol. 1. La colpa di Epimeteo*. A cura di P. Vignola. Roma: Luiss University Press.

Verbeek, P. P. (2016). Toward a Theory of Technological Mediation. A Program for Postphenomenological Research. In: Berg, J. K., Friis, O. e Crease, R. C. (2016) (a cura di). *Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers.* London: Lexington Books. 189-204 [anche online]. https://ris.utwente.nl/ws/portalfiles/portal/21754033/theory_of_mediation.pdf.

Vignola, P. (2023). Prefazione. Il ritardo dell'anticipazione. In: Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo Vol. 1. La colpa di Epimeteo*. A cura di P. Vignola. Roma: Luiss University Press. 9-41.

Un’analisi semantica di alcune traduzioni di “democrazia” in Africa e Asia

Fiammetta Maria Campana

Dottoranda in Filosofia del Diritto presso l’Università degli Studi di Genova.

fiammetta.camapana@gmail.com

Not all languages have a term for “democracy”. For this reason, they resort to translations (*Min Zhu* in China, *Eddembe ery’obuntu* in Uganda) or transliterations (*Demokaraasi* in Senegal, *Demokrasya* in Philippines). The analysis of linguistic transpositions shows that the meanings attributed to the word “democracy” vary greatly between cultures and, within the same society, between different groups. In this way it is possible to reveal which elements or values have prominence into the community considered. The differences in the way of thinking about democracy are so great that they make it impossible to attribute univocal meaning to the word “democracy”. The aim of this article is to show some cultural reasons for an open conception of democracy, which cannot coincide only with the liberal democratic model - which is a cultural product itself.

— DEMOCRACY
— LANGUAGE
— SEMANTIC
— ANTHROPOLOGY
— SOCIOLOGY.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 55 — 69

Astrazioni democratiche

Il dibattito sullo stato di salute della democrazia e sulle transizioni democratiche al di fuori dell'occidente utilizza vari parametri per misurare il grado di funzionamento delle istituzioni elettorali: la tutela effettiva dei diritti, la compatibilità del contesto economico, storico, politico e culturale con l'architettura democratica e il livello di competenza democratica dei cittadini. (Grassi 2009) Benché la questione sia stata osservata da tantissime prospettive, permane l'impressione che alcuni ecosistemi politici, per varie ragioni, – siano esse contingenze storiche, mancanza di educazione democratica o per elementi culturali di cui è impregnata la politica – siano poco permeabili dalla democrazia.

L'oggetto dell'analisi è stato principalmente il contesto all'interno del quale dovrebbe essere calato tale modello istituzionale. Meno frequentemente è stata problematizzata la categoria stessa di democrazia occidentale: le contingenze storiche che hanno definito la sua fisionomia attuale, i valori che l'occidente vi collega e quali siano le possibilità di traslarla, mantenendola uguale a sé stessa, all'interno di un contesto politico che non ha attraversato i medesimi processi. Il modello liberaldemocratico viene trattato frequentemente come un modello astratto, universale e universalizzabile, talora sottovalutando il suo essere prodotto di un complesso sviluppo storico, un oggetto politico polimorfo e costantemente rimesso in discussione. (Cfr. Bobbio 2006, Held 2007, Petrucciani 2014, Sartori 1993)

Esso presuppone infatti lo sviluppo e l'integrazione dei processi di *State-building*, *Nation-building* e *Civil Society-building*, (Portinaro 2011, 294) i quali non hanno interessato la storia e il pensiero politico di tutte le culture. Questa potrebbe una ragione alla base della difficoltà di traslare il modello liberaldemocratico in altri contesti culturali. Stato, nazione e società civile non rappresentano un dato di fatto, ma sono categorie prodotte dalla cultura occidentale che si sono formate nella storia e nell'immaginario politico nel corso dei secoli. La società civile come sfera autonoma dal regno della politica è la più recente di queste formazioni, la quale si consolida diffusamente nella sensibilità sociale in quanto portato del liberalismo del XIX secolo. [1] La nozione di Stato vede le prime costruzioni intorno al XV secolo e la nozione di nazione pervade il lessico politico nel XVIII secolo. (Sartori 1995)

[1] La polarizzazione tra sfera pubblica e privata è già presente nel contrattualismo e risale alla Grecia Antica (opposizione tra *koinòn* e *oikeion*). (Musti 1995)

Le categorie politiche sopra menzionate sono parte integrante dell'architettura e della sensibilità democratica occidentale. In primo luogo, il progetto democratico moderno non può che avere dimensione statale. Lo Stato è il *locus* deputato allo svolgimento del processo democratico: non solo ne rappresenta la cornice istituzionale, ma è l'ente che costituisce i diritti degli individui e che ha il compito di garantirli. In secondo luogo, almeno nel Vecchio Continente, [2] i confini dello Stato tendono a coincidere con quelli della nazione; l'aderenza tra i due concetti è tale che il primo risulta essere l'ipostasi istituzionale della seconda. Quello di nazione è il principio unificatore dell'idea di bene comune perseguito dalla politica: per questa ragione la rappresentanza politica, nel periodo della Rivoluzione francese, venne fondata sul riferimento ad essa. (Sartori 1991, 285-328; Canfora 2011) Infine, la separazione della società civile dalla

[2] Cfr. Mamdani (1992), sul problema delle nazioni in territori ex-coloniali, come Africa o America.

politica è essenziale per distinguere tra la sfera degli interessi privati e pubblici, permettendo l'attuazione delle garanzie democratiche dei cittadini e lo svolgimento di un processo politico caratterizzato da trasparenza e finalizzato al conseguimento degli interessi della collettività.

Ad oggi, in occidente si ritiene che una buona democrazia rappresentativa – sinonimo a sua volta di società giusta – sia costruita attorno al multipartitismo, alla scelta individuale e al rinnovamento periodico dei vertici politici. (Dahl 2000; Schumpeter 1964) Ciò risiede nel fondamento individualistico delle concezioni politiche moderne e nell'idea liberale che il potere politico sia un male necessario dal quale la società deve difendersi. Come nota Bobbio (2006), la rivoluzione copernicana della modernità in campo politico consiste nell'affermazione dell'individualismo a discapito delle concezioni organicistiche. Essa investe i fondamenti della democrazia: l'attore politico di primo piano non è più il *demos* come entità collettiva, ma sono gli individui considerati come soggetti razionali e responsabili, capaci di decidere nel proprio interesse.

L'individualismo non è tuttavia un principio fondante in tutte le culture politiche. Le culture collettiviste attribuiscono un ruolo primario alla società e ai legami tra i loro membri. L'uomo è considerato un essere intersoggettivo; l'autorità e le gerarchie sociali non sono considerate un male necessario ma hanno un ruolo esemplare per il tessuto sociale. (Helgesen & Xing 1996) La legittimità dei capi politici risiede nella loro capacità di garantire la prosperità e redistribuire le risorse all'interno della comunità (Clastres 1977; cfr. Graeber & Sahlins 2017) e un rinnovamento dei vertici politici non appare necessario fino a che questi sembrano capaci di svolgere tale funzione. (Comaroff & Comaroff 1997)

Alcune culture sono state quindi considerate incompatibili con i principi democratici occidentali. La teoria dell'ex primo ministro di Singapore, Lee Kuan Yew, nota come *Asian Values*, contrappone all'individualismo occidentale i principi politici di derivazione confuciana. (Helgesen & Xing 1996) Dopo il conseguimento dell'indipendenza negli anni Sessanta del secolo scorso, le costituzioni dei nuovi Stati africani sono state criticate per aver imposto una soluzione astratta e decontestualizzata a problemi concreti e peculiari. (Brown & Kaiser 2007; Mamdani 1992) Altre teorie hanno invece sottolineato come lo spostamento dell'accento dall'individuo alla rilevanza della collettività e, in alcuni casi, un marcato egualitarismo tra i membri del gruppo facciano delle culture non occidentali non solo un terreno fertile per la democrazia, ma il più autentico archetipo democratico, rispetto al quale la democrazia occidentale non è che una distorsione, caratterizzata da mantenimento delle gerarchie e delle ineguaglianze sociali. (Graeber 2012; Muhlberg & Paine 1993; Sen 2004)

Incompetenza democratica?

Oltre che prodotto di contingenze storiche, la struttura della democrazia è tale perché cerca di realizzare alcuni ideali. Due livelli del discorso risultano distinguibili ma inseparabili quando si parla di questa forma di governo: il piano normativo, che prende forma sulla base dei valori che sono connessi alla parola democrazia, e il piano descrittivo, relativo alle democrazie reali. Anche muovendo dall'analisi empirica, il riferimento al piano assiologico è ineludibile. (Bobbio 2006; Sartori 1993) Il processo

democratico è strutturato in modo da tutelare particolari valori, che possono essere la libertà, la sicurezza e l'eguaglianza. Connettere le istituzioni democratiche a scopi e valori differenti o ai medesimi valori ma declinati in modo molto diverso può portare a una reinterpretazione radicale di esse, dando vita talvolta a comportamenti apparentemente incomprensibili dal punto di vista delle categorie occidentali. (Schaffer 1997, 2000)

Dove il collettivismo prevale sull'individualismo, la necessità di tutele procedurali può passare in secondo piano a favore di concezioni sostanziali del potere politico. (Ong 1997) In Africa l'atto del votare può non essere considerato l'affermazione della volontà individuale, ma viene esercitato conformandosi alla volontà del gruppo, indipendentemente dal fatto di essere d'accordo come singoli individui o di conoscere la linea politica di coloro a cui viene dato il proprio sostegno. (Schaffer 1997) L'affermazione di monopartitismi o di grandi coalizioni può essere valutata positivamente perché capace di realizzare anche a livello statale l'aspirazione alla coesione sociale. (Karlström 2011) La tenuta di elezioni periodiche, quando un capo politico è considerato il legittimo detentore del potere, può apparire superflua, determinata solo da un astratto trascorrere del tempo: in Botswana, ad esempio, l'affluenza alle elezioni è fortemente diminuita con il tempo, benché il governo eletto aspirasse a democratizzare e a inserire il paese in un mercato capitalistico. (Comaroff & Comaroff 1997) Sulla base di tali concezioni, il comportamento politico degli attori sociali può cambiare molto, soprattutto per quel che riguarda le condotte elettorali. [3]

Tali comportamenti sono stati giudicati come segnali di incompetenza democratica, cioè di incapacità dei cittadini di elaborare ragionamenti razionali sulle questioni di interesse pubblico. L'accusa si basa sul fatto che il comportamento di alcuni attori appare del tutto irrazionale rispetto allo scopo a cui si ritiene che siano orientate le istituzioni democratiche. Come nota Schaffer, questa diagnosi è il frutto dell'errore della mancata considerazione delle finalità perseguite dai soggetti presi in considerazione. Poiché gli attori sociali perseguono scopi differenti e, alla luce di essi, sfruttano le regole del gioco e talvolta le cambiano, la loro condotta non denota incompetenza ma è frutto di competenza orientata in un'altra direzione. (Schaffer 2000)

[3] Diversamente da quanto sostenuto da approcci di matrice schumpeteriana, le elezioni non sono sinonimo di democratizzazione. (Cfr. Caldeira & Holston 1999, Ladiki 2009, Ottaway 1993)

Uno studio semantico della democrazia

Considerare la semantica della parola democrazia nel linguaggio e le attribuzioni di significato da parte della popolazione è un metodo che permette di guardare al modo in cui gli attori sociali costruiscono significati e interpretano le istituzioni. Essa permette passare da una prospettiva *up-down* ad uno sguardo che parte dalla società, dal popolo, includendo anche gli abitanti delle campagne e nelle fasce più basse della popolazione, ritenuti negli studi sulle transizioni democratiche i soggetti maggiormente refrattari a questa forma di governo.

La storia del termine democrazia occupa inoltre una parte importante della storia della democrazia stessa. Le sue altalenanti vicende – i cambiamenti di significato, la scomparsa dal lessico politico per alcuni periodi, la sua prepotente riapparizione in altre fasi storiche – sono le vicende della

democrazia stessa. Anche limitandosi a considerare l'occidente, la parola ha indicato fin dalle origini fenomeni politici molto diversi tra loro, talora opposti.

La parola democrazia, malgrado la diffusione senza precedenti al di fuori dell'Europa, non sempre ha dei corrispondenti in altri linguaggi: talora viene tradotta (ad esempio, *Eddembe Ery'Obuntu* tra i baganda, o *Min Zhu* in Cina), altre volte viene semplicemente traslitterata (come per *Demokaraasi* in wolof, T*emokalaasi* a Futuna, *Demokrasya* nelle Filippine). In entrambi i casi, il lemma non assume i significati e le implicazioni che ha nel contesto occidentale ma viene reinterpretato alla luce del retroterra culturale e delle categorie di senso della società considerata. Importare in un contesto politico la parola democrazia non significa portare gli stessi significati che ha nell'area euro-atlantica. [4] Democrazia, in qualunque modo venga tradotta, è una parola pronunciata da persone viventi, che si muovono all'interno di orizzonti culturali e che la pronunciano in contesti politici e sociali particolari. Le nozioni di popolo, di potere, di sovranità cambiano assieme ai valori connessi alla democrazia. Per comprendere come ciò accada, occorre guardare ai significati viventi attribuiti dalle persone alla parola analizzata.

[4] Non c'è omogeneità di significati nemmeno nella stessa area euro-atlantica. (cfr. Sartori 1993, 38-39)

Se nel definire la democrazia gli attori sociali connettono la parola ad alcuni valori che suonano familiari all'occidente – libertà, eguaglianza, emancipazione –, è bene contestualizzare il significato peculiare che quel valore assume all'interno di una data cultura. Come enfaticamente scrive Panikkar: «*translations are more delicate than heart transplants*». (1982, 77)

In alcune società prevale una concezione sostanziale della democrazia, secondo la quale la definizione e la legittimazione della democrazia risiedono nei risultati che essa è in grado di conseguire, mentre in altre l'accento è posto sulle procedure. (Cfr. Ottonelli 2012) In ogni caso, non sembra possibile dare un'interpretazione univoca e universalizzante di democrazia. In Cina l'espressione *min zhu* sottolinea l'aspetto procedurale della democrazia; il sintagma significa letteralmente "il capo del popolo", dà rilievo al modo in cui è selezionato il leader politico. *Eddembe ery'obuntu* è traducibile con "libertà del popolo", rimanda principalmente ad una virtù civica. Quando le persone cercano di definire il significato di *demokaraasi*, in Senegal, fanno riferimento al raggiungimento consensuale di una decisione che favorisce la convivenza pacifica e la sopravvivenza materiale del proprio gruppo sociale. Le società umane attribuiscono rilievo a diversi aspetti del fenomeno della democrazia. *Demokrasya*, nelle Filippine, definisce sia il senso di sicurezza delle persone dalla minaccia della coercizione fisica da parte delle autorità sia la pace mentale.

Quanto affermato non esclude, per quanto i modi di concepire la democrazia siano culturalmente influenzati, la possibilità di profonde contaminazioni transculturali. I confini tra le società umane sono porosi (cfr. Sahlins 1993) e ciò ha reso possibile il radicamento delle istituzioni democratiche di tipo occidentale in altri contesti che le reinterpretano di continuo.

La trattazione, come anticipato, prenderà in esame quattro traduzioni del termine democrazia, due provenienti dal continente africano e due dall'Asia. Diversi studiosi hanno utilizzato un approccio omogeneo nel tentativo di comprendere analiticamente le implicazioni semantiche della traduzione del concetto di democrazia: da ciò deriva la scelta dei casi

analizzati nel presente testo. Schaffer, Karlström, Lin e gli altri si sono dedicati alla comprensione dei significati nascosti dietro alle traduzioni di *democracy* e a mostrare che essi rappresentano un vero e proprio specchio della società di riferimento e che, a propria volta, sono produttori di nuovi significati.

Demokaraasi: la democrazia del consenso

Frederic Schaffer (1997, 2000) ha dato rilievo alle variazioni culturali del significato di democrazia analizzando la parola wolof *demokaraasi*, la quale, non esistendo un termine corrispondente nella lingua indigena, è una traslitterazione del francese *démocratie*. *Démocratie* e *demokaraasi* non sono sovrapponibili come meri sinonimi: la parola wolof indica le elezioni solo in modo residuale, mentre il termine francese indica principalmente il meccanismo istituzionale democratico occidentale. La differenza tra i due termini risente del contesto sociale entro il quale il termine circola: il francese è lingua dell'amministrazione, dell'ufficialità e dei principali media, è parlato da chi vive nelle aree urbane o ha un alto livello di scolarizzazione; il wolof è un dialetto locale, proprio dell'omonima etnia, ed è utilizzato come lingua veicolare tra gruppi etnici differenti. Essa è ampiamente usata nelle zone rurali, nei contesti informali o nei gruppi meno scolarizzati all'interno delle città.

La parola *démocratie* entra nel discorso politico dell'amministrazione coloniale del Senegal a partire dal 1848, quando viene esteso il diritto di voto alla popolazione africana abitante nei comuni che compongono il cosiddetto Senegal francese (Dakar, Gorée, Saint-Louis, Rufisque). (Cfr. Gellar 2005) Dopo l'indipendenza, i politici senegalesi iniziano a impiegare il termine *demokaraasi* per raggiungere anche gli elettori delle aree rurali. Questo termine, da un lato, risente fortemente della cultura e della società rurale e, dall'altro, è stato progressivamente piegato e utilizzato dalla retorica politica per rafforzare e legittimare l'operato del partito egemone.

Schaffer tiene una serie di interviste in cui chiede ai soggetti di definire con parole proprie la parola *demokaraasi*. I parlanti wolof vi connettono tre significati principali: imparzialità, «*evenhandedness*: *treating people fairly*»; reciprocità, «*mutuality: sharing responsability for one another's well being*»; consenso, «*consensus: the achievement of agreement*». (Schaffer 1994, 41 sgg.)

> Demokaraasi *means to treat people evenhandedly. If you have two bowls for two people, if you intend to put food in one, you need to divide it up equally. One shouldn't get more than the other. That shows that* demokaraasi *prevails, because you treated the two people the same.*
>
> *When there's work to do we come together to do it. When someone falls ill, we come together to cultivate his field. If something happens to one of us, everybody helps him out financially. When someone is sick, the women go to the well to fetch him water. That is our* demokaraasi *here [in our village].*
>
> *There is* demokaraasi *in our village because each time we disagree, we straighten things out, we mend things.*

> Demokaraasi *is to agree, to form "one". Even if you are many, to be able to form a bloc and work together. To form one is to support one another, to discuss among yourselves. Even if agreement is difficult, you need to do all you can to reach a consensus.* (Schaffer 1997, 41-42)

La democrazia non viene descritta come un processo politico a cui partecipa il singolo individuo che vuole manifestare la propria volontà ma come una virtù capace di realizzare l'equilibrio e di mantenere i legami sociali. Dalle definizioni date sembra che *demokaraasi* somigli di più a una forma di solidarietà che non a una regola del gioco politico.

In occidente il consenso è considerato una fondamentale precondizione del processo democratico, non il suo scopo. Il valore ultimo della democrazia consiste infatti nella capacità di lasciare spazio al dissenso, alle differenze individuali, alle minoranze. Per i parlanti wolof il raggiungimento del consenso è invece il fine della democrazia: solo l'approvazione condivisa delle decisioni garantisce la coesione della comunità e la sua capacità di collaborare e di vincere le difficoltà. Secondo Schaffer, ciò avviene perché le reti di solidarietà sociale rappresentano l'unico modo per far fronte alla precarietà economica che periodicamente affligge le comunità locali. Il fondamentale ruolo del consenso all'interno della società rurale del Senegal emerge anche dalla grandissima varietà di termini che vengono utilizzati per descriverlo. *Déggoo* indica un naturale accordo basato sulla reciproca comprensione, il quale si raggiunge senza passare per l'antagonismo; *juboo* è l'intesa raggiunta dopo un iniziale disaccordo. *Maslaa* è un termine arabo che descrive la concordia apparente che occulta la reale contrapposizione. *Àndd* è l'adesione di un individuo alla maggioranza nello sforzo di conformarsi al gruppo per solidarietà. (Schaffer 2000, 58 sgg.)

L'idea di democrazia viene dunque incorporata e riformulata nella cultura wolof, diventando uno strumento atto a fronteggiare una realtà contrassegnata dalla precarietà economica. Questa, insieme alla disaffezione per lo Stato centrale, è la ragione per cui gli intervistati descrivono *demokaraasi* con esempi molto concreti e provenienti dal dominio del quotidiano anziché con riferimenti al processo politico statale. Il luogo del suo dispiegamento è la piccola realtà locale, in essa i rapporti politici verticali assumono rilevanza solo nella misura in cui è possibile trarre benefici economici per la comunità in cambio del proprio voto. Tali visioni della democrazia, tuttavia, sfociano naturalmente in un sistema clientelare che permette ad alcuni politici di attrarre voti e continuare a dominare incontrastati l'arena politica. L'idea che il consenso sia lo scopo ultimo della discussione politica porta anche al favore verso fenomeni politici che rendono la democrazia, dal punto di vista occidentale, meno inclusiva e meno partecipativa. Il monopartitismo è visto come il raggiungimento ideale dell'armonia della comunità e viene mostrato favore anche per forme di governo di coalizione che sono in realtà più dei tentativi di assorbire l'opposizione che un'inclusione di essa. La retorica politica ha fatto fortemente leva su tali accezioni del termine *demokaraasi* per poter consolidare la propria posizione al governo.

Eddembe Ery'Obuntu e i re baganda

Mikael Kalström (2011) ha studiato i baganda, presso i quali la parola democrazia è stata tradotta con l'espressione *eddembe ery'obuntu*. *Eddembe* non significa "governo" o "potere", ma "libertà", intesa come svolgimento di un'attività senza subire costrizioni dall'alto. *Obuntu* indica il popolo, il quale non è pensato come sintesi di individui singoli, ma come popolo riunito e connotato da una virtù morale pubblica, «*the possession of courtesy, compassion, good breeding, culture*»: [5] (Murphy citato in Karlström 2011, 486)

> *Obuntu is less a politico-demographic category than an ethical and civic ideal. It reflects a notion of humanity which is differentially rather than uniformly conceived; a panhuman aim, perhaps, but by no means a pan-human achievement. As such, it is perhaps best translated as "civility" in the somewhat archaic sense of the word which combines the sense of good governance and collective advancement on the level of polity with an emphasis on morality and "good manners" at the level of individual conduct.* Eddembe ery'obuntu *can thus be taken to mean something like "civil liberty", but in a sense which inherently establishes "civil" limits not only on the exercise of authority but also on the exercise of the liberties themselves.* (Karlström 2011, 485)

[5] Si tenga distinto, per ragioni di attinenza all'oggetto, il termine *Obuntu*, qui studiato come peculiare termine in lingua luganda, dal più noto *Ubuntu*.

La definizione di *eddembe ery'obuntu* data più frequentemente dagli intervistati è libertà dall'oppressione, la quale non ha il significato attribuitole in occidente, ma, come nota Karlström, riflette la visione tradizionale dell'autorità politica. Presso i baganda, infatti, il re è l'*axis mundii*, il garante dell'equilibrio tra la società e il cosmo e dell'unità politica del paese. L'assenza del sovrano, a causa di morte o di decadimento fisico, produce disordini politici e sociali che cessano solo quando viene designato il successore al trono. La ribellione al potere politico non è contemplata: il monarca, per quanto malvagio, è il centro inamovibile dell'ordine sociale, egli è l'autorità legittima fino a che il suo stato di salute gli permette di garantire l'equilibrio delle forze naturali e sociali. L'esercizio discrezionale e privo di limiti del potere politico da parte del sovrano legittimo non è considerato oppressivo. Data l'importanza stabilizzante della figura sovrana, non esiste la libertà dal potere ma essa si costituisce solo attraverso un potere solido e legittimo, garante della pace.

Anche la libertà di parola, seconda definizione data di democrazia nelle interviste, si struttura in riferimento all'autorità politica. La libertà di espressione non consiste nella facoltà di parlare davanti a pubblico di eguali ma è la parola del suddito rivolta a un governante. È libertà di portare le proprie rimostranze ed essere ascoltati, non necessariamente obbediti. Dai giudizi dati dalle persone su Obote e Museveni emerge in modo chiaro la sovrapposizione tra il leader politico contemporaneo e l'idea di un buon sovrano tradizionale. Il primo viene criticato dalla popolazione perché non interessato ad ascoltare il popolo. Verso il secondo viene mostrato maggior favore, si ritiene nel suo governo ci sia stata *eddembe ery'obuntu*: le persone lo ritenevano infatti interessato alle lamentele dei propri cittadini, benché ciò non significhi che ne assecondasse le richieste. Egli giudicava caso per caso secondo la propria discrezione. (Karlström 2011, 488)

La concezione del potere politico tra i baganda comporta un profondo distacco dall'idea della democrazia come poliarchia elettiva. (Cfr. Dahl 1996) Ad un'arena politica in cui si confrontano e scontrano i diversi candidati alla rappresentanza politica, viene preferita un'autorità unica, capace di garantire l'eguaglianza tra i sudditi e di giudicare i casi che gli sono sottoposti. La memoria storica delle divisioni etniche che hanno segnato il paese e che hanno alimentato le fratture politiche è la ragione per cui sono preferiti i partiti come il National Resistance Movement di Museveni che promettono di riunire al proprio interno gli interessi di tutta la società. Il monopartitismo, ricalcando la figura del sovrano monocratico, appare come la soluzione all'inasprimento dei conflitti tribali. *Eddenbe ery'obuntu* viene a esistere quando esiste la volontà dell'unico sovrano di ascoltare i propri sudditi. Non è la libertà dal potere di matrice liberale, ma è uno stato di cose che ha come necessaria premessa l'esistenza di un capo politico, senza il quale la sintesi politica può essere raggiunta.

Demokrasya, Kalayaan e Malaya: libertà nel welfare

Schaffer (2014) ha analizzato i significati attribuiti alla parola *demokrasya* nelle Filippine dalla popolazione di lingua tagalog, uno degli idiomi locali maggiormente utilizzati nel paese. *Demokrasya* è una parola derivante dallo spagnolo *democracia*. I soggetti intervistati ne descrivono il significato facendo riferimento al sostantivo *kalayaan*, libertà, e al corrispondente aggettivo, *malaya*. *Demokrasya* è quindi definita come libertà di parola, di fare ciò che si preferisce, di professare la propria religione, di non temere l'arbitrio delle forze armate. Schaffer constata che il significato di *demokrasya* non è collegato al sistema delle procedure democratiche, al governo del popolo attraverso le elezioni, ma alla prosperità sociale, a un modo per ottenere dei *benefits* sociali. Un pescivendolo, ad esempio, ha definito democrazia anche il regime di Marcos, in ragione del fatto che i prezzi dei generi alimentari erano accessibili anche alla popolazione più povera. Al contrario di *eddenbe ery'obuntu*, il custode di un magazzino sostiene che per parlare di democrazia non basta essere ascoltati dalle autorità, ma è necessario che le proprie richieste siano esaudite. Un altro intervistato ha risposto che si ha democrazia quando non è forzato a pagare i propri debiti chi non sia in grado di farlo. (Schaffer 2014, 311 sgg.)

Altri attribuiscono una connotazione maggiormente liberale, come assenza di paura di essere arrestati o uccisi dalle forze dell'ordine. C'è *demokrasya* anche quando sono soddisfatti criteri di benessere psichico: per una casalinga k*alayaan* significa *peaceful*, non solo nel senso *peace of mind* – cioè libertà come *katahimikan* – ma anche come ordine pubblico e senso di sicurezza. Nell'uso corrente *kalayaan* indica la libertà dei sottoposti che vengono trattati con gentilezza dai superiori, è utilizzabile anche per descrivere le relazioni tra genitori e figli, maestri e allievi, tra ufficiali di polizia. Queste osservazioni non devono essere sottovalutate solo in quanto non afferenti strettamente alla sfera dell'analisi politica o giuridica della democrazia. L'idea che la sfera della politica e dei suoi processi sia separata da tutte le altre sfere del vivere umano – soprattutto dalla sfera privata degli individui – è un'idea di matrice liberale a cui è stato dato credito a partire dal XIX secolo, ma non stata una verità né in ogni tempo né in ogni luogo. (Cfr. Sartori 1995, 257 sgg.) In alcune società la dimensione

individuale è fortemente collegata alla realtà sociale e i confini tra politica e sfera privata sono porosi. (Schaffer 2014, 315 sgg.)

Min zhu: il capo del popolo

La traduzione di democrazia in Cina, *min zhu*, è di particolare interesse perché, differentemente dai casi precedenti, il suo significato letterale descrive un metodo di selezione dei capi. Essa inoltre mostra come la parola può essere assorbita e reinterpretata in uno dei paesi non democratici più grandi al mondo e in una cultura connotata da un forte ossequio per l'autorità.

Min zhu unisce due termini separati, *Min*, che indica il popolo, e *Zhu*, capo e significa quindi "capo del popolo". L'espressione mette in risalto i due valori, l'unità nazionale e l'elitismo, attorno ai quali si articola – non senza problemi – il rapporto tra democrazia e potere politico nel paese. Prima di significare democrazia, significando capo del popolo, *min zhu* indicava l'imperatore. Secondo Wei Lin (2018), la ragione alla base della scelta di un sintagma così ambiguo – che passa da indicare l'impero alla democrazia – è che per un cinese risulta complicato o non immediato capire cosa si intenda quando si parla di un sistema politico *ruled by the people*. *Min zhu* risulta invece esplicativo perché pone l'accento sul leader e sui modi con cui viene selezionato.

Il confucianesimo ha strutturato il pensiero politico cinese; ad esso bisogna guardare per comprendere la centralità e il favore accordati all'autorità, fondati su un'antropologia positiva. L'essere umano non è considerato un individuo egoista e aggressivo per il quale il potere politico è un necessario controllo, ma è un essere intersoggettivo il cui istinto tende naturalmente alla cooperazione. Al potere politico non è attribuito un ruolo di coercizione ma un compito educativo: favorire lo sviluppo degli istinti naturali presenti nell'uomo. La fiducia nell'esempio morale e nella buona volontà dei funzionari pubblici viene incoraggiata.

Data la rilevanza del confucianesimo per il pensiero politico cinese, il dibattito sui possibili sviluppi della democrazia nel paese si è confrontato sulla compatibilità tra il primo e la seconda. (Wang 2007) Quale che sia la risposta, la presenza di tale retroterra culturale deve essere d'invito a non appiattire l'esperienza politica cinese sul significato occidentale, nemmeno per interpretare le rivendicazioni di maggiore democrazia. Helgesen e Xing (1996), ad esempio, mettono in guardia dal fraintendere i movimenti studenteschi del 1989. Le richieste che il popolo sia ascoltato e che i funzionari corrotti siano rimossi non coincidono, secondo gli autori, con la ricerca di istituzioni formali occidentali. Riguardo ai fatti di Piazza Tianamnen, Wuer Kaixi, ha affermato: «*If one fasting classmate refuse to leave the square, the other thousands of fasting students on the square will not leave.* […] *On the square, it is not matter of the minority obeying the majority, but the 99.9 obeying 0,1 percent*». (in Schaffer 2000, 143) La prevalenza del principio dell'unità su quello della maggioranza è distante dalla concezione occidentale della democrazia.

Alla domanda se la cultura cinese sia effettivamente favorevole alla democrazia, autori come Aiwa Ong (1997) rispondono in Asia viene c'è una declinazione sostanziale del governo del popolo. Per i cinesi ci sarebbe democrazia in presenza della capacità dello Stato di produrre benefici

materiali per i cittadini, garantire l'accesso agli alloggi, al cibo, alla scuola, prima che i diritti individuali. La liberaldemocrazia occidentale è vista negativamente a causa della centralità dell'individualismo e dall'elitismo politico nel capitalismo. Quella cinese è una variante possibile di democrazia, che non si riduce solo alla sua versione occidentale.

> *The point of these definitions is not to reify an "Asian" or "Chinese" cultural essence [...], but to suggest that democracy may have alternate meanings than elections and individual liberties – in this case, state provision for collective well being.* (Pailey 2002, 475)

Democrazia: tra correttezza e apertura concettuale

Nei casi analizzati sono stati definiti democratici il regime di Marcos nelle Filippine, data la possibilità ai beni di prima necessità anche per le classi più povere di accedere, e il governo di Museveni in Uganda, un monopartitismo che ha eliminato di fatto l'opposizione, assorbendola al proprio interno. Si è poi parlato di concezioni della democrazia all'interno di contesti politici come la Cina e il Senegal, che ha la democrazia elettorale più stabile dell'Africa occidentale, ma nel quale la competizione multipartitica non è stata – e non è – una costante. Basti pensare che, dall'indipendenza nel 1960, sono stati solo quattro i presidenti alternatisi al governo.

La modalità di studio della democrazia attraverso la semantica del linguaggio quotidiano nelle società non occidentali deve quindi confrontarsi con la questione sulle condizioni di applicabilità del concetto di democrazia. È possibile parlare di democrazia nei casi osservati o il termine è utilizzato impropriamente dai parlanti?

La domanda sulle condizioni di applicabilità del concetto di democrazia è insidiosa, perché presuppone l'esistenza di un modo corretto di utilizzare e comprendere il termine – il quale sarebbe sinonimo di liberaldemocrazia. Se la prospettiva adottata è questa, allora i casi presi in considerazione non sono o sono solo parzialmente delle democrazie – oppure sono delle forme di autoritarismo che si avvalgono di meccanismi democratici – e i soggetti intervistati utilizzano in modo non corretto il termine democrazia.

Tuttavia, esaurire il discorso contestando il modo in cui è utilizzato il termine democrazia, non permette di comprendere più in profondità le problematiche inerenti ad alcuni assetti istituzionali né le ragioni e le cause della divergenza di alcuni sistemi politici e sociali rispetto al modello occidentale.

Nemmeno in occidente la parola democrazia ha avuto e ha un significato univoco. Inoltre, la sottigliezza del confine tra il piano normativo e la dimensione empirica delle democrazie, pone un secondo problema di attribuzione di significato al termine democrazia. La parola democrazia è utilizzata anche come sinonimo di società giusta: una comunità all'interno della quale l'individuo è libero di autodeterminarsi e sviluppare le proprie inclinazioni. Questo è un obiettivo al quale le liberaldemocrazie tendono, ma non tutte le culture condividono l'idea che sia l'individuo a dover prevalere sulla collettività, nelle quali la "società giusta" può essere realizzata attraverso altre vie. "Democrazia", d'altra parte, designa principalmente

una forma di governo possibile accanto ad altre, mentre la capacità di realizzare una società giusta non è una caratteristica definitoria.

Per un concetto aperto di democrazia

Alcuni studiosi escludono che sia possibile attribuire un significato definitivo e univoco alla parola democrazia e, di conseguenza, negano che sia lecito porre il discorso sul concetto di democrazia in termini di correttezza. Costoro sostengono che alcune parole, tra le quali democrazia, possono assume vari significati in un dato tempo o luogo: sarebbero contrassegnate da *contestability*, «contendibilità». (Kurki 2010) Non sarebbe possibile attribuire astrattamente un significato a questi termini, ma esso andrebbe sempre contestualizzato all'interno di più ampi sistemi di pensiero e di valori.

Democrazia sembra allora quello che Clifford Geertz (1973) chiama un «falso universale». Essa potrebbe rientrare in quelle ampie categorie come la famiglia, il matrimonio, la religione, la proprietà e il concetto di persona che sono apparentemente presenti in tutte le culture, ma che sono talmente differenti tra loro da non avere un concreto contenuto comune. Anche quello di democrazia è stato un concetto investito di un'aura di universalismo: sia dal punto di vista descrittivo, quando viene sostenuto che tutte le culture presentano elementi democratici, sia dal punto di vista normativo, quando si argomenta che la democrazia può essere di giovamento a tutti i contesti politici. (Sen 2004) L'idea stessa che esistano dei concetti universali, tuttavia, è una visione culturale fondata sulla premessa del razionalismo che caratterizza la cultura occidentale. (Panikkar 1982) In generale, dall'occidente sembra essere giunta la valenza positiva della parola democrazia – una società in cui c'è accesso per tutti alle risorse materiali, c'è libertà di parola o senso di comunità – ma non un significato concreto maggiormente definibile.

Escluso che si possa parlare di democrazia in termini di correttezza, potrebbe risultare utile riprendere la distinzione elaborata da Clifford Geertz (2000) di *experience near-concepts* ed *experience distant-concepts*, noti anche nell'antropologia con la distinzione tra concetti emici ed etici. (Cfr. Schaffer 2016) I primi sono i concetti come si formano attraverso «*the native's poin of view*», (Geertz 2000) sono impiegati nel linguaggio naturale e senza sforzo dagli attori sociali per definire ciò che vedono, sentono, pensano in modo da essere compresi dai propri simili. I secondi sono impiegati dagli specialisti per scopi scientifici, filosofici, pratici. Il concetto di cui si serve il ricercatore non è tuttavia neutro e non ha valenza universale, ma è culturalmente determinato tanto quanto lo sono *demokaraasi* e tutti gli altri. Tenere distinte le categorie della cultura studiata (il punto di vista emico) da quelle del ricercatore (il punto di vista etico) permette di sfuggire a tre errori interpretativi: la compressione dei significati, l'omogeneizzazione delle visioni del mondo e quella che Schaffer (2016) chiama compartimentalizzazione, cioè il forzare all'univocità il significato delle parole e le risposte dei soggetti considerati.

Il motivo per cui risulta importante considerare le concezioni di democrazia afferenti alla sfera del quotidiano è che queste fanno emergere i collegamenti valoriali e le priorità che società diverse percepiscono come urgenze. Quello di considerare la parola democrazia come un termine la

cui semantica è aperta è un metodo. Non necessariamente, all'esito, deve risultare un approccio corretto. Se esso, prima di essere rifiutato, facesse anche solo debolmente luce su alcuni aspetti dell'influsso delle cornici culturali sulle istituzioni democratiche, avrebbe conseguito il suo obiettivo.

L'indagine semantica che conduce a optare per una concezione aperta di democrazia non ha solo una funzione euristica, ma potrebbe rappresentare una scelta avente statuto intimamente etico. Se è vero, come scrive Alessandro Ferrara, che l'*ethos* autenticamente democratico è contraddistinto dalla «passione per l'apertura», come «disponibilità pubblica nei confronti di ciò che è nuovo» (Ferrara 2011, 53) e che la democrazia è «una forma distinta di vita politica e sociale in cui tutti, indipendentemente dalla cultura di provenienza o di adozione, possono vivere in istituzioni che non impongano loro una disarmonia con se stessi» (Ferrara 2011, 47), va da sé che irrigidirsi su un unico possibile modo di essere della democrazia è qualcosa di non meno contraddittorio e assurdo di parlare di ortodossia liberale. [6]

[6] Si veda anche la categoria di «monopluralismo» coniata da Ferrara (2011).

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 55 — 69

Bibliografia

Bobbio, N. (2006). *Liberalismo e democrazia*. Milano: Simonelli.

Brown, S. & Kaiser, P. (2007). Democratizations in Africa: Attempts, Hindrances and Prospects. *Third World Quarterly*, 28 (6), 1131-1149.

Caldeira, T. P. R., Democracy and Violence in Brazil. *Comparative Studies in Society and History*, 41 (4), 691-729.

Calchi Novati, G. P. & Valsecchi P. (2018). *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche agli Stati nazionali*. Roma: Carrocci.

Clastres, P. (1977). *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Trad. it. Di L. Derla. Milano: Feltrinelli.

Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (1997). Postcolonial Politics and Discourses of Democracy in Southern Africa: An Anthropological Reflection on African Political Modernities. *Journal of anthropological research*, 53 (2), 123-146.

Dahl, R. A. (1996). Poliarchia. *Treccani. Enciclopedia delle scienze sociali*. Disponibile on-line: https://www.treccani.it/enciclopedia/poliarchia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.

Dahl, R. A. (2000). *Sulla democrazia*. Trad. it. C. Paternò. Bari-Roma: Laterza.

Ferrara, A. (2011). *Democrazia e apertura*. Milano: Bruno Mondadori.

Gellar, S. (2005). *Democracy in Senegal: Tocquevillian Analytics in Africa*. London: Palgrave Macmillan.

Geertz, C. (2000). "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding (55-70). In Id., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Graeber, D. (2012). *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*. Trad. it. di A. Potassa Cravani. Milano: Eleuthera.

Graeber, D. & Sahlins, M. (2017). *On Kings*. Chicago: HAU.

Grassi, D. (2009). *Le nuove democrazie. I processi di democratizzazione dopo il muro di Berlino.* Bologna: Il Mulino.

Held, D. (2007), *Modelli di democrazia*. A cura di L. Verzichelli. Bologna: Il Mulino.

Helgesen, G. & Xing, L. (1996). Democracy or "Minzhu": the Challenge of Western versus East Asian Notions of Good Government. *Asian Perspectives*, 20 (1), 95-124.

Karlström, M. (2011). Imagining Democracy: Political Culture and Democratization in Buganda. *Africa, 66*, 485-505.

Kurki, M. (2010). Democracy and Conceptual Contestability: Reconsidering Conceptions of Democracy in Democracy Promotion. *International Studies Review*, 12, 362-386.

Ladiki, S. (2009). *Rethinking Arab Democratization: Elections without Democracy*. Oxford: OUP Oxford.

Lin, W. (2018). The Translated and Transformed Concept of Min Zhu (Democracy and Republic): A Political Cultural Influence on Translation. *International Journal of Languages, Literature and Linguistics,* 4, 303-308.

Mamdani, M. (1992). Africa: Democratic Theory and Democratic Struggles. *Economic and Political Weekly*, 27(41), 2228-2232.

Muhlberg, S. & Paine, P. (1993). Democracy's Place in World History. *Journal of World History*, 4 (1), 23-45.

Musti, D. (1995). *Demokratìa. Origini di un'idea*. Bari: Laterza.

Ong, A. (1997). Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism. In Ead. (ed.), *Ungrounded Empires. The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, (171-202). New York: Routledge.

Ottaway, M. (1993), Should Elections Be the Criterion of Democratization in Africa?. *CSIS Africa Noters*, 145.

Ottonelli, V. (2012), *I principi procedurali della democrazia*. Bologna: Il Mulino.

Pailey, J. (2002). Toward an Anthropology of Democracy. *Annual Review of Anthropology*, 31, 469-496.

Panikkar, R. (1982). Is the Notion of Human Rights a Western Concept?. *Diogenes*, 30 (120), 75-102.

Petrucciani, S. (2014). *Democrazia*. Torino: Einaudi.

Portinaro, P. P. (2011). La democrazia nell'età dell'antipolitica. In C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, (298-308). Bologna: Il Mulino.

Sahlins, M. (1993). Goodby to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*, 65 (1), 1-25.

Sartori, G. (1993). *Democrazia. Cos'è.* Milano: Rizzoli.

Sartori, G. (1995). *Elementi di teoria politica*. Bologna: Il Mulino.

Schaffer, F.C. (1997). Political Concepts and the Study of Democracy: The Case of Demokaraasi in Senegal. *Political Legal Anthropology Review, 20*, 40-49.

Schaffer, F.C. (2000). *Democracy in Traslation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture.* Chicago: Cornell University Press.

Schaffer, F.C. (2014). Thin Description: the Limits of Survey Research on the Meaning of Democracy. *Polity*, 46 (3), 303-330.

Schaffer, F.C. (2016). *Elucidating social science concepts. An interpretivist guide*. New York: Routledge.

Schumpeter, J. (1964). *Capitalismo, socialismo e democrazia*. Trad. it. E. Zuffi. Vicenza: Edizioni di Comunità.

Sen, A. (2004). *La democrazia degli altri: perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*. Trad. it. A. Piccato. Milano: Mondadori.

Wang, Z. (2007). Public Support for Democracy in China. *Journal of Contemporary China*, 16 (53), 571-579.

Classifiers.
Doing Philosophy with Chinese Grammar

Caterina Del Sordo

Post-doctoral researcher at the University of the Basque Country. In her Ph.D. she dealt with neutral monism and early logical empiricism from the perspectives of history of philosophy, philosophy of mind and mathematics. She studies Chinese philosophy and language.

caterina.delsordo@ehu.eus

The approaches to the study of classifiers in the Chinese language developed within traditional and cognitive grammar imply a dualistic framework for the theory of knowledge. This article shows that the theses derived from such a framework within Chinese linguistics, particularly the thesis of the sharp distinction between unit and measure classifiers and that of a certain kind of reduction of sortals to mass terms, are empirically unreliable and poorly explicative. The paper outlines a non-dualistic philosophical framework helpful to address issues in which grammatical and philosophical aspects appear inextricably intertwined, as in the case of classifiers.

I wish to thank the Istituto di Lingua e Cultura Cinese “Rise Up” for its passion, accuracy and experience in teaching Chinese language and culture at all levels. In particular, I am grateful to the teachers Zhou Ting, Yannick N’Goran and Fabiana Scargetta for the grammatical feedback they promptly provided during several preparatory stages of the paper. Thanks are also due to Professor Micheal Beaney for encouraging me to study the Chinese language, the two anonymous referees, and Professors Roberta Lanfredini, Federico Squarcini and Felice Masi for their timely and accurate comments and feedback on the topic of the paper.

— CHINESE LINGUISTICS
— CLASSIFIERS
— ANALYTIC/SYNTHETIC DISTINCTION
— NON-DUALISM
— THEORY OF KNOWLEDGE

I. Introduction

Interest in reading the great classics of Eastern spirituality has led some philosophers to study the Chinese language. On this path, reading the canonical texts remains a long-term goal. However, one has the strong impression that the Chinese language itself reveals the secrets of Eastern spirituality. In this respect, the Chinese language has been seen to encapsulate meaning in the complex graphic, semantic, and phonetic structure of its characters (Hansen 1983, 47-9).

Aware that this impression cannot be scientifically corroborated yet imposes itself with compelling force, I have decided to transform it into a general working hypothesis, which I will be exploring in the present article. My hypothesis is that the grammar of a language reflects general aspects of the philosophy that has been expressed through it over the centuries [1].

As far as the Chinese language is concerned, there are indeed various aspects in which grammatical and philosophical peculiarities can be discussed together. The system of classifiers which will be the focus of the present article, resultative structures (Tai 2003), and the alleged absence of counterfactual markers (Jiang 2017, 35-6) are just a few examples.

The philosophical interest in the phenomenon of classifiers can be seen in the fact that philosophy and linguistics have influenced each other in this regard. For instance, in his 1968 essay on ontological relativity Quine mentioned the case of Japanese classifiers as a concrete example of the indeterminacy of translation (Quine 1969, ch. 2). Lakoff later used the Japanese classifier *hon* to illustrate his idea of a radial structure (Lakoff 1987, ch. 6). Finally, linguists have repeatedly appealed to philosophy.

Her & Hsieh (2010, 452 ff) made use of the Kantian distinction between the analytic and the synthetic to support their theses on the classifier system [2]. In order to criticise a certain use of the mass noun hypothesis to explain the white horse paradox (Hansen 1983, ch. 5), Harbsmeier (1991) analysed the phenomena of quantification and classification in relation to some grammatical distinctions in classical Chinese. Tillemans (2016) compared the case of Chinese classifiers with cases of alleged indeterminacy and inscrutability of reference in Tibetan Buddhist literature.

Against the backdrop of these reciprocal correspondences, the present article specifically suggests that the grammatical structure of classifiers may reflect that of non-dual thought. [3] Non-dualism is one of the guiding threads in the reflection on classical texts in Chinese philosophy [4] (Allen 2015; Jiang & Zhou 2019; Adler 2022). From our perspective, it takes the form of both ontological and epistemological issues. The term "non-dualism" is used to denote a theoretical stance halfway between dualism and monism. Taking the mind/body problem as an example (Allen 2015, 47), monism and dualism include

[1] Despite methodological differences, from the point of view of content my general hypothesis is in line with Hansen 1983 (30, 56-7, passim).

[2] They also use the Aristotelian essential/accidental property distinction. In this article I focus primarily on the analytic/synthetic one as it is specifically suited to a discussion centred on linguistic rather than ontological issues.

[3] This hypothesis seems to embrace the neo-Orientalist frame opposed by Slingerland 2019. Actually, neo-Orientalism rests on two dogmas, one concerning the non-dualism of Chinese thought and the other concerning the dualism of Western

[4] To exemplify this philosophical current, the following *Daodejing* passage is generally quoted: "Everyone in the world knows that when the beautiful strives to be beautiful, it is repulsive. Everyone knows that when the good strives to be good, it is no good. And so, to have and to lack generate each other. Difficult and easy give form to each other. Long and short off-set each other. High and low incline into each other. Note and

the mind/body distinction among their assumptions and propose a theory concerning the relationship between the two. Unlike monism and dualism, non-dualism does not deny the mind/body distinction, but questions its primacy (Adler 2022, 38-9).

rhythm harmonize with each other. Before and after follow each other" (*Daodejing*, ch. 2). I am quoting the text from Ivanohe & Van Norden (2005).

thought. In this paper, although my hypothesis assumes the former point, the way it is developed does not at all lend support to the latter point, insofar as it instead shows the holistic tendencies and non-dual aspects to be found in Western thought as well.

In suggesting that the grammatical structure of classifiers may mirror that of non-dual thinking, the article will argue that the analytic/synthetic distinction in the classifier system produces empirically untenable theses and that a certain way of reducing nouns regarded as sortals to mass terms is weak from an explicative point of view (Her & Hsieh 2010; Hansen 1983). The general conclusion will be that the long-standing distinction between unit classifiers, deemed to apply to sortals, and measure classifiers, deemed to apply to mass terms, is a distinction of degree rather than kind. Ultimately, I will contend that in Chinese linguistics dealing with the problem of classifiers, a theory-of-knowledge framework based on a synthetic-biological philosophical paradigm could fruitfully replace one based on a strictly epistemological paradigm (Lanfredini & Del Sordo forthcoming).

To achieve these results, the article will be subdivided as follows. Section 2 will clarify the methodological approach of this work. Sections 3 and 4 will introduce the phenomenon of classifiers and the distinction between unit classifiers and measure classifiers, highlighting their complexity and heterogeneity. The main theoretical positions concerning the appropriateness or inappropriateness of the distinction between unit classifiers and measure classifiers will be set out. Sections 5 and 6 will argue against the previously outlined positions by adducing some empirical and philosophical-scientific objections. Section 7 will illustrate why it is preferable to maintain a distinction of degree rather than kind between unit classifiers and measure classifiers, as well as between sortals and mass terms. As a corollary, it will suggest that it is worth re-evaluating the theory-of-knowledge framework assumed by Chinese linguistics in the study of both classification systems and philosophical problems emerging within the Chinese tradition.

II. Methodology

Given the wide range of traditions that intersect in this article, before addressing the philosophical and grammatical issue of classifiers, it may be useful to offer some methodological clarifications.

In relation to the peculiar intertwining of philosophy and Sinology, it is possible to distinguish at least two methodological attitudes: the "think Chinese"approach and the "interpretive methodology" (Hansen 1983, ch. 1). I would argue that neither yields the desired outcomes, as both fall short of the kind of dialogical commitment essential for gaining an understanding of the matter.

Scholars who adopt the "think Chinese" approach tend to conceive of Chinese thought as totally different from their own and set out to understand things via imitation. The result is a kind of masquerade that is hardly reliable from a scientific point of view [5]. In the case of the

so-called "interpretive methodology" approach, which is usually adopted to address the problem of classifiers, we instead find a tendency to make liberal use of Western philosophical concepts to understand Chinese philosophical texts. There is a tendency here to project certain philosophical categories onto currents of Chinese thought, by identifying traces of realism, idealism, or scepticism in Taoism, Confucianism, and so on. Although such categories may be useful to orient our reading, their uncritical use can deprive us of certain philosophical nuances.

[5] See again Hansen (1983, ch.1). This aspect should be viewed within the framework of the debate on what Orientalism is (see Said 1979) and on the past, present, and future of the Eurocentric view of cultural otherness (Halbfass 1988). In order to maintain a specific focus, I cannot explicitly delve into these major debates here.

In my view, it is unsound for Sinologists to stress the non-dual and non-logocentric character of Chinese epistemological reflections while at the same time adopting an approach to texts based on dualistic or logocentric theory-of-knowledge frameworks, thereby formulating theses steeped in idealism, realism, etc. Instead, I deem it more fruitful to draw upon Western epistemological thought – as embodied by pragmatism, neutral monism, phenomenology, and early logical empiricism, for instance – which has dealt with the conversion of dualistic aspects and dichotomic tendencies into ecological or neutral points of view [6].

Rather than embracing the interpretive methodology, I will attempt to move towards an ecological methodology [7], by searching for the presence of forms of decentralisation with respect to classical hypostatisations. In this respect, I will depart from the approaches to classifiers (Jiang 2017, 6) proposed by traditional grammar (Her & Hsieh 2010) and cognitive grammar (Hansen 1983). Both these approaches will be shown to support the epistemic frameworks of the interpretive methodology. But before delving into the topic, let us see how the phenomenon of classifiers is grammatically defined.

[6] Concerning the issue of neutrality in these traditions, see Parrini (2022b) and Del Sordo & Mormann (2022). It is precisely with regard to this point that the present paper cannot be accused of neo-Orientalism (see footnote [4]). While Slingerland (2019) dismisses neo-Orientalism by criticising the holistic reading of texts from the Chinese tradition, the present paper does so by criticising the unqualifiedly dualistic reading of Western thought.

[7] Cf. the terminology adopted by Allen (2015, chs. 1 and 5).

III. Classifiers: a Complex and Heterogeneous Phenomenon

From a linguistic perspective, classifiers seem like a clearly defining phenomenon. Although controversial cases can be found [8], it is possible to distinguish (Jiang 2017) between classifier languages (such as Chinese, Japanese, and Thai) and non-classifier languages (English, Italian, and Indo-European languages in general).

[8] See e.g. Toyota (2009).

In modern Chinese, classifiers are essential linguistic elements to formulate grammatically correct sentences when we are dealing with syntagms consisting of "numeral - noun" or "demonstrative - noun" [9]. In Italian or English, we are accustomed to seamlessly juxtapose numerals or demonstratives with nouns, according to the following structure:

(I) Dem./Num. - Noun

Indeed, we can refer to countable nouns such as "three books", "this poem", "this number", and "that star" without having to insert grammatical elements between the numerals or demonstratives and the nouns. By

[9] In this respect, Classical Chinese (from the Spring and Autumn period, 770-476 BC, to the Han dynasty, 206 BC - AD 220) presents certain nuances (Harbsmaier 1991; Jin 2019, 3-7). Judging from historical findings, the use of classifiers would not appear to have become widespread until the Wei, Jin, and Northern and Southern dynasties (AD 300-500). However, the use of classifiers attested at that time suggests that the system,

contrast, to refer to them in modern Chinese, we need to use the following structure, some examples of which are provided in [TAB.1]:

(II) Dem./Num. – Cl. – Noun

while not obligatory in the written language, underwent various stages of development in spoken Chinese (see Jiang 2017, 2).

	numeral or demonstrative	classifier	noun
three books	三 (sān)	本 (běn)	书 (shū)
	three	-	books
this poem	这 (zhè)	首 (shǒu)	诗 (shī)
	this	-	poem
this number	这(zhè)	个 (gè)	数 (shù)
	this	-	number
that star	那 (nà)	颗 (kē)	星星 (xīngxing)
	that	-	star

[TAB.1] Examples of the use of structure (II).

When dealing with so-called uncountable nouns, often used to refer to substances or materials, languages with classifiers and ones without tend to resort to structure (II). We can see some examples in [TAB.2].

numeral or demonstrative	classifier	noun
两 (*liǎng*)	杯 (*bēi*)	水 (*shǔi*)
two	glasses of	water
那 (*nà*)	件 (*jiàn*)	衣服 (*yīfu*)
that	item of	clothing
三 (*sān*)	瓶 (*píng*)	啤酒 (*píjiǔ*)
three	bottles of	beer

[TAB.2] Examples of the use of structure (II) in the presence of nouns regarded as uncountable.

The apparent simplicity of the examples and grammatical structure conceals a heterogeneous and complex phenomenon. To get an idea of its complexity, we only need to consider the fact that attempts to list Chinese classifiers have yielded results varying between 150 and 400 lexical units (Her & Hisieh 2010, 528).

The heterogeneity of the phenomenon emerges in the variety of taxonomies to be found. Jin (2019, 9-14), for instance, divides classifiers into the following types: individual, partitive, temporal, measure, form, group, duration, kind, and frequency. Shen (2020, 769-8), in turn, tends to subdivide classifiers into the macro-categories of content and dynamic and to conceive of the former types as subcategories.

When it comes to the debates surrounding the taxonomy of classifiers, the distinction between unit classifiers 单位词 (*danwèi cí* "unit words") and measure classifiers 量词 量词 (*liàng cí* "measure words") carries specific weight both philosophically (Her & Hisieh 2010) and linguistically, as it has influenced the discussion concerning the very name to be assigned to this grammatical category (Jiang 2017, ch. 2).

The cases in [TAB. 3], as well as those in [TAB. 1], can be considered examples of unit classifiers. By contrast, those reported in [TAB. 4], as well as in [TAB. 2], can be considered examples of measure classifiers.

numeral or demonstrative	classifier	noun
两 (*liǎng*)	支 (*zhī*)	体温计 (tǐ wēn jì)
two		thermometers
那(*nà*)	把 (*bǎ*)	伞 (*sǎn*)
this	-	umbrella

[TAB. 3] Examples of unit classifiers.

numeral or demonstrative	classifier	noun
一 (*yī*)	块 (*kuài*)	巧克力 (*qiǎokèlì*)
a	piece of	chocolate
三(*sān*)	箱 (*xiāng*)	苹果 (*píngguǒ*)
three	boxes of	apples
这 (*zhè*)	桌子(*zhuōzi*)	书 (*shū*)
this	table of	books

[TAB. 4] Examples of measure classifiers.

Languages with classifiers, and ones without, evidently converge on the presence of unit classifiers. It therefore makes sense to consider the phenomenon of unit classifiers as more defining. In the following section, I will focus on the theoretical ways in which we can distinguish between unit and measure classifiers.

IV. Unit Classifiers and Measure Classifiers

The debate on the difference between unit and measure classifiers tends to hinge on the existence of criteria of syntactic and semantic discernibility between the two categories (see Her & Hisieh 2010).

Syntactically, the question of the discernibility of the two types of classifiers seems to revolve around the production and interpretation of various syntactic-formal tests such as the insertion of 的 (*de*), adjectival modification, and substitution with a generic classifier 个 (*gè*). Since the philosophical debate is mainly framed from a semantic perspective, I will not go into these tests.

The issue of semantic discernibility concerns two fundamental assumptions.

First, the nouns of measure classifiers are seen as mass terms, i.e. terms indicating materials or substances, whereas those of unit classifiers are regarded as sortals, i.e. nouns indicating individual objects or things (cf. Steen 2022). As regards the definition of sortals and mass terms, I shall resort to a primarily intuitive definition. I said "seen as" sortals or mass terms because I am adopting a consciously deflationist point of view, given the difficulty of finding an unambiguous criterion for establishing the distinction in a substantive way. In this regard, various semantic criteria have been proposed, whose completeness is often difficult to assess and whose explicative value ultimately depends on syntactic elements (e.g. countability/uncountability), often giving rise to discrepancies (cf. Grandy & Freund 2023, 8-9) [10].

Secondly, classifiers are assumed to attribute properties, or forms, to the nouns to which they apply. More specifically, they are seen to attribute properties that are

[10] The second and third cases reported in [Tab.4] may be taken as examples of these discrepancies, whereby the semantic function of the mass term does not coincide with the syntax of the uncountable noun.

permanent or essential in the case of unit classifiers, and ones that are contingent or accidental in the case of measure classifiers.

To provide just a couple of examples, let us consider the classifier 支(*zhī*) in [TAB. 3]. It is used for elongated and inflexible objects, such as pencils or thermometers. In this sense, the classifier would signal some essential properties of the objects in question. A liquid thermometer or a pencil as broad and flat as a ray would hardly fulfil its function as a thermometer or pencil. The classifiers 箱 (*xiāng*) and 块 (*kuài*) instead attribute transient properties to apples and chocolate, i.e. the property of being grouped into boxes, i.e. 箱 (*xiāng*)– profiles, or shapes, or divided into pieces, i.e. 块 (*kuài*)-profiles, or shapes [11]. Indeed, apples and chocolate would remain apples and chocolate even in the uncommon event that the former were divided into cups and the latter into slices.

[11] In using the term "profile", I am generally drawing inspiration from Sattig (2015).

On the basis of these assumptions, two theoretical positions have been adopted with regard to unit classifiers (Her & Hisieh 2010, 542ff). According to the first position (A), which may be said to uphold the *analyticity* of unit classifiers, sortals and unit classifiers, on the one hand, and mass terms and measure classifiers, on the other, constitute semantically distinct categorical syntagms. Unit classifiers would attribute permanent properties to nouns, while measure classifiers would attribute accidental properties to them. From a propositional point of view, unit classifiers are said to underlie analytic, semantically non-informative propositions, whereas measure classifiers are said to imply synthetic, semantically informative propositions.

According to the second position (S), which may be said to uphold the *syntheticity* of unit classifiers, sortals and unit classifiers, on the one hand, and mass terms and measure classifiers, on the other, do not constitute semantically distinct categorical syntagms, as the former are considered reducible to the latter. In this context, any individual object is seen as the result of the temporary cognitive segmentation of a unitary ontology of matter, or mass (Hansen 1983, ch. 2). The graspable 把 (*bǎ*)-shape of an umbrella or the elongated 支 (*zhī*)-shape of a thermometer are not seen as essential attributes of the sortal umbrella or thermometer; they are instead seen as accidental attributes of a single matter subject to change, which is contingently moulded by us into the 把 (*bǎ*)-shape or 支 (*zhī*)-shape for merely adaptive reasons. Unit and measurement classifiers both refer to mass terms and attribute contingent properties to them. From a propositional point of view, both are said to underlie synthetic, semantically informative propositions.

Having hypothesised that the grammatical structure of classifiers may reflect a non-dual way of thinking, I will argue that neither the first nor the second position can be considered adequately descriptive of the linguistic phenomenon in question.

On the one hand, as we shall see in §6, following the naturalised and historical turn in epistemology in the 20th century, a naive use of the analytic/synthetic distinction, such as that made by Her & Hisieh (2010), raises the suspicion of dogmatism from a philosophical point of view. On the other hand, as I will show in the following section, the way in which positions (S) and (A) understand the reduction of sortals to mass terms may not be very explicative.

V. Books, Shredded Books, and Layered Books

Notwithstanding the suspicion that a naive use of the analytic/synthetic distinction may arouse, the "*syntheticity* of unity classifiers" position proves rather counter-intuitive. Her & Hisieh (2010)'s idea that this counter-intuitiveness amounts to impossibility, however, strikes me as a *non sequitur* (Her & Hisieh 2010, 533). Furthermore, a certain interpretation of the reduction of sortals to mass terms leads one to see both (A) and (S) as unfruitful positions from an explicative point of view. In this respect, I shall refer to the explication criteria provided by Carnap (1950), which are still current in both the philosophical and the scientific field (Carus 2007; De Winter & Kolosky 2012). According to these criteria, an *explicandum* must be: (i) similar to the *explicatum*; (ii) exact, or rigorous; (iii) fruitful; and (iv) simple.

There are two ways to interpret the reduction of sortals to mass terms. The first can be found in the following passage, where this reduction occurs through the "fragmentation" of sortals:

> Under this view, *xiāngjiāo* 'banana' can only refer to the banana mass, and the reading of a natural unit of banana with peel is only accidental and due to the classifier gen, which 'carves out' an elongated discrete unit. This view thus predicts that […], besides this natural reading, can also mean *an elongated unit of bits or pieces of the banana substance or mashed banana.* Such a reading is simply impossible. (Her & Hisieh 2010, 533, italics mine)

In this case, the relationship between the starting sortal and the target mass term is equivalent to the relationship there might be between a vase and its shards, between a house and the pile of its rubble, or between a basket of freshly picked lettuce and its chopped up leaves in a salad. By the following argument I wish to argue that this kind of reduction of sortals to mass terms is not very explicative.

If in 一本书 (*yī běn shū*, "a book") the character 书 (*shū*, "book") referred to a book that has unfortunately passed through a paper shredder, it would be unclear why modern Chinese uses the expression 一桌子书 (*yī zhuōzi shū*, "a table of books"), with 桌子 (*zhuōzi*, "table") acting as a classifier, to indicate the situation depicted in [Fig. 1] while choosing a different structure, i.e. adjectival or 的-structure, such as 一张用书做的桌子(*yī zhāng yǒng shū zuò de zhuōzi*, "a table made of books"), to describe situations such as those in [FIG.2]. In the latter case, a table, or other individual object, is materially – and rather unusually – made of shredded paper or, as depicted in [FIG. 2], recycled books stacked in columns or joined together to form tops and columns.

If we assume that the semantics of 书 (*shū*, "book") is reduced to that of a crumbled book, or of books joined together through continuous columns or surfaces, and that the classifying term 桌子 (*zhuōzi*) serves to give it a 桌 (*zhuō*)-shape, i.e. a table-like form, then the first sentence and the second should have the same semantics, thus creating discrepancies with respect to the actual use of the Chinese language. At least on the basis of the aforementioned criteria (i)-(iv), the conflict between the modality of the reduction of the sortal to the mass term and ordinary language can be understood in terms of the former's lack of explicative power with

respect to the latter. [12]

In my view, it is possible to avoid this explicative difficulty by modifying the interpretation of the reduction of sortals to mass terms. In line with the adoption of an ecological methodology, I propose to replace the idea of fragmentation with that of the reduction to objectual regions or spheres, which for the sake of convenience I shall call "material layers", borrowing concepts in use in phenomenology and early neo-empiricism (Carnap 1928, §§18-29; Husserl 1976 ch. 1). The idea of a layered material ontology paves the way for a view of objects, or entities, as complexes of elements of various types: physical, chemical, and biological, as well as phenomenal and cultural. In this sense, the sortal "newspaper page" can be reduced to a mass term by identifying the material layers that compose it from a phenomenal (qualitative and extensive), genetic, or natural (e.g. biological or chemical) as well as cultural (historical, social, or even religious) point of view. I will refer to the two modes of reduction as reduction by layers and reduction by fragmentation.

[12] Here I will not discuss point by point why reduction by fragmentation would violate (i)-(iv). So I will essentially rely on the intuitive strength of my argument. To make it more formal, I should define what one means by similarity, rigour, productivity, and simplicity, as the definition of these terms is always subject to negotiation.

It could be argued that not all the constituent layers of an object are "material" or correspond to the semantics of mass terms. However, *hic sunt leones*: for there is no detailed literature discussing the issue of whether or not we can have a semantic of mass expressions of the abstract (Nicolas 2018, 25-6), cultural, or even spiritual type. Moreover, according to the deflationist view of the sortal/mass distinction that I have adopted, there is nothing to prevent us from treating the phenomenal, physical, biological, and cultural layers of an object as its constituent materials.

To return to the case of 书 (*shū*, "book"), we can find: certain tactile, visual, and olfactory sensations in its phenomenal material layer; the chemical elements that make up paper and the book's derivation from plant matter in its genetic and natural layer; and the system of writing used, or even the page numbering in its cultural layer. After all, if we look up the character 书 (*shū*) in a modern Chinese dictionary, we will find, in addition to the meaning "book", precisely the meaning "writing". Indeed, we should bear in mind that the names of the various types of Chinese calligraphy are composed by determination of the term 书 (*shū*), here generally translated as "script" or "style". [13]

[13] I am referring to: 楷书(*kǎi shū*) "regular script", 行书 (*xíng shū*) "semi-cursive script", 草书 (*cǎo shū*), "grass style", 篆书 (*zhuàn shū*) "seal script", and 隶书 (*lì shū*) "clerical script" (see e.g. Von Norden 2019, xxix).

By adopting the viewpoint of reduction by layers, writing can be seen as a material cultural layer of the book, thus gaining at least two advantages. Firstly, we retain the possibility of reducing sortals to terms seen as a mass without having to make assumptions that may be regarded as particularly counter-intuitive. Secondly, we retain the possibility of adopting a valid version of the mass-noun hypothesis (Harbsmeier 1991) – according to which in (classical) Chinese all nouns are mass terms – where the problem of classifiers borders on the thorniest problems related to the philosophy of language in the Chinese philosophical tradition (cf. Hansen 1983, chs. 4 -5). [14]

[14] I am referring to the so-called white horse paradox (see § 7 below). Hansen (1987, chs. 4-5) offers one of the most thorough discussions of the topic, from both a historical and a theoretical point of view.

In further support of this layered interpretation of the reduction of sortals to mass terms, we might advance a specific reading of some experiments carried out according to an empirical approach to classifiers among speakers

of classifier and non-classifier languages (Jiang 2017, ch. 3). To do so, however, we would have to develop a preliminary hermeneutics of such experiments, the discussion of which would fall beyond the theoretical scope of this paper.

VI. The Analytical and the Synthetic in the Classifier System

In the present section, I will argue that for different reasons both the notion of the analytic and that of the synthetic advanced in the formulation of positions (A) and (S) (see §4) present dogmatic or methodologically unacceptable features.

The historical and naturalised turn in epistemology has revealed traces of dogmatism within the notion of the analytic. In the field of classifiers, this notion lends itself to at least three types of objections.

The first objection concerns the alleged possibility of having non-informative propositions. This claim is based on the naive assumption that there exists a reliable criterion to distinguish between the plane of facts and that of language – an assumption from which philosophy progressively freed itself over the course of the second half of the 20th century. The second type of objection concerns the combination of the two assumptions according to which, from a propositional point of view, unit classifiers are non-informative, or redundant, and attribute – from a more properly semantic point of view – permanent properties to the nouns to which they apply. Unless it is properly articulated, this combination may betray an erroneous epistemological flattening between questions of fact and questions of validity or justification (Popper 1935, 4).

The third type of objection, which I will explore below, specifically concerns the idea that unit classifiers attribute permanent properties to the nouns to which they apply. This condition can be refuted by means of some counterexamples. Assuming that classifiers attribute properties, if we can detect the presence of nouns that change their unit classifiers over time, then the attribution of permanent properties must not necessarily be considered a criterion for distinguishing between unit classifiers and measure classifiers.

Such counterexamples can indeed be found. In order to identify them, it is useful to study not so much the evolution of classifiers from the point of view of the names to which they apply, but rather that of the names from the point of view of the classifiers that apply to them. This latter approach will lead us to go somewhat against what I have identified as the prevailing trend in the study of taxonomies of classifiers, where the former perspective is generally favoured over the latter. As I have been unable to find any study specifically devoted to the evolution of nouns from the perspective of their classifiers, the following counterexamples concerning the classifiers 头(*tóu*) and 颗(*kē*) are based on Jiang (2019)'s study of the semantic structure of classifiers. They show that the condition of the attribution of permanent properties, underlying position (A), is difficult to support empirically.

1. The classifier 头 (*tóu*) is generally applied to nouns denoting animals or plants that are said to have a head, e.g. elephants, rhinoceroses, certain types of fish and birds, bees, garlic, cabbages, etc. Given

the arguably sortal typology of its nouns, 头 (*tóu*) can be considered a unit classifier – although Her & Hisieh (2010, 545) disagree. It does not, however, fulfil the characteristic of attributing permanent properties. There are a few examples of nouns that used to fall under 头 (*tóu*) in the Wei, Jin, and Southern and Northern dynasties, but are no longer classified in such a way in modern Chinese. An interesting case in point is provided by the names of sea creatures: although these animals lack the typical shape marked by a clear separation between the head and the rest of the body, there is evidence that the classifier 头 (*tóu*) was applied to them as early as the Spring and Autumn period and the Warring States period (403-221 BC). This usage would appear to have declined, however, from the Ming dynasty (1368-1644) onwards, when the classifier 头 (*tóu*) began to be replaced by 条(*tiáo*), generally indicating elongated and sinuous objects such as roads or rivers. The classifier 头 (*tóu*) is only applied to large sea creatures today, such as whales, elephant seals, and so on.

2. Champions of position (A) regard 颗 (*kē*) as a unit classifier (Her & Hisieh 2010, 541-2 passim). It generally denotes objects that have a small round or spherical shape. Among the nouns thus classified are cells (细胞 *xì bāo*) and eggs (卵子 *luǎn zǐ*). However, the gravitation of these nouns around 颗 (*kē*) can be traced back to the appearance of the first microscopes, which at some point made it possible to assign the signified entities a 颗 (*kē*)-shape that would otherwise have been difficult to bestow on them.

Once position (A) has been discarded, we could argue for position (S), according to which all classifiers meet the description of a measure classifier. From the perspective of the ecological methodology we have adopted, however, the theory-of-knowledge framework that (S) tends to evoke is inappropriate. As can be seen from the excerpt below, the proponents of such a position evoke the idea of a subject located outside, or off-centre, with respect to the material reality to which the categories in question apply – much like a fisherman casting his net from the banks of a river to catch various types of fish.

> In learning names we […] discriminate or divide reality into […] mereological stuffs which names name. Naming is not grounded on the notion of an abstract concept, a property, an essence, or an ideal type, but rather on finding "boundaries" between things. Accordingly, Chinese philosophers view minds not as repositories of weird objects called ideas, but as the faculty encompassing the abilities and inclinations to discriminate stuffs from each other. (Hansen 1983, 31-2)

This view of the abstract or embodied relationship between subject and object is philosophically polarising and its adoption conflicts with the assumed non-logocentric tendency of Chinese thinking on knowledge. Having committed myself, in order to support my working hypothesis, to drawing philosophical elements from a range of concepts in line with the idea of non-dual thinking, I find myself having to discard position (S) too for more methodological reasons.

VII. "Vanishing into": Distinctions of Degree

"Vanishing into" are the first words from the title of a book I have repeatedly quoted: Barry Allen's *Vanishing into Things, Knowledge in Chinese Tradition*, published by Cambridge University Press in 2015. In line with non-dualistic theses, the author argues that Chinese philosophical traditions, while not being eliminativistic, can be distinguished depending on how they dissolve the distinction between subject and object, i.e. depending on whether they dissolve the former into the latter, the former first and then the latter, or the two together (Allen 2015, 163).

From this point of view, our specific hypothesis is likely to be valid. On the basis of the arguments advanced in §§ 5 and 6, the distinction drawn between unit classifiers and sortals, on the one hand, and measure classifiers and mass terms, on the other, can be seen to amount to a distinction of degree rather than kind, in accordance with a non-dualistic perspective.

A sharp distinction between unit classifiers and measure classifiers in (A) would appear empirically untenable, and the reduction of unit classifiers to measure classifiers in (S) unreliable from an explicative point of view. Although the distinction between unit classifiers and measure classifiers is not sharp, I nevertheless find it fruitful to maintain a distinction of degree between the two.

Notwithstanding the idea that classifiers attribute properties to objects, some properties attributed by classifiers are more enduring than others. The 本 (*běn*)-shape of a book, i.e. its unitary, bound structure, is certainly more enduring than the 杯 (*bēi*)-shape or 瓶 (*píng*)-shape temporarily taken by water poured into a glass or bottle.

Similarly, we may argue that the distinction between sortal and mass is one of degree rather than kind. 书 (*shū*), for instance, seems to function as a sortal in一桌子书 (*yī zhuōzi shū*, "a table of books") and as a mass in一张用书做的桌子 (*yī zhāng yǒng shū zuò de zhuōzi*, "a table made of books"). Instead of using the distinction between sortal and mass, we could thus use the much more inclusive one of material layer, where no constraints are placed on the sortal with respect to being, or becoming, a certain kind of material. [15]

[15] As an anonymous reviewer pointed out, one could here probably speak of a conventionalist conception of individuality.

Since the idea of a material layer encompasses elements that we would classify as both objective (i.e. physical, chemical, biological etc.) and subjective (i.e. phenomenal, cultural etc.), the profiles, shapes or forms that speakers attribute to nouns through the use of classifiers can also be considered material layers constituting objects. In this respect, then, there is no reason to approach the problem of classifiers by assuming a theory-of-knowledge framework polarised between subject and object or form and matter. By adopting the perspective of material layers, the idea of a subject and of forms lying outside the continuum of material ontology remains an uneconomical assumption. This lack of economy permeates Sinological thought even when the problem of classifiers is evoked, in the guise of the mass noun hypothesis, to clarify the so-called white horse paradox, according to which it would make sense to assert that a white horse is not a horse (see Hansen 1983, ch. 5). Proposed solutions tend to rely on various theories of meaning alternative to the set-based one. These solutions once again assume the subject/object distinction, as well as the form/matter

one, by putting particular semantic structures into the mind of the subject (cf. Harbsmeier 1991): mereological, prototypical, or conceptual space structures. The assumption of this type of framework in the theory of knowledge results in positions of analyticity and syntheticity with respect to classifiers that prove dogmatic or not very explicative, as we have seen.

On a general level, what emerges is that the linguistic branch of Sinology that deals with the system of classifiers might benefit from a reassessment of the theory-of-knowledge frameworks it assumes. The strictly "epistemological" framework, which is essentially dualistic, is adopted more frequently in contemporary philosophy than the "synthetic-biological" framework, which is essentially non-dualistic (Lanfredini & Del Sordo forthcoming). [16] However, the former proves weak when it comes to dealing with issues that intersect grammar and philosophy, where perhaps a global approach – as opposed to an analytical "*divide et impera*" one – is clearly preferable (Parrini 2022a, 77-9).

[16] More technically, in Lanfredini & Del Sordo (forthcoming), the synthetic-biological paradigm is introduced by reformulating the theory of experience through a reassessment of the notion of matter, seen as both purely determinable and an essential element in the cognitive process.

VIII. Conclusions

In conclusion, through the hypotheses laid out in this paper I hope to have shown the possibility of re-evaluating the role of impressions in philosophical research.

Having assumed that the grammar of a language reflects the overall characteristics of the philosophy expressed through it, and more specifically that the grammatical structure of classifiers may reflect that of non-dualistic thought, this article has reached the following conclusions, progressing from the general to the particular.

First, by adopting what I have called an ecological methodology, I have shown the need to reassess the assumptions underlying the theory-of-knowledge framework of Chinese linguistics. In the study of the classifier system, an ontology and epistemology founded on distinctions of degree rather than kind are preferable to philosophical positions that assume rigid distinctions between, for example, the subjective and objective, the formal and material, or the factual and linguistic planes. In this regard, it may be worth considering the possibility of adopting a *synthetic-biological* rather than *epistemological* philosophical paradigm. In other words – and technically speaking – both paradigms assume realist positions, but replace the centrality of the notion of non-observability with that of invisibility in ontology and, the notion of given with that of forceful qualities in the theory of experience (Lanfredini & Del Sordo forthcoming). The synthetic-biological paradigm promises to prove useful above all in the fields of embodied cognition and the philosophy of the human person. Taking into account the outcomes of the present study, those fields could fruitfully be set in dialogue with Chinese linguistics, and more specifically with the cognitive grammar approach to classifiers.

Secondly, this article has shown that the age-old distinction between unit classifiers, deemed to apply to sortals, and measure classifiers, deemed to apply to mass terms, can usefully be considered a distinction of degree rather than kind.

Thirdly, the article has demonstrated that the analytical/synthetic distinction in the classifier system produces empirically untenable theses

and that a certain way of reducing nouns regarded as sortals to mass terms is weak from an explicative point of view. I have therefore proposed to replace the concept of mass term with the ontologically more inclusive and neutral one of "material layer".

Finally, many questions remain open, two of which stand out. First, the use of the notion of material layer in place of that of mass term needs to be specified further. Secondly, we need to test the broader capacity of the synthetic-biological paradigm to deal with philosophical and grammatical problems, of which the problem of classifiers and the white horse paradox are but two examples. Jiang & Zhou (2019)'s study provides a new starting point in this direction, insofar as it also reconsiders the role of dichotomies in Chinese thought.

Bibliography

Adler, J. A. (2022). *The Yijing. A Guide*. Oxford: Oxford University Press.

Allen, B. (2015). *Vanishing Into Things. Knowledge in Chinese tradition*. Massachusetts and London: Cambridge University Press.

Carnap, R. (1928). *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis-Verlag.

Carnap, R. (1950). *Logical Foundations of Probability*, Chicago: University of Chicago Press.

Carus, A. (2007). *Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge .

De Winter, J., Kosolosky, L. (2013). The Epistemic Integrity of Scientific Research. *Sci Eng Ethics*, 19, 757–774. https://doi.org/10.1007/s11948-012-9394-3

Del Sordo, C., Mormann, T. (2022). The Significance of Quasizerlegung for Carnap's Aufbau and Scientific Philosophy in General. *Philosophical Inquiries*, 1, 231-253. https://doi.org/10.4454/philinq.v10i1.401

Grandy, R. E., Freund, M. A. (2023). Sortals. In: Zalta, E. N., Nodelman, U. (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/sortals/>.

Halbfass, W. (1988). *India and Europe. An Essay in Understanding*. New York: State University of New York Press.

Hansen, C. (1983). *Language and logic in ancient China*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Harbsmeier, C. (1991). The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue. In Rosemont, H. Jr. (ed.) *Chinese Texts and Philosophical Contexts. Essays Dedicated to Angus G. Graham* (49-65). Illinois, La Salle: Open Court.

Her, O., & Hisieh, C. (2010). On the Semantic Distinction between Classifiers and Measure Words in Chinese.*Language and Linguistics,* 11, 527-551.

Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III(1). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

Ivanohe, P. J., Van Norden, B. (2005). *Readings in Classical Chinese Philosophy*. (Second Edition) Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Jin, J. (2019). *Partition and Quantity: Numeral Classifiers, Measurement, and Partitive Constructions in Mandarin Chinese*. Routledge Studies in Chinese Linguistics. London and New York: Routledge.

Jiang, N. & Zhou, N. (2019). Ontological Epistemology: William James and the Chinese Traditional Philosophy of Experience. *Front. Philos. China*, 14(2): 342–356

Jiang, S. (2017). *The Semantics of Chinese Classifiers and Linguistic Relativity*. London: Routledge.

Jullien, F. (2015). De l'Être au Vivre: Lexique euro-chinois de la pensée. Paris: Gallimard.

Lakoff, G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lanfredini, R. & Del Sordo, C. (forthcoming). *Matter* at a Crossroads: Givenness VS Forceful Quality. *Phenomenology and Mind*.

Nicolas, D. (2018). The Logic of Mass Expressions. In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/logic-massexpress/>.

Parrini, P. (2022a) Esplicazione e ricostruzione razionale. In Lanfredini, R. (ed.) *Filosofia: metodi e orientamenti contemporanei* (67-81). Roma: Carocci.

Parrini, P. (2022b). Empirismo logico e fenomenologia. Uno snodo fondamentale della filosofia del Novecento. In Masi, F., Melisi, R., Seller, F. (a cura di), *Tra experientia ed experimentum. Medioevo e modernità a confronto* (103-115). Milano: Mimesis, 2022

Popper, K. (1935). *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Vienna: Springer-Verlag.

Quine, W. V. O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York/London: Columbia University Press.

Said, E. (1979). *Orientalism*, New York: Vintage.

Sattig, T. (2015). *The double lives of objects: an essay in the metaphysics of the ordinary world*. Oxford: Oxford University Press.

Shen, W. (2020). A Comparative Study of Chinese and English Quantifiers. *Proceedings of the 2020 4th International Seminar on Education, Management and Social Sciences* (ISEMSS 2020) (769-772). Atlantis Press. https://doi.org/10.2991/assehr.k.200826.156

Slingerland, E. (2019). *Mind and Body in Early China. Beyond Orientalism and the Myth of Holism*, New York: Oxford University Press.

Steen, M. (2022). The Metaphysics of Mass Expressions. In E. N. Zalta, Nodelman, U. (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/metaphysics-massexpress/>.

Tai, James H. Y. (2003). Cognitive relativism: Resultative construction in Chinese. *Language and Linguistics*, 4, 301-316.

Tillemans, T. (2016). Count Nouns, Mass Nouns, and Translatability. The Case of Tibetan Buddhist Logical Literature. In Chakrabarti, A., Weber, R. (eds.) *Comparative Philosophy Without Borders* (35-55). New York: Bloomsbury Academic.

Toyota, J. (2009). When the Mass was Counted: English as Classifier and Non-Classifier Language. *Skase Journal of Theoretical Linguistics*, 6(1), 118-130, http://www.pulib.sk/skase/Volumes/JTL13/pdf_doc/07.pdf

Van Norden, B. W. (2019). *Classical Chinese for Everyone. A Guide for Absolute Beginners.* Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.

[FIG. 1] A table with books on it corresponds to the semantics of structure (II) used in 一桌子书 (*yī zhuōzi shū,* "a table of books").

[FIG. 2] A table made of books corresponds to the semantics of the 的-structure used in 一张用书做的桌子(*yī zhāng yǒng shū zuò de zhuōzi,* "a table made of books").

Zukunftswechsel.
Überlegungen zu den Krisenbegriffen Reinhart Koselleck und Giovanni Arrighis

Felix Leonhart Esch

Doktorand am DFG-Graduiertenkolleg 2114 „Kulturen der Kritik“ an der Leuphana Universität. Seine Forschungsinteressen liegen vornehmlich im Bereich der Politischen Philosophie und Geschichtstheorie, insbesondere dem Beziehungsgefüge aus Geld, Arbeit, Wert und Geschichte.

felix.esch@leuphana.de

Theories of crisis generally follow one of two conceptual paths: crisis is either conceived of as a repetitive pattern or it is eschatologically regarded as *the* ultimate crisis. This paper discusses Reinhart Koselleck’s and Giovanni Arrighi’s struggles with this bifurcation in relation to their concepts of modern history. On different levels of abstraction, both authors grapple with the fact that the concepts and formations of modernity do not allow for neither of these options, but rather evoke a different solution that paradoxically makes the opposites collapse. In this regard, their theories resemble fragmentary reflections by Walter Benjamin and Karl Marx. In light of such theories and contemporary developments, these critical reflections may be fruitful points of departure for coming to terms with our surroundings.

— HISTORY
— CRISIS
— DEBT
— MONEY
— KOSELLECK

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 89 — 101

What can be *added* to the happiness of the man
who is in health, who is out of debt,
and has a clear conscience?
Adam Smith – Theory of Moral Sentiments

Es gibt kein zweites solches Beispiel der Unentrinnbarkeit
wie das, das ein begabter junger Mensch bietet,
wenn er sich zu einem gewöhnlichen alten Menschen einengt;
ohne Schlag des Schicksals, nur durch die Einschrumpfung,
die ihm vorher bestimmt war!
Robert Musil – Der Mann ohne Eigenschaften

I. Einleitung

Im Sommer 1695 krachte die Hoffnung in die Welt, um zur Erwartung zu zergehen. [1]

Ein halbes Jahrzehnt zuvor hatte John Locke in seinem *Second Treatise on Government* gegen die Zustände einer früheren Welt «first populated by the children of Adam» angeschrieben. Es galt, einen Rückfall zu verhindern: «The one thing that blocks this is the intervention of money [...].» (Locke 1980, Abschnitt 36). Was die überkommene Vergangenheit von der „zivilisierten" Zukunft unterschied war für Locke das Metallgeld. Wie Stefan Eich (2022, 60-75) gezeigt hat, war die Abwesenheit von Metallgeld für Locke *der Grund* und nicht bloß Anzeichen von Rückwärtsgewandtheit. Fünf Jahre später setzte England Lockes Vorschläge einer *Great Recoinage* angesichts dramatischer Münzverschlechterungen und Geldabflüsse um und entzog die in ihrem Silbergehalt weit unter ihrem *Facevalue* liegenden Münzen der Zirkulation, um sie *at par*, also an ihrem Nominalwert gemessen neuzuprägen, dessen intrinsisches Korrelat den Feingehaltvorgaben der elisabethanischen Herrschaftsperiode entsprach. Was sich in dieser Episode abspielte, darf, auf seine abstrakten Linien reduziert, als paradigmatisch für die Moderne gelten: Ein gleichzeitig erfahrenes *Rückwärts* (in die Welt Elisabeths I) und *Vorwärts* (aus der „Welt Adams"). Die anschließende Münzknappheit ließ sich nur im Sog der Fliehkraft des Kredits bewältigen, deren parallele Entwicklung die Weichen bis in die Gegenwart stellte. Wir sollten daher für das Folgende im Kopf behalten, dass sich dieser Widerspruch im ausgehenden 17. Jahrhundert unter den historisch-spezifischen Auspizien der englischen „finanziellen Revolution" entfalten konnte: Der seit 1688 bestehenden parlamentarischen Garantie der Regierungsschulden, die damit zu *öffentlichen* wurden, einer 1694 neugegründeten Zentralbank und einem noch nicht restlos kolonialisierten und in Welthandel und Arbeit eingebundenen Raum, in dessen Eingang die im Kredit gehegten Hoffnungen auf ein geldvermitteltes „Mehr" ihre wirkliche Erfüllung erwarteten. Dieser sehr schematische Abriss soll für den Augenblick genügen, um die anschließend thematisierten Theorien entlang einer Frage zu reflektieren:

Wo können die Kredithoffnungen ihre Erfüllung noch erwarten, wenn der Raum in Gänze durchschritten und die Zeit damit buchstäblich „abgelaufen" ist? Was hier noch kryptisch anmuten muss, soll sich im Folgenden als berechtigte Frage herausstellen.

[1] Vgl. für den folgenden Abschnitt (Boy 2014, 2015; De Goede 2005, 23–25; Eich 2022, 47–75; Larkin 2012, 1–12, 36–39; Vogl 2015, 81–83, 107–130, passim).

In diesem Aufsatz wird dreierlei zu zeigen sein: Zuerst, wie Reinhart Koselleck die Krise des Verhältnisses von Erwartung und Erfahrung, sowie die damit hervorkommende Beschleunigung als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte und ihrer Erkenntnis bestimmt (Kapitel II). Anschließend, wie sich diese Verhältnisbestimmung implizit in Giovanni Arrighis Theorie der Kapitalgeschichte wiederfindet und den abstrakten Grundbegriffen Kosellecks ihren kapitalhistorischen Gehalt an die Hand gibt (Kapitel III). Zuletzt, wie sich einige Überlegungen aus den Fragmenten Walter Benjamins und Karl Marx' im Lichte der behandelten Reflexionen in unserer Gegenwart ausdeuten (Kapitel IV). Das Begriffsnetz, in das die hier zu besprechenden Topoi verwickelt sind, spannt sich zwischen drei aufeinander verweisenden Eckpfeilern auf: Der Krise, der Geschichte und der Schuld. Aus Platzgründen müssen wir auf eine Nacherzählung bisheriger wissenschaftlichen Erörterungen dieser Kategorien verzichten. Auch kann es uns hier nicht darum gehen, eine eigenständige Bestimmung dieses kategorischen Dreiecks auszuarbeiten oder dieses gar geschichtlich zu erörtern. Schon deshalb nicht, weil die große Aufmerksamkeit auf diese prominenten Begriffe selbst bereits Anlass zu philosophischer oder historischer Diskussion böte. [2] Uns sollen hier die Gedanken der oben angeführten Theoretiker beschäftigen und die Fragen, die sich angesichts ihrer Implikationen heute stellen.

[2] In der jüngeren Vergangenheit betrifft das besonders den Begriff der Schuld. Die Begriffe „Krise" und die „Geschichte" sind beide mit Einträgen je in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* und dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* vertreten. Der Schuldbegriff dagegen hat nur Eingang in Letzteres gefunden. In diese Lücke zu stoßen, die geschichtliche Grundbegrifflichkeit der Schuld herauszuarbeiten, wäre ein lohnendes Unterfangen.

II. Die Krise der Geschichte bei Reinhart Koselleck

Das Thema Kosellecks berühmter Dissertation *Kritik und Krise* [3] ist die Identifikation der «Ungewißheit» der Krise «mit der Gewißheit der utopischen Geschichtsplanung» im Vorraum der französischen Revolution: Die kritisch gerichtete Geschichtsphilosophie im «Aktionsfeld» der «eine[n] und grenzenlosen Welt» sprengt das Raster absolutistischer Limitationen und zieht somit die Krise nach sich (Koselleck 2018, 154–155). Koselleck entfaltet hier, erinnernd besonders an die Thesen des fünften und sechsten Kapitels des *Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes* Carl Schmitts, eine für seine weiteren Arbeiten weitreichende Einsicht: Die dialektische Bewegung der Kritik aus dem ihr freigestellten moralischen Innenraum des absolutistischen Staates, durchsticht, geschichtsphilosophisch formiert und utopisch gerichtet, die Form, welche den zwingenden Geltungsansprüchen der Aufklärung Bedingungen stellt und so zur Krise verdammt ist.

[3] Den Titel entnimmt Koselleck Schmitts Schrift „Donoso Cortés in gesamteuropäischer Integration", ohne zu wissen, dass dieser darin den von Benjamin und Brecht geplanten Zeitschriftentitel „Krise und Kritik" umkehrt (Hoffmann 2023, 85, Fn.123).

Das Paradox des geschichtsphilosophischen «Kentauren», wie Burckhardt es taufte (Burckhardt 1983, 4), begreift Koselleck als ständig gezogene „ungedeckte Wechsel auf die Zukunft" (Koselleck 2018, 140). [4] Jede geschichtsphilosophische Erwartung kann und muss im Augenblick ihres erfahrenen Nicht-Eintretens in die Zukunft verlängert werden; *soll* sie eintreten, *muss* sie erzwungen werden. Das Nichtsein-dürfen der im Brennglas rationaler Forderungen nur

[4] Gerade das Bild der „Wechsel", das für uns hier so wichtig ist, hat Carl Schmitt in einem Brief an Koselleck vehement in Frage gestellt und eine nur zögerliche Antwort erhalten (Koselleck et al. 2019, 174–175).

unzureichend verschwindenden konkreten Realität, die Sorge vor dem Platzen der Schecks, führt nach Koselleck in direkter Linie zur gewaltsamen Einforderung der Wechsel in der Revolution. [5]

Die in *Kritik und Krise* konkret am Beispiel der vorrevolutionären Zeit des 18. Jahrhunderts beschriebene Dialektik formuliert Koselleck später in ein Kategorienpaar von „kaum übersteigbarem Allgemeinheitsgrad" um, deren Verhältnis die Bedingungen möglicher Geschichte *und* ihrer Erkenntnis enthält: Die „Entzweiung" [6] von «Erwartung» und «Erfahrung», von abstrakt-rationalem «Erwartungshorizont» und seinem konkret-historischen «Erfahrungsraum» (Koselleck 2020, 351–352). Der Begriff der Erfahrung beginnt *seit* der erst *dadurch* als diese wahrgenommenen Neuzeit, wie etwa Jacob Grimm registriert, sich auf das *wirkliche* Erleben zu konzentrieren, dem das «nur Gedachte» antithetisch gegenübersteht (Koselleck 2000, 28–29). Diese aporetische Beziehung formuliert sich in der «Sattelzeit» im Vor- und Nachgang der französischen Revolution, zu einer grundsätzlichen „Verzeitlichung" um. Abstrakte «Bewegungsbegriffe» – neben dem der Geschichte unter anderen Fortschritt oder Entwicklung – bergen einen idealtypischen Vorgriff auf die kommende Zeit in sich, dessen realgeschichtlich erfahrene Rechtfertigung daher nie in die unmittelbare Gegenwart eintreten kann. Die Erwartung enteilt ihrem empirischen Korrelat und die konkrete geschichtliche Zeit steht nun in der Schuld eines Allgemeinen, an dessen Erlösungspostulat sie zunehmend verzweifeln muss: «Es ist diese Differenz, die offenbar seit Anbeginn zum Fortschritt gehört und seine Aporie ausmacht, daß er selber nicht einholen kann, was er ausgelöst hat» (Koselleck 2000 77–99, 2016, 159–182, das Zitat: 181). Einmal als transzendentale Voraussetzung *aus* der Geschichte emporgestiegen fangen die dichotomen Begriffe die Geschichte rückwirkend ein und drängen sie folglich im «Epochenbegriff» der Krise (Koselleck, in: Ritter et al. 1971, 1238) bis zur Revolution als «das beschleunigte Konzentrat aller möglichen Geschichte» (Koselleck 2000, 166) zusammen. Kurz gesagt: Die Entzweiung *ist* die Krise und *bedingt* die Krise.

Es wäre dennoch verfehlt, Koselleck reine Begriffsabstraktion vorzuwerfen. Denn das aus der in das Jenseits projizierten *Hoffnungs*matrix der christlichen Apokalypse im modernen Umbruch in den diesseitigen *Erwartungs*horizont eines «geschichtsphilosophischen Ausweichens in die Zukunft» (Koselleck 2018, 208) eingerückte Telos erzwingt eine technologisch, sozial und politisch vermittelte Verengung der Geschehnisabstände innerhalb der Geschichte.

In seinen Arbeiten zur *Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit* (Koselleck 2016, 465-485) und *zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie* (Koselleck 2016, 252-273) wird dieser Übergang am Beispiel der Dissolution der Ständeordnung trotz allen andauernden feudalen Überhängen auch im individuellen, nunmehr von Arbeitszeitverträgen strukturierten Dasein deutlich: Die christlich-europäische Vormoderne war von einer Seinsordnung gezeichnet, in der jede konkrete Erfahrung nur das legitimieren konnte, was von vornherein göttlich gegeben war und in der eine Vielzahl von Kollektiven nebeneinander quasi autonom bestanden. Im ständischen *oikos* gehörten Ehefrau, Kinder,

[5] Zu Kosellecks auch aus eigener Erfahrung mit dem Nationalsozialismus gespeisten frühen Abwehrhaltung gegen die Utopie siehe (Hettling & Schieder 2021, S. 9–24).

[6] Ich bediene mich hier eines Begriffs, den Joachim Ritter (allerdings: affirmativ) in Bezug auf die Hegelsche Rechtsphilosophie untersucht und darin die Parallelen auch zu der Aufmerksamkeit auf die Entfremdung im Gefolge Marx' aufgewiesen hat (Ritter 1989, S. 102, Fn. 25).

Gäste, Eltern und DienerInnen als «unabhängige Produktions- und Konsumptionsgemeinschaft» fest zusammen und die Glieder der häuslichen Funktionseinheit *verfügten* nicht über ihre Zeit, sondern *waren* diese Zeit, konnten sie mithin nicht veräußern, ohne sich selbst als solche zu veräußern. In dem Augenblick, in dem ein *allgemeines* Recht (hier das „preussische Allgemeine Landrecht") und eine *allgemeine* Vernunft die Autonomie der häuslichen Zusammenhänge zwecks Zugriffes auf ihre kleinsten Teile zu perforieren trachtete, kehrten sich die Vorzeichen des innerweltlichen Daseins um (Koselleck 2016, 465, 470-471). Die Auflösung von Bodengebundenheit, Zunftzwang und gutsherrschaftlichem Heiratsrecht samt anschließender Vereinheitlichung der quasi autonomen Kollektive zu «prinzipiell gleichen und freien Menschen», von denen jeder «nur seine Zeit und seine Arbeit verkaufen [könne], nicht aber seine Person, sich selbst», ist die konkrete Durchsetzung einer „utopischen" Vorstellung (Koselleck 2016, 262, 465-466, 473-474). Plötzlich erscheint die Zeit als ein jedem und jeder Einzelnen verfügbares Gut und weist so über das unmittelbare Erleben hinaus. Der «geschichtliche Kurzschluss» der Einsicht der Vernunft in die nicht mehr «von Gott allein vorgeplant[e], sondern machbar[e] und produzierbar[e] Zukunft» zieht deren Realisierung nunmehr zwingend nach sich (Koselleck 2016, 261-262). Denn die Möglichkeit der Veräußerung der jeweiligen Zeit unter der Bedingung, von der konkreten produktiven Erfahrung eingeholt zu werden, an welchem Punkt sich dieser Vorgang stetig beschleunigend wiederholt, setzt eine utopische Erwartung voraus, die sich mit jeder Erfüllung weiter entfernt. Wir werden unten sehen, wie sich diese Dynamik insbesondere durch den vergesellschaftenden Charakter des Geldes verstehen lässt.

Die neuzeitliche Zuordnung von Erwartung und Erfahrung umfasst die geschichtliche Zeit also «nicht nur [als] eine inhaltsleere Bestimmung». Sie betrifft diese Zeit als eine «ebenso *mit* der Geschichte sich wandelnde Größe» (Koselleck 2020, 354). Die Kategorien Erwartung und Erfahrung sind der «Schlüssel», mit dem sich sowohl die «verändernde geschichtliche Zeit aufweisen» lässt und mit dem – um mit Alexandre Koyré zu reden – der «geschlossene Kosmos» gleichsam selbst geöffnet wurde (Koselleck 2020, 370; Koyré 2017).

Was folgt für Koselleck aus dieser beschleunigten *und* beschleunigenden Opposition?

In den Aufsätzen *Zeitverkürzung und Beschleunigung* (Koselleck 2000, 177–203) und *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ›Krise‹* (Koselleck 2016, 203–218), werden die Konsequenzen seiner theoretischen Bemühungen in einem Letztkrisenbegriff zusammengetragen, der sich auch bei Walter Benjamin findet.

Die Erwartung einer möglichen Letztkrise atomarer, umweltlicher und produktivitätsinduzierter Art auf einem zu einem «Raumschiff zusammengeschrumpften Globus» ergibt sich, so Koselleck, aus der Notwendigkeit, die gesamte Geschichte als «eine Zeitfolge zunehmender Akzeleration» wahrzunehmen. Seine Darstellung dieser Notwendigkeit wollen wir ausführlich zitieren:

> Gemessen an den fünf Milliarden Jahren unserer verfestigten Erdrinde und an der einen Milliarde organischen Lebens […] bedeuten die rund zehn Millionen Jahre des

> affenähnlichen Menschen nur eine kurze Zeitspanne. Und die zwei Millionen Jahre, seit deren Beginn selbstgeschaffene Werkzeuge wohl nachweisbar sind, erscheinen daran gemessen als noch ein viel geringerer Zeitraum.
>
> Sodann sind, gemessen an den zwei Millionen Jahren […], die Hervorbringungen einer […] ausdifferenzierten Kunst vor 30000 Jahren […] erfolgt. Kulturgeschichtlich verkürzen sich die Zeitspannen weiterhin: […] Ackerbau und Viehzucht vor rund 12000 Jahren, schließlich die Entfaltung der Hochkulturen vor rund 6000 Jahren verweisen, wiederum gemessen an der Vorgeschichte, auf immer engere Zeitabstände […].
>
> Erst seit rund 200 Jahren findet nämlich jene Beschleunigung statt, welche wir als postchristliche, technisch-industriell bedingte, spezifisch geschichtszeitliche Beschleunigung kennen gelernt haben. Seitdem wird unsere Lebenswelt technisch-industriell überformt, so daß die Frage nach weiterer Beschleunigung zur Frage unserer Zukunft schlechthin geworden ist. (Koselleck 2000, 202)

Der Umschlagpunkt, an dem sich die asymptotische Annäherung in ein infallibles Moment zu verkehren scheint, ist die Position der Reflexion selbst: Geschichtliche Veränderung koinzidiert mit Geschichtsveränderung. Die Entwicklung scheint sich vorwärts in sich selbst zurückzubeugen und die „ungedeckten Wechsel auf die Zukunft" auf die Vergangenheit zu ziehen. Das gleichzeitige *Vorwärts und Rückwärts* avanciert im modernen «Horizont des Fortschreitens» als (Blochsche) «Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zur Grunderfahrung aller Geschichte» (Koselleck 2020, 325).

Koselleck beschließt diese «durchaus nicht neue» Hypothese einmal mit dem Verweis auf die Möglichkeit der Beschleunigung als «Übergangsphase […] nach der sich die Anteile von Dauer und Überdauern […] neu aufeinander zuordnen lassen müssen» (Koselleck 2000, 200–202). In dem anderen, dasselbe Motiv behandelnden Aufsatz deutet Koselleck dagegen auf die Option hin, dass sich die «Krise als Letztentscheidung» zu der wahrscheinlichsten Krisendeutung ausentwickelt hat: «Es könnte sein, dass sich diese Frage nicht nur historisch und politisch, sondern auch theologisch formulieren lässt.» (Koselleck 2016, 216–217)

Es ist diese *Einheit* jener beiden Deutungsalternativen: einmal als Übergang in eine neue Form der Verzeitlichung und einmal als Letztkrise, die Walter Benjamin schon in seiner letzten *These über den Begriff der Geschichte* bekanntlich als „Jetztzeit als Modell der Messianischen Zeit in einer ungeheuren Abbreviatur" beschrieben hatte. [7]

Wie formiert sich diese „ungeheure Abbreviatur" vor dem Hintergrund des kapitalgeschichtlichen Wandels der vergangenen Jahrhunderte?

III. Zyklen der Beschleunigung bei Giovanni Arrighi

Sehen wir uns hierfür das geschichtstheoretische Gebäude des *Long Twentieth Century* Giovanni Arrighis an, das die Beschleunigung der Kapitalgeschichte als seinen Mittelpunkt enthält und darin eine Strukturäquivalenz zu Kosellecks Erkenntniskategorien aufweist. Die

[7] Diese paradoxe Position entspricht auch dem Begriff des „Messianischen" Agambens, der sich mit Benjamins These gegen die von Kosellecks intellektuellem Umfeld – Löwith, Blumenberg – vorgenommene Gegenüberstellung von éschaton und messianischer Zeit (Ende der Zeit gegen Zeit des Endes) wehrt, indem er eben jenen Punkt als „Einheit der beiden Zeiten" auflöst, an dem die Vergangenheit ihr „summarisches Urteil" erfährt und es „kein Subjekt mehr [gibt], das schaut (Agamben 2015, 53, 76, 90–92, 159–162).

faktendicht gestaffelte Erzählung Arrighis kann hier freilich nur auf einige ihrer Schlüsselstellen reduziert betrachtet werden.

Das zugrundeliegende begriffliche Paradigma Arrighis und Kosellecks, ausgehend von der sich das Beschleunigungsmoment erst ausfindig machen lässt, ist die Krise. Was bei Koselleck aber die «Bedingung der Möglichkeit wirklicher Geschichte» *und* «zugleich die Bedingung[en] für deren Erkenntnis» (Koselleck 2020, 353) ist, fungiert bei Arrighi als «recurrent condition of the […] inception of the system» (Arrighi 2010, 80).

Den übergreifenden Rahmen des Buches bildet ein Ablauf von vier «systemic cycles of accumulation», begriffen je als «long century» in der Gefolgschaft Fernand Braudels und Immanuel Wallersteins. Ausgehend vom Italien der Renaissance beschreibt Arrighi die Abfolge erst einer genuesischen, dann niederländischen, darauf englischen und abschließend US-amerikanischen Hegemonie des Welthandels- und, jeweils zum Ende eines Zyklus, des Finanzsystems. Jeder dieser Zyklen spannt sich zwischen zwei Signalkrisen auf: Derjenigen eines ausgehenden Zyklus und der eigenen, bevor sich die jeweilige Macht im Schatten des nächsten «long century» ihrer «terminal crisis» nähert. In diesen Phasen vollzieht sich eine «beschleunigte» Verschiebung des untergehenden Imperiums von Waren- zu Finanzhandel (Arrighi 2010, 111, 175–176). Es ist das Ende des «long twentieth century» der USA, das seine *Signalkrise* nach einer womöglich letzten Phase materieller Expansion in einer Geste massiver Entziehung von Geldkapital aus der Handels- und Produktionssphäre seit der Periode von 1968-1973 erlebt und von hieran auf seine «terminal crisis» zustrebt, die den Hintergrund bildet, vor dem Arrighi seine Überlegungen anstellt (Arrighi 2010, 307–308). Zur Veranschaulichung mag eine stark vereinfachte Darstellung der historischen Dynamiken dienen, die Arrighi als «Dialektik von Staat und Kapital» und «Dialektik von Kapitalismus und Territorialismus» beschreibt. In diesen internalisiert jede Hegemonie in einer gleichzeitigen «Vorwärts- und Rückwärtsbewegung» einen der Expansion des vorhergehenden Imperiums hinderlichen Faktor und evoziert damit das Wiedererstarken von «governmental and business strategies» des je vorvergangenen Imperiums (Arrighi 2010, 148–162, 179–218, 224). Wenn Genua seinen Finanzhandel unter Konzession eines mangelhaften Verteidigungsapparats ausbauen konnte, den die Niederlande sich einverleibten, dafür aber am Punkt ihrer Flucht in die Finanzmärkte an hohen Produktionskosten litten, die England wiederum tragen konnte und dafür den USA aufgrund hoher Transaktionskosten unterlag, dann schließt Arrighi aus der Verinnerlichung von Protektions-, Produktions- *und* Transaktionskosten der USA nach Erreichen ihrer *Signalkrise*: Ohne übriges äußeres Hindernis, das einem nächsten Zyklus als Stufe zu einer erweiterten materiellen Expansion und Fortsetzung der innergeschichtlichen Dialektik dienen kann, stößt die Bewegung an ihre „innere Schranke".

Was ist der für uns relevante Aspekt dieser Beschleunigung durch den Finanzhandel?

An dieser Stelle, arg verkürzt umrissen, ist die Eigenheit des Finanzhandels hinsichtlich seines modernen Schuldcharakters erheblich: Abstrakt gesagt beinhaltet jede Schuld eine Verzögerung, die den Zusammenschluss der Momente von Hoffnung und Erfüllung und damit modern von Erwartung und Erfahrung versperrt. In der christlich-europäischen Vormoderne

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 89 — 101

erstarrte diese Sperre in der qualitativen Differenz einer diesseitigen Hoffnung auf ihre jenseitige Erlösung: Die weltliche Verschuldung war nur durch ein gänzlich außerhalb ihrer selbst liegendes Moment entschuldbar. Die moderne Entgrenzung des Diesseits ging dagegen mit der paradoxen Verdopplung des streng qualitativen in einen *qualitativen und quantitativen* Unterschied einher, der schon in der Pluralform des vielbesprochenen deutschen Schuldenbegriffs zutage tritt. Die nunmehr quantifizierbare Schuld hat ihr Apriori *und* findet ihren Ausdruck im Geld, das in seiner schimärischen Gestalt *selbst* zur Grenze im doppelten Sinne mutiert: Im Sinne der qualitativen Differenz als Maß und Gemessenes, als Zahl und als Gezähltes, als Noumenon und als Phaenomenon, und doch simultan im Sinne der quantitativen Differenz der jeweiligen Anzahl des Gezählten. [8] Mit dem Einbruch dieser doppelten Differenz in den innerweltlichen Schuldzusammenhang trennt sich das Geld qualitativ von sich selbst, um seine Rückkehr in quantitativ veränderter Form wieder in sich selbst zu erwarten – gemessen hier aber an einem ‚nächsten' Selbst zu einem nächsten historischen Zeitpunkt, der die qualitative Differenz wiederherstellt, von der aus ein neuerlicher quantitativer Fortgang ermöglicht wird.

Geld, das an einem historischen Zeitpunkt A investiert wird und so den Ausgang der Bewegung bildet, eröffnet *und* überbrückt eine Lücke zwischen diesem und Zeitpunkt B, an welchem es vermehrt zurückgezahlt wird, indem es *als* Geld, und somit als qualitativ Gleiches, um ein zahlenmäßiges „Mehr", und hier bloß quantitativ Anderes in sich zurückkehrt: „Der Prozeß G-W-G schuldet seinen Inhalt daher keinem qualitativen Unterschied seiner Extreme, denn sie sind beide Geld, sondern nur ihrer quantitativen Verschiedenheit" (Marx 1991, 138).

In diesem Moment aber ist dieses Selbst als Bezugsgröße, buchstäblich angereichert durch die in der quantitativen Vergrößerung enthaltene Zeit – den Mehrwert –, ein dort *qualitativ* anderer Ausgangspunkt. Den produktiven Sprung, in dem aus dem Kreislauf eine Spirale und aus dem Geld Kapital wird, fasst Frank Engster wie folgt:

> «„Mehr" heißt bloße quantitative Vermehrung, aber in dieser bloß quantitativen Vermehrung steckt die produktive Kraft [und damit die Veränderung des Maßstabs, FLE] der kapitalistischen Produktionsweise. Durch die Realisierung dieser produktiven Kraft stellt das Geld im Zuge seines Kapitalkreislaufs G-W-G' eine Differenz zu sich selbst fest, hebt sie in seinem Selbstbezug auf und geht über sich selbst quantitativ hinaus. Es stellt nicht nur eine quantitative Differenz zu derselben Verwertung fest, in die sein Wert eingegangen war, sondern dadurch bleibt die produktive Kraft, die in dieser Vermehrung steckt, im Geld quantitativ gleichsam (auf-)bewahrt und währt fort.» (Engster 2014, 648)

Die geschichtliche Dynamik, die sich im Aufriss von Erwartung und Erfahrung einstellt, erscheint im selben Moment, in dem, qua von der materiellen Realität abstrahierenden Finanzhandel, das Geld die Wiederkehr seines quantitativ veränderten, aber (hinsichtlich der Einheit dieser Quantität) qualitativ homogenen Selbst in sein (hinsichtlich des

[8] Zur „Transmutation der Schuld aus ihrem substanzlosen in ihren substantiellen Charakter" in ihrem engen Zusammenhang mit der Distinktion von „Fact" und „Fiction" seit der frühen Neuzeit siehe Boy (2014, 181). Zu der ‚Rückseite' dieser Metamorphose, der simultanen Inversion sichtbarer Bürgschaften als „Zeuge" des Vertragsabschlusses (eines Symbols wie etwa eines Rings) in ihre „unsichtbare" Form (in die Gestalt monetärer Transaktionen), während die *Funktion* der Bürgschaft, die „Sicherheit" des einzuhaltenden Schuldvertrags, selbst eine Bedeutungsverdopplung (als „Sicherheit" der Rückzahlung und neuerdings als das Absichernde selbst – Wertpapiere *als* „securities") erfuhr siehe Boy (2015, 530–547).

historisch veränderten, die konkreten Seins- und Arbeitsweisen berührenden Zeitpunktes) qualitativ anderes Selbst erwartet. Insofern diese Zeit nun potentiell unendlich ist, impliziert die finanzielle Investition eine Spreizung der innerweltlichen Zeit vom Zeitpunkt der Verleihung bis zur erwarteten vergrößerten Rückzahlung und stellt der hierin liegenden Eigenschaft des *Sollens* damit einen produktivkraftvermittelten Wachstumszwang zur Seite, der sich im Augenblick seiner Erfüllung erneuert. [9] Eine Investition unter dieser Voraussetzung ist immer ein Schuldvertragsverhältnis, innerhalb dessen sich eine stetig reproduzierte Verzögerung auftut, in deren Konsequenz der Mensch nie „fertig" wird, wie Nietzsche es sagen würde. Wörtlich genommen wird so auch Adam Smiths eingangs angeführtes Zitat gehaltvoll, in dem er – gleichsam im Augenblick des beschriebenen Aufrisses – fragt «what can be added to the man who is in health, out of debt and has a clear conscience?» (Smith 1982, 45). Denn nur die Differenz aus Schuld und Rückzahlung (im monetären Sinne) oder Erwartung und Erfahrung (im historisch-abstrakten Sinne) erlaubt überhaupt ein „adding" *hinsichtlich* einer erwarteten Erfüllung: Nichts kann *dazu*kommen, wo alles schon da ist. Deutlich wird das in der Gegenüberstellung der Zustände von „*in* health and *out of* debt": Der Zustand der Gesundheit ist einer der Erfüllung, von der «nichts Entgegengesetztes hervorgehen [kann], sondern nur Gesundes», wie es noch in der *Nikomachischen Ethik* heißt (Aristoteles 2019, 1129a). Die Schuld dagegen ist an sich ein negativer Zustand, ein Mangel, aus dem herausgetreten werden müsste, um die Voraussetzung der Unabgeschlossenheit des potentiellen Hinzufügens zu löschen. Ein Heraustreten aus der Schuld ist aber gerade da nicht möglich, wo sie, geldvermittelt, selbst den infiniten innerweltlichen Geschichtszusammenhang konstituiert.

[9] Elettra Stimilli (2019, 123–124) verweist auf die etymologische Verwandtschaft des Deutschen Begriffs der Schuld mit dem Gotischen *Skulan*, von dem sich auch das Deutsche normative *Sollen* ableitet. Vor dieser Verwicklung hat Sean Capener (2021, 211-227) fruchtbare Überlegungen zu dem Schuldverhältnis des Kantischen „Ich" und „Ich denke" angestellt.

Die uns angehende Frage ist nun: Wenn dieses unendlich reproduzierbare Schuldverhältnis zur Bedingung des Fortgangs der geschichtlichen Entwicklung reift, wie kann sich darin ein Ende abzeichnen? Anders gewendet: Wie kann das Unentschuldbare entschuldigt werden – oder: sich entschuldigen?

Kurz gesagt liegt in dieser Frage die Übereinstimmung der von Koselleck und Arrighi auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen beschriebenen Kontraktion der Geschichte aus der beschleunigenden Abhebung einer Projektion in die Unendlichkeit – sprich: Erwartung von Revenuen aus Finanzspekulationen – von den endlichen, geschichtlich-erfahrbaren Inhalten, die ihren Ausgang bilden – sprich: den an ihr konkurrenzbedingtes Ende gelangten materiellen Expansionsstadien. [10]

So umfasst jedes der vier «long centuries» von «signal crisis to signal crisis» Arrighis eine, gemessen am vorhergehenden Zyklus, kürzere Dauer:

> «[…] this time has decreased steadily from about 220 years in the case of the Genoese regime, to about 180 years in the case of the Dutch regime, to about 130 years in the case of the British regime, to about 100 years in the case of the US regime. (Arrighi 2010, 222)

[10] Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Koselleck (2020, 146, Fn. 4) die diachronen Strukturen *innerhalb* geschichtlicher Ereignisse (Kriege, Revolutionen, Krisen) von den strukturgeschichtlichen Paradigmen etwa Braudels – in dessen Tradition Arrighi schreibt – unterschieden hat. Nun entspricht aber, wie hier zu zeigen ist, Arrighis ereignisorientierte Geschichtsdarstellung der von Verweisen auf Erkenntnisbedingungen zehrenden Theorie Kosellecks

strukturell. Gerade in dieser Deckung epistemologischer und historischer Voraussetzungen liegt die Plausibilität beider Krisentheorien.

Die wiederkehrende Verschiebung der Handlungsrahmen der Imperien von Handels- und Produktionsexpansion zu jeweils verstärkter Finanzspekulation drängt den gesamtzeitlichen Rahmen zunehmend in sich zusammen (Arrighi 2010, 224–227). Dabei geht es nicht um eine relative Beschleunigung, die sich durch das jeweilige Verhältnis von materieller zu finanzieller Expansion bemerkbar machen muss. Selbst wenn die materielle Warenhandels- oder Territorialexpansion eines Zyklus' im Verhältnis zu der je korrespondierenden Hegemonialperiode des Finanzkapitals steigt, wie es etwa *im* „langen siebzehnten Jahrhundert" der Fall war, drückt sich der Anteil der materiellen Expansionen relativ zum absoluten Verlauf in einer Verkürzung aus. Diese Expansionskurve scheint auf dieselbe realhistorische Unmöglichkeit einer Schrumpfung der periodischen Abstände in den negativen Bereich zu verweisen, vor der Koselleck das «Katechon» geballter Kräfte zur «Verhinderung des Untergangs» beschwört (Koselleck 2016, 216). Die Kontraktion der Geschichte, begriffen als eben dieser innerweltliche Schuldvertragszusammenhang, in der sich Erfahrung und Erwartung, materielle und finanzielle Expansion in ihrer exponentiellen Entfernung voneinander paradoxerweise final zu begegnen scheinen, liegt schon in dem Bedeutungsgehalt des lateinischen *contrahere* erstens als Zusammenziehen und zweitens als Abschließen von (Schuld-)Verträgen begriffen. Im Vertragsabschluss stellt sich so eine Differenz qua Identität her: Im Einverständnis meiner Verschuldung bin ich mit meinem Gegenüber darin zusammengeschlossen, dass meine Schuld anerkannt wird, die mich gleichzeitig von diesem trennt.

«It is», schreibt Arrighi, «as if the modern system of rule, having expanded spatially and functionally as far as it could […], seems to be moving forward and backward at the same time.» (Arrighi 2010, 80) In seinem Nachwort zur 2010 erschienenen überarbeiteten Ausgabe des *Long Twentieth Century* verweist Arrighi entsprechend skeptisch auf die Möglichkeit eines erneuten Akkumulationszyklus weder westlicher noch chinesischer Prägung. Die ursprünglich formulierte Option eines «systemic chaos», aus der sich das moderne Kapitalregime schon vor über sechs Jahrhunderten erhoben hat, bleibt offen (Arrighi 2010, 370, 385–386).

IV. Mit der Geschichte über die Geschichte hinaus: Abschlussfragen zu Gedanken Benjamins und Marx'

Zu Beginn des Jahrhunderts, an dessen Ende die Historiker ihre Überlegungen anstellen, trägt sich Walter Benjamin in seinem Fragment *Kapitalismus als Religion* mit einem von Marx inspirierten Gedanken, der in den Überlegungen Arrighis als negative Möglichkeit wiederaufblitzt. Die «in der letzten Spanne […] sprengende, diskontinuierliche Steigerung», die dem Kapitalismus in seinem zwanghaften Fortschreiten innewohnt, treibt das Diesseits über sich hinaus: «der nicht umkehrende Kapitalismus wird mit Zins und Zinseszins, als welche Funktion der Schuld (siehe die dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs) sind, Sozialismus.» (Benjamin 2019, 101–102) Schon im dritten Band des *Kapital* weist Marx auf die vom Kredit ausgehende «Beschleunigung der Warenmetamorphose des Kapitals, und damit des Reproduktionsprozesses überhaupt» hin. Wenn der «wirklich fungirende Kapitalist» in einen «bloßen Dirigenten» und der

Kapitaleigentümer in einen «bloßen Geldkapitalisten» verwandelt, der Totalprofit sich «vom Reproduktionsprozess getrennt» aus dem Zins nährt, dann ist dies «ein notwendiger Durchgangspunkt zur Rückverwandlung des Kapitals in Eigentum der Produzenten, aber nicht mehr als das Privateigentum vereinzelter Produzenten, sondern als das Eigentum ihrer als assoziierter, als unmittelbares Gesellschaftseigentum.» (Marx 2004, 427–428) In beiden Fällen führt die Eröffnung einer Eigenlogik des Finanzhandels, sobald die konkrete Koordinate wegbricht, die den legitimierenden „Backstop" des Erwartungshorizonts bildet, in den Übergang zum «Sozialismus» und zu «unmittelbarem Gesellschaftseigentum».

In den vergangenen Jahrzehnten haben sich die Finanzmärkte in einem Maße verselbständigt, das jede de jure zugrundeliegende Wirklichkeit buchstäblich dem Vergessen preis-gibt. Der Totalprofit nährt sich faktisch nahezu ausschließlich von der Zinserwartung, der Erfahrungsraum des Reproduktionsprozesses rotiert in Verzweiflung, *kann* er ja *nicht* und *muss doch* den unerreichbaren Ertragserwartungen ihr Recht sprechen. Im März 2023 ist die kalifornische „Silicon Valley Bank" kollabiert, deren Kunden – vor allem technologische Innovation versprechende Start-Ups, das Herz des «nicht umkehrenden Kapitalismus» – im unruhigen Fahrwasser erhöhter Zinsen ihre Einlagen auflösten. Die Federal Reserve hat den vom Platzen der Schuldenblase gefährdeten Instituten unmittelbar mit dem *Bank Term Funding Program* (BTFP) Hilfsmaßnahmen versprochen, hinter denen selbst die Rettungspakete der Globalen Finanzkrise in einer bestimmten Hinsicht zurückstehen. Die Liquiditätsgarantie, gegen die die Federal Reserve Vermögenswerte wie Staatsanleihen und mortgage-backed securities [11] verbürgte, wurde unter einer Voraussetzung ausgesprochen, aus der die von Benjamin, Koselleck und Arrighi umkreiste verkehrte Relation von Schuld und Sühne hervorscheint: «These assets will be valued at par.» [12] Die durch erhöhte Zinsen im Preis gefallenen *assets* werden qua Machtwort der Zentralbank rückwirkend am Nennwert und nicht an Marktevaluationen gemessen, woraus folgt, dass Privatbanken ihren Kreditausfall über eine erneute Schuldenaufnahme ohne jede Unsicherheit über künftige Veränderungen – oder, deutlicher: mit Sicherheit über zukünftige Veränderungslosigkeit, frei von den Leitzinssätzen kompensieren. [13] Wir sehen uns hier an die eingangs beschriebene *Great Recoinage* von 1695 erinnert. [14] Doch anders als heute blieb der damit entstehenden öffentlichen Verschuldung Raum und Zeit zur (kolonialen) Ausbeutung, in denen die «Sintflut» bis an das Ende einer erwarteten Zukunft vertagt wurde (Sonenscher 2009). Zu befragen bleibt, in welche (Zeit)Räume die Reibungseffekte solcher Widersprüche sich heute noch entladen können.

Dieser maximale Erwartungsdiskont, in dem die Federal Reserve als Hüter des letzten Akkumulationszyklus' Arrighis *offiziell* die Eigenschaft des Kreditors negiert, einen Überschuss aus der Schuldenvergabe zu erwarten, verewigt die Gegenwart, indem er die

[11] Anleihen, die selbst schon ihren Gehalt aus der bereits nach 2007 offenkundig unerfüllbaren Erwartung auf einen Wertzuwachs aus Immobilienfinanzierungen beziehen.

[12] https://www.federalreserve.gov/newsevents/pressreleases/monetary20230312a.htm

[13] Im Unterschied hierzu hatte die EZB die Differenz zwischen Nennwert und Marktbewertung der Liquiditätshilfen für Griechenland nach der Globalen Finanzkrise zwar stark reduziert, nicht aber annulliert.

[14] Colin Drumm hat diese Parallele zuerst bemerkt und schon in seiner Dissertation (2021) zu den unterliegenden historischen Strukturen elementare Arbeit geleistet.

Differenz zwischen jetziger und kommender Zeit einebnet. «Sozialismus» und «assoziiertes Gesellschaftseigentum» kommen real in einer auf eine Handvoll Kreditinstitute und ihre Nutznießer begrenzten Gemeinschaft empor. In deren zum seidenen Faden verdünnten Schleppnetz hängen die von eben jener „sozialistischen“ Vereinigung gezogenen Milliarden in einem Kapitalismus, dessen Voraussetzung einer unendlichen Geldzeit sich an ihrem ‚Ende‘ mit der Endlichkeit zu vertragen scheint. Die „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“, die in solchen Episoden manifest wird, bestärkt die Hypothese Arrighis, dass «nach allem, was wir wissen, [sind] Sozialismus und Kapitalismus, verstanden auf Grundlage der früheren Erfahrungen, möglicherweise nicht die nützlichsten Begriffe zur Beobachtung und zum Verständnis der sich derzeit herausbildenden Situation» sind (Arrighi 2008, 39). Und paradoxerweise ist es Kosellecks epistemologisches und historisches Kategorienpaar, das in der Annäherung an die zweischneidige „Letztkrise“ ein Verständnis der Gegenwart gerade „auf Grundlage früherer Erfahrungen“ zum Scheitern verurteilt.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 89 – 101

Bibliographie

Agamben, G. (2015). *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief* (D. Giuriato, Übers.; Deutsche Erstausgabe, 5. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Aristoteles (2019). *Nikomachische Ethik*. In Bien G. (Hrsg.): *Philosophische Bibliothek in sechs Bände*n: Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner.

Arrighi, G. (2008). *Adam Smith in Beijing: Die Genealogie des 21. Jahrhunderts*. Übersetzt von B. Dutke. Hamburg: VSA-Verl.

Arrighi, G. (2010). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso.

Benjamin, W. (2019). *Gesammelte Schriften. Bd. 1 Teil 3: Abhandlungen* (R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Hrsg.; 9. Auflage). Berlin: Suhrkamp.

Boy, N. (2014). The Backstory of the Risk-Free Asset: In C. Goodhart, D. Gabor, J. Vestergaard, & I. Ertürk (Hrsg.), *Central Banking at a Crossroads* (S. 177–188). London: Anthem Press.

Boy, N. (2015). Sovereign Safety. *Security Dialogue*, *46*(6), 530–547.

Burckhardt, J. (1983). *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Essen: Magnus.

Capener, S. (2021). *The Time That Belongs to God—The Christian Prohibition on Usury in the 12th and 13th Centuries and the Making of the Subject of Debt*. Diss. Toronto: University of Toronto.

De Goede, M. (2005). *Virtue, Fortune and Faith: A Genealogy of Finance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Drumm, C. (2021). *The Difference that Money Makes: Sovereignity, Indecision and the Politics of Liquidity*. Diss. Santa Cruz: University of California, Santa Cruz.

Eich, S. (2022). *The Currency of Politics: The Political Theory of Money from Aristotle to Keynes*. Princeton: Princeton University Press.

Engster, F. (2014). *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin: Neofelis Verlag.

Hettling, M., & Schieder, W. (2021). *Reinhart Koselleck als Historiker: Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht.

Hoffmann, S.-L. (2023). *Der Riss in der Zeit Kosellecks ungeschriebene Historik* (Originalausgabe). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten* (5. Auflage, Bd. 1656). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, R. (2016). *Begriffsgeschichten* (3. Aufl. 2016, Bd. 1926). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, R. (2018). *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (14. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, R. (2020). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (11. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koselleck, R., Schmitt, C., Dunkhase, J. E., Koselleck, R., & Schmitt, C. (2019). *Der Briefwechsel, 1953-1983: Und weitere Materialien* (Erste Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Koyré, A. (2017). *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (3. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Larkin, C. (2012). *The Great Recoinage of 1696: Charles Davenant's Developments in Monetary Theory*. www.researchgate.net/publication/256037493_The_Great_Recoinage_of_1696_Charles_Davenant's_Developments_in_Monetary_Theory

Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government* (C. B. Macpherson, Hrsg.; 1st ed). Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Marx, K. (1991): *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie Erster Band Hamburg 1890,* Berlin: Dietz Verlag

Marx, K. (2004). *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie Dritter Band Hamburg 1894* (R. Roth, E. Kopf, & C.-E. Vollgraf, Hrsg.). Berlin: Akademie Verl.

Ritter, J. (1989). *Hegel und die französische Revolution* ([Nachdr.]). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G., & Eisler, R. (Hrsg.). (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie: Bd. 4: I-K* (Völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler). Basel: Schwabe.

Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics.

Sonenscher, M. (2009). *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Stimilli, E., & Porcelli, S. (2019). *Debt and Guilt: A Political Philosophy*. London: Bloomsbury academic.

Vogl, J. (2015). *Der Souveränitätseffekt* (1. Auflage). Zürich: diaphanes.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 89 — 101

L'interferenza.
Culture, alterità, traduzioni

Marcello Ghilardi

Professore Associato di Estetica
e di *Philosophy of Interculturality*
all'Università di Padova. I suoi interessi
di ricerca si concentrano sui temi
dell'alterità, della decostruzione, del
rapporto tra arte ed esistenza e del
dialogo interculturale, con particolare
attenzione nei confronti delle tradizioni
di pensiero sino-giapponesi.

marcello.ghilardi@unipd.it

In this era everything or almost everything is considered a "cultural" phenomenon. But the definition of culture has become increasingly elusive, complex, subject to peculiar interpretative practices. In order to think about the complexity of this phenomenon, it can be fruitful to develop new concepts as theoretical tools. One can be the notion of interference, understood as a movement, dynamism, or a "game" that convenes and relates distinct, but not separate elements and produces plural forms of subjectivity. Each particular form of interference is a "process of processes", not of substances. It is structural to every human dimension: it is a sort of transcendental condition - every culture or subject is determined by dynamics of interference - but it declines empirically, historically, taking on specific traits and nuances. Cultures can therefore be understood as spaces for the manifestation of interference. By observing and highlighting some political, philosophical, literary, aesthetic phenomena of cultural interference - one can grasp cultures precisely as places of identity, projections, desires, struggles and never neutral negotiations in which we live, think, or change. We can therefore highlight the active, dynamic character of every cultural reality, without hypostatizing it into an immutable fact. The practices of exchange, clash, thought and shaping of experience, the interferences that are continually renewed do not respond to any specific need for linear progress, but favor oblique movements, variety and multiplicity over uniqueness or monodirectionality – as in the "game of the world" which was indicated by Heraclitus or Nietzsche and in the Indian context was called līlā.

— INTERFERENZA
— CULTURA
— INTERCULTURALITÀ
— PLURALISMO

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 103 — 115

Quando un concetto, un aggettivo o un ambito vede estendersi il suo spettro di indagine a ogni realtà, tende immancabilmente a perdere la sua potenza euristica, e necessita di un'attenzione e una cura maggiori per poter essere ancora usato in modo fecondo, per poter essere ancora una risorsa del pensiero. In un'epoca in cui tutto diviene un fenomeno "culturale" la definizione di cultura si è fatta sempre più sfuggente, complessa, soggetta a pratiche interpretative differenziate e talvolta conflittuali. Fino agli inizi del XX secolo la filosofia, l'antropologia e la sociologia potevano ancora presumere di possedere una nozione relativamente stabile e condivisa di "cultura" (sul modello delle definizioni antropologiche inaugurate da Edward B. Tylor: cfr. Tylor 1985), mentre gli studi critici degli ultimi decenni ha messo sempre più in luce come un simile concetto sia un vero e proprio terreno di scontro, anche ideologico, o per lo meno un campo relazionale in cui ne va non soltanto della prospettiva teorica di chi lo indaga, ma anche della conservazione dei poteri e dei rapporti di forze in gioco. Oggi la cultura viene studiata, decostruita e compresa come infinita interazione di segni e significati, di gesti di parola e di scrittura; ciascuno di questi gesti deve essere pensato non secondo un'ipotetica autonomia, ma nell'interazione dinamica con ciò che lo circonda e lo interseca. Le riflessioni di etnologi ed antropologi hanno contribuito in modo formidabile a elaborare visioni nuove e a raffinare la nozione di cultura (cfr. Rossi 1979), ampliandola rispetto alle antiche concezioni che la declinavano nel senso della formazione individuale oppure liberandola da ipoteche positiviste che la inscrivevano in un modello stratigrafico, per cui la cultura è lo strato ultimo che si deposita sopra la natura biologica dell'umano, completamento della sua essenza – anche se in realtà «la cultura non è un aiuto; è la base della stessa sopravvivenza biologica dell'uomo» (Remotti 2011, 21). La stretta dipendenza tra variabilità biologica e culturale dell'essere umano, da un lato, e la pretesa di affermare l'esistenza di una ragione unica e assoluta, dall'altro, sboccano in un vicolo cieco. Parallelamente alle riflessioni di Nietzsche e dei filosofi che hanno messo in luce la cosiddetta crisi dei fondamenti e della razionalità occidentale, il lavoro di etnologi e antropologi nel corso dell'ultimo secolo ha contribuito a mettere in crisi la convinzione che vi sia una ragione umana assoluta, in grado di funzionare in maniera del tutto indipendente dalle forme concrete in cui essa si manifesta e opera. Nessuno schema razionale umano, per quanto condiviso, è in grado di fondare e legittimare il proprio primato – se non a partire dall'interno di quelle stesse categorie che andrebbero vagliate, analizzate, fondate. E quando diciamo che «la cultura non è tutto: essa si confronta anche con ciò che non è cultura. Se la cultura è un tessuto, possiamo ben immaginare che esso non copra tutta la realtà a cui in qualche modo si riferisce» (Remotti 2011, 291) dobbiamo pur sempre ricordare che la distinzione tra ciò che è culturale e ciò che non lo è rimane pur sempre un gesto culturale particolare, specifico, singolare. È una distinzione che dipende da una serie di pratiche di pensiero, di parole e di scrittura. Nessuna forma di esperienza umana, di azione, pensiero, emozione o sentimento può pretendere di esaurire l'intero spettro delle esperienze e delle visioni del mondo dell'uomo, così come nessuna lingua può pretendere di esaurire le possibilità di espressione del mondo e nessun significato può presumere di fissare definitivamente l'evento della significazione da cui esso ha origine.

> Sconfessato nella sua pretesa di universalità, il pensiero razionale finisce per configurarsi come il pensiero di una cultura, come una possibilità che va considerata tra le altre. Nello sconfinamento verso la ragione, il concetto antropologico di cultura, se per un verso priva questa forma di pensiero della sua pretesa di universalità e di unicità, per l'altro le prospetta la possibilità di confrontarsi e di dialogare con altre forme di pensiero altrettanto culturali. (Remotti 2011, 43; cfr. anche Connolly 2015, 48-62)

Le grandi e tragiche cesure storiche che hanno segnato il Novecento hanno contribuito a mettere in crisi un'idea di ragione e di sviluppo improntata su un modello monoculturale, mettendo in crisi nozioni che ormai si possono considerare "classiche" come soggetto, modernità, razionalità ed esponendole al confronto con altre nozioni, provenienti da altre tradizioni. Ogni cultura nasce e si afferma come continuo processo di mutazione e alterazione, è una dinamica di costruzione e ricostruzione identitaria che non si arresta mai, che non produce e non si fissa mai in identità "sostanziali". Una cultura si può certo identificare con alcuni tratti marcanti, che nel lungo periodo del suo sviluppo storico hanno prodotto dei solchi più riconoscibili di altri; l'identificazione però non coincide mai con l'identità vivente, che rimane sempre al di là di una definizione ultima e definitiva, e non si riduce a nessuna delle figure in cui si incarna né alla mera somma di esse. In altre parole, «ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto intercultura, ossia in quanto risultante […] di scambi culturali. […] Per cui, in definitiva, si può affermare che un'identità statica, immobile e perfettamente definita di una civiltà non si dà mai, ma è il risultato di una comoda astrazione e di una semplificazione strumentale» (Pasqualotto 2003, 17).

La filosofia interculturale è una pratica di pensiero che, per mezzo dell'incontro di linguaggi e di forme di razionalità distinte, non le uniforma sulla base di un unico linguaggio ma riformula le categorie nelle quali si pensa, ampliando in tal modo la propria comprensione del mondo. Non si pensa mai in un linguaggio puro, scorporato da ogni grammatica; nessuna lingua naturale può vantare la pretesa di avere raggiunto un livello in assoluto più completo od espressivo, rispetto alle altre lingue, e non è possibile pensare di fare filosofia in modo "assoluto", libero da condizionamenti, intrecci, dipendenze. A partire dal momento in cui viene detta, pronunciata, ogni affermazione di carattere interculturale si declina culturalmente, perché necessariamente si cala nel contesto di una lingua, di uno schema razionale, di una prospettiva.

Nessuna enunciazione può essere universale, dal momento che – in quanto enunciazione – è appunto condizionata dalla forma in cui si esprime, dall'idioma di cui sfrutta le possibilità, comprese le formulazioni logiche o matematiche che appunto sono articolate in *una forma* determinata (cfr. Panikkar 2021). Eppure ogni in enunciazione passa e trova occasione di esplicitazione un frammento, una scintilla dell'universale, ogni enunciazione è traccia autentica (è autentica in quanto traccia) della verità. E, come il fuoco può divampare a partire da piccole scintille che si incontrano e accendono un combustibile, così dalle scintille e dalle schegge della verità che si incontrano può elevarsi un pensiero dell'universale, un pensiero concettuale in grado di riconoscere e decostruire, almeno in parte, il proprio attaccamento a modelli di razionalità e a categorie ataviche, impensate, perché sempre a monte dell'esercizio stesso del nostro

pensiero – che non è mai un pensiero scisso dal mondo, astratto, avulso da un contesto, nonostante l'intenzione dell'esperienza della filosofia sia proprio quella di poter parlare dell'universale, dall'universale, con il minimo di contaminazioni con la condizionatezza dell'immanenza.

In questo incontro di pensieri non si tratta di stabilire la "verità" di un'interpretazione o di una tradizione, ma di rendere efficace, attiva, vitale, plurale – cioè non fossilizzata, non irretita in forme di «atavismo di primissimo rango» (Nietzsche 2010, 25) – la nostra capacità di articolazione del mondo, la nostra capacità di creazione concettuale. Anche volendo mettere in questione i presupposti del proprio pensiero si finisce per riproporli, perché non si può scavalcare la propria ombra (Panikkar 2020, 180). Una critica delle proprie categorie fatta con gli stessi strumenti logico-concettuali non può che restare interna a quel sistema di concettualizzazione, così come un occhio che si sforza di vedere resta cieco a se stesso. Da questo punto di vista non ci sono domande ultime, perché ogni domanda sconta in partenza la contingenza del sistema di segni che le è necessario per potersi formulare. È dunque cruciale, per acquisire una distanza da sé in grado di chiarire i propri presupposti impliciti, di decostruire gli assunti apparentemente scontati e universali che sono in realtà solo una particolare e concretissima incarnazione dell'umano – non il suo culmine assoluto, pur nella loro efficacia o fecondità – poter dislocare, potersi spaesare e spiazzare attraverso il confronto con forme altre di pensiero (cfr. Jullien 2007, 19). È questo tipo di incontro-confronto con l'alterità, questo esercizio decostruttivo che attinge risorse semantiche di altre forme di scrittura, di altre lingue, di altre tradizioni di senso – e così facendo non solo arricchisce la mappa dello scibile ma soprattutto ri-dimensiona alcune pretese di universalità oppure riattiva risorse di significato temporaneamente sbiadite, o indebitamente ritenute ovvie e scontate – che si dà come pratica di contaminazione, come occasione di sinergia, come esercizio di interferenza. *Exercitium*, come atto e insieme effetto di una prassi, dell'esserne coinvolti e soggetti ad essa, dell'essere costituiti da essa. Questo tipo di incontro-scontro dà luogo a quelle che potremmo chiamare *interferenze* di carattere culturale.

Nella fisica dei fenomeni ondulatori si definisce "interferenza" la sovrapposizione, in un punto dello spazio, di due o più onde. In biologia si parla invece di *interferenti* a proposito di sostanze esogene, o miscele, che alterano la funzionalità del sistema endocrino. Nell'ambito di una filosofia interculturale, di un pensiero che non si chiude preventivamente ad esporsi all'altro, a qualcosa d'altro – perché c'è sempre *dell'*altro – interferenza è il movimento che attiva meccanismi di riconoscimento plurali, attraverso scarti differenziali ed effetti di de-coincidenze (Jullien 2019). Le culture si possono intendere come luoghi di interferenze, o per lo meno come luoghi di manifestazione di interferenze: ogni cultura interferisce con altro da sé, porta presso di sé e porta sé oltre sé stessa, mette in comune, come suggerisce l'etimologia della parola, dal verbo latino *inter-fero*, "porto, conduco in mezzo", e quindi anche intreccio, scombino, disturbo, stravolgo. Il verbo nomina un processo di con-fusione (di orizzonti, di prospettive, di pratiche) e di con-divisione; in senso filosofico e culturale, un'interferenza non implica solo un'attività di disturbo o di amplificazione, ma anche una sorta di causalità costitutiva i cui effetti sono i soggetti che di volta in volta si formano e acquistano consapevolezza in un dato contesto. Osservando

e mettendo in evidenza per la riflessione i fenomeni di interferenza culturale più diversi – economici, politici, filosofici, letterari, biologici, sessuali, estetici – si possono cogliere le culture proprio come luoghi di identità, proiezioni, di desideri, di lotte e negoziazioni mai neutri (in esse si investe sempre anche a livello emotivo, affettivo, inconscio) in cui si vive, si pensa, si cambia. Ponendo l'attenzione sulla dimensione dell'interferenza si mette in rilievo il carattere dinamico di ogni realtà culturale, evitando il rischio di ipostatizzarla come un dato di fatto immutabile. Le pratiche di scambio, di scontro, di pensiero e di messa in forma dell'esperienza non sono dunque l'originario, a partire dal quale le culture esistono o si producono, né lavorano come strutture che ad esse soggiacciono. Nemmeno possiedono un valore teleologico: sono strategie prive di finalità. Le interferenze culturali che si rinnovano di continuo non rispondono a nessuna determinata esigenza di progresso lineare, ma privilegiano movimenti obliqui, metodiche spurie, la varietà e la molteplicità rispetto all'unicità o alla monodirezionalità. La nostra condizione di *homo loquens*, che abbisogna di segni per tracciare significati nel mondo al fine di poterlo abitare, implica il fatto che ci troviamo sempre nell'interferenza, anche se non ce ne rendiamo conto. Certo, se ogni cosa è "interferente", interferisce con le altre, allora l'interferenza sembra scomparire, fagocitata dalla sua stessa onnipresenza. Essa si rivela tuttavia per differenza dall'idea metafisica di presenza piena, di purezza assoluta, di essenza in sé, mette in discussione anche ogni presunta origine assoluta, di *arché* unica e indipendente, punto di partenza unico o provenienza iniziale del pensiero.

Il termine giapponese che traduce la nozione fisica di interferenza è *kanshō* [干渉], usato per la sovrapposizione di onde sonore, per esempio, o per l'intreccio e la confusione di discorsi, per tutto ciò che in generale implica una confusione di suoni o figure. Un altro termine, normalmente alieno rispetto a questa accezione, ne potrebbe però esprimere il carattere positivo di incontro e relazione: *maai* [間合い] è impiegato infatti per dire il rapporto spazio-temporale che unisce e insieme distingue due persone. Usato spesso nel contesto delle arti marziali, alla lettera significa "incontro, unione" (*ai*) di "distanze" o "intervalli" (*ma*). Quando due esseri si fronteggiano, dialogano, entrano in contatto, si crea subito una distanza, ma quella distanza è anche ciò che li connette. Al movimento di uno fa corrisponde il movimento dell'altro, i due non sono più entità autonome, isolate, perché cooperano al costituirsi di un movimento comune. Il *maai* è dunque non solo, semplicemente, lo spazio che divide i due, o lo spazio-tempo che va superato perché si dia contatto; è anche il luogo di una relazione, il campo di interferenza nel quale ogni gesto, parola, respiro che accade influisce sull'insieme del sistema complesso che si è così generato. Per questo, anche se dal punto di vista linguistico e traduttivo *maai* non avrebbe molto a che vedere con la nozione di interferenza, ne può esprimere meglio il senso intimo rispetto al termine tecnico *kanshō*. L'interferenza così descritta può estendersi quindi dall'incontro di due praticanti di scherma giapponese, il *kendō* (in cui la nozione di *maai* è in effetti ampiamente utilizzata per descrivere non solo la distanza fisica ma anche la tensione generata dai o dalle due praticanti), a quella tra generazioni nella più o meno facile possibilità di reciproca intesa (per restare nell'ambito delle forme d'arte in Giappone, un esempio particolarmente evidente potrebbe essere il film di Ozu Yasujirō,

Viaggio a Tokyo, del 1953) come pure alla tensione drammatica e pluridecennale della "occidentalizzazione" del Giappone tra fine Ottocento e inizio Novecento. Ovviamente, una nozione giapponese come questa non è confinata a casi tipici del mondo nipponico. Può disporsi altrettanto bene a descrivere eventi in contesti lontani e differenti, se intesa come possibile equivalente semantico – più che come traduzione vera e propria – della nozione di interferenza; si tratta di descrivere, per esempio, dinamiche di originazione interdipendente e processuale di fenomeni storici, come l'epoca tardo-antica all'intreccio di cultura classica e cristianesimo, di eventi artistici, come l'arte surrealista e cubista nei loro rapporti con la scultura e le maschere della tradizione africana, o ancora di innovazioni scientifiche, come i mutamenti di paradigma descritti da Thomas Kuhn (Kuhn 2009), come pure forme storico-culturali, tradizioni o modi del vissuto psichico di un soggetto relativamente stabili, pur nel fisiologico dinamismo che caratterizza ogni condizione non sclerotizzata di esistenza.

Nel suo far segno verso l'impossibilità di dire, di fissare un'origine pura, assoluta, l'interferenza è anche il nome di un ordine che eccede i dualismi e le semplici opposizioni (puro/impuro, concreto/astratto, teorico/pratico), l'indice di una infinta diffrazione prismatica – per usare una metafora ottica – di un'ipotetica luce bianca, che non si riceve se non in una delle sfumature cromatiche che si trovano nella gamma di frequenze del visibile, tra il rosso e il violetto. Si può anche intendere come declinazione in senso interculturale di ciò che Derrida iscrive nella pratica della filosofia con il significante della *différance*,

> «Il movimento di gioco che "produce", per mezzo di quello che non è semplicemente un'attività, queste differenze, questi effetti di differenza [...]. Designeremo con *différance* il movimento secondo il quale la lingua, ovvero ogni codice, ogni sistema di rinvii in generale si costituisce "storicamente" come tessuto di differenze». (Derrida 1997, 39)

Ma se l'attività inoggettivabile della *différance* è la produzione di differenze, di differenti (si dà in quanto il loro continuo differire stesso), l'interferenza si colloca a valle di questo movimento, ne è per così dire la conseguenza manifesta a livello culturale. Non è solo la conflittualità o la intrecciabilità dei differenti, ma il gioco che i prodotti culturali, gli artefatti, i testi letterari o filosofici contribuiscono ogni giorno a produrre, scombinare, ricombinare, dissolvere. È un gioco che, se interrogato da vicino, rivela come al di là del testo filosofico occidentale, della pratica e della nozione di arte, delle nozioni – per esempio – di verità e bellezza, non esista uno spazio vuoto da occupare o colonizzare, su cui proiettare le proprie forme di pensiero e da includere nel proprio del *logos*; al di là, altrove, vi è invece sempre un differente testo, un contesto altro, un tessuto, una trama di differenze di potenziale, di differenze di forze. Le pratiche di interferenza, ovvero ogni modalità di meticciato, di ibridazione, di "creolizzazione", provano a introdurre volta per volta un nuovo gioco di opposizione, articolazione, differenza, che sovverte l'assetto dato e squilibra le pressioni che regolano l'ordine costituito. Ne conseguono tracciati non lineari, composti di ritmi sincopati, in cui ad ogni senso si accompagna la crisi di quel senso. E ogni crisi produce un nuovo senso, dal momento che il senso non è mai dato una volta per tutte, ma accade e insieme sfugge, si

dà e si sottrae. I *sensi* messi in azione e portati sulla scena dalle pratiche estetiche si producono in un movimento per cui il *senso* è più la direzione di un andare e di un interrogare continuo che il porto sicuro a cui trovare approdo.

Si delineano dunque alcune caratteristiche del processo, o funzione (non una "cosa" o una "sostanza" metafisica) che chiamiamo interferenza. Sono caratteristiche indicative, operative, che non pretendono di definirla una volta per tutte – il lavoro definitorio, per quanto utile come esercizio di chiarificazione, rischia sempre di riportare il baricentro sulla velleità logico-linguistica di "trattenere" un flusso, nominandolo, organizzandolo secondo le leggi proprie dei segni di scrittura e di parola che si impiegano. Dell'interferenza bisognerà dire in primo luogo che essa non stabilisce un metodo, in modo analogo all'idea hegeliana secondo cui la dialettica non è un metodo, perché rappresenta il movimento stesso della realtà: è questa che si attua attraverso continue forme di interferenza.

In secondo luogo, il suo nome rappresenta tanto il "gioco" dell'implicarsi, del condizionarsi, dell'ibridarsi di logiche e di forme di pensiero e di prassi, che risultano continuamente meticce pur squadernando una quinta dopo l'altra, quanto lo "spazio di gioco" (per rendere un termine che in tedesco risulta particolarmente perspicuo, *Spielraum*) in cui tali processi accadono – e ciò equivale a dire che il mondo è l'interferenza di tutte le interferenze, non tanto o non soltanto come sommatoria di tutto ciò che accade ma anche e soprattutto come l'infinito piano di immanenza su cui si tracciano i segni e in cui avvengono i significati. Ciò che chiamiamo "mondo" è la sua continua possibilità di accadimento, e non soltanto il suo "già dato". Non si vive mai soltanto in *un* mondo (dato, effettuale), ma sempre nella sua eventualità, nel suo esser-possibile (nel senso del composto tedesco *Weltmöglichkeit*: "possibilità di mondo"). Il conflitto tra la (impossibile) ricostruzione l'ordine genetico di questa possibilità e l'indagine della sua struttura trascendentale rimane aporetico, ma resta aperta la via della sfida interculturale, che non cessa di interrogare ciò che fa di ogni cultura quello che essa è, e si protende in avanti articolando ed elaborando nuove forme di intreccio, di erranza, di immaginario. Di queste forme decostruisce i presupposti apparentemente saldi, ed esplicita quelli lasciati impliciti. *Weltmöglichkeit* è da intendersi come essere-nel-mondo, come apertura e condivisione, come consapevolezza che l'altro, sempre, sopravviene, sorprende e svela i nostri "luoghi comuni", così come i nostri tentativi di ordinamento del reale che si irrigidiscono invece di rimanere fluidi. L'uomo è «un essere di confine» (Waldenfels 2008, 17), ai suoi confini si rapporta sempre, e sempre cerca di premere ai propri margini. Quando incontra l'estraneo il più delle volte cerca di inglobarlo o di escluderlo, perché non possiede una lingua adeguata per dirlo, per figurarselo. Non appena si traccia un confine, o ci si rende conto di esso, appare l'estraneo: questo sorge da una delimitazione, e l'esperienza che facciamo a quel punto interrompe ogni aspettativa di senso; mette in crisi ogni senso predefinito.

In terzo luogo, se da un lato questa nozione si offre come un modo per descrivere e pensare da vicino ciò che appare irriducibile nella nostra epoca, della tarda modernità o della ipermodernità, dall'altro può valere anche come modo per pensare in generale l'*e-venire* della storia umana e del senso che vi si produce, che si perde, che si rinnova, che si decostruisce e si ricostruisce di continuo (cfr. Ghilardi 2017, 58-60). Essa ha a che fare

nello specifico con la questione dell'identità e dell'alterità, della domanda su chi siamo, sul modo in cui si producono i pronomi personali "io" e "noi", nel loro tracciare delimitazioni di campo, distinzioni e spesso anche separazioni. L'interferenza si colloca in un certo qual modo in una posizione liminare, di soglia, tra l'identità e la differenza, le mette in moto, le innesca come processi di azione reciproca, come effetti di una de-coincidenza operativa che in sé risulta inallogabile, perché è appunto il movimento che "dà luogo". Così facendo, genera forme di soggettività ed "insorgenze-mondo" (in giapponese si direbbe *sekaiki* [世界起]: un levarsi, un emergere, *ki* [起], del mondo, *sekai* [世界], secondo modi e occasioni di volta in volta singolari) oppure "emergenze-manifestazioni" (*tachiaraware* [立ち現]: da *tatsu* [立], "sollevarsi, alzarsi, levarsi" e *araware* o *utsutsu* [現], "essere presente, rivelarsi, manifestarsi, apparire") di cose o eventi che sono al contempo emergenze-manifestazioni della mente (Ōmori 1976). La tradizione buddhista ha elaborato in modo raffinato l'idea di una condizionatezza generale dei fenomeni della realtà, definendola *pratītya samutpāda* (in giapponese *engi* [縁起]), ovvero "coproduzione" o "insorgenza condizionata"; ancora, la relazionalità universale, che implica un reciproco condizionarsi e un riflettersi di ogni singolo elemento del reale virtualmente in tutti gli altri è nominato come *jijimuge* [事事無礙], "non ostruzione tra fenomeno e fenomeno", un'idea che può richiamare quella descritta da Nietzsche in un frammento postumo:

> «Se noi affermiamo un momento, possiamo quindi affermare non solo noi stessi ma tutta l'esistenza. Perché nulla è autosufficiente, nessuno di noi in noi stessi, né nelle cose, e se la nostra anima ha tremato di gioia e ha suonato come una corda d'arpa solo una volta, tutta l'eternità è stata necessaria per produrre questo evento – e in questo unico momento l'affermazione di tutta l'eternità è stata chiamata buona, redenta, giustificata e affermata». (Nietzsche 2008, 545)

Questa potrebbe essere la formulazione più ambiziosa dell'interferenza, la consapevolezza di una connessione universale nel tempo e nello spazio che si traduce in un assenso (*Bejahung*) privo di reticenze o di riserve nei confronti dell'esistenza.

In quarto luogo, l'interferenza accade secondo una sorta di meta-stabilità tra forza centrifuga e forza centripeta: non implica un centro propulsivo da cui ogni insorgenza-mondo sfugge e si dissemina in modo esclusivamente entropico, ma neppure è un attrattore che riconduce a sé come a un'origine pura, univoca. Appunto, è solo un nome, che in quanto tale va impiegato, se lo si ritiene efficace, ma che non può pretendere di "trattenere" presso la propria figura la verità del mondo che continuamente nasce, muore, si espande e si contrae, eccedendo ogni nome e ogni segno. Ogni forma particolare di interferenza è del resto a sua volta un prodotto di altre dinamiche di interferenza, è un processo di processi (e, giova ripeterlo, non di sostanze: non ci sono "cose" autonome, che sussistono in sé, e solo in un secondo momento entrano in una relazione di interferenza). Per questo si può arrivare ad affermare che l'interferenza va concepita paradossalmente come alcunché di strutturale, che però accade storicamente: la contraddizione si tiene nella misura in cui la dimensione strutturale denota un'efficacia per un certo tempo, secondo un certo lessico, in un certo ordine categoriale o in un certo sistema di riferimento; non

c'è sistema assoluto, ci sono di volta in volta concrezioni di senso all'interno delle quali producono significato costruzioni che esplicitano un'esigenza strutturale, ma nello stesso tempo in cui la rivendicano sono pronte a cedere il passo, a fare posto ad altre costruzioni – è una specie di versione teoretico-speculativa della battuta secondo cui "l'amore è eterno, finché dura", che solo apparentemente si riduce a mera ironia sul carattere effimero dei sentimenti umani, ma che può mostrare una inattesa verità se lo si intende come affermazione del carattere eterno di ogni istante, perché è intensive espressione e affermazione della co-implicazione del Tutto.

In quinto luogo, in quanto concetto filosofico quello di interferenza è indissolubilmente legato al linguaggio. Ci può essere esperienza filosofica al di qua o al di là del linguaggio, ma se si cerca di elaborare quell'esperienza in senso concettuale e argomentativo non si può prescindere dalla ricchezza e insieme dal limite di ciò che è un'argomentazione linguisticamente orientata e determinata. E tipiche espressioni di interferenza sono la pratica della metafora, della metonimia e dell'analogia, dal momento che mettono in contatto, sovrappongono, trasportano significati, li intrecciano e fanno scoprire caratteristiche inaudite per l'uso ordinario e strumentale del linguaggio. Ciò che lega queste forme dell'espressione è il gesto, comune e implicito, con cui tali forme tentano di tenere insieme l'identità e la differenza, l'unità e la disseminazione dei possibili sensi. Il metaforizzare e l'analogizzare sono forme del dire sulla cui base il pensiero verbale si puntella per poter corrispondere all'Altro; sono modi in cui si pensare (al)l'Altro senza sussumerlo nell'ambito del concetto univoco e identificante. Restando all'interno di una medesima lingua, metafora e analogia sono forme di traduzione, di un *trans-ducĕre* in cui l'accento è posto più sull'irriducibilità del *trans-* che sull'effetto risultativo del *ducĕre*. L'attribuzione di senso dei termini, delle proposizioni, dei rimandi che si attivano in questi processi hanno a che vedere con la pratica traduttiva propria del linguaggio in sé – indipendentemente dal fatto che ci sia trasporto da una lingua naturale a un'altra. Nella pratica del dire umano, che in questo senso è immancabilmente traduttiva, è sempre insita una dimensione di interferenza che impedisce di pensare le parole come mere repliche degli oggetti del mondo, e che conduce a pensare più in profondità il darsi della parola come *sfasato* rispetto all'evento di mondo che essa nomina e al contempo *centrato* nel mondo, cioè come evento a sua volta ricompreso nel darsi del mondo (cfr. Sini 2012, 31-87). Inoltre, vi è interferenza tra parola e gesto, così come tra movimento e percezione, o tra voce e scrittura; già Merleau-Ponty ha mostrato come la parola abiti i fenomeni e non si limiti a seguire i significati, perché li abita e li costituisce; il significato concettuale si forma a partire da un *significato gestuale* (Merleau-Ponty 2000, 250). Questa natura gestuale della parola mette in crisi la pretesa che l'esperienza stessa possa essere risolta nella purezza del concetto, pur senza far abdicare l'esigenza del rigore dell'argomentazione. La parola non è estrinseca al pensiero, né lo avvolge come un involucro asettico e impermeabile; essa fa tutt'uno col pensiero. Viceversa, il pensiero si dà in unità con la parola che lo forma, le accade simultaneamente, avviene attraverso di essa. Caratteristica precipua della parola è però il suo rendersi diafana. La parola scompare e lascia posto al proprio contenuto di pensiero, assunto nella sua supposta purezza e indipendenza da ogni segno. L'estrema efficacia della parola consiste nel fatto che in ultima istanza

produce un meccanismo che funziona come se essa stessa non ci fosse, e dona l'illusione della sua mera transitività facendo sparire il suo operare. È proprio questo a dover essere tenuto presente, elemento che lascia traccia di sé in qualità di cruciale *interferente* nell'essere-nel-mondo peculiare dell'animale umano. A differenza della chimica o dei fenomeni biologici, per i quali un interferente è un elemento che si oppone al corretto o normale sviluppo di processi di secrezione o trasporto di sostanze endocrine, in questo caso l'effetto di interferenza tra pensiero e parola non è un ostacolo o un inibitore; mostra il co-appartenersi dei processi. La parola non è effetto o derivazione del pensiero, il pensiero non è effetto o derivazione della parola. Quest'ultima va intesa come

> «la presa di posizione del soggetto nel mondo dei suoi significati. […] Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano». (Merleau-Ponty 2000, 265)

Il gesto di parola si colloca *tra* il movimento fisico e la dimensione intelligibile – ma è proprio la parola a far emergere questa polarizzazione dell'esperienza in un aspetto tangibile e in uno immateriale. La parola dà a vedere alternativamente sia la cosa detta sia il significato della cosa. Come per un effetto scopico straniante, se si opacizza la soglia del dire, resta solo quella, la parola assume su di sé ogni cosa; se la si rende trasparente e la si oblia resta solo la cosa, il fenomeno come dato primario *absolutus*, sciolto da ogni relazione. I due aspetti in realtà sono uno: si costituiscono in un unico e-venire, ma nella forma della dualità – sono distinti, ma non separati. Sono un'esperienza del mondo unitaria, che si lascia cogliere ed esprimere però solo nello stacco della differenza e nell'interferenza dei significanti e dei significati.

Tra natura e cultura, tra fenomenicità e intellezione, tra percezione e interpretazione vi è un analogo movimento circolare, un legame biunivoco che impedisce di assegnare all'uno o all'altro elemento una preminenza. «Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremmo "naturali" e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale» (Merleau-Ponty 2000, 261), poiché se da una parte la definizione stessa di "natura", "fenomeno" o "percezione" è un'operazione linguistico-ermeneutica, dall'altra non si dà se non sulla base di strutture su cui si innestano il gesto fonico e la pratica di nominazione. La pratica di nominazione tende a sostanzializzare i suoi oggetti, cioè a obiettivare, reificare "cose", e per questo finisce per *porre* ciò di cui vorrebbe rivelare il primato logico, cronologico e ontologico. Si rischia quindi di incorrere in una peculiare forma di cecità: o si porta in primo piano la "cosa" e si resta ciechi rispetto alla pratica di parola che l'ha prodotta in quanto "cosa", o viceversa si privilegia in modo *ab-soluto* la parola che dice la cosa e si resta ciechi al fatto che la parola è stata occasionata da un "incontro" con il mondo. Al limite l'esperienza pura sarebbe l'esperienza totale di cui non può esservi parola, perché precede ogni parola. Quando la parola interviene, l'esperienza viene saputa e diventa quindi esperienza per un soggetto, esperienza di un soggetto – ma non è più "pura", perché è commista di riflessione, perché è intervenuta

una distanza che prima non sussisteva tra il soggetto e la sua esperienza. Di fatto, prima nemmeno si poteva parlare di un "soggetto" di esperienza, nel senso di un soggetto portatore e padrone dell'esperienza; vi è sempre un soggetto dell'esperienza in quanto soggetto ad essa, determinato da essa – della quale si può dire, però, solo a partire dal proprio essere e già costituiti come soggetti, come avviene nell'imperscrutabile passaggio dall'*infans* al soggetto umano dotato di parola, che *si* dice e *si* sa.

Va anche evidenziato il fatto che nonostante i tentativi, da parte di un'attestata tradizione filosofica, di accreditarsi come un discorso che nega la presenza e la valenza di uno stile, la fecondità del pensiero emerga proprio nel fatto che esso è sempre «articolazione di mondo». Perfino il principio logico apparentemente più astratto (come il principio di identità secondo cui A=A) è in realtà «l'enunciazione di un *modo d'identità*: la *coincidenza*, o identità rigida» (Bottiroli 2013, 196; cfr. anche, per una discussione più ampia, Ghilardi 2015: 59-68, e Kasulis 2009). La logica formale è solo un modo, tra altri, di pensare e di articolare il mondo, ovvero è *uno* stile di pensiero, non l'unico. Di fatto noi

> Pensiamo in molti modi, e i modi principali sono gli stili; gli stili non sono una molteplicità irenica: esistono conflittualmente; […] Ogni stile è una possibilità di articolazione – una possibilità anziché un'altra, perciò la dimensione dello stile tende a essere conflittuale. *Lo stile è il linguaggio diviso*. […] Lo stile separativo tende a imporsi come l'unico possibile, o meglio come il linguaggio stesso nella sua funzione intersoggettiva: la rigidità si esprime nel principio grammaticale, e nell'aspirazione allo zerostilismo (lo stile che nega la propria "stilisticità"). (Bottiroli 2013, 197, corsivo dell'autore)

Tale "divisione" o scissione interna del linguaggio implica una conflittualità costante. È però una conflittualità feconda, perché permette al pensiero di uscire da alcune secche autoreferenziali e, nel confronto con forme di razionalità e di argomentazione plurali, una auto-riflessività che non avrebbe se la lingua e l'articolazione fossero univoche (su diversi tipi di argomentazione, cfr. Kasulis 2017). Lo stile di pensiero viene ridotto a stile come espressione, viene confinato nei linguaggi dell'arte. «I filosofi stilisticamente più dotati sarebbero filosofi-poeti: e naturalmente lo stile non avrebbe alcun rapporto con la verità» (Bottiroli 2013, 196). Se però conferiamo alla nozione di stile un significato non meramente ornamentale – come purtroppo in genere si tende a fare, relegandolo appunto a qualcosa di accessorio e letteralmente insignificante – allora esso assume un ruolo di diverso spessore, coinvolgendo la struttura segnica nella quale necessariamente un pensiero deve precipitare e declinarsi. Dal momento che ogni giudizio e ogni argomentazione comportano una struttura di segni, ne sfruttano le risorse e le possibilità, ignorando quelle che dipendono da altri tipi di strutture di segni, da altri modi di articolare il linguaggio e il mondo. L'impresa filosofica ha in genere ambito all'edificazione di un discorso privo di stile, non perché dovesse essere rozzo o poco raffinato, ma perché l'ideale era quello di presentare la verità indipendentemente dalla forma di tale presentazione. Con *stile* bisogna intendere la specifica articolazione del mondo che si vuole fornire, un'articolazione e una prospettiva che non pretende di essere separata dal modo concreto con cui essa appunto si lascia leggere e intendere; in questo senso non è possibile

esprimere una verità con la pretesa che sia del tutto scollegata dal modo in cui la si esprime – da questo punto di vista l'apparenza è essenziale all'essenza, e di nuovo questa è una forma di interferenza che obbliga a ripensare la stessa idea di verità. L'oggetto «verità», l'Oggetto assoluto, non si dà mai nella sua purezza, si dà sempre nel segno che tenta di afferrarlo e così facendo lo traduce nel modo in cui può – che si tratti di una funzione matematica, di una frase musicale, di un'argomentazione razionale o di un rapporto di colori, di figure e di sfondi. La «densità» del senso, cioè la sua complessità, esprime la ricchezza delle sue relazioni interne: «*Ricchezza* delle relazioni vuol dire che nessun tentativo di articolazione può esaurire la densità; e che l'effetto di densità non viene ridotto bensì aumentato da ogni buona articolazione» (Bottiroli 2013, 227). Non esiste un «Senso» in astratto, un Senso assoluto; è sempre articolato, cioè compreso in uno stile e declinato in un regime di segni, in una prospettiva complessiva, in una serie di pratiche di vita, di pensiero, di scrittura. In questa prospettiva la nozione di interpretazione non può venire etichetta come relativista e in ultima istanza nichilista, marchiandola con l'accusa di far scomparire la possibilità di una verità fattuale e verificabile. Si tratta allora di capire che idea di verità si abbia in mente:

> La svalutazione dell'interpretazione e del segno, perché non veri, ha infatti un senso solo se partiamo dalla convinzione di ciò che essi dovrebbero essere e invece non sono: cioè veri, assolutamente capaci di dire la verità. Ma chi nutre tale convinzione rivela semplicemente la sua incapacità di pensare la verità altro che nella forma della verità assoluta, cioè nella forma del pensare metafisico e panoramico, e non di pensarle nella concreta esperienza che di essa *si fa* e di cui però non ci si avvede. […] L'esperienza della verità vive di questo *dar segno*, e non mai fuori di esso. (Sini 1985, 174)

Un pensiero dell'interferenza, un pensiero come "interferenza archi-originaria", che non si illude di fissare l'origine in un nome, in un concetto, eppure di continuo si sforza e si esercita nel dire e nel custodire i modi, le forme tramite cui l'umano tenta di pensare l'originario in quanto eccedenza della vita sulle definizioni che se ne possono dare, sfocia in un pensiero che traduce l'idea di verità in feconde possibilità di senso, che non confondono la mappa con il territorio (cfr. Bateson 1984, 47 e 149), e non identificano o sovrappongono la verità alla verifica sperimentale o alla capacità di produzione di manipolazione della realtà. La verità si manifesta sempre come condizionata da pratiche di interferenza, ne è la manifestatività, che in sé resta al di qua della rappresentazione: la verità non è un oggetto, una "cosa" che si può possedere; andrebbe piuttosto intesa come il luogo non circoscrivibile dell'accadere di tutti i possibili processi di interferenza. L'esercizio teoretico sfocia in un atteggiamento etico, in un «vivere esistendo» che non si fissa su alcuna adeguazione coincidente con sé, che non si blocca in alcuna rigida identità, un vivere quindi nel quale affermandosi «la posizione *singolare* di un soggetto […], si apre la possibilità di una libertà in cui si sviluppa la nostra ek-sistenza» (Jullien 2016, 15, traduzione mia): in altre parole, un vivere che non si debba pensare sempre all'ombra dell'essere, in cui l'Altro e il Fuori non siano necessariamente riallogati entro le categorie del medesimo, dell'*idem*, ma fessurino quest'ultimo risvegliandolo all'eccedenza che sempre lo travaglia.

Bibliografia

Bateson, G. (1984). *Mente e natura*. Tr. it. a cura di G. Longo, Milano: Adelphi.

Bottiroli, G. (2013). *La ragione flessibile*. Torino: Bollati Boringhieri.

Connolly, T. (2015). *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury.

Derrida, J. (1997). *Margini – della filosofia.* Tr. it. a cura di M. Iofrida, Torino: Einaudi.

Ghilardi, M. (2015). *The Line of the Arch. Intercultural Issues between Aesthetics and Ethic*s, Milano: Mimesis International.

Ghilardi, M. (2017). *Il vuoto, le forme, l'altro*. Brescia: Morcelliana.

Jullien, F. (2007). *Pensare con la Cina*. Tr. it. a cura di M. Ghilardi, Milano-Udine: Mimesis.

Jullien, F. (2016). *Vivre en existant. Une nouvelle éthique*. Paris: Gallimard.

Jullien, F. (2019). *Il gioco dell'esistenza De-coincidenza e libertà*. Tr. it. a cura di M. Guareschi, Milano: Feltrinelli.

Kasulis, T.P. (2009), *Helping Western Readers Understand Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.

Kasulis, T.P. (2017). *Engaging Japanese Philosophy. A Short History*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kuhn, T.S. (2009). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenologia della percezione*. Tr. it. a cura di A. Bonomi. Milano: Bompiani.

Nietzsche, F. (2008). *La volontà di potenza*. Tr. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano: Bompiani.

Nietzsche, F. (2010) *Al di là del bene e del male*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 2010.

Ōmori, S. (1976) *Mono to kokoro* 物と心 [*Le cose e la mente*]. Tokyo: Tokyo daigaku shippan.

Panikkar, R. (2020), *Secolarità sacra*. Milano: Jaca Book.

Panikkar, R. (2021), *Spazio, tempo, scienza*. Milano: Jaca Book.

Pasqualotto, G. (2003). *East&West. Identità e dialogo interculturale*. Venezia: Marsilio.

Remotti, F. (2011). *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari: Laterza.

Rossi, P. (1979). *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*. Torino: Einaudi.

Sini, C. (1985). *Immagini di verità. Dal segno al simbolo.* Milano: Spirali.

Sini, C. (2012). *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*. Milano: Jaca Book.

Tylor, E.B. (1985). *Alle origini della cultura. Vol. I: La cultura delle credenze e delle superstizioni*. Roma: Ateneo.

Waldenfels, B. (2008) *Fenomenologia dell'estraneo*. Tr. it. a cura di F. Menga, Milano: Raffaello Cortina.

Suzanne La Follette (1893-1983). Tra femminismo e pensiero *libertarian*

Alessandra Antonella Rita Maglie

Consegue la laurea magistrale in Filosofia presso l'Università di Torino. L'interesse per le tematiche di genere e per la storia del pensiero politico la portano a dedicare la propria tesi di dottorato all'opera di Deirdre McCloskey. Si è addottorata nel 2021 presso le Università di Torino e Firenze in Mutamento Sociale e Politico, e insegna oggi nelle scuole secondarie superiori.

aarmaglie@gmail.com

Suzanne La Follette is among the pioneers of feminism: in her works, libertarian feminism interacts with some key themes of US political thought. La Follette, journalist, editor and a collaborator of Albert Jay Nock, is the author of *Concerning Women* (1926). Here she puts forward the idea that there is a parallelism between the right of property and the submission of women, institutionalized by means of marriage. For this reason, gender equality is, for La Follette, an essentially "individualistic" question, to be sought outside the framework of the State: the author thus embraces the radical proposal for the abolition of marriage, as well as the idea of a minimal State. The aim of this essay is to understand La Follette's thought in connection with some core-concepts from both liberalism and anarchism, through the lens of the feminist debate. My goal is to give a more nuanced account of her intellectual profile, as well as her radicalism. Studying the ideas of *Concerning Women* allows us to focus on the relationship between individual and authority in American libertarian thought: doing so through La Follette's works means to deal not with an abstract individual, but – more effectively – with a "genderized" one.

— FEMMINISMO LIBERALE
— PENSIERO *LIBERTARIAN*
— INDIVIDUALISMO
— ANARCHISMO
— PENSIERO POLITICO STATUNITENSE

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 117 — 129

Suzanne La Follette: The "Freewoman"

Questo studio si propone di considerare criticamente l'opera di un'autrice certamente "fuori tema": Suzanne La Follette. "Fuori tema" perché estranea alle correnti che, più tardi, contribuirono al femminismo della "seconda ondata": il femminismo liberale e il femminismo radicale (quest'ultima corrente prossima alle posizioni della *New Left*). Diversamente dal più moderato femminismo liberale, che si propone di raggiungere la parità tra i generi attraverso riforme politiche e sociali all'interno delle istituzioni proprie delle democrazie liberali, il femminismo *libertarian* (o "individualista"), a cui La Follette si può ascrivere, si propone di fornire agli individui – uomini e donne – i mezzi per provvedere a una vita libera e autonoma, senza ricorrere agli strumenti di coercizione del potere politico (per esempio, la legislazione sociale o le cosiddette *affirmative actions*). Piuttosto, il femminismo *libertarian* – inteso, in senso generale, come intersezione tra femminismo teorico e individualismo metodologico – si impernia sull'iniziativa privata, e fonda la propria idea di giustizia sociale non sull'intervento regolatore dello Stato, ma sulla solidarietà individuale (che può trovare spazio, per esempio, nelle società di mutuo aiuto). In questo studio, dunque, adottando la prospettiva della storia del pensiero politico, intendo far interagire il pensiero politico di Suzanne La Follette con alcuni nuclei teorici riconducibili a due tradizioni di pensiero (l'anarchismo e il pensiero liberale), attraverso la lente del femminismo teorico, nelle correnti che si riveleranno fondamentali per la comprensione dell'opera principale dell'autrice, *Concerning Women*, di cui si dirà oltre.

La parabola politica e intellettuale di La Follette, tuttavia, lascia spazio a un'interpretazione più complessa del suo pensiero che, come si vedrà, data la scarna tradizione di studi, è stata in larga misura influenzata dall'interpretazione che ne hanno dato le studiose del pensiero femminista *libertarian*. Si mostrerà come l'opera più corposa e organica di La Follette, *Concerning Women*, sia da considerarsi erede di quella tradizione del pensiero politico, incarnata soprattutto da Mary Wollstonecraft (di cui La Follette è attenta lettrice) e Olympe de Gouges, che rivendica libertà civili e parità di diritti per le donne, in nome dell'eguaglianza di tutti gli individui di fronte alle leggi dello Stato. D'altro canto, forte è il legame ideale tra le idee *libertarian* di La Follette e il filone dell'individualismo anarchico, sebbene gli approdi politici e ideologici di queste due correnti finiscano per essere radicalmente diversi (si pensi, per esempio, alle opere di Emma Goldman). In definitiva, questa ricerca intende fornire un'immagine più approfondita di La Follette, rispetto a quella restituita delle interpreti del femminismo *libertarian*.

Studiare le tesi di *Concerning Women*, certamente, permette anche di mettere a fuoco i rapporti tra individuo e autorità nel pensiero *libertarian* americano: farlo attraverso il pensiero di La Follette, peraltro, significa non occuparsi di un "individuo" in astratto, bensì di un individuo connotato sotto l'aspetto del genere.

Una breve biografia intellettuale dell'autrice è necessaria prima di addentrarci nell'analisi critica dell'opera. Suzanne La Follette (24 giugno 1893-23 aprile 1983) fu una giornalista e pubblicista statunitense, che non scelse mai per sé la carriera accademica. Riporta la sua biografa, Sharon Presley – oggi direttrice esecutiva della *Association for Libertarian*

Feminists – come gli adulti di casa La Follette fossero tutti attivamente interessati alla causa del femminismo, e ciò fu di fondamentale importanza per la formazione intellettuale della giovane Suzanne (Presley 1981). Basti citare l'attività di Belle Case-La Follette, madre di Suzanne, suffragista e attivista in nome dei diritti civili, attiva in Wisconsin a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento. Insieme al marito William, aveva fondato la rivista progressista e pacifista *La Follette's Weekly*, in cui Belle stessa teneva una rubrica su tematiche femministe. Non diversamente, il *milieu* familiare in cui Suzanne crebbe fu caratterizzato dall'impegno politico. Lei stessa lavorò nell'ufficio congressuale di suo padre e nell'ufficio senatoriale dello zio Robert al Campidoglio, mentre terminava il suo corso di studi presso il *Trinity College* di Washington D.C. (Riggenbach 2011), assistendo così da una "posizione privilegiata" al mandato di Woodrow Wilson alla Casa Bianca. Erano gli anni dell'intervento degli Stati Uniti nella Prima Guerra Mondiale, nonché, nel 1920, il momento in cui il senato approvò il suffragio universale, punto di arrivo della lunga lotta del movimento suffragista per il voto alle donne.

Dal *milieu* progressista degli anni giovanili, perché il pensiero di Suzanne La Follette si assestasse su posizioni *libertarian*, fu determinante il contatto con l'ambiente della carta stampata. La Follette costruì la sua carriera come *editor* di alcune delle maggiori testate progressiste (*The Nation*, *The New Republic*) – nonché come collaboratrice di Albert Jay Nock (1870-1945) nella redazione della principale rivista *libertarian* della prima metà del Novecento, il *Freeman*. I due si conobbero quando La Follette, da poco trasferitasi a New York, lavorava nella redazione della rivista *Nation*: Nock la coinvolse quindi nel progetto editoriale del *Freeman*, in cui La Follette lavorò come *editor* dal 1920 al 1924. L'esperienza nella redazione del *Freeman* fu uno snodo fondamentale per la formazione intellettuale di La Follette. Così parla del "mentore" Nock nella prefazione a una raccolta di suoi saggi pubblicata postuma:

> La libertà è stato il parametro fondamentale con cui egli ha misurato la qualità della vita pubblica: i rapporti tra uomo e uomo, uomo e società, uomo e Stato. [...] Ha rifiutato il welfare state perché sapeva che i servigi della sua brulicante burocrazia interferiscono con la ricerca della felicità dell'individuo [...]. E anche perché sapeva che la pretesa del potere di regolare la condotta del cittadino interferisce con le legittime funzioni dello Stato, che sono due soltanto: prima la libertà, poi la giustizia. (La Follette 2008, x)

Nock fu tra le principali figure di riferimento del pensiero *libertarian* e tra i maggiori ispiratori di Murray Rothbard, il caposcuola del pensiero anarco-capitalista. Le sue posizioni radicali, a cui si può far risalire l'idea di uno "Stato come nemico dell'individuo", sono esposte nel saggio dall'eloquente titolo di *Our Enemy, The State* (Nock 1935): si tratta di un'opera imbevuta di liberalismo classico, individualismo tipico della tradizione politica americana, e insofferenza per ogni credenza egualitaria. Nock, in apertura del suo saggio, sostiene che i padri fondatori, propendendo per la forma costituzionale del federalismo, avessero compiuto un vero *coup d'état*, un tradimento dei valori americani: l'accentramento dei poteri nelle mani del presidente contravveniva infatti alla proposta di decentramento politico estremo avanzata da Thomas Jefferson, di cui Nock era

grande estimatore. La collaborazione con Nock sarà fondamentale per lo sviluppo di alcune delle tesi contenute, come si vedrà tra poco, nell'opera principale dell'autrice in questione.

Dagli anni Trenta in poi, La Follette passò a dirigere, o a collaborare, con numerose riviste di orientamento conservatore (*The American Mercury*, *The Century Magazine*). In un'intervista del 1964, ha affermato: «Io non mi sono mossa. È stato il mondo a spostarsi più a sinistra di me» (Bird 1983): la sua vocazione individualista e anti-centralista la porterà, dalle iniziali posizioni radicali e *libertarian* in materia di diritti civili e politiche economiche espresse in *Concerning Women*, ad avvicinarsi ad ambienti intellettuali conservatori – una transizione che appare fondamentale, alla luce del contesto storico in cui ha avuto luogo.

Studiare la personalità intellettuale di Suzanne La Follette, si vedrà, non solo getta una luce nuova sui prodromi del pensiero femminista, ma è specchio di una parte del ceto intellettuale statunitense che, avendo assistito ad alcune delle tappe fondamentali della storia del Novecento, si è interrogata sulla natura del potere e dello Stato, sul valore delle libertà personali, sul rapporto tra individuo e società, e ha dato vita a un florido dibattito che informa ancora oggi gran parte della tradizione del pensiero politico negli Stati Uniti.

"Concerning Women": una prospettiva liberale

La lettura di La Follette come pioniera del pensiero femminista *libertarian* è offerta da teoriche contemporanee che si riconoscono in questa tradizione di pensiero (Presley 1981): è bene specificare, tuttavia, che la categoria di "femminismo *libertarian*" si diffuse solo nel corso degli anni Sessanta e Settanta – nello stesso periodo in cui si definì la scuola di pensiero *libertarian* propriamente detta. Coerentemente con l'idea di una riduzione – quando non una totale assenza – dell'intervento del potere politico nella vita privata dei cittadini, su cui il pensiero *libertarian* si fonda, anche la corrente femminista che si ascrive a questo movimento si concentra sull'importanza della responsabilità individuale delle donne, e si oppone a qualsiasi interferenza da parte del potere politico nelle scelte personali e private che esse compiono. Spesso (come si vedrà chiaramente nell'opera di La Follette) le femministe *libertarian* insistono sull'importanza della libertà e dell'indipendenza economica delle donne, come condizione necessaria per il raggiungimento della parità tra i generi.

Il femminismo individualista ha visto, soprattutto nel contesto statunitense, anche risvolti contemporanei. Per molti aspetti, le autrici che ne sposano le idee rivendicano le istanze del femminismo della prima ondata, alla luce della convinzione che il femminismo contemporaneo, di matrice post-strutturalista, avrebbe finito per educare le donne al vittimismo, all'infantilizzazione e all'ostilità verso il genere maschile. Al contrario, le femministe *libertarian* oggi auspicano che le donne riprendano coscienza delle loro istanze e della loro autonomia, e le facciano valere senza attendere l'intercessione "paternalistica" dello Stato, che le difenda per mezzo del diritto positivo (per esempio su questioni come il consenso e la violenza sessuale nelle relazioni intime), alla luce del fatto che ogni donna dovrebbe ritenersi libera di prendere decisioni e responsabile delle relative conseguenze (Paglia 2017). Christina Hoff Sommers, in particolare,

ha delineato una dicotomia tra "*gender feminism*", o femminismo *mainstream*, e "*equity feminism*", in cui lei stessa si riconosce, e che presenta come più simile al femminismo della prima ondata. Il femminismo contemporaneo, ella sostiene, ha tradito l'impianto liberale delle prime femministe, che lottavano per la parità dei diritti e delle opportunità, col risultato che il suo solo scopo oggi sembra essere quello di "reclutare" donne per unirsi alla lotta contro il patriarcato. É evidente, a questo punto, l'intento fortemente polemico di questa tradizione di pensiero, che nasce in opposizione ad altre diramazioni del femminismo teorico: è anche per questa ragione che l'opera di La Follette è stata interamente ascritta a una tradizione di pensiero che, soprattutto negli anni Settanta e Ottanta, necessitava ancora di fondamenta teoriche solide.

Vagliando la letteratura sinora disponibile su La Follette, si può notare come la critica (Showalter 1989, 19; Weiss 2009, 168) si sia soffermata, in particolare, sulla sua opera del 1926, *Concerning Women*, mettendo in luce la radicalità delle tesi qui espresse, soprattutto riguardo al diritto matrimoniale, nonché il debito nei riguardi di Albert Jay Nock. A partire da queste considerazioni, l'opera di La Follette può essere adoperata come una "lente" per studiare la tradizionale vocazione antistatalista del discorso politico americano, e farlo mettendo al centro la "questione femminile".

La letteratura critica sul pensiero di Suzanne La Follette ha riconosciuto l'importanza di *Concerning Women* – nonostante la scarsa fortuna editoriale – come sua opera più organica e rilevante per le sorti del femminismo individualista e del pensiero *libertarian*. Pubblicata in prima edizione nel 1926, l'opera è stata ristampata nel 1972 dalla Arno Press di New York, nella serie *American Women*. Ha contribuito a rinvigorirne la fama un estratto, dal titolo *Beware the State*, ripubblicato nel 1973, all'interno di un'antologia intitolata *Feminist Papers* e curata dalla sociologa femminista statunitense Alice Rossi. Ne esiste un'edizione più recente, del 2017, per i tipi della Forgotten Books di Londra. Tuttavia, in questa sede, si farà riferimento alla prima edizione (le traduzioni delle citazioni qui riportate sono a cura di chi scrive).

É interessante che il pensiero di La Follette sia stato ripreso nell'antologia di Alice Rossi citata all'inizio, accanto alle riflessioni delle suffragiste americane: tale operazione chiarisce il debito di La Follette con le istanze del femminismo alla luce della conferenza di Seneca Falls (1848) [1]. Ciononostante, si è teso ad ascrivere la limitata ricezione di *Concerning Women* alle idee radicali e iconoclaste di La Follette, che contribuirono ad escluderla dai dibattiti sulla questione femminile nel corso degli anni Venti (Ware, 2004). Alla luce della sua proposta di abolizione dell'istituto matrimoniale regolato dal diritto positivo, nonché di riduzione dell'apparato statale alle sue minime funzioni, La Follette aveva certamente poco da spartire con gli appelli che invitavano le donne a conciliare carriera e famiglia. Nelle parole dell'autrice:

> Qui permane il tacito presupposto che il matrimonio sia preoccupazione tipica delle donne, le cui pretese debbano avere la precedenza sugli altri interessi di lei, qualunque essi siano; che il matrimonio e la maternità fondino la sua vita ordinaria, e

[1] Furono Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony le maggiori teoriche del femminismo dell'uguaglianza che portò alla conferenza di Seneca Falls, grazie alla loro collaborazione e al loro attivismo in nome dell'uguaglianza dei diritti e della ferrea convinzione che le differenze tra uomini e donne siano radicate non in una supposta natura intrinseca, ma in un costrutto culturale. Si veda Rossi (1973, 378 e segg.); Modugno (2018, 43-55) in particolare sulla questione della rappresentanza politica.

> gli altri suoi interessi costituiscano qualcosa di stra-ordinario che, in qualche modo, dovrebbe essere fatto per adattarvisi. Al contrario, io non ho mai sentito parlare di alcuna istituzione che si proponga di trovare il modo di conciliare la vita maritale e della paternità con l'attività intellettuale di un uomo, che sia professionale o meno. (La Follette 1926, 195)

L'argomento principale di *Concerning Women* si può dunque sintetizzare in questo modo: la sottomissione del genere femminile a quello maschile trova un parallelo nella schiavitù degli individui all'apparato statale, alla luce di un ordine economico e sociale ostile ai loro interessi in quanto esseri umani. Per questa ragione, un intervento dello Stato tenderebbe ad esacerbare la dipendenza economica femminile: delegare allo Stato gli strumenti per raggiungere l'"uguaglianza legale" non è sufficiente a garantire la libertà economica necessaria a riparare le disuguaglianze che trovano la propria radice nella disparità di genere. Qualche anno prima che Virginia Woolf scrivesse *Una stanza tutta per sé* (1929) e poi *Le tre ghinee* (1938), La Follette aveva riconosciuto l'importanza dell'indipendenza economica per l'emancipazione femminile, fino al punto da auspicare che anche gli uomini si occupassero della cura della casa e dei figli per permettere alle donne di inserirsi nel mercato del lavoro, realizzando il proprio potenziale e le proprie aspirazioni.

Sotto questo aspetto, la parentela con i classici del pensiero femminista liberale è chiara sin dall'esergo di *Concerning Women*: si tratta di una citazione dalla prefazione a *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) di Mary Wollstonecraft, che recita: "Let there be then no coercion *established* in society, and the common law of gravity prevailing, the sexes will fall into their proper places". Si tratta di parole direttamente indirizzate, in forma di lettera, al Principe di Talleyrand, autore di un *Rapport sur l'instruction publique* (1791) commissionato dall'*Assemblée Nationale* rivoluzionaria, relazione che aveva scatenato, in chiave polemica, le riflessioni contenute nell'opera più nota della femminista inglese. Tale lettera, apposta come prefazione all'opera di Wollstonecraft, costituisce una critica all'istituto del matrimonio, e a quanto i vincoli, gli obblighi e le convenzioni sociali a cui sia gli uomini, sia le donne, sono sottoposti in questo vincolo, porti poi alla corruzione morale e al deterioramento delle virtù private. Dall'opera di Mary Wollstonecraft, La Follette eredita primariamente lo stretto legame tra libertà e virtù come requisito di una cittadinanza piena e che renda le donne parte attiva del contratto sociale. In entrambe le autrici si ritrova l'esigenza di indagare gli aspetti politici delle relazioni umane: convenzioni sociali e strutture politiche gettano luce le une sulle altre, e l'esercizio delle virtù private costituisce la base per la fondazione di una sfera pubblica ordinata e coesa. [2]

Molti passaggi dell'opera di La Follette, similmente, sono dedicati alla dimensione della sessualità privata, in particolare ai temi dell'adulterio e della prostituzione. Dopo alcune pagine in cui l'autrice considera le diverse aspettative sociali che ricadono sugli uomini e sulle donne per ciò che riguarda la fedeltà coniugale, l'autrice nota come le singole persone rispondano a principi morali differenti, a prescindere dal genere. A coronamento di questa riflessione, La Follette conclude che, in una società fondata sull'uguaglianza di genere, e scevra dai pregiudizi dettati dalla

[2] Riguardo al rapporto tra sfera pubblica e privata nell'opera di Mary Wollstonecraft, e i suoi legami con il pensiero repubblicano, si veda Cossutta (2020, 124-126).

"morale convenzionale", valori come la sincerità, la consapevolezza ("*self-knowledge*"), il rispetto di sè e dell'altro nella condotta sessuale sarebbero essenziali per un'autentica "etica del sesso" (La Follette 1926, 154): in definitiva, l'emancipazione sorge non dalla necessità di una supposta "natura" femminile, bensì dalla razionalità di una scelta morale individuale.

Per quanto polemica, la visione di la Follette si muove nella prospettiva umanista dell'uguaglianza tra i generi, partendo dal presupposto che i "diritti personali e inviolabili" sono propri di ogni individuo, a prescindere dal genere. Questa prospettiva affonda le proprie radici nella prospettiva liberale, da ricondursi all'opera della rivoluzionaria Olympe De Gouges, l'autrice, nel 1791, della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*. Qui, De Gouges affermava l'uguaglianza dei diritti civili e politici tra i due sessi, insistendo perché si restituiscano alla donna quei diritti naturali che la tradizione e il pregiudizio irrazionale le hanno sottratto (Mancini 2021). La Follette raccoglie, *mutatis mutandis*, questa eredità, e nelle sue pagine riecheggia, come in quelle della pensatrice francese, uno spirito di lotta contro il "pregiudizio" - in altre parole, contro quelli che oggi chiameremmo "stereotipi di genere". Individuando anch'ella nel vincolo del matrimonio uno snodo cruciale per l'emancipazione femminile, De Gouges scriveva in nome del diritto di sciogliere un matrimonio con l'instaurazione del divorzio, che fu poi ammesso dalla legge all'indomani della Rivoluzione. In un vero e proprio tentativo di "riscrivere la legge" per renderla più equa e giusta, in una fase in cui alle donne in quanto tali era sottratta ogni possibilità di rappresentanza (politica) e rappresentazione (sociale), De Gouges scrive la sua *Dichiarazione* per denunciare, e per tentare di sovvertire, i rapporti di forza che determinano l'oppressione del genere femminile, in nome di un "diritto naturale" che accomuna tutti gli individui (Cavaliere 2021, 579-581). Lo stesso intento si ritrova nelle pagine dell'autrice americana oggetto di questo studio: in altre parole, l'emancipazione non ha luogo se non si associa ad essa un principio di giustizia e di uguaglianza dei diritti (e delle opportunità, aggiungerebbe La Follette); a considerazioni di natura politica, sul diritto e sul principio di uguaglianza della tradizione liberale, La Follette aggiunge dunque una riflessione sull'importanza dell'indipendenza economica, la cui prospettiva era diventata particolarmente rilevante per la condizione femminile nel suo tempo.

A questo punto, è evidente il debito che l'opera di La Follette manifesta verso una tradizione di studi che rivendica la parità di genere e i diritti delle donne in una prospettiva umanista e liberale. Al tempo stesso, è necessario a questo punto mettere in luce gli aspetti di radicalità nel pensiero dell'autrice in questione.

Genere, Classe, Stato

Concerning Women, i cui nuclei teorici fondamentali sono stati presentati finora, va considerato come il punto di partenza di un percorso che attraversa l'intera biografia intellettuale dall'autrice. La sua importanza non risiede solo nel fatto che esso rappresenta uno dei prodromi del femminismo teorico, ma anche perché si colloca ad uno snodo cruciale della storia degli Stati Uniti, che proprio negli anni Trenta vedeva costituirsi le prime avvisaglie del movimento *libertarian*. Quando si aprì una fase

di tendenze interventiste del potere centrale in economia, in risposta alla crisi del '29 e dopo il grande successo delle teorie keynesiane, le posizioni dei *libertarian* si fecero più definite, ed è in questa fase che il movimento si diede propriamente il nome di *libertarianism*. In seguito, tra gli anni Sessanta e Settanta, grazie alla rielaborazione teorica di Murray Rothbard e al *milieu* formatosi attorno alla sua rivista dal programmatico nome di *Left and Right*, nacquero i *libertarian* propriamente detti, che si proponevano di fondere le frange di destra e di sinistra, le prime insofferenti verso il centralismo conservatore, le seconde verso l'eredità socialista della sinistra tradizionale (Adamo 2016, 214-215).

L'opera di Suzanne La Follette, dunque, non solo fornisce uno sguardo approfondito sulle istanze del femminismo della prima ondata, ma è anche il riflesso del sentimento individualista e antistatalista tipico del discorso politico americano. La classe intellettuale di cui La Follette fece parte fu spettatrice di alcuni momenti-chiave della storia del Novecento (l'ascesa dei totalitarismi in Europa, la crisi del '29, il secondo conflitto mondiale, la "paura rossa" e la guerra fredda), e, alla luce di questi eventi, si interroga sul valore della libertà, sul rapporto tra individui e Stato, sul ruolo del potere politico nel suo esercizio della forza: tutto ciò, nel caso specifico di La Follette, applicandolo alla "questione femminile".

In *Concerning Women*, attraverso riflessioni che spaziano dall'economia politica alla sociologia, l'autrice estende i principi del pensiero *libertarian* al femminismo, sfidando sia gli stereotipi di genere sia le strategie d'azione del femminismo come movimento, in particolar modo le "crociate" per i diritti politici – le quali, nella prospettiva dell'autrice in questione, non farebbero altro che inserire le donne all'interno di un sistema già consolidato di oppressione istituzionalizzata. La dimensione antistatalista delle tesi di *Concerning Women* avvicina l'autrice all'anarchismo di Voltairine de Cleyre e Emma Goldman. [3]

Il rapporto di La Follette con l'anarchismo apre la questione dei rapporti tra pensiero anarchico e pensiero *libertarian* – due correnti accomunate da certi aspetti (l'antistatalismo e l'antimilitarismo, l'insofferenza nei confronti della coercizione da parte del potere politico, la fiducia nella capacità della società civile di auto-governarsi in modo spontaneo) ma diversissime per altri (soprattutto in materia di disuguaglianze economiche e giustizia sociale). [4]

Sebbene il pensiero di Emma Goldman, per esempio, compaia tra i suoi riferimenti teorici, La Follette non si è mai considerata un'anarchica: ciononostante, alcuni aspetti della sua opera, improntata all'insofferenza per la coercizione sotto qualsiasi forma, possono essere accomunate a questa corrente di pensiero. Per esempio, nelle pagine di *Concerning Women*, l'autrice propone una critica del diritto che tutela la proprietà privata, motivata dalle rivendicazioni di parità tra uomini e donne. A tal proposito, La Follette avanza l'idea che esista un parallelismo tra diritto di proprietà esercitato su oggetti inanimati, regolato dal diritto privato, e sottomissione delle donne nel sistema patriarcale, istituzionalizzata per mezzo del diritto matrimoniale – un rapporto giuridico che le rende simili a «beni materiali» (LaFollette 1926, 19). Per questa ragione,

[3] Vale la pena notare che la biografa di la Follette, Sharon Presley, si è anche dedicata allo studio del pensiero di Voltairine De Cleyre, attraverso saggi critici e la curatela di un'antologia. Si veda (Presley & Sartwell 2005).

[4] A tal proposito, vale la pena menzionare il saggio *Are libertarians "anarchists"?* di Murray Rothbard (Rothbard, 1955): la risposta dell'autore alla domanda del titolo, va da sé, è radicalmente negativa. Per un argomento contro l'inclusione dei *libertarian* nel pensiero anarchico, dal punto di vista di quest'ultimo, si veda Ragona (2013, 120).

fondamentalmente, la proposta teorica di La Follette è quella di ricercare gli strumenti per raggiungere l'uguaglianza tra uomini e donne al di fuori della cornice legislativa fornita dallo Stato, auspicando la conquista di spazi di libertà personale e, di pari passo, una contrazione delle prerogative del potere politico. Riflettendo sulle ragioni storiche che hanno imposto alle donne innumerevoli restrizioni alla propria libertà personale, in un passaggio in cui l'autrice intende contrastare l'argomento secondo cui l'emancipazione femminile sarebbe deleteria in nome di un supposto "interesse" dello Stato, La Follette basa il suo ragionamento su un assunto fondamentale del pensiero individualista: vale a dire, la sostanziale differenza – quando non antagonismo – tra Stato e società, istituzioni e comunità.

> Gli argomenti femministi e anti-femministi, da questo punto di vista, si concentrano sulla funzione della procreazione; perciò, bisogna sottolineare che l'accento posto su tale funzione nell'interesse dello Stato sarebbe ben diverso da quello che sarebbe posto su di essa nell'interesse della Società, giacché l'interesse dello Stato è di natura quantitativa, mentre l'interesse della Società è di natura qualitativa. Lo Stato ha bisogno di quanti più sottoposti possibile, sia come manodopera che come forza armata. L'interesse della società, invece, è interesse nella civilizzazione [...]. In generale, l'interesse dello Stato è promosso dal numero dei suoi sottoposti, mentre l'interesse della Società dalla qualità dei suoi membri. (La Follette 1926, 7-8)

In queste pagine introduttive, l'autrice restituisce in poche righe una sintesi della propria "teoria dello Stato": in breve, lo Stato rappresenta gli interessi e serve gli scopi della classe dominante, la quale, per converso, opprime le classi subalterne; per questo, l'emancipazione di queste ultime minaccia la supremazia della classe dominante stessa (La Follette 1926, 6). Si tratta, si può dire, della tesi fondamentale dell'opera, ed emerge in più di un passaggio. Nelle parole dell'autrice:

> L'emancipazione definitiva della donna dipenderà non dall'abolizione dei vincoli che l'hanno assoggettata all'uomo – questo ne è solo un passaggio, sebbene necessario - ma dall'abolizione di tutte quelle restrizioni dei diritti naturali dell'uomo che assoggettano la massa dell'umanità ad una classe privilegiata. (La Follette 1926, 117)

Questa prospettiva, che concepisce lo Stato come una forma istituzionalizzata di oppressione di una classe dominante su una classe subalterna, è influenzata dal pensiero del sociologo tedesco Franz Oppenheimer, in queste pagine espressamente citato. Nella sua opera, *Lo Stato* (1908), l'autore sostiene che la genesi dello Stato risiede nell'impulso "economico" che spinge gli uomini a primeggiare sul prossimo nella corsa all'appropriazione e gestione delle risorse scarse. Il risultato è un'istituzione fondata sullo sfruttamento economico di una classe subalterna da parte di una classe dominante sul piano politico, economico e sociale (Oppenheimer 2020, 55 e segg.). Si può supporre che La Follette abbia tratto questo riferimento dall'opera del suo mentore: anche la teoria dello Stato di Nock è infatti fortemente debitrice al lavoro di Oppenheimer, tanto che l'autore lo cita espressamente in *Our Enemy, the State*:

> L'unica caratteristica immutabile dello Stato è lo sfruttamento economico di una classe da parte di un'altra. In questo senso ogni Stato conosciuto dalla storia è uno

> Stato di classe. Oppenheimer definisce lo Stato, rispetto alla sua origine, come un'istituzione "imposta ad un gruppo vinto da un gruppo conquistatore, al solo scopo di sistematizzare il dominio dei conquistati da parte dei conquistatori, e di salvaguardarsi contro l'insurrezione dall'interno e contro l'attacco dall'esterno". Questa dominazione non ha avuto altro scopo finale che lo sfruttamento economico del gruppo vinto da parte del gruppo vincitore. (Nock 1885, 29)

Dalla fondamentale premessa, tratta dall'opera del suo mentore, secondo cui lo Stato si fonda sull'oppressione istituzionalizzata delle classi subalterne, La Follette muove una critica alla società patriarcale: in cosa si concretizza, in particolare, l'oppressione femminile? Per rispondere a questa domanda l'autrice traccia un parallelismo tra genere e classe. Così come la classe dominante sfrutta le classi subalterne a scopi produttivi, allo stesso modo gli uomini (il sistema patriarcale, in definitiva) guardano al genere femminile come "strumento" di piacere e a scopi (ri)produttivi. Insomma, esiste un parallelismo tra la condizione femminile e la condizione proletaria, in quanto entrambe comportano un rapporto di subalternità, finalizzato a sottostare al potere e obbedire al volere di una classe dominante (o del sistema patriarcale). In definitiva, il primato della classe dominante sulle classi subalterne è speculare al dominio degli uomini sulle donne, un dominio suggellato dall'istituto del matrimonio.

E' interessante, in *Concerning Women*, rintracciare le radici di alcuni concetti di uso corrente nel dibattito femminista contemporaneo: si veda per esempio l'uso che l'autrice fa del concetto di "privilegio": La Follette, infatti, considera l'intersezione tra privilegio di genere e privilegio di classe, dato che il dominio del genere maschile su quello femminile – quello che con lessico contemporaneo si direbbe appunto "patriarcato" – è presentato come simmetrico rispetto al dominio di una classe sociale sull'altra: «Nel suo rapporto con la donna, l'uomo ha occupato una posizione di privilegio analoga a quella occupata dall'aristocrazia in seno allo Stato» (La Follette 1926, 94).

Questa critica allo *status quo*, con connotazioni di genere, è certo carica di rimandi ideologici e di una carica polemica che non troverebbero d'accordo molti *libertarian* contemporanei (soprattutto nella loro versione anarco-capitalista), e che, nella sua radicalità, avvicina La Follette ai classici del pensiero anarco-femminista.

Non diversamente da Emma Goldman, infatti, La Follette è fortemente critica nei riguardi della legislazione matrimoniale, la quale, ella sostiene, equipara le donne a "beni materiali" - nell'originale, "*purchasable commodities*" (La Follette 1926, 19), un'espressione tesa a sottolineare il parallelismo tra il diritto di proprietà esercitato sui beni materiali e quello esercitato dai mariti sulle proprie mogli all'interno del vincolo matrimoniale. La Follette stessa, d'altronde, coerentemente con i propri ideali, non si sposò né ebbe mai figli.

A proposito della già citata Emma Goldman, la critica ha riflettuto sul suo rapporto polemico con il femminismo suffragista, sulla base del fatto che questo, ponendosi l'obiettivo della parità dei diritti, tende a rivendicare il diritto di proprietà piuttosto che a metterlo in discussione (Rudan 2020, 113-128). Sulla base di queste considerazioni, si potrebbe individuare una cesura fondamentale tra gli approdi ideologici delle due autrici: mentre La Follette rivendica l'indipendenza economica delle

donne e la parità salariale, senza mai mettere in discussione l'impianto sostanzialmente capitalistico del mercato del lavoro, Goldman, al contrario, è sensibile alla condizione delle donne operaie, e alla determinazione sociale e materiale della loro oppressione. Insomma, La Follette resta saldamente all'interno del quadro liberale (e alla "prima ondata" del femminismo) quando manca di riconoscere che il dominio maschile non è solo connesso al potere politico di una "classe dominante", ma è anche legato a doppio filo al sistema capitalistico. Questa è la principale differenza con la visione di Goldman: la consapevolezza (che informa l'anarco-femminismo in generale) per cui l'accesso delle donne ai diritti politici non può compensare le disuguaglianze sociali determinate dalle "condizioni materiali" – semmai, sottopone le donne alla stessa logica di sfruttamento che soggiace alla riproduzione della società capitalistica (Bottici 2017).

«È stato il mondo a spostarsi più a sinistra di me»: l'avvicinamento ai conservatori

Nonostante l'attività pubblicistica abbia caratterizzato tutta la carriera di La Follette, la letteratura si limita a rilevare una transizione ideologica che la avvicinerà, nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, agli ambienti intellettuali della destra conservatrice – più in ragione del suo spirito anticomunista che di una sincera adesione al conservatorismo dei repubblicani (Presley 1981). A parte queste annotazioni, questa transizione non è stata, nello specifico, messa a tema dalla critica. Riguardo all'opera che fin qui abbiamo analizzato, in *Concerning Women*, La Follette aveva espresso giudizi favorevoli nei riguardi della Russia sovietica, esprimendo ammirazione per il tentativo di ribaltare un ordine politico basato sullo sfruttamento di una classe dominante su una grande massa di lavoratori (La Follette 1926, 235, 275-277). Tuttavia, la sua posizione mutò soprattutto in seguito alle "purghe staliniane", che ebbero luogo nella Russia sovietica nella seconda metà degli anni Trenta. Dati gli strascichi dei processi sommari, La Follette fu coinvolta in prima persona nella difesa degli imputati: verrà infatti chiamata a far parte della cosiddetta "Commissione Dewey", dal nome del filosofo John Dewey, che la presiedeva. La commissione aveva il compito di esaminare la veridicità delle accuse rivolte dal regime sovietico al rivoluzionario russo Lev Trotsky, espulso dal Partito e mandato in esilio in seguito agli attriti col regime di Stalin – ne parla, in una prospettiva da *insider*, il filosofo Sydney Hook (1987, 218-247). Suzanne La Follette, che nei suoi articoli per il *Freeman* si era già distinta per la denuncia dell'avvento dei totalitarismi nel continente europeo, contribuì a redigere, nel 1938, un ampio report intitolato *Not Guilty*: in esso si affermava l'innocenza degli imputati, dichiarando infondate le accuse del regime sovietico.

Negli anni, La Follette collaborò con una serie di riviste di impronta *conservative*: questo allontanamento dal fronte *libertarian*, tuttavia, va compreso nel contesto politico e sociale che caratterizzava gli Stati Uniti nel secondo dopoguerra. La stagione della "paura rossa" e la guerra fredda, infatti, certamente contribuirono al mutato clima politico e sociale – non per nulla il *New Freeman*, rifondato nel 1950, risentì dello spirito anticomunista più che delle idee *libertarian* della testata originaria fondata da Nock. L'avvicinamento alle posizioni *conservative* si tradusse anche, per

La Follette, in una breve esperienza di politica attiva: nel 1964 corse con il Partito Conservatore alle elezioni per la Camera dei Rappresentanti per il diciannovesimo distretto di Manhattan, ma non venne eletta.

Peraltro, il percorso che portò La Follette dalle posizioni *libertarian* a quelle conservatrici – sulla base di un sentimento anticomunista – non è un *unicum* nella storia di questa tradizione di pensiero. D'altra parte, il libertarianismo si è sempre distinto dall'autoritarismo della destra conservatrice (Donno 2004), la quale per reazione al movimento pacifista degli anni Sessanta, ha ceduto ad una deriva autoritaria e interventista in politica estera, incompatibile con l'idea di Stato debole propria del movimento. La componente anarchica di questa corrente è quella che distingue i *libertarian* dai conservatori: se questi ultimi sono moralisti sul tema delle libertà civili (opposizione all'aborto, all'uguaglianza matrimoniale, alla legalizzazione degli stupefacenti o della prostituzione), i *libertarian* non hanno obiezioni di principio su questo fronte; le preferenze nella vita privata competono alla responsabilità di ognuno, e sono legittime finché non ledono la libertà o la sicurezza altrui (Lottieri 2001).

Conclusione

Si è cercato di mostrare finora come l'opera di Suzanne La Follette sia utile a illuminare l'intersezione tra disuguaglianze economiche e sociali e disuguaglianze di genere. Come si è chiarito finora, infatti, il pensiero di La Follette è un'espressione radicale dell'antistatalismo tipico del pensiero politico americano, applicato alla condizione femminile. Inoltre, la sua produzione, se considerata nel suo complesso, costituisce materia di studio per approfondire il rapporto tra pensiero *libertarian*, anarchismo e conservatorismo nel pensiero politico americano. La Follette, in definitiva, è una personalità intellettuale che si situa ad uno snodo peculiare della storia tanto del pensiero politico (la formazione della tradizione *libertarian* a metà del XX secolo) quanto della storia del femminismo (la costruzione di una corrente liberale e individualista nella teorizzazione dell'emancipazione femminile).

La Follette, in definitiva, ha il merito di aver studiato in parallelo le strutture di potere che costituiscono la base delle disuguaglianze di genere da una parte e delle disuguaglianze economiche dall'altra, a tratti accogliendo strumenti teorici e critici, più o meno consapevolmente, da altre tradizioni di pensiero. Alla luce di quanto detto, questa sua particolare prospettiva la individua a pieno titolo come parte del canone del femminismo individualista, e meriterebbe uno studio approfondito che, finora, non le è ancora stato dedicato.

Bibliografia

Bird, D. (April 27th, 1983). *Suzanne La Follette is Dead at 89. Writer, Editor and Early Feminist*. New York: «New York Times».

Bottici, C. (2017). *Bodies in Plural: Towards an Anarcha-Feminist Manifesto*. In «Thesis Eleven», 142(1), 91–111.

Cavaliere, A. (2021). *La libertà o la morte. Il contributo di Olympe de Gouges alla teorizzazione sui diritti. A partire da un'opera recente*. In «Materiali per una cultura giuridica», anno LI, 2. Bologna: Il Mulino.

Cossutta, C. (2020). *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*. Pisa: Edizioni ETS.

Donno, A. (2004). *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*. Firenze: Le Lettere.

Hoff Sommers, C. (1994). *Who Stole Feminism?* New York: Simon & Schuster.

Hook, S. (1987). *Out of Step. An Unquiet Life in the 20th Century*. New York: Carrol & Graf.

James, E. T.; James, J. W.; Boyer, P. S. (2004). *La Follette, Suzanne*. In Ware S. (ed.), *Notable American Women: A Biographical Dictionary*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

La Follette, S. (1926). *Concerning Women*. New York: Albert & Charles Boni.

La Follette, S. (2008). *Foreword*. In Nock, A. J., (2008) *Snoring as a Fine Art, and Twelve Other Essays* (ed. or. 1958). Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.

Lottieri, C. (2001). *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*. Macerata: Liberilibri.

Mancini, M. (2021). *Fraternità, diritti fondamentali e uguaglianza di genere. Passato e presente negli argomenti di Olympe De Gouges*. In «Rivista di filosofia del diritto», 2. Bologna: Il Mulino.

Modugno, R. A. (2017). *La questione dell'accesso femminile alla rappresentanza politica nell'Ottocento americano. La riflessione di Elizabeth Cady Stanton*. In «Res Publica», 18. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Nock, A. J. (1994). *Il nostro nemico, lo Stato*, a cura di Luigi Marco Bassani (ed. or. 1935). Macerata: Liberilibri.

Oppenheimer, F. (2020). *Lo Stato: storia ed evoluzione, uno sguardo sociologico* (a cura di C. Gambescia). Piombino: Edizioni Il Foglio (ed. or. 1902).

Paglia, C. (2017). *Free Women, Free Men. Sex, Gender, Feminism*. New York: Pantheon Books.

Presley, S. (January 1981). *Suzanne La Follette. The Freewoman*. In «Libertarian Review», Washington D.C.: Chris Hocker.

Presley, S. & Sartwell, C. (2005). *Exquisite Rebel: The Essays of Voltairine De Cleyre - Anarchist, Feminist, Genius*. New York: State University of New York Press.

Ragona, G. (2013). *Anarchismo. Le idee e il movimento*. Roma-Bari: Laterza.

Riggenbach, J. (June 24th, 2011). *The Life and Work of Suzanne La Follette*. Auburn, Alabama: «Mises Daily».

Rossi, A. (1973). *The Feminist Papers: from Adams to De Beauvoir*. Boston: Northeastern University Press.

Rothbard, M. (2008). *Are libertarians "anarchists"?* (ed. or. 1955). Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.

Rudan, P. (2020). *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*. Bologna: Il Mulino.

Showalter, E. (1989). *These Modern Women. Autobiographical Essays from the Twenties* (I ed. 1978). New York: Feminist Press.

Weiss, P. A. (2009). *Canon Fodder. Historical Women Political Thinkers*. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press.

Giochi mentali.
Si può filosofare *tramite* i videogame?
[Filosofia ~~dei~~ media (livelli 1 e 3 – *game demo*)]

Giacomo Pezzano

Ricercatore post-doc presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, UniTo). Temi principali di ricerca: sviluppi dell'antropologia filosofica contemporanea; ontologie realiste e concetto di "cosa" nell'era digitale; teoria e prassi della filosofia dei nuovi media.

giacomo.pezzano@unito.it

The paper discusses alternative forms of production and dissemination of philosophical knowledge, focusing specifically on video games. Firstly, §§ 1-2 introduce the question of the existence of a textual bias informing present academic practices and habits: § 1 discusses the cases of some new disciplines of the video-images, while § 2 presents some examples taken from philosophy "of" image, "of" media, "of" video game, and pop-philosophy, insisting on the deep intertwining of philosophy with alphabetic writing. Then, §§ 3-5 address the question of whether it is actually possible to philosophize *through* video-images, considering the case of video games: § 3 highlights the existence of some *game-philosophers* who produce and disseminate their research also through video games; § 4 distinguishes the different ways in which the connection between philosophy and video game can be conceived; § 5 states that it is possible to identify an *analytic* and a *continental* approach to philosophy made through video games. Finally, §§ 6-7 analyze the possible future evolution of philosophical discourse: § 6 points towards a mediologically more inclusive philosophical practice, and § 7 concludes by arguing the need to engage actively in the construction of a post-literate philosophy.

Questo articolo è parte dei progetti di ricerca "Philographics: How to Do Concepts with Images" finanziato dalla Fondazione Compagnia di San Paolo di Torino, e "GraPhil – New Habits in Mind: In Search of a Graphic Philosophy" finanziato dal piano "Next Generation EU", entrambi nell'ambito del programma "Horizon 2020 – Marie Skłodowska-Curie Actions, Seals of Excellence". Un primo *working paper* del contributo è stato discusso il 19/01/2023, in occasione di una seduta del seminario pluriennale di filosofia morale organizzato presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino: ringrazio in particolare per il contributo attento e critico Matteo Cresti, Graziano Lingua, Luca Lo Sapio, Antonio Lucci, Alessandro Monchietto, Paolo Monti, Andrea Osti, Alberto Romele, Francesco Striano e Luca Stroppa.

— VISUAL CULTURE
— DIGITAL WRITING
— GAME STUDIES
— PHILOSOPHY OF THE IMAGE, MEDIA PHILOSOPHY

I. Promesse mancate: le nuove discipline delle videoimmagini

È ormai persino ovvio constatare che stiamo vedendo in opera la *combo* tra visualizzazione e digitalizzazione, grazie a cui la tecnologia per registrare, produrre, diffondere e utilizzare immagini di vari tipi intraprende un processo di "domesticazione", diventando via via:

a. *socialmente* disponibile a pressoché chiunque,
b. *temporalmente* attivabile in qualunque momento,
c. *spazialmente* accessibile in qualsiasi luogo,
d. *economicamente* abbordabile a costi sempre più irrisori,
e. *tecnologicamente* utilizzabile con crescente facilità.

Ciò si traduce in un generale movimento di *privatizzazione* e *liberalizzazione* delle videoimmagini: la loro produzione e il loro consumo sono nelle mani anche del singolo qualunque, non soltanto di macro-soggetti politici o istituzionali, e si prestano a venire impiegate per le finalità più disparate (propagandare, vendere, fare impresa, ingannare, descrivere, manipolare, intrattenere, raccontare, criticare, esprimere, comunicare, pensare, e così via). Tale condizione spiega anche la formazione di una serie di nuove discipline delle videoimmagini, accomunate dall'idea di fondo per cui il modello testuale tradizionale del mondo come «libro scritto» è incalzato se non scalzato dal *competitor* del «modello pittoriale» (Mirzoeff 1998, 5), così che occorre innescare macro-processi di rialfabetizzazione sotto forma di «*picturacy*» (Heffernan 2006) o «*graphicacy*» (Roth et al. 2005), al fine di operare una «riconcettualizzazione» del significato stesso di alfabetizzazione (Buckingham 2003, 177). Simili *discorsi* rischiano però di imboccare un vicolo cieco, scontrandosi con le proprie promesse mancate: a fronte di simili obiettivi, bisogna infatti domandarsi in che modo essi sappiano effettivamente contribuire alla causa. In che misura lo studio "su" e "di" questi nuovi oggetti video-immaginali sta avvenendo anche "con" essi, ovvero *tramite* e *attraverso* le videoimmagini? È quanto ci si comincia a chiedere – per scegliere alcuni esempi – (i) nei *visual studies*, (ii) nei *new media studies* e (iii) nei *game studies*.

i. Si riscontra che la promessa fondativa di restituire dignità alle immagini, riconoscendo loro la capacità di produrre effettivo significato e persino di generare conoscenza, continua a scontrarsi con la contraddizione performativa per cui i *saggi* e *libri* prodotti e dibattuti nella disciplina consistono prevalentemente di testo e nessun contributo utilizza le immagini a scopo davvero argomentativo, o si impegna perlomeno a produrre un «oggetto visuale» per fornire un «responso visuale» ai problemi affrontati (Elkins 2003, 157-159; 2008, 6; 2013; 2015; Elkins & Fiorentini 2021, 363-397).
ii. Si rimarca la difficoltà a produrre studi sui nuovi media e sulla scritturalità audiovisuale da essi supportata e sollecitata in forma diversa dalla scrittura accademica classica, legata al saggio gerarchico-lineare stampato: «gli accademici non stanno pubblicando i loro pensieri più validi sui nuovi media – quelli per cui sperano di ottenere contratti o promozioni – tramite i nuovi media» e «continuano a scrivere intorno alla rinegoziazione tra il verbale e l'audiovisivo

tramite saggi stampati, spesso senza immagini» (Bolter 2001, 105-113). La ri-mediazione è dunque al più enunciata ma mai praticata.

iii. Si denuncia l'esistenza di un «*bias* epistemico» che porta a ritenere valida per la comprensione dei videogiochi esclusivamente un tipo di conoscenza «astratta e mediata dal linguaggio», ovvero quella scritta: così, non si prende nemmeno in considerazione l'idea che il sapere sul videogame possa essere prodotto, diffuso e dibattuto proprio tramite videogiochi (Mosselaer & Gualeni 2023) – come se l'unica maniera per riflettere seriamente sulle cose fosse scriverci su.

Uno scenario analogo traspare negli studi sull'argomentazione visuale, dove oltre agli scettici, per cui le immagini sono semanticamente polivalenti, olistiche, vaghe, emotive, mostrative, ecc., dunque incapaci di affermare/negare, definire, interrogare, dimostrare, spiegare, mettere in sequenza, ecc. (Fleming 1996; Johnson 2003; Patterson 2010; Popa 2016), troviamo anche chi riserva alle immagini capacità in ambito retorico (persuasione) e dialettico (contraddizione) – dunque in ogni caso non in quello più strettamente logico-formale (Birdsell & Groarke 1996; 2007; Blair 1996; 2004; Godden 2017; Kjeldsen 2018; Lake & Pickering 1998; Tseronis 2013). *Eppure*, anche questi ultimi studiosi più inclini a riconoscere un certo potere epistemico alle immagini affidano l'espressione delle proprie idee alla tradizionale argomentazione verbale scritta: persino chi alza i toni, stigmatizzando i «dogmi» verbalisti (Groarke 2007) o addirittura l'«arroganza dell'imperialismo linguistico» (Roque 2009), *lo fa scrivendo*.

Sono tutte testimonianze della (pre)convinzione che anima la circolazione del sapere accademico anche alle soglie dell'epoca della «post-stampa» (Hayles 2021): anche in un'era comunicativamente ibrida e flessibile, per condividere, tramandare e criticare la conoscenza occorrerebbero *parole scritte*, le uniche capaci di produrre significati complessi, rigorosi e stabili, garantendo precisione, densità e chiarezza sul piano semantico e argomentativo (Gourlay 2016). Tale presupposto ha però cominciato a essere apertamente connotato come «*bias* discorsivo e linguistico» (Ramsay & Rockwell 2012, 78), per esempio nell'epistemologia della scienza e nella semiotica dei media: l'intera epistemologia occidentale a partire «almeno da Platone» sarebbe accecata da un «*bias* testuale» per cui i ricercatori, «parolai» o «fabbri della parola» (*word-smiths*), si sono via via «abituati a pensare la verità in termini di proposizioni o frasi», facendo del binomio parole/pensieri l'unico «portatore di conoscenza» (Baird 2004, 1-11, 122). In base a tale «monomodalità», il significato più puro è espresso dalla parola, in particolare quella scritta: ne seguirebbe un atteggiamento persino repressivo rispetto al potenziale di altri modi di espressione e comunicazione (Kress & Leeuwen 2001, 1; Kress 2000, 157). Simile attitudine sarebbe originariamente codificata nel pregiudizio contro le immagini espresso e disseminato sin dall'antichità proprio dai filosofi, che rappresenterebbe la radice profonda della «diffidenza di lunga data per i metodi visuali come modi primari del lavoro epistemologico» (Drucker 2020, 10-11).

In breve, per via della *reductio ad litteram* della conoscenza, «siamo proni a pensare che i concetti siano il significato delle parole», così che «le proposizioni o i fatti», cioè un sapere di tipo informativo-dichiarativo e una riflessione di natura disincarnata, diventano «il fulcro, se non

la totalità, del panorama di ciò che conosciamo» (diSessa 2001, 65). Non sorprende dunque la difficoltà a passare dallo *scrivere di* videoimmagini all'*usarle* nei discorsi accademici: *tutti bravi, a parole*. Ma ciò vale anche nei discorsi filosofici?

II. Nuovi discorsi filosofici, vecchio medium: un "Video-Image Washing"?

Se davvero tutto comincia da Platone (cfr. più specificamente Pezzano 2023c) e il nesso tra razionalità e alfabetizzazione – che qualcuno non esita a denotare «scrittismo» o «tirannia dell'alfabeto» (Harris 2001; 2009) – in filosofia non solo viene presupposto o rialimentato ma addirittura inaugurato ed edificato per auto-fondare la propria ricerca del (non)sapere, allora le cose vanno forse anche peggio. Effettivamente, nella ricerca filosofica vige un tacito accordo mediale: idee e concetti vanno veicolati *attraverso parole scritte* – patto tanto solido che le vicende della filosofia e dell'alfabetizzazione appaiono persino consustanziali, improntando gli abiti filosofici *e* pratici (*come* si pensa) *e* mentali (*ciò che* si pensa). Su queste basi (cfr. per esempio Appiah 2009, 359-363; Galay 1977; Olson 2016; Pezzano 2022; 2023a; Sini 2016; Sloterdijk 2011, 97-102), esprimersi attraverso media diversi dalla scrittura alfabetica parrebbe ancora più inverosimile, tanto che una situazione analoga a quella descritta nel § 1 è facilmente riscontrabile anche nei discorsi filosofici correnti sulle videoimmagini. Prendiamo di nuovo "3 + 1" esempi: i) la filosofia dell'immagine; ii) la filosofia dei media; iii) la filosofia dei videogame.

i. È ormai moneta corrente assumere che l'immagine sappia agire come portatore attivo e non mero supporto passivo dei processi cognitivi (cfr. per esempio Bredekamp 2015, 233-238). L'immagine assurge così a «oggetto privilegiato della ricerca filosofica» ed è riconosciuta «portatrice di conoscenza, riflessione e, in fin dei conti, verità», dunque «di un sapere, di informazioni, di significati»; *eppure*, «il compito specifico di un approccio filosofico consiste nel determinare la natura e la funzione delle immagini, nell'esporre i presupposti e le implicazioni delle teorie sviluppate in proposito, nell'interrogarsi sui valori e i significati di tali rappresentazioni» (Wunenburger 1999, 400, 269-272, XIII). La filosofia è chiamata a esercitarsi a parole sulle virtù delle immagini, non a trovare il modo di incorporare queste nelle proprie pratiche conoscitive.
ii. Si è già affermata l'idea che concettualizzare i media permette non solo di riformulare le questioni filosofiche tradizionali, ma altresì di dare nuovo impulso alla stessa autocomprensione della filosofia (cfr. per esempio Krämer 2020, 1). Addirittura, c'è chi fa della *Medienphilosophie* la nuova «filosofia prima»: non tanto un discorso fondativo o fondazionale, quanto piuttosto un discorso critico-riflessivo di accompagnamento per ogni atto epistemico, nella misura in cui si individua nei media una nuova forma di *a priori* in senso kantiano (Margreiter 2003). *Eppure*, la filosofia-media, pur presentandosi non come nuova metafisica bensì come nuova filosofia critica, è pur sempre una filosofia "sui" media e non "tramite" essi: è un *discorso*, una filosofia scritta, il cui *sottotesto* recita che

nulla meglio delle parole messe per iscritto può dar vita a un'operazione genuinamente critico-riflessiva. Il suo *a priori* resta ancora quello scritturale.

iii. Si riconosce che i videogiochi sono – come il libro o il film – una nuova tecnologia culturale, capace di ingenerare una certa forma di esperienza e scolpire un certo tipo di soggettività, tramite la configurazione di uno «stato di ritraimento dalla vita sociale», basato sull'inedita commistione tra interattività, simulazione e calcolo, che innesca processi di «allu-simulazione» e di «realismo sperimentale» (Triclot 2017). *Eppure*, anche in questo caso il discorso filosofico – se così si può sintetizzare – sembra tirarsi indietro da questa nuova possibilità di ritraimento, senza provare a mettersi in gioco.

A questi, possiamo accostare il caso del *popfilosofo* che esplora già da tempo i territori della video-filosofia, prevalentemente via Twitch e YouTube, ma quando si esprime attraverso un libro confessa che «il livello di approfondimento di un video su YouTube o un podcast su Spotify non eguaglierà mai quello della pagina scritta», la cui silenziosità «ti mette in contatto con i tuoi pensieri […], ti riserva uno spazio di concentrazione e un tempo di introspezione che gli altri mezzi non permettono», annullando «il rumore di sottofondo che soggiace agli altri media» e facendo così spazio a «uno sguardo critico più preciso, attento ed esaustivo»: addirittura, tutti gli altri mezzi a un certo punto «devono tornare» al libro, se l'obiettivo è dare centralità al linguaggio filosofico vero e proprio (DuFer 2022, 13).

A esser maliziosi, sembra in corso una sorta di *Video-Image Washing* analogo ai vari *Gender Washing* o *Green Washing* spesso imputati alle grandi aziende multinazionali: la "Filosofia S.p.a." pare intenta meno a esercitarsi sui modi per aprire la propria cassetta degli attrezzi mediale alle videoimmagini e più a fare *refresh* e *rebranding* dei vecchi ferri del mestiere, rendendo il classico gesto di parlare "sopra" un po' più *up to date*. Al contempo, non bisogna credere che le alte sfere filosofiche abbiano ordito un complotto per difendere le posizioni di potere intellettuale maturate negli oltre due millenni di predominio dell'alfabeto: la difficoltà è reale e si spiega con una stratificata commistione di ragioni sociali, psicologiche, storiche, istituzionali e – appunto – mediali. Tuttavia, stabilire che «come fare cose con le parole» (scritte) rappresenta da sempre «l'epigrafe per un manuale occidentale fai-da-te di razionalità» (Harris 2009, 147) oggi equivale a effettuare un rilievo critico e a domandarsi se realmente la filosofia sia impossibilitata a *fare concetti con le videoimmagini*.

III. Il caso dei game-filosofi

Per provare a rispondere a simile quesito, risulta particolarmente calzante il caso del videogioco, in quanto esso – in qualità di artefatto audiovideo puramente computazionale – appare capace di portare al culmine la «scrittura estesa» che già l'immagine cinematografica aveva messo al centro dell'attenzione (Montani 2022), spingendo tra le altre cose a interrogarsi sulle sue potenzialità filosofiche (vedi Pezzano 2023b). Infatti, coniugando l'utilizzo delle *moving images* come mezzo espressivo e del computer

come strumento produttivo (Meskin & Robson 2010), il videogioco sembra sfruttare tale *metamedium* (Manovich 2001, 45-48) per offrire un'immagine "non-pittoriale" (Klevjer 2019) o «an-iconica» (Pinotti 2020), *in* e *tramite* cui agire (Arielli 2023): un'immagine peculiare, che accoppia in uno schema operativo le risorse di codice macchinico e gestualità corporea (Crevoisier 2019). Integrando azione, immagine e script (Galloway 2022), il videogame permetterebbe per la prima volta all'umanità di riprodurre tecnicamente gli schemi corporei o schemi di azione, ovvero di scolpire la ragione pratica, costruendo e trasmettendo veri e propri archivi di possibili azioni, da giocare e rigiocare per allenare ed estendere la propria *agency* (Thi Nguyen 2020). Con ciò, la forma-videogame si candiderebbe persino a sostituire la forma-libro: unendo nella simulazione interattiva la funzione emotiva e la funzione cognitiva tradizionalmente associate in modo univoco rispettivamente all'immagine e alla parola (Antinucci 2011, 288-312), esso farebbe risaltare la peculiarità delle «immagini diagrammatiche», insieme astratte-concettuali e concrete-raffigurative, dunque deputate a veicolare «mondi possibili» (Mul 2022), che in questo caso diventano virtual-fisicamente esplorabili e manipolabili.

Per quanto tutto ciò sia già di per sé decisamente rilevante, c'è un'ulteriore ragione per cui rivolgersi ora ai videogame per incalzare la scritturalità filosofica e aprirla a possibili alternative videoimmaginali, ed essa è stavolta più strettamente inerente allo stato dell'arte della ricerca filosofica contemporanea. Difatti, abbiamo (almeno) due esempi di studiosi che non solo rivendicano esplicitamente l'opportunità di mettere in discussione il legame esclusivo tra pensiero filosofico e parola alfabetico-tipografica in termini strutturali (come anche altri hanno comunque provato a fare: vedi per esempio Flusser 1973; Hartmann 2000; Kittler 2009), ma lo fanno proprio producendo e diffondendo filosofia anche tramite videogame: si tratta di Ian Bogost e Stefano Gualeni, veri e propri filosofi game designer, *game-filosofi* che non si limitano a *parlare di* una filosofia "post-testuale", ma provano già a praticarla. [1] In questo modo, viene presa radicalmente sul serio l'idea per cui se realmente «il gioco è la caratteristica fondamentale per comprendere e costruire il mondo e noi stessi», allora «il videogioco può essere considerato il vero *organon* della filosofia del XXI secolo» (Mul 2021, 117), ossia uno strumento per produrla e diffonderla a tutti gli effetti: si fa dunque di esso un genuino *medium* filosofico.

[1] Correntemente, soprattutto il secondo: cfr. la pagina web https://www.gua-le-ni.com/games.

Si inaugura così – lato Bogost – una «carpenteria filosofica» intenta a costruire «artefatti filosofici», facendo valere un «approccio manuale», «sperimentale» e «costruttivo» alla conoscenza filosofica, secondo cui la scrittura non deve essere la pratica standard per «inscrivere e disseminare idee», come se le conoscenze diventassero «professionalmente valide solo se messe per iscritto» e l'equazione «la vera ricerca è la ricerca scritta» fosse un dogma istituzionale (Bogost 2012, 85-90). Si delinea – stavolta lato Gualeni – il tentativo di «sfidare e integrare la tradizione esclusivamente testuale della filosofia occidentale», che appare «dominante e largamente indiscussa», intaccando «i veri e propri assunti fondamentali del discorso filosofico» per denunciare «l'eclissi quasi completa dell'attitudine critica della filosofia nei confronti dell'esclusività mediale e della percorribilità di modi alternativi di mediare il pensiero e il pensare»: il

principium firmissimum che «lega i metodi dell'indagine filosofica (e l'essere un filosofo) a una relazione esclusiva con una specifica tecnologia», l'alfabeto, comincia così a diventare quantomeno «un argomento di discussione, piuttosto che qualcosa di implicito e mai apertamente negoziato» (Gualeni 2014, 192-193; 2015a, 20, 80, 91, 130, 142, 151; 2015b, 70; 2016, 11, 16-17; Westerlaken & Gualeni 2017, 6, 11).

L'esistenza di simili pionieri che si esprimono tramite videogiochi *intenzionalmente e consapevolmente* filosofici permette di smentire, problematizzare o sopravanzare già nei fatti una serie di posizioni in merito al possibile rapporto tra filosofia e videogame, che si propone di stilizzare in sette personaggi concettuali.

IV. Filosofia & Videogame: sette personaggi concettuali

Si tratta dei seguenti: il filosofo boomer, il filosofo scettico, il filosofo didascalico, il filosofo traduttore, il filosofo gamer, il gamer filosofo e il filosofo-game.

- Il *filosofo boomer* (per esempio Han 2020; Stiegler 2014) pensa che i videogame non facciano altro che disperdere, frammentare e dissipare senza sosta l'attenzione, esponendola a un diluvio di immagini immersive che consegna a una vigilanza continua tipica della sopravvivenza in un habitat selvaggio, dove occorre una forma d'attenzione priva di coscienza in senso pieno, ovvero senza pensiero, senza mediazione concettuale.
- Il *filosofo scettico* (per esempio Sicart 2009; Tavinor 2009) ritiene che l'*engagement* immersivo e immedesimativo caratteristico dei videogiochi comprometta la possibilità di sviluppare una prospettiva disinteressata e distaccata, tale da far per esempio realizzare che persino i videogame più esplicitamente etici offrono comunque scenari iper-semplificatori, di natura binario-manichea ("male *VS* bene"), e che i personaggi impersonati e gli atti compiuti rimangono ugualmente irrealistici e banali.
- Il *filosofo didascalico* (per esempio Cogburn, Silcox 2009) riconosce che i videogiochi possono essere utilmente utilizzati per sollevare e spiegare temi filosofici già elaborati nelle forme canoniche, magari anche per riattualizzarli e renderli più digeribili – correndo il rischio di esagerare con le «piroette concettuali» (Bown 2019, poss. 839, 1040).
- Il *filosofo traduttore* intravede nei videogame l'occasione per trasporre in una forma rinnovata, più coinvolgente e partecipativa, almeno alcuni tra i problemi discussi nel dibattito tradizionale o contemporaneo, com'è accaduto per esempio più di una volta ai dilemmi della carrellologia.
- Il *filosofo gamer* (per esempio Ariemma 2023; Lucci 2019) insiste che videogame come *Detroit: Become Human*, *Loved*, *Outer Wilds*, *Superliminal*, *Horizon Zero Down*, *The Stanley Parable*, *The Talos Principle*, *Mass Effect*, *Dragonage*, *Black & White*, ecc. (proprio come *alcuni* testi) veicolano idee e dischiudono esperienze propriamente filosofiche, ancorché in maniera *colposa* o *preterintenzionale*.

- Il *gamer filosofo* (per esempio Schulzke 2014) sostiene che la specificità dei videogiochi non sia catturata dagli approcci classici narratologico (*sono nuovi tipi di storie*) e ludologico (*sono nuovi tipi di giochi*); piuttosto, essi vanno considerati esperimenti mentali «eseguibili»: portatori di ragionamenti sotto forma di teorie alternative o mondi possibili, peraltro particolarmente efficaci in termini di dettaglio, complessità, ricchezza, vividezza, incarnazione, partecipazione, ecc.
- Il *filosofo-game* individua nel videogioco uno stimolo per esplorare nuovi interrogativi filosofici tipici dell'epoca dell'informatizzazione del mondo, creando lo spazio per «una nuova disciplina filosofica». [2]

[2] Cfr. il sito dell'associazione "Game Philosophy Network", https://www.gamephilosophy.org/.

Rispetto a questi, il *game-filosofo* non solo ritiene appunto che si possa fare filosofia *attraverso* il videogioco, esprimendosi su temi tanto interni (videogame auto-riflessivi) quanto esterni (videogame riflessivi) all'universo videoludico, e che questo persino potenzi l'attitudine tipicamente filosofica a intrattenersi in giochi mentali (normalmente via parole: cfr. Bencivenga 2013, 107-135) – non di rado connotati dal senso comune con epiteto ben più ingeneroso. Difatti, i *game*-filosofi qui chiamati in causa fanno un decisivo passo oltre: praticano *dolosamente* la *game*-filosofia e ne articolano le possibili forme. Vediamo meglio in che senso.

V. Diatribe vecchia scuola: game-filosofia analitica e continentale

Una prima tassonomia dei videogiochi filosofici *dolosi* distingue giochi *retorici*, «saggi giocabili» costruiti per convincere della bontà di certe osservazioni e corsi d'azione e far convergere verso una determinata conclusione, e giochi *dialettici*, «esperimenti mentali giocabili» configurati in modo più ambiguo, volto a stimolare l'esplorazione e la presa di posizione, ossia il corrispettivo dei classici atti interpretativi (Gualeni 2022). Sviluppando simile impostazione, i due *game*-filosofi sembrano prestarsi a venire considerati come esponenti di due possibili macro-approcci alla costruzione di videogame filosofici: uno *analitico* e uno *continentale* – distinzione spesso dichiarata desueta, ma nei fatti ancora piuttosto viva.

Dal primo versante (Bogost 2007, 1-64), i videogame sono l'espressione più compiuta di una nuova peculiare «retorica procedurale»: essi argomentano e avanzano tesi intorno a come qualcosa funziona, opera o appunto procede modellandolo computazionalmente, anziché raccontandolo/spiegandolo (via parole) o raffigurandolo/mostrandolo (via immagini pre-videoludiche). I videogiochi permettono così di suggerire, sollevare, supportare, ecc. prese di posizione e istanze critiche relativamente allo svolgimento di *processi*, che vengono "fatti correre", rendendoli esperibili e (inter)agibili. Grazie alla simulazione, si può rimarcare un punto non enunciandolo o esibendolo, bensì *animandolo*: gli argomenti assumono la veste di regole di comportamento e modelli dinamici – strutture la cui peculiare espressività è incentrata, ben prima che su aspetti visuali o testuali, sull'interazione tra giocatore e design di gioco. Il *game*-filosofo

costruisce un artefatto procedurale con lo scopo di portare il giocatore a «riflettere su uno o più temi durante o dopo il gioco, senza un interesse per la risoluzione o l'effetto» (Bogost 2011, 14), sforzandosi più di astrarre che non di ricercare una verosimiglianza narrativa o grafica: "dice" le cose costruendo nessi e rapporti tra parti in modo tale che queste possano «contare come uno», ossia montando una data «unità operativa» (Bogost 2006). Il *game*-filosofo è autore non di rappresentazioni, bensì di un codice capace di generare rappresentazioni: è così che può per esempio elaborare – come con il gioco per Facebook *Cow Clicker* – una teoria critica giocabile sulla realtà social(e).

Dal secondo versante (Gualeni 2013; 2015a, 88-91; 2015b, 70-72; 2016; 2019; Mosselaer & Gualeni 2021), i videogame rappresentano il medium per una conoscenza filosofica di impronta teoretica, critica e riflessiva che implica altresì un'esperienza in prima persona: questa però non deve essere necessariamente immersiva, ma è anzi più propriamente "emersiva" e "glitchante", capace di generare effetti di straniamento e sospensione o persino inganno e delusione. Il *game*-filosofo dà così nuovo corso al meccanismo critico-filosofico della denaturalizzazione, defamiliarizzazione o messa tra parentesi, tradizionalmente applicato al senso comune, agli idoli mentali o alla struttura sociale e ora diretto anche verso l'artificialità dei video-mondi. Se la filosofia consiste in una «pratica trasformativa» o «autopoietica» capace di «elicitare un certo mutamento nel comportamento o nella prospettiva di una persona alle prese con essa», ovvero in un'attività che «ha effetti trasformativi attraverso un processo critico continuo» (Gualeni 2015b, 65-66), un *game*-concetto allora non ha nulla da invidiare a un concetto scritto. Infatti, i videogame sanno favorire il riorientamento esistenziale e le esperienze trasformative (Mosselaer & Gualeni 2019; Gualeni & Vella 2019; 2020), ed esigono non un complemento immaginativo, una decodifica interpretativa o un distacco analitico, bensì un'interazione materiale, una negoziazione proiettiva e un posizionamento pratico (Gualeni 2014; 2015a, 66-68, 125-126, 131-134; 2015b, 66). Nella *game*-filosofia, i mondi virtuali sono non evocati o rappresentati, ma oggettivati ed esperiti: la conoscenza filosofica si presenta come un fare (*doing*) che fa interagire il produrre (*making*) e l'agire (*acting*), il pensare-in-pratica del disegnatore e quello del giocatore (Gualeni 2018).

La *game*-filosofia sembra quindi soddisfare perlomeno alcuni *prerequisiti minimi* sia sul versante filosofico-analitico (avanzare argomenti e prendere posizione) sia sul versante filosofico-continentale (innescare riflessione e riposizionamento). Non si fraintenda però: da entrambi i lati, come la soluzione all'iconoclastia non è l'idolatria, così la soluzione alla testolatria non sta in una "testoclastia". Piuttosto, la relazione tra medium videoludico-filosofico e medium alfabetico-filosofico oscilla tra supplemento e superamento, integrazione e sostituzione, complementarietà e alternativa. Disegnare videogiochi non può ambire a un primato o a un nuovo monopolio mediale, perché «la creatività filosofica può assumere molte forme e l'approccio di ciascun filosofo alla carpenteria sarà diverso»: al filosofo-programmatore si possono e potranno così variamente affiancare, oltre al tradizionale filosofo-scrittore, «il filosofo-geologo, il filosofo-chef, il filosofo-astronomo, il filosofo-meccanico» (Bogost 2012, 93-94, 100, 109-111). Per quanto sia probabile e auspicabile che «le

nuove generazioni di filosofi sempre più frequentemente svilupperanno, testeranno e distribuiranno le loro idea nella forma di contenuti interattivi mediati digitalmente», sfruttando appieno la possibilità di «foggiare, esperire e divulgare le proprie affermazioni all'interno di ambienti simulati», non si invoca «l'abbandono del testo scritto», né si prospettano «i media digitali come strumenti filosofici definitivi»: rimane fermo «l'intrinseco valore della mediazione scritta del pensiero», che non può venir sostituita dai mondi virtuali «in ogni tipo di impresa filosofica e all'interno di tutte le branche della filosofia» (Gualeni 2014, 193-194, 197-198).

VI. Tra giochi di parole e giochi di videoimmagini: inclusività mediale

D'altronde, ancora oggi e forse chissà per quanto, produrre un videogioco filosofico è a dir poco esigente in termini di attitudini cognitive, competenze pratiche, abilità espressive, risorse economiche e mezzi tecnologici, rispetto a quando richiede produrre e diffondere un testo filosofico: non solo il *coding* è un linguaggio ancora tanto sconosciuto ai filosofi da far apparire utopici un dialogo tramite artefatti videoludici e un passaggio dal linguaggio-in-codice dei gerghi scritti degli addetti ai lavori al linguaggio-codice della programmazione, ma la stessa strumentazione richiesta nella *game industry* si fa presto obsolescente, rendendo la competizione con "carta e penna" impietosa. Più nel complesso, ogni medium agisce in una doppia direzione: potenzia e apre mentre amputa e chiude, ovvero *rende possibile* – consente nuove opportunità all'interno di dati vincoli. Per ogni guadagno, una perdita: Cartesio fa riflettere chi legge sulla possibilità di essere vittima di un genio maligno, ma un game-filosofo ne incarna i panni e disegna uno scenario per ingannare *davvero-virtualmente* chi gioca (come nei videogiochi *Necessary Evil* e *Here* di Gualeni); un *game*-filosofo rinnova l'esperienza del pensiero in chiave appagante e partecipativa, ma Cartesio opera distinzioni di ragione (scritta) particolarmente raffinate e precise.

Sembra allora ragionevole prospettare per la mediazione filosofica un futuro perlomeno più inclusivo, persino fluido, in cui mediumA interviene per integrare o anche sostituirne mediumB laddove emergano i limiti intrinseci del secondo (Gualeni 2015a, 88, 93-94; 2015b, 73-74; 2016, 18; 2018, 250-252): se si rischia di perdersi in giochi di parole vacui, si può lavorare videoludicamente per materializzare i concetti; se si rischia di ridursi a "smanettare"in maniera dispersiva, si può lavorare scritturalmente per incrementare la sottigliezza concettuale. È anche per questo che videogame quali *Something Something Soup Something* o *Doors (the game)* di Gualeni prevedono non solo il richiamo a paper esplicativi extra-game, ma altresì la presenza di momenti testuali didascalici intra-game – quasi a delineare le *beta version* di una "opera filosofica totale" *à la Wagner*. In tal senso, i videogame filosofici *dolosi* contribuiscono anche a trivializzare il *gaming* in senso buono – proprio come "padroneggiare + normalizzare" il medium scritturale ha prodotto la cultura (alfabetizzata): cominciare a «fare cose con i videogame», comprese quelle filosofiche, aiuta ad «addomesticare» il medium videoludico, diffondendolo anche al di fuori della cerchia ristretta dei *gamer* attuali, per i quali videogiocare è parte integrante della propria identità e non un atto banale tra i tanti (Bogost

2011, 147-154). Oggi, simili videogame filosofici sembrano e sono eccezionali perché sfidano le consuetudini sia filosofiche sia videoludiche; ma non è affatto detto che debba essere sempre e necessariamente così.

Andare in direzione di una maggiore inclusività mediale per il discorso filosofico richiede certamente un allargamento della nostra concezione della filosofia, che potrebbe per esempio portare a vederla in senso più comprensivo come «uso di mezzi grafici per concettualizzare il mondo e i nostri problemi» (Noë 2022, 49), mezzi che possono appunto comportare la grafia sia della parola scritta sia di immagini di vario tipo, a cominciare ora da quelle videoludiche. Evidentemente, suggerire questo da sé non può bastare a convincere definitivamente che si possa fare o si stia già facendo filosofia tramite i videogame, piuttosto che non per esempio arte o chissà che altro, e non soltanto perché un paper da solo non può certo assolvere simile compito, ma innanzitutto perché l'invito della game-filosofia è a cominciare a provare un certo tipo di esperienza, che esula i confini di qualsiasi argomentazione discorsiva avanzata via testo scritto. Anche per tale ragione, si è qui scelto di non ricorrere al classico gesto *ekfrastico* di descrivere videogame filosofici, né a quello di iconicizzare tramite screenshot illustrativi, che non avrebbero fatto altro che alimentare le medesime forme di riduzionismo alfabetico-tipografico su cui si è cercato di puntare criticamente l'attenzione. [3] Si tratta davvero di giocare e mettersi in gioco, prendendo quanto prima sul serio le trasformazioni a cui sta andando incontro la stessa pratica della scrittura, sempre più incalzata dalla scrittura-schermo (Kress 2003) e dalla scrittura-codice (Vee 2017).

[3] Si possono comunque leggere alcuni esempi di tale impronta nella rubrica *in fieri* su videogiochi e filosofia tenuta dal sottoscritto sul portale di "Agenda digitale", il cui elenco è consultabile alla pagina web https://www.agendadigitale.eu/giornalista/giacomo-pezzano/.

VII. *Post scriptum*: pensare post-alfabeticamente

Quest'ultima considerazione espone però il fianco a una possibile obiezione di carattere strutturale, che non può essere semplicemente ignorata: limitarsi a produrre ulteriori pagine scritte per discutere l'opportunità di praticare una maggiore apertura mediale nel discorso filosofico non esprime una contraddizione insieme logica e performativa, che ricalca il gesto tipico delle filosofie "su" o "di" che si intendeva stigmatizzare? Non potendo effettivamente controbattere a simile accusa, sarebbe troppo facile, o troppo timido, rifugiarsi dietro al fatto che – come appena rilevato – l'inclusività mediale non si traduce affatto in una sorta di esorcismo o caccia alle streghe nei confronti dei testi scritti, che dunque continuano e devono continuare ad avere pieno diritto di cittadinanza nel discorso filosofico. Piuttosto, una risposta forse più diretta e incisiva la si può dare segnalando che questo contributo si inserisce nell'insieme di una ricerca sulla "filosofia dei media" che cerca di unire una parte teorica tradizionale, mediata in forma alfabetico-tipografica (vedi più diffusamente Pezzano 2024, capp. 4-6), e una parte più laboratoriale o sperimentale, che tenta di percorrere medialità filosofiche alternative e si sta concretando soprattutto nella realizzazione di un *graphic essay* in collaborazione con la Scuola Internazionale di Comics di Torino. L'articolazione generale della ricerca è correntemente la seguente – il che permette anche di rendere pienamente perspicuo il sotto-sottotitolo del presente testo:

FILOSOFIA DEI MEDIA		
Fasi progetto	Contenuto	
1. Fase teoretico-discorsiva (il problema della "disalfabetizzazione" del pensiero filosofico)	*Auto-debunking* meta-filosofico	Definizione del "mito della parola scritta" [→*Livello 0*]
	Analisi del passaggio dalla filosofia "2D" a quella "3D"	Piano "trascendentale": oltre la filosofia "alfabetica" [→*Livello 1*]
		Piano 'empirico' (I): filosofie "post-alfabetiche" *analogiche* (alternative filosofico-pratiche, neo-orali) [→*Livello 2*]
		Piano "empirico" (II): filosofie "post-alfabetiche" *digitali* (alternative ipertestuali, grafiche, cinematografiche e videoludiche) [→*Livello 3*]
2. Fase pratico-laboratoriale (sperimentazione di medialità filosofiche alternative)	Elaborazione e produzione di artefatti filosofici alternativi	"Artefatti" *diversamente discorsivi* [→*Livello 4*]
		"Artefatti" *non-discorsivi* [→*Livello 5*]

Senza dubbio, il significato di una filosofia post-alfabetica e più in generale di una razionalità post-alfabetica, non dunque reattivamente "anti-alfabetica" o "an-alfabeta", resta ancora tutto da determinare e può esserlo fatto soltanto costruendolo in senso materiale, ovvero provando a ricorrere concretamente ad altri media rispetto a quello canonico. Tuttavia, si può perlomeno indicare che il processo per cui, «piuttosto che limitarsi a una logica di meri testi», ci si potrà o dovrà sempre più confrontare con «identità, implicazioni e dimostrazioni che coinvolgono immagini e suoni» non comporterà soltanto il fatto di occuparsi di «reti, interazioni e flussi» anziché «entità, concetti o significati autosufficienti» e della «nuova, schiacciante realtà di un mondo non fisico, il mondo degli oggetti, degli eventi e delle connessioni virtuali» (Nyiri 2002, 195). Questi sono infatti cambiamenti nei tipi di oggetti su cui la filosofia si esercita, cioè nei *contenuti* filosofici: rappresentano l'esito del tentativo di «fare i conti concettualmente con il fatto che il dominio del libro stampato come mezzo di comunicazione è stato messo in discussione dall'ascesa dei nuovi media elettrici ed elettronici» (Nyiri 2002, 185). Simili mutamenti sarebbero già certamente già rilevanti, ma rimarrebbero ugualmente ancora lontani dall'avere presa sui modi di pensare in cui la filosofia si esplica, cioè sulla *forma mentis* filosofica: la vera posta in palio non è semplicemente "fare i conti concettualmente" con le conseguenze di un cambiamento, ma mutare la stessa maniera di condurre tale operazione, ossia di negoziare i concetti filosofici.

Come mostra proprio il caso dei videogiochi, la possibilità di cui ora disponiamo non è solo quella di trasmettere e condividere anche significati particolari, situati, vissuti, incarnati, e così via in maniera semplice e seriale, piuttosto che esclusivamente significati generali, decontestualizzati, distaccati e via dicendo – come avviene invece tramite la parola scritta: abbiamo infatti altresì la capacità di rendere questi significati direttamente partecipabili e interagibili. Ciò potrebbe finire per investire nel profondo i nostri abiti di pensiero più consolidati, conducendo a una riconfigurazione della pratica di riflessione, analisi, critica, e annessi intesa fondamentalmente come un esercizio di astrazione e speculazione:

si delineerebbero i contorni di una razionalità e di una filosofia più "incorporata", per la quale azione e riflessione, pratica e teoria risultano molto più connessi di quanto non sia storicamente avvenuto – non fosse per altro che non si erano mai dati i presupposti mediologici per cui ciò potesse accadere (cfr. per esempio Kondor 2008). Innegabilmente, simile esito suona ancora vago e forse persino indesiderabile se guardato da prospettiva "scrittocentrica", ma – per concludere – è forse proprio questo a segnalare il bisogno di sforzarsi di costruire attivamente modi di pensare filosofici di impronta post-alfabetica.

Bibliografia

Antinucci, F. (2011). *Parola e immagine. Storia di due tecnologie*. Roma-Bari: Laterza.

Appiah, K.A. (2009). *"Quell'x tale che...". Introduzione alla filosofia contemporanea*. Trad. it. di S. Levi. Roma-Bari: Laterza.

Arielli, E. (2023). Agire nell'immagine. Immagini come sostituti e come oggetti di finzione. In K. Purgar, L. Vargiu (a cura di), *Studiare le immagini. Teorie, concetti, metodi* (308-324). Roma: Carocci.

Ariemma, T. (2023). *Filosofia del gaming. Da Talete alla PlayStation*. Roma: TIon.

Baird, D. (2004). *Things Knowledge: A Philosophy of Scientific Instruments*. Berkeley: University of California Press.

Bencivenga, E. (2013). *Filosofia in gioco*. Roma-Bari: Laterza.

Birdsell, D.S. & Groarke, L. (1996). Toward a Theory of Visual Argument. *Argumentation and Advocacy*, *33*, 1-10.

Birdsell, D.S. & Groarke, L. (2007). Outlines of a Theory of Visual Argument. *Argumentation and Advocacy*, *43*, 103-113.

Blair, J.A. (1996). The Possibility and Actuality of Visual Arguments. *Argumentation and Advocacy*, *33*, 23-39.

Blair, J.A. (2004). The Rhetoric of Visual Arguments. In M. Helmers, C.A. Hill (eds.), *Defining Visual Rhetorics* (137-151). Malwah: Lawrence Erlbaum.

Bogost, I. (2006). *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bogost, I. (2007). *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bogost, I. (2011). *How to Do Things with Videogames*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology, or What it's like to Be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bolter, J.D. (2001). *Writing Space: Computers, Hypertext, and the Remediation of Print*. Malwah: Lawrence Erlbaum.

Bown, A. (2019). *Capitalismo & Candy-Crush*. Trad. it. di M. Bittanti. Roma: NERO.

Bredekamp, H. (2015). *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*. Trad. it. di F. Vercellone. Milano: Cortina.

Buckingham, D. (2003). *Media Education: Literacy, Learning and Contemporary Culture*. Cambridge: Polity.

Cogburn, J. & Silcox, M. (2009). *Philosophy Through Video Games*. London-New York: Routledge.

Crevoisier, M. (2019). La nouveauté de l'image vidéoludique. Remarques autour du régime-silicium de l'image chez Gilles Deleuze, *Sciences du jeu*, *11*, 1-24.

DiSessa, A. (2001). *Changing Minds: Computers, Learning, and Literacy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Drucker, J. (2020). *Visualization and Interpretation: Humanistic Approaches to Display*. Cambridge (MA): MIT Press.

DuFer, R. (2022). *Seneca tra gli zombie. Guida filosofica di sopravvivenza al caos*. Milano: Feltrinelli.

Elkins, J. (2003). *Visual Studies: A Skeptical Introduction*. London-New York: Routledge.

Elkins, J. (2008). The Concept of Visual Literacy, and Its Limitations. In J. Elkins (ed.), *Visual Literacy* (1-9). London-New York: Routledge.

Elkins, J. (2013). An Introduction to the Visual as Argument. In J. Elkins, K. McGuire (eds.), *Theorizing Visual Studies: Writing Through the Discipline* (25-60). London-New York: Routledge.

Elkins, J. (2015). First Introduction: Starting Points & The Place of the Image. In J. Elkins, S. Manghani, G. Frank (eds.), *Farewell to Visual Studies* (3-9 & 143-151). University Park: Pennsylvania State University Press.

Elkins, J. & Fiorentini E. (2021). *Visual Worlds: Looking, Images, Visual Disciplines*. Oxford: Oxford University Press.

Fleming, D. (1996). Can Pictures be Arguments?. *Argumentation and Advocacy*, *33*, 11-22.

Flusser, V. (1973). Line and Surface. *Main Currents of Modern Thought*, *29* (3), 100-106.

Galay, J.-L. (1977). *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un text kantien*. Paris: Klincksieck.

Galloway, A.R. (2022). *Gaming. Saggi sulla cultura algoritmica*. Trad. it. di G. Pedini, M. Salvador. Roma: Sossella.

Godden, D. (2017). On the Norms of Visual Argument: A Case for Normative Nonrevisionism. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, *31*, 395-431.

Gourlay, L. (2016). Multimodality, Argument and the Persistence of Written Text. In E. Breuer, A. Archer (eds.), *Multimodality in Higher Education* (79-90). Leiden: Brill.

Groarke, L. (1996). Logic, Art and Argument. *Informal Logic*, *18*, 105-129.

Groarke, L. (2007). Beyond Words: Two Dogmas of Informal Logic. In H.V. Hansen, R.C. Pinto (eds.), *Reason Reclaimed* (135-155). Newport News: Vale Press.

Gualeni, S. (2014). Augmented Ontologies or How to Philosophize with a Digital Hammer. *Philosophy of Technology*, *27*, 177-199.

Gualeni, S. (2015a). *Virtual Worlds as Philosophical Tools: How to Philosophize with a Digital Hammer*. London: Palgrave.

Gualeni, S. (2015b). Playing with Puzzling Philosophical Problems. In N. Zagalo, P. Branco (eds.), *Creativity in the Digital Age* (59-74). London: Springer.

Gualeni, S. (2016). Self-reflexive Videogames: Observations and Corollaries on Virtual Worlds as Philosophical Artifacts. *GAME. The Italian Journal of Game Studies*, *5*, 11-20.

Gualeni, S. (2018). A Philosophy of "Doing" in the Digital. In A. Romele, E. Terrone (eds.), *Towards a Philosophy of Digital Media* (225-255). London: Palgrave.

Gualeni, S. (2019, August). On the De-familiarizing and Re-ontologizing Effects of Glitches and Glitch-alikes. Paper presented at Proceedings of DiGRA International Conference, Kyoto,www.digra.org/wp-content/uploads/digital-library/DiGRA_2019_paper_20.pdf

Gualeni, S. (2022). Philosophical Games. In P. Grabarczyk (ed.), *Encyclopedia of Ludic Terms*, Spring Edition, https://eolt.org/articles/philosophical-games

Gualeni, S. & Vella, D. (2019). Virtual Subjectivity: Existence and Projectuality in Virtual Worlds. *Techné. Research in Philosophy and Technology*, *23* (2), 115-136.

Gualeni, S. & Vella, D. (2020). *Virtual Existentialism: Meaning and Subjectivity in Virtual Worlds*. London: Palgrave.

Han, B.-C. (2020). *La società della stanchezza*. Trad. it. di F. Buongiorno. Roma: Nottetempo.

Harris, R. (2001). *Rethinking Writing*. London-New York: Continuum.

Harris, R. (2009). *Rationality and the Literate Mind*. London-New York: Routledge.

Hartmann, F. (2000). *Medienphilosophie*. Wien: WUV.

Hayles, N.K. (2021). *Postprint: Books and Becoming Computational*. New York: Columbia University Press.

Heffernan, J.A.W. (2006). *Cultivating Picturacy: Visual Art and Verbal Interventions*. Waco: Baylor University Press.

Johnson, R.H. (2003). Why "Visual Arguments" aren't Arguments. Paper presented at II@25. International Symposium on Informal Logic, Windsor, Ontario, https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1532&context=ossaarchive

Kittler, F.A. (2009). Towards an Ontology of the Media. *Theory, Culture & Society*, *26* (2-3), 23-31.

Kjeldsen, J.E. (2018). Visual Rhetorical Argumentation. *Semiotica*, *220*, 69-94.

Klevjer, R. (2019). Virtuality and Depiction in Video Game Representation. *Games and Culture*, *14* (7-8), 724-741.

Kondor, Z. (2008). *Embedded Thinking: Multimedia and the New Rationality*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Krämer, S. (2020). *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*. Trad. it. F. Buongiorno. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Kress, G. (2000). Design and Transformation: New Theories of Meaning. In B. Cope, M. Kalantzis (eds.), *Multiliteracies: Literacy Learning and the Design of Social Futures* (153-161). London-New York: Routledge.

Kress, G. (2003). *Literacy in the New Media Age*. London-New York: Routledge.

Kress, G. & Leeuwen, T. van (2001). *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Arnold.

Lake, R.A. & Pickering, B.A. (1998). Argumentation, the Visual, and the Possibility of Refutation: An Exploration. *Argumentation and Advocacy*, *12*, 79-93.

Lucci, A. (2019). "Horizon Zero Down" e "Detroit Become Human": filosofia dei media, narrazioni videoludiche e fantascienza. *Philosophy Kitchen*, *6* (10), 159-171.

Manovich, L. (2002). *The Language of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.

Margreiter, R. (2003). Medien/Philosophie ein Kippbild. In S. Münker, A. Roesler, M. Sandbothe (Hrsgs.), *Medienphilosophie: Beiträge zur Klärung eines Begriffs* (150-171). Frankfurt a.M.: Fischer.

Meskin, A. & Robson, J. (2010). Videogame and the Moving Image. *Revue Internationale de Philosophie*, *4* (254), 547-564.

Mirzoeff, N., ed. (1998). *The Visual Culture Reader*. London-New York: Routledge.

Montani, P. (2022). *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*. Milano: Meltemi.

Mosselaer, van de N. & Gualeni, S. (2019, August). The Implied Designer and the Experience of Gameworlds. Paper presented at Proceedings of DiGRA International Conference, Kyoto, www.digra.org/wp-content/uploads/digital-library/DiGRA_2020_paper_36.pdf

Mosselaer, van de N. & Gualeni, S. (2021). Ludic Unreliability and Deceptive Game Design. *Journal of the Philosophy of Games*, *3* (1), 1-22.

Mosselaer, van de N. & Gualeni, S. (2023, June). Game Studies through "Conceptual Games": The case of Doors (the game). Paper presented at Proceedings of DiGRA International Conference, Sevilla, www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/123456789/111355/1/Conceptual_Games.pdf

Mul, de J. (2021). I giochi come vero *organon* della filosofia. In M. Accordi Rickards, F. Belsanti (a cura di), *Homo Cyber-Ludens* (101-128). Roma: Idra.

Mul, de J. (2022). Imagination, Images, and Imaginaries. In J.H. Rubio, A. Romele, D. Rodighiero, C. Pedro (eds.), *From Wisdom to Data: Philosophical Atlas on Visual Representations of Knowledge* (35-44). Porto: University of Porto Press.

Nyiri, J.C. (2002). Post-Literacy as a Source of Twentieth-Century Philosophy. *Synthese*, *130* (2), 185-199.

Noë, A. (2022). *Strani strumenti. L'arte e la natura umana*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Torino: Einaudi.

Olson, D.R. (2016). *The Mind on Paper: Reading, Consciousness and Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patterson, S.W. (2010). "A Picture Held Us Captive": The later Wittgenstein on Visual Argumentation. *Cogency. Journal of Reasoning and Argumentation*, *2* (2), 105-134.

Pezzano, G. (2022). Il mito della parola scritta. Filosofia dei media (Livello 0 – *beta version*). *Lessico di etica pubblica*, *13* (1), 157-178.

Pezzano, G. (2023a). La filosofia al tempo dei nuovi media. Sini e la "ripratica" della scrittura. *Il Pensiero*, *62* (2), 197-214.

Pezzano, G. (2023b). Concetto, pagina e schermo. Sull'esteriorizzazione della mente filosofica [Filosofia dei media (Livelli 1 e 3 – *script*)]. *Lo Sguardo*, *36* (2) [in pubblicazione].

Pezzano, G. (2023c). Thinking *Through* Digital Technologies: Plato as Media Philosopher. *Athena: Philosophical Studies*, *18* [in pubblicazione].

Pezzano, G. (2024). *D1git4l-m3nte. Antropologia filosofica e umanità digitale*. Milano: FrancoAngeli [in pubblicazione].

Pinotti, A. (2020). Towards An-Iconology: The Image as Environment. *Screen*, *61* (4), 594-603.

Popa, O.E. (2016). We Have Yet to See the "Visual Argument". *Multimodal Communication*, *5* (2), 79-92.

Ramsay, S. & Rockwell, G. (2012). Developing Things: Notes Towards an Epistemology of Building in the Digital Humanities. In M.K. Gold (ed.), *Debates in the Digital Humanities* (75-84). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Roque, G. (2009). What Is Visual in Visual Argumentation?. *OSSA Conference Archive 137*, 1-9.

Roth, W.M. et al. (2005). *Critical Graphicacy: Understanding Visual Representation Practices in School Science*. Dordrecht: Springer.

Schulzke, M. (2014). Simulating Philosophy: Interpreting Video Games as Executable Thought Experiments. *Philosophy of Technology*, *27*, 251-265.

Sicart, M. (2009). The Banality of Simulated Evil: Designing Ethical Gameplay. *Ethics and Information Technology*, *11*, 191-202.

Sini, C. (2016). *L'alfabeto e l'Occidente. Opere. III/I*. Milano: Jaca Book.

Sloterdijk, P. (2011). *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*. Trad. it. di S. Franchini. Milano: Cortina.

Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. Trad. it. di P. Vignola. Napoli: Orthotes.

Tavinor, G. (2009). BioShock and the Art of Rapture. *Philosophy and Literature*, *33* (1), 91-106.

Thi Nguyen, C. (2020). *Games: Agency as Art*. Oxford: Oxford University Press.

Triclot, M. (2017). *Philosophie des jeux video*. Paris: La Découverte.

Tseronis, A. (2013). Argumentative Functions of Visuals: Beyond Claiming and Justifying. *OSSA Conference Archive*, *163*, 1-17.

Vee, A. (2017). *Coding Literacy: How Computer Programming Is Changing Writing*. Cambridge (MA): MIT Press.

Westerlaken, M. & Gualeni S. (2017, November). A Dialogue Concerning "Doing Philosophy with and within Computer Games" – or: Twenty Rainy Minutes in Krakow. Paper presented at Philosophy of Computer Games Conference, Kraków, www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1408080/FULLTEXT01.pdf

Wunenburger, J.-J. (1999). *Filosofia delle immagini*. Trad. it. di S. Arecco. Torino: Einaudi.

Thinking-with *Physalias*
Toward a Relational Account of Agency

Ilaria Santoemma

Postdoctoral Research Fellow in Political Philosophy at the Dirpolis Institute of the Scuola Superiore Sant'Anna in Pisa. She is co-coordinator and lecturer of the "Science" module of the Master in Gender Studies and Policies - Università Roma Tre. Her areas of interest are political philosophy and philosophy of technology, gender studies. She works on gender and feminist theories, critical epistemology and posthumanist studies.

How do we evaluate our material assemblages today? Is it possible to account for the agency of matter while remaining within an anthropocentric and teleologically oriented frontier of thought? This paper uses a material-semiotic figuration, that of the marine creature *Physalia physalis*, to discuss the hypothesis of a relational account of agency. Through a reading of posthumanist and new materialist feminist thought, the paper aims to discuss how matter, a tangle of human and non-human, organic and inorganic agency, has been emptied of its agential potential. Taking up the witness of the *Physalia*, the arguments focus on the impactful capacity of materiality, disengaging it from a model of voluntarist, aprioristic agency or from any action informed by moral laws and intentionality. The aim is to ground preliminary reflections for a model of relational and distributed agency. The first section of the paper will therefore discuss the state of the art of posthumanities and the contributions of new materialism to an agential onto-epistemology of matter/nature. The second and third sections will develop the argument of material agency through the idea of sympoiesis. The *Physalia* figuration will be examined as representative of an innovative relational agential form. In conclusion, a hypothesis of multi-species agentivity conceived in the intra-agent relationality will be proposed through an example coming from cutting-edge bio-technoscientific advances, the one related to the CRISPR/Cas9 technology.

— AGENCY
— MATERIALITY
— SYMPOIESIS
— FEMINIST NEW MATERIALISM
— MATTER

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 149 — 165

Introduction

How much of our material assemblages do we take into account today? As Arctic ice melts due to anthropic activity, it releases new life forms while inexorably altering others (Miner et al. 2021), unveiling the disruptive force that terrestrial times and space possess. New tools are needed in the age of climate emergencies, massive destruction of land and soil, climate migration, and the sixth mass extinction, especially the ones that contribute to re-frame the epistemological and practical categories. The anthropic effect on Earth is now acknowledged as the cause of enormous consequences. Just think about the massive scientific literature that has so far been produced around the concept of the Anthropocene. [1] Nevertheless, to condemn human species' faults risks reverting to an imperialist semiotic and symbolic paradigm that considers humanity as a generic and universal object. Recent developments in postcolonial and decolonial studies, feminist theory, and posthumanist studies have resisted the universalizing assumption that humanity is a homogeneous category. In the words of feminist scholar Stacy Alaimo:

[1] Among the most important see: Adeney et al. (2020); Bonneuil and Fressoz (2017); Steffen et al. (2011).

> Who is the "anthro" of the "anthropocene"? In its ostensible universality, does the prefix suggest a subject position that anyone could inhabit? While the term "anthropocene" would seem to interpellate humans into a disorienting expanse of epochal species identity, some accounts of the anthropocene reinstall rather familiar versions of man [...] material feminisms, which stress inter- or intra- actions between humans and the wider physical world, provide alternatives to accounts that reiterate man as a bounded being endowed with unilateral agency. (Alaimo 2016, 143)

Being this indistinct, non-specific anthropos a fallacious model, it is crucial to detect a more accurate one: one that is featured as and relies upon the relentless homeostasis ad autarchic dimension of Western anthropos. With his colonial footprints, this human subject model has been exercising dominance over terrestrial spacetimes – today known as complex ecosystems – from which he is never truly detached from (Barad 2007; Marchesini 2004). Such "Man" [2] is to be found in an anthropological paradigm ignoring his very own *zoe*-existence as an immersive experience (Alaimo 2016; Braidotti 2006, 2019). In this paper, I will attempt to discuss alternative models of agency that allow us to focus on an immersive, relational ontological model, in which the human is a participant as a terrestrial species exercising an agency among others. I will do so by starting from the contributions of a branch of feminist posthumanist thought known today as "new materialism". This current of thought has developed new ways of thinking about materiality and its active dynamism, inaugurating a space for reflections on new models of agency which I would like to engage in this contribution.

[2] The universal masculine is a deliberate choice in the text. The anthropos or "Man" referred to, as a subject who is inscribed in a marginalizing act of hierarchy with respect to otherness, is often identified in the socio-cultural construct that sees him as masculine sexed.

In order to develop the argument I will venture into the field of posthumanist feminist studies, that, crossing disciplines such as epistemology, political and moral philosophy, and ontology, focuses on the potential of materiality in its forms: embodied, non-human, organic and

non-organic (Alaimo and Hekman 2008; Åsberg 2017; Barad 2003; Bennet 2010; Braidotti 1997, 2013; Haraway 1985, 2016; MacCormack 2014; Puig de la Bellacasa 2017; but also non-feminist authors such as Caronia 2008; Marchesini 2004; Wolfe 2009, among others). The proposed paper does not want to introduce a flat reading of such epistemologies. It tries to populate and inhabit them via a material experience of a travel companion. Once introduced the state-of-the-art and the argument, the paper seeks to explore the intersection between posthumanities and new materialism through the material assemblages enacted by a non-human figuration [3]: the Physalia physalis. [FIG. 1] Physalias physalis are marine invertebrates populating the seas along with hundreds of other species of siphonophores [4]. These strange creatures are rather atypical assemblages, heterogeneous but fortunate life forms. The symbiotic materiality that animates them lies within an agential tangle that cannot be assimilated, for instance, to a goal-oriented finalism or to an aprioristic intellect-driven form of agency. Looking at Physalias through a new materialist perspective [5] will help to learn how to inhabit the entangled skins of the world and not coercively extract bits of land, air, water, non-human others and even meaning from our damaged world.

The paper will have the following structure: the first section will draw from posthumanities turn and new materialist feminist theory. Against this backdrop, it will be possible to unfold how a self-referential model and conception of human being, is insufficient to address immersive agencies model. It will be argued how matter has been inevitably devoid of its independent agentive capacity. Once the contribution of the feminist materialist proposal and its onto-epistemological potential have been discussed, an agential perspective of the subject-matter can be evaluated. The second and third sections are interwoven. They will develop the argument of material agency through the idea of sympoiesis. The Physalia figuration will be examined, following the conceptualities emerging from Donna Haraway and Karen Barad's thoughts, in its material-semiotic potential as representative of an innovative relational agential form. In conclusion, a hypothesis of multi-species agentivity conceived in the intra-agent relationality will be proposed through an example coming from cutting-edge bio-technoscientific advances, the one related to the CRISPR/Cas9 technology. By presenting these preliminary reflections, the paper aims to support an attempted argument to re-frame an onto-epistemological model that shifts from the one founded on the consideration of mere discrete entities and introduces new discussion formulas for relational forms of agency.

[3] The notion of "figuration" has been introduced by Donna Haraway (1985; 2016). The feminist biologist uses "material-semiotic" figuration in her contributions to modulate very dense concepts with semiotic/figurative correspondence. I.e. the popular figuration of the cyborg represented by the artist Lynn Randolph. An indigenous subjectivity, grafted with techno-informatic devices, overlaid by an animal figure and against a background that bends space-time. The dynamism of these links that break through the nature-culture dualism is the conceptual, aesthetic and ethical-political provocation of Haraway's cyborg.

[4] The siphonophores are a relatively little-studied group of hydrozoans, i.e. a class of the taxonomic group of coelenterates; in particular, they often display the morphological characteristics of jellyfish and/or polyps but are, to be clear, neither jellyfish nor polyps. They are are colonial hydrozoans, whose peculiarity is to form infact into real colonies of zooids, each of which performs a different vital function, such as reproductive, digestive, and so on. They are thus, as will be seen in the paper, one and many at the same time, in a mutual vital co-constitution. See Munro et al. (2019).

[5] See also: Santoemma (2021).

The Posthumanties And The "Stuff" Of The World

Posthumanities are today emerging as a strand of humanities sharing the transdisciplinary interest in placing the critique of the hegemonic human concept in the history of Western thought (Braidotti 2019, 2023). Posthumanities (and in general Posthuman Studies) have given rise to contemporary critical posthumanism (Åsberg & Braidotti 2018) which grew within feminist epistemologies that have highlighted the presumed universalizing neutrality of the modern subject. These strands of thought refer in particular to three critical nodes: the human western subject of knowledge, the human with specific socio-historical attributes (white, western, often proprietary) and the human as the species representative, *anthropos*. Critical posthumanism has been contributing tools and conceptualities for a sharp revision of Eurocentric colonial episteme and positivist epistemology shortcomings. Its research core is the dismantling of a certain human concept prevailing in the history of modern Western thought and that has established itself through the omission and marginalization of what has not fallen under a monolithic notion of the "human". Philosophical and critical posthumanism, to which the current of new feminist materialism adheres, thus responds to the need to innovate critical theory by challenging the hegemonic version of the human concept and anthropocentric epistemologies as productive apparatuses of discourses and knowledge. Posthumanities, therefore, promote the proliferation of more fluid forms of subjectivities, in a perspectivist-like entanglement where to understand the making of the subject. While posthumanism has been initially strongly influenced by the immanentist post-structuralist reception of the so-called French theory in the United States (Cusset 2008; Herbretcher 2013) the theories hereby discussed – known as critical posthumanism(s) (Ferrando 2019) – work today together with postcolonial studies, feminist political philosophy, and eco-queer and gender studies, bringing out the need to unhinge the self-referentiality of the human subject and its forms of knowledge. This legacy ranges from the critique of colonial and modern rationality (Spivak 1988) to the feminist critique of the «Man of Reason» (Lloyd 1984) with the strong influence of feminist cyborg theory (Haraway 1985). Critical posthumanism has stitched together the threads of currents of thought that have focused on the voice of the hybrid alterities, the otherness, the marginalized perspective, and that of the non-human. By assuming this epistemological framework, it is possible to develop a new set of reflections that hold together the ontological turn conceiving both the de-humanized subjectivities (i.e. human persons who have undergone processes of epistemic violence or theoretical-political marginalization and even non-human entities) and the need to develop a process of dis-identification of the subject and its productive apparatus that places an ontological distance from otherness and matter.

In order to provide an overview of these studies over the last 20 years, I propose to trace at least three crucial aspects of this thought that converge in the heterodox epistemological interest that influenced the birth of the feminist new materialist wave. The first one regards the critique of ontological hygiene of the subject, namely the Kantian subject of knowledge, but also the subject of history and the "I" that predominates the history of Western thought. The process of dis-identification of the

phallocentric self-referential subject, operated especially by the tradition of feminism of difference (Irigaray 1985, 1987) is detected by posthumanist feminism as the need to dismantle the mimetic self in its dimension of self-recognition through the negation of otherness. Difference enters to disrupt the construction of the subject by conferring epistemic validity on marginalized subjectivities, from women to animal alterities, from indigenous subjectivities to naturecultural assemblages. The critique of the ontological hygiene of the subject ushers in a relational opening of co-construction of alterities, a turn that is crucial for today's new materialist ontologies. A second level of criticism lies instead in the birth and fortune of feminist situated epistemologies (Fricker 2009; Haraway 1988; Harding 1986; Minh-ha 1989). The polemical target in this case is the subject of reason, i.e., the construction of the subject on the load-bearing dualisms of modernity, whereby rationality and the faculties of perception and intellect are disengaged from the body as embodied and situated matter. For situated epistemologies (which vary today in posthumanist studies from feminist to indigenous and decolonial ones), flesh and matter that makes up human subjectivities possess an inalienable measure of epistemic validity, often of the experiential kind. Along with these reflections, whose critique is clearly aimed at the Cartesian mind/body separate substances, there is also a tight critique of positivist subject/object dualism. The scientific process of visualization (namely the "God's view") which opposes the human gaze to the inert object of research, is criticized for its hypostatizing gesture that places a whole set of phenomena composing reality outside the human. For this reason, even the phenomenological perspective is opposed in some of the most radical/vitalist versions of new materialist situated epistemologies (Bennett 2010).

In recent years, the convergence of these two critical perspectives (a "hu/man" as an Identity and human subject of knowledge) has given rise to a third positioning where the human is placed under criticism not only as a subject or as a socio-cultural construct (man, white, privileged, owner, colonial, heterosexual) but also as a representative of species, anthropos. The antispeciesist and eco-feminist vocation of posthumanities developed a critique of anthropos as the peak of its ecological niche. If posthumanities' stances of course share with Critical animal studies (Wolfe 2009) the problematization of anthropos ontological hierarchization with respect to other species by virtue of being endowed with intelligence and rationality, a more radical rejection of a negative anthropological model is gaining *momentum* in feminist posthumanist scholars. As Haraway states in a provocative way «tool, weapon, word: that is the word made flesh in the image of the sky god; that is the Anthropos» (2016, 39). The ontological essentialism that binds anthropos is rejected by contemporary posthumanist feminists. Such a paradigm in fact is incompatible with the material and immersive dimension with which to read the continuity between nature and culture, organic and non-organic, human, and animal, hypothesis substantiated by feminist Cyborg ontology. Cyborg/hybrid ontologies oblige us to re-read anthropos outside the canonical mastery over nature or as an essentially lacking being, engraved with Promethean shame (Anders 1956; Gehlen 1987). Human species' anthropological dimension is instead found in its fullness, in its most open disposition to material exchanges, techno-crafted encounters and hybridizations. Such a shift brings us to

face questions that challenge our apparatuses of representation and semiotic formulation of the human animal as an immense reservoir of brutal and abstract force (Chakrabarty 2010). The ontological substratum of the human, rather than a mark of a negative anthropological vice, is rethought in light of its relationality. New materialist scholar Alaimo, for instance, simultaneously rehabilitates the vulnerable exposure consubstantial to the human and repositions the idea of an anthropic and devastating gaze/impact. An ontological relationality and openness, together with a shift in epistemological gaze, grounds a revisitation of nature itself and its agency (Alaimo 2016).

In plots that reject the negative anthropological paradigm and re-enact the perspective of the margin, matter becomes an object of interest that is not only 'hermeneutic', but a true heuristic space of knowledge. It is here that interest in matter and materiality flourishes as an eco-critical object that paves the way for what today is known as new materialism. New materialism is an emergent branch of thought of current posthumanities that foster the human "relocation" in the sphere of terrestrial agents among others, allowing for a new understanding of the agential capacity of matter as a whole, being it organic or inorganic. Matter becomes no longer a background on which the anthropological mould is imprinted, nor an inexhaustible and appropriated source. It is a givenness, preserving an in/appropriated feature (Haraway 2016); it is materially active and never a mere substrate.

Following in the footsteps of Rick Dolphijn and Iris van der Tuin (2013, 31 and 87), it is important to state how this materialism does not collide with Marxian historical materialism, nor is it a revisitation or critique of it [6]. Rather, the New Materialism of posthumanist feminists' authors is an urgent reflection on the need to break out of representative reason and the linguistic devices that separate the relationships between object, meaning and material entity. If from an historical-philosophical point of view the debate on materialism has developed with dialectical thinking, feminist new materialism proposes, paraphrasing Barad, to think seriously about matter (Barad 2003; 2007), its assemblages and dynamic agentivity (Alaimo & Hekman 2008; Frost 2016), inaugurating materialist epistemologies at the heights of today.

As argued by Diana Coole and Samantha Frost, the devaluation of matter outside the domain of agency is both due to the so-called Cartesian modern tendency to conceive matter as «intrinsically empty of metaphysical purpose or devoided of animistic or human spirit and afflatus» (Coole & Frost, 80) and to the cultural turn in post-structuralist and postmodernist feminist. The latter, for instance, concentrated mainly onto the subject's bodily production and its performativity relating to semiotic, linguistic, cultural, and social constrictions. The main critique resides in the need for feminist new materialist scholars to disengage their thinking from constructivism that, while

[6] If the core concepts of new materialism are highlighting the paper the main difference between the ontological dimension of new materialism that differs from the historical/economical roots of dialectic thinking and historical materialism, it ought to be said that the new materialism turn in feminism and Marxism share some interests. For instance, for what pertains to the critique of value extraction and the production and exploitation of matter considered an infinite resource and/or an inert substratum. Jane Bennett, for example, states, «This new, "vital" materialism would run parallel to a historical materialism focused more exclusively upon economic structures of human power» (2010, 62). Furthermore, an essay is explicitly devoted to this connection in the Frost&Coole (2010). See: Edwards J., *The Materialism of Historical Materialism*, 281-317. In addition to this, feminist new materialism that arose within the posthumanities differs from the materialism of materialist and socialist feminists too. Although, from an intersectional perspective, feminist new materialist is anti-capitalist and critical of capitalist models of production - especially concerning the exploitation of land, vegetation and populations.

investigating power relations starting from bodies and the corporeal, treats them as steeped in categories that over-determine the materiality of which they are made. Against this backdrop, new materialist contributions – from different stances – bring forward a series of reflections that account for matter as a dynamic, agentic force. In this sense, the new materialism develops a concept of agency that is distant from that prevailing in practical philosophical or sociological debate. [7] In these debates, albeit with some differences, agency is a specific capacity to act and be affected or to cause modification and to be modified. This concept has been variously used to account for the agency of specific subjectivities, whether at the level of morality and conformity to a purpose or as mere capability. While the concept of agency is still blurred within moral philosophical terms, corresponding at times to moral action and at times to the human capability approach (Nussbaum 2011; Sen 2001) the element of *agentivity* feminist materialism wishes to debate, is a capacity *to act and affect* performed by things too, by the *stuff* of the world which humans are never detached from. From this premise, it follows that the agency whose materiality is accounted for does not fall into the paradigms of defining moral, teleological oriented, or voluntarist form of acting; such an agency is distinguished from "action" as a typically human autonomous practice. Pushing this premise even further, the new feminist materialism claims how matter takes on an active role. No longer contemplated as a mere substratum or surface on which a visualization device rests (even when accounted for in its non-inert role), matter begins to be considered in its dynamic guise. In other words, materiality not only possesses, *but is agency*. The use of a concept I have named in this paper as agentivity comes front this conceptual shift, letting us understand this feature as processual and immanent dimension to matter and not as an extrinsic characteristic. Matter's agentivity extends, in various ways, to human and non-human entities, that is, non-human animals, the plant world, the chemical-physical world, the micro- and macrocosm, and in some cases, also the inorganic. As a reason-responsive capability to act and exercise choice via free will, agency is usually characterized by causal determinism or a more historicist approach; still, it is always a distinguishing feature of a human person enacting a sophisticated deliberation. Questioning such an exclusionary way of understanding agency, Barad states that the political starting point of her philosophy of physics lies

> […] where the human in its exceptional way of being gets to hold all the "goodies" like agency, intentionality, rationality, feeling, pain, empathy, language, consciousness, imagination, and much more […] I am interested in troubling the assumptions that prop up the Anthropos in the first place, including the assumed separation between "the human" and its other. (Barad 2012, 27)

In Barad's words: «matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers» (Dolphijn & van der Tuin 2013, 59). Matter not only exists and feels in a way that does not reduce it to the mere blank sheet overridden by human knowledge, but it also exercises agency which is not intended

[7] There is no consensus about the use of the concept of agency; it works at times as a moral category related to practical action and at times as a transformative (potential) capacity in associated with a subject. The literature that makes use, variously, of the concept of agency is boundless, for this reason we limit ourselves here to mention, among others: Bandura (1989); Emirbayer M., Mische A., (1998); Nussbaum (2011); and a recent article that addresses the varied conceptions of agency from a hermeneutic perspective by Stankozi (2023).

as a capability that can be held, nor an extensible property. Agency is enacted within materiality (Barad 2011), it is never goal-oriented; it cannot exist as an independent feature, but it does exist apart from the unique capacity of human perception. Matter's agency always participates in the entanglements that also humans as biocultural creatures (Frost 2016) live in, being themselves productive forces of those enactments and materialization process. The agency of matter is an enactment, a processual yet always related feature, an *agentivity*. Matter lies in queer, unexpected, and not fully predictable exuberance, despite whatever rationalizing exercise Western human reason tries to affirm.

Because of these assumptions, new materialist feminist philosophies, entering the debate inherited from the exchange between Haraway and Bruno Latour, re-open a dialogue that focuses on the need to rethink the concept of nature, which often equates to that of matter. This element is crucial following the cyborg feminist turn of situated epistemologies initiated by Haraway and her fruitful contribution to the philosophy of science. Nature, the sphere of co-construction *par excellence* (Haraway 1992) is stripped from its essentialist traits as well as from the inertia inherent to matter in much of the history of Western thought. However, the nature/matter that makes up the embodied materiality of subjectivities and unites them with earthly reality is not exhausted in an immanentist monism. The conception of nature as a complex of interactions and non-discrete materiality moves away from the definitional necessity of a self-sufficient principle too. Just as nature, an agentive materiality is not mere exteriority; and at the same time, it eschews any form of *natura naturans* or *natura naturata*. Matter shows, in the new materialist perspective, no completeness, but rather a dynamism. An indiscreet mixture is the source of inspiration that leads to the reformulation of materialist ontologies. Authors such as Alaimo, Barad, Bennett, Frost, place in this ontological turn the overcoming of socio-constructivist conceptions (as well as phenomenological ones) that see in socio-cultural praxis all the transformative-poetic capacity of the real. The real, as well as phenomena are instead the result of an encounter of intra-action to paraphrase the philosopher of physics Barad (2007). This means that no discrete entities pre-exist to each other, rather they materialize by intra-acting in a relational encounter that makes up materiality and phenomena, events and subjectivity, and that reveals a form of agency – known as agential realism – that is produced both in the encounter and outside the individual; alongside any other teleological form of human agency. I want to argue how materiality, in this perspective, is already and always both matter and history, both culture and nature, both the genesis and poietic capacity, composing the world of fleshy embodied experience, abiding the relations, participating agentively to human/non-human making.

Thinking-With Physalias

Physalias physalis (Linnaeus 1758) are aquatic creatures, they are invertebrates often confused with their jellyfish relatives because of their slimy, tentacled morphology and extremely high stinging capacity. Belonging to the class of siphonophores, they have been called "super-individuals" as they often display the morphological characteristics of jellyfish and/

or polyps, but they are neither one nor the others. Physalias appears to be strange creatures and somewhat atypical assemblages; in fact, they are not unique multicellular organisms. They are composed of as many as four specialized polyps and rely on an aggregation mechanism of mutually dependent individuals called colonies, to survive. Physalias rely on their functionally specialized bodies (the zooids) that are homologous with free-living individuals, to inhabit a complex tangle of different agentic capacities working together for mutual survival. The four polyps [Fig.2 and Fig.3] can be identified as follows:

1. the sail, i.e., a bag filled with a gas that allows it to swim afloat;
2. the stinging tentacles that serve to drive away predators or hunt the prey;
3. other smaller tentacles for feeding and digestion;
4. and the gonozooids that produce gametes for reproduction.

Thanks to their organic-material composition, an assemblage of different parts, *Physalia physalis* possesses impactful agencies which elude the prevailing canons of modern philosophical thought. Indeed, the symbiotic materiality that animates them is located in an agential tangle that cannot be reduced either to a teleological scope or to an a priori intellect, or even to intentional and/or voluntarist forms of agency. Their genetic inheritance and adaptive preferences have developed in a collaborative and symbiotic game, where agencies meet in a contingent, non-pre-requisite, yet attuned manner.

Despite their surprising agentiveness, Physalias have been subjected to a deterrent anthropomorphization, imbued with those typically self-referential, eccentric Western meanings and values, associated with the semantics of war. *Man-of-war* is physalia's common name because of the morphology of their light, buoyant sail that mimics that of Portuguese boats, the caravel of marines' warships widespread between the 16th and 19th centuries. In the typification of sea caravels like a «little, tiny biological warship», [8] conflates typical colonial values (Portuguese warships are often linked as the symbol of South American invasion) and the combination of muscular, imperialist imagery. Physalia appears as an analytically, cold, and mechanically perfect creature, a silent and carnivorous hunter. Dangerous, terrible, and fearsome, the "Man of war" is positively described with respect to its habitat distribution for the role it plays in the food chain; yet it is negatively symbolized due to its harmful highly stinging capacity to seriously injure humans, who react with high anaphylactic response to its potent venom. Physalia's entry into the human symbolic imagination as a *war animal* was then reinvigorated due to the increasingly frequent contacts with beaches populated by humans. Indeed, Physalias, usually indigenous to tropical and subtropical zones and often living in open sea shoals, began to populate the shores inhabited by the human species precisely because of the acidification of the seas and warming currents. [9] Their dangerous characteristic and their taxonomic classification as ruthless carnivorous have supported such a warlike symbolization. Yet, encounters between Physalia

[8] Physalias' typification as war machines is widespread; see for example the documentary The Deadly Portuguese Man 'o War, from Blue Planet, BBC.

[9] In Europe, Physalias physalis are often sighted in the Mediterranean Sea, in Sicily and south-east Spain.

and the human species were not so known before the anthropogenic effect on the Earth heated the surface of the seas and altered their composition. Physalias' figuration is a living example of the material connections that this paper aims to discuss with new materialism multifaceted approaches. It is possible to do that on at least two levels: an epistemological one (A) and an ontological one (B). As for (A) Physalia displays an agential and symbiotic capacity that is taken up in the latest sciences and echoed in new materialist epistemologies for their non-discrete yet agentive assemblage. For what concerns (B), the encounter between the symbiotic agency of Physalias and that of humans reveals the intrinsically connected and open nature of all human and non-human action. The two levels reveal how the anthropic impact is not only the force of the human imprinted on the earth but is part of a constant intra-action that sees the human co-participating. Human's agencies are indeed highly impactful precisely because they display this quality of a species disposed to hybridizations and encounters with other agencies and not because they are independent from materiality. The figuration of the Physalia is a vitriol that unfolds the onto-epistemological potential of a posthumanist and relational reading of the agentivity of matter.

The latest Physalias/human encounters are just one example among many in which speciation has been demonstrating its "co-participation" traits to date. Such encounters remind us how the connections we find ourselves in are already and always agential tangles. Those entanglements of different and disparate agencies display a connection in "immersive experiences" which is not a straightforward cause-effect condition, but immanent and foundational to life on Earth. Furthermore, this encounter reminds us how materiality – being it alive or not – enacts agentive effect all the way around and within human subjectivities. If we leave behind Physalia's negative anthropomorphizing, new materialist feminists invite us to ask: what kind of agency animates it?

Introducing Physalia's figuration serves to take on a bridging role between feminist onto-epistemological horizons arising within posthumanities and a model of relational agency. On one hand, I want to recast the feminist urge to assure that the epistemological spheres and the lived political dimension are never account disjointed: rather they *intersect and submerge* personal and political, theory and embodied standpoint in order to revise privileges deriving from secular centuries of epistemic violence. On the other hand, the new materialist effort to *think-with* Physalias re-casting the concept of sympoiesis, informs the debate with new tools to conceive the onto-epistemological turn within a multispecies, relational turn.

The sympoiesis hypothesis has been discussed in the dense dialogue between Haraway, Beth Dempster and the pivotal work of Lynn Margulis. Margulis was a geneticist who, along with other women scientists, was a «peripheral visionair» (Margulis 1998, 18). In other words, she adopted an epistemological vision able to replace the classic top-down and dichotomic view on which posthumanist studies critically focus. Her study of genetic systems, during the 1980s, was directed where others ignored. Instead of pursuing the nucleocentric approach, she focused her research on cytoplasmic organelles, particles that reside outside the cell structure. By focusing on the symbiotic nature of evolution, Margulis

brought into focus a heterodox sight unveiling the existence of a multilevel form of agency within the cell's origins. Her intuition was to improve knowledge on the evolutionary origin of the cells not just in the nucleus, but in the integration of symbiotic bacterial communities (Margulis 1967). Margulis, in studying bacteria, cyanobacteria, and archaea residing outside the nucleus, drew attention to the need to re-evaluate the dominant idea that living systems – such as cells – are fundamentally autopoietic. On the contrary, according to her research today known as *endosymbiosis*, bacteria have ensured the possibility of cellular evolution thanks to their symbiogenetic form of life, i.e., through constant cooperative exchange with other life forms. Margulis based her research on an attempt to demonstrate how the evolution of living organisms occurs through mutual cooperation. This hypothesis then led her to formulate the theory of symbiogenesis, which is widely accepted today. Parasitism and mutual dependence between kingdoms (such as the bee and orchids) were visible examples of this at a macroscopic level. Margulis went further, however, and showed how even at the microscopic level living organisms are biologically characterized by an openness that generates a continuous and constant exchange, and by what in this paper I seek to address as relational or distributed agentivity of, precisely, a kind of *doing-together-with* and in relationship-*with*. It is the proximity between species and the porosity of matter, such as the adaptive nature of "sea caravels", that defines the agential dynamics of living organisms and not homeostasis, a metaphor assimilated to the modern idea of the individual. In this transdisciplinary context, new materialism asserts itself as a posthumanist current providing a new lens to overcome anthropocentrism, socio-constructivist culturalism, autarky and autopoiesis, as well as the technicist dream of agency as all-human capacity to act in a given, pre-determined direction. Margulis's symbiogenesis is a source of inspiration for the new materialism, as it provides an early sketch of ontology in which what she treated as "intimacy between strangers" [10] can be recasted as an example of nonhuman agentivity and, moreover, as a typical trait of earthly creatures that makes up the tangle of the same complex skein.

In the wake of this theory, scientist Dempster proposed the concept of sympoiesis (1998) to denote the cooperative and amorphous qualities of ecosystems. In contrast to the autopoietic model of living organization (previously defined by biologists Varela and Maturana 1974), i.e., systems that are self-reproducing in organizational boundaries and closures, sympoiesis suggests that the equilibrium of systems is maintained in dynamic tension. The poietic factor is certainly the most interesting for reading these theories in continuity with the new materialist ontological proposition; even more so if the capacity to act and be affected, to act and produce change, is considered as a complex intra-relationship that unfolds in the multi-factor interplay of encounters.

Endosymbiosis and sympoietic systems are two models that scientifically affirm the fundamental openness and interaction that, with new materialist lenses, we could interpret as a doing-as-assembly, a *doing-together from the mess*. Sympoiesis (from the Greek *sún – poíēsis*, a making-with, in creative yet relational transformative process) is to be

[10] The expression is variously employed in Margulis scientific research and theory, and it has been recently re-casted by Haraway (2016, 60). Haraway uses the term *holobiont* to denote sympoiesis as a process in which there is not a host and a guest, i.e. discrete entities that meet, but a mutual exchange, a doing together.

translated as the agential capacity that unfolds in relationality that does not draw clear boundaries. Drawing from the very agentive feature at the basis of sympoiesis, this that I address as a *doing-together* from the mess could guide to assess a novel form of agency, or better agentivity. Since this figuration's potentiality lies in the enmeshing and cooperation among heterogeneous life forms and materiality, thinking-with Physalias help us to consider cooperative material encounters far beyond solipsistic goals and voluntarist, humanist, moral structures, towards a multispecies account of agency. To completely overlook Physalias' material agential capacities, the fact that they are not one, but many, their life of mutual dependence, their multi-collaborating agential capacity unassimilable to any form of human, individual, modern reasoning, prevents us from detecting the most disruptive aspect of these living beings. Physalias' entanglements revert the anthropocentric assessment of action in a posthumanist, co-evolutionary and multispecies ability to deform, permeate, be permeated, create and recreate worlds. An agential realism indeed must recall sympoiesis as a heuristic model: these theories are two formulations of the same onto-epistemological interest in embodied materiality and agency disseminated in traditionally unexpected forms. What happens if we look up to this model to assess, for instance, human-non-human agency intermingling?

A Relational Account Of Agency: The Crispr/Cas9 Case

To conclude this paper, I seek to illustrate an empirical example of agential relationality presenting the case study of CRISPR/Cas9, one of today's most popular biotechnology applications. CRISPR/Cas9 [11] is a genetic engineering technology, currently in the limelight of scientific research, that can be read as a fitting example to hold together both the epistemological-political perspective of the situated posthumanist gaze and the agency of matter. It is a specific cutting-edge technique employing a mechanism already at work in biology, in particular, it is taken up from bacteria cells to restore viral DNA strands. Specifically, with CRISPR/Cas9 scientists learnt to cut any DNA sequences (not just virus DNA) at a very precise point by matching it with a guide RNA. This technique employs accurate molecular scissors to edit genomes and, in some cases, to "enhance" strands of the cellular genome, in order to make it adaptable or immune to a pathology. CRISPR/Cas9 spread in several sectors from biomedicine to agri-food research, but ultimately it was at the center of debate in the scientific community following a controversial case. In 2018 a Chinese scientist, He Jiankui, run a clinical project that resulted in the creation of the world's first human babies with CRISPR-edited genomes. The technique enabled two twins to resist to HIV, by silencing a gene believed to be responsible for HIV development once transmitted. The case was controversial for several reasons, the most important of which lies in the intervention of germ cells and thus on heritable traits of the genetic alteration. Adopting the relational agential hypothesis discussed so far, taking a closer look at the CRISPR mechanism reveals its agential performativity. The CRISPR/Cas9 procedure is a complex made up of the CRISPR, the short repetition

[11] CRISPR (short for Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeat) was identified as a part of bacteria's antiviral defence systems6 until 2012, when Jennifer Doudna's and Emmanuelle Charpentier's research showed that it can work as a gene editing technology.

sequence used to recognize and destroy the viral genome in bacteria, and Cas9, the CRISPR-associated protein. CRISPR can target and localize one selected genome of an organism's DNA (e.g., a cell). Cas9 is an enzyme that acts like a pair of molecular scissors, capable of cutting strands of DNA. CRISPR editing thus, is not exactly the "snip-and-fix" typical method of genetics. Scientists tend to define it more like "editing of refuses" since it acts effectively in collaboration with the *internal poietic potentiality of the cell*. The procedure involves an immanent process of restoration and the enmeshing of different agencies within a series of balanced interlockings performing a poietic material enactment (Capasso and Santoemma 2020), which can be read as follow:

a. a *poietic agential act*, that is the actual capacity *to intentionally* act and modify genomes, performed by scientists;
b. an *autopoietic agential response*, the predictable restoration process;
c. a sympoietic agentivity which I consider as unexpected results that follow the restoration or modification within the genome, which is embedded, in turn, into a *sympoietic* frame;

If observed "externally", the cell's restoration appears to be autopoietic: a self-making process of recovery. Nevertheless, when a human performs CRISPR/Cas9 on the genome strand, they should be accounted at least two intermingling agencies: the one performed by a human and the one immanent to the restoration process. That is a poietic agency (a) and an autopoietic one (b). However, the agencies inevitably intersect and come in contact in an intra-active enactment that does not count them as previously existing or even separate entities, but only enmeshing in their operation. Indeed, carrying out a CRISPR intervention allows the Cas9 protein to unzip the DNA (with the guide RNA's help) and match it with a targeted DNA strand, as previously informed by another agency. And yet, it is not just human agency that, teleologically oriented, defines the reactive scope of restoration. Rather, it is a mechanism that implies what could be addressed as an autopoietic process (the restoration) in a sympoietic frame (c) (the exchange between agencies). Adopting the new materialist perspective, I would like to argue that the tendency to read the CRISPR application only from a determinist point of view referring mainly to the meaningful and cause-effect actions of two supposedly separate entities generates a short-circuit of misunderstanding from which a waterfall effect of unexpected effects derives. Indeed, what occurs after the "cut" (or, better, after the unzipping), is that cells try to repair themselves by recombining and replacing the original sequence with a new one. However, this supposedly autopoietic action is *error-prone* as it has been proved by scientific evidence (Kosicki et al. 2018). [12] This means that it could eventually produce unpredictable mutations, representing that very symptom of a sympoietic, open system, in contrast to a closed, predictable one.

Accounting for such continuous regeneration of materiality within the whole environment of the cell reveals the sympoietic, porous proximity of agencies; so that whatever genome intervention cannot simply be understood in a

[12] A study published in Nature Biotechnology affirms that: «Using long-read sequencing and long-range PCR genotyping, we show that DNA breaks introduced by single-guide RNA/Cas9 frequently resolved into deletions extending over many kilobases. Furthermore, lesions distal to the cut site and crossover events were identified. The observed genomic damage in mitotically active cells caused by CRISPR–Cas9 editing may

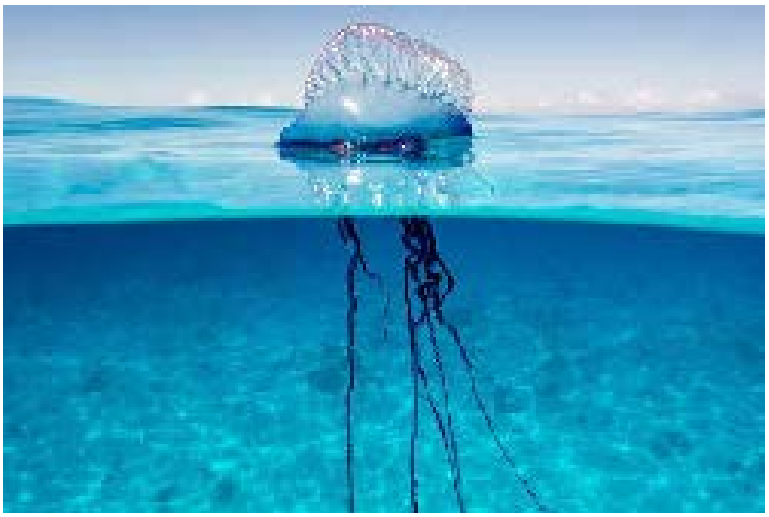
have pathogenic consequences». (Kosicki et al. 2018).

mechanistic and determinist framework. Agency is never unidirectional and predictable, and, above all, a system of voluntarist agency implied by the human actor alone gives way to an understanding of much more complex events and phenomena. Every material entanglement participates in response-abilities and contingencies rather than a pure determinist or harmless cause-effect shell. What we have described as a complication is nothing more than the making and unmaking of a sympoietic frame. Something both remarkable and simultaneously unforeseeable. A sympoietic frame proves useful for a posthumanist assessment of the features involved in this specific bio-engineered technique, unravelling the noncomputability of everything and the "gold dust" teleology of the process. Autopoiesis in its sympoietic environment is a random fact, and we cannot consistently score a successful teleonomy.

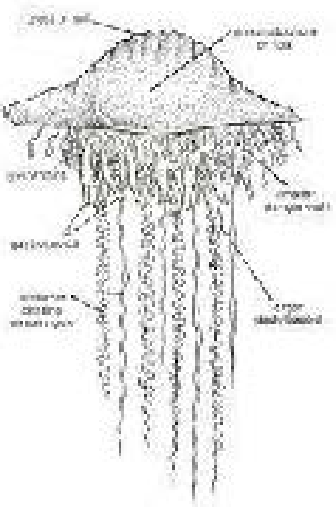
CRISPR-Cas9 truly is a phenomenon that involves what I seek to address as a relational or even distributed agency mechanism performed by the enmesh of human actions and non-voluntarist material agency. Following the trail of agential realism, it becomes possible to grasp the agentivity underlying the cell's restoration mechanism, working in an intra-active collaboration that happens at once, and not separately. The posthumanist, new materialist understanding of matter guides us towards a theory of agency that is distributed, dissipated, but not confused: an agency that is not multitudinous but intra-connected, plural, and relational.

To conclude, in order to face today's challenges, we may think-with Physalias, understanding that both living beings and materiality as it is, defy neat definition. Quoting Margulis «they fight, they feed, they dance, they mate, they submerge» (1998, 9). A relational ontological shift may guide us towards a multilevel, distributed, but also multispecies account of agency, repositioning human's role outside of a propulsive center and including forms of agency that disregard moral action for teleologically oriented purposes.

Apart from the epistemological shift new materialism fosters, there is also an ethical-political value of these declinations of matter participating in a sympoietic dance of agencies. It shows the possibility to understand material entanglement and alterities as never entirely subordinated to human knowledge and therefore never entirely subsumed within the networks of consumption and rationalization. Materiality demonstrates to have the agentic capacity to be subversive concerning the apparatuses of value extraction, of cultural-semiotic reduction or taxonomic representation. Matter therefore escapes the totalizing processes of human rationalization. Thinking-with *Physalias* through a new materialist posthumanist perspective will help to learn how to inhabit entangled skins of the world and not coercively extract bits of land, air, water, non-human existence and even meaning, from what we should stop to conceive as a radical alterity different from, separated from the anthropos.

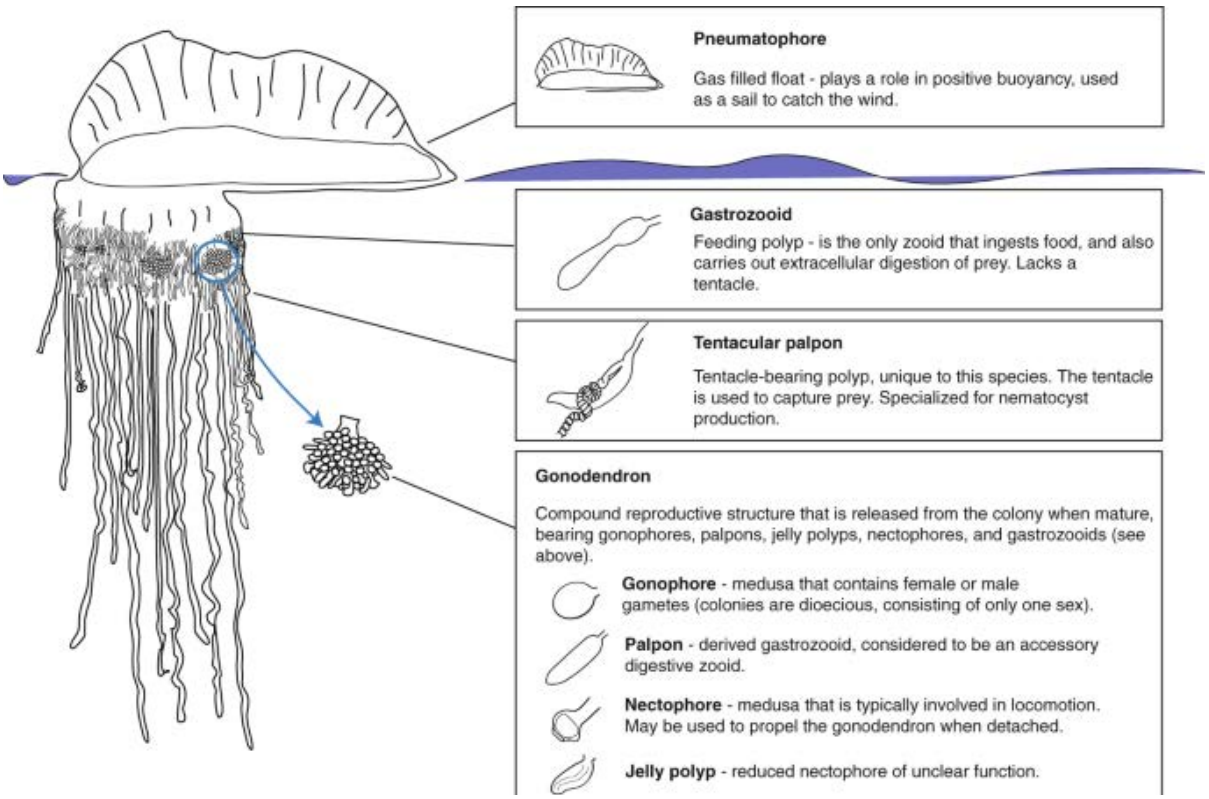


[FIG. 1] *Physalia physalis* (Linnaeus 1758) – Common name: *Man-of-War*



[FIG. 2] *Physalia physalis* zooids/ polyps

[FIG. 3] *Physalia physalis* anatomy, with descriptions of the function of each zooid. (Munro et al. 2019). https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/



Bibliography

Adeney T. J., Williams M., Zalasiewicz J., (2020). *The Anthropocene: a Multidisciplinary Approach*. New York: Wiley.

Alaimo S. (2010). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.

Alaimo S. (2016). *Exposed. Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alaimo S., Hekman S. (2008). *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Alaimo S., Hekmann S. (2010). *New Materialism*. Bloomington: Indiana University Press.

Anders G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen*; where *antiquiertheit*, Munich: C. H. Beck.

Åsberg C. (2017). Feminist Posthumanities in the Anthropocene. Forays Into The Postnatural. *Journal of Posthuman Studies*, vol. 1, Issue 2, 184-204.

Åsberg C. (2018). *Feminist Posthumanities* (157-160). In Braidotti R. & Hlavajova M. (eds.), *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury.

Åsberg C., Braidotti R. (eds.) (2018). *A Feminist Companion to the Posthumanities*. New York: Springer.

Bandura, A. (1989). Human Agency in Social Cognitive Theory. *American Psychologist, 44*, 1175-1184.

Barad K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward An Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* 28(3); 801-831.

Barad K. (2007). *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Barad K. (2011). Nature's Queer Performativity. *Qui Parle*, *19*(2), 121–158.

Barad K. (2012), Nature's Queer Performativity, in Rømer Christensen H., Huage B., Feminist Materialisms. *Women and Gender Research*, no.1-2, 25-53.

Bennett J., (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Bonneuil C. & Fressoz J.-B. (2017). *The Shock of Anthropocene. The Earth, History and Us*, London: Verso Books.

Braidotti R. (1997). *Mothers, Monsters, and Machines* (59–79). In Conboy K., Medina N., Stanbury S. (eds.), *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1997.

Braidotti R. (2006). *Transpositions. On Nomadic Ethics.* New York: Wiley.

Braidotti R. (2013). *The Posthuman*. London: Polity Press.

Braidotti R. (2019). *Posthuman Knowledge.* London: Polity Press.

Capasso M. & Santoemma I. (2020). Genetic enhancement and the CRISPR-CAS9 case. An Attempt for an Agency Approach. *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, Vol. 11. Issue 1, 307-331.

Caronia A. (2020). *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del corpo artificiale*. Milano: Meltemi.

Chakrabarty D., (2010). Brute Force, *Eurozine.* October 7.

Coole D. & Frost S., (eds.) (2010). *New Materialism. Ontology, Agency, Politics*, Durham: Duke University Press.

Cusset F. (2008). *French Theory. How Foucault, Derrida, Deleuze&Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dempster Beth (1998). *A Self-Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability*. M.E.S. Thesis, Ontario: School of Planning, University of Waterloo.

Dolphijn R. & van der Tuin I. (2013). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Open Humanity Press.

Doudna J. & Charpentier E., (2014). The new frontier of genome engineering with CRISPR-CAS9. *Science*, (346) 28 Nov.

Emirbayer M. & Mische A. (1998). What Is Agency?. *American Journal of Sociology*. 103 (4), 962–1023.

Ferrando F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury.

Frost S. (2016). *Biocultural Creatures. Toward a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press.

Gehlen A. (1987). *Man. His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.

Haraway D. J. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies,* Vol. 14, n.3, 575-599.

Haraway D.J. (1992). *Simians, Cyborg and Women. The reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Haraway D. J. (1992). *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*. In Grossberg L., Nelson C., Treichler P. A. (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge.

Haraway D. J. (2016) *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Haraway D. J., (2018). *Making Kin in the Chthulucene: Reproducing Multispecies Justice.* In Clarke A. & Haraway D. (eds.), *Making kin not population.* Chicago: University of Chicago Press.

Harding S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Herbretcher S. (2013). *Posthumanism. A Critical Analysis.* London: Bloomsbury.

Irigaray L. (1985). *Speculum, or the Other Woman*. Ithaca; Cornell University Press (eng).

Irigaray L. (1987). Égales à qui?. *Critique*, n. 43, 480, 420-437.

Kosicki M., Tomberg K. and Bradley A. (2018). Repair of Double-Strand Breaks Induced by CRISPR-Cas9 Leads Yo Large Deletions and Complex Rearrangements. *NatBiotechnol* 36 (8), 765-771.

MacCormack P. (2012). *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*. Farnham: Ashagate.

Marchesini R. (2004). *Posth-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.

Margulis L. (1967). On The Origin of Mitosing Cells. *Journal of Theoretical Biology*, vol. 14, no. 3.

Margulis L. (1970). *Origin of Eucaryotic Cell: Evidence and Research Implications for a Theory of the Origin and Evolution of Microbial, Plant, and Animal Cells on the Precambrian Earth*. New Haven: Yale University Press.

Margulis, L. (1981). *Symbiosis in Cell Evolution: Life and its Environment on the Early Earth*. San Francisco: W. H. Freeman, 225-274.

Margulis L., (1998). *Symbiotic Planet. A New Look at Evolution,* New York: Basic Books.

Miner, K.R., D'Andrilli, J., Mackelprang, R. et al. (2021). Emergent Biogeochemical Risks From Arctic Permafrost Degradation. *Nat. Clim. Chang.* 11, 809–819.

Minh-ha T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Munro, C., Vue, Z., Behringer, R.R. et al. (2019). Morphology and Development of the Portuguese Man of War, Physalia physalis. *Sci Rep* 9, 15522.

Nussbaum M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Puig de la Bellcasa M., (2017). *Matters of Care, Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santoemma I. (2021), Haraway con Barad. Per un neomaterialismo postumanista, in New Materialism, *QuaderniMaterialisti*, D'Angelo L., Pozzoni G., Pinzolo L., (eds.) *New Materialism*, 20/2021; 139-159.

Sen A. (2001). *Development as freedom*. Oxford New York: Oxford University Press.

Stankozi C. (2023) A hermeneutical back-and-forth between different approaches to agency. *Spontaneous Generations* 11 (1):1-13.

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, *369*(1938), 842–867.

Varela, F., Maturana, H., Uribe, R. (1974), Autopoiesis: the Organization of Living Systems, Its Characterization and A Model, *BioSystems* (5), 187-195.

Wolfe C. (2010). *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 149 — 165

Marciano, il giurista dell'*eruditio*

Davide Sili

Dottorando del corso internazionale *Law & Social Change: The Challenges of Transnational Regulation*, dell'Università degli Studi Roma Tre con una ricerca incentrata sul rapporto tra diritto brevettuale e sostenibilità al fine di favorire modelli di riferimento alternativi e rispettosi dell'ambiente.

davide.sili@uniroma3.it

Aelius Marcianus, Roman jurist active during the Severan age, is the author of the sixteen books of the Institutiones. Although little is known about his biography, he is characterized by a singular literary-philosophical education, capable of initiating a fruitful reflection regarding classical culture in general. His critical attitude reveals an extraordinary knowledge that involves multiple authors, jurists and non- jurists, varied doctrines and traditions. This eruditio allows him to be placed within the context of that Latin natural law theory which believes that general principles exist prior to human regulations. In this regard, the affirmation of Greek philosophy in Rome entails a profound revolution in jurisprudential dialectics: for the first time, alongside the three main foundations of Roman legal production, ius civile, ius honorarium, ius gentium, the ius naturale begins to be perceived autonomously, as an ordering system and manifestation of an infinite intelligence. This article aims to provide an unprecedented interpretation of this Severan jurist: the originality of the perspective adopted is expressed in overcoming the exegesis of Aelius Marcianus's work limited to the understanding of the legislation and witnessed regulae, initiating a complex dialogue between multifaceted forms of knowledge.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023, 167 — 176

— ROMAN LAW — HUMANITIES — CLASSICAL CULTURE

Introduzione: sulle orme di Elio Marciano

La figura di Elio Marciano ha affascinato sin dalla fine del XIX secolo grandi studiosi del diritto antico [1], colpiti soprattutto dalla sua *magnum opus* rappresentata dai sedici libri delle *Institutiones* [2], ingente lavoro didattico finalizzato ad esporre i *prima legum argumentum* (De Giovanni 1989, 19). In particolare, il punto di vista acuto adottato dall'autore nella trattazione e lo stile espositivo conciso ma ricercato hanno suscitato un forte interesse nel ricostruire la sua carriera, i cui contorni, ancorché sfumati, lasciano immaginare un'iniziale attività nell'amministrazione imperiale e un posteriore impegno come *scriptor iuris* (Dursi 2019, 5).

[1] A titolo esemplificativo occorre ricordare i tedeschi Paul Jörs, Wolfgang Kunkel, Detlef Liebs, Fritz Schulz e gli inglesi William Warwick Buckland e Tony Honoré (cfr. Fressura & Mantovani 2018, 633-659).

[2] Oltre ai sedici libri delle *Institutionum*, il *Codex Florentinus* riconduce a Marciano i cinque *Libri regularum*, i due libri *De appellationibus* e i due libri *De iudiciis publicis*; nonché i libri *singulares* rispettivamente *De delatoribus*, *Ad formulam hypothecariam* e *Ad senatusconsultum Turpillianum.*

Operando prevalentemente per argomentazione *ex silentio*, disponendo di scarsissime informazioni, è possibile collocarlo cronologicamente tra l'Impero di Caracalla e quello di Alessandro Severo (De Giovanni 2006, 497). Si tratta, come noto, di un periodo di passaggio tra il Principato e il Dominato in cui l'attività giurisprudenziale viene progressivamente a cessare, le fonti del diritto tradizionali romane perdono via via valore, lasciando spazio unicamente alle costituzioni imperiali. Il ruolo del giurista in questa fase appare fortemente ridimensionato, limitandosi ad offrire il proprio contributo alla stesura della *constitutio principis* e dedicandosi prevalentemente a redigere opere di diritto civile e commentari di varia natura. Ad ogni modo, si tratta di un torno temporale dai forti contrasti in cui l'acceso autoritarismo politico genera una netta distanza tra il diritto ufficiale e la vita delle comunità locali: lo sviluppo di culture e valori variegati conduce ad un progressivo distacco delle masse dalle credenze della tradizione romana, mettendo a rischio la stabilità dell'Impero. Eppure, quest'ultimo comincia ad assumere una fisionomia universale, capace di promuovere la condivisione di valori comuni attraverso una rete di connessioni giuridiche e morali sempre più ampie e cosmopolite.

Marciano, forse proveniente da una provincia orientale, considerato il frequente uso di espressioni in greco, è il primo giurista a fruire pienamente di una simile temperie culturale, ma la sua produzione letteraria, ampia e ardita, finalizzata a mostrare il diritto romano in un'inedita vocazione ecumenica, non trova grande sostegno nel potere centrale [3] e non conosce particolare seguito tra i giuristi coevi e successivi [4]. Le sorti cambiano con Giustiniano, il quale introduce le *Institutiones* marcianee tra le principali fonti del *Corpus Iuris Civilis*, riabilitando il maestro severiano e consentendone la trasmissione del suo sapere ai posteri.

[3] Marciano analizza le costituzioni imperiali secondo un approccio giurisprudenziale, senza intenti codificatori o antologici, non esimendosi dal sollevare, se necessario, critiche e perplessità.

[4] Per quanto a noi pervenuto, Marciano è richiamato dai suoi contemporanei solo in due occasioni: in tema di garanzia [*Dig.* 7.9.8] e relativamente al raggiungimento dell'età utile per fare testamento [*Dig.* 28.1.5]. Peraltro, Marciano non è incluso neppure tra i giuristi invocabili ai sensi della legge delle citazioni emanata da Valentiniano III nel 426 (cfr. Fressura & Mantovani 2018, 660-661).

In questa prospettiva, Il contributo intende esplorare il paradigma espressivo dell'autore in esame, valorizzando la propensione di quest'ultimo ad effettuare riferimenti eruditi. Il patrimonio linguistico e teorico del giurista severiano sarà

così analizzato tenendo sempre sullo sfondo il suo incedere casistico con costante riguardo al peculiare citazionismo. Parallelamente, sarà vagliato il pensiero del giurista: il suo spirito critico, non strettamente circoscritto alla mera esposizione di testi normativi, permette di annoverarlo tra gli intellettuali a tutto tondo in grado di innovare il linguaggio giuridico e promuovere l'evoluzione del diritto romano. Non a caso, proprio alla figura di Marciano si deve un importante contributo al dibattito concernente lo *ius naturale* e alla formulazione definitiva del concetto di *res communes omnium* (Dursi 2017, 64).

I. Marciano, linguaggio giuridico ed esperienza letteraria

Il tratto peculiare di Marciano è racchiuso nella capacità di ricorrere ad un patrimonio narrativo noto sia per facilitare l'insegnamento di istituti giuridici, consentendo al lettore di consolidare la propria preparazione, sia per sostanziare tesi e critiche personali, servendosi della letteratura come strumento di riflessione.

Nel primo senso viene anzitutto richiamato un frammento tratto dal libro nono delle *Institutiones* [5] che, inserito nella sesta parte del Digesto sotto il titolo rubricato *De mortis causa donationibus et capionibus*, rimanda ai versi 75-83 del diciassettesimo canto dell'Odissea. Al centro della vicenda vi è un dialogo tra Telemaco e il suo amico Pireo in cui, per la prima volta nel poema, il figlio di Odisseo paventa la possibilità di uccidere i Proci quale conseguenza di un eventuale attentato alla propria vita ed esorta il suo confidente a consegnargli i beni solo in caso di soccombenza dei pretendenti, essendo altrimenti determinato ad acquisirli.

[5] cfr. [*Dig*. 39.6.1.1].

Tale episodio è funzionale a spiegare l'istituto della donazione *mortis causa* in cui il *dante causa* esprime la chiara intenzione di sottoporre il passaggio del *dominium* al verificarsi della sua morte, conservando altrimenti i beni, preferendo se stesso al donatario. In altri termini, si tratta di una donazione in cui il beneficio produce effetti in un secondo tempo, ponendosi in antitesi con la donazione tra vivi dove il donante, nell'esercizio della liberalità, predilige il donatario a se stesso. [6]

In effetti, di donazione *mortis causa* si parla anche successivamente [7], riportando alcuni passi di Paolo tratti dal sesto libro della sua opera *Ad Legem Iuliam et Papiam*. I periodi più lunghi, ancorché non eccessivi, e lo stile estremamente rigoroso rappresentano i tratti distintivi della produzione letteraria del *vir prudentissimus*, il cui intento primario, differentemente da Marciano proteso a diffondere la conoscenza dell'esperienza giuridica romana nella sua accezione universale, si esplica nella tensione verso la certezza del diritto.

[6] Come sostiene Angelo degli Ubaldi, giurista perugino del XIV secolo e fratello del celebre Baldo, la donazione tra vivi «est nature opposite et contrarie, quia donans in liberalitate exercenda ardens existit pro postergato ordine charitatis seipso prediligit donatarium» [*Consilia seu responsa*, cons. CCLIV, n.2, f. 104ra].

[7] cfr. [*Dig*. 39.6.35].

In un frammento estratto dal settimo libro delle *Institutiones* e contenuto nel Titolo primo del trentaduesimo libro del Digesto dedicato ai legati e ai fedecommessi [8], Marciano si avvale nuovamente di un episodio tratto dall'Odissea per facilitare la definizione del perimetro relativo al legato con oggetto il bestiame. Il giurista severiano cita Cassio per ricondurre

[8] cfr. [*Dig*. 32.1.65.4].

nel legato di bestiame tutti i quadrupedi che pascolano aggregati, compresi i maiali, selezionando poi i versi 405-410 del canto XIII per promuovere una più consapevole comprensione di tale sussunzione. In particolare, viene ricordato l'episodio in cui ad Ulisse, giunto finalmente in patria grazie all'aiuto dei Feaci, si manifesta la dea Atena che lo istruisce sui passi da compiere di lì a poco. Egli assumerà le sembianze di un mendicante e, nell'attesa del ritorno di Telemaco da Sparta, dovrà far visita al fedele porcaro Eumeo, «[…] seduto presso le scrofe, che pascolano presso la Rupe del Corvo e vicino alla fonte Aretusa, mangiando molte ghiande e bevendo acqua di pozza, cose che ai maiali fanno crescere il florido grasso […]» [9].

[9] Omero. (2010). *Odissea*. A cura di V. Di Benedetto. Milano: Rizzoli, p. 733.

Per la verità, citazioni omeriche sono disseminate in tutto il Digesto, ma nel caso di Marciano è possibile cogliere un singolare compito di sostegno nella resa dell'istituto, abbandonando così il *modus operandi* tipico degli altri giuristi orientato a mettere in rilievo, tramite il riferimento al *praecipuuos poetorum*, l'*antiquitas* dell'istituto in esame [10] o la linea comparatistica della ricerca, prendendo a modello, in chiave funzionale, una diversa esperienza giuridica [11]. Così mentre Marciano insegna attraverso la letteratura, cioè l'autore appare meno dirimente rispetto alla dimensione episodica, quest'ultima negli altri casi, ancorché presente, mira solamente a sostanziare una citazione dall'intento storico o definitorio.

[10] Come fa Paolo [*Dig*. 18.1.1.1], inserendosi nell'antico dibattito relativo alle fondamenta della *emptio venditio* e alle sue origini storiche. In particolare, il giurista severiano prende le distanze dalla tesi sostenuta da Sabino, secondo cui nella compravendita il prezzo può esprimersi anche in un'altra cosa, individuando nella permuta una forma primordiale di compravendita e portando a sostegno alcuni versi del settimo canto dell'Iliade (Fiorentini 2017, 167-197).

[11] Come fa Modestino [*Dig*. 38.10.4.6] in materia di parentela.

Nel secondo senso è opportuno richiamare la riflessione sul regime giuridico delle *res religiosae* (Padovan 2016). In virtù di questa contezza, la tradizione giustinianea trasmette un frammento tratto dal terzo libro delle *Institutiones* il cui autore, facendo rientrare le *res divini iuris* (*res sacrae*, *res sancatae*, *res religiosae*) nelle *res extra patrimonium*, ritiene compresa anche la figura del cenotafio (Sini 1991, 20), «sicut testis in ea re est Virgilio» [*Dig*. 1.8.6.5].

Marciano sembra fare anzitutto riferimento ai versi 302-303 del terzo libro dell'Eneide, nel momento in cui Enea viene a sapere che Andromaca ha sposato Eléno, il fratello indovino di Ettore e regnante nella città di Butrinto. Un incontro ha luogo tra l'eroe latino e l'infelice madre di Astianatte mentre quest'ultima «[…] libava […] alle ceneri, ed i Mani presso il sepolcro di Ettore invocava, cui con due are in verdi zolle vuoto, consacrato avea».

Il monumento sepolcrale ritorna in due occasioni nel sesto libro. Una prima volta, ai versi 379-380, quando Enea, sceso negli Inferi insieme alla Sibilla, incontra lo spirito di Palinuro che lo supplica di adoperarsi affinché il suo corpo abbia sepoltura. Dalla sacerdotessa si apprende però che i resti dello sventurato non saranno mai trovati, ma i suoi assassini, assaliti da eventi prodigiosi, costruiranno una tomba e «[…] a la tomba faranno i riti, e il luogo eterno avrà di Palinuro il nome». Una seconda volta, ai versi 505-508, nel momento in cui il personaggio mitologico riconosce Deifobo al quale, dopo aver domandato notizie sulla sua morte, dice: « Su la proda retèa tumulo vuoto allor ti eressi ed a gran voce i Mani chiamai tre volte; là sono l'armi e il nome […]».

Di monumento sepolcrale vuoto si parla anche nel libro nono ai versi 201-215, quando Niso confidandosi con Eurialo, afferma:

«Ma [...] se mi tragga in rovina un caso o un dio, io ti vorrei superstite; per gli anni sei più degno di vivere. Vi sia chi mi raccolga o mi ricompri, a pormi sotto la terra solita, o, se mai questo Fortuna vieterà, mi renda, anche disperso, inferie e onor di tomba» [12].

I compilatori del Digesto riportano la tesi proposta da Marciano benché in antitesi con quanto stabilito dall'autorità imperiale poiché «[...] divi fratres contra rescripserunt» [*Dig.* 1.8.7]. Eppure, consci delle molteplici soluzioni strutturali e funzionali dei cenotafi (alcuni elevati in onore di persone le cui spoglie riposano altrove, altri di cui il corpo del defunto risulta disperso o non reperibile), come ben evidenziato dagli esempi tratti dall'Eneide, ritengono opportuno trasmettere entrambe le opinioni. Insomma, sembra che i compilatori «abbiano volutamente contrapposto Marciano al rescritto dei *Divi Fratres*, perché a loro giudizio, la soluzione unitaria – tutti i cenotafi sono luoghi religiosi, tutti i cenotafi non sono luoghi religiosi – non funzionava a fronte della molteplicità della tipologia esistente» (Ferretti 2000, p. 438).

[12] I testi dell'Eneide fin qui riportati sono tratti da: Marone, P.V. (1954). *Eneide*. Trad. It. Di G. Albini. Bologna: Zanichelli.

II. La nozione di legge in Marciano e l'evoluzione del concetto di ius naturale

L'argomentazione giuridica di Marciano assume i connotati di un'attività linguistica che, per quanto in linea con la formalità dell'ordinamento vigente, si pone al di sopra della stretta positività del diritto. In questo senso, appare significativo un frammento proveniente dalla parte prefatoria del libro di apertura delle *Institutiones* marcianee [13] in cui il giurista severiano richiama le definizioni di legge fornite dall'oratore Demostene e dal filosofo Crisippo [14].

Il passo riconducibile a Demostene è tratto dalla prima orazione contro il suo rivale Aristogitone [15] e si prospetta come un elogio della legge per la sua elevata funzione di garanzia dell'ordine civile.

Il brano costituisce altresì la parziale fonte d'ispirazione della descrizione di *lex* fornita da Papiniano [16], contraddistinta da significativi tratti di originalità rispetto alle tradizionali letture tecniche di Ateio Capitone [17] e di Gaio [18], incentrate sul procedimento di formazione della *lex rogata* (Scarano Ussani 2019, 646) e sulla qualificazione di quest'ultima come statuizione vincolante (Marotta 2016, 7). Papiniano, infatti, pur non dimenticando il reciproco impegno che le componenti della comunità romana assumono mediante la legge, utilizzando, a tal fine, il calco contrattuale della *sponsio* [19], identifica, allo stesso modo di Demostene, la *lex* con il νόμος, declinato dalla filosofia stoica in termini di perfetta ragione, espressione della sapienza dei grandi saggi (Gallo 2018, 42).

[13] cfr. [*Dig.* 1.3.2]. Per quel che concerne la parte prefatoria del primo libro delle *Institutiones* marcianee, ci sono rimasti altri due frammenti, [*Dig.* 1.1.8] e [*Dig.* 1.1.12], destinati a svolgere una funzione isagogica, utile per introdurre il concetto di *ius* (cfr. Lambertini 1995, 271-283).

[14] Per un approfondimento sul tema cfr. Stolfi (2007, 2012).

[15] cfr. Dem. [*In Aristog. I* 25. 16].

[16] cfr. [*Dig.* 1.3.1].

[17] cfr. Aul. Gell. [*Noct Att.* X 20.2].

[18] cfr. Gai [*Inst.* 1.3].

[19] Fondato su un paradigma di domanda e risposta, ricorda il procedimento di emanazione della *lex rogata* (cfr. Guarino 2009, 353).

Marciano segue indubbiamente questo indirizzo, contrassegnato da una percezione della legge come contratto di cittadinanza e strumento di pianificazione sociale, nonché incline a dimostrare un'accentuata considerazione per le questioni più ampie poste dalla regolazione, tuttavia, pur proponendosi Papiniano come suo indiscutibile modello di riferimento [20], aderisce pienamente alle convinzioni della Stoà [21].

L'invocazione a Demostene, non a caso, ha lo scopo di introdurre il passo del filosofo Crisippo, «philosophus summae stoicae sapientae» [*Dig*. 1.3.2] e sostenitore della tesi secondo cui la natura è retta da una ragione universale in cui trova origine il diritto positivo. Il frammento estratto dal libro *Sulla legge*, invero, svela l'opinione secondo cui esiste una dimensione cosmica in cui risiede un complesso di norme preesistenti e necessarie, matrice dei singoli ordinamenti. In tal senso, le teorie dell'allievo di Cleante (peraltro in linea con una riflessione già avviata dal poeta Pindaro [22] e ripresa nella tragedia dell'*Ecuba* [23]), delineando una legge universale secondo natura, estranea alle logiche convenzionali umane e posta *ab aeterno*, appaiono di centrale utilità a Marciano nella formulazione dei principi generali di diritto romano. Del resto, anche quest'ultimo, alla pari di ogni altra produzione normativa, si configura come proiezione di una *naturalis ratio* che, sebbene non prettamente sovraordinata alle singole esperienze giuridiche, rappresenta ormai la stella polare dei giuristi d'età severiana.

Si rivela proficuo, allora, valutare il ruolo della natura nella discussione sulla schiavitù, rispetto alla quale, pur ammettendo il diritto (*ius civile* e *ius gentium*) distinzioni tra individuo e individuo in accordo con lo *status* di ciascuno, è ormai in circolazione l'idea dell'eguale libertà per nascita di tutti gli umani (Mantovani & Schiavone 2007, 359-363).

Siffatta impressione permea un frammento tratto dal primo libro delle *Institutiones* marcianee [24]. Dal passo, inserito nel titolo rubricato *De natalibus restituendis*, si evince una particolare sensibilità del giurista nel rimarcare la distinzione tra libertà naturale (comune a ciascun umano) e libertà istituzionale (prerogativa esclusiva di alcuni individui), di modo che la *restitutio in natalibus* si profila come mera disposizione politica atta a estinguere l'artificiale condizione servile del beneficiario [25]. Sulla medesima lunghezza d'onda, Marciano manifesta la tensione di Marciano verso un *favor libertatis* per colui la cui madre non è sempre stata libera prima della propria nascita [26].

Invero, come già accennato, sotto i Severi si diffonde un'interpretazione universalizzante del diritto tramite l'elaborazione di principi generali. Più precisamente,

«La tensione teleologica del Diritto romano al ius

[20] Dalla tradizione giustinianea, in particolare, si desume con sicurezza l'esistenza di due annotazioni marcianee ai *Libri de adulteriis* di Papiniano (cfr. Giuffrè 1976, 633).

[21] D'altronde, la definizione di legge data da Papiniano è scevra da qualsiasi rimando al divino o, più in generale, al metafisico (cfr. Behrends 2014, 286).

[22] Nel frammento 169 di Pindaro il νόμος è qualificato come sovrano di tutte le cose, terrene e divine, e assurge a guida suprema capace di diffondere la giustizia (cfr. Battezzato 2010, 37).

[23] Dai versi 799-801 emerge che al νόμος si deve la capacità di discernere il bene dal male (cfr. Battezzato 2010, 37).

[24] cfr. [*Dig*. 40.11.2].

[25] «Marciano è il primo giurista presso cui troviamo una classificazione delle fonti della schiavitù; e tale classificazione sottolinea che l'istituto, proprio dello *ius gentium*, è contrario al ius naturale (il giurista romano si oppone così radicalmente alla dottrina aristotelica secondo cui i barbari erano 'per natura', φύσει, destinati ad essere schiavi [...])» (Catalano 1985, 762).

[26] cfr. [*Dig*. 1.5.5.2-3].

naturale è stata individuata nel fenomeno dell'"universalismo" di questo diritto [...]. Possiamo, quindi, parlare di "operatività" del ius naturale ed essa è stata osservata soprattutto a proposito del diritto delle personae». (Lobrano 2004)

A tal riguardo, vale la pena soffermarsi su un passo del giurista Trifonino, estratto dal settimo dei *Libri disputationum* [27]. In particolare, nei confronti del padrone che dopo la manomissione ha pagato al suo schiavo quanto dovuto, ancorché immaginando per errore di essere perseguibile da una qualche azione, viene disconosciuta l'occasione di recuperare il versato, giacché «naturale adgnovit debitum» (Maschi 1937, 132). Sicché, solo ricorrendo alla costruzione tecnica del *naturale debitum* diviene possibile tutelare la posizione creditoria del *servus*, altrimenti insignificante secondo lo *ius civile* (Longo 2015, 162; Mantello 1979, 215), marcando, nell'ultima parte del brano, la distinzione tra libertà per natura di tutti gli umani e l'origine convenzionale della potestà dominicale (Cerami 1988, 18-20). Parimenti, può apparire interessante richiamare il testo proveniente dal primo libro *Ad aedilium curulum* dove Ulpiano ricorda una prassi contrattuale concernente la vendita degli schiavi ed ispirata all'*humana pietas* (Frare 2010). Nello specifico, riportando l'ipotesi di uno schiavo caratterizzato da vizi occulti, il giurista afferma che, nonostante nell'editto degli edili curuli si prescriva il diritto alla restituzione al venditore del solo schiavo in questione, «[...] propter morbosa mancipia etiam non morbosa redhibentur, si separari non possint sine magno incommodo vel ad pietatis rationem offensam» [*Dig.* 21.1.35].

[27] cfr. [*Dig.* 12.6.64].

Insomma, come evidente è ormai fecondo il terreno per la diffusione di un giusnaturalismo latino capace di intravedere nella natura la cornice di riferimento della normatività umana. Prendendo le mosse dai puntuali riferimenti culturali valorizzati da Marciano, dunque, il diritto romano si apre al mondo facendo in modo che tra i *prudentes* si diffonda una spiccata sensibilità, idonea ad aprire orizzonti di pensiero sempre più ampi e a mettere in contatto le molteplici componenti sociali dell'epoca.

III. La categoria concettuale delle res communes omnium

L' *eruditio* di Marciano costituisce altresì la base di un ragionamento teso a valorizzare la dimensione sociale dell'individuo, esaltando, nell'evoluzione del pensiero giuridico romano, la condivisione delle risorse naturali, definite *res communes omnium*. Infatti, si deve proprio a Marciano la classificazione tecnica delle stesse «per indicare cose che non appartengono ai privati, né ad una collettività politica, ma che sono lasciate al godimento di tutti gli esseri umani» (Sini 2008), inserendovi l'aria, l'acqua, il mare e il relativo litorale [28].

[28] cfr. [*Dig.* 1.8.2.1].

La formazione di simile categoria affonda essenzialmente le radici in un ampio insieme di suggestioni rivelate dalla letteratura (Dell'Oro 1962, 242). Il primo punto di riferimento è rappresentato da Plauto che nel *Rudens*, commedia scritta tra la fine del III e l'inizio del II secolo a.C. e ambientata in una spiaggia, scrive: «Mare quidem commune certost omnibus» [*Rud.* 4.3.35]. Al centro dell'attenzione è posto il termine *commune* che, opponendosi concettualmente alla sfera di significati espressi dal vocabolo *proprium* (Ortu 2017, 164), coinvolge

«[…] ciò che è di tutti i membri dell'umano consorzio, anche all'infuori degli appartenenti ad un determinato organismo politico» (Costa 1890, 238), prendendo ispirazione dalla prospettiva greca (Perozzi 1928, 598), ben «riflessa […] in un brano delle Leggi di Platone o in un frammento superstite del commediografo Fenicide di Megara in cui, nel III sec. a.C., si dichiara ancora come cosa bene nota, l'appartenenza esplicita del mare alla comunità umana» (Purpura 2004, 165).

In seguito, Cicerone, segnato dalla medesima influenza greca (Levy 1949, 44), manifesta nella *Oratio pro Sexto Roscio Amerino* [29] una concezione universalistica di quanto afferente alla natura, riproponendo tale posizione anche nel *De officiis* [30]. Attraverso il filtro dell'Arpinate poi, questo modo di ragionare diviene patrimonio comune dei letterati a cavallo tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., precipuamente Ovidio [31], Virgilio [32] e Seneca [33], consentendo così la propagazione di un'interpretazione non individualistica dei beni naturali.

[29] cfr. Cic. [*Oratio Pro Sexto Roscio Amerino* 26.72].

[30] cfr. Cic. [*De officiis* I 51-52].

[31] cfr. Ovid. [*Metamorphoses* VI 349-355].

[32] cfr. Virg. [*Aeneis* VII 228-230].

[33] cfr. Sen. [*De bene*ficiis IV 28].

Allo stesso modo, vi sono giuristi che, prima di Marciano, forniscono spunti utili per la formulazione della categoria delle *res communes omnium*. Segnatamente si tratta di Celso, il quale che il mare e l'aria sono «communem usum omnibus hominibus» [*Dig*. 43.8.1], e Ulpiano [34], secondo il quale appaiono «[…] ravvicinati come *communia omnium* il *mare*, i *litora*, e l'*aër*, cioè ben tre delle quattro *res communes* indicate da Marciano […]» (Dell'Oro 1962, 245). Entrambi gli autori utilizzano il termine comune per evidenziarne la fruibilità di alcune entità naturali da parte di tutti gli umani, mancando però quell'autonomia sistematica che invece risulta ben evidente nell'apparato testuale di Marciano. Infatti, sembra che

[34] cfr. [*Dig*. 47.10.13.7].

«[…] la generale sistemazione delle *res humani iuris* operata da Marciano in D. 1.8.2 pr. e non a caso fatta propria dalle istituzioni imperiali, fondata com'è sul dato dell'appartenenza e su quello speculare della possibilità di acquisto, sottenda una logica coerente e razionale […]». (Lambertini 2020, 67)

Marciano, insomma, nella cornice dello *ius naturale* si presenta come il primo ad enucleare una categoria concettuale che è propria di tutti gli esseri viventi «[…] sia nella proprietà e sia nell'uso» (Ortu 2017, 183). In tal senso, dunque, il sistema giuridico romano trova un terreno fertile in cui poter opportunamente misurare la sua aspirazione universalistica.

Bibliografia

Battezzato, L. (2010). *Le convenzioni della giustizia: una lettura dell'Ecuba*. In L. Battezzato (a cura di), Euripide, *Ecuba*, Milano: BUR .

Behrends, O. (2014). *Zur römischen Verfassung: Ausghewählte schriften*. Gottinga: Wallstein Verlag.

Catalano, P. (1985). *Giustiniano*, in *Enciclopedia Virgiliana* (759-782). Roma: Treccani.

Cerami, P. (1988). *"Ordo legum" e "Iustitia" in Claudio Trifonino*. In *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo*, 40, (5-35). Palermo: Palumbo.

Cicerone, M.T. (2016). *Opere politiche e filosofiche*. A cura di N. Marinone. Torino: UTET.

Costa, E. (1890). *Il diritto privato nelle commedie di Plauto*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

De Giovanni, L. (1989). *Giuristi severiani: Elio Marciano*. Napoli: M. D'Auria Editore.

De Giovanni, L. (2006). *La giurisprudenza severiana tra storia e diritto. Le Institutiones di Elio Marciano*. *Athenaeum,* 94 (2), 487-505.

Dell'Oro, A. (1962). *Le res communes omnium dell'elenco di Marciano e il problema del loro fondamento giuridico*. *Studi Urbinati*, 31, 237-290.

Demostene. (1992). *Orazioni*. Trad. It. Di I. Sarini. Segrate (Mi): Rizzoli.

Dursi, D. (a cura di). (2019). *Aelius Marcianus – Institutionum libri I-V*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Dursi, D. (2017). *Res communes omnium. Dalle necessità economiche alla disciplina giuridica*. Napoli: Jovene.

Euripide. (2010). *Ecuba*. A cura di L. Battezzato. Milano: Rizzoli.

Ferretti, P. (2000). *De cenotaphio diatriba*. *Studia et Documenta Historia et Iuris,* 66, 415-428.

Fiorentini, M. (2013). *I giuristi romani leggono Omero. Sull'uso della letteratura colta nella giurisprudenza classica*. *Bullettino dell'istituto di diritto romano "Vittorio Scialoja"*, 107, 167-197.

Frare, M. (2010). *Ancora sulla dignitas*, Diritto@Storia, 9, https://dirittoestoria.it/9/Note&Rassegne/Frare-Ancora-sulla-digniitas.htm

Fressura, M. & Mantovani, D. (2018). *P. Vindob. L. 59+92. Frammenti delle Institutiones di Elio Marciano*. *Athenaum*, 106 (2), 619-690.

Gaio. (2000). *Le Istituzioni di Gaio*. Trad. It. Di M. Balzarini. Giappichelli: Torino.

Gallo, F.C. (2018). *Ius, quo utimur*. Torino: Giappicchelli.

Gellio, A. (2017). *Le notti attiche*. A cura di G. Bernardi-Perini. Torino: UTET.

Guarino, A. (2009). *Papiniano e la legge*. In *Studi in onore di Remo Martini* (349-353). Milano: Giuffrè.

Giuffrè, V. (1976). *Papiniano fra tradizione e innovazione*. In H. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt* (632-666). Brlino: De Gruyter.

Lambertini, R. (2020). *Limiti alla libera fruizione del mare, dei lidi e dei fiumi pubblici?*. In P. Garbarino et al. (a cura di), *Confini, circolazione identità ed ecumenismo nel mondo antico, Atti del VII Incontro di Studi tra storici e giuristi dell'Antichità, Vercelli, 24-25 maggio* 2018 (65-97). Firenze: Le Monnier Università.

Lambertini, R. (1995). *Sull'esordio delle istituzioni di Marciano*, *Studia et Documenta Historia Iuris*, 61, 271-283.

Levy, E. (1949). *Natural law in the roman period*. In A. L. Scanlan (a cura di), *Natural law institute procedings* (43-72). Notre Dame IN: Notre Dame Law School.

Lobrano, G. (2004). *Uso dell'acqua diritto nel mediterraneo. Uno schema di interpretazione storico-sistematica e de iure condendo*. Diritto@Storia, 3. https://core.ac.uk/download/pdf/11686537.pdf.

Longo, S. (2015). *Il credito del servus nei confronti di un extraneus "naturale" creditum*. in *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo* (131-176). Palermo: Palumbo.

Mantello, A. (1979). *"Beneficium" servile, "debitum" naturale. Sen., de. ben. 3.18.1 ss., D.35.1.40.3 (lav., 2 ex post Lab.)*. Milano: Giuffrè.

Mantovani, A. & Schiavone, P. (a cura di). (2007). *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*. Pavia: IUSS Press.

Marone, P.V. (1954). *Eneide*. Trad. It. Di G. Albini. Bologna: Zanichelli.

Marotta, V. (2016). *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.). Studi di diritto pubblico romano*. Torino: Giappichelli.

Martini, R. (1997). *Sulla definizione di "lex" in D. 1.3.1*. In *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al prof. F. Gallo*, (29-36). Napoli: Jovene.

Maschi, C.A. (1937). *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero.

Mommsen, T. et al. (a cura di). (2014). *Corpus Iuris Civilis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nocera, G. (1962). *Ius naturale nell'esperienza giuridica romana*. Milano: Giuffrè.

Omero. (2010). *Odissea*. A cura di V. Di Benedetto. Milano: Rizzoli.

Ortu, R. (2017). *Plaut. Rud. 975 "Mare quidem commune certost omnibus"*. *JUS-ONLINE*, 2 (160-188).

Ovidio. (2015). *Le Metamorfosi*. A cura di P. Bernardini Marzolla. Torino: Einaudi.

Padovan, M. (2016). *Il sepolcro come bene di interesse comune*. In L. Garofalo (a cura di), *I beni di interesse pubblico nell'esperienza giuridica romana* (121-170). Napoli: Jovene.

Perozzi, S. (1928). *Istituzioni di diritto romano*. Roma: Il Cigno GG Edizioni.

Pindaro. (2010). *Tutte le opere: Olimpiche-Pitiche-Nemee-Istmiche-Frammenti*. A cura di E. Mandruzzato. Milano: Bompiani

Plauto. (2001). *Menaechmi-Rudens*. Trad. It. Di G. Faranda. Segrate (Mi): Mondadori.

Purpura, G. (2004). *"Liberum mare", acque territoriali e riserve di pesca nel mondo antico*. In *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo* (165-206). Palermo: Palumbo.

Querzoli, S. (2011), *La puella rapta: paradigmi retorici e apprendimento del diritto nelle Istituzioni di Elio Marciano*. *Annali online della Università di Ferrara*, 1-2 (153-169).

Scarano Ussani, V. (2019). *La lex nel pensiero di Capitone: una definizione fra diritto, retorica e politica legislativa*. In *Bollettino di studi latini* (646-653). Napoli: Paolo Loffredo editore.

Schulz, F. (1961). *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar: Böhlau Verlag.

Schipani, S. (a cura di). (2007). *Iustiniani Augusti digesta seu pandectae: Digesti o Pandette dell'Imperatore Giustiniano*. Milano: Giuffrè.

Seneca. (2000). *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.

Sini, F. (1991). *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del diritto internazionale antico*. Sassari: Dessì.

Sini, F. (2008). *Persone e cose: res communis omnium. Prospettive sistematiche tra diritto romano e tradizione romanistica*. *Diritto@Storia*, 7. https://core.ac.uk/download/pdf/11688734.pdf.

Stolfi, E. (2007). *Introduzione allo studio dei diritti greci*. Torino: Giappichelli.

Stolfi, E. (2012). *Quando la legge non è solo legge*. Napoli: Jovene.

II/2023
ISSN: 2385-1945

Fuori Tema I

Philosophy Kitchen #19

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#19, II/2023
Rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali di *double blind peer review*

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

Philosophy Kitchen è presente in DOAJ, ERIHPLUS, Scopus©, MLA, WorldCat, ACNP, Google Scholar, Google Books, e Academia.edu. L'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario) ha riconosciuto la scientificità della rivista per le Aree 8, 10, 11, 12, 14 e l'ha collocata in Classe A nei settori 10/F4, 11/C2, 11/C4.

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale.

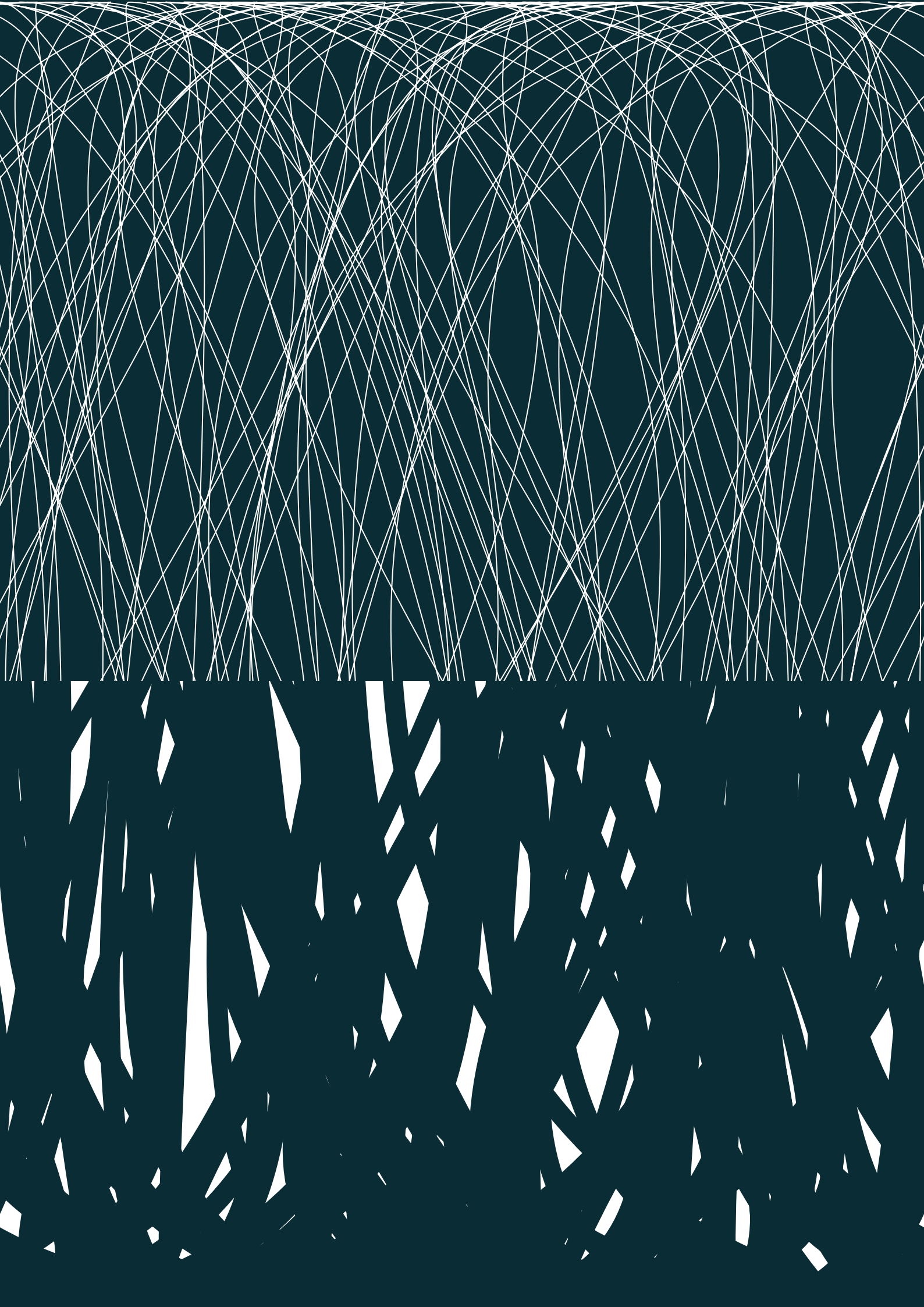
www.philosophykitchen.com — www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen

Redazione
- Giovanni Leghissa — Direttore
- Alberto Giustiniano — Caporedattore
- Mauro Balestrieri
- Federica Buongiorno
- Veronica Cavedagna
- Elettra De Biasi
- Carlo Deregibus
- Benoît Monginot
- Giulio Piatti

Collaboratori
- Danilo Zagaria — Ufficio Stampa
- Fabio Oddone — Webmaster
- Alice Iacobone — Traduzioni

Comitato Scientifico
- Luciano Boi (EHESS)
- Petar Bojanic (University of Belgrade)
- Rossella Bonito Oliva (Università di Napoli "L'Orientale")
- Mario Carpo (University College, London)
- Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
- Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)
- Gianluca Cuozzo (Università degli Studi di Torino)
- Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
- Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
- Olivier Guerrier (Institut Universitaire de France)
- Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
- Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail)
- Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova)
- Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
- Barry Smith (University at Buffalo)
- Achille Varzi (Columbia University)
- Cary Wolfe (Rice University)

Progetto grafico #19
- Gabriele Fumero (Studio 23.56)

UNIVERSITÀ DI TORINO

Studi grafici del concetto di saturazione utilizzando colori e spessore di linea come parametri