

ethics in progress

Ethics in Progress

**Vol 10, No 1. 2019.
Peer-reviewed online journal.**

**A multidisciplinary forum for research bridging
between academic ethics and social practice.**

EDITORIAL TEAM

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Ewa Nowak, Adam Mickiewicz University, Dept. of Social Sciences,
Poland

Executive Editor

Tomasz Raburski, Adam Mickiewicz University, Dept. of Social Sciences,
Poland

Academic Editor

Prof. Dr. Georg Lind, University of Konstanz, Dept. of Psychology,
Germany

Prof. Dr. Jason Matzke, Univ. of Mary Wahsington, Dept. of Classics, Philosophy, and Religion,
USA

Prof. Dr. Roma Kriauciuniene, Vilnius University, Dept. of English for Physical and Biomedical Sciences,
Lithuania

Dr. Roberto Franzini Tibaldeo, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Dept. of Philosophy,
Belgium

Technical Editor I

Mag. Joanna Dutka, Adam Mickiewicz University, Dept. of Social Sciences,
Poland

Design Editor

Mag. Alicja Skrzypczak, Adam Mickiewicz University, Dept. of Social Sciences,
Poland

Internet Resources Editor

Dr. Marcin Jan Byczyński, Adam Mickiewicz University, Dept. of Social Sciences,
Poland

Vol. 10 (2019) No. 1

Table of contents:

Cristina Rebuffo, Davide Sisto; <i>Introduction. Humanitas and Humanities in the Contemporary World</i>	pp. 4 - 11
Enrico Maria Di Palma; <i>Intercultural Dialogue and Humanities from Late Antiquity to the Middle Ages</i>	pp. 12 - 22
Georg Lind; <i>Discussion Theater. A Method of Democratic Education</i>	pp. 23 - 40
Ionut Untea; <i>European Humanities in the Perception of Chinese Students: A Reflection Based on A Personal Teaching Experience</i>	pp. 41 - 53
Silvia Bevilacqua; <i>The Cartography of Childhood. A Parcours of Philosophy for Children / Community and Cartography</i>	pp. 54 - 66
Alessandro De Cesaris; <i>Philosophy and Mediation. A Manifesto.</i>	pp. 67 - 82
Francesco Striano; <i>Towards "Post-Digital". A Media Theory to Re-Think the Digital Revolution</i>	pp. 83 - 93
Pierre-Jean Luizard; <i>Conflicts et religions: les cas de la Syrie et de l'Irak. Introduction</i>	pp. 94 - 111
Irene Peano; <i>Gender, Utopias and the Savage Slot: The Role of Anthropology in the (De)Construction of a Concept</i>	pp. 112 - 128
Laura Volpi; <i>Virtual Identity, Plastic Identity. The „Eighth Basque Province“ and the Genetically Imaginative Community</i>	pp. 129 - 141
Ambra Troiano; <i>Arne Naess: A Tragic Ecosophy</i>	pp. 142 - 152
Luigi Vero Tarca; <i>The End of Life As "Non" Death</i>	pp. 153 - 172

Introduzione. Humanitas: le scienze umane nel mondo contemporaneo



Cristina Rebuffo

(MIUR, cristina.rebuffo@gmail.com)

Davide Sisto

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6271-0644>
(Università di Torino, da.sisto@gmail.com)

Tra il 12 e il 16 settembre 2017 ha avuto luogo a Cuneo la decima edizione della Summer School organizzata dal Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo (CeSPeC)¹, che, volendo celebrare il suo importante anniversario, ha avuto come tema principale il ruolo fondamentale che la cultura umanistica ricopre nello sviluppo e nella crescita sociale all'interno dello spazio pubblico. I curatori di questa pubblicazione, già direttori scientifici dell'iniziativa, e l'intero staff del Centro Studi ringraziano sentitamente "Ethics in Progress" per aver accettato di ospitare, anche quest'anno, la collezione di atti del convegno, scaturenti dalle riflessioni occorse durante l'evento di cui sopra.

L'edizione 2017 della Summer School CeSPeC è stata, da un punto di vista simbolico, un'edizione molto particolare per il Centro Studi: come anticipato, ha rappresentato, infatti, la celebrazione del decennale della sua scuola estiva, diventata – nel corso degli anni – un punto di riferimento culturale a livello nazionale e internazionale. Proprio per tale ragione, l'edizione 2017 si è concentrata in maniera specifica sul tema che, di fatto, ha rappresentato tanto lo stimolo teorico a fondamento di tutte le precedenti nove edizioni quanto il filo rosso nascosto che ha legato insieme ogni singola lezione e ogni dibattito pubblico organizzato dal Centro Studi: vale a dire, l'importanza imprescindibile della cultura umanistica per lo sviluppo, la crescita e la formazione del legame sociale di ogni paese.

Questo tema, oltre a svolgere un ruolo simbolico decisivo per il CeSPeC e per la sua scuola estiva, risulta essere oggi particolarmente delicato e determinante per le sorti politiche, pedagogiche e sociali dell'Occidente. Viviamo, infatti, in un'epoca storica in cui l'opinione pubblica si interroga spesso su quale sia l'effettiva utilità dello studio delle discipline umanistiche. Questa domanda nasconde, il più delle volte, un discutibile

¹ www.cespec.it .

scetticismo nei confronti delle cosiddette “scienze umane”: sempre più diffusa è, infatti, l’idea che “utili” siano soltanto le materie per mezzo delle quali sia possibile svolgere attività lavorative i cui risultati appaiono immediatamente visibili, concreti all’interno della società in cui viviamo. Utili sono le materie che permettono di curare le malattie e di fornirci – farmacologicamente – benessere psicofisico; utili sono le materie che garantiscono l’immediato sviluppo architettonico, tecnologico, ingegneristico, informatico e agricolo dei singoli Stati. Utile è, in definitiva, tutto ciò che – attraverso il calcolo, la logica e, in generale, la razionalità scientifica e applicata – sembra assicurare il miglior risultato pratico nel tempo più breve possibile. Si tratta di una tesi piuttosto diffusa all’interno della nostra società “liquida” e contraddistinta dalle leggi del capitalismo neoliberale; questa mira, infatti, a privilegiare la velocità delle risposte, la performance subitanea e priva di imperfezione, la quantità della produzione alla sua qualità, l’innovazione frenetica e senza sosta, la concretezza spiccia, il metodo scientifico fondato sul rapporto lineare causa-effetto, l’applicazione. Non ci sono spazio, tempo e denaro per lo sviluppo del ragionamento e delle idee. Ciò che conta è acquisire il risultato perfetto il prima possibile, senza perdere minuti preziosi nel pensare e nel ragionare. Le elucubrazioni spettano, al massimo, alle classi sociali agiate, benché anche al loro interno il profitto e le applicazioni dovrebbero essere gli obiettivi quotidiani fondamentali da anteporre a qualsiasi altro aspetto dell’esistenza. All’interno dell’attuale società liquida e neoliberale gli uomini e le donne devono, dunque, costantemente lavorare, correre, raggiungere l’obiettivo, non avere debolezze. Tutto ciò all’interno di un perimetro in cui ammesse sono le sole leggi e regole delle discipline tecno-scientifiche.

Le conseguenze di ciò sono molteplici. In primo luogo, prende forma l’immagine di una società in cui i legami si destrutturano progressivamente, in cui le esperienze individuali e le relazioni comunitarie sono poste all’interno di strutture che si decompongono e ricompongono senza un filo logico, in cui ogni singolo uomo e ogni singola donna vivono la tragedia dei protagonisti di *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury o de *Il Mondo nuovo* di Aldous Huxley. Individui meccanici, apatici, omologati, privi di formazione culturale e di capacità creativa, tenuti a debita distanza dai costrutti dell’immaginazione e della fantasia, persi in un arido presente senza passato, sprovvisti degli strumenti necessari per affrontare le sofferenze quotidiane, dal lutto alla malattia, dalla fine di un rapporto sentimentale alla bocciatura in ambito scolastico e lavorativo. Individui, insomma, tutti concentrati a svolgere le mansioni loro assegnate in maniera robotica, sviluppando parallelamente depressione, ansia e insicurezza.

In secondo luogo, le discipline umanistiche sono costrette a dover adottare una metodologia di studio e di ricerca prettamente scientifica e applicata, indossando quindi abiti non propri. La negazione di un’utilità sociale e culturale specifica delle discipline umanistiche, obbligate ad accettare il predominio delle cosiddette “scienze della vita”, così da ricoprire un ruolo periferico all’interno della società, ha gravi ricadute all’interno dello spazio pubblico in Occidente. Il costante impoverimento della cultura umanistica

comporta, infatti, la perdita di quelle peculiarità tipicamente umane, emerse nel corso del tempo a partire dalle nostre tradizioni latine e greche, che sono componenti basilari per far fronte ai problemi politici, sociali, religiosi, scientifici che segnano ogni epoca e che rendono fruttuosa la vita pubblica. Non è certo un caso che la crisi attuale dell'Occidente vada di pari passo al disconoscimento continuo del ruolo centrale per la società delle scienze umane.

Tale disconoscimento ha effetti tangibili nella vita di tutti i giorni, come dimostrato dalle seguenti riflessioni. Innanzitutto, risulta particolarmente difficile sviluppare, in maniera concreta, politiche di integrazione tra popoli e culture differenti all'interno di uno stesso territorio nazionale, in modo da arginare comportamenti discriminatori e da evitare pericolose derive nazionalistiche, senza l'apporto costruttivo offerto dall'antropologia, dalla storia, dallo studio delle religioni, dalle tradizioni letterarie, filosofiche, linguistiche. Un apporto che permette a coloro che si occupano di tali politiche di conoscere le differenze e le similitudini tra le varie culture e tradizioni, dunque di operare in maniera razionale e risoluta là dove sorgono le singole problematiche. In secondo luogo, risulta complicato far fronte ai nefasti effetti socio-politici della cospicua diffusione nel web di notizie false, inventate per influenzare in modo deleterio l'opinione pubblica, senza l'ausilio di quelle discipline umanistiche – la filosofia, la sociologia e il diritto *in primis* – che permettono lo sviluppo di coscienza critica e competenza nei singoli cittadini. La cosiddetta “post-verità”, considerata la parola dell'anno 2016 dall'Oxford Dictionary, può essere ridimensionata se i cittadini sono messi nella condizione materiale di saper distinguere in autonomia il vero, o quantomeno il verosimile, dal palesemente falso, di conoscere le regole e le leggi dello Stato, di costruirsi un'opinione personale ragionata sui fatti della realtà. E per far ciò sono necessari gli strumenti logico-razionali forniti dalla metodologia filosofica, da sempre impegnata a spiegare la distinzione tra vero e falso, reale e irreali, i dati e le ricostruzioni sociali provenienti dalla sociologia, la descrizione delle leggi data dal diritto, e così via. Risulta, altresì, particolarmente difficile la presa di coscienza della propria vita, il che passa anche attraverso la gestione del lutto e la consapevolezza del proprio essere mortali, se ci si affida unicamente alla scienza medica e farmacologica col loro riduzionismo metodologico. Come sottolinea il medico Atul Gawande, nel suo libro *Essere mortale* (Gawande, 2016), il rapporto medico-paziente necessita dell'ausilio di tutte quelle discipline umanistiche che offrono mezzi culturali preziosi per capire il senso della vita, il limite che definisce la vita stessa, l'impossibilità di vivere per sempre, i quali devono intersecarsi con i mezzi farmacologici per fornire la miglior cura e assistenza possibili ai singoli individui. Una cura idealmente perfetta è, insomma, quella che sa unire i progressi medico-scientifici con le acquisizioni culturali di una lunga tradizione umanistica. Infine, risulta fallace pensare di poter creare uno spazio pubblico e formare un legame sociale solido mediante il solo ricorso alle materie tecniche, scientifiche – immediatamente “utili”, come dimostra – tra l'altro – l'attuale

programmazione europea Horizon 2020², la quale sostiene l'importanza delle cosiddette "Humanities & Social Sciences" per la costruzione delle "Inclusive, Innovative & Reflective Societies". La formazione e la costituzione dell'"essere uomo" passa anche e soprattutto attraverso la narrazione, l'accumulo di storie, la fantasia, la creatività e l'immaginazione. Come scrive lo studioso americano Jonathan Gottschall nel suo libro *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*³, fin dall'antichità gli uomini sono stati immersi più negli universi di finzione che nel mondo reale. Sottovalutare l'utilità della letteratura, della filosofia, della narrazione in genere, facendo scelte politico-economiche che portano a finanziare sempre meno le loro ricerche e i loro sviluppi, significa danneggiare profondamente la formazione educativa del cittadino. Come sottolineano diversi studiosi, tra cui lo stesso Gottschall, i bambini e poi gli adulti imparano a gestire i rapporti sociali, a comprendere i pericoli interni alla società, a frenare i propri impulsi attraverso la narrazione e il racconto delle storie.

Per andare incontro a tutte queste riflessioni, i curatori hanno strutturato questo numero di *Ethics in Progress* cercando di rispecchiare il più possibile la scansione dei lavori della Summer School CeSPeC 2017, che aveva tentato di dare ragione di questioni particolarmente rilevanti per il dibattito pubblico contemporaneo, quali il rapporto tra vita e morte, gli studi di genere e il ruolo della donna nella società di oggi, la comunicazione, la violenza laica e religiosa, l'educazione, il rapporto con la natura e le criticità legate all'ambiente.

Ecco, dunque, come si presenta ai lettori il numero.

Il ruolo di apertura della pubblicazione è affidato al saggio di **Enrico Maria Di Palma**, poeta e formatore, perfetta introduzione di carattere storiografico utile a comprendere il significato autentico della parola e il concetto di *Humanitas*. In particolare, l'autore conduce una ricerca di tale nozione nella letteratura tardoantica e medievale, col tentativo di dare una nuova definizione di *Humanitas* che tenga insieme l'elemento della passione letteraria con quello dell'accettazione della diversità in ottica genuinamente multiculturale.

Accolgono l'invito di Di Palma a riflettere su questa centrale nozione in termini di pratica di dialogo tra diversità gli scritti di Georg Lind, Ionut Untea e di Silvia Bevilacqua. Il saggio di **Georg Lind**, infatti, propone un'idea di filosofia intesa come educazione alla cittadinanza e come strumento di ausilio alla risoluzione di conflitti sociali poggiante sul pensare insieme; Lind offre, nello specifico, un'originale proposta di discussione filosofica teatrale in cui ciascun partecipante rivesta lo stesso ruolo di ogni altro sulla scena.

Ionut Untea propone invece una riflessione di carattere pedagogico, sociologico e filosofico in merito a una esperienza di insegnamento del pensiero occidentale in Cina, riflessione che cerca di dare risposta alla seguente domanda: quanto il *background* culturale dei discenti influisce sul loro assorbimento dei contenuti proposti dal docente?

² <http://www.horizon2020news.it/argomenti/programma-horizon-2020>.

³ J. Gottschall (2014).

L'autore, descrivendo l'esperienza vissuta in prima persona, considera, ad esempio, centrale l'esigenza di pragmaticità degli studenti cinesi, la loro necessità di poter radicare lo studio umanistico a un uso sociale pratico; esigenze e necessità che hanno necessariamente influenzato la pratica di insegnamento della filosofia occidentale portata avanti in quel contesto dal giovane ricercatore. Dal canto suo, **Silvia Bevilacqua**, esperta in Pratiche Filosofiche e formatrice della proposta lipmaniana della *Philosophy for Children*, riprendendo le attività proposte durante i giorni della Summer School CeSPeC 2017 ad alcuni gruppi di studenti degli Istituti Superiori del territorio, propone un interessante accostamento tra filosofia e cartografia intendendo il ragionamento come, con le parole di Pierce, "riscrittura del mondo", e tenendo insieme filosofia, scrittura e geografia umana.

Procedendo con la lettura del numero, si incontrerà in seguito un gruppo di contributi che compiono un passo ulteriore, concentrandosi sul ruolo della *Humanitas* nella comprensione delle nuove sfide proposte dall'età contemporanea, declinandola secondo un ventaglio disciplinare quanto mai vario.

Il saggio di **Alessandro De Cesaris**, ad esempio, affronta la problematicità dell'identità della filosofia nel mondo di oggi; problematicità che non sembra investire, invece, le altre scienze umane. Privata di un ruolo specifico nel panorama contemporaneo, la filosofia – secondo De Cesaris – sta vivendo una vera e propria "crisi di identità". La soluzione proposta dal saggio è considerare la filosofia come teoria della mediazione della relazione tra fenomeni, anziché mera disciplina descrittiva del reale; ne consegue, per ovvie ragioni, una articolata riflessione sul ruolo dei media. **Francesco Striano** delinea, invece, il ruolo della filosofia nella comprensione della realtà cosiddetta post-digitale, ossia di quella condizione successiva alla permanentizzazione e radicalizzazione delle conseguenze della rivoluzione digitale, che si è di fatto evoluta in una cultura digitale di massa. Anche Striano, così come De Cesaris, sostiene che per comprendere tale realtà post-digitale la filosofia vada ripensata in termini di *media theory* e che essa vada informata in senso tecnico-tecnologico. Se, insomma, oggi la filosofia vuole poter comprendere l'essere umano, deve chiarirsi cosa sia il digitale, e per fare ciò contaminarsi con la conoscenza scientifica e tecnologica.

Le scienze umane hanno, del resto, anche la capacità di interpretare e comprendere le dinamiche geopolitiche mondiali, come dimostra il saggio di **Pierre-Jean Luizard**. Lo storico francese utilizza infatti le competenze umanistiche per interpretare gli sconvolgimenti globali, guerre a sfondo religioso *in primis*, concentrandosi prevalentemente sulla situazione mediorientale. La religione, a detta dell'autore, è infatti il cuore degli attuali conflitti che sconvolgono quella regione; conflitti la cui comprensione è strettamente legata alla conoscenza della frattura tra shiiti e sunniti che affonda le sue radici nel periodo immediatamente successivo alla morte del profeta Maometto, ma che si incrocia anche con il recente passato dei paesi coinvolti, in qualità di ex colonie europee.

Il contributo dell'antropologa **Irene Peano** sposta, a sua volta, l'attenzione sulla questione dei cosiddetti *gender studies*. Nello specifico, l'argomentazione dell'autrice è

rivolta all'uso del termine nonché del concetto *gender*, sia in ambienti femministi, che LGBTQ, che, ancora, cattolici, con l'obiettivo di fornire uno studio trasversale che sappia far emergere gli aspetti negativi ma pure quelli fecondi che connotano tale concetto, anche e soprattutto in termini politici.

Dal canto suo, **Laura Volpi** conduce una riflessione filosofico-antropologica sull'uso di Internet, dei mass media e dei recenti studi in materia di genetica, nella (ri) costruzione di identità etniche, laddove tali implicazioni sono rese particolarmente evidenti dallo studio del caso del popolo basco. Sullo sfondo del saggio della ricercatrice milanese è facilmente individuabile una vera e propria critica alla narrativa antropologica tradizionale, che tende a essenzializzare la cultura e le tradizioni e fatica a offrire una efficace interpretazione delle costruzioni identitarie nell'era globale e post-digitale.

A chiudere questo secondo blocco di interventi troviamo il contributo di **Ambra Troiano**, interessata al ruolo delle scienze umane in generale e della filosofia in particolare nel fronteggiare la crisi ecologica. Troiano, partendo dalla ricostruzione degli aspetti più rilevanti della filosofia del pensatore norvegese Arne Naess, riflette infatti sul rapporto tra filosofia ed ecologia, ossia sulle cosiddette "filosofie ambientali", dando una originale definizione della disciplina in termini di pensiero della crisi del modo di abitare il mondo. L'autrice propone, insomma, con Naess, una estensione del campo di azione dell'etica a soggetti non umani, così da ottenere una filosofia che sia filosofia politica dell'abitare la natura, e che sia, nondimeno, una forma di attivismo politico in difesa dell'ambiente.

Abbiamo voluto porre a conclusione della presente raccolta il saggio che a nostro modesto parere rappresenta in qualche modo la summa di tutte le riflessioni condotte non solo nei saggi precedenti quanto durante tutte le lezioni che hanno composto la struttura del calendario della Summer School CeSpeC. Il saggio di **Luigi Vero Tarca**, infatti, ci ricorda che, in fondo, ciò che tiene insieme tutti i possibili campi di applicazione delle *humanities* e tutte le riflessioni sviluppabili in senso umanistico, è fondamentalmente il pensiero della vita e della morte. La filosofia e la poesia, scrive l'autore, sono quelle discipline che in primo luogo ci consentono di distinguere veramente la vita dalla morte; la filosofia e la poesia ci aiutano, in particolare, a comprendere che la vita non è mera negazione della morte, come sostenuto dai contemporanei, tutti impegnati nella loro ricerca del raggiungimento per via scientifica e tecnologica della im-mortalità. La vita è qualcosa di più di ciò, e solo la *Humanitas* intesa nel senso più autentico del termine, quello che ha tenuto insieme tutte le riflessioni qui brevemente riassunte, ha la capacità di definirla in maniera soddisfacente.

Bibliografia

Gawande A. 2016. *Essere mortale*. Torino: Einaudi.

Gottschall J. 2014. *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*. Torino: Bollati
Boringhieri.

www.cespec.it

<http://www.horizon2020news.it/argomenti/programma-horizon-2020>

Cristina Rebuffo (Cuneo, Italy)
Davide Sisto (Turin, Italy)

Introduction. Humanitas and Humanities in the Contemporary World

Abstract: From 12th to 16th September 2017 the 10th edition of the CeSPeC's Summer School took place in Cuneo (Italy). This event revolved around the role of the humanities in the contemporary world and had the purpose of explaining the various perspectives which may demonstrate how still the contribution of such disciplines is important to interpret the world and the reality in the post-modern, global and post-digital era. In this introduction we provide a focus on the main topic and a brief presentation of the reflections composing the present papers collection.

Keywords: humanities; contemporary age; useful; present.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #1, pp. 4-11.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.1

Dialogo interculturale e humanitas fra tardoantico e medioevo



Enrico Maria Di Palma

(Torino, enricodipalma@hotmail.com)

1. L'invenzione dell'*humanitas*

È difficile rintracciare le coordinate anagrafiche del concetto di *humanitas*. Come tutti i concetti non ha un luogo o una data di nascita. Anche legare l'emergere dell'idea alla sua formulazione scritta rischia di appiattirne l'intrinseca complessità, considerandola al rango di "scoperta" o "invenzione". Se, poi, andiamo a caccia di padri o creatori, non rendiamo merito alla grande impresa collettiva che è la cultura, fatta di ibridazioni, ripensamenti, incomprensioni.

Eppure è innegabile che, in certi luoghi e in certi momenti, per mano di alcune singole personalità, i concetti entrino prepotentemente nella storia, si assestino, si offrano a noi posteri in maniera in qualche modo compiuta e definita.

In questo senso, riguardo il concetto di *humanitas*, siamo piuttosto fortunati. Abbiamo un luogo, Roma, un anno, il 163 a.C., e addirittura un padre, il letterato Publio Terenzio Afro. Nella sua commedia *Heautontimorumenos*, "Il punitore di sé stesso", rifacimento in latino dell'omonima opera del greco Menandro, Terenzio inserisce una celebre battuta: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto» [Sono un essere umano, non ritengo niente di umano a me estraneo]¹. Con questo, il commediografo latino voleva dare importanza alla comprensione reciproca, alla curiosità per l'essere umano in tutti i suoi aspetti, all'empatia: una sfumatura interessante del concetto greco di φιλανθρωπία, che aggiunge a quella che potremmo definire "solidarietà di specie" la consapevolezza della complessità di idee, di vedute, di inclinazioni proprie di un'epoca in trasformazione. Se filantropia vuol dire amore per l'essere umano in quanto tale, per ciò accomuna chiunque, *humanitas* è amore per ciò che rende diversi, per il ventaglio di possibilità che

¹ Publius Terentius Afer, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25.

emergono da una radice comune. L'*humanitas*, dunque, è una moralità che non si chiude in sé stessa, ma vive del confronto con l'altro; così Marziale, volendo spiegare l'amoralità della sua poesia, scrive: «Hominem pagina nostra sapit» [La nostra pagina sa di uomo]².

L'*humanitas* ebbe grande fortuna nel mondo latino, grazie al prezioso tramite del Circolo degli Scipioni e di figure come quella di Cicerone, che posero il concetto alla base dell'etica cosmopolita – ma anche colonialista ed egemonica – della nuova potenza mondiale che Roma si apprestava a diventare (Garin 1994, 26).

Un valore morale dunque, basato sulla consapevolezza dell'uguaglianza (potenziale) di tutti gli individui, sull'interesse per ogni cultura, che è espressione, talvolta nobile talvolta degenerata, della stessa umanità. Ma anche, col passare del tempo, un atteggiamento intellettuale, caratterizzato da decoro, raffinatezza, educazione, quasi una di quelle che oggi le aziende definiscono *soft skill*, un insieme di comportamenti fondamentali per farsi strada, con dignità e rispetto, nella sempre più complessa società romana. Infine, un insieme di interessi e discipline ben definiti, legati in qualche misura alla cultura, alle modalità attraverso cui l'essere umano ha espresso le proprie idee, emozioni e fantasie, quasi a suggerire che è soprattutto nell'arte e nell'esercizio creativo che si riconosce la quintessenza della *civitas*.

2. Riscoperte e oblii

La fortuna del concetto di *humanitas* ha travalicato i secoli. La sua coincidenza fra etica dell'uguaglianza, educazione e cultura è stata efficace. Così tanto che, quando un gruppo di intellettuali del '300 si è prefissato lo scopo di riportare in auge la cultura classica, con i suoi valori, la sua bellezza, la sua forza politica, si è dato il nome di "umanisti". Gli intellettuali del '300 hanno il merito di aver seguito con indubitabile fedeltà il copione romano: la loro *humanitas* è innanzitutto un'etica della valorizzazione dell'essere umano, anche nelle sue passioni e nei suoi istinti (come nella poetica di Boccaccio), al di là delle ristrettezze del pensiero religioso medievale; ma è anche l'atteggiamento dell'uomo di corte, raffinato e nobile di spirito, nuovo attore della politica signorile; infine, è la dotta conoscenza della cultura antica, nonché la sua continuazione (Garin 1994, 26).

Continuazione dell'antichità, sì, perché nella retorica dell'umanista trecentesco è sottintesa ma evidente una certa cesura fra i fasti del passato e la rinascita del presente. Stando agli umanisti, a un certo punto della storia ci si è dimenticati dell'*humanitas*. Col crollare dell'Impero Romano sarebbe tramontata l'eccellenza della sua cultura, e con essa l'insieme dei suoi valori. Quasi mille anni di oblio e ignoranza, dunque, a cui è stato dato anche un nome: medioevo³.

² Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton libri XII*, X, 4, 10. Per un *excursus* sul concetto di *humanitas* nel teatro latino arcaico (Oniga 2016, 21-30).

³ La bibliografia riguardo l'invenzione del concetto di medioevo è ampia. Si ricordano, fra gli altri (Pernoud 1996; Sergi 2005). Montanari, in polemica con il pregiudizio storiografico, ha addirittura

L'idea che l'*humanitas* fosse tramontata a un certo punto della storia ha avuto e continua ad avere grande fortuna, nonostante la storiografia abbia smentito da decenni questa convinzione. È innegabile, tuttavia, che la figura dell'intellettuale romano non trovi effettivamente riscontro in quella dell'uomo colto della corte di Carlo Magno, o del vescovo scrittore dell'anno mille, e nemmeno dello studente universitario parigino del XII secolo. Indubbiamente, l'*humanitas* aveva perso la sua dimensione squisitamente politica: i modelli antropologici dominanti, il contadino, il monaco, il cavaliere, prevedevano altri approcci rispetto all'educazione oratoria, alla raffinatezza curiale, allo sfoggio dei testi antichi. Non era più sulla cultura che si costruiva l'educazione del perfetto regnante e anche nella vita dell'uomo religioso, depositario del sapere, la conoscenza aveva una finalità diversa, la salvezza dell'anima.

Eppure, se non ci si limita a perpetrare il dire comune ma ci si muove a caccia di storie, lo scenario cambia – del resto la suggestione umanista presuppone proprio di rivolgersi alle parole degli uomini, piuttosto che alle pagine dei manuali. Il medioevo – qualunque cosa significhi quest'etichetta di comodo – si dimostra tutt'altro che privo di *humanitas*. A patto di non leggere questo concetto come una maschera da indossare o un canovaccio da seguire, si possono riscontrare numerosi esempi di come, nell'"età oscura", sia stata proprio la cultura letteraria lo strumento più inclusivo, l'arma del legame sociale e dell'apertura all'altro. Certo, l'*humanitas* non figura più come parola chiave della pedagogia del re o del sacerdote, non è più l'ideale esplicito verso cui tendere. Ma forse, proprio per questo, la sua ricerca diventa un affascinante viaggio nelle pieghe della storia e dell'arte, nelle utopie di grandi uomini o nei meandri dell'inconscio collettivo.

Si cominci pure dagli aspetti formali. La consapevolezza che la cultura fosse uno strumento di ascolto, confronto e dibattito era forte nel medioevo: gli autori attinsero a piene mani da una preziosa eredità dei loro predecessori, ossia da tutte quelle forme letterarie che prevedevano un incontro fra posizioni diverse.

Innanzitutto il dialogo, che, a partire dall'illustre precedente platonico, aveva attraversato la romanità con l'esempio ciceroniano. Nel medioevo lo troviamo come struttura-cornice, per esempio nei *Dialogi* di Gregorio Magno, dove funge da parentesi interpretativa ma anche come luogo di esternazione emotiva, di consolazione, di sfogo; è presente anche nella forma classica di dibattito filosofico, come vedremo più avanti. Un'altra forma letteraria che valorizza il confronto è la *disputatio*, che nasce come strumento didattico della scolastica medievale, diventando poi un vero e proprio genere letterario, che sarà alla base dei grandi dibattiti teologici della modernità. A metà strada, uno dei generi letterari più praticati della storia, l'epistolografia, che ritroviamo ampiamente nel medioevo come strumento di dotto dibattito, confronto, confessione emotiva. A volte queste opere sono una sorta di "teatro della pace", in cui l'asperità dello

scritto un popolare manuale senza mai utilizzare, salvo che nel titolo e nel capitolo finale, il termine medioevo (Montanari 2002).

scontro intellettuale convive con il rispetto umano e le regole del dibattere civile⁴.

Ma ci sono flussi e tendenze che vanno al di là di queste forme letterarie consciamente improntate sul confronto. In un mondo che si muove materialmente meno che l'antichità romana, che vede una certa flessione al ribasso dei flussi commerciali e un minor dinamismo sociale, è proprio la cultura letteraria a diventare il maggior terreno di apertura e condivisione. I testi viaggiano più velocemente delle persone e costruiscono legami ideali che spesso sono l'anticipazione di contatti fisici. *L'humanitas*, nel medioevo, è anche il luogo d'incontro fra individuale e collettivo, fra cultura dotta e popolare: c'è ancora molto da studiare sull'argomento, nonostante gli eccellenti contributi di Gurevič (sostenitore di una sostanziale continuità fra cultura elevata e bassa) e Le Goff (fautore di un medioevo "su due livelli"), ma risulta evidente come sia proprio la letteratura il luogo dove queste dinamiche si esprimono con più forza⁵.

Non si è ancora fatto riferimento a quella che viene – con una certa dose di verità – considerata la cultura dominante del medioevo, per qualcuno addirittura colpevole del tramonto dell'*humanitas* e responsabile di buona parte degli aspetti più cupi e bui di quest'epoca: il cristianesimo. Anche in questo caso, sono ormai numerosi gli studi che raccontano una storia diversa: è proprio grazie all'istituzione ecclesiastica e alla necessità di costruire una nuova cultura nel segno di Cristo se, in una certa misura, ci si è impegnati a salvare i testi antichi, a continuare a insegnare il latino, a comporre nuove opere⁶.

C'è un'altra suggestione a cui vale la pena abbandonarsi: non è proprio il cristianesimo dei primi dieci secoli, costruito per successive stratificazioni a suon di concili, scissioni, dibattiti teologici, ribaltamenti e ibridazioni – così tanto da far parlare gli studiosi di "cristianesimi", al plurale, almeno fino alla Riforma di Gregorio VII dell'XI secolo – ad aver fornito agli uomini di cultura dell'epoca il quadro metodologico del confronto e del dialogo?

3. Non c'è una sola strada per raggiungere un mistero così grande

La prima storia che si prende in esame affonda le radici proprio in uno dei più antichi capitoli del dibattito fra cultura pagana e cristiana, la celebre disputa sull'Altare della Vittoria che vede contrapposti, nel tardo IV secolo, il vescovo di Milano Ambrogio e il prefetto della città di Roma, Quinto Aurelio Simmaco. In un impero alle prese con gli ultimi decenni di vita, fra invasioni ai confini, crisi economica, eresie, le contraddizioni di un'epoca si coagulano nello scontro fra il dottore della Chiesa che era riuscito a far

4 Questa produzione culmina nel genere in versi del *conflictus* (o *certamen* o ancora *altercatio*), che mescola la dialogicità di certa produzione poetica classica alla mentalità giuridico-filosofica che si va definendo nel corso dei secoli (D'Angelo 2004, 54-55). Sulla cultura universitaria e sulla sua dirompenza metodologica restano fondamentali le pagine di C. Haskins (1972, 307-331).

5 Si legga a questo proposito la densa prefazione a J. Le Goff (2008, v-xxii).

6 Una buona lettura introduttiva sul tema è costituita da J. Leclercq (2002).

inginocchiare un imperatore e il più grande oratore e politico dell'aristocrazia romana⁷.

La disputa, che noi conserviamo sotto forma di epistolario, riguarda l'Altare della Vittoria, un oggetto di culto pagano che, posto nel Senato, avrebbe da sempre favorito Roma nelle sue battaglie. In una fase in cui l'impero aveva cominciato a essere il maggior sostenitore del cristianesimo, era stato rimosso, ma i fautori della tradizione romana, fra cui Simmaco, nel 384 scrivono all'imperatore Valentiniano II perorandone la restaurazione. Furibondo, Ambrogio replica con una caustica epistola anti-pagana e in breve tempo la disputa fra i due personaggi assume le proporzioni di un dibattito pubblico colto e partecipato, dalla grossa caratura retorica e filosofica.

Si tratta senza dubbio di un evento segnante, simbolo di un periodo di transizione, di contatto: il paganesimo tradizionale deve fare i conti con una sensibilità intellettuale nuova, quella cristiana, attenta a temi diversi e forte di un'irruenza rivoluzionaria; i dotti cristiani sono costretti a scendere a patti con la retorica classica, a imparare il suo linguaggio, a trovare forme di ibridazione. Il dialogo letterario, che non risparmia attacchi e cattiverie, è tuttavia un campo aperto, che obbliga all'ascolto e al confronto. Anche quando fallisce, come in questo caso, è strumento di conoscenza reciproca.

Simmaco, che evidentemente parte da una posizione di sfavore rispetto a una corte che guarda di buon occhio alla Chiesa, fa leva sull'ingiustizia dei cristiani, che con intolleranza escludono dalla liceità qualsiasi altro culto. È una posizione che noi moderni, oggi, faremmo fatica a non sposare. non è un caso che la nostra sensibilità si sia concentrata, nei secoli, su alcune suggestive parole di Simmaco:

Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum [Osserviamo gli stessi astri, ci è comune il cielo, ci circonda il medesimo universo: cosa importa se ciascuno cerca la verità a suo modo? Non c'è una sola strada per raggiungere un mistero così grande] (Quintus Aurelius Symmachus, *Relatio III*, 10).

Siamo tutti esseri umani, sembra dire l'oratore cresciuto sotto il magistero ideale di Cicerone, perché impedire a ognuno di credere in ciò che vuole e di esprimere le proprie idee? Eppure le cose non sono così semplici. Anche l'aspra protesta di Ambrogio, che in quanto a competenze retoriche non ha nulla da invidiare a Simmaco, ha la sua dose di ragionevolezza. Parafrasando le parole del vescovo milanese: e perché mai voi pagani parlate di clemenza solo ora che siete in minoranza, mentre per secoli ci avete perseguitato? Perché non la applicavate anche a noi, quando chiedevamo semplicemente di poter pregare il nostro dio? Ma soprattutto: perché vi attaccate a un altare, a un oggetto materiale? Sono lì i vostri dei? È facendo sacrifici davanti a un feticcio che credete che le cose per Roma andranno meglio? Le battaglie del passato sono state vinte per il valore degli uomini e non per le menzogne del mito; la vostra richiesta è semplicemente polemica

⁷ La bibliografia sull'accaduto è vasta e sfaccettata. Ne fa un buon sunto Ivano Dionigi nella prefazione di I. Dionigi (2006, 5-27). Un buon quadro generale delle criticità del periodo tardo antico si trova in A. Cameron (1995).

e anacronistica (Aurelius Ambrosius, *Epistulae XVII-XVIII*).

Un Ambrogio quasi illuminista, che se agli occhi di noi moderni non convince molto sul tema della tolleranza, appare lucido e implacabile sul fronte delle superstizioni dei culti pagani e della pretestuosità della richiesta di Simmaco.

La disputa è vinta da Ambrogio. Ma questo poco importa, ai nostri occhi. L'inconciliabilità delle posizioni non deve essere letta come la sconfitta del dialogo, ma al contrario come un arricchimento delle reciproche posizioni. Questo appare evidente soprattutto dalla lettura dell'intero epistolario: Ambrogio e Simmaco hanno ben presente di essere davanti a una battaglia intellettuale e politica e non a uno scontro di civiltà: i due, del resto, sono espressione della stessa aristocrazia romana, frequentano gli stessi luoghi, sono addirittura amici; le loro argomentazioni riguardano cosa sia meglio per Roma e per i suoi abitanti.

L'*humanitas* non è soltanto la visione di Simmaco e nemmeno l'"illuminismo" di Ambrogio, bensì è il contatto fra i due, è l'inevitabile ibridazione che ne scaturisce – i vincitori sono costretti a imparare la lingua del vinto, il vinto sopravvive nell'eredità lasciata al vincitore –, è la scintilla lasciata ai posteri, a noi, che possiamo leggere con la nostra diversa sensibilità e i nostri nuovi bisogni queste parole.

4. Ci sono un filosofo, un ebreo e un cristiano...

Che il dialogo sia uno strumento di composizione delle differenze, o perlomeno di confronto e comprensione reciproca, emerge anche da un altro suggestivo documento letterario, siglato 1141, il *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* di Pietro Abelardo. Questo affascinante personaggio, noto soprattutto per il suo epistolario con l'amata Eloisa, viene considerato l'anello di congiunzione fra la teologia patristica e la nuova sensibilità filosofica tardo medievale, che culminerà nella Scolastica. In una fase di raccoglimento della sua vita, dopo tragiche vicende personali e la messa al bando delle sue opere, si getta nel campo del dibattito inter-religioso⁸.

Il dialogo, di impostazione classicheggiante, è la messa in scena di un sogno: un cristiano, un ebreo e un filosofo, forse pagano o musulmano, appaiono ad Abelardo, chiedendogli chi di loro abbia più ragione. Nelle opere di confronto teologico precedenti, la maggior parte delle argomentazioni di difesa o di accusa era affidata a testi *pro* o *contra* (a partire dalle orazioni degli avvocati per arrivare ai libelli patristici); ancora una volta, la scelta del dialogo stupisce per la volontà di dare spazio alle diverse idee, senza prevaricazioni "formali". Ma ciò che più colpisce il lettore moderno è la posizione di Abelardo nei confronti degli ebrei, verso cui prova non solo pietà per le innumerevoli persecuzioni subite, ma addirittura rispetto e comprensione. Su tutte, spiccano le parole

⁸ Molto utile, per un'infarinatura su Abelardo e per districarsi nella sterminata bibliografia, M. Fumagalli Beonio Brocchieri (1974).

messe in bocca al giudeo:

Hoc autem unum ante collationis nostrae conflictum praemonere te volo, ne, si forte simplicitatem meam philosophicarum veritate rationum superare videaris, te nostros ideo vicisse glorieris nec imbecillitatem unius homunculi ad populi totius convertas ignominiam nec ex hominis vitio fidem redarguas nec eam calumnieris erroneam, quod ego eam disserere minus sufficiam [Voglio solo avvisarti di una cosa prima che inizi il dibattito che ci siamo proposti: se mai ti sembrerà di superare la mia semplicità con la forza delle ragioni filosofiche, non vantarti per questo di aver vinto tutti i giudei. La mia pochezza di uomo debole non deve diventare disonore di tutto un popolo: non ritenere confutata tutta una religione per l'incapacità di uno solo, non sbagliare nel giudicare erronea una fede soltanto perché io non sarò all'altezza nella discussione] (Petrus Abelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*).

Un'*humanitas* che afferma anche il superamento delle barriere formali del dialogo, che travalica i confini dell'oratoria per affermare un principio di universalità e rispetto reciproco. Sia chiaro, Abelardo non abdica alla necessità del confronto, non liquida contrasti e accuse come atti di prevaricazione: non risparmia, per esempio, critiche al concetto di "impurità", nonostante la difesa del pensiero ebraico.

Il dialogo di Abelardo è un'opera incompiuta. Non conosciamo quale risposta il protagonista avrebbe dato ai tre astanti, ma forse questo, per la nostra sensibilità moderna, non fa che accrescere il fascino e il valore dell'opera, quasi a suggerirci che anche la sospensione del giudizio è uno strumento di *humanitas*, che quest'ultima si nutre più di domande che di risposte. Resta il fatto che un uomo del XII secolo, con gli strumenti della letteratura, ha potuto più, in termini di tolleranza, che l'istituzione Chiesa, che – vale la pena ricordarlo – ha ritirato l'accusa di deicidio rivolta agli ebrei soltanto nel 1965, durante il Concilio Vaticano II.

5. Due Buddha per le strade d'Europa

Fino a ora ci si è mossi nel campo degli uomini di cultura. Sebbene, almeno in quest'epoca, sia difficile immaginare un mondo a compartimenti stagni, in cui i dibattiti dei dotti non siano il riflesso di movimenti di idee più ampi e condivisi, c'è da chiedersi se l'*humanitas* avesse un peso anche a livello popolare, se venisse percepita come valore dalla gente comune, per lo più analfabeta. La questione è spinosa e ha a che vedere con il rapporto – mai chiarito del tutto – fra produzione letteraria e trasmissione orale, fra etiche codificate e valori informalmente condivisi. Sta di fatto che spesso le idee (e i libri) sembrano avere una loro storia, indipendente dalla volontà degli esseri umani e anzi dominante su di essa.

Per esempio nella *Legenda aurea*, la raccolta di vite di santi allestita dal francescano Iacopo da Varazze, un vero e proprio *best seller* del XIII secolo, si legge una storia curiosa, la vita dei santi Barlaam e Iosafat. Iosafat è un principe indiano che vive chiuso nel suo palazzo, circondato da lusso e piaceri: il padre ha infatti deciso di tenerlo

lontano dalla miseria e dal dolore, per paura che diventasse cristiano. Il giovane, tuttavia, non può fare a meno di rendersi conto delle sofferenze della vita e un po' alla volta, grazie anche all'eremita Barlaam, prende la via dell'asceti e si fa cristiano, convertendo infine suo padre e tutta la corte⁹.

La storia, che aveva una sua diffusione già prima che Iacopo la rendesse di pubblico dominio, ha un precedente greco, ma affonda le sue radici in un altro, famosissimo racconto: la vita del Buddah. Dal mondo sanscrito, le vicende si erano diffuse dapprima in Cina e in Tibet, per arrivare in Persia, dove attraverso il siriano e il greco erano penetrate in occidente. A ogni passaggio di testimone la storia andò incontro a piccole modifiche: Buddah si sdoppiò in due personaggi distinti, Barlaam e Iosafat e divenne persino cristiano; la sostanza della narrazione, tuttavia non cambiò mai del tutto. E fu, nel tempo, così forte e dirompente da influenzare profondamente tutta la cultura occidentale, arrivando, fra gli altri, alla corte di Lorenzo il Magnifico (nell'opera di Pulci), nel Mercante di Venezia, in Calderon de la Barca (si veda Ronchey e Cesaretta 2012).

Si tratta di un sincretismo inconsapevole, ma ci racconta di un luogo, quello fra il Kurdistan, la Cecenia, l'Iran e l'Iraq, che un tempo era fucina di multiculturalismo e di tolleranza, in cui si copiavano storie per diffondere messaggi, al di là del credo e della cultura, anzi, proprio a partire dalle differenze fra di essi. Ancora una volta, cavalcando il diaframma fra la nostra sensibilità e quella del passato, stupisce come proprio quelle zone, oggi, siano teatro di guerre, di mania colonialista, di un'inconciliabile incomprensione, quasi di un oblio di *humanitas*, agli albori del III millennio.

Già, perché a ben vedere quando parliamo di *humanitas* non possiamo non riferirci alla contemporaneità. In fondo, la ricerca nella storia di quelle caratteristiche che rendono tale l'essere umano non fa che sottolinearne la dimensione atemporale e farcene dono, permettendoci di specchiarci, di riconoscerci. È un gioco ambiguo quello dell'*humanitas*, ed è forse proprio per questo che spesso appare come oziosa, dilettevole, inutile; un gioco di scatole cinesi, in cui si confondono i livelli e si cerca il punto di equilibrio fra emozioni e fatti, fra vita e opere, fra lettera e interpretazione, fra radicalismo del vero oggettivo e manipolazione utile al futuro.

Il medioevo, in questo, offre uno scenario di studio peculiare: presentato come oscuro, lasco di avvenimenti significativi, selvaggio, vacuo, ottuso, mostra a chi sa cercare storie di profonda *humanitas*, personalità vicine alla nostra sensibilità, vicende toccanti e avvincenti. Se sappiamo trovarle anche nella "selva oscura" del secolare pregiudizio, possiamo essere sicuri che qualcosa di profondamente umano esiste al di là della storia e di ogni cultura. In questo senso ogni epoca non è nient'altro che una palestra ermeneutica, un luogo dove sperimentare letture e interpretazioni, dove imparare a leggere le fonti e – se necessario – a tradirne la lettera per appropriarsi di ciò che serve. Nella millenaria

⁹ Una buona edizione e traduzione della Legenda aurea è quella di P. Maggioni, soprattutto per il curato apparato testuale (Maggioni 2007). Per una visione d'insieme sull'apertura basso-medievale verso il mondo arabo e quello orientale (Chiesa 2017, 230-240).

questione se la storia sia *magistra vitae* o meno è difficile prendere posizione, ma di certo studiare le culture del passato costituisce un importante – e piacevole – esercizio di *humanitas*. Tanto più in un'epoca come il medioevo, che offre una sfida ulteriore, quella del districarsi fra pregiudizi, fonti nebulose ed etichette di comodo.

La sfida dell'*humanitas* oggi è quella di cercare gli uomini nella storia, ma anche di raccogliere e diffondere le storie di ogni singolo uomo. È quella di guardare al passato e alla letteratura senza ideologizzazioni e forzature, ma sapendoci trovare ciò che non ci è straneo, ciò che ci riguarda, ciò che sa di uomo.

Literature

Petrus Abelandus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*.

Aurelius Ambrosius, *Epistulae XVII-XVIII*.

Marcus Tullius Cicero, *De legibus*.

Marcus Tullius Cicero, *De officiis*.

Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton libri XII*.

Quintus Aurelius Symmachus, *Relatio III*.

Publius Terentius Afer, *Heautontimorumenos*.

Cameron A. 1995. *Il tardo impero romano*. Bologna: Il Mulino.

Cesaretta P., Ronchey S. (a cura di) 2012. *Storia di Barlaam e Iosaf. La vita bizantina del Buddha*. Torino: Einaudi.

Chiesa P. 2017. *La letteratura latina del medioevo*. Roma: Carocci.

D'Angelo V. E. 2004. *Storia della letteratura mediolatina*. Montella: Accademia Vivarium Novum.

Dionigi I. (a cura di) 2006. *La maschera della tolleranza. Epistole 17 e 18. Terza relazione*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Fumagalli Beonio Brocchieri M. 1974. *Introduzione ad Abelardo*. Roma – Bari: Laterza.

Garin E. 1994. *L'umanesimo italiano*. Roma – Bari: Laterza.

Le Goff J. 2008. *L'immaginario medievale*. Roma – Bari: Laterza.

Haskins C. 1972. *La rinascita del XII secolo*. Bologna: Il Mulino.

Leclercq J. 2002. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*. Firenze: Sansoni.

Maggioni P. (a cura di) 2007. *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf*. Milano – Firenze: Biblioteca Ambrosiana-Edizioni del Galluzzo.

Montanari M. 2002. *Storia medievale*. Roma – Bari: Laterza.

Oniga R. 2016. „La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica“, in F. di Brazzà, I. Caliaro, R. Norbedo, R. Rabboni & M. Venier, *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*. Udine: Forum (21-30).

Pernoud R. 1996. *Medioevo, un secolare pregiudizio*. Milano: Bompiani.

Sergi G. 2005. *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*. Roma: Donzelli.

Enrico Maria Di Palma (Torino)

Intercultural Dialogue and Humanities from Late Antiquity to the Middle Ages

Abstract: The aim of this article is to discover traces of *humanitas* in late antique and mediaval literature. Starting from the classic meaning of this notion, the paper finds three meaningful episodes: the controversy between Ambrosius and Symmachus about the Altar of Victory, the *Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian* by Peter Abelard and the spread of the *Life of Balaam and Josaphat*. Through these examples, the article builds a new idea of *humanitas*, free from historical restriction, a blend of literary passion, acceptance of diversity and multiculturalism.

Keywords: middle age; humanitas; humanities; literature.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #2, pp. 12-22.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.2

Discussion Theater. A Method of Democratic Education



Georg Lind

(Universität Konstanz; Georg.Lind@uni-konstanz.de)

„As surely as visual representation is more powerful than dead letters or cold narration, it is equally certain that the stage wields a more profound and more lasting influence than morality or law.”

Friedrich Schiller, *The Stage Considered as a Moral Institution* (1784).

„The self-dependence with which [the public] acts excludes every outside influence; and it is not in so far as [the presentation] helps reflection (which contains an obvious contradiction), but only in so far as it creates freedom for the intellectual faculties...”

Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (1793-95).

1. The Democratic Paradox

The greatest threat to democracy, it seems, comes from democracy itself: it can destroy itself. The constitution and the laws are powerless in the face of this paradox. The success of politicians inimical to democracy at the polls here and in other countries shows that the threat is real. If we restrict our endeavors to sustain democracy merely to demands for structural change and leave people out of account democracy can turn into dictatorship.

We all live in a state of ambivalence. On the one hand we desire more democracy, but, on the other, the demands made upon us by living together in a democracy are often too great and can give rise to fear. Living in a democracy means that people must deal with and attempt to solve problems and conflicts on their own and cannot leave this process to others. This often involves exhausting disputes with people who think differently.

In the hope of finding relief from the strain of such disputes we often wish for stricter laws. However, with every law that is passed we restrict the freedom and equality we actually desire. We already have more laws than we know and can follow and more than the legal system can enforce on all people. Increases in legislation also lead to more inequality than a democracy can bear in the long term. Whereas freedom has diminished for the average citizen, rich citizens can often even expand the scope of their freedom

with the help of expensive lawyers.

However, even if we had perfect laws and perfect morality these could not protect us from the need to deal with problems and conflicts. This had to be acknowledged by a group of training officers I worked with on a program commissioned by the Inspector General of the German Armed Forces, which was designed to promote the capacity of soldiers for reflection and discussion. The officers at first expressed doubts about the necessity of such training, as, in their opinion, the decisions of the soldiers were determined solely by the requirements of command and obedience. When I told them the story of a soldier who had to make a difficult decision and asked them whether he had taken the right decision the categories of command and obedience were of no help to them. They immediately began to discuss vehemently.

After making this experience they were highly motivated to learn how to promote the capacity for reflection and discussion.

2. Lacking Moral Competence

Criminality and anti-democratic movements are not an expression of a disposition towards evil, as it is sometimes asserted, but signalize a lack of moral and democratic competence (briefly termed moral competence, Lind 1998). We know today that people who lack this ability can usually only solve problems or conflicts by resorting to violence or deceit or by subjecting themselves to the leadership of others.

Moral competence is not a „hypothetical construct“ ascertained non-transparently by means of arbitrary statistical procedures. It is, rather, a genuine ability, which is openly revealed in people's behavior. It can, for example, be readily recognized by the way people react to arguments in a discussion (Lind 2015). People who lack moral competence cannot distinguish between opinions and arguments. Consequently they have no understanding for the task of evaluating arguments for or against a point of view, after they have expressed their own opinion. „Why should I repeat myself“, one participant in such a test protested. When their moral competence begins to emerge, they tackle the task, but fail to understand that arguments are meant to help them test the validity of their own opinions (rationality); they only use the arguments to defend their original opinion (rationalization). As a result they indiscriminately accept all arguments that support their decision and no less indiscriminately reject opposing arguments. It is only at a certain level of moral competence that people recognize that arguments are a means of testing and, if need be, rethinking the correctness of decisions on the basis of moral orientation. Their growing competence is revealed when they no longer only judge arguments by the degree of conformity with their own opinions, but also in terms of their moral quality. Only at this point in their development are people in a position to reflect on problems and conflicts on the basis of moral criteria. And only now are they able to reach a consensus with other people without resorting to violence or deceit or without

being forced by others to accept a consensus. This is an indispensable precondition for democratic opinion formation and even for democracy itself. It is therefore important that *all* people have the opportunity to develop a minimum of moral competence.

The consequences of a lack of moral competence can be limited by more police control but they cannot be overcome in this way. It is not possible to place a watchdog alongside each individual in order to prevent them from behaving in a criminal way or forcing them to behave cooperatively. This would not only overstrain the financial possibilities a society has but also its moral resources. As Immanuel Kant pointed out (1784), policemen, lawyers, government officials and legislators also need to be controlled. „Man is an animal which... requires a master... But whence does he get this master? Only from the human race. But then the master is himself an animal and needs a master.”

The findings of many empirical studies, including experiments, leave scarcely any room for doubt about the causal significance of moral competence for peaceful coexistence without violence and deceit (for sources see Kohlberg & Candee 1984; Lind 2015). A lack of moral competence leads people to practice deceit in examination situations and to cover up their own and other people's violations of rules, not to report observed breaches of a rule, to quickly lose their trust in a cooperation partner, to ignore agreed arrangements, to follow immoral orders of authorities (Milgram Experiment), to take drugs when they are in difficult circumstances, to refuse to help people in need, to take too much time and energy when making simple decisions, to disturb lessons and to show low learning performance.

Lack of moral competence is possibly also responsible for the very high correlation between economic inequality in a society and poverty, disease, criminality, mistrust of others, xenophobia and other scourges of mankind (Wilkinson & Prickett 2010). Excessive striving for wealth at the expense of others and of nature seems to be a consequence of the inability to solve conflicts and problems on the basis of law and morality. When the wealth sought for by far exceeds what is needed for an agreeable life wealth seems to have become an end in itself. People then need it for its own sake, in order to protect themselves from the consequences of their own actions, for example when they buy islands as places of residence, turn their property into fortifications, acquire houses in „safe” countries, hire personal bodyguards, employ expensive lawyers or make donations to political parties. Recently, for example, the chief executive of a big company frankly justified his income of 10 million euros a year by pointing out that he was always living „with one foot in prison”.

3. Education Is Imperative

For democracy to work effectively people must be enabled to solve problems and conflicts for themselves by reflection and discussion on the basis of moral principles

instead of resorting to violence or deceit or abandoning their freedom and subjecting themselves to a leader. Democracy needs education. "Educate, then, at any rate, for the age of implicit self-sacrifice and instinctive virtues is already flitting far away from us, and the time is fast approaching when freedom, public peace and social order itself will not be able to exist without education." This is the conclusion drawn by Alexis de Tocqueville (Democracy in America 1835), who, in the 1830s, intensively studied the then young US American democracy. Thomas Jefferson (1790), the author of the American Declaration of Independence, also adopts the same position. If we believe that the citizens are not mature enough for democracy, he repeatedly wrote, then we should not take democracy from them, but must promote their maturity through education. The founders of American democracy thus placed the greatest value on the education of all citizens. This led, at an early stage, to the introduction of obligatory general education, community schools and freedom from school fees. In Germany, too, it was recognized after the two world wars that the newly acquired democracy could only be sustained if all citizens were given the opportunity to enjoy a democratic education.

However, this insight has been increasingly losing nowadays. When people talk today of education the maintenance of democracy and the mediation of the competence needed for its preservation are scarcely ever in the foreground. They are concerned instead with its usefulness for the individual. In order to guarantee this, young people are subjected to a close-meshed barrage of grading, examinations and comparison tests. This *reglementation* by means of externally defined performance standards massively restricts the opportunities for the acquisition and practice of the competence needed for reflection and discourse. In particular, the control of individual learning success and the teaching effects of education under time pressure by means of comparison tests accompanied by penalties obstructs the development of reflective and discursive competence. Such tests are only rewarded when the candidate reproduces the „right“ answer quickly and uncritically without reflecting on the questions. This kind of education helps to create uncritical subjects and not citizens with moral competence. The fact that moral competence is also an important precondition for sustainable success in the economy is often overlooked in this context (Wilkinson and Pickett 2010).

4. The Promotion of Moral Competence: A Neglected Issue

Education is important, but education in the classical sense alone is not enough to sustain democracy. Democracy calls for a purposeful promotion of the moral and democratic competence of all citizens. If we want people to accept personal responsibility for their actions and to participate in democratic opinion formation, we must help them to develop above all the ability to talk and to listen, to express their needs and convictions in words and to understand the needs and convictions of others. Where words fail violence

and deceit rule.

Appeals to uphold democratic ideals are easy to make, but unnecessary and arrogant. The wish for freedom and democracy stems from people themselves and must not be communicated to them by politicians and teachers. Appeals to participate more in political life are largely ineffective. People would like to participate more but often they lack not only the time but also the ability to express their ideas and opinions and to exchange arguments with others without falling out with them.

It makes sense to provide young people with theoretical knowledge of democratic institutions, with the wording of the constitution, the institutions that exist and the way the political system functions (on paper). But we must be aware that the knowledge of facts alone is not enough to enable *active* participation in a democratic society.

It also makes sense to enable people to participate in democratic living together, for example by means of social training programs (such as „Service Learning“), political projects (such as „Living and Learning Democracy“) or participatory theater (such as Augusto Boal’s „Theater of the Oppressed“). Most of the participants find such activities informative and entertaining. But it is neither probable nor scientifically proven that they promote democratic competence. Furthermore, such projects often attract only people who are „predisposed“ to join them. Even the Just Community Schools of Kohlberg and his colleagues had no promotional effects. (Lind 2015). When we tested this approach in North Rhine Westphalia in the 1980s in the framework of the project „Demokratie und Erziehung in the Schule“ (DES) [Democracy and Education in Schools] the results were in fact positive. The DES project was not only successful in the eyes of the students, teachers, school directors and parents; the test also revealed that the moral competence of the students increased (Lind & Raschert 1987; Lind & Althof 1992; Lind 2002; Henk in Lind 2016, 121 ff). But this positive effect could also have been produced by the dilemma discussions which took place during the project.

Bottom line: In order to develop moral-democratic competence people must have the opportunity to apply and perfect it. (Lind 2015; Schillinger 2013) Like physical strength moral competence can only grow by being used. However, for many people the learning opportunities are scarce in the family, schools, universities and public institutions (Lind 2016).

5. Democratic Education by Means of Dilemma Discussions

It is possible to promote democratic and moral competence effectively with the help of certain methods of dilemma discussion. This is not true of all forms of dilemma discussion, but it does apply to the original form, the so-called Blatt Method, and to its follow-up model. The original form of an effective dilemma discussion model was developed in the 1970s by Moshe Blatt and Lawrence Kohlberg at the University of Harvard in the USA (Blatt and Kohlberg 1975). A meta-analysis of around 140 experimental studies revealed

– not only for pedagogical methods – an unusually high effect size for this method (Lind 2002). Since the DES project mentioned above it has been increasingly used in Germany in teacher training and political education (Oser & Althof 1994; Lind & Raschert 1987; Reinhard 1989, 2012).

In spite of its effectiveness the Blatt Method is no longer supported today by its originators. They even advise against its use. Kohlberg writes:

Our research results indicated the operation was a success in the sense that ordinary classroom teachers ... reproduced the Blatt effect without being elaborately trained ... However, while the intervention was a success, the patient died: that is, we went back a year later and found that not a single teacher continued to do moral discussion after the commitment to the research had ended, even though it did lead to a one-third stage change (Kohlberg 1985, 33; see also Leming 1995; Althof 2015).

But Kohlberg and his disciples, as the saying goes, have thrown out the baby with the bathwater. Their method had indisputable advantages over former methods. It was pioneering because for the first time it placed the student as a moral subject at the center of democratic education and because it did not simply interest young people in the external aspects of democratic institutions but encouraged their active participation in the solution of problems and conflicts and hence effectively promoted their capacity to think and discuss.

I believe that the acceptance of the method was negatively affected by the inadequate training of the teachers, the non-transparency of the impact assessment and the instruction to the teachers to pre-formulate arguments for the students which were exactly one „stage“ above their own level of moral development (the so-called „plus 1 convention“). This instruction assumed that the teachers could access the moral level of their students and find exemplary moral arguments which fitted the situation. This in turn meant that the teacher had to be well acquainted with the Kohlberg theory of moral stages and could competently apply the elaborate interview procedure needed to access the moral level of the students. This costs a great deal of time and effort, although the pedagogical benefits were by no means evident to them. Some teachers may also have noticed that the instruction to formulate arguments for their students contradicted the declared aim of educating them to think autonomously. The „plus 1 convention“ may have activated the so-called „mirror neurons“ but not the front right part of the brain (the right dorso-lateral prefrontal cortex), This part of the brain, as Prehn (2013) has shown, is of importance for the solution of moral dilemmas. In order to develop moral autonomy people must learn to develop the arguments for their standpoints *themselves* instead of adopting the arguments of others.

We know today that every confrontation with arguments leads to a growth in moral competence provided that a person understands them and has time to weigh them up. „Authorized“ arguments do not have a developmental effect. This evidently only comes from direct confrontation with the arguments of others, including fellow students.

Walker (1983) demonstrated experimentally that counter-arguments have the same effect as „plus 1” arguments. Hence the „plus 1 convention” was not even necessary for the achievement of a learning effect in dilemma discussions. This knowledge prompted the development of the *Konstanz Method of Dilemma Discussion*, which also forms the basis for the Discussion Theater dealt with later in this paper.

6. The Konstanz Method of Dilemma Discussion (KMDD)®

The KMDD was developed for educational institutions in order to promote effectively and efficiently the ability of participants to solve problems and conflicts by means of reflection and discussion instead of resorting to violence, deceit or subjection to the leadership of others. It has been dealt with in detail elsewhere (Lind 2015, 2017; Reinicke 2017), and I will restrict myself here to the treatment of a few features in which it differs from the Blatt Method. Above all, the KMDD is oriented very much more on the students than on the teachers. It offers the participants more time and more incentives to reflect upon a dilemma story, to become aware of their own feelings, to express them in words, and to reach a shared understanding of the story they are discussing with others, including those who hold different opinions. The participants only discuss *one* dilemma story and have 90 minutes at their disposal. In the Blatt Method they have to take up a position on three or more dilemma stories in 45 minutes.

As in the Blatt Method a KMDD session opens with a theatrical act. The leader of the session tells a story in which a fictive protagonist has to take a decision. The story is formulated in as simple as language as possible and it assumes only knowledge that all the participants can be expected to possess. This ensures that no-one is excluded from the discussion because the story is too difficult to follow.

It is also a feature of the KMDD that a story is presented and not a “dilemma.” As presenters we hope that the participants, like ourselves, will find a dilemma in the story which is worth discussing. But we cannot be sure that they will do so. A dilemma is not objectively present but lies in the eyes of the observer. It is, therefore, possible that the participants see no dilemma in the story, or even several which in their eyes involve conflicting moral principles. Consequently, before the opening of every discussion, the participants are given time to consider quietly for themselves whether or not the decision of the protagonist involves a difficult problem and what that problem is. They then have the opportunity to exchange their perceptions of the story and the emotions it arouses in them with the other members of the group. They then discover that even in apparently very simple cases the perceptions of the group members often differ widely.

In the KMDD the discussion stands in the foreground and not the solution of an ethical dilemma, as is the case in ethics lessons. The voting on the decision taken on the story only serves the purpose of getting a discussion going. The participants are then given the task of convincing their opponents of the rightness of their decision.

For a variety of reasons this task is very challenging. Some participants find it difficult to vote for or against the decision of the protagonist and choose to abstain. It is an even greater challenge for some to articulate the arguments in favor of their own opinion. They have possibly never thought about such a case. Some also fear social consequence if they publicly take a stance on a delicate issue. And it is yet more difficult again for many people to discuss critically the arguments of their opponents, particularly when the group members are separated physically into differing opinion camps sitting opposite one another.

As a result the task triggers off more or less strong emotions among the majority of the participants. This is both inevitable and desired, as it gives them the opportunity to learn how to deal with their own feelings and those of others. But the level of emotional arousal is important. To enable learning the emotions should not be too strong. Consequently the KMDD is so designed that it does not trigger off excessively strong emotions which could give rise to concealed or open enmity: On the one hand *fictive* and not real persons are discussed in the KMDD and, on the other hand, the participants are required to observe a basic rule in the discussion phase: They are allowed to say everything they wish, but they may not make value judgments about people, whether present in the group or not. If the rule is violated the teacher reminds the group of the need to observe it by means of an agreed sign. This has, however, never been necessary in KMDD sessions. Their strength is evidently based on the silent desire of all people to speak openly with others about important issues without this leading to quarrels. The teacher keeps this desire alive in all participants by mentioning the rule and by their mere presence. To this end the teachers sits in a position where everyone can see them and listen attentively to the discussion.

But the KMDD teacher does not intervene in the discussion, as is the case in the Blatt Method. The discussion is not even moderated by the teacher but by the participants themselves by observing the second KMDD rule, the so-called "ping-pong rule:" The participants call upon each other to contribute to the discussion. A member of one group can only speak when called upon to do so by a member of the opposing group who has just spoken. In this way the right to speak shifts smoothly between the two groups.

It is remarkable that in these sessions the democratic principle of free and respectful speech has never been broken, particularly as the discussions often give rise to strong emotions among the participants. This is revealed in various ways, for example when the „ping-pong rule“ is forgotten and other participants or the teacher have to remind the group of the need to observe it. It is not seldom the case that the participants continue the discussion long after the KMDD session has finished. This strengthens the positive effects of the KMDD: the longer the participants reflect and discuss the more their moral development is promoted and, presumably, the more the dendrites and synapses are stimulated in those parts of the brain which are of importance for the growth of moral competence.

A KMDD session is, not over, however, when the discussion has ended. If, in spite of

all the precautions taken, concealed hostile feelings have arisen in the group these scarcely continue beyond the subsequent reconciliation phase. In this phase the participants are called upon to nominate arguments of the opposite side for an "Argument Oscar." Which was the best argument of the opposing side? In this way the participants realize that their arguments have often made a greater impression on the other side than seemed to be the case during the discussion, that their opponents were not so committed to their own position as they seemed to be and that some of the participants only ended up in one of the two opinion camps more or less "by chance."

Following upon this phase the participants vote for a second time on the decision of the protagonist. Only rarely do changes of voting occur. In view of the difficulty of the problems and a discussion lasting only 30 minutes this can hardly be expected.

At the end the participants are asked whether they enjoyed the session and whether they learned anything from it. The KMDD sessions are mostly enjoyed by all the participants. People enjoy having the opportunity to speak and to exchange their opinions with others instead of simply listening to the teacher. But they also report on strong learning effects and, in part, on strong shifts of judgment (an emotional rollercoaster, as one participant put it). They point out that, although the discussion has not changed the direction of their decision, it has altered its quality. Some are no longer so sure that their judgment is in accordance with their own principles and state of knowledge. Others, however, feel that the discussion has strengthened their judgment. Both developments are usually regarded as beneficial. Remarkably, many participants report that it was a new experience for them to participate in a debate on a difficult issue with people of opposing opinions without experiencing lack of sympathy, animosity or even open aggression. Consequently they had been afraid of discussing delicate topics with others. The KMDD sessions eliminated this fear.

7. The Effectiveness of KMDD

The subjective impression of the participants that they had learned a great deal was confirmed by the results of the evaluation of the KMDD with an objective test. The KMDD has been used for 20 years in educational institutions in Germany and abroad, among others in elementary schools from the third grade on, in secondary schools, vocational schools, universities, prisons, military academies and old people's homes. The effectiveness of the method has been measured on many of these occasions. To this end the participants are tested (anonymously) before and after a KMDD course. In contrast to the Blatt method they do not have to take part in an elaborate interview, but simply fill out the short *Moral Competence Test* (MCT). The MCT measures the ability of the participants to judge arguments on the basis of their moral quality instead of their opinion conformity, a competence which, as we have shown above, is essential for living together in a democratic society.

The test consistently reveals a strong increase in moral competence of a degree hitherto not demonstrated by other methods of moral and democratic education. (Lind 2002, 2015). A single session is sufficient to allow the moral competence of the participants to grow more strongly than can be observed even in good school lessons in a year (Lind 2002; 2015; Hemmerling 2014).

The effectiveness of the KMDD cannot be attributed to the method alone, but is also the result of the thorough training of the KMDD teachers and group leaders. Experiments have shown that without thorough training of the teachers the method remains ineffective (Lind 2015). KMDD teachers must be acquainted with the emotions the dilemma stories are meant to trigger off among the participants, and with the precautions taken to ensure that these emotions do not get out of control and lead to aggression or to undesirable after-effects such as nightmares. They have to learn what moral competence is, how to choose and change a story so that it is understood by all the participants, how it triggers off an awareness of a dilemma and leads to a controversial discussion in the group. They have to learn how to apply and evaluate the *Moral Competence Test* (MCT), how to interpret its results and many other factors. Above all they have to learn to control their body language which possibly conveys unintended messages to the participants. In order to protect their training the KMDD has been registered as a protected trademark in the EU and some other countries (among others Turkey, China, Switzerland and Columbia). Only certified KMDD teachers are allowed to use it. The thorough schooling has also led to a high level of acceptance of the method among the teachers who have been trained in it. KMDD teachers do not need any further motivation (Hemmerling 2014; Reinicke 2017).

8. From the KMDD to the *Discussion Theater*

The *Discussion Theater* (DT) is the public form of the KMDD. The only difference is that it is performed publicly and that those who run it must recruit the participants. As in every theater the Discussion Theater combines real issues with fictive protagonists. It begins, like the KMDD, with a dilemma story, follows a certain choreography (it consists of nine acts) and has pedagogical intentions. It is designed to promote enlightenment and to encourage the participants to think and act for themselves. But it deviates from the traditional forms of theater in some points: it is inclusive and democratic and does not involve teaching from above.

Inclusive: Like the KMDD the Discussion Theater enables *all* people to participate actively without any previous training and with only a slight command of the language. They do not have to understand the allusions, quotations and metaphors in which the messages of the traditional theater are coded and which, consequently, are a high barrier to understanding for many people.

Democratic: In the Discussion Theater there are no actors and no audience, only *participants* who debate difficult issues without quarreling. There is no script but (as in

the KMDD) only a choreography with nine acts and two rules which provide a framework for controversial discussions. In contrast to the classical theater this framework gives the participants the time they need to take up thought-provoking impulses and to share their thoughts with others.

Without teaching from above: Discussion Theater wishes to teach, but not in the style of the classical „enlightenment” theater. Among other things it teaches what Heinrich Kleist called the “gradual construction of thoughts during speech,” namely the articulation of personal feelings. It also teaches the participants how to use the arguments of their opponents effectively for the development of their own ideas. Discussion Theater makes no appeals („Have the courage to think!”) or provoke indignation, but offers an opportunity for free thinking and free communication of the kind which Jürgen Habermas (1984) has in mind. The conclusions to be drawn from this thinking and discussing are left to the participants themselves.

9. Is This Still Theatre?

Discussion Theater is theater, yet it is not traditional theater. This theater also claims to promote freedom, but it keeps the public in a state of dependence.

Theater (from the ancient Greek τό θέατρον *théatron*, a place for viewing, from θεεσθαι *theasthai*, to behold) is the term for the scenic presentation of an inner or outer happening as an artistic communication between actors (presenters) and the public... A minimal formula for theater would be: A plays (B) and C watches him (and both have a consciousness of their role as actors and viewers.) This means above all: the theater requires a public. The public can partly influence a performance (approval and rejection)... Above all it is a branch of the arts and consequently free... (German Wikipedia, 13.4.2018)

This one-sidedness of traditional theater – artistic freedom on the stage but a general passivity of the public – reflects the authoritarian circumstances under which it arose, but no longer seems fitting in the context of democracy. In a democratic society freedom is hindered not so much by autocratic rulers as by the inability of many citizens to meet the demands made on them by life in a democratic society and by fear of freedom. If theater today wishes to defend freedom and communication it must, as the great Friedrich Schiller noted in his *On the Aesthetic Education of Man*, free the audience from its role as mere onlookers and give them the opportunity to participate in free communication.

New forms of the theater such as Jonathan Fox's *Playback Theater* and Augusto Boal's *Theater of the Oppressed* attempt to democratize the theater. They permit more participation of the audience, but in this theater too the communication remains one-sided. The articulatory sovereignty of the theater makers remains untouched.

The theater courtroom of Ferdinand von Schirach (in „The Terrorist”) goes a step further. In his theater courtroom the author has the actors discuss the question whether

it is legitimate to sacrifice the lives of several hundred people in order to save the lives of several thousands and then lets the audience vote on the issue. They are not called upon to judge a person actually accused of a crime, but to make a judgment on a real institution – our constitution. A large majority of the audience regularly decides against our democratic basic values. “The dignity of man is inviolable” is the core statement of our Basic Law and of the international Declaration of Human Rights. This was explicitly pointed out by the German Constitutional Court in its judgment of 6 February 2006, when it forbade the shooting down of a passenger airplane with the aim of preventing a possible terrorist attack. Whoever uses the killing of people in order to rescue others, the judges state in their decision, „treats them as mere objects.” They are thus denied the values people enjoy for their own sake. Schirach’s stage courtroom thus induces most of the audience to vote against the most important basic principle of democracy, the dignity of human beings, and hence against their own constitutional rights.

Schirach’s play is not only legally but also psychologically dubious. It demands from the audience an emotional – unconsidered and untested – judgment. The audience has no time to reflect and discuss; it cannot make use of its own capacity for thinking and discussing. The author presents the exchange of arguments on the stage but the audience is not allowed to participate actively in the debate. Schirach restricts the audience to their role as passive onlookers. In the dialogues written for the actors he thinks for the audience like parents for their children, teachers for their students, leaders for their followers. Representative thinking is not independent thinking. Autonomous thinking alone promotes the moral competence of the individual (Lind 2005). The author thus prepares the audience for the vote on a very difficult issue only apparently but not genuinely. It is unlikely that at the moment of voting the audience is fully aware of the complexity of the case and the consequences of their decision. If the author had given the audience the opportunity to reflect for themselves on the case and to discuss their opinions with others many of them would certainly have reached a different decision.

10. We Need a New Form of Theatre

Discussion Theater fulfills the development of Schiller’s ideas on the educational effects of the theater, formulated after his preoccupation with Kant’s philosophy of freedom, namely of the stage as a moral institution which “creates freedom for the intellectual faculties.”

Unlike the classical theater, which endeavors to achieve a powerful effect on the audience, the DT and the KMDD offer an opportunity to develop one’s own intellectual faculties. We once presented 11th grade students with a problematic situation similar to the one in Schirach’s play. It dealt with the question: Is it permissible to torture a person suspected of being a member of a terrorist group, so that he will disclose the plans of his group? When asked to give a judgment immediately after hearing the story, almost

all voted in favor of the torture. They mostly justified their decision by arguing that less weight should be accorded to the suffering of the tortured person than to the possible death of many people, which one hoped to prevent. After they had been given time to think about the issue and to discuss it with others of a different opinion they soon began to have doubts about their original opinion – without any intervention by the teacher. How much must be at stake to justify torture? In what situations or on the basis of what suspicions is torture permissible? How certain is it that the torture will be successful? Do tortured people really tell the truth? Can the suffering of the victims really be prevented in this way? At the end of this process a fair number of the original advocates of torture came to the conclusion that torture must be categorically forbidden. Often they did not even know that such a prohibition already exists.

When we feel forced to make a swift decision before having the opportunity to weigh up the pros and cons and to discuss the issue with others, we often make decisions which cannot be sustained in the face of our subsequent judgment of the case. We sometimes show strangers the way, although we do not know it ourselves. We willingly answer the questions of opinion pollsters on the quality of certain products, on the character of strangers or the performance of politicians, even though we have had no opportunity to form a judgment. Only few of us pause for thought in such moments like the wise philosopher Socrates, who is reported to have said: “I know that I know nothing.”

Populists gladly make use of this weakness. They know that we can be led to make quick judgments, if we do not have the opportunity to reflect on their simple slogans or to discuss them with others. Of course they are above all successful among people who find difficult to reflect and discuss and consequently prefer to adopt the opinion of others rather than running the risk that their own ideas will meet with incomprehension, derision or malice.

It is, therefore, important for the quality of democratic opinion formation that each individual not only has the right to express his/her opinion, but also the right to *form* that opinion. Discussion Theater makes a contribution here by giving the participants an opportunity to think for themselves and to discuss with others. As Lessing, Schiller and Brecht demanded, democracy needs a theater which educates. But for this not only its goals but also its methods must be democratic. Democracy needs a theater which does not treat people as onlookers but as participants, a theater that does not impart values and solutions of value conflicts but strengthens the ability of the participants to cope with their own moral values and with the conflicts which often inevitably result from them.

Discussion-Theater promotes moral democratic competence among all the participants and not just among the culturally well-educated. Like a drama it triggers off emotions but only to a certain degree, so that thinking and communicating are stimulated and sustained. Too little stimulus puts the audience to sleep, but too much prevents thinking and learning. Discussion Theater provides food for thought, but also the time and the place for thinking, for the articulation of personal feelings and the clarification of

problems. It does not leave the participants in the passive role of onlookers but calls upon them to articulate their own opinions, to give reasons for them and to find arguments to convince others of their rightness. Nor is it mere role playing. It shows the participants that free, productive discussion is not only an ideal but is also possible. Many participants experience for the first time, as they say, that it is possible to discuss problems and conflicts with and against one another respectfully, that is to say without becoming “personal,” as they have often found it to be the case in everyday life.

However, Discussion Theater is not pedagogical theater, although it can be carried out with and for children (from the age of around 8 years old). It is not a therapy, although it has therapeutic effects. It is not role-playing, although it enjoys high entertainment value. It is not a resocialization program, although it has already been implemented with great success in prisons (Hemmerling 2014). And it is not a means for the realization of political goals, although it strengthens reason and hence also democracy. It offers no solutions from above but promotes the ability of the participants to find on their own and with other people. It is not theater for oppressed people, but for people who are afraid of freedom and reject democracy because of this fear.

The previous stage productions – in an educational center and an old people’s home in Konstanz, at a meeting of citizens’ initiatives in Mexico and, most recently, several performances in the Dresden Church of Our Lady – were all a success. Sometimes we had to turn away potential participants because Discussion Theater, for acoustic reasons, can only accommodate about 50 participants. By celebrating democracy as a way of life Discussion Theater evidently fosters the enjoyment of democratic life. For the participants democracy is not an empty phrase or a risk; it is experienced as a personal gain.

11. Epilogue I

The following feedback from participants has been written down, partly from memory, after the staging of the Discussion Theater on March 7, 2018 in the Dresden Church of Our Lady:

„Thank you for the wonderful Discussion Theater yesterday. I have told my students about it and could scarcely control my enthusiasm. This discussion was so substantial, so many-sided, so intensive and enriching for me. I would go so far as to say that anyone who wasn’t there really missed something great.”

„I had really come up with many arguments about the story, but it surprised me that there were so many more.”

„It was so agreeable to think calmly about my own standpoint. Nobody put me under pressure.”

„The discussion was unbelievably intensive, free from notions of above and below, left or right. One could freely discuss the problems of both protagonists.”

„By one of the arguments of the opposite side I was on the point of standing up

and changing sides. That was powerful stuff.”

„I liked the method of calling upon someone from the opposite side to contribute to the discussion. It expressed respect for one’s opponent.”

„This should be done much more often.”

12. Epilogue II

After a KMDD session a journalist who was present asked a 10-year old participant: “Just before, you had to deal with arguments which were contrary to your own opinion. Wasn’t that waste of time?” Her answer after a short pause for thought: “No it wasn’t. It encouraged me to think over my own arguments to see whether they were right.”

References

- Althof W. 2015. “Just Community Sources and Transformations: A Conceptual Archeology of Kohlberg’s Approach to Moral and Democratic Education,” in B. Zizek, D. Garz & E. Nowak (Eds.), *Kohlberg Revisited*. Amsterdam: Sense Publishers (51-90).
- Brecht B. 1963. „Das epische Theater,“ in idem, *Schriften zum Theater* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston, MA: Beacon Press.
- Hemmerling K. 2014. *Morality Behind Bars*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Inglehart R. 2003. “How Solid Is Mass Support for Democracy. And How Can We Measure It?” *Political Science & Politics* 36(1):51-7.
- Jefferson Th. 1940. *Letters*, arranged by W. Whitman. Wisconsin: Eau Claire.
- Kohlberg L. & Candee D. 1984. “The Relationship of Moral Judgment to Moral Action,” in L. Kohlberg (Ed.), *Essays on Moral Development, Vol. II, The Psychology of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row (498-582).
- Kohlberg L. 1985. “The Just Community Approach to Moral Education in Theory and Practice,” in W. M. Berkowitz & F. Oser (Eds.), *Moral Education: Theory and Application*. Hillsdale, NJ: Erlbaum (27-87).
- Leming J. S. 1995. “Reflections on Thirty Years of Moral Education Research.” *Moral Education Forum* 20:1-9.
- Lessing G. E. 1780. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [The education of the human race.]*

- Lind G. 1998. „Gewalt und Krieg als niedrigste Stufe der Konfliktbewältigung“ [Violence and war as the lowest stage of conflict resolution,] in W. Kempf & I. Schmidt-Regener (Eds.), *Krieg. Nationalismus, Rassismus und die Medien*. Münster: LIT-Verlag (273-82).
- Lind G. 2002. *Ist Moral lehrbar? Ergebnisse der modernen moralpsychologischen Forschung*. 2nd revised edition. Berlin: Logos-Verlag.
- Lind G. 2006. „Perspektive Moralische und demokratisches Lernen,“ in A. Fritz, R. Klupsch-Sahlmann & G. Ricken (Eds.), *Handbuch Kindheit und Schule. Neue Kindheit, neues Lernen, neuer Unterricht*. Weinheim: Beltz (296-309).
- Lind G. 2016. *How to Teach Morality. Promoting Deliberation and Discussion. Reducing Violence and Deceit*. Berlin: Logos-Verlag. 4th Edition.
- Lind G. 2017. *Moralerziehung auf den Punkt gebracht*. Schwalbach, Ts.: Debus Verlag.
- Lind G. & Althof W. 1992. „Does the Just Community Experience Make a Difference? Evaluation and Evidence of the Effect Size of the German Program,“ *Moral Education Forum* (19-28).
- Lind G. & Raschert J. (Eds.) 1987. *Moralische Urteilsfähigkeit – Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg über Moral, Erziehung und Demokratie*. Weinheim: Beltz.
- McFaul M. 2004. “Democracy Promotion As a World Value.” *The Washington Quarterly* 28(1):147-63.
- Oser F. & Althof W. 1994. *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nowak E., Schrader D. & Zizek B. (Eds.). 2013. *Educating Competencies for Democracy*. Frankfurt am Main – New York – Bern: Peter Lang.
- Prehn K. 2013. “Moral Judgment Competence: A Re-Evaluation of the Dual-Aspect Theory Based On Recent Neuroscientific Research,“ in E. Nowak, D. Schrader & B. Zizek (Eds.), *Educating Competencies for Democracy* (9-22)
- Reinhardt S. 1992. „Schule und Unterricht als Bedingungen von Demokratie-Lernen: Formen politischer Streitkultur als Bildungsaufgabe.“ *Politische Bildung* 2/92:33-46.
- Reinhardt S. 2012. *Politikdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II*. Berlin: Cornelsen.
- Reinicke M. 2017. *Moral 4.0, eine Aufgabe der Schule?* Selbstverlag, www.martina-reinicke.de
- Schiller F. 1784. „Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet“ [The stage considered as a moral institution.]*
- Schiller F. 1793-95. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* [On the aesthetic education of man, in a series of letters.]*
- Schillinger M. 2013. “Verifying the Dual-Aspect Theory: A Cross-Cultural Study On Learning Environment and Moral Judgment Competence,“ in E. Nowak, D. Schrader, & B. Zizek (Eds.), *Educating Competencies for Democracy* (23-46).

- Sen A. 1999. "Democracy As a Universal Value." *Journal of Democracy* 10(3):3-17.
- Sen A. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tocqueville A. de 1976. *Über die Demokratie in Amerika*. München: Deutscher Taschenbuchverlag (first published 1835).
- Walker L. J. 1983. "Sources of Cognitive Conflict for Stage Transition in Moral Development." *Developmental Psychology* 19:103-10.
- Wilkinson R. & Pickett K. 2010. *The Spirit Level. Why Equality Is Better for Everyone*. London: Penguin Books.

*Original texts from Gutenberg-Project of Spiegel publisher: <http://gutenberg.spiegel.de/>

Discussion Theater. A Method of Democratic Education

Abstract: Democracy is bound to fail if its citizens lack opportunities to develop their moral-democratic competence, that is, their ability to solve conflicts through thinking and discussion, instead of through violence, deceit or bowing down to others. The concept of Discussion Theatre has been designed to provide such an learning opportunity. In contrast to traditional theatre, there is no above and below, no division between actors and listeners – all are participants. The Discussion Theatre is the “public” version of the Konstanz Method of Dilemma Discussion (KMDD), which is been successfully used in institutions of education in many countries for over two decades.

Keywords: Democracy; education; moral competence; democratic competence; learning opportunities; KMDD; theatre; Schiller; Kohlberg; dilemma discussion.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #3, pp. 23-40.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.3

European Humanities in the Perception of Chinese Students: A Reflection Based on A Personal Teaching Experience



Ionut Untea

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2336-1389>
(Southeast University, Nanjing; untea_ionut@126.com)

1. Introduction

As a young teaching and research fellow, after one year of teaching western philosophy in mainland China, while I cannot say that my enthusiasm has been curved, it is fair to admit that it has been challenged on several occasions. First of all, the way I had been teaching western ideas and aspects of society to a European public differed widely from the way I was expected to teach by my Chinese students. Having had Chinese students during my teaching at the University of La Rochelle in France helped me a lot for a first impression of what teaching in front of a classroom full of Chinese students would be, but it proved insufficient, given the completely different context: at Southeast University it is me the foreign professor, so I had to adapt my teaching to the Chinese cultural expectations.

A very important step in modeling my pedagogical message consisted in my attempt to understand several coordinates of my students' own cultural background. As I will show, beyond the language barrier, which generated a peculiar relation with students, rather different from what I had experienced in Europe when teaching in English, several specific cultural features, like the search for the pragmatic aspect in the approach to humanities, the value of personal excellence based on merit, combined with the deep respect for the role played by each person in society, greatly influenced the ways I was trying to establish connections, in my Chinese students' minds, between eastern and western philosophy and culture. Besides the challenges encountered, the experience with my colleagues and the discussions with students during classes proved revelatory for my advancement in the understanding of both the Chinese humanistic atmosphere and the students' approach to the European humanities.

I found that the perception of the European worldview in China seems almost as

mythical as the perception of the Chinese worldview by students in Europe. This view came from a special perception of the role of the European humanities scholar as an intellectual engaged in the concrete societal issues and debates appearing at national and European level. I will conclude by arguing that the image the Chinese students have about western and European world, mainly under the influence of the Chinese cultural coordinates, has a deep relevance for the contemporary debates about the role of humanities in Europe. The kind of “pragmatic” role that humanities have in China in consolidating the feeling of belonging of all citizens, across social layers, may also be relevant for the debates surrounding European identity and integration, and the role of European humanities in the process of dealing with these issues.

2. The Challenges of Being a „Foreign” Teacher in Mainland China

When thinking about living and working in China, one of the first things that one expects to find hard to cope with is language. I confess having given up many times, and then started all over, to learn Chinese during my first year. At least showing that you are making efforts has a positive influence on the academic relationships with students, even though I could see smiles on their faces every time I was trying to pronounce a word, a phrase in Chinese, or even their names. Their smiles were kind, and every time they felt happy when I told them I understood a particular Chinese character or a particular phrase. The other way around, a serious barrier in the communication of my students with me was the English language. I felt many times that some of the excellent students were frustrated by not being able to express their thoughts completely. This frustration led to an interesting phenomenon: the students who rather mastered English fairly well were less likely to engage in conversation with the teacher, while the students whose level of English was rather low succeeded in communicating their thoughts with the help of other colleagues or searching in dictionaries. When good-levelled English students did engage in conversation, it was rather difficult to understand their point, since they tended to talk too much, in order to show their skills, while the less skilled students in communicating in English were more efficient in communicating their main idea. This means that both categories of students needed time to express their views, some just for identifying the keywords of their main thought, others to finish their very long sentences. Thus, it has been a challenge to conciliate the students’ need for more time to express their thoughts, the time constraints in which I had to integrate my lectures, and the overall dynamic of the class, since I was not willing to let my philosophical class become a language tutoring module.

My effort to integrate both the students’ linguistic needs and the requirements of my curriculum was further challenged from a methodological perspective, especially in the case of my course entitled History of Western Philosophy, which I taught for the undergraduates. The most basic issue that at first I simply couldn’t understand, was why

my students were continuously asking for more “information”. So I would come up the following week with more philosophical details, but then they were still asking for more information. After about four weeks of teaching and wondering what they were actually asking for, a Chinese colleague pointed out that they were actually asking for historical information surrounding the historical figure of a philosopher, or the connection of that philosophy with historical events, and even more, a logical development of certain philosophical ideas into a different set of philosophical ideas in certain historical period. That is why they seemed rather uncomfortable to discover that the way I had chosen to present the “history” of philosophical ideas had not been quite chronological, or that I had chosen for instance to talk three times about the same philosopher in three different lectures dedicated to different philosophical topics. Simply put, they were interested both in what was “historical” in philosophy (how philosophical ideas actually stemmed from major historical events) and what was “philosophical” in history (the ideas and ideals that generated major social movements). Until then I had been accustomed not to place too much emphasis on the historical dimension of philosophy, especially because, as a scholar, it had never been my aim to engage critically with major philosophical eras or currents or to construct my own system of thought. Neither did I intend to have a “philosophy of history” class. But being in the position of a professor of history of western philosophy I realized that my students needed grand historical narratives and that they also needed my solutions as normative keys of interpretation.

What my students were expecting was not necessarily a historicist interpretation of philosophical reading, but rather the concrete connection of philosophy with history, and with everyday life, in virtue of the pragmatic spirit of the Chinese culture (Shusterman 2004). Although I included historical aspects in my lectures, I always cautioned them that, as simple students of philosophy, especially when we are dealing with introductory courses, we should be more modest. Our modesty in studying the “history” of modern western philosophy has been manifested by the continuous effort of trying to produce connections, comparisons, between philosophical ideas (basically of the late nineteenth century and early twentieth century) and critical discussions. They were rather dissatisfied at the end of the semester that I did not clearly define enough “concepts”, and that, in spite of the rich and appealing content of my lectures, they learned so many philosophical questions, but did not receive as many answers. Of course, my appeal to modesty did not work too much, since my students considered that it was my “role” to give them answers.

It is not only the appeal to history that I learned to be useful during my classes in China but actually the appeal to cultural elements, to literature, art, ecology as the elements of the humanities that would satisfy the philosophical curiosity of my Chinese students. But even more challenging it was to connect the western with the Chinese humanities. I admit, I had known, and I still know very little about Chinese humanities, that is why every time I met them, especially making use of the attitude that I called “modesty,” I provoked them to react to a western idea with what they thought it might be more or

less similar in their cultural context. It is, indeed, part of the academic process, especially when teaching humanities to an audience not acquainted with basic western concepts, to model a kind of discourse that would absorb non-western elements in order to connect, at least superficially, the attention of my students to the world of the western mind.

A strategy of teaching I had been very good at with my European students, but which simply failed in China was to read the reactions appearing on my students' faces. Back in Europe, it had been relatively unproblematic to unfold a strategy of presenting my ideas in connection with the reactions I could see on the faces of my students. The biggest problem I would encounter in China was that I simply could not "read" a Chinese face. When several of my students knit their eyebrows I was inclined to take this gesture as a sign of distrust or misunderstanding, but actually it was their way to show a deep understanding. I would stop many times at the sight of this gesture, and ask, "is there something you do not agree with?" I would then have from these students some profound reflection that related to an idea that I wanted to place in the conclusions of my lecture. Sometimes my students would not even blink, showing me something that appeared to be just a cold face. This prompted me to start making large gestures, and even jumps, or role-taking discourses, to portray better some situations that may hide philosophical reflection. It seemed to me many times frustrating to feel as if I had a classroom full of terracotta soldiers like those in Xi'an.

3. The „Use” of Western Humanities for the New Generation of Chinese Students

As I already mentioned, when hearing about my students' expectations for more historical elements in my "History of Western Philosophy" class, I was initially tempted to think that they were rather inclined towards a historicist understanding of the history of philosophy. Nonetheless, when reevaluating this demand against the traditional cultural background in China, I understood my students' need for a connection of the philosophical study—and actually a connection of humanistic studies in general—not only with history but also with society and its everyday life.¹ Actually very early at the beginning of my teaching, during a short break, one student came to me and asked me candidly: "Teacher, please excuse me for asking, but why do we, as Chinese students living in China, need to know about western philosophy?"

This question seemed so odd because it came from a student far from lazy, who actually, in the end, would get one of the highest grades in her class. The question was nevertheless not about the usefulness of humanities in general, but about the use of "western," and more specifically "European," humanities in China. Her thirst for applying the study of humanities in her concrete environment fascinated me. I met the same intellectual proclivity in my MA students, to which I taught two modules, Intercultural

¹ For the Chinese cultural characteristics of discovering humanity in practical activities of everyday life, see Tu Weiming (1997, 52).

semiotics and Aesthetics of everyday life. I had read that Chinese students are usually full of imagination (Stone 2016) and during my experience in teaching to them, this seemed to be one of the dominant features. Nevertheless, their creativity blossomed especially when the content of my lectures, mainly focused on a selection of elements from western humanities, was connected to the content of Chinese humanities. At the end of the semester, the MA students wrote great value essays making connections between western and Chinese culture that greatly enriched my horizons. For instance, I had papers focusing on Chinese feminism and the traditional perception of women, on sexual desire, or on the philosophical implications of the Chinese term “relationship” (*guanxi*) and how this could be perceived in the west. I also had papers on the ghost culture in China and the west, on the cultural and philosophical connotations of Chinese folk paper-cut, and even philosophical interpretations of the relationships between traffic signs and symbols with the real-life situations of the Chinese urban traffic. Other papers focused on the ways commodities are perceived in China in the economic process, others connected the Chinese culture of “filial piety” with the modern pension system, inspired by western values, and others even attempted to identify features of cynicism in the Chinese and western societies.

In all these papers, there was a transparent effort toward a connection with Chinese everyday life, and many times we would surpass the allotted time given for the class, with the risk of letting my students go to the dining hall too late for lunch or dinner (my classes with the undergraduates usually finished before lunch, while with graduates before dinner). During the whole year I made efforts to overcome an interesting phenomenon: during my first hour or so it was very hard to get my students to talk, but once in movement, I could not stop them. One of the explanations may consist in their ambition to find a “useful” aspect of western ideas that could help them think more about and with the tools of the Chinese philosophy and culture. Establishing such bridges has not always been an easy task.

An important opportunity, to find out more why my Chinese students placed such a high emphasis on the “use” of humanities, came with my lecture dedicated to philosophical pragmatism. Since then we would talk about what makes the characteristics of Chinese pragmatism. It was then easier to identify in my students’ attitude a “pragmatic-Confucian phenomenology” as described by Robert Cummings Neville:

Pragmatic Confucians do not expect victory, only the opportunity to do the best we can on our watch, educated to appreciate both the vast and deep values as well as the pervasive injustices in our environment. Philosophy is not just for description but for learning to appreciate and renovate (Neville 2015, 211).

In order to bring in front of my eyes a comprehensive image of the pragmatic approach to humanities in the Chinese culture, my students took me on an imaginary journey encompassing aspects of ancient China, features of social philosophy “with Chinese characteristics,” the contemporary “Chinese dream” slogan, and the social ideals

of contemporary youth. It would seem too simplistic to equate with nationalism my students' emphasis on the application of humanities to Chinese realities. Rather, in virtue of the vast culture and history of China, they were indeed animated by a special pride of being the inheritors of the Chinese identity. Even the student who initially asked me the question about the "use" of western humanities made explicit that western humanities should be made compatible with the Chinese identity, not the other way around.

4. The Culture of Meritocracy and "the Way of Life"

My previous experience of teaching in France had made me discover that it was a good thing to tell students that they should not worry while speaking English in front of me, because I was not a native English speaker anyway, so I could understand their hesitations and will not be hasty to penalize them only for this. Nevertheless, this did not work in China, mainly because of the students' unwillingness to speak when they felt less capable of producing excellent opinions, both in form and content. At the University of La Rochelle, where I had my first experience as a teacher in front of Chinese students, I had perceived them as very eager to talk, always occupying the first row, and always raising their hands. Many times, the Chinese students in La Rochelle fared better than many of the French students, but always stuck together during classes, a fact which I pointed out during my lectures. I advised both French students to make place for the Chinese students among them, and Chinese students to feel relaxed when sitting among their European companions. Although outside classroom Chinese and French students did communicate very well and did engage in common extra-curricular activities, when it came for in-class activities, the Chinese students rather tended to group together. My personal explanation for this curious situation was that outside classroom, the Chinese exchange students needed to socialize, learn better French, make new international friends and adopt new perspectives on the society they were beginning to explore. In contrast, in classroom they only wanted to focus on learning from what their teacher had to communicate, as they wanted to fully concentrate on the teacher's message while not being distracted by the attitudes of their foreign colleagues. Thus, creating, at least artificially, a small milieu of students from their same culture helped them feel ready for a competitive learning process.

During my teaching activity in Nanjing, in mainland China, I remembered this feature of my La Rochelle Chinese students, but at the same time I discovered at least two more aspects of this strive for excellence. First of all, the ones who raised their hands were not the ones who mastered English very well, but simply those who wanted to have a chance to express their thoughts. In contrast, the students who mastered English fairly well did not dare to speak, as they felt that their level of English was still very low, and that their original thought in Chinese would suffer. I realized then that the Chinese culture of meritocracy could be at times a conversation starter, and at times a conversation stopper

(Liu 2006, 12). While I saw many times their struggle for achievement as a good thing, since many students challenged themselves and asked their questions, in spite of their low skills in communicating their thoughts in English, sometimes the students that could express themselves much easier refused to do so, in order to avoid their colleagues' or teacher's laughing at their "Chinglish."

Another aspect of the culture of meritocracy that I discovered during my teaching was the fact that I was being myself assimilated by my students with the meritocratic society, an aspect I had never thought about before. In virtue of this special position that I had been assigned, I was expected to behave in a certain way (that actually I was never aware of) when giving my lectures. For instance, I was expected to nominate the students who were supposed to talk. That is why many times I discovered students who had very interesting things to say, but never manifested themselves, until I nominated them. Others simply did not talk because they did not want to interrupt me. Not being aware of how I should have behaved, I was rather surprised when one of my colleagues informed me that, after a student evaluation at the end of the semester, my undergraduates in western philosophy agreed that they had learned about so many new philosophical questions from their new teacher, but the teacher actually did not give them enough "answers." As a scholar of philosophy formed in the western tradition, this sounded like a praise, but actually it was a negative point. In my students' perception, I had not fully performed the duty assigned to my role.

My graduate students helped me understand more about the Chinese culture of meritocracy, and introduced me to the vision of "the way things are," as they called it, in the traditional and contemporary Chinese society. As the notion of "individual," with which a westerner is so familiar, is rather absent in the Chinese culture, the "self" is created via a web of tasks and duties relevant to the places occupied by somebody in specific milieus. Although one's place in society is never fixed, because in principle anybody has the opportunity to achieve an ascendant path by personal merits, once a place is occupied by somebody, then she or he must prove worthy of the position acquired. Everybody has a "dao," a role, a place and way of life, which should not be understood in an individualistic manner, but as a way of life that generates the excellence of the person who gives content to the position occupied (Zi 2016). This is indeed not far from a pragmatic view, but in a Chinese context it is much more than mere pragmatism: it is the way the self reflects and is defined by the intricate relationships of family, society, or by the person's social and political identity.

5. The Humanistic Atmosphere, the Culture of Wisdom and the Perception of the European Humanities

During my classes, I talked with my students about the importance of wisdom in the Chinese culture. We also talked about the role of wisdom in the Chinese and European

humanism, with many of them crediting European humanism for important historical advancements with universal reach regarding the attention given to the human self and its potential development. Nevertheless, the majority agreed that, although the European humanistic perspective brought Enlightenment to the whole world, they felt there was a need for what they called a “post-Enlightenment humanism,” in which cultures that had been regarded as peripheral would have an important saying in the way human personality is acknowledged universally. One model for my students’ view has been the contemporary Confucian philosopher Tu Weiming. We discussed his perspective, laid down in several of his internationally praised works, by reading some excerpts during classes. For instance, in *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Tu Weiming proposes the concept of “inclusive humanism” that stresses both the comprehensive character of humanity in Confucianism and delimitates itself from several forms of “exclusive secular humanism”. Tu argues:

One becomes fully human within a community. (...) The preferred course of action is to integrate all levels of the community (family, neighborhood, clan, race, nation, world, universe, cosmos) into the process of self-transformation. The Confucians believe that this gradual process of inclusion is inherent in the project of learning to be fully human (Tu 1989, 97).

It is not a coincidence that the 2018 edition of the World Congress of Philosophy, which took place in Beijing, has been entitled “Learning to be Human,” upon Tu Weiming’s suggestion, who launched in 2013 the initiative for the organization of the twenty-fourth edition at Peking University, where he is currently teaching.²

Going back to my discussions with the students at Southeast University, I was particularly impressed by their perception of the European humanistic intellectuals of contemporary Europe. As I mentioned already, their views have been consolidated by both a pragmatic view, and a view on the special role that, once accepted by somebody, it needs to be accomplished in an excellent way. This led my Chinese students to have an image almost as exotic about the European humanistic culture, as European students and scholars have about the Chinese world: from their participation to the discussions, an interesting image of the European humanities intellectual emerged, one of a thinker engaged in the concrete social, political, and cultural life of both Europe as a whole and of each European nation. As my students have been thirsty to know about the role of historical circumstances in the formulation of ideas by certain philosophers, now they were curious to know about the concrete contemporary reactions of the European public to intellectual ideas, or about the public engagement of intellectuals in some of the most diverse publicly debated topics like Brexit, the wave of migrants that has overwhelmed European shores since 2014, the intellectual reactions to Umberto Eco’s death, the

² Professor Tu Weiming is also affiliated with the School of Humanities of the Southeast University. World Congress of Philosophy (WCP) Official Website: <http://wcp2018.pku.edu.cn/yw/welcome/index.htm> (accessed on June 20, 2018).

implications of the scandal of the burkini, and not the least, the election in France of Emmanuel Macron, a president who studied philosophy in university.

From the point of view of my Chinese students' aspirations toward knowledge and personal philosophical fulfillment, the European world remains probably as mythical as the Chinese world seems for the European student. Some of my students intend to enroll in European universities, at least for short-term programs, in order to come closer to the understanding of the role of the European humanities in the education of not only the intellectual but also of the average people. They are more fascinated about how ordinary people interact with culture because they want to bring at home new insights and new perspectives on how to assimilate modernity without negating traditional values. Many of my students expressed their disappointment on the preferences of the young and younger generations in China for imported habits and fashionable attitudes, a tendency that engendered the marginalization of what they saw as the attitude of the integration of Chinese and western humanistic values, trends and behaviors in a coherent whole. From this point of view, I suggest that the future generation of philosophers in China may feel closely connected to the Confucian ideal of what Tu Weiming called a "fiduciary community," which is conceived as a "society of mutual trust instead of a mere aggregate of individuals" and which promotes "human relatedness," as its members "cultivate their own personal characters" (Tu 1989, 56). The students I discussed with hoped to come back home after experiencing the European practice of humanistic disciplines in order to integrate this experience into their space of identity where, in the Confucian perspective, the whole community is mirrored in one person, and where the self is the medium where family and social ties are intimately connected.

What my students were worried about was the possible refusal by future generations to see and look for the concrete nourishment of the Chinese identity by the culture of humanities and arts. Until now, older generations have successfully cultivated this intimate connection, irrespectively of their level of literacy. I could indeed observe this myself, especially in Shanghai and Nanjing: for instance, nearly all taxi drivers listen to classic audio-books about Chinese culture and history while doing their job; the average worker while eating in a cheap restaurant watches on his cell phone public lectures of famous Chinese scholars; retired women gather in parks to rehearse dance moves inspired by Chinese traditional songs and occasionally give public representations dressed in traditional garments. Moreover, every morning and every evening one could see many people of all ages rehearsing Tai Chi moves in order to cultivate a healthy mind in a fit body. Even illiterate women and men cultivate their minds by sounds, listening to Chinese traditional opera, or visually by playing the complicated Chinese chess game. When meeting some friends in Shanghai, they introduced me to the practice of calligraphy, telling me that the average child does this in China, as it is not only a writing exercise but a way to educate the whole body and spirit. These are only a few examples that show how seriously average people in China rely on the role of humanities and the arts on their

everyday life.

6. Conclusions

My experience in teaching western philosophy to mainland Chinese students has only been possible thanks to an institutional flexibility at Southeast University to allow foreign professors to teach in English. In spite of the administrative ups and downs, because the language of all administrative documents is Chinese, I have been actually impressed that my proposal for an MA course has been accepted fast if compared with the lengthy administrative process to introduce a new course in the curricula of European universities. Moreover, the willingness to introduce Chinese students to programs taught in English may only have the positive result of opening up their intellectual horizons. Even at the level of the Chinese society, at least as I observed in Nanjing and Shanghai, there is a willingness to display public announcements in English alongside the ones in Mandarin. In spite of my feelings of frustration that these announcements are sometimes written in bad English, or simply have no meaning, the effort of opening up at least the Chinese urban culture to foreigners is there, and progress is being made. The same is true for the administrative duties in Southeast University, as sometimes the administrative officers simply learn to do some tasks for the first time when dealing with my profile, as I am among the few foreign professors hired by the School of Humanities. Learning comes with practice, for me as a foreign professor, for my students, for the administrative officers, and for my colleagues offering me help and advice.

By giving me a lower teaching load than that of my Chinese counterparts, the School of Humanities took indeed into consideration my new challenges stemming from my position as a foreign professor, allowing me more time to get acquainted with the Chinese language and society, or to prepare my lectures involving a higher level of information, given the extraordinary curiosity of my students about the western humanities. Moreover, in the context of the primacy of relations on the human level, right from the moment of the Skype interview, I felt that I would like to work with the Faculty team at Southeast University, and the feeling has been mutual, since they allowed me, a rather young and not a very experienced researcher and professor to come to Nanjing. Before the interview, I knew about the very high Chinese standards regarding publications in top-level international journals, a detail I had not been sufficiently aware of while doing research or teaching in Europe. I took as an encouragement the fact that I was nonetheless accepted for the position, and indeed the School's trust in my capacities proved right. It is rarely the case in western countries for the hiring committees to give this kind of chance to young scholars. I still receive newsletters with calls for job applications in the UK and European universities, and I am astonished at the trends in recruiting researchers in the same way entrepreneurs are, the focus being rather on the experience in securing what it is called "external funding." This can be very frustrating for the young competitive

postdoctoral scholar, with a great potential and capacities, but with less institutional experience.

As the circulation of young researchers in humanities within Europe is still relatively possible, given the existence of independent postdoctoral grants and research fellowships, many European states have their own national rigid structures of recruiting academics, which in practice keep outside the system many extraordinary skilled foreign teachers. At the European level, heads of state are debating about the professional qualifications of workers, and exchange of temporary workers between European countries, or about the impact of the migrant crisis on European identity and the raising populism, but rather political or legal solutions have been discussed, at the expense of educational and cultural solutions. A willingness at the EU level to make more flexible, and more inclusive, the rather rigid national systems in education will only have a positive and more lasting impact on the European integration and its identity. Of course, results cannot be achieved over-night, as in the case of solutions of a political character.

My Chinese experience showed me that, on a society that has so high esteem for humanities across social layers, the voice of the young generation of future Chinese intellectuals may represent an excellent source of reflection on what it means to be a humanities scholar in Europe. My students' call for a more pragmatic approach to humanities is deeply rooted in the societal need of finding a "use" of humanities in the everyday life even by the average person. This is unlikely to be the case in Europe, where even at the highest level of recruiting professionals in humanities what matters first is obtaining funds for the universities. The intimate link between humanities and identity proved important in China across millennia. European Union needs to be accepted in the minds of peoples of different nationalities that it is much more than an economic union. While this goal is still beyond our foreseeable common European future, some leaders of national states and parties will continue absorbing European funds, while encouraging ultra-nationalistic discourses.

My Chinese students' fascination for the European world, as a space where intellectuals, in virtue of their privileged "role," are engaged in the concrete evolutions of policies, and are connected via ideals of pedagogical formation to the mental imaginary of the average EU citizens about the European identity, is for the most part mythological. Nevertheless, their views and expectations regarding the European humanistic scholars are a reminder that the European identity is neither something simply reserved for the isolated intellectual, nor can it be achieved only by policies. The European average citizen needs to meet frequently with foreign teachers in kindergartens, schools, high-schools and universities during her or his lifelong education, as these meetings may open up horizons not only in their specific national cultures, but also for a wider European culture, and beyond.

The European identity is much more than the pride of being the top region of the free world. Indeed, other countries are catching up in the advancement of the value given

to the human being and the promotion of European-inspired universalist ideas, while Europeans are becoming more and more ultra-nationalistic. What makes us Europeans is more than the privileged economic ties or the space where people can circulate only on the basis of their identity card and where they can receive social welfare. Europe needs a deeper rooted identity of the average citizens and needs to display to newcomers some credible, trustworthy and creative ways of connecting to the past or to the present diverse cultural heritages, in order to coherently orient their collective and individual aspirations towards the future.

Literature

- Lao Zi. 2016. *Tao Te Ching* (transl. James Legge). Zheng Zhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House.
- Liu Ye. 2016. *Higher Education, Meritocracy and Inequality in China*. Singapore: Springer.
- Neville R. C. 2015. „Value And Selfhood: Pragmatism, Confucianism, and Phenomenology.” *Journal of Chinese Philosophy* 42(1-2): 197-212.
- Stone D. 2016. „Reflection on Teaching the Humanities in China,” in E. T.Y. Chan & M. O’Sullivan (Eds.), *The Humanities in Contemporary Chinese Contexts*. Singapore: Springer Nature (133-42).
- Shusterman R. 2004. „Pragmatism and East-Asian Thought.” *Metaphilosophy* 35(1-2):13-43.
- Tu W. M. 1989. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Albany: State University of New York Press.
- Tu W. M. 1997. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press.
- World Congress of Philosophy. 2018. Official Website. <http://wcp2018.pku.edu.cn/yw/welcome/index.htm>.

Ionut Untea (Nanjing)

**European Humanities in the Perception of Chinese Students: A Reflection
Based on A Personal Teaching Experience**

Abstract: As a young teacher and researcher, the prospective of introducing western philosophical themes to a public of students from a non-western country, came in 2016 as a once-in-a lifetime opportunity, which I met with great enthusiasm. However, as in any situation involving pre-conceived expectations, facing and dealing with the real situation on the ground opens up a pathway for a closer understanding of both the new culture explored, a perception of one's own limits and the willingness to overcome them. The following lines are intended to cover the way my approach to teaching to a Chinese public has evolved from pre-conceptions and empty enthusiasm to an attitude of pedagogical creativity in identifying and presenting the key topics that would attract my students' attention. As I will show, students' expectations were to approach the western ideas not directly, but via a more complex process of being acquainted with the major historical and cultural movements in Europe and the western world. This meant the involvement in the teaching process of a wider number of elements taken not only from philosophy but from other humanistic disciplines.

Keywords: humanities; Chinese identity; European identity; personal teaching experience.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #4, pp. 41-53.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.4

Cartografie d'infanzia. Un percorso di ricerca fra *Philosophy for Children*



Silvia Bevilacqua

(Università di Genova; bevilacqua77@yahoo.it)

Scrivere non ha niente a che vedere con il significare,
Ma con il misurare territori,
Con il cartografare, perfino contrade a venire.
F. Guttari, G. Deleuze, Millepiani

1. Cartografia e filosofia

1.1 Il paesaggio della *Philosophy for Children/Community* e delle pratiche di filosofia

Qualche tempo fa ho avuto la coincidenza di entrare in possesso di una tragicomica vignetta che mostra un signore di fronte ad un pannello. Si tratta di uno di quei pannelli che rappresentano una mappa e che si trovano, tendenzialmente, all'interno di un edificio o in mezzo ad una città e ci indicano dove siamo e quale strada dovremo percorrere per raggiungere il punto in cui desideriamo andare. La vignetta in questione è disegnata Dave Coverly¹ e l'edificio in cui l'uomo si trova è:

L'INSTITUTE OF PHILOSOPHY

Al centro della mappa, diversamente da quanto potremmo attenderci non vi è la tradizionale affermazione:

ma la domanda: *You are here,*

¹ Nativo di Plainwell, Michigan, è il creatore del cartone animato "Speed Bump", collabora con il *Washington Post*, *The Globe & Mail* e il *Detroit Free Press*. Scrive fumetti e si è laureato con una doppia specializzazione in *Scrittura e Filosofia immaginativa*.

*Why are you here?*²

La vista di questa vignetta offre un esercizio di consapevolezza, ilare e tragico al tempo stesso, intorno alla condizione esistenziale di chi fa filosofia e della filosofia stessa. Chi intraprende un percorso di filosofia, che sia quello più tradizionale teoretico e di scrittura o che sia quello di chi prende in considerazione quello al *rovescio* (Lipman 2018, 160) della *philosophy for children/community*, avrà spesso di fronte non tanto una mappa che indica dove andare, quanto piuttosto una molteplicità di interrogazioni che, nella formulazione: “cos’è e perché”, chiedono ragioni di quanto si pensi, si agisca, si progetti. Nel fare filosofia la domanda, la problematizzazione e l’incertezza sono aspetti importanti.

Cosa implica dunque immaginare che queste attività concettuali e di pensiero possano trovare un ponte con la pratica cartografica tradizionale della disciplina della geografia? Cosa significa creare una mappa a partire dall’idea di filosofia e dell’esercizio filosofico?

Wittgenstein nel *Tractatus* si esprime così in merito alle proposizioni filosofiche: “esse sono illustrazioni”. Senza scendere nel dettaglio di cosa intenda precisamente Wittgenstein in questo passaggio ciò che ci interessa, come evidenzia Sini nell’Avvertenza a Scrivere il silenzio è:

il rapporto problematico fra figura e parola, oralità e scrittura, simbolo e concetto, razionale e irrazionale, intuizione e dimostrazione, fede e sapere e così via che compare nei molti modi di fare filosofia.

Vediamo più nel dettaglio intanto cosa intendiamo per *philosophy for children/philosophy for community* come pratiche di filosofia, mettendo in evidenza, in particolare, le caratteristiche che danno inizio a questo ragionamento.

L’esperienza della *philosophy for children* è un progetto filosofico, educativo e politico che nasce intorno agli anni ’70 negli Stati Uniti, grazie all’impegno e alla ricerca e all’amore per la filosofia di Matthew Lipman:

lo stesso sentimento che può provare un astronauta dinanzi alla vista della Terra, una sfera verde, marrone e blu, contemplata da una stazione orbitante nello spazio (Lipman 2018, 244).

e dal desiderio di prendersi *cura* del pensare e dell’infanzia:

proprio in quel periodo, cominciai a comprendere quanto la libertà di ricerca fosse importante non solo per gli insegnanti, ma anche per i bambini. I diritti accademici di cui godevano i docenti universitari non si erano estesi ai bambini che frequentavano le scuole. E stavo cominciando ad accorgermi di quanto l’estensione di questi diritti fosse invece necessaria. Che cosa poteva essere fatto – mi domandavo – per aiutare i bambini non solo a pensare, ma a *pensare con la propria testa?* (Lipman 2018, 147).

Lipman se da un lato ci riporta ad uno sguardo di contemplazione tipico della

2 La vignetta è rintracciabile facilmente sul web: Philosophy major, Daive Coverly.

filosofia tradizionale, dall'altro si spinge oltre quella terra familiare che, vista da lontano, sviluppa il desiderio di creare altri spazi, territori e pianeti. L'obiettivo della *philosophy for children*, diffusa attualmente in molte parti del mondo,

non è certo quello di trasmettere in modo efficace i contenuti della tradizione filosofica, ma piuttosto di rimettere quest'ultima in gioco, stimolare attraverso la trasformazione delle classi in comunità di ricerca, il piacere per la pratica come approccio dialettico, dialogico e argomentativi alle questioni di fondo (Bevilacqua & Casarin 2017, 31)

attraverso l'esercizio del domandare e del dubbio.

Non è un caso che l'esperienza della *philosophy for community* s'ispiri alla *philosophy for children* che, per la prima volta nella storia della filosofia, legittima la possibilità d'esistenza della filosofia in contesti in cui non solo non è prevista, ma spesso è ritenuta fuori luogo:

un movimento fondamentale che va riconosciuto all'impegno di Matthew Lipman e di Ann Margaret Sharp è quello legato al tentativo di creazione di un ponte fra infanzia e filosofia. La filosofia, quella ufficiale, quella che pretende o almeno predilige l'iniziale maiuscola, non ha quasi mai ospitato, all'interno della sua "fortezza", la voce dell'infanzia; al limite ha tematizzato l'infanzia come un tema di ricerca, ma raramente ha accolto l'infanzia come una possibilità, uno sguardo sensibile sul mondo. (...) Quando immaginiamo un ponte fra infanzia e filosofia non pensiamo a un approfondimento intorno allo sviluppo delle competenze o a un'analisi dei livelli di capacità argomentativa che si ottengono nel corso degli anni scolastici, ma a qualcosa di ancor più implicante. Questo ponte ci piacerebbe potesse essere una *richiesta di tempo*, un tempo per incontrare ciò che l'infanzia pensa. L'infanzia anche come metafora, come qualcosa che ci permette una nuova relazione con il pensare, non solo una filosofia che si occupa di bambini e bambine, ragazzi e ragazze, ma anche e soprattutto infanzia della filosofia nel senso di una nuova relazione con il pensiero. Apertura che porta con sé esiti rilevanti e non sempre previsti e prevedibili. A essere in gioco sono l'idea di sapere e ancor più un certo stile e modo di articolare tale sapere, reale o supposto che sia. Una dinamica che ci coinvolge a trecentosessanta gradi e che ci "costringe" a operazioni autocritiche e trasformative (Bevilacqua & Casarin 2016, 49)

In questa *società esausta* come sentirsi ancora coinvolti in qualche cosa? Fare esperienza di *philosophy for children/community* è come un tornare e andare nel mondo, facendosi nuovamente coinvolgere, incontrare, mettere in comune fermandosi a pensare. Non si tratta di un progetto che ha lo scopo di aiutare delle persone a migliorarsi o a cambiare i propri punti di vista; questi sono effetti plausibili, ma non prevedibili o determinabili. Questa proposta di esperienza pratica non va intesa come una tecnica, ma come una pratica dal respiro filosofico, poetico e politico. Non s'impara a pensare come non s'impara ad allacciarsi le scarpe senza sentirsi coinvolti e partecipi di questo esercizio educativo:

mi vesto: mi allaccio le scarpe, mi infilo il vestito. Avendolo già fatto migliaia di volte, penso a qualcos'altro, a qualcosa in cui sono coinvolto (ai miei compiti, a un appuntamento, ecc.). Se il mio coinvolgimento è minimo, questo non dipende dal tipo di azione. Per un bambino che impara ad allacciarsi le scarpe da sé, questo

significa ancora una concentrazione straordinaria; per lui allacciarsi le scarpe è lo scopo stesso e quando vi riesce è un successo. È eccitato nella stessa misura in cui lo sarà probabilmente più tardi per la soluzione di un problema (Heller 1980, 19).

Questo esempio ci aiuta a comprendere come nel fare *philosophy for children/community* vi sia un invito ad immaginare una *comunità che viene* e una *filosofia che viene* nel mondo. Entrambe sono un continuo spostamento di attese, d'impegno, di esposizioni del soggetto all'altro in uno spazio comune ancora sconosciuto. Si tratta di un'esperienza che porta con sé la condizione tipica della natalità in un mondo che è un habitat comune (Aut & Aut 1990, 68).

In questo senso la *philosophy for children/community* e più in generale le pratiche di filosofia, rientrano in una prospettiva non solo educativa e filosofica, ma politica nel senso che ci indica Rossella Fabbrichesi:

che mirano a costruire una comunità di ricerca, fondata sulla condivisione degli interessi e sull'invenzione di nuove pratiche collettive: per non dimenticare mai come la filosofia sia l'unica difesa dalle mitologie con cui il tempo tenta di incantarci (Fabbrichesi 2017, XIV)

Data questa panoramica sul senso e la direzione di queste pratiche è interessante ora porsi una domanda.

Quale relazione esiste fra cartografia e pratiche di filosofia?

Questo genere di attività-esperienza che avvengono, tendenzialmente solo su di un piano dialogico, possono essere *cartografate*?

L'unica traccia di scrittura di queste attività, oltre ai testi-stimolo, è la "mappatura concettuale" che il/la facilitatore/trice traccia su un cartellone visibile a tutti/e i/le partecipanti man mano che la discussione si sviluppa. Questa mappa contiene tutte le domande poste (agenda) e i passaggi salienti del dialogo (piano di discussione). Questo momento di scrittura appare, nella maggior parte dei casi, come lontano, talvolta è improvvisato ed ha, tuttavia, l'obiettivo di essere un punto di riferimento, ma non esaurisce le potenzialità di scrittura che possono emergere a seguito di un ragionamento filosofico di una comunità di ricerca.

Come far sì che possa permanere una traccia scritta di questi dialoghi?

Perché ad un certo punto nasce questa necessità di "raccontare attraverso la scrittura"?

Perché lasciare un *graffio* di ciò che si è, si fa e si pensa?

1.2 Bussole concettuali

Le domande appena formulate non troveranno qui risposta, ma saranno esplorate attraverso alcuni concetti comuni ai termini in gioco che, come vedremo, possono essere anche intese come attività caratteristiche *dell'infanzia umana* intesa sia come "condizione d'esistenza", sia come una delle età della vita, che in entrambi i casi potrebbe permetterci

“una nuova relazione con il pensare e con il cartografare”. Vi è un legame infantile fra *graphè, philo e sophia*; il graffio, l'amicizia e il sapere. L'infanzia ci corre in soccorso con la sua gioia perturbante di desiderio di sapere, di capacità nel costruire legami e tracciare linee, non solo alfabetizzate. Sono tre le azioni *infantili* che ci mostrano un legame d'infanzia fra filosofia e cartografia – legame che ci fa tornare “analfabeti” in un nuovo territorio:

cinque anni dopo essere giunta in Svizzera parlo il francese, ma continuo a non saperlo leggere. Sono tornata analfabeta. Io che leggevo già a quattro anni. (...) La bambina sta per compiere sei anni, e sta per cominciare la scuola. Anch'io comincio, ricomincio la scuola (Kristof 2005, 48-49).

Vediamo ora più nello specifico questi concetti.

Graphein

Disegno, scrivo, incido scolpisco, un'attività che faccia sì che, attraverso una mia azione, si lasci un segno su una superficie. Quando penso a questo concetto ho in mente un album illustrato che ci invita a fare quest'esperienza. Si tratta di *Linee* di Susy Lee. Nella prima pagina compaiono una matita e una gomma su di uno spazio bianco delimitato da una linea che traccia un perimetro. Voltando pagina, ha inizio il percorso di un segno lasciato dalla lama del pattino di una bambina che scivola sul ghiaccio. Il tratto che si genera a causa dell'attrito della lama con il ghiaccio cambia e si trasforma a seconda delle movenze che la bambina decide di intraprendere. Cosa accade di seguito potete scoprirlo voi stessi, ciò che ci cattura in questo momento è quanto questa danza sul ghiaccio ci possa far riflettere sul concetto di *graphein*. Essa sembra richiamare ciò che L. Wittgenstein diceva a proposito del rapporto tra la filosofia e il quotidiano, ovvero che *possiamo scivolare sulla nostra quotidianità come un vetro liscio oppure crearvi un attrito, una relazione di pensiero con essa*.

Philo

Philo significa legame, amicizia o più tradizionalmente amore, quando lo vediamo salire sulle “spalle” di un'altra parola. Chi non ha almeno una volta incontrato la definizione etimologica di questo termine? L'invito che porta con sé è quello di costruire relazioni, rapporti, legami di sentimento con qualcuno o qualcosa.

Sophia

Sophia un concetto della filosofia quasi imprendibile, non si sa mai se si possa o non possa sapere; siamo innanzi alla saggezza? Si tratta di un personaggio che si aggira nella filosofia e che somiglia a *Sophia* amica del gigante GGG. Quella Sophia che mai esausta di fare domande, curiosa, non lascia intentato nessun percorso di ricerca e scoperta, di persone e cose, nel mondo sconosciuto in cui si ritrova. Questo esercizio lo fa con cura, attenzione, apertura, ascolto.

2. Verso un esercizio cartografico: alcune metafore

2.1 La carta come il foglio-mondo³

Come suggerisce l'autrice Judith Schalasky nell'introduzione del suo: *Atlante delle Isole remote*:

le carte geografiche sono astratte e allo stesso tempo concrete, e nonostante pretendano di essere oggettive, non offrono una riproduzione della realtà, bensì una sua ardita interpretazione (Schalasky 2014, Introduzione).

Sia la *charta-mondo* che l'idea di *foglio-mondo* di Peirce, filosofo da cui Lipman trae l'idea della comunità di ricerca filosofica, si riferiscono all'idea che ogni ragionamento sia una *risrittura di mondo*. Il pensiero e la logica umana attraverso segno e significazione tracciano soggettivamente e collettivamente questo rapporto con il mondo. Prima di giungere alla scrittura alfabetica, l'esercizio di oralità e di figurazione rappresenta un'attività attraverso cui si mette in gioco un esercizio.

Questo fare "figure" nel mondo è una capacità che appartiene all'essere umano e che l'infanzia nelle sue attitudini esistenziali possiede.

In quella scrittura originaria possiamo scorgere sia il filosofo che il cartografo. Le *charte* possono dire molto della gente e di come essa vede il mondo, almeno quanto quei mondi che la filosofia ha scritto nel corso della sua storia.

Emerge da queste indicazioni un possibile orientamento per una *cartografia d'infanzia* del dialogo filosofico, narrazione di un'esperienza concettuale di pensiero.

2.2 Acque stagnanti

Quello che cerco di fare in questo e in altri articoli di tipo storico è mostrare come la cartografia sia legata necessariamente al contesto sociale nel quale viene prodotta. Le carte incarnano inevitabilmente un sistema culturale. La cartografia non è mai stata uno strumento di conoscenza autonomo e ermetico, e nemmeno può essere considerata al di sopra delle politiche che riguardano la costruzione e il controllo del sapere, Per questa ragione, dovremmo cominciare a decostruire la carta (Harley 2006, 78).

Brian Harley ci offre una critica alla cartografia contemporanea, alle sue tecnologie, al suo essere lontana da ciò che l'ha determinata: le dinamiche di potere-sapere, direbbe Foucault, e le sue tecnologie sofisticate che l'hanno relegata entro un tunnel. Harley, vicino alla filosofia critica, che ha interrogato le dinamiche di dominio del sapere e dei soggetti, sostiene che l'*episteme* cartografico possa uscire dalla sua condizione stagnante di

³ Il concetto di foglio mondo è un'espressione di C. Peirce e in sintesi si riferisce all'idea che nel mondo anche la più semplice delle inferenze comporti dentro di sé una filosofia e ogni ragionamento diviene una sorta di risrittura del mondo. In merito di veda il lavoro di Fabbrichesi e Sini (1994).

cristallizzazione e dare vita ad altre forme cartografiche. Come smarcarsi dalle dinamiche di dominio che portano alle *acque stagnanti*? A tal proposito ci offre un'interessante illustrazione l'albo illustrato da D. Wiesner dal titolo: *Martedì*. Ciò che dovrebbe accadere nell'acqua stagnante è qualcosa di straordinario nell'ordinario prende vitalità. La filosofia *come le rane che iniziano il loro volo sulle foglie di loto*, può rappresentare lo straordinario che accade e meraviglia, un evento che nello scorrere della quotidianità crea un attrito. Il pensare come attività umana, dall'infanzia all'età adulta, è un'esperienza che ci mette in relazione all'altro provando a dare ragioni di ciò che ha senso e non ha senso spesso tenendoci in una condizione di paradosso a partire dalla sperimentazione del nostro linguaggio, delle parole. Con una buona dose di ironia, infanzia e gioco, *come le rane che guardano la televisione e ci fanno sorridere*, l'idea della filosofia dovrebbe prendersi gioco di se stessa. In questo senso fare filosofia con i bambini e le bambine è un po' come *alzarsi di notte e vedere le rane che volano*, e magari qualche giorno dopo anche i maiali. La pratica della filosofia si ritrova anche nel tempo di ore e orologi che Wiesner mostra nelle sue istantanee di vita inconsueta, la sua tessitura del tempo è scandita e contemporaneamente dilatata, infinita. E' martedì intorno alle otto, ma ci sarà anche la promessa di un altro martedì e forse di molti altri ancora, sono le 21.00 nell'orologio della chiesa, poi qualcuno alle 23.21 scorgerà qualcosa, un orologio di casa ci dice che è l'1.27 e che saranno anche le 4.38. Come accade nel pensare troviamo un tempo preciso nel farlo, ma la sua continuazione è infinita. Una domanda, un'idea, una parola, un concetto si discute, ragiona argomenta, in un dato momento, ma sarà infinita la potenzialità con cui potrà tornare ancora a volare sopra le nostre teste per essere risignificato. Pensare filosoficamente è infinito, lo dicono spesso i bambini e le bambine e *Martedì* ci porta nelle ultime pagine a questo inizio permanente, di memoria socratica, di *ricerca, investigazione, di inquiry* direbbe Lipman.

Smarcarsi da alcune logiche di dominio potrebbe voler dire, nell'ambito cartografico e filosofico, «pensare in autonomia» e perché no «cartografare in autonomia».

2.3 Rizomaticità

Difficile concetto quello di rizoma; quando Deleuze lo introduce nel suo ragionamento filosofico si è un po' spiazzati e forse non se ne comprende sino in fondo il senso e tantomeno la sua natura estetica, rappresentativa. Tuttavia è un concetto metaforico che muove intuizioni e riflessioni e si presta all'idea che stiamo esplorando. Deleuze è forse il filosofo più vicino a costruire questo ponte fra filosofia, infanzia e cartografia, per diverse ragioni: linguistiche, di stile di ragionamento e di scrittura. *Rizoma* è il titolo dell'introduzione ai *Millepiani* e, pur essendo un termine botanico, di terra, sconfina nell'area semantica dello spazio per divenire *territorio de-territorializzato*. Il rizoma è sì una radice, ma rappresenta dal punto di vista territoriale una de-territorializzazione che attraverso linee di fuga crea un concatenamento relazionale molteplice ed eterogeneo che rompe con la visione dualista tipica dell'albero radice. Cosa vuole suggerire Deleuze con

questa concettualizzazione metaforica?

Sembra invitare ad una pratica in grado di promettere una proliferazione dell'insieme, del molteplice che varia, in cui la nozione di unità (identità, nazione, etc.) si differenzia creativamente. Questa riflessione non distante da quanto sostiene Harley quando, riflettendo sulla dimensione estetica della carta geografica, critica la visione che la intende nel suo carattere puramente estetico congruente a modelli in grado di creare una similitudine con la realtà.

Similmente, se la cartografia ha accettato che la carta sia "specchio della natura", la filosofia sembra aver accettato che il suo sapere sia "specchio della realtà". Per Deleuze la filosofia non dovrebbe essere o fare questo. E' proprio quando Deleuze giunge a descrivere il principio di cartografia e decalcomania, caratteristico del fare rizoma, che si mette in luce questo distacco da una certa tradizione. Quando si parla di rizoma e del suo divenire non si parte da un modello "come calco" per farne seguire infinite copie, come accade nella logica dell'albero (distribuzione arboriforme: radici, tronco rami) il rizoma è tutt'altro che *carta* e non calco. «Fare la carta e non il calco».

Questa affermazione deleuziana, presa nella sua ispirazione creativa, diviene un paesaggio costante entro cui immaginare che le pratiche che mettiamo in gioco, siano rivolte non tanto ad una applicazione tecnica, di ripetizione, di calco, quanto piuttosto all'esito di una sperimentazione continua sul mondo. Infatti «una carta è legata alla performatività, mentre il calco rinvia sempre ad una pretesa "competenza". Il desiderio del soggetto nel suo divenire crea una carta che deve essere prodotta, costruita, sempre smontabile, connettibile, rovesciabile modificabile, con molteplici entrate e uscite, con le sue linee di fuga. Questo ci può bastare per comprendere che l'approccio deleuziano e di Harley invitano ad un esercizio filosofico e cartografico che implica una moltiplicazione dei piani, in cui le gerarchie di sapere-potere vengono meno, e i soggetti in gioco fanno i conti con i ruoli di potere che ognuno possiede nei contesti in cui si muove. Similmente a *La crociata dei bambini* di Florina Ilis ci troviamo a trasformare la direzione in una linea di fuga che ad ogni suo tratto ci sorprende ed è spaesante.

Fare carta e fare dialogo in questa prospettiva emergono come due esercizi in cui il soggetto può essere nomade, migrante e la sua *mappa* può non essere il *territorio*.

2.4 La mappa non è il territorio

«Mi dicono che esiste gente cui non interessano le mappe. Non riesco a crederci». Questa considerazione la esprime Robert Louis Stevenson l'inventore de *L'isola del tesoro*, un cartografo di storie. Quando penso alla mappa dell'isola del tesoro non posso fare a meno di immaginarla e inventarla, ma allo stesso tempo ritorno all'illustrazione che ci offre Roberto Innocenti accompagnata dal desiderio di avere in tasca quel pezzo di carta e iniziare il mio viaggio, reale o immaginario che sia. Contemporaneamente si mostra davanti ai miei occhi un'altra mappa di una terra che non c'è: *Neverland*, con i suoi luoghi topografici: *the Mermaid lagoon, the Indian Village e The Lost Boys*.

Mappe di territori che, un po' come le *Città invisibili*, non sono riconoscibili, sono inventate, poesie che, messe sulla *carta*, ci riportano su un *territorio*. In questo personale viaggio d'immaginario cartografico compaiono altre figure anomale: la *Carta della tenerezza* incisa da F. Chaiveau. Il *territorio di tenerezza* è immaginario, compare in un romanzo collettivo scritto nel salotto di madame de Scudéry, un paesaggio di emozioni in cui ritroviamo: le *Lac D'indiference*, le *Mere D'inimitie* e molto altro. Intorno a questa mappa, un po' come per *L'isola del tesoro*, si costruisce la narrazione del romanzo. A questo si aggiunge l'opera di Grayson Perry, artista contemporaneo che fra un travestimento e l'altro, fra un'identità e l'altra, creando "corpi collettivi artistici", ha dato vita ad una serie di mappe che raccontano storie intorno a se stesso e al suo punto di vista sul mondo.

Le mappe hanno costruito immaginario e immaginari. La mappa, come il labirinto «da sempre mantiene un posto privilegiato nell'immaginario» (Antoniazzi 2007, 39). E si sa l'immaginario nella formazione del pensiero e dell'astrazione non ha un ruolo così marginale. Quando Korzybsky esprime il suo principio: *la mappa non è il territorio*, si produce una scossa tellurica nell'idea di *esperienza oggettiva del mondo*. Emerge così la montagna del *paradosso* che andrà a complicare non poco il territorio del pensiero umano. La relazione fra mappa-territorio, la sua conformazione rocciosa aprirà nuove vie ponendo il problema della *realtà e delle relazioni* da un altro punto di vista. Questo gioco paradossale rappresenta un punto essenziale del nostro ragionamento perché offre lo spunto entro cui tracciare le nostre *cartografie d'infanzia*, non tanto con l'intenzione di rappresentare fedelmente la realtà del concetto quanto piuttosto di entrare entro un'attività paradossale che tipicamente troviamo nel gioco, nell'arte e nell'infanzia. Foucault situerà questa idea in un territorio sospeso, luoghi che sorprendono la realtà, luoghi che non si pensano solo sulla carta, ma sul foglio-mondo.

3. Verso la confluenza filosofica

Facendo riferimento espressamente alla metafora fluviale, Pierpaolo Casarin introduce nell'ambito delle pratiche di filosofia e della *philosophy for children/community* il concetto di confluenza filosofica; chi fa filosofia in questa luce intraprenderebbe un viaggio fluviale che, fra tracciati, percorsi, confluenze, costruirebbe una prospettiva di pensiero e di relazioni. Il concetto di confluenza inteso nel suo senso letterale è un evento, ovvero il momento in cui due corsi d'acqua si uniscono e uno dei due, il minore, viene indicato come affluente dell'altro. Questo concetto è spesso ripreso nei contributi di Pierpaolo Casarin. L'idea di confluenza filosofica che ci invita a percorrere può intendersi come una geofilosofia umana in cui si è disposti a far sì che acque e nomi possano confondersi e non necessariamente riprendere il corso con una prevalenza del "fiume filosofico" più grande:

ci sembra interessante, prima ancora di parlare della pratica, prima ancora di entrare nel merito di alcuni aspetti peculiari della *philosophy for children*, gettare

uno sguardo intorno all'entità del fenomeno. Comprendere i confini, o meglio, interrogare i confini, osservare la reale diffusione di una proposta che, per divenire patrimonio collettivo dell'auspicata comunità di ricerca dei facilitatori e delle facilitatrici, non può trovare luogo e sviluppo esclusivamente in alcuni percorsi di formazione (talora ripetitivi e stereotipati) promossi da realtà istituzionali o associative. C'è bisogno di altro ancora; si sente, in particolare, la necessità di conoscere a fondo la passione di chi, nei diversi e talvolta remoti contesti, opera e lavora.

Si tratta di compiere un "viaggio" nei territori che hanno "raccolto l'invito", individuare le realtà scolastiche che hanno sostenuto e promosso un approccio di questa natura. Va compiuta una sorta di "mappatura" di un'esperienza che trova davvero una molteplicità di espressioni e che, trovando realizzazione, sembra mutare in modo significativo, lo stesso perimetro di competenza, la sua stessa supposta identità. Sappiamo però bene che la mappa non è mai del tutto il territorio e in ogni mappa c'è anche la nostra angolatura, così come in ogni fotografia c'è la realtà che ci piace pensare di cogliere. La mappa ha pretese oggettive, ma forse cerca, senza riuscirci mai del tutto, di oggettivare il soggettivo, cerca di ridurre la molteplicità ad uno sguardo unitario, condiviso e condivisibile, ma qualcosa si muove sempre, sfugge ancora. Anche qui sta il fascino della questione. Tuttavia, consapevoli di questi limiti, sentiamo il bisogno di definire il fenomeno, forse anche semplicemente per riparare a qualche torto. Il torto che ci sembra vivano le decine di soggetti che pensano, riflettono, sperimentano e di cui non si ha spesso traccia. Una voce che ci pare ricca di sfumature e di passione e soprattutto in grado di offrire ulteriori, spesso inediti, spunti di riflessione (Casarin 2016).

L'idea è che le metodologie che mettiamo in gioco possano dare inizio a nuovi paesaggi e non essere solo una riproposizione del pensato, una copia, una ripetizione, dell'esistente e che possano trasformare i rapporti di potere-sapere:

l'idea di un relazione costitutiva fra metropoli e filosofia, la riflessione promossa proprio da Baldino intorno al rapporto fra codici, norme e flusso di pensiero mi permise di stabilire un incontro con le pratiche filosofiche più in termini di confluenze, che di consulenze. Il codice, l'ordinamento unificatore dei diversi atteggiamenti mentali, la priorità del metodo perdeva l'assoluta precedenza: irrompeva il valore del flusso dei pensieri, il divenire, l'orizzonte desiderante. Quel che temevo delle pratiche filosofiche, ovvero la loro possibile deriva in un sistema sostanzialmente commerciale e un po' opportunistico, il loro cristallizzarsi in dispositivi pedagogici rassicuranti (come per altro successivamente avrebbero, con una certa dose di irruenza, messo ben in luce sia Alessandro Dal Lago sia Walter Kohan) trovava rovesciamento in questa prospettiva che lasciava spazio ad un'idea di filosofia come esercizio critico, incessante tentativo di disattesa di logiche di potere, comprese quelle un po' più mascherate del potere del sapere. Si trattava di mettere in gioco se stessi, saper giocare ovvero abitare il paradosso del gioco, praticare distanziamenti ironici, per utilizzare termini e stili di pensiero cari a Pier Aldo Rovatti, teoricamente impegnato in un'opera di osservazione critica delle pratiche filosofiche, *philosophy for children* compresa (Casarin 2016).

Ci troviamo dunque a far sì che la confluenza filosofica possa essere quell'evento meticcio dell'acqua che si interseca, e – se vogliamo – tale evento potrebbe anche riguardare l'incontro con il mare. La prospettiva fluviale ci offre ulteriori spunti:

(...) in Reclus troviamo un vero e proprio riconoscimento del legame fra terra e uomo, una dichiarazione di un'intima affinità. Quando si parla di terra si intende anche i fenomeni che la compongono, i climi che la caratterizzano e

gli interessi che gli uomini hanno messo in campo modificandola. L'umanità diviene autocoscienza della terra, progetto etico di responsabilità a cui ciascun individuo è bene che si rapporti. La dimensione scientifica del ragionamento di Reclus non sottovaluta la componente sociale e politica, pertanto ci sentiamo di mettere in evidenza quanto il geografo francese ritenga che, per superare il dominio nelle relazioni sociali, sia fondamentale conoscere in modo consapevole il proprio passato e l'evoluzione che la società ha avuto nel corso dei secoli. Solo in questa condizione, quando riusciamo a coglierci come parte di una totalità, di un insieme di storia e geografia, possiamo sviluppare pienamente la nostra autocoscienza e quindi accedere alla nostra autentica libertà. Se è vero che la natura è lo spiegamento di un equilibrio armonioso, è altrettanto vero che al suo interno prendono forma continui squilibri causati dai mutamenti, anche di piccola entità, che i vari esseri mettono in pratica nel loro esistere. Ecco che, anche nella prospettiva di Reclus, riappare una possibilità favorevole associata all'equilibrio precario. Di grande importanza è lo scritto del 1869, *La Storia di un ruscello*, uno scritto pensato per i giovani; si tratta della ricostruzione di un piccolo corso d'acqua, ma al contempo anche l'esposizione delle sue idee sociali e politiche. Lo scritto presenta spunti molto rilevanti sia dal punto di visto poetico sia filosofico e ci permette di comprendere come un fiume, un corso d'acqua possa essere preso in considerazione come qualcosa di vivo, incessantemente inserito in un processo di creazione trasformazione e distruzione. Leggiamo in un passaggio: «La storia di un ruscello è anche di quello che nasce e si perde tra il muschio, è la storia dell'infinito». Reclus propone una filosofia da avvicinare, vivere, non solo con i testi, ma con i piedi, gli occhi e i sensi in generale. Il ruscello diviene metafora della vita umana, con tutte le sue fasi dalla fonte alla foce, dalla nascita alla vecchiaia. Il ruscello, il fiume in generale, è corso d'acqua che nel suo scorrere incontra altre acque, questi incontri sono mescolanze, mutazioni e come un fiume, incontrando un altro fiume nel momento della confluenza, vive una decisiva mutazione anche un soggetto, incontrando altri soggetti, muta il proprio pensiero, risente del pensare altrui; anche per gli uomini c'è la possibilità di confluenze di pensieri (Casarin 2016).

4. L'ultima spiaggia, per non concludere

L'immaginazione è un paio di scarpe nuove. E se hai perso le scarpe cos'altro puoi fare se non andare a cercarle? Con questa domanda ha inizio la ricerca dell'artista della storia *L'ultima Spiaggia* scritta da J. Patrick Lewis e illustrato da Roberto Innocenti.

Cosa accade a questo artista è semplice, la sua immaginazione sembra scomparsa e la sua matita sembra non saper più tracciare alcun segno sul foglio. Cosa fare se non incamminarsi e andare a cercare ciò che ha perduto attraverso una mappa verso Chissàdove? E cosa fare quando nell'intraprendere questa ricerca si svolta improvvisamente verso una strada secondaria?

Le intenzioni di questa ricerca hanno inizio da queste medesime domande. Probabilmente l'idea di una cartografia filosofica sembra sbagliare strada rispetto alla tradizionale forma di scrittura che la filosofia ha considerato opportuna per esprimersi. E al tempo stesso apparirà strano alla cartografia come tecnica geografica che si possano rappresentare di paesaggi e territori concettuali. Qualcuno forse dirà che queste discipline sono straniere una per l'altra. A mio avviso tuttavia proprio in queste considerazioni

ci sono i riferimenti teorici e pratici che ci indicano che stiamo ricercando qualcosa di infinitamente prezioso forse *un terzo paesaggio*, eterogeneo e caotico, che tenga presente la diversità delle pratiche dei contesti e dei soggetti:

se si smette di guardare il paesaggio come l'oggetto di un'attività umana subito si scopre (sarà una dimenticanza del cartografo o una negligenza del politico?) una quantità di spazi indecisi, privi di funzione sui quali è difficile posare un nome. Quest'insieme non appartiene né al territorio dell'ombra né a quello della luce. Dove i boschi si sfrangiano, lungo le strade e i fiumi, nei recessi dimenticati dalle coltivazioni, là dove le macchine non passano (...) Tra questi frammenti di paesaggio, nessuna somiglianza di forma. Un solo punto in comune: tutto costituiscono un territorio di rifugio per la diversità. Ovunque, altrove, questa è scacciata (Clement 2005, 10).

Bibliografia

- Antoniazzi A. 2007. *Labirinti elettronici*. Milano: Apogeo.
- Bevilacqua S. & Casarin P. 2016. *Philosophy for Children in gioco*. Milano – Udine: Mimesis.
- Bevilacqua S. & Andersen H. n. 356. Ottobre 2018 – mensile e illustrazione per il mondo dell'infanzia. Contributo dal titolo: *Qui e altrove c'è da pensare (e far brulicare le molte domande della filosofia)*.
- Casarin P. 2016. *Comunicazione Filosofica* 37, accessed 29 March, 2019, <https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf37.pdf>
- Clement G. 2005. „Manifesto del terzo paesaggio”. *Quodlibet, Macerata*.
- Dal Lago A. 1990. “Il pensiero plurale di Hannah Arendt”, *aut aut*. n. 239-240 (1-10).
- Dahl R. 2016. *Il GGG*, Salani, Milano: Salani.
- Fabbrichesi R. 2017. *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Milano: Raffaello Cortina.
- Guattari F. & Deleuze G. 1997. *Millepiani*. Roma: Castelvecchi.
- Harley B. 2006. „Decostructing the Map,” in (a cura di) C. Minca, *Introduzione alla geografia postmoderna*. Padova: Cedam.
- Heller Á. 1980. *Teoria dei sentimenti*. Rom: Editori Riuniti.
- Kristof A. 2005. *L'analfabeta. Racconto autobiografico*. Bellinzona: Casagrande (48-49).
- Lee S. 2017. *Linee*. Mantova: Corraini Edizioni.
- Lewis J. P. 2011. *L'ultima Spiaggia*, illustrazioni di Roberto Innocenti. Milano: La Margherita Edizioni.
- Lipman M. 2018. *L'impegno di una vita: insegnare a pensare*. Milano – Udine: Mimesis.
- Schalasky J. 2014. *Atlante delle isole remote*. Bergamo: Bompiani.
- Sini C. 2013. *Avvertenza in Scrivere il silenzio, Wittgenstein e il problem a del linguaggio*. Roma: Castelvecchi.

Silvia Bevilacqua (Genova)

**The Cartography of Childhood. A Parcours of Philosophy for Children
/ Community and Cartography**

Abstract: The following reflections are born from some practical and theoretical trajectories undertaken by the writer – already since a few years in my research scope – around *philosophy for children/community* and philosophical practices. The experience of some activities proposed at the Liceo Vasco/Beccaria/Govone in Mondovì during the Cespec Summer School 2017 around the issue of *Humanitas* in the contemporary society was recently added to these reflections. It is a theme that engaged us in several experiences of *Philosophy for Community*. Throughout these gatherings, we proposed a cartographic writing and philosophical approach. In particular, this contribution will explore the concept of *children cartography (cartografia d'infanzia)*, as an occasion of translating the philosophical discourse into a map of a philosophical debate, also mutating the concept of *philosophical confluence* considered by Pierpaolo Casarin. The adopted perspective is the *transdisciplinary border* where human geography, philosophy, and writing, as disciplinary subjects, can confound their identities and boundaries in a space of immanence in the making. Summarizing, we intend to highlight the themes, concepts, and practical propositions around some practical and theoretical research trajectories, current and future, which hold implications for all of us (and for humanity). Such practices allow again – and still – the possibility of orienting and losing oneself thanks to the *Humanitas*.

Keywords: Philosophy for Children/Community; topographies of thinking; language; topography of childhood.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #5, pp. 54-66.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.5

Philosophy and Mediation. A Manifesto



Alessandro De Cesaris

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-5386>
(University of Naples "Federico II", alessandro.decesaris@gmail.com)

1. Introduction

While the relationship between philosophy and media has been vastly discussed by different traditions and in different contexts, the essential importance of this topic has often been neglected. The problem of "media" in philosophy, just like the existence of something like a "philosophy of media" is often relegated to the idea of a specific sub-discipline in the wider context of philosophy in general (see as an example Hassan & Sutherland 2016; Konitzer 2006; Margreiter 2007). According to this view, "philosophy of media" is just another ramification of philosophy next to "philosophy of science" or "philosophy of art" and so on. More specifically, "philosophy of media" appears to be a sub-ramification of philosophy of technology (see Leidlmair 1999¹).

According to other views, the problem of the relationship between media and philosophy has a metaphilosophical nature, and addresses the means through which philosophy can be done, published and discussed today².

As these two dimensions often intertwine, they agree in viewing the relation between philosophy and media as something secondary, not essential for the sake of defining what philosophy is, and how it works.

The aim of this paper is to offer an opposite view, according to which the relation between philosophy and media, and more radically between philosophy and mediation, is essential in order to understand not only what philosophy has always been, but also and in particular what it is today and what it could become in the future.

The importance of media has become more and more evident in the present era, and our time requires a deep understanding of the nature of technology, of its potentialities

1 A deeper analysis of the problem of Media Philosophy can be found in Mersch (2003).

2 This issue is discussed in Marconi (2014).

and risks. On the other hand, though, the reflection on media cannot be limited to a simple study of technology, but must be rather put in the broader context of the question concerning mediation in itself, a question that requires an answer articulated on many different levels (logical, anthropological and social at least).

The idea at the basis of this paper is that a proper philosophical understanding of the problem of media can illuminate the question concerning the identity of philosophy today, and suggest us a way to solve it. In order to prove this, a brief analysis of the present views on philosophy in the public debate will be required, as well as an attempt to show how the question concerning media is not at all new, but rather interests philosophy since from its beginning.

A key aspect of this analysis, however, is the clarification of the relationship between the question of media and the problem of mediation. As it will be clear, philosophy of media can be understood as a specific sub-genre of philosophy just because media themselves are interpreted as a certain kind of “object”. In this way, philosophy of media should be that particular philosophical discipline that deals with documents, newspapers, television, digital devices or some other things, according to a view that understands “media” as “information media” or even “mass media”³. On the contrary, if we understand media as performative entities, whose essence is to be the substrate of a mediation process, it is immediately clear that the domain of media extends far beyond the are of communication technologies. This perspective also entails that if we understand media as “objects”, as a certain kind of “things”, we have already made it impossible to grasp their essence.

In this paper I will not expressly deal with the problem of media. I will rather try to explain how a deeper understanding of the relationship between philosophy and mediation can lead to a new way to theorize media, and to a notion of philosophy of media that is not only a sub-genre of philosophy of technology, but, rather, a general description of philosophy and of its task, today and in the past.

1.1. Core theses of this paper.

It will be useful to briefly summarize the main assumptions and theses I am going to illustrate and defend in the following pages, in order to clarify the argumentative structure of the whole paper.

Three substantial elements can be individuated: a general interpretation of the present state of affairs with regard to philosophy and its identity; a deeper analysis of the reasons and circumstances that generated this state of affairs; finally, a theoretical proposal concerning the way we can understand philosophy, with particular reference to the relevance of this understanding not only for the future of philosophy, but also for its past.

³ It will be useful to specify that the notion of “media” accepted in this essay is very close to the one proposed by Marshall McLuhan (see McLuhan 1964). According to this view “media” are technological extensions of man, of his body and of his organs. However, in a broader sense “media” are also all those elements whose essence is to be the substrate for mediation.

Firstly, I am going to argue that some paradoxical elements can be recognized in our present cultural landscape with regard to the status of philosophy. There are some contradictory assumptions about philosophy, both in the public sphere and in the scientific debate. This fact makes it difficult to think about philosophical practices as a unity.

Secondly, I am going to suggest the idea that this fragmentation is the result of a substantial misunderstanding about the nature, the aims and the methods of traditional philosophy. The future of philosophy depends on our ability to rethink it in continuity with our tradition.

Finally, and with a very close relation to the previous point, today it is possible to reinterpretate the goal and the method of philosophy in the form of a «speculative mediology»⁴. This would allow us to avoid any rupture with our philosophical tradition, but at the same time to model our practices on the basis of our present needs.

1.2. Why a Manifesto.

It is also appropriate to clarify the subtitle of this paper, and thus explain why I have conceived it in the form of a manifesto. Of course, the idea of a manifesto emphasizes a direct reference to the present, to the current debate and public discourse (as in Badiou 2008, 7). It will be evident that this reference does not rule out historical remarks. On the contrary, a historical assessment of the assumption at the core of this paper and of the analyses it proposes will be essential.

As a manifesto, this paper has primarily a practical and programmatic aim. While it offers an interpretation of philosophy, an analysis of its condition and of its possibilities, this descriptive pursuit aims at suggesting something philosophers can – and in a certain way should – do about their own discipline. Here “practical” is not understood in contraposition to “theoretical”, but rather in complete unity with it. The aim of this paper is to suggest a way philosophers could reshape and rethink their own theoretical practices in the context of our actual social, political and technological setting.

This also means that this paper has an inherently metaphilosophical nature. It is, first of, a philosophical paper about philosophy. And yet, and this will be clear in the exposition, I agree with the thesis that a peculiar aspect of philosophy is the impossibility to distinguish between metaphilosophical and philosophical level. This means that, by addressing a metaphilosophical theme, I will also defend some philosophical theses.

Finally, this paper is conceived as a manifesto because its aim is to provide some groundwork for the foundation of a philosophical discipline, whose name is still to be found, but that could call itself “mediology”, or “philosophy of mediation”, or “media

⁴ The expression “mediology” is used here with no particular reference to the work of Régis Debray (see for instance Debray 1999). The work by Debray is of great interest for the perspective depicted in this paper, since it aims at describing “mediology” as a discipline that does not limit the analysis to modern media. And yet, in Debray’s work mediology still does not get to the level of a “general theory of mediation”, as I will try to argue in the next pages.

philosophy". As it will become clear, though, this philosophical discipline does not aim at defining itself as a philosophical investigation directed towards a specific object, but is rather conceived as a new understanding of philosophy as a whole, or even better as a new form of "first philosophy" in Aristotelian sense.

2. Some Antinomical Views about Philosophy Today.

I will start by showing some paradoxes in the way the role and the meaning of philosophy is discussed today. The reason for which I will point out the contradictions in the public discourse is not that I would like to prove that the current opinions about philosophy are wrong.

On the contrary, I will argue that they have a certain significance in order to understand the situation of philosophy today, and that those contradictions, far from being the result of a mistake, instead point out some critical aspects of the matter. In order to do so, it will be necessary to take into account both the common understanding of philosophy in the public sphere, and the way philosophers and experts understand their own discipline.

The use of the word "antinomy" want to emphasize a specific character of the present cultural setting: the presence of opposite views about philosophy is not simply the sign of the existence of some sort of disagreement, something that could be interpreted as a positive and healthy element of the debate. I will rather try to show how these opposite views are often present at the same time, latently active as a sort of shared and unreflexively accepted persuasions concerning the status of knowledge, the role of intellectuals in the society, the significance of the question concerning truth and the relationship between thought and reality.

I will use these four elements to suggest an analytical scheme made of four different antinomies. These antinomies are not meant, of course, to be exhaustive in order to present the actual debate concerning philosophy. Their function is just to illuminate some problematic aspects in the way philosophy understands itself, and in the way it is viewed in the public sphere.

2.1. Philosophy and other disciplines.

The first antinomy concerns the relationship between philosophy and other sciences. The epistemological status of philosophy is often questioned, but today the main problem is the way philosophy interacts with other forms of knowledge. The antinomy could be formulated as follows:

Thesis. Philosophy must be interdisciplinary. "Pure" philosophy is not useful nor relevant today, and philosophers must work together with scientists, artists, writers, researchers in other human sciences (Lucci 2018).

Antithesis. Today many particular sciences have obtained an independent epistemological status, and their object needs to be dealt with through specific methods and research procedures. Philosophers who deal with the objects of other disciplines are just amateurs (Friedland 2012).

The confusion concerning the meaning of philosophical knowledge leads to contradictory conclusions: on one side, philosophy needs to interact with other sciences in order to obtain epistemological relevance; on the other side, though, philosophy can't really offer any significant contribution to what other sciences do, since they are indeed independent and autonomous, and do not need the intervention of philosophy in order to deal with their object.

This issue is connected with another shared persuasion about the notion of "encyclopaedia". It is commonly agreed that philosophy must not be encyclopedic. The idea of an encyclopedia of philosophical thought is outdated, and reminds of an obsolete, dogmatic and metaphysical past⁵.

2.2 Philosophy and society.

While the first antinomy addressed the relationship between philosophers and other scientists, the second antinomy addresses the relationship between philosophy and society, specifically the social status and task of the philosopher.

Today the philosopher is essentially a professor of philosophy or, in fewer cases, an independent essayist. In the view of the broad public the philosopher is basically a writer, even though it is not quite clear whether he's more similar to a scientist or to a novelist. This confusion is not directly the object of the antinomy, but leads to it: the problem is in fact the way philosophy should be done, if it is more of a scientific – enclosed – quest for knowledge, or rather a public intellectual practice, whose essence is the relationship with the "public"⁶.

Thesis. Philosophy must abandon its ivory tower and "speak to the people". Philosophers cannot just discuss with one another, they have to address people and produce a knowledge that is accessible to all⁷.

Antithesis. Philosophy should not be for everyone—just like hard science. Unfortunately, today philosophers are just media personalities, whose work is hardly distinguishable from journalism. Their theories are not properly "science", but are rather slogans created in order to charm the public (Marconi 2014)⁸.

⁵ The notion of "encyclopaedia" is object of a well-known critical analysis in Foucault (1989).

⁶ Here the double meaning of the word "public" must be kept in mind. On one side, public is what regards the public sphere. On the other side, the public is the crowd of spectators-buyers.

⁷ The metaphor of the ivory tower is expressly mentioned in Huenemanniac (2014).

⁸ In Marconi's book this description fits the stereotype of the "continental" philosopher.

On one side, philosophy is connected to the aristocratic idea of a closed élite of intellectuals, whose theoretical problems are unintelligible and whose language is voluntarily obscure. On the other side, the public dimension of philosophy is used as a proof of its inconsistency as a science. The antithesis leads to the idea that anyone can do philosophy, since there is no “philosophical method” *per se* that distinguishes the arguments of a philosopher from the ones that result from informed common sense.

2.3. Philosophy and truth.

The third antinomy addresses the object of philosophy and its aim. The idea that philosophy has lost its connection with truth is quite widespread, in the public opinion as well as among the philosophers. Philosophy ultimately deals with questions “about” truth, concerning its meaning and significance, but the task to “find” truth has ultimately been passed to particular sciences, in particular to the empirical ones. We can formulate the antinomy as follows:

Thesis. Philosophy must avoid any claim to “truth”. It must be “open” and not “closed”, and the paradigm of hard truth is ultimately intolerant and dogmatic⁹. Philosophy does not need such a paradigm in order to be a proper science.

Antithesis. Philosophers are just very well read opinionists. Philosophy never proved anything, and there is constant struggle and disagreement about any philosophical topic¹⁰. Therefore, philosophy has no actual grasp on truth, and it is not a science.

On the one hand, the separation between philosophy and truth is not the object of a descriptive analysis, but rather a normative idea. It is not that philosophy does not aim at finding truth anymore: it *should* not. On the other hand, though, the lack of “hard” philosophical truths that can be agreed upon in a definitive way is the reason – since from the antiquity – for a certain suspect against philosophers. The antithesis of this third antinomy seems to be identical to the one of the second antinomy, but there is an essential difference: in the second antinomy, the suspect against philosophy arises from its presence in the media. Here, the suspect is grounded in the way philosophy presents its own results, and in the way the philosophical debates evolved throughout the centuries.

2.4. Philosophy and reality.

The last antinomy deals with the relationship between philosophy and reality. The word “reality” here does not refer to some sort of “realism”, but rather to the world of everyday experience, to what is intersubjectively and socially accepted as real. The

⁹ This is allegedly the claim of what Caputo called “radical hermeneutics” (Caputo 1987, in particular p. 209 and ff.).

¹⁰ This opinion is of course very common since the ancient times. As a recent example, connected to the public debate, see Pigliucci 2014.

antinomy addresses not much the object and aim of philosophy, as the third, but the “field” of philosophy, its domain and place. We will formulate it in this way:

Thesis. Philosophy must be original. Its task is to create new perspectives, to show things from a different point of view, to create new concepts, to offer the model for a new (and different) possible reality¹¹.

Antithesis. Philosophers live outside of the real world, they build castles in the air and their theories lack any real reference to reality. Philosophy never “tells it like it is”, which is ultimately done by hard sciences¹².

On one side, philosophy evokes the idea of “original”, independent thought. The philosopher is first of all a creative thinker, someone who managed to think like no one else before. On the other side, thought, philosophy is accused of being distant from common people’s thought. This also means being distant from common people’s problems and interests, and ultimately from the cultural and social universe shared by everyone.

Again, here the antinomy looks similar to the previous one. The difference is simple: the problem is not the “epistemic value” of philosophical statements, but rather the interest of their object for people. While scientific truths could seem to be abstract, but ultimately translate into technological progress and into understandable and interesting popularised description of nature and of the world, philosophy deals with topics that seem in no way connected with our life.

3. A Rehabilitation of Systematic Philosophy

This lack of certainty in the determination of philosophy’s identity, of its task and object, as well as of its relationship to other disciplines and to the public, is the symptom of a crisis that has been long detected by philosophy itself. Today it is not granted that philosophy is necessary, useful or even licit.

I will try to point out that a rehabilitation of philosophy as a systematic enterprise could be a way out of this crisis, or that it could at least be a good attempt to identify philosophy and seriously discuss about its public function. On the basis of the analysis I have just offered, the only way to argue in favour of this idea is to show how a systematic understanding of philosophy can help to overcome the antinomies exposed in the previous section.

First of all, this will require a specific understanding of what “systematic means”. Secondly, it will be necessary to show how such an idea can help solving the antinomies we pointed out. Finally, I will show why this idea of systematic philosophy has to be

11 A good expression of this approach is the work by Andreas Urs Sommer (2012a and 2012b; see also Hájek 2014).

12 This opinion is also a classical one, already discussed in Plato’s *Theaetetus* and then analysed by many scholars. See for instance Blumenberg (2015).

linked to the core topic of this paper, namely the relationship between philosophy and mediation. In fact, I will argue that only thanks to a proper understanding of mediation as the domain of philosophy, it is possible to suggest an idea of systematic philosophy that won't be outdated or unrealistic in the present epistemological landscape.

3.1 An Aristotelian argument.

A curious paradox arises: our time, in which philosophy has become a profession funded with public money by governments, is also the time in which the public importance and meaning of philosophy has been questioned in the strongest way. It is not generally understood why governments should invest in philosophical research, and philosophers often avoid such questions by celebrating the “usefulness” of philosophy as its distinctive character. In this context, Aristotle's metaphilosophical argument for the necessity of philosophy seems to be outdated. The argument can be summarized as follows: «whether we must philosophize or not, it is necessary to philosophize. In fact, in order to prove that we must not philosophize, we have to» (Alex. Aphr., *In Topica*, 149, 9-17).

The problem with this argument is that it does not take into account the possibility to simply ignore the question concerning philosophy. The general premise of the argument is that people are interested in discussing about philosophy, something that could be given for granted in a society in which philosophy and “knowledge” in general were still basically identified. Today this identification is not possible anymore, and it is instead the scientific value of philosophy that is constantly questioned.

A significant proof of the outdatedness of this argument is the fact that its realisation does not determine the survival of philosophy, but rather its crisis. The present status of philosophy is a critical one precisely because it seems that philosophy only lives in the form of its own negation, like some sort of undead creature. Philosophy today is reduced by many to the proof that “we must not philosophize”. Once this proof takes place, though, the result is not a new form of philosophy, but rather the end of philosophy and the subsequent abandon of the term “philosophy” itself (Lucci 2018; Groys 2012). And yet, despite its outdatedness, the Aristotelian argument is interesting because of its implicit premise: discussing philosophical topics requires the same argumentative instruments required for discussing about philosophy in general. That is to say, that philosophy and metaphilosophy are the same discipline.

Metaphilosophy is not different from philosophy because philosophy determines its own object just as it determines itself. The question concerning the object of philosophy can only be answered by considering the way philosophy itself is instituted. This picture is actually confirmed by the way Aristotle introduces the question of philosophical knowledge in the Book I of *Metaphysics*, but can be found in many classical attempts to justify philosophy and identify its specificity.

3.2. Philosophy as a systematic enterprise.

This position is interesting for us for two reasons. On one side, it allows to identify the reason of the crisis of philosophy. This crisis originates from the gap between the object of philosophical research and the self-consciousness of philosophy itself. Philosophy is in crisis because either it presupposes its object and its method, assuming it from its own history, or it does not reflect on the relationship between its object, its method and the way it understands itself.

On the other side, and as a direct consequence of the former point, this position allows arguing in favour of a systematic understanding of philosophy. We now need to specify what I mean with the word “systematic”. A first approximation can be formulated as follows: philosophy is inherently systematic because it does not inherit any determinate object, nor method. Philosophy as a plastic activity shapes itself and requires constant interaction with its own time.

Any attempt to pre-determinate philosophy with regard to its object or method leads to a – less or more explicit – crisis. This means that philosophy is inherently metaphilosophical: the metaphilosophical debate about what philosophy cannot be viewed as something “secondary”, but is rather a core element of philosophy itself¹³.

This kind of approach allows to overcome the antinomical statements about philosophy I have illustrated in section two. Let’s see how:

First Antinomy. Philosophy is not interdisciplinary, but is encyclopaedic. This does not mean that philosophy is “knowledge of all things”, but rather that its interaction with other disciplines always obeys to an autonomous epistemological project.

Second Antinomy. Philosophy is neither technical nor popular. There is no pre-established method, language or style for philosophy, since it used all methods, spoke through all kinds of media and used every possible style. Everybody can philosophize, but this does not mean that philosophy is simply common sense: on the contrary, it means that philosophy is an enterprise that requires a preparation, but that cannot be understood as the application of a knowledge, or of a method, to an object.

Third Antinomy. Philosophy is a praxis, not a collection of statements. Its object is not “truth” in the ordinary sense, since it does not aim at producing knowledge of any particular object. This idea of philosophy traces back to a time in which the difference between philosophy and other forms of knowledge was still blurry.

13 This account of the idea of “system” is very strongly inspired by classical German philosophy, in particular by the philosophy of Fichte and Hegel. A very important point that needs to be made is that the idea of a system is in no way connected to the need to “account for all knowledge” once and for all. On the contrary, both Fichte and Hegel viewed this kind of enterprise as structurally plastic and historically situated: a philosophical system is not something that can be done once and kept forever, it is an activity that must be constantly performed. In other words: a philosophical system is a spiritual *act*, not a spiritual *fact*.

Fourth Antinomy. Philosophy is creative, but not in the sense that it aims at producing “original” knowledge. Every philosophical enterprise is creative since it is the effect of an act of absolute foundation that reflects upon its own premises and builds a knowledge that discusses its own status¹⁴.

Of course, this is still a negative approximation to the topic of this paper. A possible problem with this depiction of philosophy is that it leaves out the reference to a history of philosophy, and thus the possibility to connect many different philosophical enterprises between them and collect them under the same name of “philosophy”. In other words, we could ask this question: if every philosophical pursuit is autonomous and obeys to its own rules, how do we recognize two completely different philosophies as “philosophies” nevertheless? Is this purely negative definition sufficient in order to determine the field and domain of philosophy throughout history?

What is now left to do is a positive determination of the nature of philosophy through the discussion of the relation between philosophy and mediation. The task is precisely to show how the focus on mediation will allow at the same time a justification of this systematic understanding of philosophy, and the reconnection of philosophy to its history. Much more strongly, it will be only through some brief historical references that it will be possible to justify the idea of an essential connection between philosophy and mediation.

4. Philosophy As Mediology.

We have established a connection between encyclopaedia and mediation. In order to explain it, let’s go back to the answer to the first antinomy, and let’s specify in which sense philosophy is – or must be – encyclopaedic, and in which sense it isn’t, or isn’t anymore, or shouldn’t in the future.

Two elements are usually connected with the idea of an encyclopaedic knowledge, which are not fit to describe the kind of knowledge pursued by philosophy. The *first* element is eternity: an encyclopaedia refers to a steady, definitive knowledge that can be considered part of heritage of a whole culture. In contraposition to this, philosophy pursues a plastic knowledge, something that cannot be thought once forever, but that we must constantly rethink.

The *second* element is the need for a steady articulation of topics and disciplines. An encyclopaedia is based on a structure, and aside from the contents of the knowledge, its own articulation is assumed to be definitive. On the contrary, and as we have already

¹⁴ This does not mean, of course, that every philosophy has to start from zero, as in the work by Descartes. On the contrary, each philosopher must choose to organize and discuss the material available for him. The point is precisely how he chooses to do so, and in this landscape, Descartes’ approach is only one among many.

remarked, philosophy constantly reshapes its own articulation and the idea of knowledge itself.

It is easy to show that these two elements obey to a very narrow and specific idea of encyclopaedia, and that such an idea always represented quite the opposite: an intellectual activity that organised the knowledge of a certain era in a comprehensive system.

This is exactly how philosophy is encyclopaedic, and yet its activity cannot be reduced to this, because otherwise it would be only some kind of meta-science. In other terms, what must the philosopher know? What is the object of philosophy, if it is not only – and not in the first place – a meta-reflection on knowledge?

The answer I would like to propose is that the object of philosophy is mediation, and that philosophy can be described in the broadest sense as the “science of mediation”. As far as knowledge, politics, ethics, logic, nature, metaphysics, love and so on are at the same time forms of mediation, or require the theorisation of specific forms of mediation, then is philosophy also a theory of knowledge, of politics, of nature and so on¹⁵.

The key aspect of this point of view, and therefore the first element necessary in order to grasp the meaning of mediation, is that philosophy does not deal with “things”, but rather with the way things are dynamically interconnected. Philosophy basically shows that what appears to be separated (*sacer*) is united, but not in a static way. Philosophy is the theory of mediation, not just the theory of relation. It does not only show that and how things are connected, but it tries to think how they pass into each other, how they *interact*.

This means that philosophy is not science of united things, but science of the unity of things. The main object of philosophy are the various forms of limit and boundary (*determination*). Philosophy is the theory that shows the necessity of determination, but also the necessity for every determination to be overcome, or every distinction to be unified. Mediation is precisely this tension, the compresence of limit and passing through, the necessary unity of determination and dissolution, of identity and otherness¹⁶.

If this is true, then philosophy is systematic for two reasons. The first is that the idea of mediation as essential dimension of philosophy is valid on both the philosophical and meta-philosophical level, and the two levels are deeply interconnected. Mediation is not the object of any particular science, it is rather a “philosophical object”, meaning that it is the product of an act of creative intellectual reflection. We can describe philosophy as the theory of mediation only insofar we theorize mediation as a philosophical object¹⁷.

15 What I mean by this is not that love, knowledge, politics and so on can be understood only as specific forms of mediation. On the contrary, for example, it is possible to think love as an object, but that is not a philosophical understanding of love (this is precisely the point made by Plato in his *Phaedrus*).

16 Many ways have been found throughout the whole history of philosophy in order to express this idea. It is not an aim of this paper to select one of them. The point is precisely the opposite: each philosophy is a different way to autonomously theorize the problem of mediation.

17 By this I mean that “mediation” is not immediately a “thing”, there is no way to describe mediation as a specific domain of objects. Also, any further distinction between “metaphysical” and “epistemological” understandings of mediation cannot be presupposed, such distinctions can only be the product of the way mediation itself is theorized in the context of a specific philosophical

The second reason is that, by doing so, a comprehensive meditation concerning many different particular objects is required. These objects are dealt with by specific sciences, and yet, by theorising the kind of mediation they show, incarnate or require in order to function as they do, philosophy does not invade the territory of other disciplines, but does not ignore them either.

4.1. Mediology and history of philosophy.

This attempt to determine the identity of philosophy respects the answer to the fourth antinomy: while it tries to provide an answer based on a creative act of intellectual elaboration, it does not attempt to say anything original about philosophy. On the contrary, the main argument in favour of the truth of this attempt is precisely the fact that it allows a retrospective reinterpretation of philosophical tradition.

It is not by chance that the two distinctive objects of philosophy according to the Greeks, Being and Universality, are essentially forms of mediation. Without pushing the analysis in depth, “being” is the way ancient philosophy radicalizes the question concerning the first principle, that is the “arché”. And yet, being is first of all the copula, the element that mediates between all things. Philosophy is the science of being *qua* being because it is the science of the mediation between all things¹⁸.

In the same way, philosophy creates the notion of “universal”, but at the same time introduces the problem of the relationship between universal and particular. If we understand “universality” as a determination of some kind of thing, that we must theorize the kind of relationship between two orders of things, the particulars and the universals. On the contrary, universality has always been theorized as a mediation: universals are not “things”, but rather what allows to logically pass from one thing to another.

The ancient connection between philosophy and dialectic is thus an essential element: philosophy is science of the “dia”, science of the *metaxy*. Philosophy is mediology in a deeper sense than media philosophy. There can be a “philosophy of media” only because there is a philosophy of mediation. Philosophy as mediology is the theory of mediation, that is the theory of the many forms of passage from one determination to another.

4.2. The philosopher is a pirate.

This means that philosophy is a theory of the determination of things only insofar it shows how this determination does not close things, but rather opens them and allows describing their movement and changing. Every limit (*πέρας*) is also a passage through

enterprise.

18 Here a reference to Heraclitus (DK22B41) is necessary. According to this fragment, wisdom is precisely the knowledge that “steers” (*εκυβέρνησε*) all things through all things (*πάντα διά πάντων*).

(πέρασις)¹⁹. The indoeuropean root *-per is of particular importance for the birth of philosophical language: it expresses the “through” (lat. *per*), the passage from something to something else. This is the meaning of the verb Πειράω (“to attempt, but also to pass through”), but also of the verb πείρω, that is the act to pierce using the *πειρά*, the extremity of the spear that runs through the body. From this root derive the Latin *Periculum*, but also the word experiential (Greek: *ἐμπειρία*)²⁰. In the German language this correlation between experience and danger is conserved, since the word “Erfahrung” and the word “Gefahr” keep the reference to the verb “fahren”, that is “to travel, to go from somewhere to somewhere”.

In the same way, in Greek the word Πόρος (path, way) comes from the same root *-per. The verb Πορεύω (to find a way) is introduced in the philosophical vocabulary thanks to the word Απορία (absence of a way through). A problem is literally something that gets in the way and prevents from going through, just as Wittgenstein will write in his *Philosophical Investigations*: «A philosophical problem has the form “I don’t know my way about”» (Wittgenstein 2009, §123).

As we see, the reference to the -per, to the “through”, animates both the philosophical lexicon and the image of the philosopher. This double significance of the reference to the through, philosophical and meta-philosophical, is also connected to an ethical stance towards the world. That of the philosopher is a particular ethos, and at the core of his attitude we find the idea of border-crossing. The philosopher is the one who recognizes limits and borders (the determination of things), but that in doing so at the same time encompasses them, because he knows that those borders are not absolute; that the very idea of a border requires the mind to cross it.

The one who crosses every border, who attempts to find a way through, is the *πειραθής*, literally the pirate. The existence of the philosopher is essentially connected to the idea of risk. According to Hegel the philosopher is «the individuality that risks itself in life (*sich im Leben wagt*)» (Hegel 1970, II, 14).

The paradigm of philosophy as a form of friendship, or love, (forms of mediation!) must be integrated with the other paradigm: the philosopher is “the enemy of all” (see Heller-Roazen 2009). At the same time, the idea of the philosopher as a quiet individuality has too often been confused with the idea of an existence free from any risk.

19 This is also true in the case of those philosophers, like Emanuele Severino, who deny the traditional understanding of change and becoming.

20 The reference to this word is already essential in Heraclitus, for instance in the fragment B1, where the philosopher describes those who do not listen to the Logos as “ἀπειροισιν”, people who can’t find a way through even though they are “πειρώμενοι”.

5. Conclusion

The aim of this paper was to show an essential connection between philosophy and mediation. Specifically, the objective was to define mediation as the object of philosophy, and to point out how a definition of philosophy as “science of mediation” is at the same time a valid reinterpretation of philosophical tradition and a possible suggestion about how we should think about the philosophical pursuit today.

This meditation about the task and the object of philosophy is particularly important in today’s cultural landscape, in which the reflection on media and on technology seems to be one of the focuses – if not *the* focus – of humanities. Yet, if philosophy has widely engaged the topic concerning media and technology, it is still unclear what the specific contribution of this discipline to the field of media studies is. The expression “media philosophy” or “philosophy of media” is still used very vaguely, without any agreement about its meaning or about the identity of such a discipline.

My point is precisely that an effort to determine the identity of philosophy of media today can help in the task to re-identify philosophy at all. If we understand how philosophy can contribute to the debate about media and technology, we will also understand how philosophy can understand itself today, and find a way out of the antinomies that structure the common view about philosophy in our age.

Literature

- Badiou A. 2008. *Manifesto per la filosofia (with two prefaces for the Italian public)*. Naples: Cronopio.
- Blumenberg H. 2015, *The Laughter of the Thracian Woman. A Protohistory of Theory*. London: Bloomsbury.
- Caputo J. D. 1987. *Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Debray R. 1999. *Media Manifestos. On the Technological Transmission of Cultural Forms*. London: Verso.
- Foucault M. 1989. *The Order of Things*. London – New York: Routledge.
- Friedland J. 2012. “Philosophy Is Not a Science”, <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/04/05/philosophy-is-not-a-science/> (last visited 31.10.2018).
- Groys B. 2012. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso.
- Hàjek A. 2014. “Philosophical Heuristics and Philosophical Creativity”, in S. P. Elliott & B. K. Scott (Eds.), *The Philosophy of Creativity: New Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassan R. & Sutherland Th. 2016. *The Philosophy of Media*. London: Routledge.
- Hegel G. W. F. 1970. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Heller-Roazen D. 2009. *The Enemy of All. Piracy and the Law of Nations*. New York: Zone Books.
- Huenemann Ch. 2014. "Where Academic Philosophy Went Wrong." <https://huenemanniac.com/2014/08/19/where-academic-philosophy-went-wrong/> (accessed on October 31, 2018).
- Konitzer W. 2006. *Medienphilosophie*. München: Fink.
- Leidlmar K. 1999. "From the Philosophy of Technology to a Theory of Media." *Philosophy and Technology* 4(3):271-280.
- Lucci A. 2018. "La filosofia si sporca le mani." <https://www.doppiozero.com/materiali/la-filosofia-si-sporca-le-mani> (accessed on October 31, 2018).
- Marconi D. 2014. *Il mestiere di pensare*. Torino: Einaudi.
- Margreiter R. 2007. *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga.
- McLuhan M. 1964. *Understanding Media. The Extension of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Mersch D. 2003. "Technikapriori und Begründungsdefizit. Medienphilosophie zwischen uneingelöstem Anspruch und theoretischer Neufundierung." *Philosophische Rundschau* 50(3):193-219.
- Pigliucci M. 2014. "Neil deGrasse Tyson and the Value of Philosophy." <https://scientiasalon.wordpress.com/2014/05/12/neil-degrasse-tyson-and-the-value-of-philosophy/> (accessed on October 31, 2018).
- Sommer U. A. 2012a. "Philosophie als Wagnis." *Nietzsche-Forschung* 20(1):19-28.
- Sommer U. A. 2012b. *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*. Berlin: Die Andere Bibliothek.
- Wittgenstein L. 2009. *Philosophical Investigations*. London: Wiley-Blackwell.

Alessandro De Cesaris (Naples)

Philosophy and Mediation. A Manifesto

Abstract: The current condition of philosophy as a discipline is quite problematic, in particular if we consider its relationship to other human sciences and to other disciplines in general. The philosophical debate appears fragmented, and philosophy itself has lost any specific role in the present scientific landscape. This situation determines a sort of “identity crisis”, whose main consequence is the coexistence of antinomical views about philosophy in the contemporary scientific and public discourse.

Starting from this context, the paper aims at providing a description of philosophy as “theory of mediation”. This description does not want to be ‘original’, but rather tries to emphasize an element that is always been rooted in the very essence of philosophy, but that has also often been neglected. Philosophy has always pointed out the necessity to think the in-between of things, their relation and the passage from one to another, rather than just offering a taxonomy or a factual description of the world. In order to prove this point, the paper offers an analysis of some classical texts, in particular of some fragments by Heraclitus and of a passage taken from Hegel’s early writings.

A view that rethinks philosophy as “mediology” allows a rehabilitation of philosophy as a specific discipline and as a systematic enterprise, at the same time providing a new framework for the understanding of the relationship between philosophy and other sciences.

Keywords: metaphilosophy; media theory; mediation; encyclopaedia; philosophy.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #6, pp. 67-82.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.6

Towards “Post-Digital”. A Media Theory to Re-Think the Digital Revolution



Francesco Striano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3376-2485>
(North-West Italy Philosophy Consortium, University of Turin, striano.francesco@yahoo.com)

1. What Is Meant By “Post-Digital”?

The first question is the following: are we currently in a *post-digital condition*? The answer may differ, depending on the definition of “post digital” that we intend to provide.

If we consider the post-digital condition as a situation in which digital has become part of everyday use and has become integrated into everyday life, action and gestures, then the answer may be yes. If we think of the omnipresence of digital devices and of their interfaces, or of the incorporation of digital technologies into commonly used objects that communicate with each other, even without the need of a human component (Internet of Things), then it must certainly be admitted that the above mentioned condition is already present.

In this case the advent of post-digital should not even be considered a recent achievement: Nicholas Negroponte, already in 1995, said that «[c]omputing is not about computers any more. It is about living» (Negroponte 1995, 6).

This vision agrees with the theory of the phases of affirmation of a new technology elaborated by Marshall McLuhan in his *Laws of Media*. According to the great Canadian scholar, there is a *first phase* in which the new technology itself is subject to attention and avant-garde experimentation, followed by a second phase in which the new technology becomes a simple commodity and the focus shifts from the medium message to the ubiquitous content (McLuhan & McLuhan 1988). This second and last is the phase of *cultural accommodation*, the phase in which the *new* technology become a simple technology. Is the “post-new” phase.

However, there is another view that proposes that the term post-digital should refer to a critical reflection on digital (Andersen, Cox, & Papadopoulos 2014), to a full awareness of the influence of digital culture and technologies on our modes of perception,

cognition and action. The fact that digital has become part of our everyday life does not mean that contemporary culture has properly “digested” the supposed “digital invasion” of our cultural world.

We live in a mass digital culture, not in a post-digital one: digital media is ubiquitous, widespread, accessible, but it is often not well understood. The so-called digital natives, born already immersed in a digital broth culture, have now internalized the digital “gesture”, but not the rules and the awareness of the logic inherent in the technologies they use.

If we consider that a more aware class of users is a goal to pursue, in order to avoid risks related to the reckless use of new technologies, then we must understand post-digital as an aim to be achieved. This aim splits into two directions: the first is about preparing the right means so that passive acceptance and the internalization of digital gestures translate into a full understanding of the functioning of media and of the operations they perform¹; the second concerns ensuring that better knowledge of the processes gives the opportunity to really act on them, transforming the simple *users* into post-digital *actors*.

The task of a philosophy of digital, therefore, must be to critically and epistemologically rethink the digital, thus providing the tools to fully understand it. However, to supply philosophy with a base on which to speculate, a clarification of the subject of study is needed: a good media theory is needed.

2. Re-Thinking the Digital: The Role of Media Theory

The role of a good media theory in the contemporary condition must be to prepare the ground for a technically and technologically informed philosophy. This is because, if philosophy has the ambition to face the important challenges posed by digital technologies to our ways of constructing ourselves as human beings, then it cannot disregard a clear definition of what digital is.

Media theory, therefore, should be characterized as an analytical discipline, aimed at clarifying and dissolving problematic issues. The first thing that should be clarified is the definition of “digital” itself. In fact, it will be necessary to overcome some prejudices related to the concept of digital (i.e. digital as a synonym of “technologically advanced”; digital as “instantaneous” or “immediate”; digital as “immaterial” or “software”), as well as to analyze it in relation to the recording, transmission and processing of data.

In short, in order to transform our condition into the digital environment, we first need a theoretical clarification, which is articulated – at least initially – in three parts.

¹ The awareness towards digital is not acquired without effort since, given the difference in speed in human and computational performance, to the machine it is better to bypass human understanding, so as to “train” the human component to its own rhythms.

2.1 Discrete vs. continuous.

Often, in common perception, digital is conceived as something technologically advanced, eminently new and radically opposed to analog. To understand how much truth or error there is in this, we must clearly define what we mean by digital: "digital" means, first of all, "discrete". A digitization process is first and foremost discretization and sampling process.

Digital as a discretization of continuous flows and as a mathematization of natural phenomena has very ancient precedents. In a sense, different media, from the oldest to some newer ones, have been digital: from counting with fingers (*digita* means "fingers" in Latin) to the Morse code, passing through the vocal alphabet that discretizes the continuity of sound. Digital technologies have, from the beginning, served to take a distance from natural phenomena (Ong 2012, 80-81), to circumscribe them and make them reproducible. Without more advanced technologies, it was extremely difficult to analogically reproduce the continuous flows that characterize our experience of reality; for this reason the ancients already used discrete units to externalize language, or to set mathematical calculations on supports. Precisely those early digital technologies, the distance taking, the externalization, have influenced the way of thinking of human beings, giving rise to the development of new cultural forms.

Analog media, on the other hand, are those that simulate – and are therefore presented as *analogues* of the external world – or those that translate a continuous quantity into another (always continuous) directly proportional to it. Photography, phonography, electro-magnetic broadcast media (radio, television) are all examples of analog media in which physical reality *writes* directly on a material support, which is able to reproduce its continuous flow. The advantage of analog media is their fidelity (for better or for worse: they reproduce what is recorded, but without distinguishing between message and noise). However, unlike digital technologies, it is more difficult, with analog ones, to manipulate the collected data; in fact, for that purpose, it is convenient to electronically sample analog signals and transform them into digital ones.

In the computer, the digital "returns" and makes the frequency of the signal, modulated – according to a binary logic – in discrete pulses, the heart of its operation. «[I]n techno-mathematical terms, the numerical ("digital") signal analysis in the frequency domain is the inverse value ("Kehrwert") of the analogue wave form in the time domain»² (Ernst 2015).

As already mentioned, contemporary digital technologies are not only based on a process of discretization and mathematization, but also of *binarization*. This is in order to increase the amount of information that can be stored and processed by a system. The unit of information measurement (*bit*) is defined as the logarithm to the base two of the

² This present essay is largely indebted to Wolfgang Ernst, to my reading of his texts, to his seminars, and to private conversations.

possibilities of choosing among possible alternatives, being $1 \text{ bit} = \log_2$ (two choices, equally possible). The amount of information can be calculated as minus the sum of the multiplication of the probability value of each alternative for the logarithm to the base two of the same. This tells us that information capacity can be increased by increasing the number of choices and is greater if these choices are equally probable. Increasing the number of choices possible in a stochastic system, however, increases the degree of unpredictability and randomness. A way for increasing information capacity, but with a good degree of predictability is to connect *circuits that work each with two possible values* (Shannon & Weaver 1964, 8-16).

What we call “digital” today, referring to computers and devices derived from it, is *discrete, electronic, mathematical, binary* and *algorithmic*. Each of these elements has its own theoretical and ontological implications, which cannot be detailed here, but which, once revealed by media theory, must be taken into due consideration by the philosophy of information and by any reflection on the contemporary digital condition.

The one just presented does not want to be a rigid historiographical division: digital-analog-digital. Often certain elements are co-present and analog and digital are *ways of representing and processing* the same physical quantities. Moreover, from the standpoint of a non-linear media history, it must be recognized that the *vacuum tube* (in particular, the *thermionic valve*) is at the origin of the development of analog media such as radio and television, as well as of the digital medium par excellence, that is the computer. Finally, there are also hybrid media: cinema on film, for example, although based on analog photography technology, gives an illusion of movement through the rapid succession of discrete frames; even in digital photography, before the mathematization of the image, an essentially analog process takes place, i.e. that for which the stronger the light that hits a single photosite (a small portion of a semiconductor element that constitutes the surface of a sensor like the CCD), the more electrons will gather on it, just as, on a photosensitive film, more silver bromide atoms will clump in the areas hardest hit by light (Mara 2006, 53).

A media theory working on these issues will first show us how “digital” is not synonymous with “technologically advanced” or “analog” with “obsolete”.

2.2 Time and temporality.

Another task of media theory, in its clarifying function on the nature of digital, must be to connect the difference between analog and digital to the discourse on temporality. In fact, the difference between discrete and continuous also – and above all – regards the *temporal dimension*. Furthermore, the measurement and modulation in *electronic media* concerns the transmission of information through a variable signal in a random manner *over time*, to be considered either in its continuity (analog: time-continuous signal), or to be sampled in discrete units (digital: time-discrete impulse).

Beyond the discord on the “nature” of time, the fact that it could be measured either

continuously or discreetly is an ancient idea. It may seem risky, but it is not amiss to resort to Aristotle in order to explain the difference between analog and digital. According to the Stagirite, time as such, since it is in relation to the continuous movement, is itself continuous. But time as *counting* (by numbers, or “digits”), delimited by instants through which “first” and “then” are defined, is discreet (Aristotle 1936, 385/ss).

Of opposite opinion regarding reality, but of similar views regarding the double representation of time, was Leibniz. From his point of view reality is discrete, as it is formed by monads (discrete and inextensive). Space and time are ideal (resulting from the human perspective), so they are potential and not actual. In what is ideal, the whole precedes the parts, so time (as well as space) is essentially continuous. Nevertheless, it can be represented discontinuously as a succession of instants, because through the idea of time we set in succession real discrete events (Leibniz & Clarke 2000, 36ff).

What happens in the technological media is that these different conceptions or representations of time can be materially implemented. The difference between live (in analog media) and real time (in digital media) is particularly informative in this regard. Analog media are characterized by *live broadcasting*, namely the very “live” transmission of a continuous electro-magnetic modulate signal. Digital communication, instead, happens in *real-time*, that is a process of constant *micro-archiving* and re-presentification of the data collected and transmitted through an algorithmic process: it is a non-instantaneous transmission and, however fast, intrinsically *delayed*. The present in real time doesn’t exist: the transmission is in fact already outdated and contains both the redundancy of what preceded it, as well as an anticipation of what will happen after, in a mechanism of retention and protention³ technically (re)produced (Ernst 2017, 25ff).

Temporality must be one of the main fields of investigation of a good media theory precisely because contemporary media are inherently temporal. Analogue media are undoubtedly *time-based*, since «they have duration as a dimension and unfold to the viewer over time» (Dover 2014). But digital media could be termed *time-critical*, since not only the duration in the linear sense, but the temporality in the broader sense is part of their “essence”. The temporal processes take place *in* the machine: if, for example, in writing a code, the different operations can coexist on the same plane, in their implementation in the machine they become a sequence of (discontinuous) signals over time (Ernst 2004, 19-20).

In digital media every operation must be instantiated at execution time and this time is regulated *within* the machine itself and is *technologically implemented*. An example is the integrated circuit 555: it is a timer, or clock, even if this name is improper. It does not measure time, but rather it *gives* time.

³ Similar to the one described in Husserl (1991).

2.3 The hardware oblivion.

A common prejudice in mass digital culture, which media theory should contribute to eradicate, is that according to which analog has something to do with hardware, while digital is about software. In reality, the digitization process is already at the hardware level where a continuous signal is discretized (in a binary structure) through a series of resistances.

The same logic on which the codes and programming languages are based is already incorporated in the hardware. Shannon, whose mathematical theory of communication (Shannon & Weaver 1964) has made possible the evolution of the current technological media, has also laid the foundations for the concrete implementation of the Universal Turing Machine: in his 1938 essay, in fact, he worked on developing a general theory of circuit design, translating Boolean logic into functional schemes ready to be constructed and used to carry out any logical operation, regardless of the content (Shannon 1938, 38-80).

This point is not without consequences from a philosophical view, since it leads to a purely techno-materialistic ontology. It is a fact sometimes ignored even by a more cultural-oriented media theory; a rigorous analytical media theory, however, brings to light this important repression, that is the indispensability of the hardware, not only as support, but as a condition of possibility and as an introduction of logic into matter.

This ontological assumption can lead us to treat software as an emergency – that is, a superior property that springs from hardware and cannot exist without it – or, more radically, as a mere epiphenomenon – a phenomenological appearance that adapts to human perception, but that simply represents what happens at the hardware level⁴. A standard bearer of the second hypothesis was Friedrich A. Kittler. In his words: «Software does not exist as a machine-independent faculty», so there are «good grounds to assume the indispensability and, consequently, the priority of hardware in general»; and that's the reason why, strictly technically speaking, *there is no software*, or, even if it existed, it «would just be a billion dollar deal based on the cheapest elements on earth» (Kittler 1995).

In any case, whatever position one wants to take, connecting two elements captured by a serious media-theoretical analysis, one will have to reach an important conclusion on the nature of the digital: if (i) digital is a way of (spatially and temporally) representing reality, and if (ii) software is strictly dependent on hardware, then we must conclude that the digital environment is not a “virtual” world somehow separated from the “real” world.

Also this statement, obtained through a rigorous analysis of the technical-media apparatus, provides not negligible philosophical insights: our ontology is considerably

⁴ Even cloud computing, while using the “cloud” metaphor, cannot be separated from its hardware base. The joke “*there is no cloud, it's just someone else's computer*” refers to the fact that what we store in cloud services, is, in fact, materially stored in remote servers, often owned by large data companies such as Google.

simplified, digital objects are subtracted both from a metaphysics of virtual reality and from being treated as mere communicative phenomena, while, from an ethical point of view, a real responsibility can be established for actions carried out, for instance, online (Striano 2018, 92-106).

3. Problems in Digital Communication

As mentioned above, an ontological clarification on the nature of digital media necessarily leads to ethical effects. Moreover, as will be shown, a better theoretical understanding of digital can also lead to a more correct definition of the framework of the ethical problems connected to the CMC.

First of all, the main themes need to be summarized, normally addressed by ethics of communication, which should be brought under the aegis of a philosophy of digital in order to be studied profitably. The main problems that are observed are: the stiffening of identity and of beliefs, the misrecognition of the otherness, and the reduction of empathic skills (Turkle 2015). If we take into account the peculiar digital ontology we tried to lay the foundations for, then the solution to this kind of problems cannot be found through an "ethic of communication" that ignores the technical specificities of the computer-mediated communication (CMC). At the same time, since virtual environment is not a completely separate social context, not even an "ethic in communication" can help us: neither censorship – however always difficult to practice on social networks in which people sometimes create even more than one account, just to circumvent the ban – or the appeal to a netiquette – since its violation is a systematic fact, connected to the structure of the IT media – will have the desired effects (Striano 2018, 105).

The proposal that I intend to advance in this essay is to identify two possible causes of these ethical problems, and then to suggest a theoretical approach in order to formulate a more complete information ethics possible.

The first of the causes strictly connects the communication problems with the technical ones: the emergence of violent behavior or closure is not only connected to the violation of communication standards, but also to the fact that too often we forget the *signifiers*. Mass digital culture is a paradoxical condition of ease in an environment saturated in digital media, often ignoring their mechanisms and functioning. In this condition, we are driven to shift our attention from the signifiers (that, in fact, guide and condition our way of understanding, acting and communicating⁵) to the exclusively semiotic field, that of meanings. In this case, the signifiers are those means and material supports through which digital communication takes place: in other words, digital media.

In relation to this issue, we see how a good media theory is a necessary

⁵ This is a position that could be called a techno-determinist one, according to which «media determine our situation» (Kittler 1999, p. xxxix, italic mine). But even without being so radical, we can embrace a theory that media *condition* courses of action and our position in such courses.

presupposition to re-emerge the importance of signifiers and to remedy this oblivion. To do so, media theory to which I refer should have some precise characteristics: research of the technological *a priori* that make certain phenomena possible, study of time-critical aspects, attention to hardware, reverse engineering. Essentially, the media theory that provides the ideal analytical basis on which to engage an informed speculation on the digital, is media archaeology, and, in particular, *radical media archaeology* (Ernst 2018, 35-43).

The second cause is what I call "*decline in hermeneutic attention*": because of the speed of communication it is easy to lose the sense of the frame and, consequently, the impression of *immediacy* replaces the awareness of *mediation*; less attention is given to mediated messages that would require careful *interpretation*. This is room for philosophy and concerns the possibility of applying hermeneutics to CMC, characterized, as we have seen, by a rigidly logical and binary basis and by an imperative language.

4. Conclusion

As will now be understood, the intent of this essay is not to delve into the philosophical questions just mentioned, but rather to highlight them. This is a preliminary work, aimed at bringing out the importance and necessity of a good media theory that serves as a precondition for an informed philosophy of information and of digital.

This paper started from a definition of post-digital as a state of awareness and exploitation of the digital condition, considering it desirable and largely preferable to the current mass digital culture. The assumption is that problems and risks that are attributed by some to the digital condition, are actually due to the lack of understanding of the aforementioned condition and of its consequences.

To achieve this state it is appropriate to have a philosophical work that, contaminated by technical and scientific knowledge, inserts the element of criticism and understanding in the analysis of the digital. To be able to carry out this work, however, an analytical undertaking is necessary, which clarifies the object of analysis as best as possible. This is why media theory is indispensable, and it must have the tools to deal with issues such as the difference between analog and digital in terms of space and time. Not only that: it must remedy the oblivion of the hardware, showing how, in the contemporary digital condition, the mathematical, binary, algorithmic logic is already incorporated in the matter. This is not a secondary task, because this clarification allows us to clear away speculations that consider digital (or virtual) as a world separate from so-called reality, thus failing to satisfactorily explain the interaction between the two. Media theory that addresses these problems and offers the most convincing explanations is media archaeology. I therefore propose to embrace its most radical version and the resulting techno-materialist ontology.

However I think it is not enough to stop at the analytical part of the path of understanding, in order to transit in a post-digital condition. We need to find an effective

synthesis, which shows how the acquisitions of media theory can help us avoid risks of disorientation in the digital environment. We need a philosophy that metabolizes and guides the transition.

We need a philosophy that reflects on the concepts of media and mediation without ignoring the technical aspects. This philosophy must also have a public function that consists in bringing out the hidden elements, yet bearing, of media that inform the entire public life (in our time, digital media). An option – that could be the starting point of this philosophy – could be the Simondonian concept of *general technology*. According to Simondon, the human individual is involved in the individuation of the technical object. Therefore there are functional schemes that link the two individualities and «a technique of all techniques can be developed by the generalization of schemes» (Simondon 2012, 298 – my transl.). The discovery of these schemes is defined as general technology and would allow us to find a fundamental unity between technicality and political thought in the reconstruction of a reticular structure different but similar to that of original *magical thought*.

In order to be able to assume its public function, general technology must pass from academic discussion to general culture and must be able to influence public debate and consequent policies. It will have to incorporate the analysis of algorithms underlying computation, the understanding of the micro-archival temporal regime, and the understanding of the physical nature of bits and of digital phenomena rooted in the continuous analog, as well as a call for technical and media education since the very first years of school, for ethics of communication and ethics new technologies, and for hermeneutic education.

Once the elements that make up the digital technological apparatus and which decisively influence contemporary culture have been clarified, they will be elaborated and made widespread knowledge. Only then can we finally become post-digital.

Literature

- Andersen C. U., Cox G., & Papadopoulos G. 2014. “Editorial” in *APRJA Post-Digital Research* 3(1).
- Aristotle. 1936. *Physics*, ed. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Dover C. 2014. “What Is “Time-Based Media”?: A Q&A with Guggenheim Conservator Joanna Phillips,” The Guggenheim Museums and Foundation Web Page, last modified 4 March, 2019, accessed 29 March, 2019, <https://www.guggenheim.org/blogs/checklist/what-is-time-based-media-a-q-and-a-with-guggenheim-conservator-joanna-phillips>

- Ernst W. 2004. *Medienwissen(schaft) zeitkritisch. Ein Programm aus der Sophienstraße*. Berlin: Humboldt Universität.
- Ernst W. 2015. "Posting" Digital Presence. A Micro-Temporal Regime." Keynote Lecture at BFX Academic Conference *Analogue to Post-Digital*, Bournemouth University, September 25th-26th 2015.
- Ernst W. 2017. *The Delayed Present: Media-Induced Tempor(e)alities & Techno-traumatic Irritations of "the Contemporary"*. Berlin: Sternberg Press.
- ERNST W. 2018. "Radical Media Archaeology (Its Epistemology, Aesthetics and Case Studies)." *Artnodes* 21:35-43.
- Husserl E. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Trans. J. B. Brough. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Kittler F. A. 1995. "There Is No Software." *CTheory* 10/18/1995.
- Kittler F. A. 1999. *Gramophone, Film, Typewriter*. Trans. by G. Winthrop-Young & M. Wutz. Stanford: Stanford University Press.
- Leibniz G. W. & Clarke S. 2000. *Correspondence*, ed. by R. Ariew. Indianapolis – Cambridge: Hackett.
- Marra C. 2006. *L'immagine infedele. La falsa rivoluzione della fotografia digitale*. Milano: Bruno Mondadori.
- McLuhan M. & McLuhan E. 1988. *Laws of Media. The New Science*. Toronto: University of Toronto Press.
- Negroponte N. 1995. *Being Digital*. Toronto – New York: Random House.
- Ong W. J. 2012. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World (30th Anniversary Edition)*. New York: Routledge.
- Shannon C. E. 1964. "A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits." *Transactions American Institute of Electrical Engineers* 57(1938).
- Shannon C. E. & Weaver W. 1964. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Simondon G. 2012. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- Striano F. 2018. „Fenomenologia del cyber-stupro. Note ontologico-filosofiche sulla violenza informaticamente mediata." *Lessico di Etica Pubblica* 1/2018:92-106.

Francesco Striano (Turin)

**Towards “Post-Digital”.
A Media Theory to Re-Think the Digital Revolution**

Abstract: Can we say we live in a post-digital condition? It depends. This paper sets out to distinguish between the current mass digital culture and an authentic post-digital culture.

If we mean “post-digital” as the full internalization and awareness of the result of the so-called digital revolution, then it is necessary a philosophical work to discuss related problems, identify the causes and propose solutions.

An authentic philosophy of digital will, however, have to start from a clarification of the terms and basic objects of its investigation. Here *media theory* is inserted as an analytical tool: the purpose of this essay is to outline a road map for a good media theory that interfaces with questions of definition of digital, also in light of the notions of space, time, and matter. As will be seen, the description given here for a “good media theory” does, in fact, coincide with an already existing – and inserted in the contemporary debate – school. In conclusion we will try to delineate the field of philosophical inquiry opened by the clarification brought by the previous analysis, and to suggest a general framework within which philosophy will have to move in order to finally reach the authentic post-digital condition.

Keywords: CMC; digital; information; media; theory.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #7, pp. 83-93.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.7

Conflits et religions: les cas de la Syrie et de l'Irak¹



Pierre-Jean Luizard

(GSRL – CNRS/EPHE – PSL, Paris, luizardpj@wanadoo.fr)

Introduction¹

Il est troublant de constater à quel point l'évolution de deux pays arabes ayant connu, l'un, l'Irak, une occupation étrangère, l'autre, la Syrie, un Printemps arabe, a abouti à une même fragmentation communautaire qui est avant tout confessionnelle, mais aussi ethnique. Comme si, dans les deux cas, l'enjeu représenté par la religion l'avait emporté sur les considérations démocratiques et l'émergence des sociétés civiles. La régionalisation de conflits communautaires internes à chaque Etat semble effacer les frontières. N'assistet-on pas à une revanche de l'Histoire avec des processus d'effondrement d'Etats qui ont en commun d'être des créations coloniales mandataires à la légitimité peu assurée et aux frontières artificielles ?

Un siècle après, la trahison par les Alliés des promesses tous azimuts faites aux Arabes, aux Kurdes, aux Arméniens et aux Assyro-chaldéens, semble resurgir dans la violence. Les uns et les autres s'étaient vus promettre des Etats ou des foyers nationaux indépendants s'ils se soulevaient contre l'Empire ottoman dont ils dépendaient. On sait ce qu'il en sera... Le haut-commissaire britannique au Caire, Sir Henry McMahon, promettait en 1916 au chérif Hussein de la Mecque d'établir un califat arabe en place et lieu du califat ottoman sur un royaume arabe unifié. Pratiquement au même moment, les négociateurs britannique et français Sykes et Picot divisaient aux termes d'accords secrets le Moyen-Orient en zones d'influence britannique et française. Au lieu d'un royaume arabe unifié, Britanniques et Français fonderont en 1920 des mini-Etats-nation arabes croupions sous mandats aux frontières arbitrairement tracées. Les habitants de la vallée de l'Euphrate et de la Djézireh, aux liens tribaux étroits, se verront ainsi séparés les uns des autres. Cette séparation sera d'autant plus douloureuse que – est-ce un hasard ? – ces Etats seront le siège privilégié de régimes autoritaires préoccupés à faire chez eux un Etat-forteresse et à rendre les frontières les plus étanches possible.

¹ Une version raccourcie de cet article va paraître dans une publication collective chez l'éditeur Garnier en 2019.

2. La politique confessionnelle de la France républicaine et laïque au Levant

Nulle part mieux qu'au Levant, les contradictions de la politique française n'ont été illustrées avec autant de puissance. « L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation »... ce mot d'ordre, attribué à Gambetta, fut en effet appliqué au-delà des attentes. Rappelons que la France était, depuis les Capitulations sous François 1^{er} considérée comme la « Protectrice des chrétiens » de l'Empire ottoman. Qu'en fut-il lors de l'avènement de la Troisième République en 1870 ? Souvent appelée la « république des instituteurs », quand ce n'était pas celle des francs-maçons, ce régime républicain, le plus long de l'Histoire de France, acheva à travers les lois de Jules Ferry sur la laïcisation de l'enseignement, celles 1901 sur les associations, puis celle de 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat, la marche vers le règlement du conflit entre les deux France d'où le camp laïque sortait largement vainqueur. Mais ce qui était bon pour la métropole ne devait pas l'être pour le Levant. La loi de 1901 avait poussé les congrégations catholiques à un exil massif, notamment vers les colonies françaises et les pays francophones. Jésuites et dominicains se retrouvèrent massivement à Beyrouth, Alep, Damas... au point que l'on peut dire que le Levant était devenu un conservatoire pour une France catholique qui avait disparu en métropole. Déclarée « nation », la communauté maronite du Mont-Liban devait devenir le socle pour un nouvel Etat proclamé en 1920, le Grand Liban. Il s'agissait alors d'organiser le Moyen-Orient afin qu'un Etat à majorité (réelle ou présumée) chrétienne puisse exister. Des provinces à majorité musulmanes (chiites et sunnites) furent arrachées à la Grande Syrie afin de rendre le nouvel Etat viable économiquement.

La politique mandataire française fut ensuite motivée par le désir affiché de diviser la Syrie sur des bases confessionnelles : en 1920, un Territoire sera proclamé pour les alaouites, transformé en Etat des alaouites en 1922, puis pour les druzes en 1921. Robert de Caix (1869-1970) fut le principal inspirateur de cette politique qui vit coopérer sur le terrain jésuites et francs-maçons au sein de l'administration mandataire, même si les affrontements entre les deux camps, clérical et laïque, n'en débordaient pas moins régulièrement sur la scène libanaise.

La communautarisation de la Grande Syrie fut un échec : les druzes et les alaouites se rebellèrent contre la tentative française de les séparer d'un mouvement nationaliste arabe essentiellement sunnite. Le nouvel Etat syrien croupion, amputé du Liban, de la Palestine et de la Transjordanie, ne trouvera jamais la légitimité nécessaire pour asseoir une citoyenneté commune et un espace public respecté par tous. « L'état de barbarie », selon l'expression de Michel Seurat, ouvrait la voie aux stratégies des *'asabiyya*, ces solidarités de sang qui voyaient l'Etat comme un espace privé dont il fallait s'emparer pour se protéger. Pour sa part, le Liban s'engageait sur la voie du confessionnalisme politique, officialisé en 1943, où l'Etat reconnaissait 18 communautés religieuses, interdisant l'émergence du citoyen libanais.

3. L'échec de la reconstruction américaine de l'Irak

Lorsque l'on parle de religion en Irak, on parle avant tout de communautés. Les deux principales communautés musulmanes sont les chiites, majoritaires avec 55% de la population, et les sunnites qui sont, à parité avec les Kurdes, aux alentours de 20% chacun. Cet aspect communautaire se nourrit de la guerre dogmatique entre les deux branches de l'islam. Mais nous avons aussi ici un conflit entre deux populations antagonistes pour des raisons historiques et sociales.

La violence entre chiites et sunnites est d'abord le résultat de siècles de domination de la part de la minorité sunnite depuis l'époque ottomane jusqu'à la fin du régime de Saddam Hussein en 2003. Le système politique irakien est actuellement fondé sur une Constitution et des institutions qui ont été décidées dans une période où le pays n'était pas souverain. Les règles du jeu politique ont des bases communautaires qui ne sont pas explicites. Seules les différences ethniques entre Arabes et Kurdes sont officiellement reconnues à travers un système fédéral qui n'est qu'un paravent pour un communautarisme qui ne veut pas s'avouer. Chiites et sunnites ne sont nulle part mentionnés, à l'inverse du Liban, par exemple, où le confessionnalisme politique fonde, depuis le Pacte national de 1943, une répartition du pouvoir entre les communautés religieuses du pays à tous les échelons de l'Etat et de l'administration.

Le système politique fondé par les Américains à partir de 2003 se voulait démocratique, parlementaire et fédéral. Mais on a sciemment confondu majorité démographique avec majorité démocratique. Les chiites votent pour les partis chiites. Les Kurdes votent pour les partis kurdes. Et les sunnites, d'abord exclus du fait de leur boycott des scrutins, ont ensuite voté pour une liste, *Al-Iraqiyya*, qui, de ce fait, est devenue à son tour une liste confessionnelle de plus, malgré les proclamations de ses dirigeants quant à leur volonté de sortir du confessionnalisme.

Il faut revenir aux origines de la domination politique et sociale des sunnites dans la société arabe de l'Irak. Elle est liée à l'histoire du peuplement de ce pays. La majorité des Arabes chiites d'Irak sont de nouveaux venus, tribus nomades sunnites qui ont migré depuis la péninsule arabique et se sont sédentarisées dans les plaines fertiles de Mésopotamie au cours des siècles. Dans le système de valeurs bédouines, la sédentarisation a été assimilée à une déchéance, légitimant un processus d'asservissement des communautés sédentarisées par les seigneurs du désert, les grands chameliers, demeurés nomades. Ravalées au rang de serfs, les tribus sédentarisées de paysans, cultivateurs ou éleveurs de moutons, et de pêcheurs ont trouvé dans le chiisme déjà existant dans leur région un cadre adéquat pour exprimer leur refus de la tyrannie des grands cheikhs tribaux. Jusqu'au début du XXème siècle, dans les grandes confédérations tribales, comme les Muntafik, des familles régnaient sunnites maintenant une paysannerie sans terre chiite dans un état d'asservissement sans bornes. Ces classes dominantes tribales étaient les relais locaux du gouvernement ottoman, alors porte-drapeau du sunnisme. Le sunnisme

a été identifié à la religion d'un pouvoir tyrannique auquel les chiites ne reconnaissent aucune légitimité et au despotisme de leurs agents locaux : famille régnantes tribales et militaires notamment (Luizard 2004).

En 1920, les Anglais se sont reposés sur ces élites. Le système politique fondé sous les auspices du mandat britannique (1920-1932) a toujours assuré le monopole du pouvoir, notamment militaire, entre les mains des sunnites, malgré les révoltes et les révolutions successives. Les chiites, eux, sont restés constamment exclus du pouvoir politique, même si certaines familles commerçantes se sont rattrapées dans le domaine économique. Dans ce contexte, il y a toujours eu une opposition aux gouvernements en place. Elle ne prenait pourtant pas la dimension d'une guerre confessionnelle comme celle des années 2005-2008. Il y a eu, par exemple, une adhésion massive des chiites les plus pauvres à l'idéal communiste dans les années 1940 à 1960. Derrière cet engagement politique, on retrouvait la dimension communautaire. L'affrontement confessionnel sans merci, qui a ravagé l'Irak entre 2005 et 2008 et qui a abouti à l'irruption fulgurante de l'Etat islamique en 2014, n'est pas un phénomène totalement nouveau. Les précédents en avaient été le début d'une guerre confessionnelle entre le mouvement religieux chiite renaissant et le régime baassiste de Saddam Hussein dans les années 1970, puis la guerre meurtrière contre la jeune République islamique d'Iran, exportation au-delà des frontières de l'Irak de la première guerre confessionnelle citée précédemment. Les enjeux sociaux se sont transformés : à la hiérarchie sociale propre au monde bédouin s'est substituée une confessionnalisation qui transcende les clivages sociaux. Si la masse des plus pauvres demeure chiite, les plus riches le sont également. Mais, désormais, c'est bien le clivage confessionnel qui prédomine.

On se souvient qu'à l'époque du régime de Saddam Hussein, qui n'est pourtant absolument pas une référence en matière de coexistence intercommunautaire, on ne savait jamais si l'interlocuteur irakien était sunnite ou chiite. Il était même déplacé de poser la question. Il y avait des antagonismes et la peur était omniprésente, mais le confessionnalisme ne gangrénait pas la société comme c'est le cas depuis 2005. Aujourd'hui, l'appartenance confessionnelle se rappelle obligatoirement au bon souvenir de chaque Irakien : tel intellectuel qui avait fini par oublier qu'il était chiite se voit brutalement ramené à son chiisme ; la peur de ceux d'en-face a vidé des quartiers entiers de Bagdad où les communautés vivaient côte à côte ; la capitale s'est hérissée de palissades en bétons séparant des quartiers devenus confessionnellement « purs ». La cité multcommunautaire où les gens vivaient dans des quartiers mixtes est devenue un ghetto où les chiites ont presque totalement chassé les sunnites.

Pour se remettre de la situation apocalyptique que l'Irak a connu entre 2005 et 2008, chacun ayant du sang sur les mains, il va bien falloir une ou deux générations. Une révision de la Constitution, qui emprisonne dans une logique communautaire tous les acteurs, à l'abri de toute influence étrangère, serait nécessaire. Mais il n'y plus aujourd'hui d'outsider susceptible d'une telle proposition, chaque représentant politique et/ou

confessionnel ayant désormais un intérêt particulier à voir se perpétuer un système pourtant mortifère qui sème jour après jour son lot de morts et de destructions.

Il faut comprendre qu'aujourd'hui, en Irak, nous sommes bien au-delà des violences communautaires. Le système politique que les Américains ont fondé a engagé la classe politique irakienne sur la voie d'une division sans fin, à partir d'intérêts de plus en plus régionaux, locaux et même privés, phénomène que l'on observe très bien au sein des ministères : chaque ministre a sa propre milice privée et entretient un réseau de clientélisme qui le ramène à sa base sociale provinciale.

Les acteurs étrangers sont très largement confrontés à cette division infinie. Ils se retrouvent tous spectateurs d'une situation que personne ne peut se targuer de contrôler. Plus personne, Iraniens, Saoudiens ou Américains, n'a de prise réelle sur un processus politique devenu ingérable. Le régime iranien est tout aussi spectateur de l'éclatement du pays que les Etats-Unis. Il y a bien sûr, en raison de la proximité des deux pays et de la solidarité confessionnelle, une présence naturelle de l'Iran en Irak. Mais les fortes divisions qui traversent la communauté chiite irakienne paralysent la capacité de Téhéran d'agir sur ses relais. D'autant que les acteurs chiites irakiens ont chacun des parrains dans les différents clans, eux-mêmes divisés, au sein du pouvoir en Iran. On peut même penser que les rivalités des factions chiites en Irak risquent d'aggraver les divisions en vigueur à Téhéran.

L'« arc chiite », unissant l'Iran au Liban en passant par l'Irak et la Syrie, est très largement un fantasme agité par les Américains et par les régimes sunnites, notamment à Riyadh, au Caire et en Algérie où existe un fort sentiment anti-chiite. La menace iranienne se ferait ainsi au travers d'un arc chiite dominé par l'Iran, avec l'aide du régime « alaouite » de Bachar al-Assad d'un côté, du Hezbollah libanais de l'autre. Il y a bien un point commun entre les communautés chiites du monde arabe : elles étaient historiquement dominées, politiquement, par des dirigeants sunnites, de même que socialement, avec, dans certains cas, des structures sociales quasi-féodales. La révolution islamique en Iran en 1979 leur a donné le signal de l'émancipation, avec de belles réussites comme le Hezbollah qui a mené une véritable révolution sociale à l'intérieur de la communauté chiite du Liban, remplaçant les grandes familles de propriétaires terriens par une élite intellectuelle issue de la classe moyenne. Cette longue marche des communautés chiites vers l'émancipation et la modernité a été perçue comme une menace par les sunnites que ce soit en Irak, à Bahreïn ou en Arabie saoudite.

4. Une crise politique sans issue

La crise politique en Irak a éclaté au grand jour avec la fuite en 2011 du vice-président sunnite Tarek al-Hachemi, dont les gardes du corps sont accusés par le premier-ministre

chiite d'alors, Nouri al-Maliki, de plusieurs assassinats. La justice irakienne poursuit al-Hachemi et certains membres de sa garde rapprochée pour 150 chefs d'inculpation, notamment le meurtre de six juges et de plusieurs hauts responsables, dont le directeur général du ministère de la sécurité nationale. Le 9 septembre 2012, celui qui est l'un des principaux dirigeants sunnites du pays a été condamné à mort par contumace pour le meurtre d'une avocate et d'un général. Le secrétaire particulier de Tarek al-Hachemi, qui est aussi son gendre, a également été condamné à mort. Réfugié d'abord au Kurdistan d'Irak, qui avait refusé de le livrer à Bagdad, en Arabie saoudite, puis au Qatar, Tarek al-Hachemi est désormais exilé en Turquie, qui refuse à son tour de l'extrader.

Cette crise a abouti au boycott du Parlement par les élus du Bloc *Al-Iraqiyya*, majoritairement sunnite. Deuxième groupe parlementaire avec 82 députés, derrière les chiites de l'Alliance nationale (159 députés), *Al-Iraqiyya* a annoncé un boycott du gouvernement, deux jours après avoir suspendu sa participation aux travaux du Parlement, en dénonçant la « dictature » de Nouri al-Maliki. La fin du boycott du Parlement n'a pas mis fin à la crise, bien au contraire. Nouri al-Maliki avait menacé de remplacer les ministres appartenant au Bloc *Al-Iraqiyya* si ce dernier continuait de boycotter le gouvernement d'unité nationale. Ce qui fut fait, accentuant encore l'emprise du premier-ministre sur le gouvernement et, plus particulièrement, sur les forces de sécurité. Cette crise intervenait quelques jours après que les derniers soldats américains eurent quitté le pays, laissant derrière eux un Irak « souverain, stable, autosuffisant, avec un gouvernement représentatif qui a été élu par son peuple », selon les termes du président américain Barack Obama.

Les attentats anti-chiites ont un rapport avec la crise politique au sommet de ce qui ne peut être qualifié d'Etat. Car s'il y a un gouvernement irakien, miné par les divisions internes, on ne peut pas dire qu'un Etat irakien existe. Le problème est que le système politique actuel produit des exclus. Les Américains se sont adressés aux exclus de l'ancien système, fondé par les Britanniques en 1920 : les chiites et les Kurdes. Les sunnites sont donc condamnés à n'être qu'une minorité marginalisée dans un système basé sur les estimations approximatives des rapports de force démographiques. Les ex-insurgés sunnites, qui auraient dû être, après le départ des soldats américains, intégrés dans les forces armées en sont un exemple. Le premier-ministre chiite, Nouri Al-Maliki, a annoncé qu'il n'en intégrerait que 20%. Les 80% restants pouvaient donc être tentés de rejoindre les rangs des djihadistes.

Y a-t-il un risque d'éclatement de l'Irak sur des bases ethniques ou confessionnelles? Sur le plan ethnique, il y a clairement des risques de tensions à venir entre Arabes et Kurdes, alors que les dirigeants kurdes ont tout fait pour larguer les amarres vis-à-vis de Bagdad. Ils signent, par exemple, des contrats avec des compagnies pétrolières étrangères sans même en référer au gouvernement central. Les forces armées irakiennes ne peuvent pénétrer dans les provinces autonomes du Kurdistan qui a ses propres forces armées. Pourtant, compte tenu du contexte régional, l'indépendance du Kurdistan ne peut être envisagée à court ni à moyen terme : c'est donc une bombe à retardement que les

Américains ont laissée dans le pays après leur départ.

Sur le plan religieux, il n'y a pas d'ethnicisation du fait religieux, comme c'est le cas en ex-Yougoslavie. Il est difficile d'imaginer une partition de l'Irak sur des lignes religieuses, chiites et sunnites appartenant à la même société, même si une territorialisation sans précédent s'est mise en place à cause de la guerre confessionnelle. La Constitution adoptée en 2005 sous la tutelle des Américains est cependant conçue sur des bases confessionnelles et ethniques. Elle favorise les tendances centrifuges dans le pays et est en grande partie responsable du blocage politique. Toutefois, la remise en cause des Etats pouvait pousser les Arabes sunnites d'Irak à regarder au-delà de la frontière, vers leurs frères syriens en arabité et en islam, dans la mesure où ils refuseront toujours le statut de minorité marginalisée et sans ressources qui semble leur destin dans le cadre des institutions en place.

Les clientélismes communautaires tiennent lieu de système politique depuis 2005, ce qui semble voué à l'échec. Chacun, dans la classe politique irakienne, agit en fonction d'intérêts où la politique n'a plus sa place. Désormais, tous les dirigeants défendent le maintien de ce système pour perpétuer leurs acquis. On ne voit pas, à court terme, d'où pourrait venir une alternative. C'est peut-être le pire des legs des Etats-Unis que d'avoir impliqué tous les acteurs politiques irakiens dans ce jeu sans issue et de n'avoir permis à aucun outsider d'offrir une alternative. Les grands perdants sont les Irakiens.

5. Le conflit syrien, épice de affrontements communautaires au Moyen-Orient

« Le régime bénéficie de l'appui des minorités ». Cette affirmation datant de 2013 de Mgr Jeanbart, archevêque melkite (grec-catholique) d'Alep, définit-elle l'enjeu du conflit en cours en Syrie ? En bref, les aspirations démocratiques de la population syrienne, dans la foulée des Printemps arabes, sont-elles désormais totalement étouffées par les enjeux communautaires ? Comme pour les alaouites (10 % des 22 millions de Syriens), ismaéliens, druzes (3%), chiites du pays, les chrétiens (entre 7 et 10 % de la population syrienne) souhaitent-ils le maintien du régime de Bachar al-Assad, au risque de devoir payer cher un tel choix en cas de chute du pouvoir actuel ?

On le voit, les Printemps arabes ont abouti à des résultats radicalement différents en fonction de la nature des sociétés concernées. Les sociétés qui connaissent une segmentation communautaire, qu'elle soit confessionnelle ou ethnique, voient la transition poser la question de l'Etat et des rapports entre communautés. Selon la formule très juste de Michel Seurat, l'Etat, au Moyen-Orient, est d'abord une *'asabiyya* (esprit de corps, solidarités familiales, claniques et régionales) qui a réussi (Seurat 2012). On ne doit jamais oublier que, en Syrie d'avant l'insurrection, comme en Irak d'avant la chute de Saddam Hussein, le confessionnalisme avançait toujours masqué. C'est-à-dire qu'il était rarement revendiqué en tant que tel. Car il est d'abord la conséquence de solidarités

locales. Ce sont elles qui ramènent tous les acteurs à leur appartenance confessionnelle, au cas où ils auraient tenté de s'en dégager. En Syrie comme en Irak, la légitimité des Etats, créations coloniales, demeure problématique. Lorsque les Américains ont mis à bas le régime de Saddam Hussein en 2003, ils ont mis fin à un système politique fondé en 1920 par les Britanniques, qui assurait le monopole du pouvoir à des élites issues de la minorité arabe sunnite du pays. Le nouvel Etat irakien, sous patronage américain, s'est péniblement bâti avec les exclus de l'ancien système (les Kurdes et, surtout, les chiites). Cet attelage branlant chiito-kurde est aujourd'hui remis en cause. Des raisons internes (l'absence de projet commun) l'expliquent. Mais les Printemps arabes et leurs conséquences, notamment en Syrie, ont aussi sonné l'heure de la revanche pour les Arabes sunnites. Revanche face à des communautés chiites qui, au Liban, en Irak, à Bahreïn, avaient partout entamé des marches d'émancipation politiques et sociales, dans des sociétés où elles étaient traditionnellement dominées politiquement et socialement (ce qui n'empêchait pas les bourgeoisies chiites de prospérer). L'enjeu communautaire syrien est directement lié à un enjeu régional de taille: ce que l'on nomme, par facilité, les islamismes (et en étant en réalité que la manifestation moderne et idéologique de l'islam) n'a pas rapproché sunnites et chiites, bien au contraire. C'est au nom de la solidarité confessionnelle que les Frères musulmans syriens ont soutenu la guerre de huit années déclenchée en 1980 par le régime « laïque » de Saddam Hussein contre la jeune République islamique d'Iran. Les islamismes ont exacerbé les identités confessionnelles (il suffit de se rendre à Bagdad pour en avoir une illustration terrifiante).

Contrairement à l'Etat irakien, l'Etat syrien n'avait pas été conçu par la puissance mandataire française comme l'instrument d'une communauté (Dupret & Ghazzal 2007). Quelques données résument les enjeux: les sunnites sont environ 74% de la population syrienne, dont une grande majorité est Arabe. Les Kurdes, également sunnites, représentent 9% de l'ensemble de la population. En chiffres, la Syrie est donc bien plus sunnite que l'Irak n'est chiite. Parmi les minorités confessionnelles, seuls les alaouites et les chrétiens ont un poids démographique conséquent. Cependant, les chrétiens ne représentent pas un enjeu politique en tant que tels, isolés qu'ils sont au sein de leur micro-communauté (orthodoxes, catholiques, de tradition grecque, syrienne, assyrienne, etc.) et, il faut le dire, sans réels relais extérieurs prêts à les défendre. Les druzes ne concernent que les relations syro-libanaises. Ainsi, l'opposition syrienne a salué l'invitation, « tardive mais positive », lancée par le leader druze libanais Walid Joumblatt aux druzes de Syrie, non pas pour les inciter à prendre part à la révolution, mais pour leur demander de « ne pas collaborer avec la police et les unités de l'armée qui combattent le peuple syrien ». Ce sont bien les rapports à l'échelle de la région entre les deux principales branches de l'islam, sunnisme et chiisme, qui sont au cœur du conflit syrien et qui propulsent la communauté alaouite en première ligne. De ce point de vue, les acteurs syriens, quels qu'ils soient, sont largement dépossédés de leur libre-arbitre, tant le poids des parrains étrangers est devenu crucial (Arabie saoudite, Qatar, Iran, Turquie, France, sans parler de la Russie et des Etats-Unis à

partir de 2014-2015). Peu importe que les alaouites ne soient pas duodécimains, à l'instar des chiites du Liban, d'Irak ou d'Iran. Peu importe aussi que nombre d'alaouites n'aient jamais répondu aux appels des prédicateurs iraniens ou libanais à « réintégrer » le chiisme majoritaire. Peu importe que le régime syrien ait acquis, depuis l'arrivée de Bachar au pouvoir, une vitrine sunnite de plus en plus affirmée à travers un leadership religieux influent. De même qu'en Irak, les chiites sont dénoncés comme des *rawâfid* (renégats) ou comme des Séfévides (du nom de la dynastie iranienne qui convertit l'Iran au chiisme) par les extrémistes sunnites, les alaouites sont accusés d'être des Qarmates (secte dissidente des ismaéliens au Moyen-Age) et le Hezbollah libanais est taxé de Hezbu-l-Lât (du nom d'une des divinités païennes préislamiques). Côté chiite, on pointe du doigt Al-Qaïda et les *takfîri* (les excommunicateurs). Ces représentations, longtemps minoritaires, illustrent malgré tout des clivages bien réels.

Le morcellement extrême de l'opposition syrienne et son manque de représentativité donnent d'autant plus de poids aux solidarités locales et, donc, communautaires (Pierret 2011). Verra-t-on pour autant renaître un Territoire des Alaouites comme celui que la France mandataire avait formé en 1920 ? L'Etat syrien a fini, au fil du temps, par imposer une légitimité, conflictuelle certes, mais qui rend difficile toute remise en cause de son unité. Le réduit alaouite jouera un rôle de protection de la communauté le cas échéant. Le plus probable est que la Syrie demeure une zone d'intense instabilité, que le régime perdure ou qu'il y ait une transition. Le caractère inexpiable des affrontements entre les différents acteurs syriens atteste bien du caractère communautaire du conflit, attisé par un contexte régional tout aussi conflictuel. La fin de l'alliance stratégique entre la Syrie et l'Irak sonnerait à coup sûr le signal d'une nouvelle ère pour toute la région.

6. L'Irak, première victime du conflit syrien

De tous les pays voisins de la Syrie, l'Irak est certainement celui où la guerre sans merci entre Syriens a les conséquences les plus graves. Devenue l'épicentre des affrontements communautaires dans la région, la Syrie renvoie l'Irak à ses vieux démons: les divisions confessionnelles et ethniques (Bozarlan 2011). Peu d'Irakiens semblent désireux d'en découdre à nouveau tant les années apocalyptiques 2005-2008, avec leurs centaines de milliers de morts et leurs millions de déplacés, sont dans toutes les mémoires. Mais la gangrène communautaire qui a supplicié la société irakienne semble désormais s'étendre à toute la région avec de puissants parrains (les pétromonarchies sunnites du Golfe, la Turquie, l'Iran) pour chaque protagoniste.

Le partenariat chiito-kurde, qui fonde le système politique que les Américains ont mis en place en Irak depuis 2003, prend l'eau de toutes parts sans avoir réussi à aucun moment à stabiliser la situation durablement. Et, surtout, la guerre en Syrie a sonné l'heure du réveil et de la revanche pour les Arabes sunnites d'Irak. Le tour de passe-passe imaginé par le général Petraeus, commandant des forces de la coalition américaine en

Irak, qui avait donné l'illusion d'une intégration des Arabes sunnites au système en place, moyennant d'importantes sommes d'argent, semble avoir atteint ses limites.

De plus en plus critiqué pour sa gestion autoritaire du gouvernement, Nouri al-Maliki a vu se coaliser contre lui ses anciens alliés kurdes et sadristes², du soutien desquels sa majorité dépend. Ses ex-alliés allaient-ils lui poser la question de confiance ? Nouri al-Maliki a alors sorti son arme dissuasive: les élections anticipées. Face au risque de perdre leurs sièges, les députés frondeurs ont vite battu en retraite. Mais les divisions n'ont cessé de s'aggraver : entre Bagdad et la région autonome kurde, tentée de s'affranchir de la tutelle du gouvernement central dans l'exploitation pétrolière ; et, à nouveau, entre chiites et sunnites, ces derniers relevant la tête après des années de marginalisation politique.

L'aggravation de la crise syrienne a eu pour effet d'exacerber les tensions confessionnelles en Irak. Tandis que les partis chiites irakiens affichent un soutien non dissimulé au régime de Bachar al-Assad, le Bloc *Al-Iraqiyya* se montre solidaire de l'opposition syrienne. Le premier-ministre irakien Nouri al-Maliki a beau réaffirmer sa position en faveur d'une « solution politique à la crise en Syrie », qui l'a hébergé pendant ses années d'exil, il se retrouve d'accord avec ses concurrents chiites sadristes pour refuser toute intervention extérieure dans le pays voisin.

Nouri al-Maliki a rejeté le plan de la Ligue arabe réclamant le départ de Bachar al-Assad et réitéré son refus de toute ingérence dans les affaires intérieures de la Syrie. Toutefois, le premier-ministre chiite irakien est obligé de s'incliner devant les interdictions américaines de voir l'Iran utiliser l'Irak comme tête de pont pour l'aide que Téhéran apporte au régime syrien. Dans le camp chiite irakien, les partisans de Moqtada al-Sadr et Ahmad Chalabi sont les plus engagés dans leur soutien à Damas et dans leur hostilité à l'opposition syrienne, longtemps dominée par les Frères musulmans et les groupes salafistes. A l'instar du Hezbollah libanais, la mouvance sadriste est accusée d'intervenir en Syrie par l'envoi de miliciens de l'Armée du Mahdi, venus prêter main forte à l'armée syrienne. Moqtada al-Sadr a rejeté à plusieurs reprises l'idée que certains de ses partisans soient impliqués dans les combats en Syrie, tout en reconnaissant que des membres de groupes « dissidents » pourraient y participer. Moqtada al-Sadr s'est opposé à Nasrallah, le guide du Hezbollah libanais, en refusant d'envoyer en Syrie des miliciens irakiens combattre aux côtés du régime de Bachar al-Assad. Le Hezbollah s'est en effet directement impliqué dans la guerre en Syrie en s'engageant massivement, en juin 2013, dans la bataille de Qusayr, près de Homs, ce qui a permis au régime de Damas de reprendre cette région frontalière du Liban. Moqtada s'est défendu en arguant qu'un engagement similaire du côté irakien déclencherait une nouvelle guerre confessionnelle de grande ampleur avec les sunnites en Irak.

² Le courant sadriste représente la première manifestation politique chiite en influence en Irak. Il est dirigé par Moqtada al-Sadr, fils survivant du meurtre de sa famille, notamment de son père l'ayatollah Muhammad Sâdeq al-Sadr, par le régime de Saddam Hussein en 1999. Il se prévaut, face aux directions chiites rentrées d'exil, d'être le représentant du chiisme de l'intérieur avec une base massive chez les plus défavorisés.

Côté sunnite irakien, seul Saleh Mutlak, vice-premier-ministre, continue à afficher son soutien à Damas. Lui-même ex-baassiste, il s'agit là sans doute d'une ultime solidarité partisane. Mais, il est la seule exception. Le Bloc *Al-Iraqiyya* soutient l'opposition syrienne et ne fait pas mystère de ses liens avec ses dirigeants, notamment les Frères musulmans parmi eux. Les contacts de Tarek al-Hachemi avec les groupes insurgés syriens sont notoires. Jusqu'où va cette solidarité sunnite? La Syrie et l'Irak ont une frontière commune d'environ 600 km de long et les autorités irakiennes ont à plusieurs reprises fait état de contrebande d'armes. Les provinces irakiennes à majorité sunnite sont justement adossées à la frontière syrienne. Pendant des années, la frontière syro-irakienne était la porte d'entrée de djihadistes étrangers venus combattre les Américains en Irak, puis les chiites. Aujourd'hui, ce sont des combattants sunnites irakiens et étrangers qui vont prêter main forte à l'insurrection syrienne depuis l'Irak.

Mais le plus spectaculaire est sans doute la reprise des attentats à grande échelle revendiqués par l'Etat islamique en Irak, se présentant alors comme la branche irakienne d'Al-Qaïda. Pèlerins chiites en route vers les villes saintes, soldats, policiers, autant de cibles désormais à nouveau régulièrement visées. Le mois de septembre 2013 a été le plus meurtrier depuis trois ans en Irak. La mise en ligne d'un message audio d'Abou Bakr al-Bagdadi, présenté alors comme le chef de la nébuleuse d'Al-Qaïda en Irak, qui figure parmi les personnes les plus recherchées du pays, est sans ambiguïté: « Nous entamons une nouvelle étape dans notre lutte, avec le lancement d'un plan nommé *Briser les murs* », y annonce-t-il. Ce nouveau plan vise principalement à obtenir la libération des membres d'Al-Qaïda emprisonnés en Irak. Al-Bagdadi annonce ainsi une chasse aux juges, procureurs et gardiens des centres d'incarcération afin de permettre l'évasion des insurgés. L'homme invite également les chefs tribaux sunnites à accorder leur soutien au mouvement djihadiste, un appui qu'ils lui avaient retiré en 2005 en se rangeant du côté de l'armée américaine et en formant les Conseils de Réveil. Cette volte-face ne leur fut jamais pardonnée par les mouvements insurgés sunnites, qui font de cette milice une cible privilégiée. Du côté des autorités, on admet un certain renforcement des moyens dont dispose Al-Qaïda en Irak. «La frontière avec la Syrie a toujours été le point de passage des insurgés sur notre territoire. Il ne fait aucun doute aujourd'hui qu'ils souhaitent semer le chaos en Irak également», explique un conseiller au gouvernement. Hoshiyar Zibari, le ministre irakien des Affaires étrangères, a abondé dans le même sens: « Nous redoutons qu'avec le chaos qui s'installe, la Syrie ne devienne une nouvelle base pour Al-Qaïda », affirmait le chef de la diplomatie irakienne en juillet 2012, à la suite de la défection de l'ambassadeur de Syrie en Irak. La présence militaire à la frontière syrienne a été renforcée par Bagdad, qui a annoncé dans la foulée sa fermeture face au flux jugé incontrôlable des réfugiés syriens – avant de revenir sur cette décision sous le feu des critiques.

7. La Syrie entre communautarisme et djihadisme

La rébellion syrienne a d'abord gagné la bataille des médias, faute d'avoir gagné celle sur le terrain. La seconde offensive des insurgés sur Damas, débutée le 29 novembre 2012, a échoué, comme avait échoué en juillet la première du genre. Les insurgés, en particulier *Jabhat al-Nosra* (le Front de la Victoire), ont subi de lourdes pertes. Le chef du bataillon *Tawhîd* (l'Unité) a été tué, de même qu'un important leader de *Jabhat al-Nosra* (Burgat & Paoli 2013).

Le régime de Bachar al-Assad avait eu connaissance depuis plusieurs semaines qu'une opération d'envergure se tramait, impliquant des centaines de combattants étrangers. Harasta et Douma devaient servir de base pour investir la capitale. Jaramana, dans la périphérie orientale de Damas, était encerclée par les rebelles. Les services secrets et l'armée, fidèles au régime en place, ont mis au point un plan de contre-attaque début décembre. Le régime a soudainement interrompu tout moyen de communication, rendant les insurgés aveugles et sourds. Ils ont été pris par surprise et impitoyablement dispersés. La bataille s'est terminée à Daraya, dans l'oasis de la Ghouta au sud de Damas, où des dizaines d'insurgés ont été tués. Alors que le régime était donné au bord de l'effondrement (la fermeture temporaire de l'aéroport semblait en faire foi), il a cette fois encore manifesté des ressources insoupçonnées. Le régime de Damas a fait le choix stratégique de se retirer des nombreuses positions où ses forces étaient éparpillées pour concentrer ses efforts sur la capitale et les axes routiers. Tout montre alors qu'il a les moyens de tenir Damas.

Les difficultés des insurgés ne sont pas seulement dues à la fragmentation de leurs forces sur le terrain (Filiu 2011, 170-172). Elles sont aussi le fait des différences idéologiques entre groupes et de la rivalité sans merci entre les officiers qui ont fait défection pour rejoindre les unités de l'Armée syrienne libre (ASL). Dans ce contexte, les forces djihadistes sont de plus en plus présentes sur le champ de bataille. Elles sont aussi perçues comme un recours face à la corruption et aux exactions des miliciens de l'Armée syrienne libre. Ainsi, à Alep, la population d'un quartier tenu par l'ASL a pris le risque de manifester pour demander l'aide de *Jabhat al-Nosra* contre l'ASL.

Jabhat al-Nosra a amené des centaines de combattants étrangers en Syrie. L'alliance entre des djihadistes étrangers et certains Syriens montre que la guerre en Syrie ne prendra pas fin avec la chute du régime de Bachar al-Assad. *Jabhat al-Nosra* utilise un vocabulaire confessionnel haineux (« l'ennemi séfévide », les Qarmates) à l'égard des non-sunnites, comme l'Etat islamique en Irak le faisait contre les chiites irakiens. Les affrontements confessionnels dépassent aujourd'hui largement le cadre de la seule Syrie: chiites et sunnites sont devenus les otages de parrains étrangers qui se font la guerre par communautés musulmanes arabes interposées.

Cependant, l'expérience montre que la présence de djihadistes étrangers ne condamne pas pour autant de façon inéluctable un pays à devenir une base pour Al-Qaïda. L'Afghanistan est le seul exemple où des islamistes locaux ont sacrifié leur Etat au service d'un projet de djihad global. Partout ailleurs, en Irak comme en Libye, les djihadistes

étrangers ont été refoulés par ceux-là même qui les avaient utilisés contre le pouvoir en place. Les partisans du djihad global peuvent s'enkyster dans des situations de crise marquées par le chaos et les confrontations confessionnelles : ils n'ont plus leur place dans un processus de reconstruction politique. Pas plus qu'en Irak, les djihadistes n'ont en Syrie de projet autre que le chaos et la terre brûlée. Leur stratégie ne s'inscrit pas dans le cadre des Etats existants. En avril 2013, *Jabhat al-Nosra* et l'Etat islamique en Irak ont annoncé leur fusion et la création de l'Etat islamique en Irak et au Levant. Même si le degré d'allégeance des djihadistes syriens envers leurs frères irakiens est sujet à caution, cette fusion illustre le retour d'Al-Qaïda dans le jeu confessionnel au Moyen-Orient.

En attendant, leur influence peut servir de thermomètre pour mesurer la gravité et l'enlisement d'un conflit. Le consensus – assez rare pour être souligné – avec lequel toutes les tendances de l'opposition syrienne (Conseil national syrien, Coalition nationale des forces de l'opposition révolutionnaire syrienne, Frères musulmans) ont condamné la décision américaine de placer *Jabhat al-Nosra* sur la liste des organisations terroristes, illustre bien la montée en puissance des forces djihadistes sur le terrain. Cette décision a encore accru la popularité de cette organisation auprès d'une population qui voit dans la position occidentale une duplicité qu'elle dénonce depuis le début du soulèvement. En décembre 2012, la Turquie a organisé une conférence de l'opposition avec l'élection d'un énième « conseil suprême » à Antalya, mais en l'absence de *Jabhat al-Nosra* et d'*Ahrâr ash-Shâm* (les Hommes libres de la Syrie) qui sont pourtant les deux groupes à avoir gagné sur le terrain le plus d'influence.

Le 18 novembre 2012, les groupes djihadistes à Alep avaient refusé d'intégrer la nouvelle Coalition nationale des forces de l'opposition syrienne et appelé à l'instauration de l'Etat islamique. Cette « islamisation » du conflit avait également été illustrée par la décision, en août 2012, de la direction des Frères musulmans, en exil depuis 30 ans, de former ses propres bataillons combattants en Syrie, ramenant ce mouvement aux années 1970 qui devaient aboutir aux tragédies de Hama et d'Alep en 1982. Des groupes continuent alors à recevoir généreusement l'aide des Frères musulmans, à l'instar du bataillon *Al Farouq* à Homs, *Tawhîd* à Alep, de *Suqûr ash-Shâm* (les Faucons de la Syrie) dans le Jabal Zawiya (province d'Idlib) et d'*Ahrâr ash-Shâm* à Idlib. Et en septembre 2013, l'ensemble des groupes combattant au nom de l'islam ont rejeté l'autorité de toute direction basée à l'étranger, notamment celle de la Coalition nationale.

Parler de l'« islamisation » de la guerre en Syrie ne doit pas masquer des processus paradoxaux. Dans ce pays, dont la société a toujours été marquée par un conservatisme prononcé, l'islam est devenu le langage du politique et du social face à un régime autoritaire. En Orient, le confessionnalisme avance souvent masqué et n'est que l'effet secondaire de solidarités primaires, familiales, claniques et régionales. La dimension confessionnelle s'est peu à peu imposée sans qu'il soit possible de mesurer la part d'une volonté délibérée de part et d'autre de transposer les revendications citoyennes de départ vers la haine de l'Autre (exception faite des djihadistes étrangers et des quelques sectateurs syriens d'Al-

Qaïda, réputés pour leur rejet viscéral du chiisme et des alaouites). L'échec du régime de Bachar al-Assad à pérenniser un leadership religieux sunnite sous le patronage – même relativement libéral – de l'Etat est illustré par le silence du cheikh al-Bouti, prêcheur à la mosquée des Omeyyades, à la tête du département des Croyances et Religions de la Faculté de Sharî'a, à Damas, où ses lectures rassemblaient avant le soulèvement tous les vendredi des centaines de musulmans. Le cheikh al-Bouti a été tué dans un attentat-suicide le 21 mars 2013. Ce que le conflit révèle, c'est bien une dissociation de l'islam et de l'Etat, un phénomène sans précédent en Syrie. L'« islamisation » peut, de façon paradoxale pour un Occidental, être vue comme le résultat d'un processus de sécularisation où la référence à l'islam s'apparente à une idéologie de combat et à l'affirmation d'une identité, plus qu'à une spiritualité et/ou à l'adhésion à une tradition musulmane d'inspiration ottomane, aujourd'hui bien mal en point. La sécularisation du religieux n'est pas pour autant la garantie d'une démocratisation en marche, comme l'ont précédemment prouvé les guerres en Bosnie et au Liban. Une conséquence de la guerre civile en Syrie est bien la confessionnalisation des sunnites de ce pays: renonçant à leur vocation majoritaire qui légitimait leur lien multiséculaire à l'Etat, ils se considèrent désormais de façon croissante comme une communauté mise au défi de défendre ses intérêts en tant que telle. En tentant de se poser comme le seul défenseur de l'unité nationale, le dirigeant syrien entérine le fait que la société qu'il gouverne est divisée et que les affrontements communautaires s'imposent de plus en plus comme un moteur essentiel de la guerre civile en cours.

La régionalisation autour d'enjeux confessionnels du conflit en Irak, puis en Syrie, montre bien que la question de la légitimité des Etats est posée. Créations coloniales dans leurs frontières comme dans leur conception (sous la forme d'Etats-nations arabes inachevés), ils n'ont pas permis aux sociétés civiles d'échapper aux pièges du confessionnalisme. Car c'est bien aussi nécessairement dans la relation verticale entre l'Etat et les sociétés civiles que peut prendre forme un terrain propice à une démocratisation.

8. L'irruption fulgurante de l'Etat islamique en Irak et en Syrie

L'année 2014 a changé la donne. En un temps record, un nouvel acteur, l'Etat islamique en Irak et au Levant (Daech), s'est imposé au centre de la scène politique irakienne et syrienne. L'incroyable expansion territoriale réalisée de façon fulgurante sur un territoire à cheval sur les deux pays, l'ambition proclamée de construire un Etat par ce qui n'était qu'un groupe salafiste-djihadiste parmi d'autres, la guerre déclarée aux Etats de la région et aux puissances « mécréantes » ont vite donné au phénomène une dimension mondiale (Luizard 2015).

Raqqa et Deir ez-Zor, dans la vallée de l'Euphrate en Syrie, furent les premières à tomber entre les mains de l'Etat islamique en décembre 2013. Puis en juin 2014, Mossoul, Tikrit et la quasi-totalité du pays arabe sunnite en Irak tombent à leur tour aux mains des djihadistes qui se trouvent alors aux portes de la capitale irakienne. Le 13 juin

2014, l'ayatollah Sistani lance un appel au djihad contre l'Etat islamique. Des centaines de milliers de chiites viennent s'enrôler dans la Mobilisation populaire qui regroupe alors toutes les milices chiites. La porte est ouverte à une nouvelle phase de la guerre confessionnelle entre chiites et sunnites. En juin 2014, l'Etat islamique en Irak et au Levant se transforme en Etat islamique (donc sans frontières) et Abou Bakr al-Baghdadi se fait proclamer calife des musulmans. La guerre confessionnelle reprit de plus belle entre chiites et sunnites tandis que l'Etat islamique manifestait la plus grande barbarie envers les minorités, chrétiennes, mais surtout yézidies³, dont les femmes furent transformées en esclaves sexuelles.

Comment expliquer un tel tremblement de terre? Ceci d'autant plus que les combattants de l'Etat islamique ont conquis les territoires sous leur contrôle sans pratiquement tirer un seul coup de feu. Bien plus, une majorité des habitants de Mossoul les ont accueillis comme des « libérateurs »! C'est que les mouvements « citoyens », à la suite des Printemps arabes, qui avaient notamment mobilisé les Arabes sunnites en Irak à travers des manifestations et des sit-in pacifiques, afin de réclamer leur intégration au système politique en place, avaient échoué. La réponse du gouvernement de Bagdad à majorité chiite fut l'emploi de la force militaire la plus brutale. Comme en Syrie sur ordre de Bachar al-Assad à l'encontre des manifestations du Printemps arabe, des barils bourrés de TNT furent largués sur les rassemblements, tandis que l'artillerie lourde était utilisée pour disperser les manifestants. En quelques semaines, il semblait devenir manifeste que toute intégration des Arabes sunnites serait impossible dans le système politique en place en Irak. Soumise depuis des années à une corruption endémique et aux exactions quotidiennes des représentants de Bagdad, la population arabe sunnite d'Irak se donna alors au « diable », qui fit de la lutte contre la corruption son principal atout.

Les enjeux irakien et syrien se trouvèrent réunis de façon symbolique par l'effacement des frontières entre les deux pays. En août 2014, une vaste coalition anti-Daech réunit vingt-deux pays sous la direction des Etats-Unis et des pays occidentaux. Sans être formalisée, une autre coalition rassembla ensuite la Russie, l'Iran, le Hezbollah libanais et le régime de Bachar al-Assad. Le conflit entre sunnites et chiites devenait mondial. Les premières frappes contre des positions de l'Etat islamique débutèrent le 8 août 2014 en Irak et le 23 septembre en Syrie.

10. Le choix de restaurer les Etats en faillite

Très vite, il devint manifeste qu'un choix politique était fait unissant la plupart des protagonistes voisins de l'Irak et de la Syrie et les grandes puissances : tout faire

³ La communauté yézidie vit à cheval entre l'Irak et la Syrie. Kurdophone, elle pratique une religion syncrétique, mélange de manichéisme et de soufisme.

pour écraser militairement l'Etat islamique et restaurer les Etats en faillite dans leur souveraineté. Une répartition tacite se fit alors jour : la Russie et son allié syrien, Bachar al-Assad, se voyaient laissés les mains libres en Syrie, avec l'aide du Hezbollah libanais, tandis que la coalition dirigée par les Etats-Unis s'occupait de l'Irak, avec l'aide sur le terrain des milices chiïtes formées et armées par Téhéran. L'Iran se retrouvait donc aux avant-postes aussi bien en Irak qu'en Syrie, exacerbant la crainte du « croissant chiite » chez les sunnites de la région, majoritaires.

La reconquête des territoires perdus face à l'Etat islamique a été menée entre 2015 et 2017. Deux grandes métropoles arabes sunnites, villes qui furent le siège d'importantes dynasties musulmanes, l'ont payé au prix fort. Un déluge de bombes a en effet rayé littéralement de la carte le centre historique des deux cités. Une couverture aérienne russe systématique a permis aux troupes de Bachar al-Assad de reprendre le contrôle d'Alep en 2016. En Irak, ce sont des bombes américaines qui ouvriront la voie à une armée irakienne secondée par les milices chiïtes, d'abord à Mossoul, puis à Tikrit et Ramadi. La seule bataille de Mossoul aurait fait plus de 40 000 morts au sein de la population. Depuis 2003, des millions de Syriens et d'Irakiens ont été déplacés, soit en exil en dehors de leur pays, soit dans des camps de fortune pour ceux qui n'ont pas pu fuir. Par son ampleur et le nombre de morts, la grande discorde qui oppose chiïtes et sunnites depuis la première guerre confessionnelle en Irak dans les années 1970, semble dépasser de loin les premières *fitna* (discordes) des premiers temps de l'islam (Luizard 2017).

La défaite militaire de l'Etat islamique ne signifie pas sa disparition. En effet, aucune des causes à l'origine de son succès n'a disparu. Le nouveau premier ministre irakien chiïte, Haydar al-Abadi (nommé en 2014 à la place de Nouri al-Maliki), n'a pas été capable de capitaliser le mérite de la reconquête sur l'Etat islamique qu'il s'était attribué. Les élections législatives de mai 2018, boycottées par l'immense majorité des Irakiens, ont donné la première place à une coalition inédite entre le courant sadriste et le Parti communiste au nom des réformes prônées pour remédier à la faillite de l'Etat. En effet, à peine Daech rejeté dans les zones désertiques et frontalières, la société civile chiïte se manifesta avec puissance pour dénoncer l'absence de services publics.

11. Confessionnalisme, corruption et système milicien

C'est ce triptyque infernal que rejettent avec la force du désespoir les sociétés civiles qui se manifestent massivement depuis 2015 à Beyrouth comme à Bagdad ou à Bassora. Non-ramassage des ordures à Beyrouth, pénurie d'électricité à Bagdad, pénurie d'eau potable à Bassora... la liste est longue des manquements (le mot est faible) d'Etats corrompus et empêchés de se réformer par la faute d'un système politique confessionnel, avoué ou non, qui interdit toute citoyenneté et asphyxie tout espace public. Les manifestants ont bien identifié ce lien entre confessionnalisme, corruption et système milicien à travers les mots d'ordre les plus repris. Le rejet de la classe politique en Irak a

atteint des sommets. Les partis religieux chiites y occupent une place prépondérante et ce rejet pose un grand point d'interrogation sur l'avenir des relations entre les chiites et la religion. Car le sauve-qui-peut général ne saurait tromper. L'ayatollah Sistani avait bien adoubé le système politique mis en place à travers la Constitution de 2005 et il ne peut se dédouaner du fiasco actuel en pointant du doigt les seuls partis religieux au pouvoir. « Sauver la religion de la politique »... comme en Iran, et pour des raisons différentes, l'idée fait son chemin en Irak. Un chemin semé d'embûches dont la moindre n'est pas le sort de la communauté arabe sunnite, temporairement vaincue en Irak comme en Syrie.

Literature

- Bozarslan H. 2011. *Sociologie politique du Moyen-Orient*. Paris: La Découverte.
- Burgat F. & Paoli B. (dir.) 2013. *Pas de printemps pour la Syrie*. Paris: La Découverte.
- Dupret B. & Ghazzal Z. 2007. *Syrie au Présent: Reflets d'une société*. Paris: Sindbad.
- Filiu J.-P. 2011. *La Révolution arabe. Dix leçons sur le soulèvement démocratique*. Paris: Fayard.
- Luizard P.-J. 2004. *La question irakienne*. Paris: Fayard.
- Luizard P.-J. 2017. *Le piège Daech, l'Etat islamique ou le retour de l'Histoire*. Paris: La Découverte.
- Luizard P.-J. 2017. *Chiites-sunnites, la grande discorde en 100 questions*. Paris: Tallendier.
- Pierret T. 2011. *Baas et Islam en Syrie*. Paris: PUF.
- Seurat M. 2012. Préface de G. Kepel, *Syrie, l'Etat de barbarie*. Paris: PUF.

Pierre-Jean Luizard (Paris)

Conflicts and Religions: The Case of Syria and Iraq

Abstract: Religion is at the heart of the lacerating conflicts in Iraq and Syria today. In both countries the matter at hand is the fracture between the two main branches of Islam. This fracture escalated into a religious war after the Arab Springs in 2011, even though the violent conflict between Shia and Sunni started in Iraq in 2003, after the American invasion of the ancient Mesopotamia. The reason for both the foreign occupation and the insurrection of the civil society leading to the same chaos is that, in both countries, the State does not raise enough legitimacy to open a public space able to welcome a unitary citizenship. Such a phenomenon calls back to the history of the two states and at the British (Iraq) and French (Syria) establishing mandates of the two institutions, which never succeeded in imposing their legitimacy for most people (Shia in Iraq and Sunni in Syria), left out of the ruling bodies for a long time. The Shia-Kurdish combination, which is the leading force in Iraq since 2003, conducted to the refusal of the Arab Sunni minority to live marginalized and powerless.

Keywords: religion; Shiites; Sunnis; Iraq; Syria; conflict.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #8, pp. 94-111.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.8

Gender, Utopias and the Savage Slot: The Role of Anthropology in the (De)Construction of a Concept



Irene Peano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7085-0911>
(University of Lisbon, irene.peano@gmail.com)

1. The Gender Wars: Recursive Otherings¹

During the last decade, a reactionary discourse against what has been named ‘gender feminism’ in the English language, ‘*théorie du genre* (or *gender*)’ in French and ‘*ideologia* (or *teoria*) *gender*’ in Italian found its way into the mainstream in many parts of the world. This global, catholic-led crusade, however, has a longer history. It first coalesced into an opposition front with strongholds in the United States in the mid-1990s, against the employment of the concept of ‘gender’ in the proceedings of several UN International Women’s Conferences. Subsequently, the movement gained increasing traction among a range of subjects and groups, across different European countries and beyond, spearheaded by the Vatican and by other powerful catholic lobbies such as Opus Dei, but also animated by non-confessional far-right groups. From the inception, it set out to oppose visions of womanhood (and their concurrent policies) which do not reduce it to compulsory motherhood, nurturing roles and heterosexual marriage, as well as decrying policies against the discrimination of homosexuality, such as education initiatives, the legalisation of same-sex marriage and of child adoption.²

¹ Research for this article was carried out under the aegis of the ERC Project ‘The Colour of Labour: The Racialized Lives of Migrants (COLOUR)’, Advanced Grant n° 695573 - PI Cristiana Bastos.

² For meticulous reconstructions of the trajectory of this conflict, see for example Fillod (2014), referring most specifically to the French context; Garbagnoli (2014, 2016) for a more comparative approach considering both the French and the Italian cases; Dall’Orto (2016) on the Italian context; Baden and Goetz (1997) for an account of the debates before and during the Beijing UN conference; Kováts and Pöim (2015) for a multi-country collection of essays focusing most prominently on the Eastern European front, as well as on France and Germany; Kuhar and Paternotte (2017) for cross-European case studies. Although the debate is indeed a global one, for reasons of space and due to the European focus of my research, throughout this text I am restricting my sources to a few cases drawn mainly from such context. Lastly, whilst what I am calling ‘the gender wars’ might have acquired specific shapes in the last two decades, of course their underlying ideological conflict is much older, dating back at least to the beginnings of second-wave feminism and thus to the very

In short, 'gender' as a 'theory' or 'ideology' is here made to stand in for the (avowedly unwarranted) questioning of a natural, divinely ordained, immutable state of affairs, in which male and female are supposed to be self-evident in their relations and definitions. This order, according to anti-gender campaigners, must result into uniform, heterosexual, reproductive, familistic roles. Gender, therefore, is understood as only a fictive name for (binary) sex, one which gives the false impression that nature can be bent at will.

Significantly, to promote homophobic and misogynistic positions, across many countries this set of campaigns employs the term *gender* in its English version, despite equivalents in several languages being of common use, at least in academic and feminist circles. Such choice extends the reach of what Judith Butler (defined by the anti-gender zealots as 'the she-pope of gender feminism') identified as 'a disturbing co-optation of anti-imperialist discourse' (2004, 186-7) by the Vatican's top echelons, in conjunction with different state apparatuses and ultra-conservative political organisations. For Butler, this manoeuvre aims 'to suggest that gender was an import from decadent strains within Western feminism, one imposed on "Third-World countries," often used interchangeably with the term "developing countries"' (Ibid.). More generally, as it manifests also in European contexts, it is supposed to show the foreignness of gender ideology to what lies outside the anglophone North Atlantic and all its derivations. An evidently disingenuous rhetoric (witness the opposition led by the same actors against 'gender feminism' in core North Atlantic contexts themselves), it would perhaps be more aptly labelled as a chauvinistic discourse.

In any case, the instrumental role assigned to 'the Third World' and its permutations is central to the gender wars in more ways than one, whilst hardly acknowledged in many cases. It is on this role, its genealogies and implications, that I want to focus. For gender as a concept arguably developed out of a concern with the control of perceived difference *cum* otherness, if with multiple and even conflicting agendas in mind and through a range of strategies. First elaborated by a range of scientific and medical interventions (from anatomy and gynaecology to clinical psychology) in the early to mid-20th century, to deal with intersex and transsexual subjects, it was then appropriated by much second-wave feminist theory and struggle, and finally incorporated into mainstream governmental projects (Repo 2015).

Thus, the early uses of the notion of gender applied to the management of bodies and psyches that did not conform to a binary order. Although they seemingly limited themselves to considering otherness as it emerged within 'Western' boundaries, what lay outside those boundaries can be shown to have played a central role in this genealogy. Likewise, as I will argue, such exotic otherness was crucial to second-wave feminist reflections. In the present context, 'the Third World' has come to occupy the position of that Other in multiple guises. Not only is it the domain of implementation of 'gender and development' projects (Baden and Goetz 1997), where 'gender equality' or the status of

origin of the notion of gender, but with even longer genealogies (cf. Case 2016).

women are treated as development indexes; also in anti-gender chauvinist campaigns, such otherness is alternatively singled out as an exemplary of virtue or vice, innocence or sin.

I am particularly interested in exploring the (little analysed) contribution of anthropology, both as a discipline and more generally as a discursive trope, to the emergence of gender as a category of thought and practice. Anthropological research, after all, was carved out as a specialised technique for the construction, and even the control, of Otherness. As Rolph Trouillot (2003) showed, in the 19th century the institutionalisation of the discipline developed out of a trajectory that had been set in motion several centuries before - at the very moment, the Renaissance, in which Christendom could turn to the Atlantic and thus become 'the West'. What matters most in Trouillot's argument for the purposes of my own is that the domain anthropology would be called to study, which he defined 'the Savage slot', was contained within a wider Utopian projection, an imaginary that aimed at an ideal ordering. Whether by analogy or opposition, the savage slot fed these visions of perfect harmony and control that manifested in a number of genres and forms. Utopia, in turn, was driven by a search for order which arguably inspired the elaboration, as much as the critique, of gender as a concept, and thus also permeates the gender wars. In this domain, anthropology has often served as the instrument, and sometimes as the name, for recursive operations of othering that shaped different utopian forms.

1.1 Against gender: Conflicts anthropologies

Significantly, both Pope Benedict XVI and Pope Francis, as well as other Vatican institutions, catholic fundamentalists, conservative politicians and intellectuals, in attacking 'gender ideology' and 'de facto unions' (of same-sex or heterosexual unmarried couples) have made explicit references to 'anthropology'. On the one hand, through this gloss they identify apparatuses of subject formation developing in the contemporary world, such as '*the individualist anthropology of radical neo-liberalism*', 'an overall and systematic calling into question of traditional moral doctrine, on the basis of certain *anthropological and ethical presuppositions*', '*a pessimistic anthropological vision that de-structures and breaks down subjectivity*',³ an '*anthropological revolution*' that questions the very foundations of humanity,⁴ indeed an '*anthropological emergency*' (Garbagnoli 2017). In this sense, they are employing anthropology as the other of theology, a human creation of values which departs from the divine order - negating, and thus negatively reaffirming, godly utopia.

3 Pontifical Council for the Family (2000). Family, marriage and "de facto" unions, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_en.html#_ftnref8; see also the Final report of the Bishops' Synod to Pope Francis (2015), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html>

4 Address of his holiness Benedict XVI on the occasion of Christmas greetings to the Roman curia, Clementine Hall (Friday, 21 December 2012), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html

At the same time, and in the same breath, they also refer to *'the anthropological and theological foundation'* of the family and of marriage, *'the irreplaceable character of some anthropological principles* regarding the man-woman relationship, which are fundamental for human cohabitation', a *'correct anthropological vision'*, *'the anthropological truth* about the human love between a man and a woman',⁵ *'the human anthropology supported by the Church'* (de Coles 2006, 624-641), a *'theological anthropology'* (Case 2016) postulating the complementarity of the sexes, the anthropological structure of human beings (Peeters 2013), synonymous with 'human nature' (Garbagnoli 2017).

Here, anthropology seems to be elevated to the ranks of a utopia itself, cloaked in the authoritative mantle of science. A trained reader cannot help but hearing echoes of alliance theories of kinship and marriage, first proposed by French anthropologist Claude Lévi-Strauss (1949). Indeed, his ideas about the incest taboo in connection to the exchange of women through exogamous marriage, as universally foundational to human culture, have constituted one of the reference points for debates over the structure of gender relations, in both feminist and fundamentalist circles (cf. Fassin 2014). At the same time, recourse to the notion of anthropology in its Kantian sense, as the self-reflexive understanding of the human condition, entails a much deeper genealogy - one which indeed originated in Christendom via the latter's authorised representatives, and in which the noble savage and the barbarian became the (implicit or explicit) meters against which to assess the nature of being, and particularly of humanity (Beckett 2013).

Finally, articulating to both previous connotations, anthropology in these discourses also stands in for the classical organisation of knowledge about the savage slot:

In other places, cohabitation (for more or less extended periods of time) is frequent until the conception or birth of the first child. These customs correspond to ancestral and traditional practices which are very strong in some regions of Africa and Asia and are related to the so-called "marriage by stages." These practices are in contrast with human dignity, difficult to uproot, and create a negative moral situation with a characteristic and well-defined social problem. This kind of union should not be identified with the de facto unions we are concerned with here (which are formed on the margin of a *traditional kind of cultural anthropology*), and pose a challenge for the inculturation of the faith in the Third Millennium of the Christian era.⁶

Thus, whether as a challenge to or a confirmation of the true Christian order of two immutable and complementary sexes, whose union must be sanctified in marriage, neo-fundamentalist ideology deploys anthropology in a series of recursive otherings (man-god, real-ideal, good-bad, the West and the rest, modernity-tradition, here-elsewhere). In this camp, a contradictory political rhetoric on the sexual order of things intersects (and at times clashes) with racialising operations, delineating multiple alliances and

⁵ See fn. 2. above.

⁶ Pontifical council for the family 2000. Family, marriage and "de facto" unions, see fn. 2, emphasis mine.

alternating strategies (Fassin 2014).

Explicitly referenced or tacitly implied, the savage slot lurks behind neo-fundamentalists' tirades against the wrong sorts of human behaviour. In this sense, however, the reactionary crusade against 'gender' may be seen to share with (at least some of) its adversaries more than either would likely be prepared to admit. By tracing the genealogy of gender as a concept, similar operations of utopian othering can be identified. The notion, in fact, derived from the observation of practices which, across 'primitive' and 'civilised', 'traditional' and 'modern' contexts were seen to put into question the supposedly 'natural' order of binary heterosexual subjectivities. Yet, these uncanny correspondences remain unexplored by most feminist and queer scholarship, despite the fact that neither 'gender' as a concept nor anthropology as a discipline has been immune from critique and deconstruction.

1.2 Un/doing gender, sexual difference and their biopolitics

If the conservative reaction and its underlying logics come perhaps as no surprise, the notion of gender and gender theory do not hold an unproblematic status in the opposing camp, either - as Butler herself (2004), among many others, has noted. Controversies can become evident by examining the discordant responses to reactionary attacks: diverging rebuttals have made older debates among scholars and/as activists surface once again.

For many critics, the neo-fundamentalist discourse against gender constitutes a total mystification of what the notion has come to represent, both for feminist politics in general and for its academic branches in particular (cf. Garbagnoli 2014, 2016; Dall'Orto 2016; Fillod 2014; Marzano 2015). To claim that gender feminists' supposed 'theory' considers identity as a matter of individual choice, that it pushes children to homosexual behaviour and to precocious sexual experiences, as anti-gender campaigners claim, amounts to a full-blown conspiracy theory which constructs a 'straw man' to spread unjustified terror. This position can be subsumed, for the sake of simplicity, under a social-constructivist gloss, which defines gender as the set of socio-cultural attributes ascribed to biologically (thus also 'naturally') different bodies ('sexes') - male and female, with the addition of intersexuals as exception. Here, the historical, geographical, cultural variations of gender do signal a degree of potential malleability towards more inclusive and egalitarian arrangements, but, however slippery, the boundary between 'nature' and 'culture' remains foundational. Like neofundamentalists, in some instances social-constructivist feminists and LGBT activists appeal to nature and science to support their claims (cf. Bellè, Peroni, & Rapetti 2016), making of diversity alternatively the norm or its deviation but never questioning the paradigm which engenders such dichotomies.

For others, on the contrary, it is necessary to assume as one's own what the enemy is attributing them/us, namely the active deconstruction of sexual difference and its naturalness, which cultural constructivism does not address, becoming guilty of 'negationism' and thus of the perpetuation of a heterosexist order (Ardilli & Zappino

2015; Zappino 2016a,b,c). This represents one radical strand of queer theory. Yet others, among whom Butler herself, advocate a more cautious assessment of the unstable, contested status of sexual difference and gender in contemporary public culture, and as a hallmark of modernity, towards the critique of heteronormativity and sexism, rather than in support of an alternative norm (Bernini 2016). Despite their differences, here the question of othering is addressed in terms of a critique of its epistemological foundations: the inert base which gender constructionists take for granted, the naturalness of sex, is problematised as the product of a specific order of power/knowledge, that same order which posits otherness in universalistic terms as a tool for domination and control.

Difference feminists and their allies, for their part, adopt a diametrically opposed viewpoint, defending the constitutive duality of a male-female polarity, if on premises incompatible with those of the reactionary counterpart. However, they reach partly overlapping conclusions by expressing scepticism against what they see as the propagation of messages derived from queer thought and its purported deconstruction of sexual difference (Muraro 2004, 2015). It is in this camp (and partly in that of social constructionists), that echoes of the savage slot and their racialising operations resonate most clearly. Once again, Butler (2004, chap. 5) brought the matter up for analysis, citing an editorial appeared in French daily *Le Monde*, signed by philosopher Sylvaine Agacinski, in which the latter, drawing on structuralist premises, resuscitates the notion of a “symbolic law” to argue that homosexuals should not form families. Here, again, the spectre of ‘Americanisation’ is agitated to decry unsavoury changes.

[T]he incest taboo functions in Lévi-Strauss not only to secure the exogamous reproduction of children but also to maintain a unity to the “clan” through compulsory exogamy, as it is articulated through compulsory heterosexuality. The woman from elsewhere makes sure that the men from here will reproduce their own kind. She secures the reproduction of cultural identity in this way. The ambiguous “clan” designates a “primitive” group for Lévi-Strauss in 1949, but it comes to function ideologically for the cultural unity of the nation in 1999–2000, in the context of a Europe beset with opening borders and new immigrants. The incest taboo thus comes to function in tandem with a racist project to reproduce culture and, in the French context, to reproduce the implicit identification of French culture with universality (...). The incest taboo might be seen as working in conjunction with the taboo against miscegenation, especially in the contemporary French context, insofar as the defence of culture that takes place through mandating the family as heterosexual is at once an extension of new forms of European racism (Butler 2004, 121-22).

Butler thus comes close to questioning the othering role of (classical) anthropological knowledge in addressing issues of gender, sexuality and kinship. Indeed, she dismisses the traditional notion of culture as a bounded, self-sufficient entity, the one that for Trouillot underlies the study of the savage slot, and relies extensively on contemporary anthropological scholarship to disprove the Lévi-Straussian take on issues of marriage and kinship. Yet, more complex problematisations need drawing, which will have to rely on the *genealogical* questioning of gender as a concept.

Behind diverging opinions on how to respond to (or indeed redouble, but from a feminist position) the attacks against 'gender feminism/theory/ideology' lie different takes on the notion of gender itself. Indeed, Butler's stance openly bids to differ also from those, among whom some queer scholars as well as feminist theorists, that would like to get rid of the concept of gender altogether, thus, once again, finding themselves in the eerie company of Vatican clergy and their lay followers. For some queer studies scholars, gender, as the hallmark of feminist theory, must be disposed of and replaced by sexuality as the proper object of study, for gender would stand for a heteronormative order.

The Vatican seeks to undo gender in an effort to rehabilitate sex, but method-oriented queer theory seeks to undo gender in an effort to foreground sexuality. The Vatican fears the separation of sexuality from sex, for that introduces a notion of sexual practice that is not constrained by putatively natural reproductive ends. And in this sense it appears that the Vatican, in fearing gender, fears the separation of sexuality from sex, and so fears queer theory. Queer methodology, however, insists on sexuality, and even (...) on "sexuality and sex." Such understandings evacuate gender as well, but only because gender stands for feminism and its presumptive heterosexuality (Butler 2004, 184).

Others have critiqued the concept of gender on different grounds:

as a way to defuse the political dimension of feminism, in which gender becomes a merely discursive marking of masculine and feminine, (...) as ways to legitimate an academic domain by refusing to engage polemics against feminism, on the value of the overly sociological construal of the term. Gender is thus opposed in the name of sexual difference precisely because gender endorses a socially constructivist view of masculinity and femininity, displacing or devaluing the symbolic status of sexual difference and the political specificity of the feminine (ibid., 184-5).

Such would be the position of Braidotti (1994) and Grosz (1994), among others, but also of difference feminists inspired in various ways by the work of sexual-difference theorist Luce Irigaray (1985) – who herself may be seen to have relied on her own version of the savage slot in pitting 'eastern' or 'oriental' sexuality against the 'western' one.

As a matter of fact, the feminist controversy over gender is hardly new. The category has been far from a universally accepted analytic ever since the initial elaboration of second-wave feminist thought, as one of the latest critics of the term notes (Repo 2015, 75). However, until very recently most such critiques were based on ahistorical, albeit always politically inflected considerations. They failed to investigate gender genealogically and to trace the ideological and epistemological, political and economic framework within which the concept itself was elaborated. To correct such shortcomings, Repo's *The biopolitics of gender* provides a (rather cursory, yet important) genealogy of the concept, from its development in 1950s US clinical sexology, through its appropriation by a significant portion of feminist scholarship in the 1970s, up until its deployment in demographic and more generally public policy, most markedly from the 1980s onwards.

For Repo, as for Preciado before her (2013 [2008]), gender represents an apparatus

of biopolitical governmentality, 'instrumental in sedimenting Western post-war capitalism through the management of sex' (2015, 2-3). Just like sexuality in the Victorian era, and building upon its discourse, gender became a critical nexus for population governance with the development of surgical, pharmaceutical and psycho-therapeutic devices to manage 'deviancy'. These techniques would then spread their range of applications to ever wider segments of the (global) population. After the traumatic discredit of scientific theories based wholly on biology, racism and eugenics, popular during the late 19th and early 20th centuries, post-war governance turned to social conditioning and behavioural science, still aided by biotechnological interventions.

The bodies that had become deployed by sexuality in the Victorian era were not keeping pace with accelerating technological and economic progress. Functionalism and behaviorism aimed to discipline the "now inefficient, maladaptive, obsolescent" biological bodies of industrialization and urbanization by "updat[ing] our biology through social control" (Haraway 1991, 35). As in the past, the production of new mechanisms of control premised on particular conceptions of normality was not based on the study of "normal" individuals. Rose (1999, 133) argues that normality is continually defined and redefined through knowledge produced around pathological, troublesome, or in some other way non-conformist children. Such is the case also in the birth of gender, which emerged through the problematization of the hermaphrodite child in the context of the postwar middle-class nuclear family (ibid., 29).

Extrapolating from Repo's account, 'hermaphrodites' (later to be reclassified as 'intersexuals'), as well as transsexuals, may be seen to play the role of the Other within the post-war Western order - itself a permutation of Utopia - of binary sex and heteronormative sexuality. It was precisely in an effort to 'normalise' these subjects, to make them conform to (and thus realise) a consumerist-capitalist project - which crucially relied also on individual liberation and self-realisation -, that the notion of gender emerged. The newly articulated distinction-in-the-making, between anatomy and psychology, 'sex' and 'gender', was meant to bend either one to match with the other. People whose self-perception did not meet what was expected of their anatomy, or whose anatomy itself may defy the canons of a binary sexual order, could be treated through surgery, hormonal therapy and psychological counselling, in various combinations according to circumstance, such that the utopian binary order would be artificially brought into being.

Like Preciado (whom she fails to quote), Repo reproaches many second-wave feminist theorists (but also queer theorists such as Butler) for their lack of acknowledgement of what she terms the biopolitical, governmental core of gender as a concept. For her, feminism itself thus represents a biopolitical project. Yet, both Repo and Preciado omit to take into account the crucial role that the 'Savage slot', the primitive utopia in all its variations, played in shaping the concept of gender, in its bio-medical as much as in its feminist versions. In both texts, some references to anthropology do appear, but oddly enough they do not warrant the drawing of a parallel between the intersex/transsexual and the savage, other than in passing. In this sense, they do not fully challenge the power/

knowledge bases of gender discourse.

Such omission is rather startling, given the ample treatment of the nexus between deviancy and savagery/primitiveness in the 19th century discourse on sexuality (cf. McClintock 1995; Stoler 1995) – a discourse upon which, according to both scholars, gender governmentality built. Equally, alongside deviancy and neurosis, during the Victorian era another exemplar of biopolitical intervention in the sexual sphere, the child, had immediate correspondences in the savage, the primitive, the colonised. The latter were positioned onto a hypothetical ladder of progress that had them on the same level as ‘civilised children’ (Stocking 1986, 1987) and women. At the same time and in the same period, radical critiques of capitalist society looked at ‘modern primitives’ as vestiges of an idyllic time of matriarchy, or at least of equality between the sexes, before the invention of private property put a check upon women’s sexual and political freedoms (e.g. Engels 1972 [1884]; cf. Di Leonardo 1991; Moore 1988). Whether noble or barbarian, savages were one of the foci of the incipient discourse on sexuality and its attendant (utopian-driven) biopolitics.

Whilst Preciado (2013) makes a passing (and imprecise) reference to the work of cultural anthropologist Margaret Mead as one of the first to allegedly introduce the notion of gender alongside much later work by Ann Oakley (106), s/he also cites an intersex activist who defines the sex-reassignment protocols for ‘anomalous’ anatomies as genital mutilation:

Why didn’t 1970s culturalist and constructivist feminists fight against clinical diagnosis, reassignment protocols for intersex bodies, normalizing biochemical and surgical technologies, and the binary regime within administrative systems? Intersex activist Cheryl Chase answers: “Intersexuals have had such difficulty generating mainstream feminist support not only because of the racist and colonialist frameworks that situate clitoridectomy as a practice foreign to proper subjects within the first world, but also because intersexuality undermines the stability of the category of ‘woman’” (Preciado 2013, 106).

The (‘racist and colonialist’) tendency to categorically divide ‘first’ and ‘third’ world practices may indeed be a clue to understand also why Preciado her/himself did not consider the role of the ‘savage slot’ in developing gender governance. However, not only anthropology and its object were crucial in elaborating the notion of gender, but, by implication, ‘the stability of the category of “woman”’, and thus the social-constructivist paradigm, was undermined as much by savage figures as by Western subjects who defied the binary sexual order – a point reiterated by black and third-world feminists in the last four decades (e.g. Mohanty, Russo and Torres 1991).

Repo, for her part, expands her sources to include, aside from Mead herself, also Ruth Benedict and Franz Boas as three of the main figures that promoted the shift from a biologicistic to a psycho-culturalist, constructivist approach in medical as much as in social science (2015, 53; 60). The influence of the founders of US cultural anthropology, as well as of other canonised figures in the discipline, such as Bronislaw Malinowski, considered

as the father of British social anthropology, and the already cited champion of the French structuralist school, Claude Lévi-Strauss, on second-wave feminist thought is cited in passing in relation to the work of renowned theorists Kate Millett (79), Germaine Greer (84), Ann Oakley (85), Gayle Rubin (87-90) – herself an anthropologist –, Susan Kessler and Wendy McKenna (97).

And yet, whilst both Repo and Preciado mention critiques of the notion of gender for ‘its perpetuation of mind/body dualism, biological foundationalism, heterosexism, and racial and cultural bias’ (Repo 2015, 75), the central role of the ‘savage slot’ in both the creation and critique of the concept remains hidden.

2. Gender, the Savage Slot and Anthropology: Concluding Notes for a Genealogy

Clearly, what was variously defined as ‘cross-cultural comparison’ or as the analysis of different social arrangements played a central role in disputing the incontrovertibility of certain features of femininity and masculinity. Sexual practices, social roles and divisions of labour, modes of rearing, ideals and expectations, even some bodily capacities and physical differences – many of which with time came to be categorised under the rubric of ‘gender’ – were seen to be distributed among subjects in the savage slot according to arrangements that stood at odd angles with those of the bourgeois, capitalist social order. Thus, the savage slot gradually provided crucial evidence to separate sexual difference as a natural given (however much its exact boundaries were disputed from the start) from gender as a product of socialisation, establishing the social constructivist position on ever more solid grounds.

As we have seen, late-19th century critiques of capital had initiated this trend – at least in the sense that they were the oldest theories on which some (mainly Marxist/socialist) second-wave feminists, among whom anthropologists doing research in so-called ‘simple’, ‘egalitarian’, hunter-gatherer/foraging or ‘pre-capitalist societies’, drew to argue their point (e.g. Leacock 1978, Sacks 1974; cf. Di Leonardo 1991; Moore 1988). The evidence they amassed was seen to demonstrate that women’s subordination was not universal, but depended largely on the organisation of production and reproduction.

Yet, cultural and radical feminists, while rejecting biological explanations (which sometimes they attributed to early anthropologists themselves), would object to such conclusions and question the scientificness of its evidence. Instead, they sought to find cultural and/or social keys to explain what they often saw as the generalised hold of patriarchy across all contexts. Many relied on the conceptual toolkit provided by the work of mid-20th century clinical psychologists and by early 20th century cultural and social anthropologists. The latter had criticised thinkers of the Victorian era (among whom Engels himself) for ‘the search for a hypostatized past - especially the emphasis on unilinear evolution and the transition from “mother-right” to “father-right”’ (Moore

1988, 12). Furthermore, some of the emerging anthropological schools of the time, and especially the British functionalist and structural-functionalist ones, influenced theories that played a crucial role in US clinical psychology's development of the notion of gender.

Equally, the 'culture and personality' school that dominated US anthropology in the first half of the 20th century anticipated the dismissal of purely biological theories by opposing a fierce critique based on social-scientific evidence. Whilst their main object of polemic was race, they (and especially the women, among whom Margaret Mead and Ruth Benedict) also questioned the meanings and attributes of what was labelled as simply 'sex'. Their own personal lives testified to a quest for sexual freedoms, fashionable at the time among the intellectual elites, which certainly influenced their studies (and vice-versa). At the same time, they were also public intellectuals whose writings had wide resonance outside academia (Di Leonardo 1998). Indeed, according to some contemporary writers, early US anthropologists came close to being 'queer modernists' (Banner 2003), whilst others have questioned their work for precisely the opposite reason, claiming that in the end it reinforced rigid ideals of what male and females should be like (Repo 2015, Di Leonardo 1998).

Whatever the case, early cultural and social anthropologists had provided conclusive evidence that what were generally known as 'sex roles' could acquire a number of traits at odds with those of Western culture, and were thus widely cited by feminist scholars in the 1970s. However, the latter did not necessarily perceive anthropology, or at any rate all anthropology, as a positive influence, or at least as a univocal one, for feminism. They saw the domain of knowledge reserved to anthropology as acting, alternatively, to reinforce or to challenge universals, either on 'cultural' or on 'natural' presuppositions, and thus to serve or to oppose the goals of feminism. Yet, across different theoretical positions within the second-wave feminist camp, 'savages' and their heirs were never absent, whether in communist theories, or through the perspective of early anthropologists' 'ethnographic liberalism' (Di Leonardo 1991; Trouillot 2003), one which stopped short of critiquing state forms and colonial projects, but which sought to give 'savages' legitimacy through scientific inquiry into the rationality and viability of each socio-cultural arrangement. Within the latter position, both challenges to and reinforcements of the natural order of sex were to be found.

In her influential book *Sexual politics*, Millett, the first feminist theorist to avowedly employ the notion of 'gender' in her writings (1970), spoke of the socialisation of individuals into patriarchal societies as restricted within the confines of the family. To explain how such containment could be enforced, she evoked the 'principle of legitimacy' elaborated by Malinowski (1927, 1962):

...an insistence that "no child should be brought into the world without a man - and one man at that - assuming the role of sociological father". By this apparently consistent and universal prohibition (...) patriarchy decrees that the status of both child and mother is primarily or ultimately dependent upon the male (Millett 1970, 35).

Millett also cited Mead to prove that male activities, whatever they are, are always given more prestige (something which somehow went against the grain of Mead's own arguments). More generally, she drew on an ample range of anthropological writings to demonstrate, on the one hand, the political expediency of patriarchal convictions about women and the universality of patriarchal institutions, but also, on the other, the role of the social sciences, including anthropology itself, in legitimating this order (cf. also Greer 1999 [1970]; Kessler and McKenna 1977). Despite her analysis of universal constants, Millett and many of her contemporaries, like early anthropologists, clearly adopted an evolutionary paradigm, dividing 'primitive' life, or 'society', from 'historical society', or 'preliterate' against 'civilised' groups. But, again like many 20th century anthropologists and some of her contemporaries (such as Germaine Greer), she cast doubt on the transposability of 'contemporary primitiveness' onto the past to explain the origins of patriarchy. Yet, her vision of the world very much responded to categorical principles of otherness. She cited various forms of patriarchal 'cruelties and barbarities', which she catalogued according to an implicit scale and placed mostly in the domain of the savage slot:

the suttee [sic] execution in India, the crippling deformity of footbinding in China, the lifelong ignominy of the veil in Islam, or the widespread persecution of sequestration, the gynacium [sic], and purdah. Phenomenon such as clitoridectomy [sic], clitoral incision, the sale and enslavement of women under one guise or another, involuntary and child marriages, concubinage and prostitution, still take place—the first in Africa, the latter in the Near and Far East, the last generally (Millett 1970, 46).

Kessler and McKenna (1977), whilst less tied to an evolutionary paradigm, are also among the most emblematic scholars in their use of anthropological evidence. They dedicated an entire chapter of their book to 'Cross-Cultural Perspectives on Gender' in which they cited a number of anthropological works on the figure of the *berdache* - a blanket term of European derivation used to index subjects variously described as 'neither man nor woman', 'homosexuals', 'half-woman, half-man', etc. These belonged to different Native American groups until their gradual disappearance in the first half of the 20th century. Against what they saw as skewed anthropological interpretations, which assumed an immutable, binary biological core to identities that Kessler and McKenna re-signified in terms of gender, *berdaches* in their analysis should be defined as a third gender, thus defying the universality of a binary order. Their recourse to evidence from other cultures was clearly explained in terms of the need to question the naturalness of gender arrangements. Furthermore, in such quest they believed it methodologically expedient to study 'how exceptions are accommodated' to 'best understand the nonexceptional cases' (cf., 23). Once again, recursive otherings emerge at the core of the elaboration of gender as a concept.

Equally extensive use of evidence from anthropology was made by Ann Oakley (1972, esp. chs. 2 and 4), who cited dozens of case studies from across the world:

to distinguish more clearly between the biological and cultural causes of sex differences, we must look beyond our own society. How do other cultures define personality differences by sex? Do they make a distinction between male and female, and if so do they make the same distinctions as Western culture does? (Oakley 1972, 52-4).

Like many other authors, Oakley looks at the elsewhere as much as, and analogously to, the past, again implicitly adopting an evolutionary framework.

Yet, towards the end of the 1970s, the constructivist paradigm began to be contested by anthropological research itself, and by post-structuralist thinkers such as Michel Foucault (1981). These scholarly developments went hand-in-hand, and were indeed influenced by, an increasingly vocal anti-racist and anti-imperialist critique which did not spare feminism itself, accused of modelling its vision upon the subjectivity of white, middle-class women. This was the milieu in which what became to be known as queer theory would eventually develop. Anthropological writings indeed started to question the universality and foundationalism of notions of 'nature' and 'sex', and works such as Carol McCormack and Marilyn Strathern's edited volume *Nature, Culture, Gender* (1981) are cited by Butler in her seminal *Gender Trouble* (1990) precisely on those grounds. Yet, such early critiques do not move beyond 'ethnographic liberalism' and thus reproduce the savage slot.

The extent to which queer theory, and indeed anthropology, have managed to 'claim the specificity of otherness' (Trouillot 2003, 27), i.e. to overcome the categorical othering of the savage slot, remains contested into the present. If certainly the deconstruction of sex is taken for granted in much contemporary scholarship, constructivist strands are by no means superseded and have inflected public policy and governmental projects. At the same time, claims to some forms of universality maintain a residual appeal even for radical thinkers such as Butler, who, as we have seen, has equally missed the savage face in deconstructing gender – and largely ignored the biopolitical implications of gender within contemporary processes of value extraction and profit-making. A thorough questioning of the role of institutionalised anthropology and its knowledge production on the savage slot in relation to gender might, thus, give some promising renewed energy towards those ends.

Literature

Baden S. & A.-M. Goetz 1997. "Who Needs [Sex] When You Can Have [Gender]?" *Feminist Review* 56:3-25.

Banner L. 2003. *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle*. New York: Vintage.

- Beckett G. 2013. "Thinking with Others: Savage Thoughts about Anthropology and the West." *Small Axe* 42:166-181.
- Bellè E., C. Peroni, & E. Rapetti 2016. "La natura del *gender*: Il conflitto sulla cittadinanza sessuale, tra dicotomie e ambivalenze". In F. Zappino (Ed.), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona: Ombre Corte.
- Bernini L. 2016. "La »teoria del gender«, i »negazionisti« e la »fine della differenza sessuale«." *About Gender* 5(10):367-81.
- Braidotti R. 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Butler J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler J. 2004. *Undoing Gender*. London-New York: Routledge.
- Case M. A. 2016. "The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Anathematization of Gender." *Religion and Gender* 6(2):155-72.
- Dall'Orto G. 2016. "I turbamenti del giovane Gender." *H-ermes. Journal of Communication* 7:33-60.
- Di Leonardo M. 1991. "Gender, Culture and Political Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective." In M. Di Leonardo (Ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.
- Di Leonardo M. 1998. *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Engels F. 1972 (1884¹). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: Pathfinder Press.
- Fassin E. 2014. "Same-Sex Marriage, Nation, and Race: French Political Logics and Rhetorics." *Contemporary French Civilization* 39(3):281-301.
- Fillod O. 2014. "L'invention de la »théorie du genre«: le mariage blanc du Vatican et de la science." *Contemporary French Civilization* 39(3):321-33.
- Foucault M. 1981. *The History of Sexuality*, Vol. 1: *The Will to Knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Garbagnoli S. 2014. „»L'ideologia del genere«: L'irresistibile ascesa di un' invenzione retorica vaticana contro la denaturalizzazione dell'ordine sessuale". *About Gender* 3(6):250-63.
- Garbagnoli S. 2016. "Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order." *Religion and Gender* 6(2):187-204.
- Garbagnoli S. 2017. "Italy as a Lighthouse: Anti-Gender Protests between the »Anthropological Question« and National Identity." In R. Kuhar & D. Paternotte (Eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. London: Rowman and Littlefield

- Greer G. 1999. *The Female Eunuch*. London: Flamingo.
- Grosz E. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Irigaray L. 1985. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kessler S. & McKenna W. 1977. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kováts E. & Pöim M. (Eds.) 2015. *Gender as Symbolic Glue: The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*. Foundation for European Progressive Studies, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/budapest/11382.pdf>.
- Kuhar R. & D. Paternotte (Eds.) 2017. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*. London: Rowman and Littlefield
- Leacock E. 1978. "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution." *Current Anthropology* 19(2):247-75.
- Lévi-Strauss C. 1949. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Taviston.
- Marzano M. 2015. *Papà, mamma e gender*. Rome: UTET.
- Malinowski B. 1927. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Humanities.
- Malinowski B. 1962. *Sex, Culture and Myth*. New York: Harcourt.
- McClintock A. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- McCormack C. & Strathern M. (Eds.) 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Millett K. 1970. *Sexual Politics*. Chicago: University of Illinois Press.
- Mohanty C., Russo A., & Torres L. (Eds.) 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moore H. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Muraro L. 2004. "Se il Cardinale Ratzinger fosse un mio studente." *Il Manifesto*, 7 August.
- Muraro L. 2015. "La differenza sessuale c'è. È dentro di noi." *La Ventisettesima Ora*, 28th March, <http://27esimaora.corriere.it/articolo/la-differenza-sessuale-ce-e-dentro-di-noi/>
- Oakley A. 1972. *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Peeters M. A. 2013. *Le gender, une norme mondiale?* Tours: MamE.
- Preciado B. 2013. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: Feminist Press.
- Repo J. 2015. *The Biopolitics of Gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Sacks K. 1974. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property." In M. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press (207-22).

- Stocking G. 1986. "Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis", in G. Stocking (Ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality. History of Anthropology*, Vol. 4. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stocking G. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- Stoler A.-L. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot M.-R. 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave MacMillan.
- Zappino F. & Ardilli D. 2015. "La volontà di negare: La teoria del gender e il panico eterosessuale." *Il Lavoro Culturale*, 14 July, <http://www.lavoroculturale.org/la-volonta-di-negare/>.
- Zappino F. 2016a. "La sfida della teoria del gender: Eliminare i presupposti dell'omo-lesbo-transfobia." *L'Indice dei Libri del Mese*, 3 February 2016, <http://www.lindiceonline.com/osservatorio/cultura-esocieta/la-sfida-della-teoria-gender-eliminare-presupposti-dellomo-lesbo-trans-fobia/>
- Zappino F. 2016b. "Fine della differenza sessuale?" Paper presented at the seminar *Fine della differenza sessuale?*, organised by Librati. Libreria delle Donne, Padua, 16 April.
- Zappino F. 2016c. "Sovversione dell'eterosessualità". Paper presented at the seminar *A proposito di gender. Modelli familiari, ideologie, diritti*, organised by Palazzo Ducale – Fondazione per la Cultura (Genoa) and by the editorial board of the journal *About Gender*. Rivista internazionale di studi di genere. <http://effimera.org/sovversione-delleterosessualita-federico-zappino/>

Irene Peano (Lisbon)

**Gender, Utopias and the Savage Slot:
The Role of Anthropology in the (De)Construction of a Concept**

Abstract: The paper addresses some of the ways in which anthropology, as a discourse and a discipline, has contributed to the forging as much as of the problematisation of the concept of gender, not only within the feminist, queer and LGBTQI camps, but also among Catholic fundamentalists. It argues that, despite some recent genealogical critiques of the concept of gender and its origins in mid-20th century bio-medical governance, insufficient attention has been paid to the role of the so-called 'savage slot' - as Rolph Trouillot defined the domain of knowledge carved out for anthropology, in a wider scheme of thought that has its origins at the same time as 'the West' became a reality. A more thorough genealogy of the ways in which anthropological thinking and evidence contributed to the construction, and then the deconstruction, of gender, can provide fruitful tools for a deeper challenge of the apparatus of gender itself.

Keywords: gender; anthropology; genealogy; racism; neo-fundamentalism; feminism.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #9, pp. 112-128.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.9

Identità virtuale, identità plasmata. L'ottava provincia basca e le comunità genetiche immaginate



Laura Volpi

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7672-3200>
(Università degli Studi di Milano, Laura.Volpi@unimi.it)

«Tourist remember: you are not in Spain or in France. You are in the Basque Country, the oldest nation in Europe»: con queste parole, stampate su un manifesto appeso alla *Casa de Juntas*, i turisti vengono accolti a Oñati, cittadina basca situata nella provincia della *Gipuzkoa*. Vedendomi interessata al cartello, Ignacio¹ mi ha mostrato la grande *Ikurrina*² issata al centro della piazza: «lo Stato ci obbliga a mettere sui nostri edifici pubblici la bandiera spagnola» ha affermato ridacchiando e indicandomi il piccolo drappo appeso al balcone del Comune «lungi da noi disobbedire al governo centrale! Se ci farai caso però, noterai in tutte le piazze questo: una bandiera minuscola della Spagna sulla facciata del Comune, e una *Ikurrina*, grande almeno il triplo, issata al centro della piazza».

Le seguenti pagine³ sono dedicate al rapporto esistente tra la costruzione dell'identità etnica e la globalizzazione in *Euskal Herria*⁴. Accogliendo l'invito di Arjun Appadurai a ripensare e superare il primordialismo (Appadurai 2012, 189) proverò a mettere in luce come il nazionalismo basco contemporaneo non rappresenti affatto una reazione irrazionale alla modernità, ma al contrario si nutra (tra le altre cose) anche dei suoi prodotti. Sembra dunque particolarmente interessante da un lato illustrare il ruolo giocato dalla rete Internet⁵ nella definizione dell'identità transnazionale basca, dall'altro

1 Uno dei miei principali informatori sul campo.

2 La *Ikurrina* (*Ikurriña* in spagnolo) è la bandiera basca creata nel 1894 da Sabino Arana, il fondatore del PNV.

3 Questo articolo è il risultato di una ricerca di campo condotta dell'anno 2015 nella frazione rurale di Igueldo della città di Donostia.

4 *Euskal Herria* è il termine basco per designare il Paese Basco.

5 Nel corso di queste pagine utilizzerò *Web*, Internet e Rete come sinonimi. Per completezza di informazioni è bene però ricordare che, in ambito sociologico e antropologico, i *web studies* differiscono in modo importante dagli *Internet Studies*. I primi infatti si concentrano sulla capacità del *Web* di generare nuove culture o di trasformare pratiche culturali esistenti. I secondi invece si dedicano allo studio della Rete come strumento utilizzato all'interno di raggruppamenti sociali preesistenti e autonomi da esso (Vittadini 2006, 90).

rendere conto del massiccio utilizzo, da parte degli attori sociali e dei *mass media*, degli studi dei genetisti e delle agenzie di *DNA consulting*.

1. L'ottava provincia basca

Negli anni Novanta del Novecento il governo locale (*Eusko Jaurlaritza*) ha stimato che circa sei milioni di baschi vivono lontano dalla madre patria (Douglass 2007, 113). Le più grandi comunità diasporiche oggi si trovano negli Stati Uniti, in Canada e in diversi stati del Sud America. In questa sede non si potranno considerare nel dettaglio i motivi che spinsero un così grande numero di individui ad abbandonare la patria natia⁶, piuttosto ci si concentrerà sulle modalità attraverso le quali, ancora oggi, queste comunità costruiscono dei ponti con la patria tradizionale. Prima di addentrarsi in tali ambiti di indagine è importante ricordare che i legami costruiti con la terra d'origine non sono gli unici ad avere conseguenze interessanti sotto il profilo antropologico: i diversi raggruppamenti baschi nel mondo continuano a intrattenere relazioni, fino a creare una vera e propria "identità diasporica" o "transnazionale" (Totoricagüena 2002), i cui legami risultano talmente saldi da spingere gli studiosi dell'*Euskal Herria* a parlare di "provincia della diaspora", o "ottava provincia"⁷.

Gli antropologi che hanno lavorato oltreoceano rivelano che sovente, all'interno di queste comunità, la comprensione della patria è talmente limitata che continua a venire promosso un nazionalismo di stampo aranista⁸: si diffonde un'immagine stazionaria del Paese Basco in cui i modelli culturali e le figure tradizionali evocate risalgono a periodi molto antichi. I membri delle comunità diasporiche infatti risultano «fisicamente connessi con i paesi che li ospitano, ma [...] psicologicamente legati all'*Euskal Herria*» (Totoricagüena 2002, 356). Oggi queste interpretazioni di stampo essenzialista vengono contestate dai nuovi membri di tali raggruppamenti che, in anni recenti, hanno deciso di raggiungere i propri parenti in America Latina o negli Stati Uniti. Contemporaneamente l'autenticità dei baschi appena trasferiti viene messa in discussione dai "vecchi" appartenenti al gruppo diasporico, creando una situazione paradossale in cui ogni basco accusa l'altro di non essere realmente tale.

Come emergerà nel corso di queste pagine, la rete Internet riveste oggi un ruolo di primo piano nella generazione di una diaspora basca transnazionale. Sarà interessante osservare come la tecnologia abbia modificato in modo radicale le relazioni tra gli individui che vivono in altri paesi e la loro patria natia. Inoltre, attraverso alcuni esempi, si potrà constatare come i *blog*, le pagine *Facebook* e le *e-mail* abbiano contribuito a

⁶ Per una completa trattazione di questo argomento cfr. Totoricagüena (2002).

⁷ Le province della nazione che si vorrebbe costruire sono infatti sette.

⁸ Sabino Arana, il fondatore del PNV, sosteneva un nazionalismo fortemente incentrato sulla nozione di razza: il popolo basco veniva da lui considerato un insieme di lignaggi, un clan formato da individui provenienti da un medesimo avo comune. La realtà sociale coincideva in questo modo con quella biologica.

rafforzare i legami tra le rispettive comunità. Secondo Totoricagüena, nel caso specifico basco, la Rete deve essere interpretata come uno strumento utile a plasmare, in modo significativo, i rapporti sociali. Attraverso di esso, infatti, le nuove generazioni risultano capaci di accedere a un ulteriore livello identitario: quello virtuale, che si presenta «libero dai paradigmi tradizionali della territorialità» (Totoricagüena 2005, 33). Il viaggio nella terra natia e la visita al *baserri*⁹ della propria famiglia rappresentano, per i baschi della diaspora, una sorta di rito di passaggio. Tuttavia, per diverse ragioni, non è sempre possibile fare ritorno in patria. La Rete fornisce un aiuto notevole a tutti coloro i quali vorrebbero visitare i luoghi di provenienza, offrendo la possibilità di compiere viaggi virtuali attraverso le *chat rooms* e le pagine *Facebook*. Particolarmente interessante per la presente trattazione risulta la diffusione di nuove aggregazioni che si dedicano alla ricerca genealogica o al recupero della memoria storica. Il sito *euskal etxeak.net* si propone, per esempio, di caricare online i documenti riguardanti l'esilio basco e provvedere alla digitalizzazione delle fotografie e delle testimonianze orali raccolte. Inoltre dalla pagina del portale si può accedere al *link* della "comunità virtuale" creata su *Facebook*. La rete Internet ha dunque espanso la comunità immaginata e l'ha convertita in realtà virtuale (Totoricagüena 2005, 39).

Il concetto di "comunità immaginata" rimanda agli studi di Benedict Anderson (1996). Secondo Anderson le nazioni sarebbero costruzioni culturali capaci di trasformarsi, nel corso del tempo, in relazione al contesto che le genera. La stampa e le pubblicazioni culturali costituiscono, in tale circostanza, un mezzo eccezionale, attraverso il quale le idee di "nazione" e di "identità nazionale" possono essere pensate o plasmate dai diversi raggruppamenti sociali.

Questi mezzi, capaci di connettere idee e persone lontani nello spazio e nel tempo, permetterebbero agli individui di ridefinire la propria soggettività all'interno di un contesto comunitario. Il *Web* oggi costituisce uno strumento privilegiato per la costruzione identitaria della diaspora basca. Le *Euskal Etxeak* situate in tutto il globo¹⁰, per esempio, risultano connesse tramite la Rete: esse provocano un'esplosione di comunicazioni personali, tramite la posta elettronica, incoraggiano tentativi di ricostruzione degli alberi familiari e propongono la creazione di archivi della memoria condivisa. Internet ha inoltre permesso al Governo Basco di diffondere un'immagine positiva dell'*Euskal Herria*, cercando di combattere i pregiudizi legati al terrorismo e le interpretazioni statiche della cultura basca. Come abbiamo avuto modo di notare, molte di esse provengono proprio dalle comunità diasporiche. Per scoraggiare questo tipo di mentalità *Eusko Jaurjaritza* arruola oggi, tramite un programma chiamato *Gaztemundu*, i nuovi leader delle associazioni della diaspora: viene indetto un concorso attraverso il quale vengono selezionati sessanta giovani che intraprendono un viaggio di formazione in *Euskal Herria* volto a creare, tramite relazioni istituzionali, «una diaspora basca postmoderna»

9 Casa rurale.

10 Le *Euskal Etxeak* sono i Centri Baschi. Attualmente quelli registrati ufficialmente sono 188.

(Totoricagüena 2005, 364). Attraverso questi esempi si può mettere in luce il potere della Rete, capace di definire nuove immagini identitarie, spesso lontane da quelle tradizionali, che non si concentrano più semplicemente sul territorio, sulla lingua e sugli antenati. Eppure, in alcuni casi, è possibile osservare un atteggiamento opposto rispetto a quello appena descritto: spesso nei *forum* o nei gruppi creati sui *social network* si fa uso di immagini e simbologie che rimandano al raggruppamento etnico. Esse possono diventare dei veri e propri marcatori di confini, dei criteri di selezione dei membri della comunità. *Antzinako*¹¹ è un'associazione creata da genealogisti provenienti dal Paese Basco e dalla Navarra, che si occupa della diffusione degli archivi genealogici e delle fonti documentali dell'*Euskal Herria*, tramite una rivista online. Chiunque voglia cercare le origini della propria famiglia può consultare la pagina web www.antzinako.org. Qui si possono reperire informazioni riguardo agli archivi parrocchiali, che contengono certificati di battesimo, di matrimonio e di morte, raccolti in tutte le province basche. Il valore di *Antzinako* è sicuramente rappresentato dalla disponibilità e dalla catalizzazione di una grande massa di dati e di informazioni di alta qualità. Tuttavia, accedendo alla pagina *Facebook*, si può notare un'evidente reificazione dei contenuti: ridondanze simboliche, fotografie di luoghi rappresentativi della madrepatria, immagini di *baserri*, *lauburu*¹² e riferimenti ad atti e avvenimenti antichi (le guerre carliste a seguito delle quali il popolo *euskaldun* perse i privilegi forali¹³, ad esempio).

Un dato da non trascurare inoltre è il sistematico utilizzo della lingua *euskera* all'interno di molte tra queste comunità virtuali: essa diviene uno strumento per sancire la differenza tra chi «è dentro e chi è fuori, tra il noi e il voi» (Vittadini 2006, 86). Tutti i membri di questi gruppi infatti conoscono una seconda lingua (il castigliano, il francese o l'inglese), eppure scelgono di comunicare soltanto nell'idioma-simbolo della loro appartenenza etnica. In questo modo le comunità virtuali transnazionali e prive di confini geografici fabbricano delle barriere virtuali. L'apparente contraddizione tra la volontà di costituire una comunità transnazionale e la generazione di nuovi confini emerge a causa dell'esperienza condivisa della deterritorializzazione: nelle comunità diasporiche la memoria etnica assume un ruolo essenziale e la relazione tra spazio reale e cyberspazio viene continuamente messa in gioco attraverso tentativi di territorializzazione virtuale (Vittadini 2006, 86) in cui la dimensione locale torna a emergere all'interno di uno spazio globale.

11 *Antzinako* in *euskera* significa "antenati".

12 La croce a quattro bracci ricurvi, simbolo dell'*Euskal Herria*.

13 Ci si riferisce alla trascrizione di tradizioni e costumi di origine medievale in norme giuridiche. Nel dibattito politico e storiografico queste norme, codificate a partire dal XIV secolo, rappresentano un argomento ricorrente e la loro analisi consente di chiarire il significato di molte rivendicazioni identitarie. Si tratta dei cosiddetti *fueros*: queste istituzioni giuridiche confermavano di fatto diritti, norme e privilegi concessi dal Re alla popolazione. Il *fuero* (*foru* in basco) equivaleva a una legge generale che includeva diverse classi di norme: allo stesso tempo poteva essere classificato come codice civile, penale e processuale.

2. Crani, geni e altri feticci

Quando iniziò la Guerra Civile in Spagna, il sacerdote ed etnografo basco José Miguel de Barandiarán¹⁴ si trovava nella cittadina di Urtiaga con il suo maestro Telesforo de Aranzadi. I due stavano procedendo con uno scavo archeologico in una delle grotte preistoriche più famose del Paese Basco. Mentre stavano alloggiando in una locanda, un gruppo di soldati avvicinò Barandiarán per domandargli quale fosse la sua politica nel condurre tali ricerche. Il sacerdote allora rispose: «se lei mi chiede perché mi sono fatto prete, è possibile che sia in grado di dire qualcosa; però se mi chiede riguardo alla politica, le devo confessare che non ho studiato questa materia e che non la conosco. Non credo che lei cerchi risposte da un ignorante» (Zulaika 2000, 111). Pochi giorni dopo, dirigendosi a Bilbao, i due antropologi vennero interrogati a lungo riguardo agli scavi condotti; interpellati intorno al contenuto delle loro valigie risposero che esse contenevano un cranio, fatto che generò alcuni momenti di tensione. Questa curiosa vicenda raccontata da Joseba Zulaika servirà come pretesto per sviluppare alcune riflessioni intorno all'importanza del discorso scientifico nella definizione identitaria del popolo *euskaldun*.

Intorno alla metà del XIX secolo in Europa la cosiddetta “questione basca” era di gran moda: il mistero che circondava le origini di questo popolo, la fisionomia apparentemente unica degli individui baschi e la grande difficoltà incontrata nel catalogare la loro lingua pre-indoeuropea aveva dato impulso a diversi studi, il cui intento era dichiaratamente quello di sciogliere il mistero del popolo dei Pirenei. L'antropologia fisica sviluppata in quegli anni giocò nel Paese Basco un ruolo essenziale nel processo di invenzione identitaria del popolo *euskaldun*. Uno degli intellettuali più attenti a questo genere di studi fu appunto Telesforo de Aranzadi che dedicò gran parte della sua attività scientifica agli scavi nei giacimenti preistorici.

Le conclusioni, tratte dalle prime indagini sui crani ritrovati, risultano della massima importanza per la nostra disamina: si affermò infatti che essi appartenessero agli «iniziatori della razza pirenaico occidentale, presentando caratteristiche molto accentuate del tipo basco» (Altuna & De la Rúa 1989, 23). In particolar modo Barandiarán, grazie a queste osservazioni, riuscì a corroborare un'ipotesi avanzata da diversi studiosi europei: il popolo basco poteva essere considerato discendente diretto degli uomini di *Cro-magnon*. È chiaro che si trattasse di una semplice ipotesi, ma per molti abitanti del Paese Basco (e per quegli studiosi europei intenti a cercare una soluzione all'enigma del popolo dei Pirenei) questa affermazione, vestita del linguaggio rigoroso dell'archeologia e prodotta da un'autorità scientifica, rappresentava niente meno che una conferma (Zulaika 2000, 25). Per secoli lo Stato spagnolo e quello francese avevano operato pressioni per assimilare il popolo basco, ma gli abitanti dell'*Euskal Herria* avevano potuto mantenere un'identità autonoma, un'identità che (finalmente era stato confermato dalla scienza!) avevano ereditato dai primi abitanti della penisola iberica. Il cranio che i due studiosi

¹⁴ Una delle figure più significative del panorama culturale basco.

stavano conducendo a Bilbao non era un semplice reperto archeologico. Si trattava di un “feticcio” in grado di assicurare (come e più di tutti gli altri resti rinvenuti in terra basca) una giustificazione al discorso indipendentista: è chiaro dunque cosa avesse a che vedere la politica con gli scavi archeologici condotti a Urtiaga.

Con questo contributo vorrei formulare la seguente ipotesi: negli ultimi decenni, nel Paese Basco come in diverse parti del mondo (Simpson 2000; Solinas 2003; 2015; Trupiano 2013; Kent *et al.* 2014; Tamarkin 2014), si sta assistendo a una sorta di “ritorno alle grotte preistoriche”. A partire da un suggestivo intreccio tra discorso scientifico e legittimazione ideologica, sta sorgendo l’interesse per un nuovo prodotto scientifico. Sono innumerevoli le riviste che oggi espongono le ipotesi di alcuni illustri genetisti (Piazza *et al.* 1988; Cavalli-Sforza 1987; Cardoso *et al.* 2011) i quali ripropongono l’idea che esista una sorta di naturale distanza tra il popolo basco e quelli limitrofi. Diversi scienziati suggeriscono che il suo isolamento genetico sarebbe in grado di rendere conto della peculiarità di alcuni tratti tipici, in quanto sarebbe connesso alla «preservazione dell’eredità culturale» (Piazza *et al.* 1988, 169) e linguistica degli antenati (Piazza 2001, 72-86; Cavalli-Sforza 1987, 129-137; Piazza *et al.* 1988, 169-177). Alcune analisi sarebbero anche capaci di provare la discendenza del popolo *euskaldun* dagli uomini del Paleolitico e del Mesolitico. L’interesse dei genetisti per la storia evolutiva di questo raggruppamento risale agli anni Quaranta del Novecento quando, cercando di individuare le cause della sua singolarità culturale e linguistica, ci si dedicò allo studio della distribuzione del gene Rh¹⁵. La “questione basca”, da un punto di vista genetico, emerse in anni più recenti a partire dalla pionieristica indagine di Bertranpetit (Bertranpetit *et al.* 1995), la quale si concentrava su uno studio dei marcatori mitocondriali. I risultati dei lavori successivi, basati sull’analisi dei polimorfismi del cromosoma Y (Hurles *et al.* 1999; Alonso *et al.* 2005) e del DNA autosomico (Rodríguez-Ezpeleta *et al.* 2010), corroborarono l’ipotesi secondo la quale il popolo *euskaldun*, apparendo come omogeneo, potesse considerarsi parzialmente distinto rispetto ai raggruppamenti umani limitrofi. Nel Paese Basco, inoltre, il rapporto tra genealogia e genetica venne sviluppato con lo scopo di indagare le origini dell’insonnia familiare fatale (IFF) come stimatore indiretto dei livelli di consanguineità (Rodríguez Martínez *et al.* 2007).

È importante prestare attenzione al linguaggio utilizzato da questi studiosi: esattamente come le narrazioni archeologiche di fine Ottocento, alcuni degli argomenti esposti dai genetisti sono capaci, se ripresi e rimaneggiati all’interno di un’arena politica, di rimodellare e riproporre narrative preesistenti intorno all’identità nazionale (Kent *et al.* 2014, 736).

Verso la fine degli anni Novanta del Novecento abbiamo assistito in *Euskal Herria*, come in diverse parti del mondo, a una grande proliferazione di siti internet dedicati alla pratica del *DNA consulting*. La disciplina conosciuta con il nome di «genealogia molecolare» (Solinas 2003, 72; Arroyo, López Parra, & Barrio Caballero 2009) ha prodotto degli

15 Per un’analisi più approfondita *cfr.* Piazza (2001).

effetti interessanti sulla concezione di «identità parentale» (Solinas 2013, 12). Questi servizi hanno generato anche su alcuni attori sociali baschi una grande attrattiva. Non è raro incontrare individui che, avvalendosi di siti internet dedicati, inviano il proprio materiale biologico ai laboratori che effettuano consulenze genetiche, cercando di risalire al proprio aplogruppo di appartenenza. Affacciandosi a questi nuovi oggetti di indagine, l'antropologo si trova di fronte a una realtà completamente diversa rispetto a quella a cui l'aveva abituato l'etnografia tradizionale. Lo studioso deve infatti dialogare con diversi interlocutori: da un lato gli utenti che si avvalgono di questo tipo di servizi, dall'altro le agenzie e i laboratori di biologia molecolare, «figure distanti, un po' reali e un po' astratte: gruppi e voci più vicine al tipo della personalità virtuale che a quello del soggetto reale, visibile e tangibile» (Solinas 2015, 78).

L'attrattiva generata da tali servizi nasce, in contesti come quello basco, in virtù di una vicinanza tra il tipo di linguaggio utilizzato dai ricercatori e quello prodotto dalle indagini di genealogia tradizionale. Attraverso l'analisi in laboratorio delle regioni polimorfiche del cromosoma Y è possibile stabilire il grado di parentela di due o più soggetti di sesso maschile. Esiste infatti un parallelismo tra la trasmissione patrilineare del cognome e la trasmissione patrilineare del cromosoma Y. In questo caso gli alberi genealogici vengono disegnati a partire dalla convinzione che esista un criterio "oggettivo" per certificare le reti parentali: il cognome altro non rappresenterebbe che l'elemento visibile della coincidenza genotipica degli individui appartenenti alla medesima famiglia. Le nuove tecnologie consentono inoltre di individuare le somiglianze genetiche tra due individui trasmesse per linea femminile: il test del DNA mitocondriale (mtDNA), a cui si possono sottoporre sia gli uomini sia le donne, permette di indagare la propria linea ancestrale materna. La regione non codificante, definita regione di controllo (Caramelli 2009, 210), è quella che normalmente viene analizzata nell'ambito degli studi evolutivi, in quanto mostra un'alta variabilità tra gli individui, in particolar modo in quelle che vengono definite "regioni ipervariabili" (HVR1 e HVR2). L'mtDNA permette infatti di tracciare genealogie in modo più diretto rispetto a quanto si possa fare con il DNA nucleare, nel quale ha luogo una ricombinazione dei cromosomi omologhi. Usando l'espressione riportata sul sito *igene.com* si può affermare che l'mtDNA rappresenti quindi il nostro stemma di famiglia di linea materna. Sono le mutazioni genetiche a determinare la diversità fra le molteplici linee di discendenza: la loro indagine rappresenterebbe pertanto una chiave di lettura che permetterebbe di decifrare la storia genetica di un individuo, offrendo di conseguenza la possibilità di costruire un albero genealogico «intricato e ramificato di variazioni genetiche»¹⁶.

Diversi contesti etnografici hanno dimostrato che in molti casi le indagini genetiche hanno avuto (e continuano ad avere) un enorme impatto politico e sociale (Tamarkin 2014; Kent *et al.* 2014; Kent & Ventura Santos 2012). L'obiettivo di gran parte delle ricerche etnografiche fino ad ora condotte in quest'ambito è quello di dimostrare l'importanza delle

¹⁶ <https://www.igene.com/it/genealogia-del-dna> (consultato il 10 dicembre 2015)

implicazioni socio-culturali degli studi dei genetisti. Venendo rimaneggiati dal pubblico e dai *mass media*, essi possono risultare in grado di «riscrivere i parametri contemporanei dell'azione sociale» (Trupiano 2013, 43) in virtù di una riconfigurazione del passato collettivo. Questi nuovi studi hanno anche lo scopo di mettere in guardia i promotori delle ricerche e gli scienziati impegnati sul campo: la pervasività delle narrazioni genetiche in ambito locale dimostra che, lungi dal maneggiare un oggetto neutrale, i genetisti concorrono, attraverso le loro scoperte, a forgiare, o semplicemente indirizzare, le scelte politiche di alcuni attori sociali. Tali dibattiti favoriscono una riflessione intorno a quelli che possiamo definire gli “effetti di ritorno” degli studi dei genetisti: diversi casi etnografici hanno dimostrato l'importanza di un'analisi incentrata sul ruolo del cosiddetto sguardo esterno (Fabiatti 2013, 51) per la generazione identitaria, considerando la produzione scientifica (di linguisti, storici, antropologi fisici e culturali) al contempo come oggetto di studio e strumento di analisi. Risulta dunque di primaria importanza sviluppare una simile riflessione anche intorno alle indagini dei genetisti: seppure sia chiaro che nessuno di questi studi abbia l'intento di costruire degli isolati etnico-culturali, accade spesso che il discorso scientifico concorra a originare, presso le popolazioni coinvolte, una sorta di retorica della separazione, di poetica del “non”¹⁷.

3. Primitivi e primordialisti

L'analisi delle comunità transnazionali legate alla Rete, il cenno al massiccio utilizzo delle indagini genetiche contemporanee e ai tentativi di museificazione della tradizione basca permettono di imbastire una critica nei confronti della stessa narrativa antropologica, la quale spesso si è nutrita di discorsi essenzializzanti la cultura e le tradizioni e che oggi, come sottolinea lo stesso discorso antropologico basco (Zulaika 2000), richiede uno sforzo auto-riflessivo. I rischi che si corrono, rimanendo impigliati in questo genere di spiegazioni, sono infatti molteplici: da un lato promuovere nel pubblico una sorta di essenzialismo biologico o culturale, dall'altro cadere nella trappola primordialista (Appadurai 2012).

Per quanto riguarda il primo aspetto non c'è da stupirsi che gli etnografi prendano le distanze da alcune conclusioni tratte dai genetisti moderni. Secondo Joseba Zulaika alcuni degli studi di genetica delle popolazioni, compiuti nel Paese Basco, baserebbero i propri postulati su errori epistemologici: non sarebbe infatti difficile contestare l'idea che esista una naturale «correlazione tra lingua e parentela [o una] continuità tra la lingua preistorica e la lingua attuale» (Zulaika 2000, 96). A sostegno delle affermazioni dell'antropologo contemporaneo, sembra di particolare interesse considerare in maniera critica alcune riflessioni proposte, sulla rivista basca *Munibe*, dal genetista italiano Luigi Luca Cavalli-

¹⁷ Per motivi di spazio è impossibile presentare tutte le argomentazioni necessarie e i casi etnografici specifici. Per un'analisi più approfondita si rimanda a Volpi (2018).

Sforza¹⁸. Egli, affrontando la questione della correlazione tra eredità biologica ed eredità linguistica, cerca di offrire una spiegazione al problema della conservazione della lingua *euskera*: come è possibile che questo idioma si sia mantenuto intatto nonostante le pressioni politiche e culturali imposte dalla vicinanza con lo stato spagnolo e francese? Alla luce del processo di trasmissione culturale, da lui definito insieme a Mark Feldman nel 1981¹⁹, il genetista italiano tenta di offrire una risposta a tale dilemma: il popolo *euskaldun*, caratterizzato da un'organizzazione familiare sostanzialmente conservativa, metterebbe in atto dei meccanismi sociali volti al mantenimento di alcune caratteristiche culturali. Tra di esse emergerebbero appunto la lingua *euskera* ed addirittura l'orgoglio nazionale. La prima si sarebbe mantenuta intatta nel corso dei secoli grazie alla pressione sociale imposta sul singolo individuo e a una trasmissione verticale (di padre in figlio) dei tratti culturali (Cavalli-Sforza 1987). In questo modo il genetista italiano suggerisce la possibilità di applicare allo studio della cultura un metodo non distante da quello impiegato nell'analisi della trasmissione delle informazioni genetiche (Cavalli-Sforza 1996, 253). Per quanto interessante possa risultare tale metodologia, è difficile credere che la lingua basca o l'orgoglio nazionale possano essere definiti come il risultato di un simile processo. È bene sottolineare che prima dell'epoca franchista l'*euskera* non veniva parlato nemmeno dal 20% della popolazione basca (Tejerina 1999). Nel 1940 inoltre, coerentemente con il regime di repressione imposto dal governo spagnolo, vennero redatte delle leggi che vietavano di parlare tale idioma e obbligavano il popolo basco, che negli anni Cinquanta vide frantumarsi ogni libertà politica, ad adottare il castigliano come unica lingua. L'opposizione al nazionalismo spagnolo incoraggiò il popolo *euskaldun* a costituire delle scuole clandestine (le *ikastolak*) per fare in modo che le nuove generazioni non dimenticassero le antiche tradizioni linguistiche. Piuttosto che una semplice rievocazione dei costumi tipici dovuta a una particolare «nostalgia nei confronti di quei brani del passato che paiono definitivamente irrecuperabili» (Zerubavel 2005, 71), si trattò di un gioco di sguardi incrociati tra il passato e il futuro. Oggi solo lo 0.5% della popolazione basca non è in grado di parlare *euskera*, la conoscenza della storia e dei miti di questo popolo è estremamente diffusa e il senso di appartenenza etnica è largamente condiviso.

Nel celebre testo *Modernità in polvere* (Appadurai 2012), l'antropologo Arjun Appadurai cerca di dimostrare come i nazionalismi sorti in epoca recente non possano essere spiegati facendo ricorso a interpretazioni primordialiste. Queste ultime sarebbero mosse dalla convinzione che esista una dialettica "interno-esterno", capace di rendere ragione alle esplosioni di etnicità violenta. Tale prospettiva parte dal presupposto che le idee di "nazione" ed "etnia" si formino principalmente all'interno delle cosiddette

18 Questo paragrafo presenta, in maniera succinta, una riflessione trattata in maniera più approfondita all'interno di un articolo pubblicato sulla rivista *L'uomo. Società, Tradizione, Sviluppo* (Volpi 2018).

19 Per una definizione e un'analisi completa di questo processo si rimanda a Cavalli-Sforza (1996, 269-271).

“minoranze etniche”, e questo perché si crede che gli stessi attori sociali siano sensibili ai discorsi tradizionali del sangue, della terra e della lingua atavica. Tra i prodotti violenti della modernità l’etnografo cita il nazionalismo basco. Non c’è da stupirsi, visto che la prima edizione originale del libro è datata 1996 (Appadurai 1996), periodo di piena attività dell’organizzazione terroristica ETA. Secondo Appadurai una simile teoria, oltre che essere estremamente riduttiva, non è immune dalle critiche che la stessa antropologia riserva alle prospettive evoluzioniste. Presupponendo un parallelismo tra la concezione filogenetica e la concezione ontogenetica, il primordialismo veicola infatti l’idea che esistano nel mondo due tipi di società: le democrazie occidentali (le società “adulte”) e i localismi etnici (le società “infantili” affette appunto dal virus primordialista). Appadurai propone di ribaltare la dialettica “interno-esterno”: l’antropologo vuole dimostrare in altre parole che i conflitti etnici non siano il risultato dell’esplosione improvvisa di una violenza risultante da ideologie sepolte e semioscure, ma che al contrario rappresentino una risposta alle politiche uniformanti degli Stati nazionali (nel nostro caso degli Stati francese e spagnolo). L’ossessione per l’uguaglianza e l’omogeneità tra i cittadini dello Stato ha stigmatizzato la diversità culturale basca, fino a rendere cosciente il popolo *euskaldun* di essere una “minoranza etnica” degna di essere riconosciuta come tale. Piuttosto che definire il nazionalismo basco in termini di essenzialismo etnico quindi, sarebbe più corretto utilizzare la nozione di culturalismo, introdotta dallo stesso Appadurai: «il culturalismo indica qualcosa di più dell’etnicità o della cultura, termini che comunicano entrambi la sensazione che nell’identità di gruppo vi sia qualcosa di naturale, di inconscio e implicito» (Appadurai 2012, 187). Al contrario è proprio l’idea di “consapevolezza” che, secondo l’antropologo, deve essere messa in evidenza quando si analizzano tali processi di costruzione identitaria: nel momento in cui lo Stato nazionale dimostra che la diversità culturale è politicamente rilevante (e, proprio per questo motivo, deve essere soppressa), le minoranze discriminate assumono consapevolmente le differenze culturali come loro oggetto di contestazione antistatale.

La grande creatività dimostrata dal popolo *euskaldun* nel processo di recupero del proprio idioma e, a ben vedere, anche il peculiare rapporto intrattenuto con i prodotti della modernità (rete Internet, agenzie di DNA *consulting*) permette di prendere le distanze da ogni tipo di interpretazione essenzialista della cultura in questione. Seppure non si possa negare che il tradizionale attaccamento alla terra, alla famiglia e alla nazione sia stato un elemento fondamentale nella costituzione del primo nazionalismo basco, oggi il paese si trova a essere «cronicamente a cavallo tra la tradizione e la modernità» (Zulaika 2000, 244). Ciò consente da un lato di accantonare l’idea dell’esistenza di un “museo basco vivente”, che si contrappone in modo dicotomico a un mondo moderno e globale. Dall’altro è in grado di dimostrare che la medesima narrativa antropologica possa aprirsi a nuove interpretazioni riconoscendo la portata della modernità, del meticciato culturale e del dinamismo sociale e politico nell’indagare il nazionalismo basco e, con esso, tutti quei movimenti etnici contemporanei che «spesso crediamo erroneamente siano atavici» (Appadurai 2012, 201).

Bibliografia

- Alonso S., Flores C., Cabrera V., Alonso A., Martin P., Albarran C., Izagirre N., de la Rúa C., & Garcia O. 2005. „The Place of the Basques in the European Y-Chromosome Diversity Landscape.” *European Journal of Human Genetics* 13:1293-302.
- Altuna J., De la Rúa C. 1989. “Dataciones absolutas de los cráneos del yacimiento prehistórico de Urutiaga, San Sebastián.” *Munibe* 41:23-28.
- Anderson B. 1996. *Comunità immaginate. Origini e diffusioni dei nazionalismi*, Roma: Manifestolibri.
- Appadurai A. 2012. *Modernità in polvere*, Milano: Cortina.
- Bertranpetit J., Sal J., Calafell F., Underhill P. A., Moral P. & Comas D. 1995. „Human Mitochondrial DNA Variation and the Origin of Basques.” *Annals of Human Genetics* 59:63-81.
- Caramelli D. 2009. *Antropologia molecolare. Manuale di base*, Firenze: Firenze University Press.
- Cardoso S., Valverde L., Palencia L., Martínez de Pancorbo M., López Quintana J. C., & Guenaga L. 2011. „Análisis del ADN mitocondrial en los restos humanos de la cueva de Santimamiñe (Kortezubi, Bizkaia).” *Kobie* 1:383-92.
- Cavalli-Sforza L. L. 1987. „The Basque Population and Ancient Migration in Europe.” *Munibe* 6:129-37.
- Cavalli-Sforza L. L. 1996. *Geni, popoli e lingue*. Milano: Adelphi.
- Cavalli-Sforza L. L. 2008. *L'evoluzione della cultura*. Torino: Codice.
- Cavalli-Sforza L. L. & Feldman M. W. 1981. *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*. Princeton: Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza L. L., Menozzi P., & Piazza A. 2000. *Storia e geografia dei geni umani*. Milano: Adelphi.
- Douglass W. 2007. „In Search of the Basque American Diaspora”, in G. Totoricagüena (a cura di), *Opportunity Structures in Diaspora Relations. Comparisons in Contemporary Multilevel Politics of Diaspora and Transnational Identity*. Reno: Center for Basques Studies (113-35).
- Fabietti U. 2013. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Hurles M., Veitia R., Arroyo E., Armenteros M., Bertranpetit J., Perez-Lezaun A., Bosch E., Shlumukova M., Cambon-Thomsen A., McElreavey K., Lopez De Munain A., Rohl A., Wilson I., Singh L., Pandya A., Santos F., Tyler-Smith C., & Jobling M. 1999. „Recent Male-Mediated Gene Flow over a Linguistic Barrier in Iberia, Suggested by Analysis of a Y-Chromosomal DNA Polymorphism.” *Human Genetics* 65:1437-48.
- Kent M. 2013. “The Importance of Being Uros: Indigenous Identity Politics in the Genomic Age.” *Social Studies of Science* 43(4):1-23.
- Kent M. & Ventura Santos R. 2012. “Os charruas vivem” nos Gaúchos: a vida social de uma pesquisa de ‚resgate’ genético de uma etnia indígena extinta no Sul do Brasil”. *Horizontes Antropológicos* 18(37):341-72.
- Kent M. & Ventura Santos R., & Wade P. 2014. “Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in Brazilian Science and Society.” *American Anthropologist* 116(4):736-48.
- Piazza A. 2001. “I geni e le lingue umane. Due alberi genealogici a confronto”, in G. Bocchi & M. Ceruti (a cura di), *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, linguistici, storici*. Milano: Mondadori (72-86).
- Piazza A., Cappello N., & Cavalli-Sforza L. L. 1988. „The Basques in Europe: A Genetic Analysis.” *Munibe* 6:169-77.
- Rodríguez-Ezpeleta N., Álvarez-Busto J., Imaz L., Regueiro M., Nerea Azcárate M., Bilbao R., Iriondo M., Gil A., Estonba A., Aransay A. M. 2010. „High-Density Snp Genotyping Detects Homogeneity of Spanish and French Basques, and Confirms Their Genomic

- Distinctiveness from Other European Populations." *Human Genetics* 128 (1):113-17.
- Rodríguez-Martínez A., Zarranz J. J., Digón A., Galdós L., Ibáñez A., & de Pancorbo M. M. 2007. „Estudio Genealógico del Insomnio Familiar Letal en el País Vasco." *Antropo* 15:41-7.
- Simpson R. 2000. "Immagined Genetic Communities. Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century." *Anthropology Today* 16(3):3-6.
- Solinas P. G. 2003. "Arbores Americae", in P. Scarduelli (a cura di), *Antropologia dell'occidente*. Roma: Meltemi (69-101).
- Solinas P. G. 2013. "Genealogia Parentela Genetica. Mantenere le distanze?" *ANUAC* 2:1-25.
- Solinas P. G. 2015. *Ancestry, parentele elettroniche e lignaggi genetici*. Firenze: Editpress.
- Tamarkin N. 2014. „Genetic Diaspora: Producing Knowledge of Genes and Jews in Rural South Africa." *Cultural Anthropology* 29(3):552-74.
- Tejerina B. 1999. „El Poder de los símbolos. Identidad colectiva y movimiento etnolingüístico en el País Vasco." *Reis* 88:75-105.
- Totoricagüena G. 2002. „Euskal Herria visto desde la diáspora: análisis de las relaciones institucionales entre Euskal Herria y la diáspora vasca." In *XV Congreso de Estudios Vascos: Euskal zientzia eta kultura, eta sare telematikoak*. Donostia: Eusko Ikaskuntza (355-367).
- Totoricagüena G. 2005. *Basque Diaspora: Migration and Transnational Identity*. Reno: Center for Basque Studies.
- Trupiano V. 2013. *Gli usi della diversità genetica. DNA, parentele e politiche dell'appartenenza*. Bologna: Il Mulino.
- Vittadini N. 2006. "Reti di computer, reti di culture: la presenza online dei migranti", in: L. Bovone & P. Volonté (a cura di), *Comunicare le identità. Percorsi della soggettività nell'età contemporanea*. Milano: Franco Angeli (75-90).
- Volpi L. 2018 "Nondik Gatoz? Riconfigurare il passato attraverso le indagini genetiche per riscrivere il presente in Euskal Herria." *L'uomo. Società, Tradizione, Sviluppo* 1:53-76.
- Zulaika J. 2000. *Del Cromañon al carnaval. Los vascos como museo antropológico*. Donostia: Erein.
- Zerubavel E. 2005. *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Bologna: Il Mulino.

Laura Volpi (Milano)

Virtual Identity, Plastic Identity. The „eighth Basque Province“ and the Genetically Imaginative Community

Abstract: In this paper I propose to demonstrate how the anthropological view can highlight the effects of the relationship between ethnic nationalism and global processes. Showing the results of an ethnographical research conducted in 2015, I focus on the representation of social identity in the contemporary Basque Country. I emphasize the central role played by the new technologies for the identification of the Basque communities' boundaries. The creation of „the eighth province“ (or province of the diaspora) shows how, in this context, Internet could transform the “imagined community” into a virtual reality. The ethnographical view proves to be useful to understand how local practices and discourses can interact with global phenomena: particularly significant is the spreading of archaeogenetic investigations in Euskal Herria, in order to verify the hypothesis of a reproductive isolation of Basque people. Moreover, a big part of local population is using genetic tests proposed online by DNA consulting agencies. It is important to identify how these genetic narratives are absorbed and reused by local populations and if they can reshape the past of a mnemonic community, influencing the representation of its future.

Keywords: Euskal Herria; nationalism; genetics; diaspora; identity; virtuality.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #10, pp. 129-141.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.10

Arne Naess: un'ecosofia tragica



Ambra Troiano

(Università di Torino, Ambra.troiano@gmail.com)

1. Una filosofia che serve?

Un argomento fondamentale da affrontare per cercare di tracciare una mappa che aiuti a comprendere il ruolo delle scienze umane nel mondo contemporaneo è il rapporto tra filosofia ed ecologia, o meglio tra filosofia e crisi ecologica. A partire dagli anni Settanta del secolo scorso alcuni filosofi di professione hanno iniziato a occuparsi della crisi ecologica, che proprio in quegli anni si stava affermando come un dato di fatto, non solo tra gli esperti ma anche per l'opinione pubblica e le autorità politiche (Iovino 2008, 28). La filosofia che emerge dalla crisi non ha come proprio oggetto la natura nel significato che assume nel lessico filosofico generale, come l'insieme di ciò che esiste, il processo di nascita e di trasformazione delle cose, la loro essenza o legge, ma piuttosto di "ambiente", termine che «possiede un senso meno metafisico, più concreto e vicino alla sfera dell'esperienza» (Iovino 2008, 18).

Le filosofie ambientali nascono insieme alla graduale presa di coscienza da parte della società della crisi ecologica, sono quindi filosofie della «crisi della natura», o meglio «della crisi del nostro abitare il mondo» (Russo 2000, 22). I principali temi in questione per queste filosofie sono due: l'estensione della sfera dell'etica a nuovi soggetti non umani e l'esigenza di ripensare le modalità stesse del rapportarsi umano all'ambiente circostante, stabilendo un modo alternativo di vedere l'uomo nella natura e una concreta strategia di azione (Iovino 2008, 30). Sono quindi filosofie fortemente legate alla pratica e che in alcuni casi sono inseparabili da varie forme di attivismo,¹ accomunate dall'idea dell'utilità della filosofia come strumento per comprendere il mondo e soprattutto per cambiarlo.

In questa prospettiva si colloca l'opera di uno dei primi filosofi di professione che

¹ L'attivismo è una componente fondamentale della *deep ecology* di cui si tratterà nelle prossime pagine. Per citare solo un altro esempio molto noto basti pensare alla filosofia di Peter Singer.

inizia a occuparsi della crisi ecologica, il norvegese Arne Naess (1912-2009). Nato a Oslo da una famiglia molto benestante, Naess studia all'università di Oslo, di Parigi e di Vienna. I suoi interessi filosofici spaziano dall'epistemologia, alla metafisica, alla filosofia del linguaggio, alla psicologia e all'etica. Tornato a Oslo nel 1939, a soli ventisette anni, diventa il più giovane professore dell'università, nonché l'unico professore di filosofia del paese. Insegnerà a Oslo per quasi trent'anni, dedicandosi non solo alla vita accademica ma anche all'attivismo ambientale e alla sua più grande passione: la montagna. Naess è stato, infatti, un famoso alpinista e ha vissuto molto tempo nella sua baita Tvergastein, da lui stesso costruita, ai piedi del monte Hallingskarvet. Il filosofo sottolinea spesso nelle sue opere il legame di appartenenza che sente per questo luogo e chiama la sua personale filosofia, l'Ecosofia T, con la lettera iniziale della sua baita (Fox 1992, 45-49). Nel 1976 Naess scrive uno dei primi libri di filosofia dell'ecologia *Okologi, Samfunn og Livsstil*, ispirato da un libro fondamentale nella storia dei movimenti ecologici contemporanei, *Silent Spring* (1962) della biologa Rachel Carson². Il libro di Carson ha dimostrato al filosofo norvegese che una vita dedicata alla ricerca e all'attivismo poteva avere un effetto sulla società: l'opera, infatti, oltre a essere stata una fonte di ispirazione per intere generazioni, ha avuto un ruolo fondamentale nella messa al bando del DDT in America e per la presa di coscienza da parte di un pubblico molto vasto della crisi ambientale. Naess nel 1969 lascia l'università di Oslo per dedicarsi all'attivismo e per sviluppare la sua filosofia dell'ambiente dando inizio a uno dei più influenti movimenti ecologici del secolo scorso, la *deep ecology*. Naess considera *Silent Spring* come l'atto di nascita del movimento internazionale dell'ecologia profonda perché «insisteva sul fatto che si dovesse cambiare ogni cosa, ogni aspetto della società non solo della politica» (Naess 1991/2005, 191). L'ecologia profonda, infatti, critica dai fondamenti la società contemporanea e propone nuova visione ecologica del mondo: «il fine dei sostenitori dell'ecologia profonda non è una lieve riforma della nostra società attuale, ma un *sostanziale riorientamento di tutta la nostra civiltà*» (Naess 1989, 45, trad. mia).

Naess ha utilizzato gli strumenti della filosofia per cercare di fronteggiare la crisi ecologica, dando vita a un movimento che ha trovato moltissimi sostenitori in tutto il mondo e che gode ancora oggi di un certo successo.³ Tuttavia, a causa delle numerose interpretazioni e delle moltissime critiche che gli sono state rivolte, si può affermare che l'ecologia profonda non sia mai riuscita a costituirsi come un sistema unitario e rappresenti un capitolo chiuso nella storia delle filosofie ambientali (Keller 2009, 210). L'intento di questo intervento non è ripercorrere la storia della *deep ecology* ma analizzare il rapporto di Naess con la filosofia mostrando l'ambiguità di fondo del suo pensiero, un sistema aperto e frammentario, sempre rivolto all'azione. La natura della *deep ecology*, infatti, è sempre sospesa tra filosofia e attivismo politico: le conseguenze sono un sempre

² I riferimenti nell'opera di Naess alla Carson e a *Silent Spring* sono numerosi. In molti casi considera questo libro come l'inizio della *deep ecology* (ad esempio: Naess 1989, 210; 2005, 89).

³ Basti pensare in Italia alla recente riedizione di Della Casa (2011) o Andreozzi (2011).

minor interesse per gli aspetti metafisici in favore delle strategie di azione politica e la consapevolezza che ogni filosofia volta all'azione non può che essere frammentaria, non lineare, sempre aperta a nuove posizioni, ma senza mai rinunciare a costruire una visione del mondo. La filosofia di Naess mostra i limiti di una filosofia ambientale votata all'attivismo e al rinnovamento della società, mostrando alcuni punti critici dell'idea che davanti alla crisi ecologica sia necessaria «una semplice, lampante filosofia che serve».⁴ Naess matura durante il suo percorso una coscienza di questi limiti non rinunciando mai alla sua ecosofia, ma riconoscendo in parte la dimensione tragica della sua proposta.

2. Deep Ecology come metodo critico

La filosofia di Naess più che essere profonda è stata per lungo tempo oscura. La traduzione in inglese della sua opera ecologica si è diffusa solo nel 1989 grazie all'opera di David Rothenberg. La mancanza di un testo di partenza e l'apertura da parte del filosofo norvegese a varie interpretazioni del suo pensiero hanno causato molta confusione sui principi fondamentali della sua filosofia. La stessa definizione del concetto di "deep ecology" ha subito diverse modificazioni: il termine è stato utilizzato per la prima volta da Arne Naess in un articolo pubblicato nel 1973 sulla rivista «Inquiry», *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*. Il filosofo norvegese definisce l'ecologia profonda in contrasto con l'ecologia superficiale, la posizione di chi combatte l'inquinamento e lo sfruttamento delle risorse per preservare la salute e il benessere degli esseri umani. L'ecologia profonda, invece, si propone come un nuovo modo di vedere il mondo, caratterizzato da due principi fondamentali: il rifiuto di considerare l'uomo (così come qualsiasi altro essere) separato dall'ambiente, a favore dell'idea di *relational total-field*, e da una forma di egualitarismo biosferico che predica il valore intrinseco di tutte le forme di vita.

I due principi descritti nel 1973 sono stati ampiamente criticati da vari autori così come la stessa distinzione tra ecologia profonda e superficiale. Per questo motivo in seguito Naess cercherà di separare la definizione di *deep ecology* dalla sua filosofia, iniziando a utilizzare la filosofia in due modi distinti: come strumento per orientarsi nel discorso sulla crisi ecologica e criticare la società contemporanea, e come strumento per costruire una nuova visione del mondo che sia alla base di un nuovo rapporto tra l'uomo e l'ambiente. Egli stesso rivela in più luoghi il suo approccio complesso alla disciplina, ad esempio: «La mia relazione alla filosofia è complessa (chiamo tale filosofia ecosofia), da un lato, sono un seguace e contributore al suo sviluppo. Dall'altro, sono un ricercatore interessato al pensiero critico sui sistemi e affascinato dalla metodologia in sé» (Naess 2015, 70). Seguendo il secondo interesse ridefinisce il concetto di *deep ecology*: la profondità non riguarda il contenuto della sua proposta ma il suo metodo. Ciò

⁴ Tratto dalla prefazione di Mercalli al libro Cuozzo (2017, 9).

che distingue il movimento dell'ecologia profonda dagli altri movimenti ecologisti è per Naess «il modo di argomentare che mira ai fondamenti» (Naess 2015, 17). La profondità è quindi soprattutto un tema logico: il discorso ecologico per essere compreso deve essere analizzato su più livelli, che il filosofo norvegese sistematizza nel famoso diagramma a grembiule (*apron diagram*), costituito da quattro livelli collegati tra loro da rapporti di derivazione: livello 1 – premesse ultime, visioni del mondo ed ecosofie; livello 2 – principi della piattaforma dell'ecologia profonda; livello 3 – ipotesi normative o fattuali e politiche; livello 4 – regole particolari, decisioni e azioni (Naess 2015, 40).

L'ecologia profonda considera tutti i livelli e il loro rapporto, mentre l'ecologia superficiale rimane sui livelli 3 e 4. La peculiarità della proposta di Naess è rappresentata dal livello 2 che dovrebbe contenere i principi fondamentali condivisi dagli esponenti dell'ecologia profonda, che possono essere derivati da diverse visioni del mondo, filosofie e religioni. Il rapporto tra i livelli del diagramma è quello di derivazione: «se la validità di una norma o di un'ipotesi è giustificata in riferimento ad un insieme di assunzioni di tipo filosofico o religioso, la norma e l'ipotesi in un certo senso derivata da queste assunzioni» (Naess 2015, 40). Da questa concezione deriva che conclusioni simili o identiche possono derivare da premesse divergenti, o persino incompatibili. L'apertura al pluralismo è un modo per ampliare il consenso per i principi dell'ecologia profonda ed è quindi, più che il risultato di una riflessione sulle modalità del discorso ecologico, una specifica strategia politica.

La formulazione dei principi di base della *Eight Points Platform*, stilata da Naess insieme a George Session nel 1984, mostra ancora di più l'interesse per l'attivismo politico a scapito di una chiara posizione filosofica. Tutti i punti della piattaforma mirano a un cambiamento ideologico che contenga e migliori una situazione in rapido peggioramento:

1. il benessere e lo sviluppo della vita umana e non umana della terra sono, in sé dotati di valore (detto altrimenti: hanno valore intrinseco o inerente). Tale valore è indipendente dall'utilità del mondo non umano per scopi umani;
2. la ricchezza e la diversità delle forme di vita contribuiscono alla realizzazione di questo valore; esse sono quindi, in se stesse, dotate di valore;
3. gli essere umani non hanno diritto a ridurre tali ricchezze e diversità se non per soddisfare bisogni vitali;
4. lo sviluppo della vita e delle culture umane è compatibile con una sostanziale diminuzione della popolazione umana. Lo sviluppo della vita non umana esige una tale diminuzione;
5. l'attuale interferenza umana con il mondo non umano è eccessiva, e la situazione è in rapido peggioramento;

6. le linee politiche devono perciò subire cambiamenti. Queste linee riguardano l'economia di base, le strutture tecnologiche e ideologiche. Lo stato di cose che ne risulterà sarà profondamente diverso da quello presente;

7. il cambiamento ideologico richiesto si rivolge fondamentalmente al privilegiare la qualità della vita (rimanendo in situazioni di egual valore) piuttosto che all'aderire a standard di vita progressivamente più alti. Ciò comporterà la profonda consapevolezza della differenza tra "vivere alla grande" e "vivere bene";

8. coloro che sottoscrivono i punti enunciati hanno l'obbligo diretto o indiretto di provare a contribuire ai cambiamenti necessari (Naess 2015, 46).

L'urgenza e la gravità della situazione spingono Naess a cercare di mettere ordine nel disordine per creare una base condivisa per l'azione politica, utilizzando nei suoi testi molti elenchi, schemi, diagrammi e formule. Nell'ambito caotico dove filosofia e politica si incontrano cerca di mettere punti fermi e limitare i confini del dissenso, dando profondità alle idee politiche. Il nucleo fondamentale della piattaforma è il biocentrismo definito in particolare nei primi tre punti. L'uomo deve smettere di mettersi al centro del mondo come misura di tutte le cose e deve iniziare a prendere in seria considerazione la vita non umana perché tutte le forme di vita hanno un valore intrinseco: questo principio alla base del biocentrismo è per Naess frutto di un'intuizione condivisa da diverse filosofie e religioni. È un assioma per gli esponenti del movimento: «to the ecological field-worker, the equal right to live and blossom is an intuitively clear and obvious value axiom» (Naess 1973, 95).

Nello sviluppo del movimento dell'ecologia profonda l'unico elemento in comune ai vari autori e tendenze sarà proprio il biocentrismo. La *deep ecology* diventa in questo senso «un'etichetta amplissima e indeterminata per tutti coloro che respingono la supremazia umana» (Iovino 2008, 105). Il progetto filosofico di Naess non resiste o meglio, si confonde, con il progetto politico di creare un movimento che intervenga nel dibattito sociale e politico. La filosofia applicata ai problemi ecologici è per Naess uno strumento per orientarsi nel dibattito pubblico tra le varie posizioni sui problemi ecologici e tracciare una mappa che individui diverse tipologie di spazio per l'accordo e il disaccordo. Nel tentativo però di trovare un terreno comune a più persone possibile l'ecologia profonda finisce con identificarsi con il biocentrismo, principio fondamentale della piattaforma.

Si può concludere che l'ecologia profonda abbia fatto prevalere gli interessi politici a una chiara disamina e approfondimento di temi di rilevanza filosofica, facendo diminuire la portata teorica della sua proposta. La filosofia è diventata così uno strumento politico. Tuttavia, la *deep ecology* è stata la prima forma di ambientalismo filosofico a chiedersi da che tipo di pensiero fosse scaturita la crisi ecologica e a cercare di proporre un'alternativa non antropocentrica. Bisogna andare in profondità per trovare l'errore fatale (l'antropocentrismo, il patriarcato, l'idea stessa di natura), e in questa ricerca Naess è stato un punto di riferimento fondamentale per le tendenze successive come

l'ecofemminismo e la *social ecology*, che in forte polemica con la *deep ecology* determinano con più precisione il colpevole della crisi ecologica. Da questo punto di vista la *deep ecology* appare come il sostrato fondamentale di molte filosofie dell'ambiente successive (Andreozzi & Della Casa 2012, 216).

3. Frammenti di un sistema

Naess definisce la sua filosofia come un'ecosofia. Per comprendere cosa significhi per lui questo termine è necessario accennare alla sua concezione della filosofia e al suo rapporto con l'ecologia. Prima di tutto, la filosofia ha due significati fondamentali: (1) un campo di studi specifico, un approccio alla conoscenza o (2) una personale visione del mondo che guida le azioni di ciascuno (Naess 1989, 36). Di fatto Naess nelle sue riflessioni ecologiche ha sempre trascurato la prima e preferito la seconda, perché interessa i singoli individui e le loro azioni. Per questo motivo non userà quasi mai il termine "ecofilosofia", filosofia (1) più ecologia, ma sempre quello di "ecosofia", filosofia (2) più ecologia, mostrando il suo interesse per le questioni pratiche: «studiamo l'ecofilosofia, ma per confrontarci con le situazioni pratiche che riguardano noi stessi dobbiamo sviluppare una nostra ecosofia» (Naess 1989, 37 – trad. mia). Ogni saggezza (*sofia*) per il filosofo implica una relazione con l'attivismo (ibidem).

È anche da precisare il rapporto tra filosofia ed ecologia, intesa come scienza interdisciplinare delle condizioni di vita degli organismi, delle loro relazioni gli uni con gli altri e con l'ambiente. L'ecofilosofia e l'ecosofia non derivano dall'ecologia ma ne sono ispirate, in particolare dal principio alla base di questa scienza, l'idea che tutto sia collegato e interdipendente. Naess sostiene che ci debba essere una chiara distinzione tra filosofia e scienza: quest'ultima non può e non deve dare indicazioni sull'agire perché non contiene dei principi normativi.

I punti fondamentali dell'ecosofia di Naess sono la formulazione di una nuova ontologia relazionale e la ridefinizione del concetto di identità personale. Naess è il primo che negli anni in cui la filosofia inizia a occuparsi dell'ambiente preferisce la strada dell'ontologia a quella dell'etica. Il motivo della supremazia dell'ontologia sull'etica ambientale deriva dall'idea che guardando il mondo in un modo nuovo segua naturalmente un cambiamento nei comportamenti. L'ontologia proposta è una forma di realismo relazionale: per Naess non esistono enti separati, ma tutto è collegato in quello che definisce come campo totale relazionale già nell'articolo del 1972: «rifiuto dell'immagine dell'uomo nell'ambiente, a favore di quella di *campo totale relazionale*. Gli organismi sono nodi della rete biosferica » (Naess 1989, 65 – trad. mia). Le relazioni non sono esterne agli enti ma intrinseche. Gli organismi sono interazioni.

L'ontologia di Naess è oggetto anche di un'altra definizione: l'ontologia della Gestalt. Anche in questa versione successiva Naess sottolinea come sia solo una risposta ad alcune questioni sorte nell'ontologia (Naess 1989, 177) e non una sistematizzazione definitiva

del suo pensiero. In questa definizione riprende la psicologia della Gestalt, e in particolare il principio: "il tutto è sempre maggiore della parte". Naess sostiene che sia un ottimo principio da seguire contro una visione meccanicistica del mondo, ma che sia necessario approfondire il rapporto tra il tutto e le parti. Non bisogna pensare che il tutto si trovi nelle singole parti. Il tutto e le parti sono internamente collegati ma hanno la loro indipendenza e autonomia. Ad esempio, le parti di una sonata di Beethoven esistono singolarmente e sono delle gestalt che possono essere connesse alla gestalt più ampia della sonata (Naess 1989, 59). Ogni cosa è una gestalt e potenzialmente il frammento di una gestalt più ampia:

Con "frammenti" intendiamo qualcosa che possiamo facilmente comprendere come una parte di una gestalt più ampia. Un granello di sabbia potrebbe indicare spontaneamente una spiaggia. Ma certamente un granello potrebbe anche essere esaminato e esperito come qualcosa con una sua forma definita e con un suo definito pattern di colore e luce – un microcosmo che fornisce opportunità senza fine di scoperta (Naess 1989, 59 – trad. mia).

Il frammento diventa un mondo cambiando prospettiva. L'ontologia di Naess è in bilico tra l'importanza del frammento e quella del tutto, tenute insieme dal concetto di gestalt (Naess 1989, 65).

Le gestalt sono anche i contenuti concreti dell'esperienza umana. Naess cerca in questo modo di formulare un realismo ontologico che riabiliti le qualità secondarie e terziarie. La realtà è fatta di colori, profumi e suoni. Le qualità primarie con cui studiamo il mondo grazie alle scienze non hanno più realtà dei profumi e dei colori. Naess riprende la distinzione classica in qualità primarie, qualità geometriche e meccaniche che appartengono ai corpi e sono considerate reali, come forma dimensione e movimento, e qualità secondarie, come colore, odore, sapore, che dipendono dal soggetto. Totalmente irreali ci sarebbero ancora le qualità terziarie, proiezioni del soggetto sul mondo esterno, come quando si dice che qualcosa è bello o malinconico. Per Naess tutte le qualità sono reali perché non riguardano gli enti considerati separatamente ma le loro relazioni. Qualcosa può essere allo stesso tempo caldo e freddo in base alle relazioni che si prendono in considerazione in quel momento. Questa operazione di riabilitazione delle qualità secondarie e terziarie fa ancora una volta parte di una precisa strategia politica. Le motivazioni degli ecologisti, come ricorda Naess, vengono spesso accusate di essere soggettive e sentimentali e di non tenere conto della realtà dei fatti, descritta in termini oggettivi e scientifici (Naess 1989, 53). L'ontologia della gestalt serve a dare consistenza alle ragioni dei movimenti ecologici.

Per quanto riguarda invece il punto di vista del soggetto, il sé che percepisce le gestalt è parte integrante di esse. Attraverso l'esperienza l'io individuale deve arrivare a percepire di non essere separato dal mondo che osserva. L'uomo comprende di essere un essere relazionale ed espande il suo io attraverso un processo di identificazione con gli altri esseri. Il sé ecologico è per Naess l'esito di un processo di maturazione e di apertura totale all'altro, che chiama auto-realizzazione, principio ultimo della sua ecosofia. L'autorealizzazione comporta un'esperienza ricca e gioiosa della realtà. La gioia

non è una qualità dell'individuo ma «una caratteristica dell'indivisibile, concreta unità del soggetto, oggetto e mezzo» (Naess 2015, 119), così come l'autorealizzazione non è propria degli esseri umani ma di tutti gli esseri viventi. La specificità degli essere umani è quella di essere gli unici in grado di sviluppare «un ampio e profondo interessamento per le condizioni di vita in generale» (Naess 2015, 123). L'urgenza che i movimenti ecologici sentono nei confronti della crisi ambientale è scritta nella natura metafisica della specie. Ancora una volta Naess è interessato a fondare in termini filosofici molto forti la legittimità del discorso dei movimenti ecologici.

4. Un'ecosofia tragica

Naess sottolinea sempre nei suoi scritti come la sua Ecosofia T sia in continuo sviluppo e rappresenti solo la sua personale visione del mondo. L'ecosofia, infatti, è sempre individuale: ognuno ha la propria visione del mondo da cui dipendono le sue azioni. Tuttavia, una cosa è avere una visione del mondo, un'altra esprimerla. Un compito arduo che neanche i filosofi di professione possono portare a termine per la stessa natura dell'ecosofia: sempre rivolta alla pratica e quindi condannata ad aspirare a una sistematizzazione rimanendo sempre frammentaria. La stessa filosofia di Naess è sempre scissa tra il tentativo di creare un sistema e quello di tenere insieme i frammenti di un discorso che non sono mai stabili. Naess, infatti, non considera nessuna parte del suo lavoro come chiusa e definitiva (Naess 1983/2005, 316). Secondo alcuni interpreti questa caratteristica deriva dall'influenza sul suo pensiero del pensiero orientale, in particolare del Buddhismo e dell'azione concreta di Gandhi, che si unisce all'influenza della tradizione occidentale della sua formazione: «la fusione dei due elementi – genera un approccio sicuramente originale e innovativo, capace di combinare la sistematicità con una ricerca maggiormente emozionale ed empatica» (Naess 2015, 13). Tuttavia, il vero divario all'interno del suo pensiero sembra piuttosto essere quello tra teoria e prassi. Insieme alla formulazione del biocentrismo e quindi dell'uguale diritto di tutte le forme di vita a vivere e prosperare, Naess afferma l'impossibilità di questo scopo aggiugnendo nelle stesse righe le parole «Egualitarismo biosferico – in principio. L'affermazione “in principio” è inserita perché ogni prassi realistica necessita di uccisioni, sfruttamento e repressione» (Naess 1973, 95). La coesistenza pacifica con le altre forme di vita non è un obiettivo raggiungibile in modo assoluto, non viene collocato in un futuro più o meno lontano. È un ideale da perseguire riconoscendo sin da subito l'impossibilità di raggiungerlo.

L'ecosofia di Naess e degli altri esponenti del movimento dell'ecologia profonda è ispirata da un forte sentimento di crisi. L'introduzione scritta da David Rothenbergh alla traduzione del libro *Ecology, community and lifestyle*, la sistematizzazione più completa del pensiero del filosofo norvegese, si apre con la frase «noi percepiamo il nostro mondo in crisi» (Naess 1989, 1 – trad. mia). Il primo capitolo del libro ha significativamente il titolo *The gravity of situation*. Davanti alla crisi emerge la necessità di creare nuovi strumenti

per fronteggiare la situazione e la necessità di una filosofia utile sia per organizzare un discorso ecologico che per costruire una nuova visione del mondo. Tuttavia, i diversi tentativi di Naess di mettere ordine, schematizzare, semplificare mostrano la difficoltà di servirsi della filosofia per fondare una pratica condivisa. Nella sua filosofia c'è la consapevolezza di una doppia impossibilità: quella di comunicare e quella ancora più profonda di sistematizzare il pensiero.

Per quanto riguarda il primo ostacolo, la comunicazione per Naess non è un processo tra due o più individui che condividono un linguaggio comune, ma è un processo individuale in cui ciascuno porta avanti la sua interpretazione nella propria direzione di precisazione (Naess 1989, 43). Per questo motivo Naess apre la *deep ecology* al pluralismo cercando di formulare dei principi come il biocentrismo che possano essere precisati a partire da premesse diverse di ordine religioso e filosofico. Il problema da questo punto di vista è l'ampia generalizzazione della filosofia alla base della *deep ecology*, che diventa un contenitore per posizioni diverse, si svuota di contenuti e diventa un metodo che ricerca le ragioni dell'agire, lasciando ciascuno libero di formulare la propria visione del mondo. Naess, infatti, non è interessato a proporre un suo sistema filosofico, ma a invitare ciascuno a formulare la propria ecosofia.

In questo invito si annida la seconda impossibilità. Un'ecosofia non può mai essere formulata completamente perché non è possibile racchiudere in un unico sistema tutto il pensiero:

Una completa formulazione di un'ecosofia è fuori questione: la complessità e la flessibilità di questa struttura viva lo rende impossibile, forse anche privo di senso. Potrebbero esserci anche ragioni logiche per l'impossibilità di formulare una visione totale: sarebbe come pensare una gestalt senza uno sfondo, un'assurdità (Naess 1989, 196, trad. mia).

Agli ostacoli della teoria si aggiunge l'impossibilità di una sua perfetta corrispondenza con la prassi. Per questo aspetto Naess riconosce la tragicità della sua proposta: seguire degli ideali non porta che a uno scontro tragico con la realtà (Naess 1989, 183). La tragicità della filosofia di Naess non consiste solo in questo, ma nella sua stessa concezione dell'ecosofia, come tentativo di costruire una visione del mondo, che sfugge davanti ai nostri tentativi di essere racchiusa in un sistema e di essere condivisa.

Bibliografia

- Andreozzi M. 2011. *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*. Milano: LED – Edizioni Universitarie.
- Andreozzi M. (a cura di) 2012. *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED – Edizioni Universitarie.

- Andreozzi M. & Della Casa G. 2012. *Ecologia profonda. Lineamenti, intenti e fraintendimenti*, in: Andreozzi M. (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*. Milano: LED – Edizioni Universitarie (295-328).
- Cuozzo G. 2017. *La filosofia che serve. Realismo, ecologia, azione*. Bergamo: Moretti e Vitali.
- Della Casa G. 2011. *L'ecologia Profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Fox W. 1992. „Arne Naess: A Biographical Sketch.“ *Trumpeter* 9(2):45-49.
- Glesser H. & Drengrson A. (a cura di) 2005. *The Selected Works of Arne Naess*. Berlin: Springer.
- Keller D. R. 2009. „Deep Ecology“ in J. B. Callicott & R. Frodeman (a cura di), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Vol. I. London: McMillan (206-211).
- Iovino S. 2008. *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*. Roma: Carocci.
- Russo N. 2000. *Filosofia ed ecologia. Genealogia della scienza ecologica ed etica della crisi ambientale*. Napoli: Guida.
- Naess A. 1973. „The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary.“ *Inquiry* 16(1):95-100.
- Naess A. 1989. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess A. 2015. *Introduzione all'ecologia*. Pisa: Edizioni ETS.

Ambra Troiano (Torino)

Arne Naess: A Tragic Ecosophy

Abstract: Il norvegese Arne Naess è stato uno dei primi filosofi a cercare di trovare una soluzione alla crisi ecologica con gli strumenti della filosofia. Analizzando alcuni punti fondamentali della sua filosofia si mostrerà come l'interesse principale del filosofo norvegese sia quello di giustificare e spiegare le politiche dei movimenti ecologici. La filosofia diventa quindi uno strumento della politica e assume una dimensione tragica, perché votata a un progetto irrealizzabile, quello di creare una nuova visione del mondo che cambi in profondità l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura. L'analisi del rapporto tra Naess e la filosofia permette di tracciare alcuni punti critici di una filosofia che cerca di essere utile davanti alla crisi ecologica.

Abstract: Arne Naess was one of the first philosopher who try to find out a way to resolve the ecological crisis through philosophy. By analysing some of the main point of Naess' philosophy, the essay shows that his main interest was to legitimize the ecological movement. Philosophy becomes a political instrument and assumes a tragical character, because it takes on an impossible project. For Naess philosophy should provide a new total view to change man's attitude to nature. This analysis could help us to find out some critical points of a philosophy that try to be useful in the ecological crisis.

Keywords: Arne Naess; Ecology; Ecosophy.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #11, pp. 142-152.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.11

La fine della vita intesa come 'non' morte



Luigi Vero Tarca

(Università Ca' Foscari, Venice, tarca@unive.it)

1. A partire da Rilke: la differenza tra la vita e la morte

Incominciamo ascoltando alcuni versi dalle *Elegie duinesi* di Rilke; via via, spero, diventerà più comprensibile, anche grazie ad alcuni sintetici riferimenti, perché parto da queste 'enigmatiche' parole.

Certo è strano non abitare più la terra,
[...]

– Ma i viventi commettono

tutti l'errore di differenziare troppo nettamente [*zu stark unterscheiden*].
Gli angeli (si dice) spesso non sanno
se vanno tra i vivi o tra i morti.

(Rilke 1978, Prima Elegia, (2-9), versi 69 e; 80-83, (6-7))¹.

Questo nella Prima Elegia; ora leggiamo qualche verso della Nona Elegia.

Ma perché, se è concesso condurre a termine questa esistenza
come allora,
[...]

– perché allora

costringersi all'umano – e, sfuggendo al destino,
struggersi per il destino?...

[...]

Ma perché essere qui è molto,

[...]

questo
essere stati *una* volta, sia pure solo *una* volta,

¹ Tedesco nelle pagine pari, italiano nelle dispari. Pur utilizzando il testo indicato, la traduzione italiana qui proposta è mia (indicazione valida anche per le note seguenti). Diversamente da quanto accade nelle note, nel corso del testo le diverse elegie sono indicate con cifre romane (I, IX, X) seguite dal numero dei versi.

essere stati *terrestri*, appare irrevocabile.

(Rilke, Nona Elegia, (54-59), versi 1-2, 4-6, 10 e 14-16 (54-55))

Poi ancora alcuni versi, questa volta dalla Decima Elegia:

Che un giorno io, all'uscita da intuizioni arrovellate
elevi agli angeli consonanti il mio canto di giubilo e gloria.

[...]

Che il mio volto bagnato di lacrime
brilli; che il pianto che non appare
fiorisca. Oh come, allora, dolorose notti,
mi sarete care,

[...]

Noi, che sprechiamo
i dolori.

(Rilke 1978, Decima Elegia, (60-69), versi 1-2, 5-8 e 10 (60-61))

In seguito:

E più in alto le stelle. Nuove. Le stelle della terra del dolore. (88)

[...]

Ma il morto deve andare, e in silenzio
la Lamentazione anziana lo conduce alla [...] fonte della gioia. (96-99)

[...]

Da solo egli sale, per i monti del dolore originario.

(Rilke 1978, Decima Elegia, (60-69), versi 88, 96-99 e 104
(66-67))

E infine, i versi di chiusura:

E noi, che pensiamo alla felicità
in ascesa, proveremmo l'emozione,
per noi praticamente sconcertante,
di quando cosa ch'è felice *cade*.

(Rilke 1978, Decima Elegia, (60-69), versi 110-113 (69))

Naturalmente l'invito è a leggere integralmente queste Elegie di Rilke, che però adesso accantoniamo, per dedicarci alla 'prosa' del discorso filosofico, espressione di un pensiero (anche) speculativo e razionale; il quale, però, prende lo spunto proprio da questa strana differenza, alla quale Rilke allude, tra la vita e la morte (I, 80-81). Si badi, siamo stati invitati a parlare della vita, e automaticamente il discorso si concentra sulla morte. Del resto, noi siamo abituati a pensare vita e morte come l'una il contrario dell'altra: la morte è la *non* vita, e per converso la vita è la *non* morte (come, non a caso, sembrerebbe dire anche il titolo del mio intervento). Questo ci viene assolutamente spontaneo; ed è anche giusto, e corretto, in un certo senso.

Ma Rilke ci dice che i viventi *zu stark unterscheiden* (I, 81): noi viventi differenziamo con troppa forza, cioè separiamo con violenza. E in particolare, a differenza degli angeli (I, 82-83), scindiamo la vita dalla morte. Noi tronchiamo i legami che invece sussistono sempre tra le cose, e così le uccidiamo. Non a caso il verbo "uccidere" (*ob - caedere*) contiene in sé il verbo "tagliare" (*caedere*). Nel caso specifico, noi scindiamo la vita dalla morte, e così facendo le *uccidiamo* entrambe.

Nel mio sguardo filosofico, che sorregge l'intero discorso qui proposto,² questo dipende dal fatto che noi differenziamo operando delle negazioni. E raramente ci rendiamo conto che negare è *necare*, cioè appunto uccidere (dal latino *nex, necis* = uccisione, morte violenta). Per dire che una cosa differisce da un'altra noi neghiamo, cioè minacciamo di 'uccidere', quanto meno *in parte*, qualcuno. Anche quando con la nostra negazione non sosteniamo propriamente che due cose (il freddo e il bianco, poniamo) sono incompatibili (perché per esempio nella neve esse coesistono), tuttavia in tanto le differenziamo in quanto *escludiamo* qualcosa (per esempio come minimo che esse siano la stessa cosa), e oltre a ciò ma con questo stesso gesto, minacciamo "di morte" – se non altro con una condanna a morte 'intellettuale', o comunque con una qualche *punizione* (cioè con una 'piccola morte', fosse anche solo nella forma della riprovazione) – chiunque affermasse l'identità di quelle due determinazioni, giudicandolo appunto colpevole di uccidere le differenze che tra esse sussistono.

Sfruttando dunque l'intuizione del poeta Rainer Maria Rilke, che però ritroviamo anche nel mistico Raimon Panikkar³ (per esempio quando questi prende le distanze dalla logica del *sic et non*), io offro fondamento filosofico a tale sentire, mettendo in questione l'identificazione della differenza con la negazione.

Il problema è che però tale identificazione pare innegabile; perché, come proporre una visione *differente* della differenza senza *contrapporla* a quella che la definisce come negazione, ma quindi senza rendere negativa anche tale 'altra' differenza? Del resto, l'apparente innegabilità della differenza-negazione ha a che fare con l'evidente innegabilità della negazione, innegabilità che io esprimo mediante formule quali "La negazione della negazione è negazione" e "Il negativo del negativo è negativo", oppure mediante la seguente proposizione: "La verità innegabile è che la verità si determina mediante la negazione". Infatti, in relazione a quest'ultimo esempio, chi volesse respingere tale affermazione, sostenendo che, al contrario, vi sono verità che *non* si determinano mediante la negazione, proprio con questo suo gesto confermerebbe ciò che sta negando, cioè che anche la verità della sua posizione, se questa intende essere vera (e in qualche modo deve intenderlo, se intende contestare quella mia affermazione), si determina mediante la negazione. L'innegabilità del carattere negativo della verità risulta dunque

² Chi volesse comprenderlo meglio può fare riferimento, in prima battuta, ai miei scritti, dei quali mi limito qui a ricordare quelli indicati nei Riferimenti bibliografici.

³ *L'Opera Omnia* di Raimon Panikkar (a cura di Milena Carrara Pavan) viene edita a partire dal 2008 dall'Editore Jaca Book di Milano. Mi limito qui a ricordare, in aggiunta, il bel libretto Panikkar (2010).

fondata nella maniera più forte possibile, quella elenctica: essa è confermata persino dalla propria negazione.

Nel caso della morte, e della sua relazione alla vita, poi, la contrapposizione (relazione negativa) tra le due appare particolarmente chiara e perentoria. Come negare, infatti, che queste due realtà si rapportino negativamente l'una all'altra? Non è forse la vita l'opposto/contrario⁴ della morte, dal momento che (ricordando Epicuro) quando c'è la prima non c'è la seconda (che è la soppressione della vita), e viceversa? Anzi, la morte è non semplicemente negazione della vita – questo, in un certo senso, anche la malattia lo è – bensì negazione della *totalità* della vita individuale. La possibilità della morte è, per dirla con lo Heidegger di *Sein und Zeit*, la possibilità del venir meno di tutte le possibilità; ed è appunto per questo che solo la vita orientata alla morte (l'essere-per-la-morte) consente di cogliere il senso autentico dell'esistenza.

2. La negazione e la morte: dolore, attaccamento e *necazione*

Dunque è vero – così almeno sembra – che la morte e la vita sono l'una la negazione dell'altra. Ma dobbiamo guardare un po' meglio, e un po' più a fondo, tale questione. È proprio così sicuro che la morte, il decesso, sia *di per sé* la *negazione* della vita? Voglio dire: è necessario/tautologico che il processo mediante il quale la vita si dissolve costituisca in sé un atto negativo, cioè un atto nel quale c'è qualcuno che nega (un negante)? Questo presuppone che vi sia un *soggetto* che si *intenziona* negativamente/*necativamente* nei confronti dell'organismo vivente; ma ciò non pare necessario, perché il processo di *dissoluzione* dell'organismo vivente può avvenire anche in maniera del tutto impersonale e inintenzionale. Il fuoco distrugge i legami che tengono insieme i tessuti del vivente senza che ciò dipenda da una particolare, cattiva intenzione soggettiva della fiamma nei confronti del soggetto vivente. E anche nel caso in cui ad attivare il processo mortale sia a sua volta un organismo vivente (batteri, o zanzare, parassiti e simili, poi naturalmente anche animali e uomini) non è affatto detto che ci sia un'intenzione malvagia nei confronti della vittima. Il fenomeno della *mera* morte (la cessazione/scomparsa di una forma di vita) è dunque qualcosa di profondamente diverso da quello della negazione, se questa viene vista come un gesto che comprende in sé un'*intenzione* malvagia/*cattiva/necativa* nei confronti dell'oggetto al quale si rivolge.

Però è certo che il vivente che subisce il processo di dissoluzione/morte (cioè il morente) si ribella contro tale attacco: lo rifiuta, lo rigetta, lo respinge. Nella misura, poi, in cui il processo mortale è attivato da un organismo vivente, tale rifiuto consiste automaticamente in un rifiuto anche del 'nemico' che opera l'attacco mortale, a prescindere

⁴ Nel presente testo la barra (/) viene posta tra due termini che sono considerati quasi sinonimi e quindi praticamente interscambiabili, quali per esempio opposto/contrario, e simili. Invece il trattino (-) unisce due termini i cui significati si sommano l'uno all'altro, come, per esempio, vivente-mortale.

dal perché costui lo faccia. E questa volta la risposta (rifiuto, repulsione etc.) da parte del soggetto che sta minacciando di morte il vivente (e che ora viene a sua volta aggredito) si trasforma davvero in una uccisione/*necazione* 'intenzionale' nei confronti dell'organismo ostile; o, almeno, a certe condizioni può trasformarsi in essa. Si scatena così – quando ciò accade – una *escalation* negativa per l'organismo che inizialmente sarebbe stato semplicemente 'mortifero': una volta aggredito/negato dall'organismo da lui attaccato esso diventa a sua volta davvero negativo/*necativo* nei confronti del contro-organismo, che fino a quel punto era semplicemente del materiale a disposizione della propria vita mentre ora è diventato un 'nemico' da combattere e sconfiggere. Nasce così *polemos*, la guerra, forma molto evoluta e intelligente nell'*escalation* delle dinamiche dei mortali, la quale costituisce una delle radici essenziali e profonde della vita sociale degli umani.

Sta di fatto che la *mera* morte (estinzione della vita), di per sé, è qualcosa di *altro* rispetto alla *negazione* della vita. Al massimo ne è la cessazione, il suo spegnimento; è lo svanire, il venir meno della vita, perché è solo in quanto venga assunta all'interno di una dinamica negativa/*necativa* che l'estinzione viene a costituirsi come un momento negativo.

Eppure, almeno in un certo senso, questa dinamica negativa è in qualche misura inevitabile. Perché il vivente mortale/morituro/morente⁵ è *necessariamente* portato a *rifiutare* la morte, essendo questa (sia pure intesa anche solo come processo 'neutro' di decomposizione dell'organismo) ciò che il vivente-animale quale noi lo conosciamo, ma sicuramente e innanzitutto il vivente-umano-mortale, rifiuta nella maniera più drastica.

Ma – ecco un aspetto decisivo della nostra questione – anche questo, quello cioè del vivente-umano-mortale, è solo un particolare, peculiare modo di esistere, cioè di darsi dell'essere. Il rifiuto della morte da parte del vivente si dà nella misura in cui la vita comporta l'*attaccamento* a una *determinata* forma di vita, e quindi poi al particolare organismo/corpo rispetto al quale tale attaccamento si incarna/realizza. Perché, nella misura in cui l'esistenza sia appunto attaccamento a una determinata forma di vita (organismo), la *variazione* delle modalità dell'esistenza, trasformando la determinazione vitale, richiede un *distacco* della vita dalla sua incarnazione organica determinata. Per questo la vita, nella misura in cui è *attaccata* a quel determinato organismo, *rifiuta* tale variazione.

Dunque – diventando, in questo, discepoli della grande tradizione sapienziale dell'Oriente, buddhista in particolare – potremmo dire che è solo l'attaccamento ciò che determina il rifiuto della cessazione della vita, giacché il vivente libero da questo timore potrebbe invece vivere sereno e in pace senza paura della morte. Egli si vivrebbe, infatti, come la Vita (con la maiuscola) che sta alle singole vite individuali come l'acqua del mare sta alle singole onde o gocce (Panikkar). È dunque solo l'ignoranza (*avidyā*) che conduce al rifiuto della variazione, rifiuto determinato dall'attaccamento esclusivo/escludente, ciò

⁵ Mortale = che può andare incontro alla morte; morituro = *destinato* a morire; morente = che ha già in corso, visibilmente, il processo che lo condurrà alla morte.

che determina il rifiuto della morte e quindi quella ‘*contra*-posizione’ dell’una rispetto all’altra che rende la morte negazione della vita (e viceversa).

Tutto questo sembrerebbe spingerci verso un atteggiamento che ci induca a *non* rifiutare la variazione dello spettacolo della vita e quindi anche la de-composizione dell’organismo. Come del resto pure la nostra tradizione sapienziale insegna, dal già ricordato Epicuro al Cristianesimo, dove però la paura della morte è superata perché la morte è sconfitta nel Risorto.

Ma può davvero la morte non essere vista come male e non essere rifiutata? Ora, la morte com-porta (porta con sé) dolore, e il dolore è ciò che implica il *proprio* rifiuto. Il corsivo evidenzia il fatto che il dolore, più che un rifiuto generico, implica il rifiuto di *se stesso*. Quando c’è dolore, infatti, si dà qualcosa/qualcuno che esclama (a voce alta o dentro di sé): “No, questo no! Basta! Fatelo cessare!...”. Ma quindi anche il rifiuto, proprio in quanto è *implicato* dal dolore, resta definito come ciò che è essenzialmente indirizzato verso il dolore. Certo, il rifiuto può coinvolgere anche qualcosa di diverso dal dolore, in particolare ciò che è causa del dolore e che per questo possiamo chiamare “male”: l’estrazione del dente che duole costituisce un rifiuto anche di qualcosa (il dente) che è altro dal dolore (ed è anzi un bene), ma ciò accade perché il dente è ritenuto la causa del dolore; quando, infatti, si trova il modo di scacciare il dolore salvando il dente si sceglie senz’altro quest’altra strada. Sicché il rifiuto, in quanto presenta un tratto che lo *vincola*, come proprio bersaglio, al dolore, a sua volta *implica*, in qualche modo, il dolore: dove c’è dolore c’è rifiuto (del dolore), e dove c’è rifiuto c’è dolore (rifiutato). Insomma, come il dolore implica il proprio rifiuto, così il rifiuto implica il proprio rifiutare il dolore; e in questo senso dolore e rifiuto si implicano l’un l’altro (pur distinguendosi l’uno dall’altro). Tra il dolore e il rifiuto vi è dunque piena equivalenza (nell’accezione logica del termine): il dolore implica il rifiuto e il rifiuto implica il dolore. Dolore e rifiuto fanno *tutt’uno*; essi appartengono a un’unità che possiamo chiamare “plesso dolore-rifiuto”. Di solito chiamo “repulsione”, o “repellenza” questo plesso; perché il termine “repellente” esprime una duplicità: indica sia ciò che viene respinto/rifiutato (repellente è il disgustoso, ciò che dispiace), sia ciò che respinge, cioè allontana qualcosa da sé rifiutandolo. Repellente è appunto ciò che è insieme respinto e respingente, rifiutante e rifiutato.

Abbiamo dunque a che fare con una peculiare dualità per la quale si danno due poli di realtà (il rifiutante e il rifiutato) che si differenziano sicuramente l’uno rispetto all’altro, ma che possono darsi solo se insieme all’uno si dà anche l’altro. Si tratta di una dualità molto particolare, appunto perché essenzialmente diversa da quella che consta di due cose, cioè di due entità tali che si possa immaginare il darsi dell’una senza che si dia anche l’altra. Per questo possiamo chiamare “*singolare* dualità” tale fenomeno. Singolare sia nel senso che è un fenomeno che ha caratteristiche molto particolari, sia nel senso che, pur essendo composto di una duplicità, esso si presenta come una realtà *singola*. Sfruttando, ma in maniera tutt’altro che strumentale, la sapienza orientale, potremmo chiamare “*advaita*” la realtà in quanto essa presenta questo peculiare modo di differenziarsi che

genera due poli i quali sono in qualche modo la stessa cosa (fanno tutt'uno). Proprio per evidenziare tale aspetto io di solito scrivo con il trattino la parola "*a-dvaita*" (a-duale). E intendo – confortato su questo da un'autorità spirituale come Raimon Panikkar – quella prima lettera (*a*) così evidenziata come un'alfa privativa che, se include in sé un tratto negativo, lo comprende come momento di un rapporto che è pure di identità, e quindi è tale da includere anche un aspetto puramente positivo (cioè diverso dalla negazione del negativo). Insomma, intendo quell'alfa come un elemento *specificativo* del termine che segue (che è "*dvaita*", il quale, con il suo "*dva*" – imparentato con "*duo*", rad. *dw* – indica appunto la dualità) piuttosto che come un elemento *contrastante* rispetto ad esso. Come il termine "super-velocità" costituisce una specificazione della velocità che comunque la conferma (il treno super-veloce *ha* velocità, essendo molto veloce) così chiamare "a-duale" una realtà significa *specificarne* la dualità, e quindi in qualche modo *confermarla*, anche se tale conferma evidenzia il fatto che le due differenti entità fanno tutt'uno. Dato, però, che questa specificazione pare *contraddire* la proprietà che viene specificata, è qui importante precisare che questo carattere confermativo si manifesta anche quando la relazione tra le due entità ha la forma della negazione. Voglio dire che anche la negazione costituisce una specificazione/determinazione, e quindi in qualche modo una conferma, della realtà cui si riferisce e quindi del contenuto posto; il quale peraltro resta negato, perché in questo caso la specificazione è appunto di tipo negativo. In altri termini ancora, la relazione definita da quell'alfa resta positiva anche nel momento in cui si presenta come negazione, venendo in tal modo a costituire una peculiare a-dualità tra relazione positiva e negativa. Anche qui, può essere utile ripensare al termine "inter-in-dipendenza" che secondo Panikkar caratterizza le relazioni tra gli essenti (anche se con ciò resta ancora da portare a compimento il lavoro specifico sulla negazione).

Tutto questo ci dice che la morte, in quanto implica dolore, implica necessariamente il proprio rifiuto. Da questo punto di vista ha poco senso chiedersi se la si possa rifiutare (e quindi se la si debba rifiutare o meno), dal momento che essa è *definita* come una realtà che comprende, nella propria 'essenza-definizione', il fatto di venire rifiutata; chiedersi perché il vivente rifiuti la morte è dunque un po' come chiedersi perché l'antecedente venga prima del conseguente.

Da questo punto di vista la morte e la negazione fanno tutt'uno, esse sono in un certo senso la stessa cosa. La morte si costituisce in forza di un rifiuto, il quale è il cuore stesso della negazione; per converso, ogni negazione è una forma di *necazione*, cioè di attacco alla vita che, come tale, implica una risposta contro-negativa da parte del vivente-mortale. Insomma, la negazione, in quanto rifiuto/*necazione*, è un'espressione della morte; così come la morte è una negazione della vita. Le due, morte e negazione, in qualche modo sono equivalenti. Dire – come di solito si fa – che la morte è negazione della vita induce a credere che essa sia una negazione particolare, cioè una individuazione specifica di qualcosa (la negazione) che ha una portata più generale. Come, cioè, se vi fosse, prima, la negazione in generale, la quale poi si applicherebbe via via a diversi oggetti, uno dei quali sarebbe

la vita, e quando questo accade la negazione diventa morte. Ma noi adesso scorgiamo che tale visione va integrata con l'idea che la negazione è in se stessa una forma di uccisione/morte. Da questo punto di vista il fenomeno ontologico-esistenziale della morte è quello originario di cui la negazione è una specificazione a livello antropologico-linguistico-intellettuale. Ancora una volta l'insegnamento di Heidegger, questa volta espresso in *Was ist Metaphysik?*, ritorna con forza. Sicché in un certo senso è solo comprendendo il fenomeno della morte che si può giungere a cogliere quale sia il senso autentico del negare e quindi della negazione.

Ma anche sul plesso dolore-rifiuto bisogna guardare più a fondo. Dobbiamo per esempio incominciare a distinguere il dolore originario (cfr. Rilke, X, 104), che è connesso alla variabilità del piacere originario in cui consiste la vita e che per questo possiamo chiamare dis-piacere, dal dolore corporeo-fisico. Quest'ultimo è quello organizzato/'organismizzato' che viene generato – in risposta al dis-piacere – dall'apprestamento di elementi (ricettori del dolore etc.), apparati (centri nervosi, cervello etc.) e organismi (corpi animali) volti a garantire il riprodursi di un certo piacere, evitando così la variazione dello spettacolo che fa scomparire un particolare tipo di gioia e quindi allontanando il particolare sgomento che ciò comporta. Questo trasforma il dis-piacere originario in dolore programmato (progettato dal corpo animale in particolare come segnale di allerta rispetto a ciò che rischia di compromettere la propria vita, cioè la ri-produzione del piacere), che è il dolore vero e proprio, quello che davvero *implica* il proprio rifiuto, costituendo così un rimedio peggiore del male. È di questa morte che è la quintessenza del dolore-rifiuto che si deve dire che essa *equivale* alla negazione/*necazione*.

3. L'im-mortalità come contraddizione e la vita come piacere originario

Quando si scorge la sostanziale *equivalenza* tra la morte e la negazione, emerge chiaramente la circostanza che la negazione della morte, cioè la non-morte, è contraddittoria (come, del resto, contraddittorio è anche il rifiuto, e quindi la negazione, dell'attaccamento alla vita). Appunto perché – stante l'equivalenza tra la morte e la negazione – la negazione della morte è la morte della morte, circostanza del tutto simile, formalmente, alla negazione della negazione, che è appunto la situazione assolutamente contraddittoria. Come la negazione della negazione è in realtà una riproposizione della negazione, così la negazione-*necazione* della morte è una riproposizione della morte. Dal momento che il superamento della morte, inteso come negazione della morte, è una riproduzione della morte, la sconfitta della morte ne costituisce il trionfo. Così, la negazione della morte, intesa come mezzo di liberazione/salvezza rispetto ad essa, riproduce il problema che doveva risolvere: la *via negationis* intesa come *via liberationis* risulta una via impercorribile (una *a-poria*, appunto).

La vita del vivente mortale è interamente pervasa da questa originaria negazione e quindi contraddizione. Sicché la sua vita, essendo pensata come negazione della morte, è

continua *agonia* (da "agone" = lotta: l'agonia è lotta contro la morte). La vita, pensata come negazione della morte, è pensata come una infinita agonia. È una contraddizione infinita, una sofferenza continua destinata allo scacco, perché alla fine tutti i mortali muoiono.

Pensare la vita davvero libera dalla morte significa dunque – ecco da capo il titolo di questo intervento – pensarla come diversa dalla *non* morte, cioè dalla negazione della morte. E questo è possibile nella misura in cui la risposta al dis-piacere originario (il 'de-piacere', o 'ex-piacere') si configura come qualcosa di diverso da un rifiuto e quindi da una negazione; o, per essere più precisi, nella misura in cui l'allontanamento/superamento del dis-piacere viene *elaborato* in maniera tale da far svanire ogni forma di dolore-rifiuto, portando nel passato questo 'negativo' *in toto* e generando in tal modo la vita libera rispetto alla morte. E la vita si salva rispetto alla morte solo nella misura in cui è più ampia rispetto alla vita-del-mortale, ovvero nella misura in cui contiene quell'eccedenza che le consente di rapportarsi positivamente-vitalmente persino rispetto alla morte, cioè rispetto a quell'aspetto della vita che è la negazione della morte (la non morte), aspetto che, come abbiamo visto, appartiene alla morte. In tal modo la vita si differenzia sì dalla morte, ma in un modo che è diverso dalla negazione della morte. La vita è superamento autentico della morte, cioè vera liberazione rispetto ad essa, nella misura in cui è quell'aspetto della vita che è implicato dalla stessa negazione della morte (la morte-della-morte) come il suo essere eccedente rispetto al proprio essere morte/negazione (sia pure della morte stessa), cioè come il suo essere *pura* vita: vita compiuta e perfetta. Quella che torna ad attingere alla fonte della gioia (Rilke, X, 99) realizzandosi infine come felicità che "cade" (Rilke, X, 113).

Fonte della gioia che è la fonte della vita. La vita, infatti, è originariamente godimento, piacere; nel senso che essa è ciò che implica il *proprio* gradimento. La sua natura è, in questo senso, formalmente del tutto simile a quella del dolore, anche se totalmente op-posta ad esso. Piacere, infatti, vi è nella misura in cui vi è 'qualcuno'/'qualcosa' che dice "Sì, così va bene!". Esso è il gradimento dell'essere e la sua conferma. In quanto parziale (rivolto a qualcosa di determinato) esso implica la propria conferma rispetto al resto della realtà. E, in quanto originariamente temporale, esso implica la richiesta del proprio darsi di nuovo, della propria *ri-petizione*: esso chiede (*petere* = chiedere) il darsi ancora dello stesso, ovvero del luogo dove il 'qualcuno'/'qualcosa' dice: "Sì, ancora così".

Ma è proprio perché la vita è originariamente piacere che tutti i viventi sono essenzialmente dis-piaciuti, cioè dolenti/sofferenti; è perché la vita è la felicità che i viventi sono infelici. La loro vita è originariamente esposta al dis-piacere, quindi essenzialmente intrisa di dolore: *sabbe saṅkhārā dukkhā* (ogni formazione, cioè ogni esistenza condizionata, è dolore), come insegna il Buddha. Appunto perché connaturato al piacere della vita è lo sgomento di fronte alla scomparsa di un *determinato* piacere, la delusione dell'aspettativa del ripresentarsi di una particolare, specifica felicità: la cessazione di una delle infinite forme della gioia, delle infinite forme dell'emozione/sentimento/qualità che sperimentiamo nel nostro essere *terrestri* (Rilke, IX, 16). La vita, infatti, è infinitamente

‘colorata’, cioè qualitativamente diversificata, e qualificata in maniera ‘gradevole’; quindi è originariamente emozione e ‘sentimento’. Il corpo è sostanzialmente il ‘portatore’ di tale spazio emotivo; insomma, il corpo sta alle emozioni come la lampadina sta alla luce elettrica.

Vi è dunque una dimensione nella quale la morte è un momento della vita, la quale avvolge e comprende la morte presentandosi come qualcosa di più ampio, di più originario, e quindi in qualche modo di *salvo* rispetto ad essa. La vita autentica è il luogo in cui anche la morte e la non morte *vivono* insieme.

4. La vita vera: in-negabilità ed esistenza

Questa è la *vera* vita. Il vero ha a che fare con l’in-negabile. Di solito noi diamo una interpretazione gnoseologica-soggettivistica-antropologica di questo termine. Ma libero/salvo rispetto al negativo è solo ciò che è libero rispetto a ogni forma di negazione; giacché la negazione, costituendosi come rifiuto, è dolore (perché implica il proprio essere a sua volta rifiutata, quindi negata e con ciò il proprio essere un negativo). La vita libera dalla morte è dunque quella libera rispetto a ogni forma di negazione/*negazione*, compresa innanzitutto la negazione del negativo e in particolare la negazione della contraddizione (la non contraddizione). Perché nelle situazioni tipicamente filosofiche – quale per esempio quella del Mentitore (“Quello che vi sto dicendo non è vero”), nella quale abbiamo a che fare con una contraddizione tipicamente filosofica, cioè dove ogni via d’uscita risulta essere contraddittoria – se neghiamo tale contraddizione riproduciamo una contraddizione.

E questa vita vera non solo c’è, ma vi è nella forma della verità innegabile. Questo ci risulta arduo da comprendere in un mondo dove, per poter prendere la parola in pubblico, ci viene richiesta, rispetto al tradizionale giuramento che dobbiamo fornire nei tribunali, una specie di contro-giuramento: “Giuro che non dirò la verità, che tutto quello che dirò non è verità, e che dirò solo ciò che non è verità” (formula che, si badi, è una specie di variazione del Mentitore), perché chi pretendesse di dire la verità si presenterebbe agli occhi degli ascoltatori come un ingannatore, ovvero come un presuntuoso prepotente e violento.

Ma noi abbiamo già visto che la negazione è verità innegabile (nel senso che persino chi negasse ciò lo conformerebbe), e ora siamo in grado di comprendere che l’in-negabile è totalmente contraddittorio (perché è esso stesso negante, quindi negato e perciò negativo), sicché esso è davvero salvo dal negativo solo nella misura in cui si presenta come l’altra faccia dell’in-negabile negativo, cioè come il puro/perfetto positivo che in quello è implicito. L’in-negabile è davvero tale, cioè non-negativo, nella misura in cui è *diversa* dal negativo (se x nega y , allora x differisce da y); ma dunque il non-negativo, differendo dalla totalità del negativo, ne differisce in maniera *pura* (libera da ogni negazione), e

differisce quindi puramente anche dal *proprio* essere negativo. Il puro/perfetto positivo gode pertanto dello stesso carattere definitivo di cui gode l'in-negabile, riscattato però dal tratto negativo/contraddittorio che questo contiene. La verità è l'in-negabile; ma il *vero* in-negabile è il puro/perfetto positivo. La comprensione di questa vera vita richiede un pensiero diverso da quello che opera le differenze/distinzioni esclusivamente mediante negazioni.

Del resto la morte presenta in sé il carattere eminente della verità: è innegabile e quindi universale, e nello stesso tempo è concreta. È innegabile perché la negazione della morte è una forma di *negazione*, e quindi di morte, sicché essa è confermata persino dalla propria negazione. Quindi è universale, come è confermato tra l'altro dalla circostanza che quando la logica ha dovuto scegliere una premessa che avesse validità universale ha fatto ricorso a "Tutti gli uomini sono mortali" (oggi, per *par condicio*, si dovrebbe aggiungere "Tutte le donne sono mortali"; questa battuta è, naturalmente, uno scherzo, ma sappiamo che lo scherzo contiene spesso le verità più profonde). E infine è l'assolutamente concreto: che cosa c'è di più vitale e reale (quindi "concreto") della morte e del dolore? La morte è dunque l'assoluta verità, ma *la verità della morte* è che essa è l'altra faccia della vera vita, quella che manifesta la pura gioia del perfetto (compiuto) positivo.

5. L'epoca post-mortale: la rottamazione dei mortali e il suicidio antropico

Che cosa significa tutto questo per la lettura dell'epoca contemporanea, l'epoca della post-mortalità?

Abbiamo già visto che la post-mortalità, nella misura in cui è negazione della morte, è una immane contraddizione, basata sul fatto che il mortale è il vivente che, rifiutando la morte, rifiuta proprio ciò che costituisce la sua essenza (cfr. Rilke, IX, 5-6: noi che sfuggendo al destino ci struggiamo per il destino). L'intenzione di (rin-)negare la morte risulta particolarmente evidente nell'approccio tecnologico al corpo e alla vita degli umani. Perché nella prospettiva tecnologica il rifiuto della morte si esprime nella forma della sostituzione della vita umana-mortale con una vita im-mortale.

L'età della tecnica è quella che porta a compimento, ma rovesciandone il senso, l'originario atteggiamento scientifico della *epistēmē*. Questa, infatti, consiste nella realizzazione dell'accordo (*Übereinstimmung*) tra il discorso/sapere umano (*logos*) e la natura (*physis*), accordo cui possiamo dare il nome di verità. Originariamente tale accordo consisteva nel fatto che *l'epistēmē* classica rispettava/rispecchiava le leggi della natura, cioè i suoi tratti necessari, e con ciò garantiva l'accordo, oltre che con la natura, anche con gli altri umani, almeno nella misura in cui questi (gli esseri razionali) si comportassero in conformità a tali leggi. Essa garantiva dunque nello stesso tempo l'efficacia delle azioni degli uomini e la pace tra gli umani. Nell'età classica tale accordo veniva garantito dal fatto

che, se vi era discrepanza tra le nostre teorie e la realtà, l'accordo tra le due dimensioni veniva ripristinato sostituendo le teorie 'falsificate' con altre teorie. Ma già Kant avverte che il rapporto si sta rovesciando: la scienza (moderna) riconosce come realtà oggettiva solo le risposte che la natura fornisce alle nostre domande; la parola ultima (la risposta) spetta ancora alla natura, ma le domande le poniamo noi. L'età della tecnica porta a compimento tale rovesciamento. Quando si verifica un disaccordo tra il comportamento della natura e le nostre teorie, come si fa per ripristinare l'accordo? Semplice: si sostituisce la realtà naturale con una realtà artificiale costruita in maniera tale da ubbidire per principio alle nostre teorie.

La cosa funziona perfettamente, perché se sostituiamo la natura con una realtà artificiale costruita in maniera da corrispondere perfettamente alle nostre teorie, allora avremo effettivamente garantito l'accordo tra teoria e 'natura'. Però vi è un problema: la sostituzione della natura con un mondo artificiale, quando investe lo stesso fenomeno umano, mette in crisi il fondamento del valore dell'operare scientifico dal punto di vista dell'uomo, e in particolare la garanzia che la realizzazione dei desideri/progetti degli umani costituisca qualcosa che trova concordi *tutti* gli uomini. Da questo punto di vista la tecnica, se risolve perfettamente un problema, proprio con ciò ne genera almeno un altro, di norma maggiore del precedente. Per esempio, la costruzione di un'arma che garantisce il coglimento del bersaglio, se risolve perfettamente il problema degli errori di mira, crea un nuovo e più grande problema, perché ben presto anche il nemico si doterà di un'arma simile; così lo strumento tecnico apprestato per dare maggiore sicurezza a un esercito finisce per aumentarne la vulnerabilità e quindi l'insicurezza.

In questa logica epistemico-tecnologica, la lotta contro la morte, in quanto viene operata dal mortale-mortifero secondo una logica negativa, mette capo alla sostituzione dell'umano con una creatura tecnologica più adatta a sconfiggere il negativo della malattia e poi in particolare della morte. Come le automobili hanno sostituito i carretti, analogamente una nuova creatura artificiale è destinata a sostituire gli umani, del tutto antiquati in quanto inadeguati a sconfiggere il nemico morte. Si avvia così il processo che io chiamo "la rottamazione del mortale". Do poi il nome di "antropotecnica" alla tecnica in quanto essa ha come proprio oggetto primario di trasformazione/produzione tecnologica proprio la vita umana. I suoi strumenti operativi, cioè le strutture e gli apparati (che io chiamo "tecnosauri") i quali operano sugli stessi umani, sono composti, almeno in parte, di materiale umano: le "risorse umane". È appunto l'antropotecnica che opera la rottamazione del mortale (forma di vita giudicata ormai superata); sicché essa è chiaramente una forma di *necazione* della vita.

In quanto condotta dal mortale stesso, la rottamazione del mortale assume la forma del *suicidio antropico*: il "giustiziere tecnologico" è il soggetto vivente destinato a porre *termine*, mediante soppressione, alla vita mortale sulla terra; esso/egli si sente autorizzato a *sterminare* (*ex-terminare*: escludere con la forza dai confini, in questo caso i confini della vita stessa) la specie dei mortali. Tale sterminio ha la forma dell'apocalisse

infinita, giacché, essendo il mortale stesso a operare la rottamazione, l'operazione procede all'infinito, dato che l'eliminazione di un genere di mortali può essere compiuta solo da una nuova genia di esseri mortiferi-mortali. La rottamazione assume così la forma dello *smaltimento dei rifiuti umani* (gli umani-mortali rifiutati in quanto 'insoddisfacenti') e, in molte occasioni, quella della loro *macellazione* (*sacra* in quanto compiuta nel nome del principio assoluto della vita intesa come non-morte), e infine giunge a compimento nel suicidio dell'umano-mortale in generale, tramite sterminio atomico, o chimico-biologico, o di altro genere. Del resto, se la *necazione* del mortale, in quanto implicata dalla negazione della morte, è legittima (e anzi doverosa, in quanto il mortale è 'negativo' e la negazione del negativo appare legittima e doverosa) allora anche l'eutanasia può essere giustificata, e addirittura anche ogni forma di genocidio, fino all' "antropocidio" (eliminazione degli umani) e al "mortalicidio" (o "brotocidio": eliminazione dei mortali, i *brotoi*).

6. Tra orrore e beatitudine: la vita umana nel tempo presente

In questo scenario il sentimento essenziale e prevalente nella vita del mortale, definita dal dolore, è la paura, che in chiave antropoesistenziale si declina nella forma dell'angoscia (Kierkegaard e Heidegger). In ambito storico-sociologico essa si manifesta anche come disperazione, mentre in chiave politica si trasforma in ansia e panico (derivanti dal timore di restare esclusi dall'emergente dinastia degli immortali: il frutto della neospeciazione della stirpe degli dèi incombenente sull'umanità) e quindi in terrore⁶ rispetto alla minaccia militare-tecnologica che ha una portata totale e incontrastabile. Ciò che sta accadendo, da questo punto di vista, piuttosto che la liberazione dalla morte, dal dolore e quindi dalla paura mediante l'emergere di forme di vita umane-spirituali rinnovate, è l'imporsi di nuovi, terribili *animali* (i tecnosauri e i "grandi predatori") i quali causano inedite forme di schiavitù e di assoggettamento. Per questo direi che si sta passando dall'epoca del terrore, quello che si prova quando improvvisamente la nostra vita è minacciata in una maniera che non siamo in grado di contrastare, a quella dell'orrore, il sentimento che si sperimenta quando si scopre che tale minaccia ci viene portata da quello che credevamo essere il nostro amico e 'salvatore'. L'orrore, insomma, è quella forma di terrore che si prova quando la minaccia è portata da un soggetto di cui ci si fida; oggi l'umanità è minacciata dagli apparati istituiti dagli stessi umani per difendersi dalle minacce di vario genere.

E non risolve questo immane problema il fatto che la tecnica è pur sempre, almeno fino ad oggi, un prodotto dell'agire umano. Appunto perché ormai la tecnica produce/programma (mediante la televisione, i media, Hollywood, facebook, la pubblicità e così via) gli stessi soggetti umani come esseri desideranti-progettanti. Certo l'antropotecnica scaturisce dall'esperienza umana, ma noi non abbiamo più idea di che cosa sia l'umano,

⁶ In alcuni suoi saggi, per esempio in per esempio in Testoni (2015), Ines Testoni evidenzia la connessione tra quello che oggi viene chiamato terrorismo e la paura della morte.

di che cosa sia *in verità* la nostra vita (ricordiamo Rilke I, 69: come è strano non abitare più la terra).

L'epoca dell'im-mortale, ovvero della *non* morte e cioè del negativo del negativo, è dunque innanzitutto una immane contraddizione. Ma la contraddizione, portata al suo estremo (e quindi vista nella sua verità-totalità), si mostra come l'altra faccia della salvezza rispetto alla negatività insita nella contraddizione stessa. La lotta contro la morte nella sua totalità può essere portata a termine solo in quanto appaia la salvezza rispetto alla negazione/*necazione* in generale.

La messa in questione della stessa negazione/morte conduce l'umano a una situazione di confusione totale; ma proprio in tale confusione si cela l'autentica chiarezza. La contraddizione totale si rivolge contro la contraddizione stessa: *contradictio contradictionis*, che si realizza laddove il pensiero *critico*-negativo mette in *crisi*, e con ciò nega-supera, la stessa idea di negazione e quindi di critica. In tal modo la confusione si fa totale, ma appunto in quanto tale essa fa vacillare la stessa nozione di confusione, portando alla *confusio confusionis*, dalla quale sola può nascere la vera chiarezza. Vediamo meglio.

7. L'epoca della messa in questione della negazione/*necazione*

L'epoca presente è quella nella quale l'operare della negazione, ovvero l'immane potenza del negativo (Hegel), assume un'estensione così illimitata da rivolgersi contro se stessa e da mettere in questione persino la stessa negazione, che peraltro è, come abbiamo visto, l'assolutamente innegabile. Nel presente contesto di discorso: persino la morte viene rinnegata (mediante la creazione dell'immortale), ma a rigore tale rinnegamento si deve estendere persino alla negazione della morte.

Oggi, persino la negazione è diventata un problema. Certo, gli umani di norma non ne sono affatto consapevoli. Anzi, essi vivono la negazione come l'ultimo dio, non ancora morto/ucciso (Nietzsche). Guardando i dibattiti televisivi o seguendo i discorsi pubblici (sui giornali etc.) ci accorgiamo che di tutto è non solo legittimo ma addirittura doveroso discutere; ogni posizione può/deve essere contestata, ogni nozione può venire problematizzata quanto al suo significato. Tutto è dubbio e confuso; una cosa sola appare chiara a tutti: ci stiamo '*contra*-dicendo', ci stiamo cioè *negando* gli uni gli altri, ovvero *non* siamo d'accordo. Ma oggi siamo talmente non d'accordo che non siamo d'accordo nemmeno su che cose significhi *non* essere d'accordo. Oggi è tutto talmente confuso che non è più chiaro non solo che cosa significhi "Dio", "Stato", "libertà" etc., ma persino che cosa significhi "non", che cosa significhi "negazione".

Quando si comprende questo, accade che accanto alla dimensione contraddittoria/ orrificica sopra descritta si mostri anche quell'altra dimensione che manifesta la vita come qualcosa che sta ben oltre la capacità di sconfiggere la morte, e questa circostanza consente il venire alla luce anche di forme di vita inaudite, caratterizzate dall'armonia

e dall'accordo sistemico-organico piuttosto che dal conflitto (fosse pure inteso nella forma dell'unità e dell'uguaglianza conflittuale che definisce le nostre istituzioni attuali, a cominciare dalla democrazia), nonché dall'apertura innovativa e ri-pro-positiva piuttosto che dalla chiusura astratta e ripetitiva.

Oggi persino che cosa sia la morte è diventato un problema. Oltre alle ormai note questioni di bioetica, nel nostro tempo ci confrontiamo con i problemi legati alle imprevedibili possibilità offerte dalle nuove tecnologie (progetto Eter9 etc).⁷ Fino a ieri la morte era un grande mistero in senso metafisico e religioso (che cosa ci sarà dopo la morte? e simili), oggi lo è proprio anche dal punto di vista fisico. Che cosa può accadere quando trasferiamo la nostra mente, e la nostra intera esperienza mentale, su un hardware e poi magari da questo su un altro corpo (un altro supporto corporeo)? E così via. Tutto questo non è più affatto chiaro. Così tale mistero coinvolge e travolge ormai la stessa vita umana.

Ma proprio la radicalità della messa in questione del significato della morte stessa schiude la possibilità che il superamento della morte, distinguendosi dalla negazione della morte (la non morte) costituisca qualcosa di diverso dal trionfo della morte. In questa ottica la fine della vita (della vita intesa come non morte, cioè come negazione della morte) è qualcosa di diverso dal trionfo della morte; ed è infatti – come esprime l'ambivalenza del titolo – la “non morte”, cioè una forma di vita diversa sia dalla morte sia da quella vita che è lotta contro la morte. Nel titolo, peraltro, l'espressione “non' morte” può essere riferita sia alla vita sia alla fine della vita; anzi, in un certo senso essa va riferita a entrambe, con però l'avvertenza, segnalata dalla collocazione tra virgolette del termine negativo ('non'), che va qui compiuta in tutta la sua complessità l'elaborazione della negazione. La vera fine della vita, in questa prospettiva, è la vita che si rapporta positivamente anche alla morte e alla vita del mortale che lotta agonisticamente/*agonicamente* contro la morte; cioè si rapporta positivamente alla totalità della negazione/*necazione*.

8. La vita puramente/perfettamente positiva e le nuove forme di vita

Solo la vita che si rapporta con gioia (cioè in maniera puramente positiva) alla vita del mortale (di quel mortale che si sta suicidando) è in grado di aprire uno scenario completamente diverso, quello della vita perfetta, in quanto libera rispetto alla totalità del negativo (Rilke, X, 1-2: il canto di gioia; ma si ricordi anche l'interpretazione che Deleuze dà dell'eterno ritorno di Nietzsche: tutto ritorna tranne il negativo). Dal punto di vista positivo (quello per il quale si afferma una forma di vita capace di *e-ludere* completamente il negativo conducendo al tramonto la vita mortali) la vita sulla terra, e quella umana in particolare (intesa quale vita del *mortale*), incomincia allora ad apparire come un evento

⁷ Su questo ambito tematico sono interessanti gli studi di Davide Sisto, in particolare un recente libro: Sisto (2018).

particolare dell'esistenza cosmica, quello appunto della vita dolente/violenta (nociva) del mortale. Evento che, proprio in quanto particolare, può e deve giungere al proprio tramonto. Apparendo come un episodio cosmico molto particolare e limitato, il fenomeno della vita mortale si presenta come un bruscolo in metafisica (Leopardi). La vita dolente e mortale, cioè agonizzante, è un evento particolare, anche se "irrevocabile" (Rilke, IX, 16). Non solo la singola vita umana è dunque un fenomeno transeunte, ma anche l'intera vita dolente-mortale.

Questo può avere qualcosa a che fare con la nascita di forme di vita che potrei chiamare "neo-arboree". Il tradizionale senso di superiorità dell'umano rispetto alle altre forme di vita (animali e in particolare vegetali) – che trova nella fondazione aristotelica del principio di non contraddizione un esempio paradigmatico: la confutazione definitiva di chi si sottrae al principio del *logos* è che costui viene ad essere simile a una pianta – si trova ad essere oggi ampiamente e radicalmente messo in discussione. Persino che le piante non pensino e non comunichino incomincia oggi a diventare un problema (Stefano Mancuso). Si incomincia a intravedere la nascita di esseri umani 'arborei' che potrebbero rispondere ad Aristotele da pianta, magari anche solo avvicendolo/avvinghiandolo alle gambe (mito di Dafne) e trascinandolo pian piano fino a terra (costringendolo così a esserle fedele, secondo l'insegnamento di Nietzsche). E anche l'imporsi impressionante del pensiero femminile, alla luce della sempre più evidente *simpatia* tra il femminile e il vegetale, viene forse ad assumere un significato particolare.

All'interno di questa nuova esperienza di vita il *logos* viene a mostrare, accanto alla forma del discorso calcolante (negativo/maschile?), quella dello sguardo aperto, cioè di un pensiero d'insieme completo ma innovativo, nel quale la tradizionale figura della totalità viene ad acquisire un significato nuovo e sorprendente, e il discorso di tipo narrativo si affianca, con pari dignità, a quello tecnico-scientifico. Si genera così una vita diversa da quella dello *animal rationale*. Quella che abbiamo chiamato *humanitas* ha costituito un presagio di quel compimento della vita per il quale le forme animate vivono in armonia le une rispetto alle altre dandosi reciproca soddisfazione. E non è detto che tali forme di vita realizzate debbano segnare un ulteriore allontanamento dell'esperienza umana dalla vita vegetale e animale, giacché potrebbero esserne piuttosto un ritorno compiuto, sia pure di segno diverso da quello sin qui vincente. È possibile, insomma, una ripresa dell'esperienza antropo-cosmica che ne costituisca una trasfigurazione mistica; ma perché in essa il secondo termine, più che all'astronomia e all'astrofisica (cioè alla tecnologia spaziale), ci torna a far pensare, tramite il femminile e il vegetale, alla bellezza e all'ornamento (il *kosmos* della cosmetica).

9. Il risveglio del mortale e la "non educazione"

Lo scenario dell'orrore e quello della trasfigurazione mistica della vita sulla terra stanno in qualche modo insieme. Che tipo di messaggio filosofico, cioè espresso secondo

verità, dobbiamo trarne? Una domanda così ampia, radicale e complessa richiede ben altro spazio; qui, dunque, dobbiamo cavarcela con una battuta scherzosa (nel senso sopra precisato): “Il messaggio pienamente positivo è ... che la vita del mortale è un incubo”; oppure anche: “... che la vita del mortale è un film dell’orrore”. Pensare la vita in questo modo è un’esperienza orribile, se ci si concentra sul termine “orrore”; ma essa diventa estremamente liberatoria se si presta attenzione al termine “film”. È un film, una finzione! O anche: il carattere angosciante dell’incubo si dissolve nel momento in cui si realizza che l’incubo è un sogno, radicalmente diverso, quindi, dalla realtà. È dunque possibile e doveroso risvegliarsi, uscire dalla sala dove si proietta tale film. Ed è persino *possibile* che inizi un film diverso (ricordando, per esempio, l’insegnamento di Yogananda per il quale il mondo è un sogno di Dio).

Del resto, un siffatto “risveglio” è quanto insegna da sempre la sapienza mondiale, compreso evidentemente il sapere filosofico. Per esempio quando – per restare nel tempo presente e limitarci a un solo autore – Severino ci invita a mettere in questione quella che per noi è l’evidenza suprema, cioè il divenire inteso come il fenomeno dell’annullarsi delle cose,⁸ quel divenire che proprio in quanto indiscutibile noi viviamo come la realtà più innocua, tant’è vero che Nietzsche giunge a proclamarne l’innocenza. Ecco, Severino ci insegna che non solo è possibile pensare altrimenti, ma che pensando secondo verità e necessità si deve pensare il divenire come tutt’altro che l’annullamento dell’essente. Anche sulla scia di questi formidabili pensieri è possibile, nella nostra epoca, elaborare il discorso che ci invita a mettere in questione la totalità del negativo.

Proseguendo con quel tono scherzoso ma insieme rigoroso che si conviene a questa dimensione di pensiero, potrei allora concludere in questo modo. A partire dall’equivalenza negazione = morte, si potrebbe dire che l’educazione alla morte (*Death Education*) nell’epoca dell’im-mortalità dovrebbe comprendere la *Negation Education*: l’educazione alla negazione. Dal momento che il mortale è *definito* dal suo carattere negativo/*necativo* (mortale-mortifero), il primo passo di tale educazione consiste nella presa di coscienza che negare equivale a *necare* (uccidere). La prima cosa che impara chi si avvia a fare il chirurgo è che usando il bisturi egli sta facendo violenza al corpo dell’altro. Sicché la vera educazione del chirurgo dovrebbe consistere nell’insegnargli a ridurre il più possibile non solo, come è ovvio, il dolore causato dall’operazione (come oggi la tecnica medica fa in maniera formidabile), ma proprio anche *gli stessi interventi chirurgici*. Analogamente, educare alla negazione vuol dire insegnare a ridurre il più possibile non solo i danni inferti dalla negazione, ma anche e soprattutto l’uso di quel bisturi potente e terribile che la negazione è. Insomma, se negare è *necare*, cioè *danneggiare* il vivente, fargli del male, e se negare è inevitabile, nel senso che negare la negazione significa riprodurla, allora dobbiamo educarci a fare *bene il male* (che, in quanto in-negabile, è per i mortali inevitabile).

⁸ Gli scritti teoretici fondamentali di Emanuele Severino sono pubblicati dall’Editore Adelphi di Milano.

Ma infine, poi, visto che l’emblema della negazione è il “non”, quella di cui sto parlando potrebbe essere definita come una sorta di “*Non Education*” (“non educazione”). Formula, questa, che vuol dire nello stesso tempo limitare al massimo i danni della negazione e quindi l’uso della negazione stessa, ma poi anche prendere le distanze dall’educazione stessa, nella misura in questa costituisce un apparato costruito e permeato dallo spirito dolente e nocivo dei viventi mortali. Questa nuova e singolare forma di educazione, in quanto de-programmazione, può sembrare anche dis educazione o addirittura mal-educazione, ma in realtà è educazione a *far bene il male* (l’inevitabile male): la fine dell’educazione quale noi la conosciamo. Fine che però è davvero il *compimento* della formazione educativa nella misura in cui il “non” che qui compare resti interamente purificato rispetto alla carica *negativa* che accompagna sempre la negazione. Esso deve dunque essere quel gesto supremo il quale realizza il puro, perfetto positivo che, utilizzando persino la negazione, la dis-solve: giocando (*ludere*) persino con il negativo lo *elude*.

Bibliografia

- Panikkar R. 2010. *Vita e parola. La mia Opera*. Milano: Jaca Book.
- Rilke R. M. 1978. *Elegie duinesi* (1923). Traduzione di Enrico e Igea de Portu con testo tedesco a fronte. Torino: Einaudi.
- Sisto D. 2018. *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell’epoca della cultura digitale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Tarca L. V. 2006. *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*. Treviso: Ensemble ‘900.
- Tarca L. V. 2015. „Negazione della morte. Scenari della vita umana nel tempo dell’immortalità”, in I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace, & L. V. Tarca (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*. Torino: Lindau (97-121).
- Tarca L. V. 2016a. *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Thomas Masini). Venezia: Cafoscarina Editrice.
- Tarca L. V. 2016b. “La morte e la *negazione*”. *Philosophical Readings, Online Journal of Philosophy* (Editor: Marco Sgarbi), Vol. VIII, Issue 1; special issue on Death (Guest editor: Davide Sisto, 1-14). URL: <https://philosophicalreadings.files.wordpress.com/2016/07/pr120161.pdf>.
- Tarca L. V. 2017. *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva* (2001). Milano-Udine: Mimesis (tomo secondo del primo volume delle Opere Complete in via di pubblicazione presso Mimesis).

Testoni I. 2015. "Discesa dal calvario verso la consapevolezza dell'eternità: le religioni e il terrore della morte", in I. Testoni, G. Bormolini, E. Pace, & L. V. Tarca (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire nelle diverse religioni*. Torino: Lindau (35-61).

Luigi Vero Tarca (Venice)

The End of Life As “Non” Death

Abstract: Taking the cue from some verses of Rilke’s *Duineser Elegien*, where the poet talks about the distinction between life and death, a distinction which mortals perform too rigidly, in this paper I discuss the contrast just between life and death, in order to understand the conditions under which the first truly distinguishes itself from the latter. This happens to the extent that life is also distinguished from the denial of death because otherwise, being the negation a form of *necation* (*nex* = killing, murder), the presumed denial of death would reverse in a triumph of death.

In the present age this circumstance is particularly evident and significant, since humanity aims at a technological realization of im-mortality, understood as the denial of death. To the extent that this remains a negative operation, it takes the form of the scrapping of mortals. True liberation/salvation from death presupposes that the negation itself is called into question. Only on this condition, in fact, is possible a life free from any form of *necation*. This freedom presupposes, *inter alia*, a “non” education, intended as an education to be able to freely play with the negative of death and denial.

Keywords: Rilke; death; negation; immortality.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #12, pp. 153-172.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.12