

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
PHILOSOPHY, SCIENCE, COGNITION, AND SEMIOTICS

Ciclo XXXII

Settore Concorsuale: M-FIL/06 - STORIA DELLA FILOSOFIA

Settore Scientifico Disciplinare: 11/C5 - STORIA DELLA FILOSOFIA

TITOLO TESI

Dall'uomo esposto al soggetto esposto:
il concetto di interfaccia in alcuni filoni di riflessione sulla tecnica
dal Settecento a Marcel Mauss

Presentata da: Alessandro Dondi

Coordinatore Dottorato

Prof. Claudio Paolucci

Supervisore

Prof. Manlio Iofrida

Esame finale anno 2020

Indice

Introduzione	2
1 - L'ambiente e la storia.....	8
1.1 - L'ambiente e l'organismo. Georges Canguilhem.....	8
1.2 - <i>Milieu e ambiance</i> . Leo Spitzer.....	12
1.3 - La medialità tra "azione e passione" e "azione e reazione"	22
1.4 - L'ambientalismo dei Lumi.....	29
2 - Le cose non naturali. Tra igiene e vitalismo nel '700	42
2.1 - <i>Circumfusa</i> e <i>choses environnantes</i>	42
2.2 - Louis de La Caze e l'esposizione	63
2.3 - La negatività naturale.....	89
3 - Stato di natura e civilizzazione. Rousseau e l'uomo esposto.	97
3.1 - Rousseau e la conoscenza dell'uomo	97
3.2 - Rousseau, Buffon e il metodo differenziale.....	105
3.3 - Sentimento e riflessione.....	118
3.4 - Lo stato di natura e l'uomo esposto	136
4 - Il corpo, la tecnica e l'<i>habitat</i>. Marcel Mauss e l'uomo come soggetto esposto.	144
4.1 - Le tecniche del corpo	144
4.2 - Totalità e duplicità in Mauss.....	152
4.2.1 - Masse e <i>élite</i>	152
4.2.2 - Durkheim e l' <i>homo duplex</i>	157
4.2.3 - Totalità organica e persona	173
4.3 - Espressione e esposizione	187
4.4 - <i>Homoiosis</i> e <i>extasis</i>	202
4.5 - Civiltà, società e istituzioni	211
4.6 - La tecnica tra corpi e civiltà	219
4.7 - <i>Homo faber</i>	226
4.8 - Corpi intermedi e dispositivi. La macchina e l'operaio in Franz Reuleaux.....	233
4.8.1 - Uomo totale e schiavo di ferro	233
4.8.2 - Sistemi macchinali e sistemi cosmici	237
4.8.3 - Il progresso e l'eliminazione della libertà	250
4.8.4 - Le macchine e la questione sociale	252
4.8.5 - Mauss e Reuleaux. Conclusioni	256
4.9 - <i>Habitat</i> e tecnica	261
4.10 - Marcel Mauss e il soggetto esposto	271
Conclusioni	274
Bibliografia	299

Introduzione

La nozione di ambiente non è una nozione recente. Al giorno d'oggi, il riferimento all'ambiente compare in maniera sempre più diffusa nei dibattiti, nelle opere scientifiche e artistiche, negli spazi di divulgazione e, sempre più, entra all'interno degli spazi affettivi individuali e all'interno delle teorie e delle prassi politiche individuali e collettive. L'ambiente è divenuto un elemento che sempre di più "importa". Esso è oggetto di interesse, entra nel campo dei valori che orientano le prassi, le teorie, i sentimenti individuali e collettivi e entra nei dibattiti, andando a formare allo stesso tempo un "elemento" che non può essere ignorato e un "elemento" di contesa politica da parte di chi ne afferma l'importanza e di chi, invece, la vuole negare. L'ambiente è oggi un elemento con il quale doversi rapportare, soprattutto per il fatto che oggi la nozione di ambiente è associata all'idea che la stessa azione antropica non le sia separata. Tanto l'ambiente è concepito come un elemento indispensabile alla vita come la conosciamo, quanto è concepito come qualcosa di fragile, che tramite la prassi umana viene alterato, modificato, degenerato. L'ambiente tanto entra nel campo assiologico, di "ciò che più importa", quanto vi entra come elemento fragile, indissociabile dall'azione antropica individuale e collettiva. Vi entra attraverso la sua crisi, che oggi si manifesta in modi che le scienze nominano in maniera molteplice e, tra questi, quelli più diffusi sono quelli di crisi ecologica, crisi climatica, antropocene, che noi riassumiamo con la nozione di *crisi ambientale*.

La crisi ambientale rappresenta oggi un'evidenza scientifica, un fatto diagnosticato; un evento limite che distingue due epoche, una nella quale l'ambiente non era in crisi e una successiva in cui l'ambiente degenera; un effetto la cui causa è l'azione antropica; l'ambito nel quale si manifesta l'effetto di cui l'uomo è responsabile; un elemento di contesa rispetto a differenti responsabilità; un valore, un interesse tramite il quale orientare le politiche individuali e collettive. La crisi ambientale rappresenta un luogo ambiguo e problematico nel quale concetti, nozioni, periodizzazioni sono oggetto di ridefinizione.

La crisi ambientale, come matrice interpretativa della nostra contemporaneità, non ha eliminato e riassorbito in sé tutti gli altri elementi e le altre crisi che hanno contribuito a formarla e tra i quali possiamo citare la crisi sociale, che è stata oggetto di interesse teorico e pratico nel XIX e nel XX secolo. Tuttavia, tramite la crisi ambientale, anche la crisi sociale viene

reinterpretata sia nel presente sia nel passato. La crisi ambientale permette di riaprire degli ambiti di valore e di interesse nel presente, orientandoli secondo una dimensione che non si può ignorare; essa permette di riaprire il nostro passato, provoca una reinterpretazione e un riorientamento delle teorie e delle prassi del passato.

L'ambiente assume oggi la funzione di matrice critica tramite la quale il pensiero filosofico si trova di fronte alla necessità di elaborare dei concetti con i quali orientarsi e riorientarsi nei confronti del presente e del passato.

Non è nostro intento indagare la realtà o la scientificità della crisi ambientale, tantomeno mostrare la legittimità delle politiche che la riguardano. Nei capitoli che seguono si vogliono provocare dei concetti, delle nozioni, delle periodizzazioni, delle teorizzazioni, proprie del nostro passato, alla luce della crisi ambientale. In questo percorso si assume che "l'ambiente non è una nozione recente", come non è recente l'idea dell'ambiente come qualcosa "che importa" o come qualcosa che inerisce a tal punto all'uomo che il rapporto tra i due è di trasformazione reciproca. La crisi ambientale che caratterizza il nostro presente è la matrice della provocazione di un passato che rappresenta sia il momento in cui la crisi ambientale è stata originata sia il contesto che ha fornito le basi concettuali attraverso le quali oggi possiamo pensarla.

Dal nostro presente di crisi ambientale è possibile rintracciare delle figure che, nel passato, hanno rappresentato l'inerenza degli enti con il loro ambiente e tra questi dell'uomo con il suo ambiente di vita.

Sono due le principali figure attraverso le quali si intende riprendere un rapporto con il nostro passato letto attraverso la crisi ambientale: la figura dell'interfaccia come ciò che demarca un rapporto di inerenza e di separazione tra un interno e un esterno che hanno un rapporto tra loro necessario e tuttavia contingente, e la figura della relazione di "esposizione", tramite la quale si vuole pensare a forme di soggettività vulnerabili, esposte alle relazioni e ai concatenamenti, nei quali sono inserite e che tuttavia non possono che esporre a loro volta le altre soggettività e l'ambiente di vita comune a continue modificazioni.

L'interfaccia e l'esposizione sono figure che oggi possiamo rintracciare nel nostro passato e attraverso le quali è stato pensato il rapporto di inerenza con l'ambiente, inoltre sono figure che oggi utilizziamo in molteplici contesti teorici per pensare al rapporto con l'ambiente mediato dalla tecnica.

La crisi ambientale è la matrice critica attraverso la quale poter riprendere contatto con un passato che non è stato un passato di misconoscimento del valore dell'ambiente e delle relazioni tra gli enti, gli organismi, gli uomini, le soggettività, le società e ciò che li circonda. Come si vedrà analizzando le teorie settecentesche dell'igiene e le riflessioni sulla tecnica tra '800 e '900, già in quelle epoche all'ambiente e al rapporto umano con esso fu attribuita una notevole importanza. Per questo motivo, oggi possiamo provocare le figure e le nozioni che appartengono al nostro passato per rendere conto della crisi ambientale attuale. Ma se l'ambiente ha rivestito un interesse per la sua inerenza con la vita e con l'uomo, ciò non significa che non sia stato il luogo di "conflitti ambientali" nei quali differenti modi di vita, diverse soggettività, diverse epistemologie e diverse ontologie si sono scontrate. La provocazione del nostro passato è la provocazione, da parte del presente, di figure che non sono invenzioni che vengono dal nulla, ma che hanno una storia, sebbene una storia precaria e provvisoria.

Negli anni 40 del '900 Leo Spitzer e Georges Canguilhem, autonomamente l'uno dall'altro, si sono interessati alla nozione di ambiente e alla sua storia. Entrambi hanno prodotto degli studi che fanno risalire la nozione di ambiente alla tradizione della filosofia e della medicina dell'antica Grecia, per le quali l'ambiente è definito sia come ciò che avvolge e protegge (*περιέχων*), sia come ciò che media (*meson, metaxu*) i rapporti tra gli enti. Per gli antichi, l'ambiente ha una connotazione affettiva e valoriale, come ciò che avvolge e protegge, che, nella storia, passa attraverso il Medioevo e il Rinascimento nelle teorizzazioni dell'"anima del mondo" e delle influenze e simpatie cosmiche.

Con l'avvento della fisica moderna a questa concezione se ne sostituì un'altra in cui l'ambiente era visto come il luogo "indifferente" e omogeneo di azioni puramente deterministiche e meccaniche. Tuttavia, l'idea newtoniana dell'"azione e reazione" viene successivamente utilizzata dalle scienze biologiche, geografiche e sociologiche per produrre teorie "biocentriche", per le quali l'ambiente non è considerato come luogo inerte, ma orientato secondo i valori vitali degli organismi che lo abitano.

Nelle nozioni di ciò che avvolge e ciò che media si vede una prima figurazione dell'interfaccia come relazione tra un interno e un esterno, per la quale il passaggio tra i due lati consiste in un passaggio ad altro mezzo, in una trasformazione per la quale c'è separazione e allo stesso tempo inerenza. Con l'Illuminismo, con la scienza e la tecnica contemporanee e con la

nascente industrializzazione, emerge come i valori vitali dell'ambiente non siano dati una volta per tutte ma siano soggetti a modificazione. La modificazione delle condizioni di vita di intere popolazioni nello sfruttamento coloniale, nello sfruttamento delle risorse naturali e agricole da parte di una scienza e una politica accentratrici, ha messo in evidenza come l'ambiente sia stato il luogo di conflitti tramite i quali non solo si sono modificate le condizioni oggettive di vita delle popolazioni, ma anche si sono prodotte delle soggettività disinibite nei confronti dei loro valori "tradizionali" e disponibili nei confronti di mutazioni di tecniche e di regimi di vita a loro estranei. (Capitolo 1).

La nozione di "esposizione" dell'uomo all'ambiente, appartenente alle teorie settecentesche dell'igiene e della medicina vitalista francese, è una delle figure attraverso le quali è stato pensato il rapporto tra la "natura" degli organismi e il loro complemento "non naturale", inteso come ciò che è necessario alla conservazione della vita e tuttavia esterno ad essa (l'aria, i cibi, i comportamenti, i climi...). La particolare nozione di esposizione ha rappresentato un rapporto non deterministico e non univoco tra gli organismi e ciò che li circonda. Attraverso la teoria delle *choses non naturelles*, nel discorso e nella prassi medica, è stato concepito un rapporto di inerenza e complementarità tra gli organismi viventi e l'ambiente nel quale né gli organismi né l'ambiente possono essere definiti aprioristicamente tramite una supposta loro essenza, ma sono definiti dalla relazione stessa. La complementarità tra gli organismi e l'ambiente ha dato luogo a teorie e prassi biopolitiche e mesopolitiche di governo degli uomini attraverso il governo "delle cose dell'igiene", come emerge dagli scritti del medico Jean-Noël Hallé, interessato a un'igiene pubblica adatta alla creazione di uomini forti per l'esercito e le colonie. Ma è stata anche l'occasione per l'elaborazione di teorie "ecologiche", come quella del medico La Caze, per le quali la medicina diviene la scienza dell'uomo che studia gli scambi vitali tra l'interno e l'esterno degli organismi non solo negli aspetti fisici, ma anche psichici e morali. (Capitolo 2).

Il dualismo tradizionale cartesiano delle due sostanze, estesa e pensante, ha subito un cambiamento con la teoria della relazione tra gli aspetti fisico e morale dell'uomo che si è prodotta nelle scienze mediche e nelle scienze naturali settecentesche. Attraverso questo cambiamento è stato possibile reinserire l'importanza dell'ambiente nelle concezioni relative all'uomo. Al posto di due sostanze, vengono individuate delle relazioni tra un interno vitale e morale e gli ambienti fisico, di vita, e morale, costituito dalla vita in società.

La forma duale, rappresentata dai due aspetti fisico e morale, tuttavia, ha prodotto due modi differenti di pensare l'interiorità assieme alla sua exteriorità. Da un lato Buffon ha elaborato la nozione di *homo duplex* e, assieme ad essa, ha tematizzato "il passaggio intermedio" come il luogo problematico nel quale l'aspetto morale e attivo dell'uomo incontra e si oppone agli aspetti attivi dell'ambiente fisico, dando luogo a una soluzione del conflitto a favore dei soli aspetti morali sociali che vanno a formare l'unico ambito proprio dell'uomo. L'ambiente fisico viene visto così come l'ambito che pertiene al solo animale. Dall'altro Rousseau ha tematizzato esplicitamente la nozione di "esposizione" (mutuata dall'igiene) per la quale l'uomo, come agente libero, è esposto a continue modificazioni indotte dai rapporti con "le cose" e "le persone". Per Rousseau l'uomo non è esposto passivamente all'ambiente fisico e morale ma "si espone", esercita la propria libertà nell'esposizione di sé, che tuttavia non consiste in una forma di possesso e padronanza della propria libertà, ma nel riconoscimento dei valori vitali che, tramite il sentimento radicato nella propria vita corporea, diventa il metro di giudizio morale nei confronti della vita in società. Se, tramite il suo corpo, l'uomo diviene misura della propria esposizione all'ambiente, altrettanto è sul suo corpo che l'uomo vive la dissociazione che produce la vita moderna in società. L'uomo di Rousseau è un uomo esposto, nel senso che, tramite il suo corpo e i valori vitali che incarna (il sentimento di sé), ripiega verso il sentimento l'atteggiamento razionale e riflessivo che acquisisce nella vita in società. L'uomo è esposto inoltre allo sguardo dell'altro, nel senso che non può che ripiegare su di sé anche l'immagine di sé che gli altri se ne fanno. Infine, l'uomo è esposto alla strumentalizzazione che la vita in società fa del suo corpo e del suo potere di agire che, invece di essere uno strumento d'azione volontaria, diviene strumento in mano d'altri tramite la divisione del lavoro.

Nel rapporto tra Buffon e Rousseau emerge una profonda differenza nella concezione dell'ambiente. Se per Buffon l'uomo è un essere duplice, che può trovare la propria unità radicandosi nei rapporti morali e sociali, dominando l'ambiente fisico, per Rousseau l'aspetto morale e quello fisico dell'uomo non possono essere separati, motivo per cui il ripiegamento sul sentimento di ciò che è prodotto dall'ambiente sociale trascina con sé anche il giudizio nei confronti dell'ambiente fisico di vita, da cui scaturiscono le critiche nei confronti dell'insalubrità dei luoghi di lavoro, l'elogio dell'ambiente di campagna rispetto all'ambiente di città e altri giudizi analoghi. (Capitolo 3).

Il rapporto tra l'uomo e l'ambiente nella prima metà del '900 viene concepito, al posto delle teorizzazioni relative all'igiene, tramite le teorie sulla tecnica e sul lavoro. In particolare, nel

pensiero di Marcel Mauss è possibile ritrovare una concettualizzazione che, similmente alle conclusioni cui giunge Rousseau, non separa tra loro un ambiente fisico, indifferente, e un ambiente morale, luogo di formazione dell'interiorità, soggettività, dell'uomo. Per Mauss, tramite le riflessioni sulla tecnica, come per Rousseau, tramite l'elaborazione delle teorie dell'igiene, l'ambiente di vita, l'*habitat*, è ciò che l'uomo produce producendo contemporaneamente sé stesso. Tra le istituzioni sociali, la tecnica è ciò che costituisce l'interfaccia sia tra l'uomo e la natura, sia tra l'individuo e la società, nella particolare forma delle tecniche del corpo. L'individuo per Mauss non è un ente sostanziale ma è ciò che si soggettiva tramite una costante relazione rispetto al campo sociale nel quale è inserito. L'educazione e il *dressage*, attraverso i quali l'individuo diviene un soggetto sociale, sono ciò che permette anche la sua soggettivazione individuale, ciò che apre la possibilità di costituire un elemento di originalità e differenza del sociale stesso. Questa dialettica tra individuale e sociale delinea una figura dell'interfaccia, che, da un lato, consiste in un'interiorità e, dall'altro, in un'esteriorità tanto inseparabili quanto distinte, perché tra l'esterno e l'interno c'è un passaggio, una trasformazione e non un *medium* omogeneo. Se questa dialettica tra l'interno individuale e l'esterno sociale è evidente, ad esempio, nella costituzione di soggetti linguistici, che tanto sono "originali" quanto sono "posseduti" dalla propria lingua, essa assume un particolare valore nel caso delle tecniche del corpo, ossia di quegli *habitus* che coinvolgono la corporeità dell'uomo e nei quali il rapporto con l'ambiente sociale e quello con l'ambiente fisico convergono in un'ambientalità generale. (Capitolo 4).

Tramite la crisi ambientale è possibile rintracciare e provocare delle "figure", relative a rapporti di inerenza tra l'uomo e ciò che lo circonda, che dimostrano come l'ambiente stesso non sia stato ignorato nei periodi storici che ci hanno preceduto. L'ambiente è stato un elemento fondamentale delle teorie mediche, antropologiche, sociologiche e filosofiche del nostro passato. Per questo motivo non possiamo pensare al nostro momento storico come a un momento di chiarezza su valori e rapporti fondamentali che si oppone a un passato di oscurità: l'occasione della criticità propria della crisi ambientale è l'occasione della provocazione di figure provvisorie, come quelle dell'esposizione o dell'interfaccia, che permettono di riaprire il nostro "passato ambientale", nel quale l'ambiente è stato pensato come "esterno" necessario e complemento contingente di varie forme di "interiorità": questa apertura può fornire figure, nozioni, concetti con i quali pensare il nostro rapporto con l'ambiente.

1. - L'ambiente e la storia

1.1 - L'ambiente e l'organismo. Georges Canguilhem

Risalgono agli anni 40 del '900 due interventi che hanno posto il problema di una trattazione storica della nozione di ambiente, motivandola tramite il fatto che tale nozione fosse centrale per il loro tempo. Si tratta di *Milieu and ambiance: an essay in historical semantics*¹ di Leo Spitzer del 1942 e della conferenza del 1946-47 da Georges Canguilhem dal titolo *Le vivant et son milieu*². Nonostante gli autori appartengano ad ambiti scientifici diversi (il primo era un linguista e critico letterario mentre il secondo storico e filosofo della scienza) si può affermare che tra loro esista una forte convergenza.

Leo Spitzer propone la sua storia semantica delle parole *milieu* e *ambiance* come correzione delle teorie del linguista svedese Karl Michaëlsson, che «has investigate a problem of exciting interest for modern times»³, nella sua trattazione del significato della parola svedese *stämning*:

Which [...] suggests the idea of an inexpressible harmony between men, things, and situations, and comparing with it the French neologism *ambiance* (more intellectual, and, unlike *stämning*, inapplicable to the *état d'âme* of a human being), he finds in both these terms an expression of that modern and anti-Cartesian desire to penetrate "les sombres tunnels de l'inexprimable"⁴.

Per Canguilhem:

la nozione di ambiente sta per divenire una maniera universale e normativa di cogliere l'esperienza e l'esistenza degli esseri viventi, tanto che si potrebbe quasi parlare di essa come di una categoria del pensiero contemporaneo. Tuttavia non è facile, finora, concepire in una unità sintetica tutte le tappe storiche della formazione di questo concetto, le forme diverse della sua utilizzazione, così come tutti i successivi rivolgimenti operatisi nel rapporto di cui

¹ Leo Spitzer, «Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, fasc. 1, 1942, pp. 1–42; Leo Spitzer, «Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, fasc. 2, 1942, pp. 169–218.

² Georges Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, in Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, tr. it. Franco Bassani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 185 e sgg.

³ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*

esso è uno dei termini, e ciò sia nel campo della geografia, della biologia, della psicologia, della tecnologia, e della storia economica e sociale⁵.

Lo sforzo del filosofo e storico della scienza consiste in una analisi concettuale e storica della nozione per contribuire a «una filosofia della natura che ponga il suo centro nel problema dell'individualità»⁶.

Canguilhem sviluppa la storia del concetto di ambiente a partire dall'800 mostrando come esso sia entrato negli studi biologici, relativi alle relazioni tra l'organismo e il contesto in cui abita, attraverso la modificazione delle nozioni di azione e reazione tratte dalla meccanica newtoniana, che, da elementi di analisi di relazioni meccaniche, sono passate a designare relazioni vitali. Canguilhem mostra come la concezione newtoniana di *milieu* fosse originariamente inserita all'interno della spiegazione dell'azione a distanza, con il significato di "mezzo", di intermediario che veicola l'azione tra due corpi, con un significato incompatibile con le teorie cartesiane per le quali le azioni fisiche si sarebbero potute esercitare solo tramite urti (*choc*). Nonostante il mezzo sia inteso come ciò nel quale i corpi sono immersi, come appare nella nozione di "ambito circostante", per cui assume una valenza relativa, è il significato assoluto quello che prevale quando l'ambito viene concepito come "agente" rispetto ad un corpo specifico.

La nozione di ambiente (*milieu*) inteso in senso fisico-meccanico, nella sua accezione assoluta e reificata è ciò che viene recepito nella cultura francese del XVIII secolo e, a testimoniarlo, per Canguilhem, è la voce *Milieu* dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, redatta dallo stesso d'Alembert. Ma l'Illuminismo francese, specificamente tramite l'opera di Buffon, opera una fusione tra questa concezione dell'ambiente di derivazione fisico-meccanicistica e una di derivazione "antropogeografica", la cui versione più famosa è rappresentata dalla teoria climatologiche di Montesquieu. L'intervento di Canguilhem è teso a mostrare come la convergenza di queste due nozioni derivasse da un'unica origine "geografica" per la quale:

la componente antropogeografica costituiva la totalità della nozione, dal momento che essa comprendeva in sé l'altra componente astronomica, quella che Newton aveva trasformato in nozione della meccanica celeste. La geografia era infatti originariamente per i greci la proiezione del cielo sulla terra, la messa in corrispondenza del cielo con la terra, corrispondenza che aveva simultaneamente due sensi: uno topografico (geometria e

⁵ Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, cit., p. 185.

⁶ *Ibid.*

cosmografia), e un altro gerarchico (fisica ed astrologia)⁷.

L'origine "geografica" della nozione di ambiente è fatta risalire da Canguilhem alla concezione organica, biocentrica, del cosmo presente nella filosofia greca:

La teoria geografica degli ambienti è determinata, nel suo senso, dalla teoria della simpatia universale, da una intuizione vitalista del determinismo universale. Questa teoria presuppone l'assimilazione della totalità delle cose a un organismo, e la rappresentazione di questa totalità nella forma di una sfera, centrata sulla situazione di un essere vivente privilegiato: l'uomo. Questa concezione biocentrica del cosmo ha attraversato il medioevo per sbocciare nel Rinascimento⁸.

La concezione biocentrica del mondo che assume l'uomo come centro privilegiato, è ciò che, per Canguilhem viene ripreso dalle teorie biologiche novecentesche che le imprimono tuttavia dei mutamenti attraverso i quali diviene possibile pensare ogni essere vivente in relazione al proprio ambiente:

Di fatto, in quanto ambiente specifico di comportamento e di vita, l'ambiente dei valori sensibili e tecnici dell'uomo non ha in sé stesso più realtà di quanto non ne abbia l'ambiente specifico dell'onisco e del sorcio⁹.

Per Canguilhem la scienza stessa deve essere concepita come elemento che appartiene all'ambiente dell'uomo e non come punto di vista esterno. Attraverso questa immanentizzazione della scienza, risulta possibile mantenere il valore del riferimento a un centro, proprio di quel vivente che è l'uomo, senza pregiudicare gli altri ambienti e gli altri viventi che essa permette di indagare. Questa concezione della scienza fa apparire, tramite il confronto con la scienza che invece pretende di essere esterna e obiettiva, il conflitto che sorge nella modernità tra due concezioni dell'ambiente:

A partire da Galilei e da Cartesio, è necessario scegliere tra due teorie dell'ambiente, cioè in fondo dello spazio: uno spazio centrato, qualificato, in cui l'*ambi-ente* è un centro; uno spazio decentrato, omogeneo in cui l'*ambi-ente* è un campo intermedio¹⁰.

L'immagine della sfera con il proprio centro si oppone all'immagine della retta e del punto mediano. Per la prima figura, l'organismo vivente è colto nella sua dipendenza dall'ambiente ma è l'elemento vitale dell'organismo che permette di concepire l'ambiente come strutturato

⁷ Ivi, p. 212.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 216.

¹⁰ Ivi, p. 213.

e significativo, intessuto di valori. Secondo questo punto di vista, tra l'organismo e l'ambiente si instaura un «rapporto in forma di dibattito nel quale il vivente porta le sue proprie norme di valutazione della situazione, dominando l'ambiente adattandolo a sé»¹¹. L'organismo, in quanto vivente, è portatore di bisogni, tendenze, norme e valori che hanno il loro rovescio nell'ambiente. La scienza del vivente è una scienza di significati vitali che non possono essere ridotti ad una visione "decentrata" e distaccata fatta di linee e punti descritti geometricamente e priva di valori e significati vitali.

¹¹ Ivi, p. 207.

1.2 - *Milieu e ambiance*. Leo Spitzer

Lo studio di Spitzer reca come esergo un verso di Novalis «... Everything is the center of the paradise»¹² in cui ritroviamo la stessa figura del centro e della sfera che è stata evidenziata da Canguilhem¹³. Lo studio di Spitzer percorre l'intera storia della cultura occidentale, dall'antica Grecia ai primi del '900, si confronta con numerosi campi disciplinari e numerose lingue europee, mostrando come la nozione di ambiente si muova per giungere alla sua accezione contemporanea.

Nonostante il saggio sia redatto in lingua inglese, il titolo reca le parole francesi *milieu* e *ambiance*, dunque due parole e non una. Il significato di questo sdoppiamento di termini è fondato nel particolare momento storico in cui, secondo Spitzer, prende forma la nozione contemporanea di ambiente e nel fatto che il significato stesso è costituito da una interna duplicità. Il momento cruciale è costituito dalla ricezione francese della fisica newtoniana, il momento in cui compare la traduzione dei *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* per mano di Émilie du Châtelet che traduce il newtoniano *ambient medium* con *milieu ambient*.

¹² Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 1.

¹³ Emerico Giachery, nel suo saggio scritto in occasione della morte del linguista tedesco, evidenzia come sia la centralità del tema della vita e della vitalità a costituire il metodo e l'oggetto privilegiato di interesse di Spitzer. Giachery mette in luce come l'esperienza vivente (*Methode ist Erlebnis*) sia l'origine dell'autobiografismo proprio degli scritti metodologici di Spitzer per il quale non è possibile parlare di un metodo inteso in maniera filosofica o aprioristica. L'attenzione del linguista per Bergson si rifrange nelle sue interpretazioni stilistiche sempre attente a quelle innovazioni linguistiche cui corrispondono innovazioni del pensiero (Emerico Giachery, «Leo Spitzer (1887-1960)», *Belfagor*, vol. 16, fasc. 4, 1961, pp. 442-464). Anche Jean Starobinski nella sua prefazione a *Études de style* di Spitzer (Leo Spitzer, Jean Starobinski, *Études de style*, tr. it. Michel Foucault, Alain Coulon, Éliane Kaufhoz, Paris, Gallimard, 1970) si sofferma sul tema dell'innovazione in Spitzer evidenziando come questa fosse la radice della sua stilistica ma di cui vede come «complément antithétique» (Ivi, p. 11) i suoi studi di semantica storica. Proprio in riferimento allo studio sulla parola *milieu*, Starobinski afferma che gli studi spitzeriani di semantica storica «illustrent l'efficacité d'une "attention linguistique" dirigé non plus sur les œuvres mais sur le courants de pensée» (*Ibid*) per cui «si l'écrivain et le milieu culturel sont interdépendants, la stylistique et la sémantique historique, loin de se contredire, se prêteront un mutuel appui» (*Ibid*). Ne *L'interpretazione linguistica delle opere letterarie* del 1931 (contenuto in Leo Spitzer, *Critica linguistica e storia del linguaggio*, Alfredo Schiaffini (a cura di), Bari, Laterza, 1954), Spitzer mostra il suo debito nei confronti della linguistica di Ferdinand de Saussure che deriva dalla sua particolare forma di vitalismo: «non sempre la deviazione dall'uso sarà affatto insolita, spesso si tratterà soltanto di variazioni lievi, come in musica l'uso del pedale; ma più spesso - per continuare la metafora - il sentimento dello scrittore si tradirà al di fuori delle note più comuni e ormai trita della lingua, là dove sono possibili nuovi toni intermedi, ossia nei fenomeni linguistici non ancora cristallizzati, banalizzati, quotidiani, e tuttora abbastanza fluttuanti, nella coscienza linguistica della comunità, da poter accogliere l'arricchimento psichico dell'espressione. Sono proprio questi i casi più interessanti per chi studia il divenire della lingua, poiché vi si può sorprendere in flagrante il passaggio del neologismo dal linguaggio individuale a quello comune (dalla *parole* alla *langue*, per dirla con Saussure)» (Ivi, p. 69).

La concezione moderna di *milieu*, rappresentata dalla teoria deterministica di Ippolite Taine¹⁴, per cui l'ambiente è ciò che influisce deterministicamente sull'uomo, è fatta risalire da Spitzer al greco antico *περιέχων*, ossia "che circonda e racchiude".

Spitzer mostra come tale concezione fosse presente nelle teorie climatologiche risalenti a Ippocrate, per cui "ciò che racchiude" è riferito all'aria e al clima:

The idea that atmosphere or climate was active upon the human constitution was well-known to Hippocrates, who thought in terms of the air which man breaths [...] The physiological and psychological qualities of man depend on the changing "forms of air"¹⁵.

L'influenza dell'ambiente, della natura, sull'uomo è rintracciata da Spitzer in numerose concezioni del pensiero greco, nelle teorie di Anassimene, in quelle degli atomisti, in quelle di Empedocle e di Aristotele:

In Aristotele too we are told that ὁ ἀήρ ὁ περιέχων is the causative factor of the "dampness" of Scythians and Thracians and the "dryness" of the Ethiopians: the Greeks, living between the colder regions of the Europeans and the warmer climate of the Asiatics, possess a μέσον of disposition¹⁶.

Contemporaneamente alla concezione climatica dell'ambiente, il *περιέχων* greco ha anche il significato di «the reciprocal activity between macrocosmos and microcosmos»¹⁷ come appare nelle concezioni della "percezione simpatetica", per cui "ciò che circonda" possiede qualità già spirituali: «so, air itself is perceptive of acoustic, light of visual, phenomena. Thus the "sympathy" between the cosmos and man does constitute a kind of loving milieu round about him»¹⁸.

Anche l'aria, l'atmosfera che racchiude il mondo e tutti gli esseri, viene connotata da questa valenza affettiva "calda", di avvolgimento e mezzo che veicola legami e corrispondenze. Nel carattere spaziale di ciò che avvolge, la particolare connotazione affettiva "calda" appare nelle figurazioni della sfera cosmica protettiva come «the image of the bark of the tree»¹⁹ o «the skin of the fruit»²⁰ che, passando dalla cosmologia neoplatonica, si riflette nella cosmologia medioevale esemplificata dai cieli concentrici di Dante. Ciò che contiene e

¹⁴ Anticipata dalle teorie di Montesquieu e di Jean Baptiste Du Bos.

¹⁵ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 4.

¹⁶ Ivi, p. 3.

¹⁷ Ivi, p. 4.

¹⁸ Ivi, p. 5.

¹⁹ Ivi, p. 6.

²⁰ Ivi, p. 8.

protegge è uno spazio profuso di una sostanza animata che contemporaneamente permea e penetra ogni corpo (*pneuma*).

L'apporto della fisica aristotelica per la definizione di *τό περιέχων* è messo in risalto da Spitzer per mostrare come gli antichi greci concepissero:

Not a "cold" abstraction but a "warm" one: an abstraction which is visualized and rich has not severed its ties with life, but remains organic and close to the bodily²¹.

Nella definizione aristotelica dello spazio inteso come luogo fisico (*τόπος*) per il quale ogni oggetto possiede il proprio luogo naturale, Spitzer vede:

the ancestor of *le (mi)lieu de quelqu'un* – which merged with the idea of *τό περιέχων*²².

Con Aristotele la nozione "calda" simpatetica dell'ambiente è congiunta con la sua definizione spaziale. Una sorta di raddoppiamento di concezioni: quella del luogo naturale proprio di ogni corpo e quella dello spazio che contiene e permea:

Space contains both the boundaries of the outermost containing body and those of the body contained; the limit of universal space is the ultimate heavenly sphere, the final envelope, so to speak, beyond which the ne plus ultra of the Aristotelian cosmology erects before us a verboten²³!

Facendosi guidare dalla lettura di Otto Hamelin, del suo *Le système d'Aristote*, Spitzer si concentra sulla definizione aristotelica di spazio inteso "come un vaso"²⁴ ossia come un contenitore che pone un limite immediato al proprio contenuto:

Il faut bien comprendre d'ailleurs que la limite, ainsi caractérisée, du contenant est contiguë (*συνεχόμενον*) et non pas continue (*συνεχές*) avec celle du contenu. Il ne peut y avoir ici continuité: il faut que le contenant et le contenu soient séparés l'un de l'autre, autrement il n'y aurait pas rapport de contenu a contenant, mais de partie a tout. Mais, si la continuité est, comme nous le savons, une identité de limite, la contiguïté est simplement une coincidence de limites, et la coïncidence n'empêche pas la dualité²⁵.

Aristotele, nel libro IV della *Fisica*, espone la propria concezione dello spazio inteso come luogo. La premessa di Aristotele è che "la questione del luogo" non sarebbe potuta nascere

²¹ Ivi, pp. 9–10.

²² Ivi, p. 8.

²³ *Ibid.*

²⁴ L'analogia dello spazio come vaso è tratta dalla *Fisica* (IV 4, 211 b) (Aristotele, *Fisica*, in *Opere*, tr. it. Antonio Russo, vol. 3, Roma, Bari, Laterza, 1991, p. 82).

²⁵ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 8.

se non vi fosse (e dunque se non fosse esperibile) movimento relativo al luogo e la relativa esperienza. Questa precisazione serve per collocare la questione relativa al luogo fuori da ogni apriorismo per cui il riferimento ai corpi e al loro luogo è questione della loro presenza e delle loro relazioni reali. Il rapporto tra "luogo" e "corpo" è analogo a quello tra contenente e contenuto, che è, come abbiamo visto, un rapporto di avvolgimento.

Aristotele distingue due modi di circondare e contenere. Secondo il primo modo, la relazione che esiste tra contenuto e contenente corrisponde alla relazione che esiste tra il tutto e la parte. In questo caso non esiste separazione né limite identificabile tra i due elementi, per cui il movimento del contenuto risulta solidale con il movimento del contenente: non si muove nel contenente ma con il contenente. Il secondo modo del contenere è quello per cui il contenente è distinto dal contenuto, in questo caso il movimento del contenuto consiste in una reale modificazione di luogo. Il problema consiste allora nel definire il carattere della distinzione tra contenente e contenuto, il limite che viene definito da Aristotele come "contiguità".

Benché assimilabili, forma e luogo non coincidono. Il luogo, che abbiamo visto distinguersi dai corpi che contiene e la cui specificità consiste nel limite che separa, non consiste in una forma in quanto la forma può appartenere al solo contenuto (e non al contenente perché se così fosse si cadrebbe in un regresso all'infinito per cui non sarebbe possibile né avere esperienza del luogo né fornirne alcun concetto):

Indubbiamente entrambi [luogo e forma] sono limiti, ma non della stessa cosa, bensì la forma è il limite della cosa, mentre il luogo è il limite del corpo contenente²⁶.

Ma il luogo non consiste neppure nella materia in quanto al movimento del contenuto corrisponde un mutamento di materia nel luogo lasciato dal corpo che ha subito un movimento. Aristotele esclude anche che il luogo possa essere trattato a sua volta come un corpo, come una cosa, perché tra il corpo e lo spazio che lo contiene vi sarebbero infinite cose-intervallo corrispondenti alle posizioni assunte dal corpo in movimento.

La conclusione è che il luogo consista nel limite stesso:

Se, dunque, il luogo non è nessuna di queste tre cose, ossia né forma né materia né intervallo che sia sempre qualcosa di diverso da quello della cosa che viene spostata, necessariamente il luogo è l'ultima delle quattro cose, il limite, cioè, del corpo contenente (in quanto esso è contiguo al contenuto). E chiamo contenuto un corpo che possa essere mosso mediante

²⁶ *Fisica* (IV 4, 211 b, 10), Aristotele, *Fisica*, cit., p. 82.

spostamento²⁷.

Il limite, che rappresenta il concetto di luogo, è definito nella *Metafisica* anche come:

l'estremità di ciascun oggetto, ossia il primo punto al di là del quale non è possibile assumere alcuna parte dell'oggetto, o il primo punto al di qua del quale sono contenute tutte le parti dell'oggetto²⁸.

Il corpo e il luogo coesistono, si implicano reciprocamente e, come rileva Antonello Giuliano, per Aristotele «il limite spaziale determina il dentro e il fuori, “definisce” la cosa ma non nel senso dell'essenza, bensì il quello della posizione, dell'esistenza (il dove) [...] significa comprendere simultaneamente la cosa e il mondo circostante come due attualità, fra loro in situazione effettiva, esistente, come figura e sfondo»²⁹.

Il corpo contenuto acquisisce una definizione esistenziale a partire dalla propria posizione, dal proprio luogo, ma il corpo è in un “dove” in quanto il limite lo posiziona come mobile in rapporto a ciò che è immobile, altrimenti, lo abbiamo visto, si tratterebbe non di una relazione spaziale ma di una relazione di parte a tutto:

Il corpo che viene ad essere consecutivo e contiguo senza che vi sia stato messo per violenza, è dello stesso genere: e le cose quando stanno insieme per natura, non sono soggette a passione; quando sono soltanto continue, possono vicendevolmente partire e agire³⁰.

La relazione tra azione e passione, secondo Aristotele, è solo parzialmente simmetrica. Nella *Metafisica* egli definisce il rapporto tra «ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo»³¹ all'interno della definizione di “relazione”, ma attivo e passivo si articolano su un'altra distinzione, quella tra potenza e atto per cui la simmetria è mantenuta solo nella relazione tra due cose in potenza mentre il passaggio all'atto rompe la simmetria:

La relazione tra le cose attive e quelle passive è relazione tra una potenza di agire e una potenza di patire, e tra gli atti di tali potenze, come, ad esempio, tra ciò che può riscaldare e ciò che può essere riscaldato, c'è relazione tra due cose in potenza, mentre è relazione tra due cose in atto quella che intercorre tra ciò che realmente riscalda e ciò che è riscaldato, e tra ciò

²⁷ *Fisica* (IV 4, 212 a, 1), Ivi, p. 83.

²⁸ Definizione di limite che compare nella *Metafisica* (V, 16-17 1022 a) (Aristotele, *Metafisica*, in Aristotele, *Opere. Volume sesto. Metafisica*, tr. it. Antonio Russo, vol. 6, Roma, Bari, Laterza, 1992, p. 156).

²⁹ Giuliano Antonello, «L'aver-luogo dell'individuo», *Chiasmi international*, vol. 7, 2005: 177.

³⁰ *Fisica* (IV 4, 212 b, 30), Aristotele, *Fisica*, cit., p. 85.

³¹ *Metafisica* (V, 16-17 1020 b), Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 152.

che taglia e ciò che viene tagliato³².

Così anche rispetto al rapporto tra il corpo e il luogo che lo contiene c'è una relazione di azione e passione dovuta alla contiguità, e dunque al limite che separa, alla quale si sovrappone la distinzione tra potenza e atto: «quando un corpo omogeneo sia continuo, le parti sono in un luogo in potenza; quando, invece, esse siano separate ma contigue, come in un mucchio, lo sono in atto»³³.

Aristotele descrive una cosmologia dinamica dove non regna la simmetria e per la quale risultano per natura “orientati” sia i movimenti, sia i limiti “che contornano”³⁴. Il raddoppiamento dei rapporti tra attivo e passivo, assieme a quello tra potenza e atto, fa sì che ciò che contorna (*τό περιέχων*) possieda due proprietà: esso costituisce sia ciò che racchiude i corpi, sia ciò che “è tra” i corpi. Tali implicazioni sono portate al loro estremo quando Aristotele pone la questione della localizzazione del cielo:

ma il cielo, come si disse, non è in un ‘dove’ né in un luogo, se è vero che nessun corpo lo contiene; tuttavia in quanto esso si muove, c'è anche un luogo per le parti, perché ciascuna parte è contigua ad un'altra³⁵.

I corpi celesti sono nel loro luogo in potenza e per accidente, non “per sé”, in quanto il loro movimento è quello del cielo e non loro proprio, per cui la relazione dei corpi celesti rispetto al cielo è una relazione di parte a tutto. Per questa caratteristica i corpi celesti si differenziano dai corpi terrestri, per i quali la loro localizzazione è in atto. Il cielo, che si muove circolarmente assieme a tutto ciò che contiene, a sua volta “non è in nessun luogo”:

Ma, se si prescinde dall'intero universo, non c'è alcun'altra cosa al di fuori del tutto, e perciò tutte le cose sono nel cielo: ché il cielo, si intende, è il tutto! Il luogo, invece, non è il cielo, ma per così dire, l'estremità del cielo, ed è [immobile limite] contiguo al corpo mobile: e per

³² *Metafisica* (V, 16-17 1021 a, 15), Ivi, p. 153.

³³ *Fisica* (IV 5, 212 b, 5), Aristotele, *Fisica, cit.*, p. 84.

³⁴ Jean Starobinski mostra come fosse per la sua teoria ilemorfica che Aristotele non ha potuto pensare la simmetria tra le relazioni di azione e passione: «essere mosso significa essere stimolato a muovere di ritorno (*antikinéin*). C'è un solo motore che, impassibile, non può essere mosso e non può muovere di ritorno: il *prôton kinun*, il *primus movens*; il “primo motore” è immobile», è la materia, il principio femminile “ciò che subisce” (Jean Starobinski, *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, tr. it. Carmelo Colangelo, Torino, Einaudi, 2001, p. 11 e seg.). Per Starobinski la concezione della relazione di azione e reazione è successiva e derivata rispetto alla relazione tra azione e passione che fonda la filosofia naturale di Aristotele e che ancora l'autore vede attiva nel Rinascimento come ad esempio in Jacopo Zabarella: «così quando ammette, con Aristotele, che l'estrema distanza - ad esempio quella degli astri dalla terra - rende impossibile un'azione di ritorno degli elementi e dei corpi inferiori» (Ivi, p. 16).

³⁵ *Fisica* (IV 5, 212 b, 5), Aristotele, *Fisica, cit.*, p. 84.

questo la terra è nell'acqua, questa nell'aria, questa è la sua volta nell'etere, l'etere nel cielo: ma il cielo non è affatto in un'altra cosa³⁶.

A tale proposito Spitzer afferma in nota «Thus, since the περιέχων itself is surrounded by final limits, it may be thought of as “intermediary” as well as “enclosing”»³⁷.

Il περιέχων aristotelico è dunque duplice, costituendo sia ciò che è intermedio rispetto ai corpi, sia ciò che tutti li raccoglie. Il tentativo di fornire un unico concetto per una cosmologia che si sdoppia nei due regni, quello celeste e quello terrestre, corrisponde ad una dinamicità che impedisce ogni simmetria (funzione che apparirà solo con la fisica newtoniana e la reciprocità di “azione e reazione”). L'asimmetria tra azione e passione e la vettorializzazione delle dinamiche spaziali sono presenti anche nel *De cielo*:

Poiché poi il corpo che resta sotto tutti gli altri si muove verso il centro, è necessario che ciò che levita al di sopra di tutti si muova verso la parte estrema della regione in cui corpi compiono il loro moto. Contrario infatti è il centro alla parte estrema, e ciò che sta sotto lo è sempre a ciò che resta sopra. Perciò è anche conformemente a ragione che il pesante e il leggero sono due: due infatti sono anche i luoghi, il centro e l'estremo. V'è poi anche il luogo intermedio fra questi due che in relazione all'uno e all'altro riceve l'una o l'altra denominazione: perché si può dire che l'intermedio è insieme centro ed estremo degli altri due; perciò ci sono anche degli altri corpi, che sono pesanti e leggeri come l'acqua e l'aria.³⁸

Ciò che è intermedio tra i corpi (il loro luogo, il loro limite) raggiunge così la stessa funzione di ciò che è intermedio tra il cielo e la terra: “insieme centro ed estremo”.

Volendo riassumere le caratteristiche dell'ambiente nella concezione greca descritta da Spitzer ci troviamo di fronte ai seguenti caratteri:

1. ambiente inteso come clima che influisce sull'essenza dei corpi che diviene principio di salute e dei caratteri spirituali dell'uomo;
2. ambiente come *medium* di percezione per il quale c'è concordanza, simpatia tra ciò che avvolge e ciò che è avvolto, spiritualità stessa dell'ambiente condivisa dalla spiritualità dell'uomo;
3. ambiente come ambito avvolgente e protettivo che racchiude l'intero universo;
4. aria che circonda i corpi come fluido, come pneuma divino;
5. limite delle cose inteso come relazione dinamica (azione e passione) di ogni corpo con

³⁶ *Fisica* (IV 5, 212 b, 15), Ivi, p. 85.

³⁷ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 8.

³⁸ *Del cielo* (IV, 4, 312a, 5), Aristotele, *Del cielo*, in Aristotele, *Opere*, tr. it. Oddone Longo, vol. 3, Roma, Bari, Laterza, 1991, p. 358.

quelli che lo contornano.

Spitzer non si sofferma particolarmente sull'ultimo punto, quello relativo al limite come "intermedio" tra i corpi. Altrettanto pochi sono i riferimenti al concetto Aristotelico di *meson* (medio). A mio avviso sono due i motivi per cui Spitzer non insiste su questi concetti aristotelici. Il primo è perché, quando tratta in maniera diretta del pensiero di Aristotele, sta perseguendo l'obiettivo di fornire l'ampiezza semantica del concetto di *τό περιέχων* con lo scopo di svilupparne la storia. In secondo luogo, più essenzialmente, la storia semantica descritta da Spitzer è contemporaneamente la storia della parola *milieu* ma anche delle sue connotazioni. Le connotazioni "calde", che abbiamo visto appartenere al momento greco antico, subiscono una parabola che vede il suo vertice negativo con l'apparire della concezione newtoniana di *medium*:

With Newton it appears devoid of that "all embracing" connotation [...] no overtones of warmth and beneficence³⁹.

Allo stesso tempo è tramite le figure della medialità che è possibile seguire nel discorso di Spitzer un'ulteriore evoluzione nella ricezione francese della concettualizzazione newtoniana (la traduzione di *medium* con *milieu ambient*) per la quale la nozione di ambiente lentamente ritorna ad assumere quelle tonalità calde che erano state rimosse. Spitzer segue le mutazioni della parola *milieu*, nell'800, tra la fisica e la biologia, tra la biologia e la sociologia, e tra la sociologia e la letteratura e il linguaggio comune. In questi passaggi la nozione di *milieu* perde i caratteri deterministici e meccanicistici che permangono invece all'interno delle scienze fisiche. Questa evoluzione della nozione di *milieu* è stata realizzata, per Spitzer, attraverso il conio della parola *ambiance*:

the adjective *ambient*, once used to modify *milieu*, and later retained as an epithet suggestive of the quality of the "milieu", has now become the predominant element. The quality, the essence, of the "milieu" has been released, made supreme; a factual situation has been reduced to its abstract principle, by the postulation of an entity: *l'ambiance des milieu*; a definition has been achieved. And, simply to define an unhappy situation frees us somewhat from its oppression; the formulation of a principle, even a hated principle, partakes of the innate freedom of human thought⁴⁰.

Questo passaggio è stato «a poetic revenge»⁴¹ per cui ciò che costituisce l'atmosfera di un

³⁹ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, pp. 40–41.

⁴⁰ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, pp. 186–187.

⁴¹ *Ivi*, p. 191.

milieu è tornato ad assumere la connotazione avvolgente e non più determinante nei confronti degli individui contenuti. Con il romanzo ottocentesco:

The individual thinks of himself as *au milieu d'un milieu*, as surrounded by things, familiar things – each of which goes to make up the final quality of his particular milieu, and on each of which he leaves some imprint of himself: they are a part of a whole but also a part of him, and he a part of them⁴².

Spitzer, ricapitolando la storia di *περιέχων* alla fine del proprio saggio vede che l'eredità antica dei caratteri di calore e simpateticità è giunta nella parola *ambiance* al culmine di un processo che ha coinvolto infine anche le scienze fisiche. Con le teorie del campo di Maxwell e la teoria della gravitazione einsteiniana, anche in fisica la concezione dello spazio ha riacquisito il carattere di avvolgimento e compenetrazione, in opposizione agli spazi infiniti e piatti della fisica newtoniana. Per Spitzer anche in linguistica si avverte il ritorno della concezione di una spazialità avvolgente tramite le teorie di de Saussure, che condividono con la fisica la stessa nozione di "campo":

where the word *field* indicates an "area or sphere of action, area or space under the influence of or within the range of, some agent." This originally anthropomorphic metaphor suggests less, perhaps, the field worked by the ploughman than the training field of an artillery unit (cf. English range), but it is permissible to assume that both connotations were felt in this word of the physicist; in either case this would suggest the idea of forces at work. It represents, too, the idea of one whole within which the parts form a coherent system, each part functionally conditioning, and being functionally conditioned by, the other parts (here the chess-board simile of the linguist de Saussure may come to mind). And it may also imply an idea of a neatly circumscribed area which can be "covered," since the new physic tends, in opposition to that of Bruno and Newton, toward finitism⁴³.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Ivi, p. 197. In questo riferimento alla linguistica saussuriana possiamo trovare conferma di quanto precedentemente rilevato circa la lettura "esistenzialista" della linguistica saussuriana. Occorre anche rilevare come la nozione di "campo" fosse presente nel senso indicato da Spitzer anche nella psicologia della *Gestalt*. Kurt Koffka nel suo *Principi di teoria della forma* del 1935 dedica un capitolo al *Concetto di campo* (Kurt Koffka, *Principi di psicologia della forma*, tr. it. Carla Sborgi, Torino, Boringhieri, 1970, p. 52) dichiarando il debito esplicito nei confronti delle teorie di Faraday, Maxwell e Einstein proprio per il fatto di criticare la concezione newtoniana di azione a distanza concependo invece il "mezzo" come il "portatore di forze": «scomparve dalla fisica anche lo spazio vuoto inteso in quanto puramente geometrico; esso fu sostituito da un sistema di sforzi e tensioni gravitazionali ed elettromagnetici, dotato di una ben precisa distribuzione, e determinante la geometria stessa dello spazio. La distribuzione degli sforzi delle tensioni in un dato ambiente determina quello che deve fare un corpo avente una data costituzione in tale ambiente [...] il campo e il comportamento di un corpo risultano quindi correlati poiché il campo determina il comportamento di un corpo quest'ultimo può venire usato come un indice delle proprietà del campo. Occorre anche aggiungere che il comportamento del corpo non consta

Con l'autonomizzazione della parola *ambiance*, originariamente utilizzata per qualificare *milieu* (nell'espressione "*milieu ambiance*"), con la sua sostanzializzazione, non avviene una separazione netta tra le due nozioni: anche il *milieu*, che rispetto alla più spirituale "atmosfera" rimane concreto e legato alla concezione dello spazio, conserva le valenze affettive del *περιέχων* greco.

Il carattere di avvolgimento e protezione del *περιέχων* greco era già originariamente comunicante con il carattere di medialità (per Spitzer essenzialmente secondo la figura del medium di percezione) e, dopo la sua "caduta" a opera della teoria newtoniana, tra i due avviene nel '900 un riavvicinamento. Questo ricorso è così interpretato dal linguista:

And indeed the recurrence of this concept is due to nature, to our human nature: there seems to be at bottom an *Urgedanke*, emanating from an *Urgefühl*, an *idée-mère* born with man – a projection of the feeling of the child within its shell, protected as it is in its mother's womb. It was this same, healthy, sense of protectedness which made Goethe once defy the cosmology of Newton, projecting his feeling into the universe itself. Man today is content with a more modest receptacle, nor need it be all-protective, so long as he can feel to "belong" somewhere in this chaotic and complex modern world⁴⁴.

unicamente del suo moto rispetto al campo, ma anche dei cambiamenti subiti dal corpo stesso» (*Ibid*). Questo passo precede le celebri parti dell'opera dedicate al concetto di campo in psicologia nelle quali viene vista l'articolazione tra "ambiente comportamentale" e "ambiente geografico".

⁴⁴ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, pp. 199–200.

1.3 - La medialità tra “azione e passione” e “azione e reazione”

La storia delineata da Canguilhem ha messo enfasi sull'opposizione tra due concezioni cosmologiche che corrispondono a due concezioni dello spazio: una facente capo alla figura del cerchio e del centro, propria dell'antichità, e permeata da valori vitali, che porta verso una concezione dell'ambiente qualificato e ricco di valori; un'altra facente capo alla figura della linea retta e del punto medio che porta verso una concezione dell'ambiente come “campo intermedio”, omogeneo e decentrato.

Spitzer non rinuncia a mostrare la contrapposizione tra queste visioni dello spazio e del cosmo, ma la storia che dispiega è molto più ricca di sfumature e intrecciata in una dialettica complessa, dalla quale non è possibile ricavare alcun dualismo netto. Non un dualismo ma una dualità già presente nel *περιέχων* greco che contemporaneamente rappresenta ciò che avvolge l'universo come suo limite estremo, e la relazione tra ogni corpo e quelli circostanti. Questa struttura doppia è la stessa inoltre della “topologia” propria della percezione per cui è il *medium* di percezione ciò che, stando in mezzo, rivela e mette in comunicazione percipiente e percepito.

“Intermedio”, “medio”, non sono aspetti di un'ambientalità omogenea e inerte nella quale i corpi sono collocati come in uno spazio vuoto che li separa. Pensare a ciò che è tra i corpi significa pensare al limite che li separa e che, al contempo, li colloca, li posiziona l'uno rispetto all'altro (primariamente il contenuto rispetto al contenente). Ogni ente non è definito solo dalla propria forma, ma anche dal proprio luogo, dal limite che lo rileva, compresente alla forma e altro rispetto ad essa, essendo definito da un rapporto di contiguità. Il medio, inoltre, colloca l'ente rispetto agli altri enti, ed essi rispetto al loro limite ultimo per cui ciò che è intermedio partecipa anche dell'intermedialità che dispone un centro e un estremo.

Emmanuel Alloa ha proposto di leggere l'intera opera aristotelica come una «*théorie généralisée de la médialité*»⁴⁵, rintracciando la figura del medio (*meson, metaxu*) nella logica sillogistica e soffermandosi preminentemente sulla teoria aristotelica della sensazione. Che ci si trovi in prossimità del rapporto di contiguità che abbiamo già incontrato lo conferma l'autore:

⁴⁵ Emmanuel Alloa, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 62, fasc. 2, 2009: 258.

Aristotele insiste d'una parte sull'esteriorità irriducibile del sensibile per rapporto al sentiente e d'altra parte sull'heterogeneità necessaria tra organo di sensazione e mezzo di sensazione⁴⁶.

In *Dell'anima*, la distinzione tra sensazione e sapere è data dal fatto che per la sensazione «gli agenti produttori dell'atto sono esterni e cioè il visibile, il sonoro e così gli altri»⁴⁷, il che fa della sensazione una teoria del patire:

Ora la facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in entelechia, come s'è detto: essa patisce in quanto non è simile, e quando ha patito, si fa simile al sensibile ed è come quello⁴⁸.

Per Alloa occorre partire dall'idea di *metaxu* per poter concepire correttamente cosa significhi patire smarcando le interpretazioni fisiologiche che attribuiscono il patire alla modificazione degli organi sensoriali e le interpretazioni idealiste per cui il patire avverrebbe senza processo materiale:

Reconstituer le pătir (paskhein) à nouveaux frais à partir de l'idée de *metaxu* permet d'ouvrir une troisième voie qui, bien qu'indiquée, reste à ce jour et pour l'essentiel sous-explorée. Aristotele précise bien que l'air ou l'eau sont autant de milieux qui ne sauraient être rabattus ni du côté des corps ni du côté de l'immatérialité ; ils reçoivent la forme du sensibile mais la transmettent, la laissent passer, bref : ils constituent littéralement des transformateurs. Ainsi, le milieu représente la suture de l'âme avec les choses, elle fait en sorte – selon la célèbre formule – que « l'âme est en quelque sorte les êtres eux-mêmes » (*De anima*, 431b 21). Sans que les deux viennent jamais à coïncider – la modalisation de la particule păt (« en quelque sorte ») en étant le garant –, il y a donc bien une koinônia, une communauté du percevant et du perçu, non pas malgré, mais grâce au *metaxu*⁴⁹.

Alloa propone di interpretare l'estesiologia aristotelica come una "proto-fenomenologia" che propone una teoria della sensazione come «différence dans la co-appartenance»⁵⁰, dove il *medium* sarebbe "tessuto comune" e "fondo di differenziazione". In questa interpretazione, che mette al centro la medialità nella filosofia aristotelica, Alloa si è soffermato sulla spiegazione della sensazione tattile in quanto potenzialmente critica rispetto l'intero impianto teorico dello stagirita, per l'assenza di un proprio specifico *medium* di percezione. La soluzione operata da Aristotele consiste nella dislocazione del sensorio del tatto all'interno

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Dell'anima* (II, 5, 417 b, 20), Aristotele, *Dell'anima*, in Aristotele, *Opere. Volume quarto. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, tr. it. Renato Laurenti, vol. 4, Roma, Laterza, 1983, p. 143.

⁴⁸ *Dell'anima* (II, 5, 418 a, 5), *Ibid.*

⁴⁹ Alloa, *cit.*, p. 259.

⁵⁰ *Ibid.*

del corpo facendo della carne (*sarx*) il *medium* di percezione⁵¹. Anche il tatto dispone dunque del proprio *medium*, a essere interposto tra il sensibile e il sensorio figura il corpo come “trasformatore”, luogo, limite, della connessione tattile tra l'anima e il mondo. Per Alloa Aristotele porrebbe in questa teoria anche una teoria della protesi per cui la carne avrebbe la possibilità di annettersi anche i corpi esterni:

Aristote va même jusqu'à concevoir la possibilité de prolonger la chair naturelle par une prothèse extérieure : « Car, en réalité, si l'on entoure la chair d'une sorte de membrane artificielle, on donnera pareillement le signal de la sensation dès qu'on la touche » (423 a, 2-3)⁵².

Il concetto di luogo, la figura del limite, la concezione del *medium* di percezione portano verso una “teoria della medialità” che nel caso dei rapporti spaziali e tattili evidenzia dei passaggi e delle trasformazioni che mostrano contemporaneamente inerenza e separazione attraverso la costituzione, sul limite, di un interno e un esterno definiti, non per la loro essenza, ma tramite la topologia e, dunque, l'esistenza. La reciproca definizione dell'interno e dell'esterno tramite la loro esistenza effettiva avviene non malgrado il limite, bensì grazie ad esso, ed essendo il limite privo di una propria sostanzialità, fungendo da trasformatore, diviene qualcosa di dinamico in funzione del quale ciò che è interno e ciò che è esterno entrano in relazioni “ambigue” e non definibili a priori. La medialità del limite coinvolge sia la cosmologia, sia l'estesiologia di Aristotele, in una visione unica in cui il movimento e il rapporto di azione e passione possono essere solo grazie al limite, alla contiguità tra gli enti, solo grazie ad una interfaccia che, separando i corpi, permette la trasmissione delle forme e i movimenti. La medialità aristotelica tuttavia permane all'interno di una ontologia teleologica e ilemorfica in cui le tensioni sono esemplificate dalle polarizzazioni che descrivono i processi e che alla fine vengono ridistribuite all'interno di una visione ordinata e orientata. Ad esempio:

L'alimento patisce in qualche modo da parte dell'alimentato, ma non questo da parte dell'alimento come pure non il carpentiere patisce sotto l'azione della materia, bensì questa sotto l'azione di lui: il carpentiere muta soltanto nel senso che passa dall'azione all'inazione⁵³.

Il carpentiere patisce l'azione della materia ma non diviene altro da sé nel patire, è nella propria disposizione, nella propria natura che subisce l'azione di ciò che è altro da sé secondo

⁵¹ *Dell'anima* (II, 11, 423 a), Aristotele, *Dell'anima, cit.*, p. 156

⁵² Alloa, *cit.*, p. 258.

⁵³ *Dell'anima* (II, 4, 416 b, 35), Aristotele, *Dell'anima, cit.*, p. 139

l'assioma teleologico per cui «è la funzione che crea l'organo»⁵⁴:

Anassagora afferma che l'uomo è più intelligente degli animali grazie all'aver mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti uno strumento, e la natura, come farebbe una persona intelligente, attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene; giacché è più conveniente dare flauti a chi è già flautista, che non attribuire l'arte del flauto a chi possiede flauti⁵⁵.

La teleologia aristotelica, l'intelligenza della natura, è una intelligenza strumentale per cui sia gli organi corporei sia i corpi naturali sono strumenti dell'anima. I corpi naturali divengono strumenti dell'anima quando l'anima costituisce il loro fine, quando «esistono in vista dell'anima»⁵⁶ per cui la modificazione, il patire che l'anima subisce, è sempre nell'ordine delle proprie facoltà. La natura non può subire modificazioni che non siano nelle proprie disposizioni. L'accidentale non è se non per "le cose". Così «la sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire»⁵⁷ ma il sentire può essere in potenza o in atto per cui, disporre della facoltà, non significa che questa sia attualizzata, ma non può mai essere altro da sé. Un ostacolo può influire sull'attualizzazione della facoltà, ad esempio impedendola, può agire all'interno della polarizzazione che la costituisce, ma non modificarla facendola diventare altro da ciò che in potenza può essere. A tale proposito Aristotele, discutendo dei modi in cui si può dire potenza e atto, al fine di chiarire tali concetti rispetto alla sensazione, paragona la sensazione al sapere:

In un senso uno è sapiente al modo che diremmo sapiente l'uomo in quanto fa parte di esseri sapienti e in possesso di scienza; in un altro, al modo che già diciamo sapiente chi possiede la grammatica. Ciascuno di questi due è in potenza non allo stesso modo, ma il primo perché d'una certa natura è il genere a cui appartiene e cioè la sua materia, l'altro perché, volendo, è in potenza a esercitare la scienza, a meno che non glielo impedisca un ostacolo esterno [...] I primi due sono sapienti in potenza, ma l'uno attualizza la sua potenza dopo aver subito un'alterazione mediante lo studio e dopo essere passato più volte dallo stato contrario, l'altro, invece, in modo diverso, dopo essere passato dal puro possesso della sensazione o della grammatica senza l'esercizio, all'esercizio stesso⁵⁸.

⁵⁴ Mario Vegetti, Francesco Ademollo (a cura di), *Incontro con Aristotele: quindici lezioni*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2016, p. 163.

⁵⁵ *Parti degli animali* (IV, 687 a, 5), Aristotele, *Parti degli animali*, in Aristotele, *Opere. Volume quinto. Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, tr. it. Mario Vegetti, vol. 5, Bari, Laterza, 1973, p. 127.

⁵⁶ *Dell'anima* (II, 4, 415 b, 20), Aristotele, *Dell'anima, cit.*, p. 137.

⁵⁷ *Dell'anima* (II, 4, 416 b, 35), *ivi*, p. 141.

⁵⁸ *Dell'anima* (II, 4, 417 b, 20), *ivi*, p. 142.

L'anima aristotelica è dotata di facoltà (nutritiva, sensitiva, razionale) e ogni facoltà dispone di strumenti (organi) e mezzi (*media* di percezione) che fanno sì che l'anima sia còlta nel divenire e non tramite una statica essenzialistica, ma se il divenire permette di cogliere l'attualità dell'anima, e le dimensioni dalle quali è costituita, le sue potenze sono comunque già da sempre definite nel quadro della sua natura.

La topologia aristotelica, per la quale l'ambiente costituisce qualcosa di "caldo" e protettivo che articola tra loro *periechon* e *meson*, non permette scambi simmetrici tra ciò che è dentro e ciò che è fuori, e forse è proprio questo carattere orientato unidirezionalmente che fa sì che ci si trovi di fronte ad uno spazio chiuso e avvolgente.

A tale cosmologia, lo abbiamo visto tramite Spitzer e Canguilhem, si contrappone una cosmologia aperta, infinita, dove scompare il limite ultimo che avvolge tutto e dove il *medium*, ciò che è tra i corpi, assume una fisionomia radicalmente differente rispetto alla topologia aristotelica. A costituire l'ambientalità di ciò che è tra i corpi in uno spazio aperto e infinito non è più qualcosa di attivo, qualcosa che permette di congiungere e distinguere, qualcosa per cui sia possibile definire un interno e un esterno. L'etere, dal punto di vista della teoria della gravitazione, il *medium* trasparente dal punto di vista dell'ottica, mantengono ancora un legame con le idee di trasmissione di forze e di trasformazione di forme proprie della tradizione classica, ma di essi viene offerta una interpretazione "funzionale":

a functional connotation (of varying intensity) is everpresent with the term *medium*; the very choice of this word in reference to the various elements reflects the point of view of a scientist conscious of the potentialities, the properties of all elements with which he has to deal; who in his experiments, in the formulation of his theories, sees any given element as a "factor": as, in some way, an active entity, a means to an end-in the largest sense, as a means through which the efficacy of physical laws manifests itself⁵⁹.

A questo mutamento ha corrisposto anche un mutamento nel rapporto tra azione e passione. Jean Starobinski nel suo *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia* ha descritto la storia di una nuova coppia, analoga a quella di *milieu* e *ambiance* indagata da Leo Spitzer, dalla quale emerge nuovamente come la rottura del quadro cosmologico antico, per opera delle scienze rinascimentali e della fisica newtoniana, abbia subito una particolare torsione nelle traduzioni e nelle interpretazioni che ne fa l'Illuminismo francese. Starobinski mostra come nell'opera aristotelica comparisse l'idea che l'agente fosse mosso di ritorno da parte del paziente, ma come, a causa dell'assioma teleologico e del privilegio della forma rispetto alla materia, non

⁵⁹ Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*, p. 39.

fosse possibile parlare di reazione del paziente sull'agente, in quanto l'agente può mutare solo tra l'atto e la potenza. La nozione di reazione ha potuto prendere forma solo successivamente, all'interno delle dispute scolastiche, passando attraverso le teorie delle "influenze" o "simpatie" universali, per giungere alla «mutazione semantica»⁶⁰ operata dalla rivoluzione scientifica. Il Rinascimento, con le proprie teorie influenzate dalla fisica stoica e dall'ermetismo, ha contribuito a proporre una cosmologia omogenea dove non regna più la distinzione tra ciò che pertiene al terrestre e ciò che pertiene al celeste: «il mondo poteva essere interpretato come un organismo, e l'organismo come un microcosmo [dove] l'essere umano può comprendere in sé non solo tutto il cielo, ma persino Dio»⁶¹. La perdita del centro della cosmologia antica viene rifratta così in una molteplicità di centri, tanti quanti gli enti del cosmo, e i rapporti tra essi assumono progressivamente una simmetria e una reciprocità che la scienza newtoniana andrà a formalizzare con la terza legge, per cui "ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria". La mutazione semantica della parola "reazione" ha consistito nella riduzione di ciò che aveva come modello la vita e il vivente in una visione puramente meccanica.

Starobinski si sofferma su quella che definisce «l'inquietudine di Newton»⁶² che fa sì che oltre ai *Principia*, in altre opere, egli non abbia ridotto tutti i fenomeni alle leggi del movimento. Nei suoi studi di ottica e di chimica, Newton afferma l'esigenza di risalire a una "causa superiore" che, per i suoi primi commentatori, agirebbe proprio tramite i principi di "azione e reazione".

Anche Leibniz avrebbe promosso in questo senso la nozione di "reazione", Starobinski cita lo scritto *Principi della natura e della grazia*:

Nella natura tutto è pieno [...]. E poiché a causa della pienezza del mondo tutto è connesso, e ciascun corpo agisce su ciascun altro corpo, più o meno, a seconda della distanza, e per reazione ne viene modificato, ne segue che ogni monade è uno specchio vivente, dotato di un'attività interna, che si rappresenta l'universo secondo il proprio punto di vista, ed è altrettanto regolata che l'universo stesso⁶³.

Il secolo dei Lumi, per Starobinski, coniuga queste teorie che hanno influito soprattutto sulle teorie mediche dove il tema della salute e delle influenze reciproche tra i corpi assume il ruolo

⁶⁰ Starobinski, *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia, cit.*, p. 23.

⁶¹ Ivi, p. 18.

⁶² Ivi, p. 24.

⁶³ Ivi, pp. 24–25.

di protagonista. Le teorie mediche, così come anche le teorie di storia naturale, sono divenute il luogo in cui il tema della vita, delle forze vitali e dell'organismo si sono configurate in opposizione a una visione meccanicista delle relazioni di azione e reazione. La simmetria tra esse, apportata dalla fisica newtoniana, apre all'idea di una natura che progressivamente è uscita da una concezione fissista in vista di una concezione trasformativa. La reciproca influenza tra ambiente e organismo porta verso una concezione nella quale l'organismo può subire delle modificazioni della sua stessa natura, e nella quale l'azione dell'organismo può essere interpretata come una modificazione dell'ambiente. A differenza della concezione aristotelica per la quale la coppia costituita da "azione e passione" si configura all'interno di una dinamica nella quale la natura rimane fissa e centrata in un cosmo chiuso e finito, avendo la possibilità di essere modificata solo nelle proprie dimensioni predefinite, la coppia "azione e reazione" permette di concepire un cosmo dotato di molteplici centri e in cui le relazioni e le dinamiche comportano delle trasformazioni della natura.

Il secolo dei Lumi ha prodotto la crisi ambientale. La nascente industrializzazione a partire dalla metà del '700 ha comportato un mutamento dei rapporti tra l'uomo e l'ambiente e quando oggi la scienza sollecita la società e la politica a ripensare il rapporto materiale tra l'uomo e l'ambiente, sono i modi di produzione e le prassi instaurate a partire dall'industrializzazione che sono messe in discussione. Ma è sempre a partire dallo stesso periodo che ci giungono i concetti e il lessico che ci permette di pensare il rapporto con l'ambiente come qualcosa che può essere messo in discussione. L'ambiente, ciò che avvolge ogni corpo e che media tra i corpi, ha subito una trasformazione di cui ancora oggi noi siamo testimoni.

1.4 - L'ambientalismo dei Lumi

Che l'Illuminismo costituisca un luogo storico centrale nell'analisi della crisi ambientale viene fatto notare da Jean-Luc Guichet⁶⁴ che parla di una "tension propre aux Lumières":

Partons du constat d'une contradiction ou au moins d'une tension propre aux Lumières. D'un côté se noue en ce siècle une très forte conception déterministe qui insiste sur le poids de la nature extérieure, ce qu'on appellera, d'un terme certes anachronique, l'environnement, conception due à la conjugaison de la montée des matérialismes, du triomphe de l'empirisme refondé par Locke, de la promotion des sciences de la nature prenant leur revanche sur l'empire métaphysique et mathématicien du XVII^e siècle. De l'autre côté se prolonge pourtant le projet de conquête de la nature – que l'on appellera au choix cartésien ou baconien – hérité du siècle précédent et incarné à nos yeux au XVIII^e siècle particulièrement par Buffon⁶⁵.

Guichet pone il problema di come conciliare il determinismo che fa sprofondare l'uomo nella natura e "l'antropocentrismo ambizioso e conquistatore":

Comment celui que j'ai appelé «l'homme cerné», c'est-à-dire, on l'a compris, l'homme cerné par son environnement de plus en plus lourd, de moins en moins extérieur et de plus en plus structurant, peut-il en même temps être l'homme configureur de cette même nature extérieure au point de faire de cette dernière de plus en plus son environnement⁶⁶?

Guichet propone un percorso che, passando attraverso vari autori (Montaigne, Diderot, Cabanis), giunge ad analizzare questa "alchimie des Lumières"⁶⁷ in Rousseau e, nello specifico, nel progetto roussoviano di composizione, mai realizzata, di un'opera sul *matérialisme du sage*. L'idea di un materialismo del saggio, o di morale sensitiva, come ancora Rousseau la definisce, rappresenta per Guichet il punto più alto in cui l'Illuminismo ha saputo esporre «une sorte de sagesse environnementaliste»⁶⁸ per la quale le due dimensioni dell'umano, quella morale e quella sensuale e fisica, vengono intrecciate al punto da mostrare come non sia possibile separare il destino dell'uomo da quello dell'ambiente.

Guichet parla espressamente di un "environnemenalisme des Lumières"⁶⁹ che viene infranto con l'avvento della teoria darwiniana, della genetica e della fisica quantistica, che tolgono

⁶⁴ Jean-Luc Guichet, «L'homme cerné: le réaménagement "environnementaliste" de la raison sous les Lumières (Montesquieu, Diderot, Cabanis, Rousseau)», *Fogli di Filosofia*, vol. 2, 2011, pp. 161–179.

⁶⁵ Ivi, p. 160.

⁶⁶ Ivi, p. 161.

⁶⁷ Ivi, p. 162.

⁶⁸ Ivi, p. 174.

⁶⁹ Ivi, p. 178.

ogni legame tra i mutamenti che avvengono nella natura e il piano etico, politico e sociale, per radicarli esclusivamente su processi spontanei e aleatori. Un giudizio diverso viene fornito da Jean-Baptiste Fressoz nel suo *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*⁷⁰. Anche Fressoz si concentra sulla tensione propria della modernità illuminista tra l'idea di un ambiente che influisce sull'umano e l'instaurazione di una prassi di trasformazione dell'ambiente che si è mostrata distruttiva:

Les vapeurs artisanales suscitaient des inquiétudes semblables dans la bourgeoisie urbaine : au XVIII^e siècle, les villes sont les lieux malsains par excellence, à l'instar des marécages, des prisons et des navires. L'industrialisation et la transformation radicale des choses environnantes qu'elle a causée par son cortège de pollutions et l'utilisation massive des ressources naturelles se sont déroulées dans le cadre théorique de la médecine climatique. Le problème historique n'est donc pas l'émergence «d'une conscience environnementale», mais bien plutôt l'inverse: il s'agit de comprendre la nature schizophrénique de la modernité industrielle qui continua de penser l'homme comme produit par les choses environnantes en même temps qu'elle le laissait les altérer et les détruire⁷¹.

L'intenzione dichiarata da Fressoz è quella di studiare «les racines historiques de la crise environnementale contemporaine. Il s'agit d'une enquête sur le passé de l'agir technique, sur les manières de le penser, de le questionner, de le réguler et, surtout, de l'imposer comme seule forme de vie légitime»⁷². A differenza dello studio di Guichet, concentrato sull'ambito delle produzioni teoriche, filosofiche e scientifiche, Fressoz adotta un approccio, debitore sia dell'etnologia simmetrica di Bruno Latour sia dell'archeologia di Michel Foucault, per cui l'oggetto dell'analisi, le origini della crisi ambientale, è indagato sul confine tra produzioni teoriche e instaurazione di prassi. Nell'avanzare la propria teoria tesa su questo confine, l'autore fa leva su due concetti, quello di "rischio tecnologico" e quello di "disinibizione". La tesi di fondo sulla quale questi due concetti sono visti è quella per cui, tra il XVIII e il XIX secolo, momento di inaugurazione della modernità positivista e industriale, «[I]es hommes qui l'ont accomplie et vécue étaient bien conscients des risques immenses qu'ils produisaient. Mais ils décidèrent, sciemment, de passer outre»⁷³.

Fressoz esorta a mettere in discussione l'interpretazione della prima modernità industriale come momento unicamente tecnofilo del quale solo ora, dopo tre secoli di "modernisme

⁷⁰ Jean-Baptiste Fressoz, *L'apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

⁷¹ Ivi, p. 114.

⁷² Ivi, p. 9.

⁷³ Ivi, p. 11.

frénétique”, sappiamo operare la critica tramite teorie che:

mettent en scène un passé uniment technophile afin de faire valoir notre propre réflexivité face aux choix technologiques, comme si nous avions été les premiers à distinguer dans les lumières éblouissantes de la science l'ombre de ses dangers⁷⁴.

L'obiettivo polemico di Fressoz sono le teorie della “società del rischio” (Anthony Giddens, Ulrich Beck) che mettono in scena una narrazione escatologica per la quale la crisi ambientale proviene interamente dalla modernità che perviene successivamente alla consapevolezza di sé. Per costruire questo scarto, tra una modernità cieca all'ambiente e la nostra, sono usate una serie di opposizioni come quelle: «entre modernité et “modernité réflexive”, société du progrès et “société du risque”»⁷⁵. La denuncia di Fressoz è rivolta essenzialmente a mostrare “l'inoffensività” politica dell'approccio delle “teorie della società del rischio” ossia il fatto che esse «occultent des formes de production, de pouvoir et de pensée qui, au tournant du XIX^e siècle, nous ont fait prendre le chemin de l'abîme»⁷⁶. Non si tratta dunque di negare una dialettica interna che raddoppia una crisi ambientale con una crisi di valori e di filosofie, ma semmai di approfondire questa dialettica, di ovviare alla sua “manqué de spécificité” e a «ne pas se tromper d'ennemi et donc ne pas confondre la logique de la crise environnementale avec celle de la modernité»⁷⁷.

Se da un lato Fressoz contesta le facili contrapposizioni, come quelle che oppongono due modernità, o “progresso” a “rischio”, seguendo un movimento di chiara matrice latouriana, dall'altro si concentra proprio sulle ambiguità interne al concetto di rischio di cui offre un'analisi archeologica. Invece di essere preso come punto di svolta che ci pone in un presente originale e finalmente ecologico, il concetto di rischio viene visto come elemento appartenente alla prima modernità stessa, l'autore mostra come fosse utilizzato ad esempio già nei dibattiti settecenteschi relativi alla pratica dell'inoculazione per contrastare il vaiolo⁷⁸.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Per Fressoz l'inoculazione del vaiolo al fine di proteggere gli individui si è prodotta assieme all'idea della protezione degli “investimenti” tramite l'instaurazione delle compagnie assicurative. L'uomo stesso è stato oggetto di investimento, si pensi ai carichi di schiavi o all'efficienza di corpi militari da parte del governo politico. L'inoculazione del vaiolo rappresenta il caso in cui una prassi, per essere imposta, è dovuta passare attraverso l'adozione volontaria di un comportamento che comporta un rischio per la salute. L'inoculazione ha rappresentato il caso della produzione di “sujets calculateurs” che, a fronte di benefici non immediati e non scontati, sapessero assumersi “sovranamente” dei rischi che andavano contro ogni precetto morale, religioso ma anche medico. La medicina nel '700 si distingueva in due branche: la terapeutica, che ha per oggetto il corpo

Fressoz ci pone di fronte ad un modo originale di tracciare la storia della crisi ambientale, che include una vista rivolta al nostro passato e congiuntamente una vista rivolta al nostro presente, così come include una disamina delle nostre istanze etiche e valoriali e la storia dei concetti che adottiamo per descriverla. Ne risulta un'opera che coniuga un'impronta etica esplicita e una analisi scientificamente documentata. Questo studio mostra come, da un punto di vista politico, sia riduttivo descrivere un passato omogeneo dal quale solo il presente ha saputo prendere le distanze e come il passato stesso, in questo caso il nostro "agire tecnico" passato, fosse esso stesso costituito da controversie.

Quant à l'hypothèse d'un éveil écologique contemporain, elle conduit à une impasse politique : en oblitérant la réflexivité des sociétés passées, elle dépolitise l'histoire longue de la dégradation environnementale. Et inversement, en insistant sur notre excellence, elle tend à naturaliser le souci écologique et à passer outre les conflits sociaux qui en sont pourtant la source⁷⁹.

La nozione di rischio occupa un posto centrale nel discorso di Fressoz, in quanto gli permette di costruire il ponte tra la riflessività contemporanea, che, consapevole del rischio che comportano le tecniche, si rivolge criticamente al proprio passato e il nostro passato, stesso in cui il concetto di rischio è servito per chiudere delle controversie relative all'adozione di certe tecniche. Il rischio, nel Settecento, è divenuto "rischio calcolabile" in vista di future ricompense quali la salute o il guadagno, mentre oggi appare come punto di svolta che permette di mettere in prospettiva il nostro passato come luogo in cui si è affermata l'idea di un progresso acritico.

La nozione di rischio nella prima modernità industriale è analizzata da Fressoz seguendo vari casi di adozione di tecniche e di innovazioni: la già citata controversia relativa all'inoculazione antivaiolo, l'installazione delle industrie chimiche, l'adozione del gas per l'illuminazione, la diffusione dei motori a vapore e delle ferrovie. Fressoz mostra come tutte queste tecniche siano state al centro di dubbi e dispute e come «Il apparaît alors que les opposants ne prenaient pas parti contre l'innovation, mais plutôt pour leur environnement, leur sécurité, leur travail et pour la préservation de formes de vie jugées bonnes»⁸⁰, così come mostra che l'idea di "rischio accettabile" a fronte di futuri benefici è stato l'elemento insieme teorico e

malato e può fare uso di mezzi "contro natura" (purghe, amputazioni, salassi...) e l'igiene che ha per oggetto il corpo sano e mira a conservarlo in questo sito con l'uso di mezzi naturali (riposo, dieta...). «L'inoculation ne trouve pas de place dans ce dualisme car elle est un moyen contre nature employé sur un corps sain» (Ivi, p. 42).

⁷⁹ Ivi, p. 13.

⁸⁰ Ivi, p. 18.

pratico⁸¹ di quella che definisce come “disinibizione” delle varie forme di resistenza di fronte alle innovazioni consentendo “de passer outre”.

La nozione di disinibizione risulta centrale per comprendere come la dialettica storica tra la contemporaneità ecologista e il suo passato sia raddoppiata da una dialettica di confronto e di scontro interna al passato moderno stesso. Tramite lo sprofondamento in un passato intriso di contraddizioni vive e aperte, lo sguardo dell'autore si fa contemporaneamente sguardo storico e politico:

J'ai voulu comprendre pourquoi, pour qui et contre qui, en se fondant sur quels savoirs et en dépit de quels savoirs, sont advenues les techniques qui ont produit notre modernité et la crise environnementale contemporaine⁸².

Come la storia non mostra un passato che ignora l'ambiente come valore, così deve poter rendere ragione dell'adozione e della diffusione di tecniche che sono risultate catastrofiche nei confronti dell'ambiente stesso. La risposta fornita da Fressoz a questo dilemma è che:

La modernité fut une entreprise. Ceux qui l'ont fait advenir et l'ont conduite ont produit des savoirs et des ignorances, des normes juridiques et des discours dont le but était d'instaurer de nouvelles sensibilités, de nouvelles manières de concevoir sa vie, son corps, ses relations aux environnements et aux objets⁸³.

Per cui sarebbe sbagliato descrivere le controversie, lo stato ancora aperto in cui nuove forme tecniche si sono instaurate, come una dialettica tra innovazione e resistenza:

mieux vaudrait parler de concurrence entre des projets techniques différents : plutôt que le gaz d'éclairage, des lampes à huile perfectionnées ; plutôt que la machine à vapeur, des systèmes de traction animale ; plutôt que l'inoculation et la vaccine, des quarantaines et des mesures d'hygiène ; plutôt que les produits chimiques, des matières végétales, etc⁸⁴.

Entrare nei dibattiti, nelle controversie, nei differenti progetti tecnici, permette di entrare in contatto con le differenti ontologie che hanno animato la modernità e che tra loro sono sempre state intrecciate di rapporti ambigui e non analizzabili da un punto di vista esterno e superiore, che ne fornisce presunte descrizioni obiettive e reificanti.

⁸¹ «Je propose donc de mettre à profit la possibilité qu'a l'historien de considérer les formes techniques sur le temps long pour écrire une histoire comparative des différentes régulations du risque (par la norme technique, par les recours aux tribunaux, par la surveillance administrative, par les assurances) et de leurs effets sur les savoirs et les trajectoires techniques», lvi, pp. 18–19.

⁸² lvi, p. 19.

⁸³ lvi, p. 16.

⁸⁴ lvi, pp. 18–19.

Il progetto, nostro contemporaneo, di inquadrare ecologicamente e politicamente le dispute ecologiche e tecnologiche all'interno di una politica della scelta e della decisione collettiva ha visto, agli occhi di Fressoz, la proposta tanto del principio di precauzione quanto la speranza di un governo democratico della tecnoscienza ma:

Contrairement au rêve sociologique d'une technoscience maîtrisée, d'un progrès en pente douce, l'histoire de la technique est celle de ses coups de force et des efforts ultérieurs pour les normaliser⁸⁵.

Per Fressoz «[l]a question importante n'est plus tant celle du choix et des bonnes procédures pour bien choisir que celle de la trajectoire technologique et des manières variées de peser sur elle»⁸⁶.

Le controversie interne al nostro passato vengono riaperte e mostrate nel momento del loro prodursi, fatte risuonare nel presente come delle questioni ancora aperte e sulle quali altri possibili soluzioni si disegnano al loro orizzonte. Fressoz mostra come le controversie passate possano costituire un "problema"⁸⁷ per noi. La storia dell'agire tecnico e delle innovazioni non è vista come la storia di soluzioni tecniche a determinati problemi, ma come la storia di traiettorie nelle quali si producono sensibilità nuove, contemporaneamente alla disinibizione di altre sensibilità. Le traiettorie tecnologiche risultano essere delle faglie nelle quali la vita, il corpo, l'ambiente, gli oggetti subiscono mutamenti e assumono una fisionomia a partire dall'ambiguità del conflitto tra posizioni che non sono a favore o sono opposte rispetto all'innovazione, ma a favore di mondi diversi. Solo l'esito della controversia permette di rendere espliciti i mondi e le sensibilità che si affermano attraverso la disinibizione di altri mondi e sensibilità.

Il mondo e la sensibilità, o meglio i mondi e le sensibilità, divengono oggetti di un'inchiesta sia storica sia etico-politica che sa riaprire il momento e il luogo del loro prodursi, che sa mostrarne il germe ancora non deciso e che diventa evento passato solo per uno sguardo che sa riaprire i contrasti e che sa coglierne tanto i caratteri innovativi quanto tutti gli aspetti rimossi all'interno della dialettica della disinibizione.

La disinibizione assume un valore intrinsecamente dialettico. Attraverso essa è possibile cogliere sia le dinamiche positive di produzione di prassi, di teorie ma anche di sensibilità, di

⁸⁵ Ivi, p. 19.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ «Ce livre se focalise de nouveau sur l'innovation, non pour en faire une cause déterminante, mais pour la présenter comme un problème», Ivi, p. 17.

soggetti disinibiti, sia le dinamiche negative dei superamenti (dei *passer-outre*) relativi a altre prassi, altre teorie, ontologie sconfitte e persistenti proprio in quanto sconfitte e superate:

Le mot de désinhibition condense les deux temps du passage à l'acte : celui de la réflexivité et celui du passer-outre, celui de la prise en compte du danger et celui de sa normalisation. La modernité fut un processus de désinhibition réflexive : nous verrons comment les régulations, les consultations, les normes de sécurité, les procédures d'autorisation ou les enquêtes sanitaires qui prétendaient connaître et contenir le risque eurent généralement pour conséquence de légitimer le fait accompli technologique⁸⁸.

La storia della disinibizione modernizzatrice fa emergere il contesto nel quale avviene lo scontro e il confronto tra sensibilità diverse e diverse concezioni del mondo. Considerare la modernizzazione un progetto tecnofilo senza resti, del quale solo ora si può misurare il rischio, oscura il processo stesso nel quale, assieme alla produzione di innovazioni, si sono prodotti soggetti e mondi disinibiti. Considerare il processo di disinibizione operato dalla modernizzazione significa, da un lato, mostrare il conflitto nel quale si è prodotto e nel quale, alla legittimazione di certe tecniche, ha corrisposto la produzione di nuove sensibilità disinibite. Per esse il mondo ha assunto nuovi significati rispetto a visioni del mondo alternative che sono rimaste sullo sfondo della storia. Riaprire il momento augurale in cui la disinibizione modernizzatrice ha permesso la rivoluzione industriale, consente di ricongiungersi con il momento in cui la modernizzazione è stata luogo vivo di contesa ancora indeterminato. Significa riprendere contatto con concetti ambigui perché hanno preso forma all'interno di un campo conflittuale, ma che ancora oggi ci riguardano e che la filosofia non può ignorare, se vuole orientarsi nei confronti della crisi ambientale.

«[L']environnement n'est pas une notion recente»⁸⁹. Gli studi storici di Canguilhem e Spitzer hanno messo in luce come la nozione di ambiente costituisca uno dei concetti della cultura occidentale fin dalle sue origini greche. La storia delle traiettorie tecnologiche descritta da Fressoz ha permesso di ricollocarci nei momenti storici in cui l'ambiente, come valore etico-politico, è stato luogo di conflitti apparendo all'interno di pratiche e all'interno di forme di sapere scientifico e vernacolare. L'ambiente è entrato anche all'interno di esplicite controversie riguardanti singoli aspetti del mondo, quali: il corpo umano e l'inoculazione; determinate specie vegetali a fronte di politiche rivolte al loro sfruttamento industriale o alla loro preservazione.

⁸⁸ Ivi, p. 16.

⁸⁹ Ivi, p. 21.

Fressoz mette in evidenza una categoria di oggetti, quella delle *choses environnantes* o *circumfusa*, della quale traccia la traiettoria disinibente di cui è stata oggetto nel XVII secolo:

Cette catégorie de l'hygiène du XVIII^e siècle était extrêmement large : elle incluait toutes les choses naturelles et artificielles (du climat aux fumées artisanales) qui déterminaient la santé et même la forme des corps. Le paradoxe est donc que l'industrialisation et l'altération des « choses environnantes », qu'elle a causée par son cortège de pollutions, se sont déroulées non dans un vide cognitif, mais en dépit de théories médicales dominantes faisant de l'environnement le producteur même de l'humain⁹⁰.

La distruzione dell'ambiente, ci mette in guardia Fressoz, non è stata prodotta in un contesto di vuoto di sapere relativo all'ambiente, bensì è stata possibile disinibendo una concezione dell'ambiente che era quella delle teorie mediche del XVIII secolo, che, eredi della tradizione ippocratica, vedevano inscindibilmente connessi uomo e ambiente.

Fressoz descrive la storia di questa particolare disinibizione mettendola al centro di un doppio registro di sapere che potremmo definire di tipo scientifico e di tipo vernacolare⁹¹. Egli sostiene che, durante il periodo dell'*Ancien Régime*, si è affermato di un sapere scientifico, sempre più distaccato e con funzione disinibente nei confronti del sapere di tipo vernacolare, che ha consentito l'introduzione di saperi, di pratiche, di tecniche e di istituzioni di tipo industriale che hanno egemonizzato altre tecniche, altri saperi e altre istituzioni che erano invece di tipo artigianale e tradizionale. Il mondo artigianale era dotato di proprie strutture per la soluzione di conflitti, come la sorveglianza di vicinato, la polizia, le *Enquête de commodo et incommodo*. Fressoz mostra come al centro delle controversie ci fossero denunce alla polizia relative ai cattivi odori emanati e alla diffusione di malattie a fronte dell'installazione di manifatture. La polizia, deputata al mantenimento dell'ordine, dotata di poteri maggiori di quelli che possiede oggi, con potere di intervento su un'ampia quantità di materie, avendo come scopo anche la conservazione della salute pubblica disponeva, come soluzione principale, l'allontanamento delle attività giudicate nocive: «Le problème environnemental

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Prendiamo questo concetto nel senso attribuitogli da Ivan Illich e così riassunto da Bruno Bortoli: «si tratta di un termine tecnico che deriva dal diritto romano. In latino designava tutto ciò che nasceva, veniva tessuto, cresciuto, fatto in casa, in contrapposizione a ciò che ci si procurava con scambi formali. Normalmente il vocabolo è conosciuto nell'unica accezione linguistica (sinonimo di dialetto, mentre Illich lo riprende nel suo antico significato per designare quelle attività umane – non motivate da azioni di scambio – mediante le quali la gente soddisfa bisogni quotidiani», (Ivan Illich, *Esperti di troppo*, tr. it. Bruno Bortoli, Paolo Boccagni, Gardolo, Erikson, 2008, p. 18). Illich, in modo analogo al concetto di disinibizione, utilizza il concetto di "disabilitazione". Per Illich la modernità è interpretata tramite il processo di professionalizzazione dei saperi e delle prassi che ha comportato una progressiva perdita di abilità e di competenze individuali e vernacolari (Illich, *cit.*).

trouve des solutions exclusivement spatiale»⁹². La struttura del mondo artigianale, composto da saperi taciti e segreti regolati dalle corporazioni e i cui depositari erano gli operai stessi, non consentiva alcun tipo di intromissione nel delineare o modificare le norme tecniche ma era bilanciato da istituzioni nelle quali erano fatti valere interessi che, nonostante fossero avanzati da privati, erano ritenuti pubblici:

En somme, la régulation policière s'effectuait par la surveillance continue de l'activité productive, par la recension des plaintes bourgeoises, par des injonctions répétées, des menaces, des amendes et des interdictions, plutôt que par l'édiction de normes techniques⁹³.

Il caso delle controversie relativa alla raccolta del *varech* è preso da Fressoz ad esempio per mostrare come la legittimazione della raccolta e dell'incenerimento delle alghe nel nord della Francia, per la produzione di soda a livello industriale, ruotasse attorno alla produzione del ruolo di esperti, professori di botanica mandati dalla capitale, con la funzione di disinibire saperi vernacolari, *savoirs pratiques*, degli abitanti delle zone costiere.

La controversia ha visto gli abitanti dei paesi costieri contrapporsi alla raccolta delle alghe e alla loro combustione per la produzione di soda destinata alle vetrerie secondo una modalità che potremmo definire "industriale":

Depuis le XVIIe siècle au moins, les communes côtières de Normandie sont dotées d'institutions qui gèrent les conflits d'usage autour du varech. Suivant des modalités assez constantes, les habitants s'assemblent au sortir de la messe, le premier dimanche de janvier, pour fixer les dates de la coupe du varech (généralement entre mars et avril), répartir les espaces entre les familles et nommer une personne « respectée et impartiale » chargée de surveiller la récolte. La gestion communale vise à préserver le varech et le poisson : il est interdit d'arracher les plantes (qu'il faut couper soigneusement) et il ne faut récolter que dans les lieux d'abondance. Les dates de récolte sont fixées après le départ du jeune poisson des champs de varech⁹⁴.

Per Fressoz «[c]ette gestion est fondée sur une connaissance intime des environnements»⁹⁵ e costituisce un sapere relativo ad un ambiente vivo, mentre il sapere dei botanici, che legittimano la raccolta industriale delle piante, è in realtà fondato su un tipo di sapere astratto, ad esempio prende in considerazione le varie parti della pianta separatamente, secondo una metodologia propria delle classificazioni botaniche di tipo tassonomico:

⁹² Fressoz, *cit.*, p. 120.

⁹³ Ivi, p. 121.

⁹⁴ Ivi, p. 135.

⁹⁵ *Ibid.*

Le point le plus délicat est le lien entre le varech et l'abondance du poisson. Les pêcheurs proposaient une description fine sur les relations entre l'herbier de l'éstran et la vie des poissons mais pauvre sur les taxinomies (quel poisson? quel varech?); c'est une description inverse que vont produire les naturalistes : très riche sur l'anatomie des êtres et très pauvre sur leurs relations⁹⁶.

Il ricorso a esperimenti cruciali, per dimostrare la legittimità della raccolta a strappo delle piante, ha fatto sì che una sentenza dirimesse la controversia e concedesse la produzione industriale di soda:

Le bon usage de la ressource n'est plus celui qui, consacré par des coutumes pluriséculaires, a prouvé sa soutenabilité, mais il peut dorénavant être redéfini à chaque instant par une expérience naturaliste⁹⁷.

L'affermarsi del sapere scientifico, con i propri metodi di veridizione e le proprie istituzioni, è costitutivo, per Fressoz, della conformazione di un mondo industriale, che ha prodotto pratiche, ma anche soggetti, disinibiti. Nella sua storia dell'agire tecnico, Fressoz mostra effettivamente come la modernità si sia costituita come una impresa di disinibizione. Lo scavalco di tutta una serie di saperi pratici e ambientali costituisce l'altro lato della produzione di un sapere autonomo, separato, proprio di una ragione che esce dallo stato di minorità.

Lo sforzo di Fressoz è quello di mantenere aperto il momento di disinibizione modernizzatrice per potere afferrare il sapere ambientale che non è stato annientato bensì si è conservato all'interno di quella che potremmo definire la dialettica negativa della disinibizione.

Le *choses environnantes* o *circumfusa* costituiscono uno di questi elementi che Fressoz scorge nel momento della modernizzazione disinibente e che occorre riprendere e reinterrogare al fine di potersi orientare nei confronti della crisi ambientale che oggi è sotto i nostri occhi.

Fressoz rileva come la modernità del XVIII secolo sia stata schizofrenica avendo promosso dei modi di produzione che erano in aperto contrasto con pratiche e saperi che non avrebbero potuto accoglierli se non vi fosse stata una immensa opera di disinibizione. Come abbiamo visto precedentemente, il sapere scientifico, e con esso il valore dell'esperienza cruciale, sono stati i catalizzatori di una di queste opere di disinibizione, in contrasto con saperi vernacolari, che ha trasformato la realtà locale delle comunità che si regolavano su questi saperi. Un'altra azione disinibente è stata prodotta dal nascente *capitalisme chimique* nei confronti del sapere

⁹⁶ Ivi, p. 139.

⁹⁷ Ivi, p. 140.

medico del periodo. Anche in questo caso si è prodotto un “passare oltre” che non ha cancellato il sapere preesistente, ma ha permesso che, nonostante esso, si accreditassero e si producessero nuove tecniche e nuove relazioni sociali.

L'affaire Holker ha rappresentato un caso emblematico e ha costituito un precedente. Di fronte alle proteste da parte di notabili e ai rilievi dei commissari di polizia relativi alle esalazioni provenienti dalla fabbrica di acido solforico Holker, aperta Rouen nel 1768, non si è prodotta la chiusura o lo spostamento dello stabilimento. Due sono state le cause principali del mancato intervento. La prima è rappresentata dallo sbilanciamento dei rapporti di forze in seguito alla sostituzione del Parlamento avvenuta nel 1771 con i Consigli Superiori sotto il controllo della monarchia e favorevoli agli interessi industriali della nazione; la seconda è stata l'introduzione di una tecnica di purificazione dei fumi della fabbrica:

dorénavant, au lieu d'être insalubre, elle corrige l'infection de l'air⁹⁸!

Queste innovazioni “disinibenti” hanno portato a una trasformazione epistemica per cui le esalazioni degli stabilimenti hanno mutato il loro statuto: da sostanze inalterabili e dannose a “effluvi” malleabili; tramite questa trasformazione *l'incommodité* viene separata dalla *nuisibilité*:

Le changement de doctrine sur les fumées acides est très rapide. En 1768 encore, la faculté de médecine, dans un avis sur un atelier parisien de distillation d'eau-forte, les jugeait « dangereuses et très ennemies de la poitrine ». La distance n'affaiblit pas le danger car il s'agit de particules qui voyagent sans s'altérer. Le parlement de Paris ordonne logiquement la suppression de l'atelier. En 1774, la même faculté [...] casse son décret de 1768. Les fumées manufacturières ne sont plus des particules intangibles mais des effluves qui se dissolvent, se mélangent et s'annulent : « Ces vapeurs [...] pouvaient être incommodes, mais nullement nuisibles. » Le programme de correction chimique de l'atmosphère permettait de déqualifier l'olfaction comme juge de la salubrité⁹⁹.

L'affaire Holker evidenzia come, in questo caso, sia stata la tecnica (precedentemente abbiamo visto nello stesso ruolo il sapere naturalistico) a modificare le modalità di risoluzione dei conflitti ambientali tramite dei processi di disinibizione che non hanno comportato solo dei mutamenti di ordine epistemico, ma anche di ordine pratico e sociale, oltre a mutare lo statuto ontologico¹⁰⁰ di determinate classi di oggetti come le esalazioni.

⁹⁸ Ivi, p. 143.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Per la concezione del “mutamento di statuto ontologico” si prende spunto dalle espressioni “nouvelle ontologie matérielle” e “changement d'ontologie matérielle” con le quali Gérard Jorland definisce la rivoluzione

L'attenzione di Fressoz si concentra inoltre sul mutamento dei processi di veridizione provocati dalla disinibizione operata dalla scienza e dalla tecnica moderna. L'intero progetto di Fressoz è basato sul presupposto e sull'esigenza di mantenere aperti allo sguardo dello storico i momenti in cui si sono prodotti i conflitti tra modi di produzione, tra differenti statuti di un medesimo tipo di oggetto, tra episteme, prima che questi si chiudessero a favore della modernizzazione disinibente. Le opere di disinibizione operate dalla scienza e dalla tecnica hanno comportato una trasformazione del modo di veridizione all'interno dei conflitti ambientali. Le istituzioni dell'*Ancien Régime*, come le *Commodo et incommodo*, i Parlamenti, la *police*, regolavano i conflitti ambientali tramite procedure di confronto, benché non democratiche¹⁰¹, attente a una molteplicità di interessi e di portatori di interesse. Queste istituzioni rimanevano appannaggio delle *élite* e erano fondate su indagini storiche relative a compilazioni di ordinanze che risalivano fino al Medioevo. La funzione di testimonianza era assunta dunque da molteplici attori, oltre che orientata storicamente. La scienza e la tecnica moderne, tramite gli esempi cruciali e il perfezionamento delle tecniche, hanno ridotto questa molteplicità attraverso il ruolo dell'esperto e il nuovo regime temporale fondato sul presente storico delle relazioni e dei processi studiati scientificamente:

L'émergence de l'expertise pour définir les bonnes pratiques productives, les bons usages de la nature ainsi que le dangereux et l'insalubre s'inscrit dans un changement d'historicité plus large des pratiques de gouvernement : dorénavant, le vrai procède de l'actuel¹⁰².

Questo *changement d'historicité* rappresenta il principale ostacolo al quale l'opera di Fressoz si oppone nell'intento di superare la naturalizzazione operata dalla modernità nei confronti dei conflitti ambientali tramite la scienza e la tecnica. Nella prima riga del suo volume, l'autore dichiara che il campo nel quale si muove è la storia:

Ce livre étudie les racines historiques de la crise environnementale contemporaine. Il s'agit d'une enquête sur le passé de l'agir technique, sur les manières de le penser, de le questionner, de le réguler et, surtout, de l'imposer comme seule forme de vie légitime¹⁰³.

introdotta da Lavoisier in chimica «cette révolution consiste en un changement d'ontologie matérielle – la substitution aux quatre éléments immémoriaux (l'eau, l'air, la terre et le feu) des trois états de la matière (solide, liquide et gazeux), le feu (ou la chaleur) faisant passer les corps d'un état à l'autre», (Gérard Jorland, *Une société à soigner: hygiène et salubrité publiques en France au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 2010, p. 20).

¹⁰¹ «[L]e choix des témoins (notables, prêtres et artisans renommés) témoignent du caractère indirect et élitare des consultations d'Ancien Régime» (Fressoz, *cit.*, p. 128).

¹⁰² Ivi, p. 147.

¹⁰³ Ivi, p. 9.

L'ambiente, ciò che ci contorna, *τό περιέχων*, il *milieu*, indagato nella storia del sapere e delle parole da Canguilhem e Spitzer acquisisce una ulteriore dimensione storica legata ai conflitti ambientali e alla politica:

L'histoire de l'innovation, quand elle cesse de naturaliser son objet d'étude, peut être d'un grand intérêt politique. Au lieu de réduire les oppositions à de simples résistances contre un progrès sans alternative, elle peut au contraire montrer le caractère souvent indécis et parfois même contingent des choix technologiques passés, ouvrant ainsi de nouvelles libertés pour le présent¹⁰⁴.

Le *circumfusa*, le *choses environnantes*, sono state al centro di un mutamento di regime (storico, epistemologico e ontologico) che, oltre alla creazione di soggettività disinibite, ha provocato la legittimazione di determinate pratiche tecniche, a scapito di altre, e la provocazione di nuove forme di soluzione di conflitti ambientali. Ciò è stato possibile perché le esalazioni *nuisibles* sono diventate effluvi semplicemente *incommodes* di cui gli esperti "dicono il vero" e che possono essere gestite, trattate, processate tecnicamente. Il XVIII secolo, attraverso il mutamento del ruolo del passato storico, ormai ininfluente rispetto al parere "fuori del tempo" dell'esperto, attraverso la centralizzazione e tecnicizzazione della gestione conflitti ambientali, ha prodotto un'effettiva "crisi ambientale" che ha coinvolto l'ambiente di vita che è divenuto sempre più inquinato. Questa stessa crisi è stata accompagnata dalla formulazione di una nuova accezione della parola "ambiente" che, a partire da questo periodo, non indica più qualcosa di fisso e eterno che determina unidirezionalmente effetti sugli enti che avvolge, ma viene a indicare qualcosa che può e deve essere modificato dalla prassi umana.

¹⁰⁴ Ivi, p. 17.

2 - Le cose non naturali. Tra igiene e vitalismo nel '700

2.1 - *Circumfusa e choses environnantes*

Le *circumfusa* o *choses environnantes* corrispondono ad una categoria appartenente alle teorie mediche del XVIII secolo, nello specifico si tratta di una classificazione appartenente alle teorie dell'igiene. Jean-Baptiste Fressoz riferisce che il termine di *circumfusa* viene diffuso tramite l'*Encyclopédie méthodique. Médecine*, nello specifico tramite le voci *Hygiène*¹ e *Climat*².

La voce *Hygiène* consiste di più di sessanta pagine redatte dal medico Jean-Noël Hallé³ dalle quali si può desumere la centralità della disciplina per la cultura di fine '700. L'igiene viene definita come la parte della medicina «dont la fin est la conservation de la santé»⁴, ossia quella parte che ha come oggetto ciò che concerne l'uomo sano e che viene completata dalla clinica che ha come oggetto l'uomo malato. Tuttavia, l'igiene mantiene un posto privilegiato costituendo «la base de la connaissance medicale de l'homme, & à beaucoup d'égards come la chef de l'art de guarir»⁵. Mantenere l'uomo in salute per Hallé, e per la medicina del periodo, significa occuparsi dell'uomo all'interno delle relazioni con tutto ciò che lo circonda. Lo scopo che l'autore si prefigge è di presentare il quadro generale della storia dell'igiene secondo i suoi due aspetti di igiene pubblica e privata, divisione che, secondo la sua ricostruzione, emerge fin dalle origini della disciplina, rintracciate nelle osservazioni mediche degli antichi popoli, egizio, ebraico e greco, per i quali le esigenze morali e le conoscenze mediche non erano separate. Le esigenze degli antichi legislatori e degli antichi filosofi coincidono, per Hallé, nell'aver come scopo il mantenimento in salute delle persone e contemporaneamente il loro perfezionamento, in un'ottica che potremmo oggi definire

¹ Jean-Noël Hallé, «Hygiène», *Encyclopédie Méthodique, Médecine 7*, Paris, Agasse, 1797, p. 373.

² Louis Macquart, «Climat», *Encyclopedie Méthodique, Médecine 4*, Paris, Panckoucke, 1792, p. 878.

³ Per la contestualizzazione delle concezioni mediche di Hallé si veda il capitolo *Le paradigma de Hallé* in Jorland, *cit.*, pp. 40–64.

⁴ Hallé, *cit.*, p. 373.

⁵ Ivi, p. 422.

biopolitica. Degli antichi greci, ad esempio, Hallé dice:

En étudiant la législation des anciens peuples, on ne doit pas oublier que le leur principal but était de donner à la patrie des citoyens robustes & des défenseurs vigoureux. Chaque citoyen étoit soldat, & toute considération privée constamment sacrifiée à l'intérêt de la république⁶.

Lo scopo dell'igiene, mantenere in salute e perfezionare⁷ gli individui in rapporto alla società, è ciò che per Hallé deve essere recuperato poiché i nuovi costumi moderni hanno comportato l'oblio dell'igiene pubblica a favore della sola igiene privata:

Les législateurs modernes ont négligé cette portion de la législation ancienne, qui, par des institutions sages, préparoit des générations saines & vigoureuses. Sans doute les anciens ont été plus persuadés que les modernes, de la dépendance mutuelle des vertus physiques & morales, & de la nécessité de joindre les lois qui portent à la tempérance & à la sagesse, à celles qui répriment les excès & qui punissent les crimes. Peut-être a-t-on cru que les grands empires étoient moins susceptibles de ces lois bienfaisantes que les petites républiques; peut-être aussi les systèmes modernes de tactique militaire, rendant la force individuelle des hommes moins importante au succès des batailles, ont-ils été cause de cette indifférence malheureuse⁸.

La centralità dell'igiene per Hallé, che sarà il futuro medico di Napoleone, corrisponde a un orientamento su di essa dell'intera medicina, che deve preoccuparsi principalmente della salute e non della patologia, e all'orientamento su di essa della morale e della politica, intesa, questa, come produzione di leggi e di costumi pubblici⁹. Il ritorno ai valori degli antichi, orientati sulla forza degli individui e del popolo, tuttavia, deve essere perseguito tramite i nuovi mezzi delle scienze sperimentali e matematiche. L'igiene diventa anche il centro di una autentica filosofia della storia, che permette la riscoperta dei valori dell'antichità, epurati, tramite le scoperte della scienza moderna¹⁰, dai metodi dogmatici, religiosi e autoritari con i

⁶ Ivi, p. 377.

⁷ Hallé utilizza espressamente il concetto di perfezionamento secondo una visione trasformista e non fissista della natura umana ma dove il trasformismo è fondato su valori morali di perfezionamento. Il perfezionamento fisico dell'uomo è ciò che per Hallé fa la differenza tra i precetti della religione ebraica e le leggi degli antichi greci, veri fondatori della disciplina: «Car nous ne voyons, à l'appai de leurs lois, aucune trace d'institution publique qui ait eu pour but la perfection physique de l'homme. Les premières lois qui, dans l'histoire de l'antiquité nous en présentent des exemples, sont celle de Lycurgue» (Ivi, p. 376).

⁸ Ivi, p. 374.

⁹ «En général, on peut chercher l'histoire de l'hygiène publique chez les anciens, 1° dans leur législation, 2° dans leur usages & leur mœurs, 3° dans les règlements de leur police publique» *Ibid.*

¹⁰ La medicina per Hallé deve potersi avvantaggiare dei progressi di tutte le scienze della natura e dello spirito per mantenere l'uomo in salute orientandole secondo questo fine. Per conseguire questo scopo e porre al centro l'igiene Hallé ipotizza che i principali ostacoli al riguardo siano una visione individualista della medicina intesa esclusivamente come patologia ossia tesa alla liberazione dalle sofferenze e una visione della morale

quali erano perseguiti.

L'igiene, originariamente fondata nell'antichità sull'osservazione dell'uomo, ha fornito dei sistemi di regole seguite religiosamente. Nelle epoche successive le regole sono state sostituite dalla scoperta di leggi naturali relative all'organizzazione del corpo umano, definita anche economia animale¹¹, e relative all'organizzazione della natura. Dall'osservazione si è passati alla scienza sperimentale e le regole prescritte dogmaticamente sono divenute dei fini perseguiti razionalmente da parte di popoli liberi e illuminati.

Hallé ripercorre la storia dell'igiene, a partire dall'antichità fino ai suoi sviluppi più attuali, mostrando come seguire le sue tappe abbia lo stesso significato di ripercorrere le tappe del progresso di tutte le scienze, e dunque dello spirito:

J'ai considéré, non les hommes en particulier, mais l'esprit humain en général, comme un être, dont la vie est composée de siècles, & se partage par intervalles inégaux, entre les tentatives de l'enfance, son esprit simple & vrai, & les espérances qu'elle fait concevoir; les occupations frivoles, les préjugés & la crédulité du second âge; l'effervescence, l'imagination, les erreurs de la jeunesse; la ferme assurance enfin que donne l'expérience dans l'âge mûr, & les grands efforts qu'il est capable de faire quand il connoît ses forces, & la distance du but qu'il veut atteindre¹².

La ricongiunzione con i valori morali dell'antichità e la riscoperta su nuove basi scientifiche dell'osservazione sono i due principali assi sui quali rifondare l'igiene come centro della medicina, dell'arte di governare, e della filosofia della storia. Un programma biopolitico che deve proporsi di produrre soggetti sani e forti tramite la scienza medica che indaga l'economia

esclusivamente utilitarista e strumentale intesa a fare un semplice calcolo di interessi senza occuparsi della formazione di "uomini sani e robusti": «me paroît pivoenit de deux causes; "1°. dé ce que les hommes, peu attentifs à ce qui les àffecte quand ils sont en santé, sont infiniment plus impatiens de se voir délivrés des souffrances qui les tourmentent, ce qui a déterminé les médecins à se livrer de préférence à cette partie de leur art qui leur attire le plus d'éloge & de confiance, & qui leur est le plus utile, sans songer que les succès dans cette partie ne peuvent acquérir de vraie solidité que par le peffection des connoissances relatives à letat de santé. 2°. De ce que les gouvernemens modernes, bien moins occupés que les gouvernemens anciens de former des hommes forts & robustes, ont été fondés bien plus généralement sur l'art de mettre à profit leurs vices & leurs défauts & d'en calculer les produits, que sur celui de perfectionner leur éducation physique & morale; ce qui fait qu'on a généralement abandonné un système qui a fait la gloire & le succès des peuples anciens, & qui donnoit aux vrais philosophes une grande influence sur la perfection & le bonheur des peuples"» (Ivi, p. 422).

¹¹ Sul ruolo del concetto di economia animale nel XVIII secolo si veda Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, soprattutto per la creazione di una nuova antropologia monista. Sul ruolo della nozione di economia animale per la corrente medica vitalista della Scuola di Montpellier si veda inoltre Charles T. Wolfe, Motoichi Terada, «The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism», *Science in Context*, vol. 21, fasc. 4, 2008, pp. 537–579.

¹² Hallé, *cit.*, p. 432.

animale e ciò a cui essa è esposta. L'ambiente, inteso sia nel senso di ciò che è indagato dalle scienze della natura sia nel senso delle istituzioni sociali nelle quali gli individui sono collocati, deve essere posto al servizio del governo degli uomini tramite metodi non dispotici ma razionali¹³. L'igiene diviene così anche il fulcro delle osservazioni delle istituzioni e dei costumi degli uomini, che per Hallé diventano fattori centrali della formazione dell'uomo. L'arte di fondare usi e consuetudini deve essere basato sulla conoscenza dell'economia animale dell'uomo così come sulla consapevolezza del ruolo esercitato dalle abitudini e dall'imitazione. Dei moderni, Hallé ha elogiato le tecniche di *police relative à la salubrité publique* nella gestione dei cimiteri, degli ospedali, delle prigioni, delle caserme, delle *maison de travail*, delle colonie, mostrando un'attenzione di tipo sociologico rivolta all'analisi di tutte queste istituzioni.

Se l'igiene deve potersi avvalere dei risultati della scienza fisica e delle indagini sulle istituzioni preposte al perseguimento di fini morali, è perché tutte le conoscenze relative all'ambiente devono essere considerate la prima faccia di una medaglia che dall'altro lato è fondata sulla conoscenza della fisiologia dell'uomo, sulla conoscenza dell'uomo sano, ossia dell'igiene privata.

L'igiene privata consiste nel determinare:

par des règles déduites de l'observation, dans quelle mesure l'homme qui veut conserver sa santé, doit, selon son âge, sa constitution & les circonstances dans lesquelles il se trouve, user des choses qui l'environnent, & de ses propres facultés, soit pour ses besoins, soit pour ses plaisirs¹⁴.

Le *choses environnantes* costituiscono il vero interesse dell'igiene:

communément quand on traite de l'*hygiène*, on suppose déjà acquise ses connaissances anatomiques & chimiques, on suppose aussi la connaissance acquise des phénomènes de la santé & de la vie, sous le nom de physiologie. Il reste à connoître les influences à l'action

¹³ Anche se Hallé risulta essere un fautore della "ragione" e della "volontà" dei popoli civilizzati, non rinuncia del tutto a legittimare anche metodi autoritari, se i fini sono quelli della salute e del perfezionamento degli uomini. Nel caso dell'inoculazione come metodo di immunizzazione dal vaiolo, dopo aver elogiato il coraggio di Lady Wortley Montague per essersi sottoposta volontariamente all'inoculazione del virus, e la pratica successivamente diffusa nelle scuole militari e in interi villaggi afferma: «Et en faisant des vœux pour que les peuples libres & éclairés se livrent volontariamente à cette pratique salutaire, ils célébreront aussi l'heureux emploi d'une puissance absolue sur des nations encore ignorantes & stupides, en parlant des moyens employés par Catherine II pour forcer ses peuples à recevoir ce bienfait. Le sceptre du despotisme remis des mains bienfaitrices cesse donc quelquefois d'être un fléau pour l'humanité!» (Ivi, p. 392).

¹⁴ Ivi, p. 394, corsivo nostro.

desquelles est exposé l'homme sain, & l'usage qu'on en peut faire pour sa conservation¹⁵.

Le *choses environnantes* da un lato, e l'economia animale dell'uomo sano dall'altro, sono i due poli tra i quali l'igiene deve inserirsi per mantenere l'uomo in salute e permetterne il perfezionamento. Le relazioni tra i due poli, rappresentati dall'uomo e dalle *choses environnantes* sulle quali l'igiene può fare leva, sono l'esposizione e l'uso. L'uomo sano è esposto alle influenze dell'ambiente e contemporaneamente, per mantenersi in salute può farne uso secondo scienza e ragione. L'uomo nei confronti dell'ambiente è passivo, esposto alla sua influenza, mentre tramite l'uso delle cose dell'ambiente è attivo, capace di agire su di sé per mantenersi in salute, ma anche per perfezionarsi.

Hallé conclude la voce dell'enciclopedia elaborando una «Exposition du plan d'un traité complet d'hygiène»¹⁶ dove appare nella sua ampiezza il tentativo di orientare tutte le discipline scientifiche moderne verso i fini perseguiti dall'igiene secondo un modello rigidamente biopolitico. L'introduzione e le prime due parti del trattato sono dedicate alla conoscenza dell'uomo, dell'ambiente e delle loro relazioni, mentre la terza e ultima parte è rivolta al sistema di regole per la conservazione della salute dell'uomo. Le prime parti mostrano come tutta la scienza debba essere orientata secondo i fini dell'igiene. Nell'introduzione del piano, Hallé pone lo studio della storia naturale dell'uomo nei diversi climi e nelle diverse epoche. La prima parte è invece dedicata al *Sujet de l'hygiène*, ossia alla «connaissance de l'homme sain dans ses relations & dans ses différences, c'est-à-dire en société ou individuellement»¹⁷. La seconda parte, intitolata *Matière de l'hygiène*, è rivolta alla «connaissance des choses dont l'homme use ou jouit, appelées improprement *non naturelles*, & de leur influence sur notre constitution & nos organes»¹⁸.

Hallé utilizza qui l'espressione *choses non naturelles* per designare ciò che ha influenza sull'uomo. Lo stesso richiamo di Hallé relativo all'inappropriatezza del termine lo si ritrova nella voce *Non-naturelles* dell'*Encyclopédie*, attribuita a Arnulfe d'Aumont¹⁹, dove l'inappropriatezza compare soprattutto in riferimento all'esigenza di affermare una teoria che vuole prendere le distanze dall'uso del termine che viene fatto risalire alla scolastica²⁰:

¹⁵ Ivi, p. 373.

¹⁶ Ivi, p. 432 e seg.

¹⁷ Ivi, p. 433.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Per l'attribuzione della voce *Non naturelles, choses* ad Arnulfe d'Aumont si veda William Coleman, «Health and Hygiene in the Encyclopédie: A Medical Doctrine for the Bourgeoisie», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. XXIX, fasc. 4, 1974: 401–402.

²⁰ Per una ricostruzione storica delle origini scolastiche e più genericamente medievali della nozione di cose non

c'est un *terme de Médecine* assez impropre, mais reçu sur tout dans les écoles, qui demande toujours un commentaire pour être entendu: on appelle donc *choses non - naturelles* (d'après Galien qui paroît avoit le premier employé cette épithète singulière) celles qui no composent pas notre nature ou notre être, mais dont l'économie animale éprouve de grands effets, de grands changemens, de grandes altérations²¹.

La tradizione galenica alla quale viene fatto riferimento distingue sette cose naturali, «ce sont celles qui concourent à former le physique de notre être»²²: «les élémens, les tempéramens, les parties, les humeurs, les esprits, les facultés & les actions»²³; sei cose non naturali, ossia, «celles dont on ne peut pas éviter l'usage ou les influences, & qui servent essentiellement à la conservation de la santé, lorsqu'elles sont bien disposées & que l'on en fait un bon usage»²⁴ e che sono «l'air que nous respirons, la matiere des alimens & de la boisson, le mouvement & le repos, le sommeil & la veille, ce que nous retenons dans notre corps & ce qui en sort, & enfin les affections de l'ame»²⁵. Le stesse cose non naturali, se usate impropriamente, danno origine alle tre cose contro natura: «les maladies, leurs causes & leurs symptômes»²⁶.

naturali si veda: Marilyn Nicoud, «Savoirs et pratiques diététiques au Moyen Âge», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, fasc. 13, marzo 2006, pp. 239–247. Per la ricostruzione storica del termine “cose non naturali” si vedano: Leland Joseph Rather, «The “Six Things Non-Natural”. A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase», *Clio Medica*, vol. 3, 1968, pp. 337–347; Saul Jarcho, «Galen’s six non-naturals: A bibliographic note and translation», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 44, fasc. 4, 1970, pp. 372–377; Jerome J Bylebyl, «Galen on “the non-natural causes” of variation in the pulse», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 45, fasc. 5, 1971, pp. 482–485; Peter H. Niebyl, «The non-naturals», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 45, fasc. 5, 1971, pp. 486–492. Leland Joseph Rathert si riferisce all’inappropriatezza del termine “non naturale” per la designazione di cose che appaiono tutte naturali nella nostra esperienza. L’autore sostiene che le riserve nei confronti dell’espressione “non naturale” siano dovute all’ambiguità del “non” che può essere inteso sia in senso avversativo sia in senso privativo. Seguendo Rather è possibile individuare alcuni dei significati del “non”, tra i quali il riferimento non a cose sovranaturali ma “esterne” al corpo (Levinus Lemnius), oppure il riferimento a ciò che è opposto al naturale, inteso, questo, come ciò che è in accordo con la natura (Rudolf Goclenus). Le cose non naturali sono ciò che, pur essendo esterno al corpo, è necessario alla sua preservazione: «The “res non-naturales” were the six conserving causes, so-called because they are extrinsic (but necessary) to the natural constituents of our bodies. They were either salubrious in effect or non salubrious, depending on circumstances» (Rather, *cit.*, p. 338). Rather, riferendosi all’*Ars medica* di Galeno, distingue tre significati della medicina come la scienza di ciò che è sano, di ciò che non è sano e di ciò che non è né l’uno né l’altro: *neutorum, oudeterōn*. Su questa base formula la sua ipotesi relativa al fatto che l’espressione “non naturale” non compaia direttamente nelle opere di Galeno ma nei traduttori latini delle opere mediche greche e arabe: «The “non” of “non-natural” may well have been suggested by the negative (ou) contained in *oudeterōn*, as used by Galen, in the *Technē iatrikiē*» (Ivi, p. 341).

²¹ «Non naturelles, choses», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 11, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 217.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Nella voce dell'*Encyclopédie* vengono citate varie teorie mediche che articolano in maniera differente le cose non naturali, come, ad esempio, quelle di François Boissier de Sauvages o di Herman Boerhaave, e per le quali non viene mostrata una preferenza, il che ci porta a ritenere che questa classificazione non fosse concepita in modo sostanzialistico bensì in modo empirico e pragmatico²⁷. William Coleman rileva come la dottrina delle cose non naturali implichi una peculiare filosofia dell'uomo:

a view of the human condition which considered man as part of the natural world and which placed primary emphasis on knowledge, not for its own sake but for the power which knowledge conveys. Man is a rational animal and he is also an intrinsic part of nature. He must, therefore, ascertain precisely what place in nature he occupies and then use his knowledge to direct him toward the moral, social, and physical conditions of existence most suited to ensuring his happiness, prosperity, and bodily well-being. The doctrine of the non-naturals shared fully the basic activism of Enlightenment rationalism²⁸.

Per Coleman la teoria delle cose non naturali si inserisce in una visione del mondo sempre più secolarizzata, per la quale l'intervento divino e la provvidenza sono visti con sempre maggior sospetto, il che si traduce in una interpretazione della natura intesa come dura necessità ma anche come ordine e equilibrio:

²⁷ La teoria medica sottesa al recupero della nozione delle cose non naturali emerge nel proprio antisostanzialismo nei riferimenti all'uso dell'esperienza e del ragionamento al fine di procedere solo per approssimazione nella conoscenza dei rapporti tra gli individui e le circostanze che li avvolgono: «c'est à l'expérience qui apprend à connoître ce qui est utile & ce qui est nuisible, & au raisonnement que l'on peut faire en conséquence, qu'il appartient de déterminer, & même seulement par approximation, relativement aux différences génériques des individus & des circonstances, les conditions qui indiquent le bon ou le mauvais usage des choses non - naturelles» (Ivi, p. 224). La precarietà della salute attiene al fatto originario per il quale, essendo concepita come attività e movimento degli organi, non può essere perseguita che come una tensione ostacolata continuamente dal fatto che il rapporto tra l'organismo e l'ambiente è un rapporto dinamico per il quale l'individuo non è inteso come un ente chiuso su sé stesso ma è un ente in continuo divenire e in continuo rapporto con le circostanze che lo avvolgono: «Mais telle est la triste condition du genre humain, que la disposition nécessaire pour rendre la santé parfaite autant qu'il soit possible, qui est une très - grande mobilité dans les organes, ne peut pas être long - tems exercée sans se détruire elle - même. Ainsi, quelque soin que l'on prenne pour ne faire que le meilleur usage des choses *non naturelles*, & pour écarter toutes les affections contre nature qui peuvent résulter de leurs mauvaises influences, il reste démontré qu'il est très - difficile de conserver une bonne santé, & de se préserver de maladie pendant une longue vie [...]. Il faut encore observer en finissant, que comme les choses *non naturelles* ne peuvent être regardées comme salutaires ou nuisibles que relativement à leurs effets dans l'économie animale, cette influence est différente selon la différence de l'âge, du sexe, du tempérament des individus; selon la différente saison de l'année, la différente température & différent climat, & sur tout selon les différentes habitudes que l'on a contractées: ensorte que ce qui peut être avantageux aux uns, peut être nuisible à d'autres, & qu'il ne convient pas par conséquent de fixer une règle générale par rapport à la façon de vivre, tant morale que physique» (*Ibid*).

²⁸ Coleman, *cit.*, p. 400.

When allowed to act without hindrance, nature tended constantly to seek and maintain an equilibrium among the various forces which affected the living body. This was the foundation of the doctrine of the healing power of nature, and it was also the basis for eighteenth century pronouncements upon the non-naturals. The non-naturals became an integral part of a new and largely secular moral order. The task of the physician or, more importantly, that of a writer—be he physician or otherwise—who wished to purvey medical advice to the public, was to marshal the medical experience of generations and relate it to the imperious demands imposed upon life by nature²⁹.

La teoria dell'igiene di Hallé propone una propria articolazione del numero e dell'organizzazione delle cose non naturali. La differenza rispetto al testo dell'*Encyclopédie* emerge nell'attenzione tassonomica espressa da Hallé e nella scomparsa del riferimento alle affezioni dell'anima, sostituite dalla percezione come funzione che dipende dalla esclusiva costituzione dei nervi, come a voler concepire scientificamente i rapporti tra l'organismo e il suo ambiente, senza alcun riferimento all'interiorità spirituale:

1. *Circumfusa*, ou choses environnantes;
2. *Applicata*, ou choses appliquées à la surface du corps;
3. *Ingesta*, ou choses destinées à être introduites dans le corps par les voies alimentaires ;
4. *Excréta*, excrétiions, ou choses destinées à être rejetées hors du corps ;
5. *Gesta*, actions, ou fonctions qui s'exercent par le mouvement volontaire des muscles & des organes;
6. *Percepta*, perceptions, ou fonctions & impressions qui dépendent de la sensibilité & de

²⁹ Ivi, p. 406. Coleman rileva come ci sia uno stretto collegamento tra la teoria delle cose non naturali e un'interpretazione individualistica e liberale della salute. Il progetto di far assumere all'igiene un ruolo preminente rispetto alla terapia si basa sull'idea che l'uomo è contemporaneamente un essere razionale e parte dell'ordine disposto dalla natura che occorre rispettare. La funzione della conoscenza assume un ruolo fondamentale connesso con lo scopo stesso di una conoscenza che deve essere diffusa tramite l'*Encyclopédie* stessa. Il medico diventa filosofo e pedagogo, deve poter rivolgersi al nuovo tipo di lettore borghese aggirando il sapere medico tradizionale garantito da un gruppo privilegiato. Coleman vede la teoria delle cose non naturali connessa con l'ascesa dell'individuo borghese che dispone dei mezzi materiali e culturali per potersi prendere cura della propria salute e per poter gestire razionalmente l'uso delle cose non naturali avendo come guida la propria esperienza. La salute non può essere definita in maniera assoluta non esistendo un sapere medico che possa definire univocamente cosa sia o come possa esser attinta: «Health may be given no abstract definition but is conditioned by time, circumstance, and individuality. Life exists without health but, d'Aumont added, health cannot exist without life. Respiration, circulation of the blood, and certain other functions are necessary to life but they need not be active at every moment nor, more importantly, need they be utterly free from imperfection in their operations—life persists in even the seriously flawed organism. Such an existence cannot be deemed healthy. This view destroys the possibility of a universal definition of health» (Ivi, p. 407). Per Coleman la teoria dell'igiene proposta da Hallé costituisce un tentativo di superare i limiti imposti da una visione individualista della salute tramite la sua doppia articolazione di "igiene privata" e "igiene pubblica", riconoscendone tuttavia il fallimento nell'apologia del controllo burocratico centralizzato (Ivi, p. 415).

l'organisation des nerfs³⁰.

In questa classificazione ritroviamo le *circumfusa* che abbiamo visto essere al centro delle descrizioni sulle politiche e sui conflitti ambientali da parte di Jean-Baptiste Fressoz. Se precedentemente abbiamo potuto vedere l'uso generico dell'espressione *choses qui l'environnent*, dove l'oggetto sottinteso è l'uomo, in questa classificazione, *choses environnantes* diventa sinonimo del concetto specifico di *circumfusa* così articolato in due ordini:

Ordre 1er. *Atmosphère,*

- 1° Air & matieres qui sont diffoues, mêlées ou combinées;
- 2° Chaleur & lumière solaires, chaleur & lumière artificielles;
- 3° Electricité;
- 4° Magnétisme & influences;
- 5° Changemens naturels de l'atmosphère; succession des tems; température; météores;

Ordre 2e. *Terre, ou lieux & eaux,*

- 1° Climats;
- 2° Expositions;
- 3° Sol;
- 4° Changemens naturels du globe, tremblemens, inondations, &c.
- 5° Changemens artificiels des lieux, culture, habitations, &c³¹.

Come appare da queste classificazioni, l'uomo è contornato da un ambiente che solo la scienza è in grado di analizzare. Ci troviamo lontani dal caldo avvolgimento del *περιέχων* greco studiato da Leo Spitzer. L'ambiente viene analizzato in funzione delle influenze sull'uomo e in vista della sua salute e del suo perfezionamento secondo metodi scientifici.

La seconda voce dell'*Encyclopédie méthodique*, citata da Fressoz, dove compare il riferimento ai *circumfusa*, è la voce *Climat* redatta da Louis Macquard. Il clima appartiene alla prima sezione del secondo ordine delle *circumfusa* che, come abbiamo visto nel testo di Hallé, si riferisce alla terra e ai luoghi. La medicina e l'igiene devono dunque fare proprie le teorie geografiche che collegano in maniera stretta, causale, la temperatura con gli effetti che essa esercita sull'uomo e sulla sua salute:

Les médecins considèrent les climats particulièrement par la température ou le degré de chaleur qui leur est propre. Climat dans ce sens est exactement synonyme de température:

³⁰ Hallé, *cit.*, p. 434.

³¹ *Ibid.*

ce mot est donc pris dans un sens beaucoup moins vaste que celui de région, contrée, pays, par lequel les médecins expriment la source de toutes les causes physiques générales ou communes qui peuvent agir sur la santé des habitants de chaque pays; savoir la nature de l'air, de l'eau, du sol, des aliments, &c [...] Toutes ces causes sont ordinairement si confusément combinées avec la température des diverses contrées qu'il est difficile de saisir quelque phénomène de l'économie animale, qui ne dépende que de cette dernière cause³².

La temperatura influisce deterministicamente su ogni aspetto dell'ambiente e dunque sull'uomo. Il clima determina le differenze tra i popoli, sia in maniera indiretta, agendo sull'ambiente, sia in maniera diretta, agendo sulle fibre e sui nervi, provocandone l'irrigidimento o il rilassamento³³. Siamo di fronte ad una teoria medica e geografica che offre una legittimazione scientifica delle teorie razziste della superiorità dei popoli che vivono in zone temperate, ossia degli europei:

Au delà du cercle polaire, la taille de l'homme se concentre; la belle proportion de ses membres se perd, son visage se ternit; il devient un vorton abruti, & d'autant plus chétif qu'il est incapable d'instruction. Sous l'équateur son teint se hâle, se noircit, les traits de sa physionomie désigrés révol[?]ent par leur rudesse; le feu du *climat* abrége le terme de ses jours, & en augmentent la fogue de ses passions, il rétrécit la sphère de son âme; il ne peut se gouverner lui-même & ne sort pas de l'enfance: en un mot il devient un nègre, & le nègre est le plus abruti des esclaves³⁴.

Queste teorie deterministiche e razziste sono basate su una premessa che parzialmente le contraddice. L'uomo stesso, soggetto passivamente all'azione del clima, è lo stesso che, unico tra le specie animali, ha la prerogativa di potervi resistere:

Le pouvoir de résister indifféremment aux influences de tous les *climats* & de se propager depuis les pôles jusqu'à la ligne, n'a été accordée à aucune espèce animale ni végétale: c'est la prerogative de l'homme, c'est le privilège attaché à sa nature; encore ne peut-il en jouir qu'en souffrant une dégénération, une défaillance, & une sorte de métamorphose, tant dans

³² Macquart, *cit.*, p. 878.

³³ Questa concezione relativa al rilassamento e all'irrigidimenti delle fibre sicuramente deve molto alle teorie di Montesquieu esposte nel suo *Lo spirito delle leggi* dove possiamo leggere: «L'aria fredda fa restringere le estremità delle fibre esteriori del nostro corpo: ciò aumenta la loro elasticità, e favorisce il ritorno del sangue dalle estremità verso il cuore. Essa diminuisce la lunghezza delle fibre in questione: ne aumenta quindi ancora la forza. L'aria calda, al contrario, rilassa le estremità delle fibre, e le allunga: ne diminuisce quindi la forza e l'elasticità» (Charles Louis de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Sergio Cotta (a cura di), vol. 1, Torino, UTET, 2005, p. 382). Per un'analisi dettagliata della teoria geografica e climatica di Montesquieu si veda (Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Michel, 1994).

³⁴ Macquart, *cit.*, p. 879.

ses facultés physiques que morales³⁵.

Dunque l'uomo è l'unica specie che, per la propria natura, resiste al determinismo del clima. Questa natura particolare gli consente la propria diffusione in ogni ambiente e in ogni clima, ma lo sottopone a metamorfosi degenerative³⁶. Se il progetto dell'igiene di Hallé consiste nel conservare la salute e promuovere il perfezionamento del popolo, ora si vede che tale progetto è rivolto alla conquista di ogni luogo geografico conosciuto e non ancora conosciuto. L'igiene svolge il proprio ruolo come ciò che permette di correggere le metamorfosi degenerative cui l'uomo, o meglio l'uomo europeo, si sottopone conquistando il globo. La natura stessa gli conferisce questo potere avendolo dotato della possibilità di sottrarsi al determinismo del clima. Il progetto dell'igiene dunque consiste nel proseguimento, tramite mezzi scientifici, di ciò che la natura stessa ha disposto. Natura, morale e scienza convergono in un progetto unico. Ma l'igiene non è l'unico mezzo a disposizione dell'uomo nel perseguimento del proprio fine di conquista. Se la prima premessa per tale fine è costituita dalla particolare natura dell'uomo, che gli consente di resistere e sottrarsi al determinismo e di metamorfosarsi, una seconda interviene tramite nell'analisi storica dei climi:

Plusieurs auteurs ont observé que la température de la France a changé depuis une suite de siècles, & qu'elle est plus chaude à present qu'autrefois³⁷.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ L'idea di una natura caratterizzata da trasformismi in senso degenerativo è riconducibile alla *Storia naturale* di Buffon: «Da quando l'Uomo ha cominciato a vivere sotto cieli diversi e a propagarsi di regione in regione, la sua natura ha subito delle alterazioni: esse sono state leggere nelle regioni temperate, che supponiamo vicine al luogo della sua origine, ma sono aumentate a mano a mano che egli se ne è allontanato; e quando, trascorsi secoli, attraversati continenti e degenerate già intere generazioni per l'influenza delle diverse regioni, egli ha voluto adattarsi ai climi estremi, e popolare le sabbie del Mezzogiorno e i ghiacci del Nord, i cambiamenti sono divenuti tanto grandi e sensibili che si potrebbe credere che il Negro, il Lappone e il Bianco costituiscono specie diverse, se da una parte non si fosse sicuri che un solo Uomo è stato creato, e dall'altra non si sapesse che questo Bianco, questo Lappone e questo Negro tanto diversi tra loro possono tuttavia accoppiarsi e propagare insieme la grande e unica famiglia del genere umano: le loro caratteristiche, pertanto, non sono primitive; poiché le loro differenze sono solo esterne, quelle alterazioni di natura non sono che superficiali; ed è certo che tutti sono lo stesso e unico uomo, che si è verniciato di nero nella zona Torrida che si è ingiallito e rimpicciolito per il freddo glaciale della sfera Polare. Basterebbe questo solo a dimostrar che nella natura dell'uomo v'è più forza, più ampiezza e più flessibilità che in quella di tutti gli altri esseri; poiché i vegetali, e quasi tutti gli animali, sono confinati ciascuno nel proprio territorio, nel proprio clima: e questa ampiezza proviene, alla nostra natura, più dalle proprietà dell'anima che da quelle del corpo; è stata l'anima, infatti, a spingere l'uomo a cercare i rimedi che erano necessari alla delicatezza del corpo; ed è stato grazie all'anima che egli ha trovato il modo di affrontare l'inclemenza dell'aria e di vincere la durezza della terra» (Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Teoria della natura*, Giulio Barsanti (a cura di), Roma, Napoli, Theoria, 1985, pp. 131–132). Per una interpretazione della teoria generativa di Buffon si veda l'introduzione a cura di Giulio Barsanti al volume citato.

³⁷ Macquart, *cit.*, p. 882.

Anche Macquard, come fa Hallé, introduce nelle proprie analisi la prospettiva storica e, tramite lo studio della storia, constata come il clima stesso non sia stabile, fisso ed eterno. Il clima agisce sui corpi ma, a sua volta qualcosa agisce su di esso. Macquard non esita a riconoscere che l'uomo sia il principale fattore di queste trasformazioni:

On peut calculer cependant un changement qui est dû à la culture, aux défrichemens, aux abbatis des forêtes, aux desséchemens des étangs & des marais. Veut-on une preuve demonstrative de cette verité? que l'on jette un coup-d'œil sur l'Amérique, par-tout où la culture d'a pas gagné, de forêtes épaisses que la lumière ne pénètre jamais, des marais que la chaleur du soleil ne peut dessécher, couvrent toute la terre, & rafraîchissent tellement l'atmosphère, que lorsqu'on est obligé d'y passer la nuit, on est contraint d'y allumer du feu³⁸.

Il progetto di conservare la salute dell'uomo e di sottoporlo a perfezionamenti secondo valori morali va di pari passo con la possibilità di modificare il clima e l'ambiente. Non solo si tratta dell'uso delle *choses environnantes* per agire sull'uomo ma di agire sull'ambiente stesso modificandolo per i medesimi fini morali³⁹. La natura stessa ha perso ogni fissismo, non compaiono più essenze proprie di specie e climi. Il mutamento ontologico che abbiamo visto coinvolgere gli effluvi delle industrie, che da essenze nocive sono diventati semplici *incommodité*, ora coinvolge ogni cosa sulla Terra. Tutto agisce su tutto, tutto è esposto a tutto, il cosmo che si profila è un cosmo nel quale non esistono più enti isolati. Azioni e reazioni reciproche tessono una rete fitta dove non esistono più essenze eterne. Il *milieu*, l'ambiente, tanto è causa di ogni aspetto della vita dell'uomo quanto diventa strumento nelle sue mani. Se l'esposizione, l'essere influenzato, appartiene a ogni ente, l'uso delle *choses non naturelles* è prerogativa dell'uomo che non è sottomesso alle passioni dell'anima perché vive in zone temperate dove il calore moderato gli permette di non essere degenerato e per il quale natura e morale, necessità e libertà, natura e tecnica non possono che coincidere.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Lo stesso Hallé si esprime in modo analogo nella voce *Air* redatta con Pierre-Hubert Nysten: «La végétation est un des moyens les plus puissans que la nature ait mis au pouvoir de l'homme pour agir sur l'atmosphère. Les forêtes épaisses qui entourent les habitations ont souvent des effets fâcheux : elles déterminent la stagnation de l'air, augmentent et concentrent son humidité ; mais si l'on y pratique des percées dans des directions convenables , l'air y circule librement , et son insalubrité diminue. Si on abat ces forêtes, la circulation de l'air devient encore plus libre , et la sécheresse s'y porte quelquefois à un tel point, qu'on voit les sources de ces lieux s'épuiser par degrés, et enfin tarir complètement» (Jean-Noël Hallé, Pierre-Hubert Nysten, «Air», Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens, Paris, Panckoucke, 1812, p. 283). Un'analogia è riscontrabile nelle *Epoche della natura*, pubblicato da Buffon nel 1778 dove si trova: «Nulla sembra più difficile, per non dire impossibile, dell'ostacolare il progressivo raffreddamento della Terra e far alzare la temperatura di un clima; tuttavia l'uomo può farlo e lo ha fatto» (Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Epoche della natura*, tr. it. Marcella Renzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 1960, p. 202).

Fressoz si era posto il problema di comprendere «la nature schizophrénique de la «modernité industrielle qui continua de penser l'homme comme produit par les choses environnantes en même temps qu'elle le laissait les altérer et les détruire»⁴⁰. Approfondendo il valore dell'igiene e della teoria dei climi nelle voci dell'*Encyclopédie méthodique*, abbiamo visto che la contraddizione è stata risolta quando si è trattato di porre l'ambiente al servizio dei fini morali e politici di un soggetto che si è ritenuto al centro della natura. La centralità, però, è definita come punto medio rispetto a degli estremi rappresentati da climi che provocano la degenerazione fisica e morale dell'uomo. Il *milieu* è così inteso in senso morale e geometrico, secondo una figura che non ha più nulla né del sentimento di protezione né dei valori spirituali del *περιέχων* greco.

Rimarcabile è la distanza tra la voce *Igiene* di Hallé e quella omonima che compare nell'ottavo volume dell'*Encyclopédie* curata da Diderot e d'Alembert e risalente al 1765. Questa voce dell'*Encyclopédie*, che risente delle teorie vitaliste della scuola medica di Montpellier, non presenta la distinzione tra igiene pubblica e privata, come non vi si trovano riferimenti alle finalità sociali di perfezionamento e rafforzamento cui fa riferimento Hallé nei suoi riferimenti all'ambito militare. L'igiene, nel testo del 1765, designa la parte della medicina rivolta alla «conduite qu'il faut tenir pour la conservation de la santé actuellement existante»⁴¹ e l'enfasi è posta sulla salute come bene fragile e prezioso che deve essere conservato. L'igiene ha un valore di tipo conservativo e deve saper assecondare la natura stessa, riducendo il più possibile «la triste nécessité de faire usage des secours de l'art»⁴².

La salute è definita come “il bene più prezioso” in quanto è ciò che fa sì che sia la vita stessa a disporsi verso la morte:

Mais pour conserver ce bien si précieux, autant qu'il en est susceptible dans un sujet bien constitué, & qui n'a actuellement en lui aucune autre cause que la vie même qui le dispose à la mort, il est nécessaire de connoître avant toutes choses en quoi consistent la vie & la santé, comme il faut connoître la nature de la maladie avant que d'employer les moyens qui peuvent en détruire la cause⁴³.

Se la salute è ciò che fa sì che la vita sia disposta naturalmente verso la morte, l'igiene non

⁴⁰ Fressoz, *cit.*, p. 114.

⁴¹ «Hygiène», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 8, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 385.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

può che dover assecondare la natura stessa⁴⁴ e per assolvere a tale compito deve conoscere le condizioni della salute che non sono dettate esclusivamente dalla buona costituzione del soggetto ma anche da ciò da cui la salute dipende anche se non appartiene alla sua natura:

Ces conditions sont essentiellement renfermées dans le bon usage des six choses, que l'on appelle d'après les anciens, non-naturelles, qui deviennent naturelles, lorsque l'usage qu'on en fait tourne au profit de la santé; & contre nature, lorsque l'on en use d'une manière qui est nuisible à l'économie animale, c'est-à-dire que ces choses qui existent indépendamment de la nature considérée comme puissance, qui règle l'exercice de toutes les fonctions du corps humain, doivent cependant être regardées comme lui étant absolument nécessaires, & comme susceptibles de l'affecter avantageusement ou désavantageusement, selon qu'elles ont avec elles un rapport conforme ou contraire à ses besoins & à l'ordre qui doit y subsister⁴⁵.

L'insistenza sulla salute come bene più prezioso e l'affidamento alla natura quale prima forza medicatrice dipendono dalle teorie vitaliste che influenzano molte voci che trattano di medicina nei volumi dell'*Encyclopédie* usciti nel 1765. La voce *Sensibilité, Sentiment* dell'*Encyclopédie*, redatta da Henri Fouquet, permette di comprendere come l'arte dell'igiene sia collegata alle teorie vitaliste. Per Fouquet, medico appartenente alla scuola medica di Montpellier, la facoltà di sentire, la sensibilità, costituisce l'essenza della vita:

la faculté de sentir, le principe sensitif, ou le sentiment même des parties, la base & l'agent conservateur de la vie, l'animalité par excellence, le plus beau, le plus singulier phénomène de la nature, &c⁴⁶.

La sensibilità è la proprietà della vita stessa in quanto costituisce «le principe impulsif inseparabile de la vie»⁴⁷ che permette all'individuo di percepire l'ambiente esterno e di reagire di fronte ad esso permettendo di fuggire ciò che è dannoso e ricercare ciò che è utile:

La sensibilité est dans le corps vivant, une propriété qu'ont certaines parties de percevoir les impressions des objets externes, & de produire en conséquence des mouvemens proportionnés au degré d'intensité de cette perception⁴⁸.

La sensibilità dunque si rivela duplice, da una parte è sentimento, inteso come intelligenza

⁴⁴ In queste proposizioni appare il debito nei confronti della formula ippocratica secondo la quale la vita è assistita dalla "forza mediatrice della natura".

⁴⁵ «Hygiène», *cit.*, pp. 385, 386.

⁴⁶ Henri Fouquet, «Sensibilité, Sentiment», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 15, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 38.

⁴⁷ *Ivi*, p. 39.

⁴⁸ *Ivi*, p. 38.

animale, che discerne l'utile dal dannoso, dall'altra è impulso, moto di reazione che negli animali inferiori consiste nella protensione verso ciò che è utile o nel ritrarsi rispetto a ciò che è dannoso:

La première de ces actions est ce qu'on appelle le sentiment, sensation, sensus, à l'égard duquel la sensibilité n'est qu'une faculté, une puissance réduite en acte, potentia in actum redacta, comme on parle dans les écoles: or le sentiment se définit une fonction de l'animal, qui le constitue tel, & distinct, par-là, des êtres inanimés; il consiste essentiellement dans une intelligence purement animale, qui discerne l'utile ou le nuisible, des objets physiques.

La seconde action ou la mobilité, n'est que l'expression muette de ce même sentiment, c'est-à-dire, l'impulsion qui nous porte vers ces objets, ou nous en éloigne: ainsi l'araignée se contracte toute en elle-même; les limaçons retirent soudainement leurs cornes, lorsqu'ils se sentent piqués ou blessés; au contraire ces mêmes animaux se dilatent, s'épanouissent, pour ainsi dire, se dressent, *eriguntur*, à l'approche des objets qu'ils reconnoissent leur être utiles, ou qui flattent agréablement leur sensibilité. C'est dans ce double rapport d'actions si étroitement liées entr'elles, que l'imagination peut seule les suivre ou les distinguer, que la sensibilité doit être considérée, & ses phénomènes estimés⁴⁹.

La sensibilità caratterizza dunque ogni specie animale e Fouquet addirittura si interroga se non appartenga anche al regno vegetale, e si chiede anche se la sensibilità non sia comune a tutti i corpi organizzati. Seguendo questa via, Fouquet collega direttamente la sensibilità con ciò che chiama *le système de l'ame du monde* come sfondo storico sul quale inserisce la sua concezione della sensibilità al posto delle teorie che immaginano un *milieu* che possa giustificare il rapporto tra l'anima e il corpo. La natura, il cosmo stesso e ogni corpo animato sono inseriti in rapporti di azione e reazione che non sono di tipo meccanico, ma per intendere i quali, nella loro reciprocità, non occorre far ricorso all'idea un'anima razionale che ne faccia la sintesi:

C'est donc une condition inséparable de l'état d'animal, que celle de percevoir ou de sentir matériellement, comme on dit, ou dans sa substance. L'ame raisonnable peut sans doute ajouter à ces sensations par des circonstances morales; mais encore une fois ces circonstances n'appartiennent point à l'animal considéré comme tel, & il est même probable qu'elles n'ont point lieu chez plusieurs⁵⁰.

Il vitalismo di Fouquet tende verso una forma di materialismo monista, anche se non completo, come mostra il suo ricorso al riferimento a due anime, una sensibile e una razionale. Tuttavia, nelle sue analisi della sensibilità dell'embrione, del feto e nei riferimenti

⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁰ Ivi, p. 40.

alla patologia, non fa più riferimento alla metafisica per dedicarsi all'osservazione scientifica:

Jusqu'ici, nous ne nous sommes occupés de la sensibilité, que comme d'un objet purement métaphysique, ou en ne la prenant que du côté spéculatif. Voyons maintenant ce que l'observation nous apprend de son influx sur l'économie animale, & parcourons – en pour cet effet, les principaux phénomènes⁵¹.

Come abbiamo visto, la sensibilità è la facoltà di mantenere in salute l'organismo, provocando la reazione nei confronti di ciò che può essere nocivo o utile alla vita. La sensibilità dunque agisce, in modo naturale e spontaneo, nello stesso campo in cui agisce l'igiene intesa come arte medica. Due parti del testo di Fouquet lo confermano: la prima ha come titolo *Sensibilité par rapport aux qualités de l'air & à l'impression de quelques autres corps externes*; la seconda è intitolata *Sensibilité par rapport aux climats*. Rispetto alle voci dell'*Encyclopédie méthodique* che abbiamo analizzato, il vitalismo di Fouquet porta ad una concezione del clima molto differente:

Il est encore plus important de ne pas perdre de vue cette activité originale de l'ame sensible, qui est la même dans tous les individus d'une même espèce, & qui ne sauroit éprouver des variétés que dans ses organes; un observateur exact aura tôt ou tard occasion de s'en convaincre. C'est ainsi qu'Hippocrate a observé que les crises avoient lieu dans l'île de Thase, qui est voisine de la Thrace, aussi - bien que dans l'île de Cos; deux îles dont les climats sont tout différens; & des observations modernes ont enfin constaté que les crises étoient à- eu- près les mêmes dans tous les climats⁵².

La sensibilità è quella facoltà che è propria di ogni corpo animato, per la quale ogni corpo entra in relazione con ciò che lo circonda, che lo dispone sia a ricevere le impressioni da parte degli altri corpi, sia a reagire ad essi svolgendo una funzione conoscitiva di tipo animale, pre-razionale e immediata. La conoscenza animale costituisce anche la prima forma di attività tecnica, disponendo immediatamente all'uso di ciò con cui entra in contatto e in modo conforme alla propria disposizione. Rispetto a questa facoltà primaria, le facoltà superiori non possono che riproporre il gioco ad un altro livello:

Ainsi le plaisir & la douleur seront, en fait de sensation, comme les données ou les deux sensations élémentaires dont le mode, le ton, s'il est permis de le dire, est originairement conçu dans l'ame sensitive; ce sera la base ou la gamme de toutes les autres sensations qu'on pourroit appeller secondaires, & dont l'ordre, la série existe nécessairement dans des relations

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, p. 49.

infinies, tirées de l'habitude des individus ou de la variété des espèces⁵³.

I corpi animati possono mantenersi in vita e in salute tramite il gioco reciproco di sentimento e movimento che li connette con ciò che li attornia e che influisce su di essi in maniera necessaria, nello stesso modo in cui per Hallé l'igiene era fondata sul gioco di esposizione e uso. Nel caso di Fouquet e delle teorie vitaliste presentate nell'*Encyclopédie*, tuttavia, la medicina recupera una concezione che, come abbiamo visto discutendo le analisi di Spitzer, possiamo definire calda, di avvolgimento e protezione, sentimento che scompare nelle tesi sostenute da Hallé e Macquard dove le *choses environnantes* diventano strumenti per una azione tecnica razionale immediatamente traducibile in progetti politici di costituzione di corpi che devono potersi rafforzare e perfezionare. Fouquet infatti non esita a citare *le système de l'âme du monde* come sfondo speculativo nel quale colloca la sua concezione della sensibilità, mostrando di aderire ad una ontologia di tipo panteistico. Nel suo *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Jean Ehrard sostiene che nelle teorie climatiche compare un'inerzia di forme di pensiero ancora legate a pregiudizi prescientifici⁵⁴, dissimulata sotto le teorie scientifiche nelle quali i tentativi di razionalizzazione non impediscono anche un «véritable délire d'imagination»⁵⁵. Ehrard, che in altri punti della sua opera cita le teorie di Gaston Bachelard, inserisce le teorie mediche del XVIII secolo lungo un'unica linea progressiva che tende alla razionalizzazione. Tuttavia è possibile anche pensare a queste contraddizioni come a ontologie, a concezioni dell'essere, in conflitto tra loro. Nell'*Encyclopédie*, ad esempio, si possono trovare riferimenti all'influsso degli astri che compaiono nella voce *Sensibilité* di Fouquet e sono al centro di una voce ad essi intitolata redatta da Ménuret de Chambaud, un altro esponente della scuola vitalista di Montpellier. Ménuret non esita ad affermare che l'influenza degli astri costituisce un:

dogme fameux dans l'antiquité la plus reculée, dont on étoit persuadé même avant qu'on pensât à en connoître ou à en déterminer le cours⁵⁶.

Ménuret censura le pratiche astrologiche utilizzate «soit pour soutenir une réputation établie, soit dans l'esperance d'augmenter leur fortune aux dépens du peuple»⁵⁷. Tuttavia, mostrando

⁵³ Ivi, p. 40.

⁵⁴ Ehrard, *cit.*, p. 704.

⁵⁵ Ivi, p. 702.

⁵⁶ Ménuret de Chambaud, «Influence ou Influx des Astres», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 8, Neufchâtel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 729.

⁵⁷ Ivi, p. 730.

una concezione già dialettica della storia afferma:

Lorsque l'Astrologie ou la doctrine sur l'influence des astres eut été ainsi avilie, que tous ces abus s'y furent glissés, & que les fables les plus grossières & les plus grandes absurdités eurent pris la place des véritables observations, les bons esprits abandonnèrent ce dogme, & le renouvellement des Sciences le fit entierement disparoître. Les opinions nouvelles étant devenues l'idole à la mode, le seul titre d'ancienneté suffisoit aux systèmes pour le faire proscrire; les medecins devinrent aussi inconsiderés contradicteurs des anciens qu'ils en avoient été pendant plusieurs siecles admirateurs aveugles; l'influence des astres fut regardée comme une production frivole & chimérique de quelque cerveau affecté par la lune; & enfin l'on bannit avec une scrupuleuse sévérité des écoles tout ce qui avoit rapport à cette doctrine, sans chercher à approfondir ce qu'il pouvoit y avoir de vrai & d'utile. Enfin, après que le pendule, emblème de l'esprit humain, eut vibré dans les extrémités opposées, il se rapprocha du milieu; après qu'on se fut porté à ces excès de part & d'autre, l'attrait de la nouveauté dissipé & ses prestiges évanouis, on rappella quelques anciens dogmes, on prit un chemin plus juste & plus assuré sans suivre indistinctement tous les anciens dogmes; on tâcha de les vérifier⁵⁸.

Ménuret si propone di separare il certo dall'incerto per esaminare «ce qu'il y a de positif dans l'influence des astres»⁵⁹, e afferma che oramai non ci sono dubbi sugli effetti degli astri sulla Terra, sull'acqua e sugli animali. Gli astri influiscono sulla Terra tramite tre tipi di influenza: morale, fisica e meccanica. Del primo tipo di influenza, ossia dell'influenza che gli astri avrebbero sulla sorte degli uomini e sugli oroscopi, Ménuret non si sofferma molto se non per dire che non pretende avanzare giudizi su ciò che non ha come fondamento alcuna ragione sufficiente e che non interessa la medicina. Le influenze fisiche e meccaniche, invece, sono analizzate in maniera dettagliata. L'azione fisica del Sole ad esempio si esercita tramite la luce e il calore che influiscono, ad esempio, sui ritmi di sonno e veglia degli animali e sull'intensità dei venti. Dal punto di vista medico gli effetti della luce del Sole:

ne sont jamais plus marqués & plus mauvais que lorsqu'on s'expose en repos aux rayons directs du soleil, & sur-tout ayant la tête découverte; d'abord la peau devient érésipélateuse, ensuite noire, un mal de tête affreux survient, on tombe dans le délire, ou dans un assoupissement mortel; c'est ce qu'on appelle coup de soleil⁶⁰.

Ma l'azione del Sole non è solamente diretta, può esercitare effetti anche mediatamente, agendo ad esempio sull'acqua o sui vegetali di cui ci si alimenta.

⁵⁸ Ivi, p. 732.

⁵⁹ Ivi, p. 733.

⁶⁰ Ivi, p. 734.

L'azione meccanica del Sole afferisce agli effetti della gravitazione che non sono avvertiti in maniera immediata per il loro modo di agire continuo e costante che ne nasconde gli effetti, tuttavia non si può negare l'influenza della gravitazione sui movimenti della Terra che producono le stagioni.

Questi esempi ci mostrano teorie che si basano sia sull'osservazione, seguendo in questo i principi dell'empirismo, sia sulla scoperta di leggi fisiche, ad esempio mutuando in medicina le teorie sulla gravitazione di Newton:

La gravitation mutuelle des planètes est un phénomène dont il n'est plus permis de douter, quoiqu'on en ignore la cause; l'effet qui résulte de cette gravitation sur la terre & sur ses productions, est un nouveau moyen d'*influence*⁶¹.

Ménuret, anticipando lo spirito positivista, utilizza la scienza per indagare i mezzi di influenza. La teoria della gravitazione descrive un nuovo mezzo di influenza che la medicina non poteva prendere in considerazione nell'antichità, ma che ora arricchisce il numero delle *choses environnantes*. Un caso analogo è descritto nell'analisi dell'influenza fisica della Luna. Questo esempio illustra come l'epistemologia delle teorie mediche di Ménuret non fosse basata su teorie deterministe:

On a absolument rejeté toute influence de la lune, excepté celle qui dépend de sa gravitation, que nous avons appelée mécanique; & lorsque les femmes ont objecté qu'elles s'apercevoient que les rayons de la lune brunissoient leur teint, on a fait des expériences pour chercher l'explication d'un fait qui paroissoit assez constaté par la relation des femmes dans un point le plus intéressant pour leur vanité; on exposa un miroir ardent aux rayons de la lune, qu'on ramassa de façon à leur donner un éclat prodigieux, on mit au foyer un thermometre extrêmement mobile, la liqueur n'en reçut aucune impression, ne monta pas sensiblement; on en conclut avec raison que les rayons de la lune n'étoient pas capables de produire de la chaleur; & sur cela on décida qu'ils ne pouvoient pas brunir, & qu'ainsi l'observation des femmes étoit une de ces erreurs populaires que le philosophe doit nier lorsqu'il ne sait pas les expliquer; il eût été plus sage de bien constater le fait, d'en chercher une autre cause, ou de le croire sans l'approfondir, sans en pénétrer la cause, comme l'on fait dans bien d'autres cas⁶².

L'epistemologia della scuola vitalista era fondata su una ontologia nella quale le relazioni di esposizione e di influenza avevano maggiore rilievo rispetto agli oggetti e alle essenze. La sensibilità, perno dell'ontologia vitalista, conferiva un peso rilevante all'osservazione⁶³ e alla

⁶¹ Ivi, p. 733.

⁶² Ivi, p. 735.

⁶³ Ménuret de Chambaud è ritenuto anche autore della voce *Observation* nella quale viene esposta la centralità

funzione dei testimoni. La scienza stessa non avrebbe dovuto poter risolvere i conflitti ambientali tramite esperimenti cruciali, ma avrebbe dovuto mantenerli aperti, non temendo di introdurre nuovi mezzi di influenza per rendere ragione dei fatti. Come nel caso dell'influenza della luce lunare sull'incarnato, Ménuret mostra un'attenzione di tipo etnologico, prendendo in considerazione la funzione testimoniale di altre culture quando afferma: «On observe en Amérique, [...] que le poisson exposé à la lueur de la lune, perd son goût, & devient mollasse; les Espagnols l'appellent *allunado*»⁶⁴.

Hallé e Macquard hanno basato la propria concezione dell'igiene su un antropocentrismo per il quale l'uomo si distingue per la propria specialità oltre che per la propria specificità rispetto alle altre specie, e per il quale, all'interno della specie umana, l'uomo bianco rappresenta lo stato di perfezione che ulteriormente lo distingue rispetto alle forme degradate

dell'osservazione in opposizione all'esperimento dove convergono la pratica dell'osservazione e la centralità della semiotica in medicina e l'idea del potere della natura per la guarigione in opposizione alle teorie dei «médecins actifs, remplis d'imagination que la vapeur de leurs fourneaux échauffoit encore. Les principes de leur médecine étoient totalement opposés à l'observation, à l'étude de la nature; ils vouloient toujours agir, & se vantoient de posséder des spécifiques assurés; leurs idées étoient très - belles, très - précieuses: qu'il seroit à souhaiter qu'elles eussent été vraies?» (Ménuret de Chambaud, «Observation», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 11, Neufchâtel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 316). L'esperimento si differenzia dall'osservazione per il fatto che opera un mutamento nella natura dell'oggetto studiato, mutamento che per Ménuret consiste prevalentemente in una alterazione di tipo chimico, la differenza non è dunque giocata sull'uso di strumenti che comunque sono concessi all'osservatore: «Observation [...] c'est l'attention de l'ame tournée vers les objets qu'offre la nature. L'expérience est cette même attention dirigée aux phénomènes produits par l'art. Ainsi, l'on doit comprendre sous le nom générique d'observation l'examen de tous les effets naturels, non-seulement de ceux qui se présentent d'abord, & sans intermede à la vue; mais encore de ceux qu'on ne pourroit découvrir sans la main de l'ouvrier, pourvu que cette main ne les ait point changés, altérés, défigurés. Le travail nécessaire pour parvenir jusqu'à une mine, n'empêche pas que l'examen qu'on fait de l'arrangement des métaux qu'on y trouve, de leur situation, de leur quantité, de leur couleur, &c. ne soit une simple observation; c'est aussi par l'observation qu'on connoît la géographie intérieure, qu'on sait le nombre, la situation, la nature des couches de la terre, quoiqu'on soit obligé de recourir à des instrumens pour la creuser & pour se mettre en état de voir; on ne doit point regarder comme expérience les ouvertures des cadavres, les dissections des plantes, des animaux, & certaines décompositions, ou divisions mécaniques des substances minérales qu'on est obligé de faire pour pouvoir observer les parties qui entrent dans leur composition. Les lunettes des Astronomes, la loupe du Naturaliste, le microscope du Physicien n'empêchent pas que les connoissances qu'on acquiert par ce moyen ne soient exactement le produit de l'observation: toutes ces préparations, ces instrumens ne servent qu'à rendre plus sensibles les différens objets d'observation, emporter les obstacles qui empêchoient de les appercevoir, ou à percer le voile qui les cachoit; mais il n'en résulte aucun changement, pas la moindre altération dans la nature de l'objet observé; il ne laisse pas de paroître tel qu'il est; & c'est principalement en cela que l'observation differe de l'expérience qui décompose & combine, & donne par - là naissance à des phénomènes biens différens de ceux que la nature présente» (Ivi, p. 313). L'attribuzione della voce *Observation* a Ménuret è riscontrabile sia in Wolfe, Terada, *cit.*, p. 313 sia in Colas Duflo, «Diderot et Ménuret de Chambaud», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, fasc. 34, aprile 2003, pp. 25-44.

⁶⁴ Ménuret de Chambaud, «Influence ou Influx des Astres», *cit.*, p. 735.

rappresentate dalle altre etnie. Anche la teoria medica di Ménuret risulta essere basata su una forma di antropocentrismo che però si distingue profondamente da quello di Hallé e Macquard. La centralità dell'uomo, per questi ultimi, è data dalla sua speciale natura, che consiste nel potere di resistere all'azione dell'ambiente. All'interno di un cosmo determinato da influenze rigide e necessitanti, l'uomo si distingue per il suo potere di sottrarvisi. Per Ménuret l'uomo è «la machine la plus sensible»⁶⁵, parte di un cosmo di esseri sensibili che si influenzano reciprocamente. Denis Diderot, «the greatest "disciple" of the vitalists»⁶⁶, così rappresenta questo insieme di relazioni reciproche:

Il n'y a point de causes qui n'ayent son effet; il n'y a point d'effet qui ne modifie la chose sur laquelle la cause agit. Il n'y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l'action d'une infinité de causes diverses; il n'y a pas une de ces causes qui s'exercent de la même manière en deux points différens de l'espace: il n'y a donc pas deux atomes rigoureusement semblables dans la nature. Moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier, & plus la modification lui est nécessairement attachée. Les modifications qui nous ont été imprimées, nous changent sans ressource, & pour le moment, & pour toute la suite de la vie, parce qu'il ne se peut jamais faire que ce qui a été une fois tel n'ait pas été tel⁶⁷.

Ogni causa produce un effetto e ogni effetto modifica ciò che ne è causa. Perfetta circolarità di azione e reazione che non è sinonimo di equilibrio stabile e statico, ma è una dinamica per cui tutto viene modificato in una progressione continua inversamente proporzionale rispetto alla libertà di cui ogni ente è dotato. E la libertà non è improprio attribuirla al grado di sensibilità, ossia al grado di sentimento e movimento di cui i corpi sono dotati.

⁶⁵ Ivi, p. 733.

⁶⁶ Wolfe, Terada, *cit.*, p. 544.

⁶⁷ Denis Diderot, «Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc, 10, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 602.

2.2 - Louis de La Caze e l'esposizione

Sentimento e movimento costituiscono il gioco di azione e reazione che si instaura sia tra gli organi interni del corpo animato, sia tra il corpo stesso e ciò che lo circonda. Queste proprietà permettono di distinguere i corpi organici dai corpi non organici. Se il percorso storico che porta verso questa definizione dell'organismo è costellato di numerose tappe, occorre menzionare, per l'importanza che riveste per la corrente vitalista del Settecento, l'opera del medico Louis de La Caze, anch'egli appartenente alla Scuola di Montpellier:

Les propriétés les plus notable & même temps les plus essentielles du corps vivant, sont le mouvement & le sentiment : telle est la nature de ces deux propriétés qu'elles sont liées de la plus intime correspondance⁶⁸.

Il proposito di La Caze, nel suo *Idée de l'homme physique et moral. Pour servir d'Introduction à un Traité de Médecine*, è quello di presentare una nuova concezione dell'economia animale e mostrarne le leggi. Da un punto di vista epistemologico, La Caze distingue il metodo dell'osservazione dal metodo dell'esperimento, il primo rivolto allo studio dei corpi viventi, il secondo rivolto allo studio dei corpi morti. Solo l'osservazione risulta costituire il metodo appropriato «pour parvenir à se former une idée des rapports d'action qui constituent la mécanique de la vie : ce n'est en effet que dans l'observation du corps vivant qu'on peut acquérir de véritables lumières sur la nature de ces rapports»⁶⁹. La presa di distanza nei confronti della fisica sperimentale, quale fondamento per gli studi medici, si estende anche all'eccessiva fiducia nel mero empirismo, al posto del quale occorre opporre una scienza che sappia offrire teorie e possa basarsi su ipotesi come «point de ralliement pour tous les faits que l'observation peut offrir»⁷⁰. Lo scopo di La Caze risulta dunque più ampio rispetto ad una

⁶⁸ Louis de La Caze, *Idée de l'homme physique et moral. Pour servir d'Introduction à un Traité de Médecine*, Paris, Chez H. L. Guerin & L. F. Delatour, 1755, p. 12.

⁶⁹ Ivi, p. 10. La Caze, tuttavia, non rifiuta l'impiego degli studi sperimentali per studiare i corpi viventi quando anche i risultati sperimentali sono rispettosi del particolare modo di essere del corpo studiato, ossia della sua "economia propria": «Il résulteroit de ce que nous venons d'exposer qu'il faut, préalablement à toute autre recherche, s'appliquer à considérer dans tous les sens possibles la manière d'exister, c'est-à-dire, l'économie propre & relative du sujet qu'on veut connoître, & faire en sorte de s'en former par-là un plan dont on pût déduire des résultats : c'est à ces résultats, qu'il s'agit de justifier selon le besoin qu'ils en ont, & selon la manière dont ils peuvent l'être, qu'il faudroit appliquer des expériences propres, soit par le moyen de la Physique expérimentale, lorsque ces résultats seroient de nature à pouvoir y être soumis, soit par la voie d'une observation plus étendue & plus approfondie, lorsqu'ils tiendroient de si près à une connexion de rapports organiques, qu'il fût impossible de les constater autrement» (Ivi, pp. 21–22).

⁷⁰ La Caze, *cit.*, p. 14.

medicina che sappia occuparsi dell'arte terapeutica, ma anche più ampio rispetto agli scopi pratici dell'igiene, benché sappia fare propri i risultati della patologia e sappia fare propri i concetti dell'igiene. Dell'igiene La Caze adotta il concetto di "cose non naturali", integrandolo, però, all'interno di un discorso medico-scientifico che si propone come una nuova scienza dell'uomo.

Che si tratti di una nuova antropologia è messo in evidenza da Raffaele Carbone nel suo *Medicina e scienza dell'uomo: Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*⁷¹. Soprattutto in riferimento a mutate esigenze teorico-epistemologiche per le quali, nel discorso medico del vitalismo settecentesco, entra la coppia concettuale composta da "fisico" e "morale" per designare due dimensioni che appartengono all'uomo e per la quale:

Non si tratta più di interrogarsi da un punto di vista metafisico sulla natura delle due sostanze e sui problemi posti dalla loro interazione [corpo e anima], una volta dimostrata la loro eterogeneità, ma di esaminare e comprendere l'interrelazione tra le modificazioni del corpo negli stati di salute e di malattia e le passioni dell'uomo e tutto quanto riguarda la sua volontà⁷².

⁷¹ A tale proposito Raffaele Carbone estende a tutta la Scuola di Montpellier l'intenzione di elaborare una nuova scienza dell'uomo: «i medici-filosofi attivi tra Montpellier e Parigi nella seconda metà del XVIII° secolo non rinunciano al tentativo di elaborare un discorso medico-filosofico sull'uomo. Essi mobilitano un insieme di risorse – teoriche e pratiche – per produrre e trasmettere un sapere specifico sull'uomo: si tratta di un sapere che poggia su conoscenze di ordine fisiologico, mira a integrare discorso filosofico e discorso medico e, oltrepassando il quadro di un semplice miglioramento dell'arte di guarire, aspira a delineare una visione globale dell'uomo e della natura» (Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo: Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Napoli, FedOA Press, 2017, p. 18). Carbone propone di interpretare le teorie della Scuola di Montpellier come una nuova antropologia: «L'idea che la scienza dell'uomo debba comprendere un esame del corpo, e non soltanto delle facoltà mentali, morali e spirituali dell'uomo, è indubbiamente presente anche in Descartes e Malebranche, ma nel contesto francese del XVIII secolo, quando il progetto di una scienza dell'uomo viene ripreso e rielaborato da medici-filosofi – per di più in una fase in cui la teoria fisiologica comincia a collegarsi all'effettiva pratica dell'arte medica –, il corpo e le sue funzioni, i suoi diversi stati e i suoi cambiamenti, la salute e la malattia offrono un punto di vista privilegiato a partire dal quale costruire un nuovo sapere antropologico che, per più di una ragione, intende rompere con la tradizione – ovvero con le tradizioni, i diversi retaggi culturali, filosofici e medico-filosofici con cui gli autori del secondo Settecento si confrontano» (Ivi, p. 12). Tuttavia Carbone condivide la tesi di Elizabeth Williams per cui nella metà del XVIII secolo, periodo di affermazione del vitalismo in medicina, non fosse accreditato un sapere antropologico distinto da altri ma «there was a discourse of anthropology, just as there were discourses of aesthetics, economics, and ethics, without any of these constituting established disciplines or fields of learning. Anthropological discourse was created by philosophers, jurists, naturalists, and doctors, whose "anthropology" differed in keeping with the previously existing discourses of philosophy, law, natural history, and medicine and with the institutional and social structures supporting these endeavors» (Elizabeth A. Williams, *The Physical and the Moral. Anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750–1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 11).

⁷² Carbone, *cit.*, p. 63.

Nell'opera di La Caze le cose non naturali vengono reinterpretate alla luce di queste mutate esigenze che Carbone riassume definendole come il progetto di «studiare l'uomo nella sua totalità»⁷³, facendo leva sulla nozione di economia animale per la quale, in primo luogo, sul piano fisiologico, viene posta la specificità del vivente rispetto al non vivente, in secondo luogo, sul piano antropologico, l'uomo viene collocato accanto all'animale, e in terzo luogo, non viene posta una distanza assoluta tra anima e corpo, ma con la nuova coppia di fisico e morale «la vita organica e le facoltà intellettuali dell'uomo [vengono trattate] come un tutto»⁷⁴. Anche il riferimento alle cose non naturali entra a far parte di questo nuovo quadro e, come vedremo, La Caze arriverà a proporre l'idea per la quale l'economia animale deve essere rapportata a una «*économie générale*»⁷⁵.

La classificazione delle cose non naturali che La Caze riprende coincide con quella dell'igiene. Le cose non naturali continuano ad essere *les six choses non naturelles* tradizionalmente fatte risalire a Galeno: l'aria, gli alimenti, il movimento e il riposo, il sonno e la veglia, le escrezioni e le secrezioni e, infine, le affezioni dell'anima. La Caze, tuttavia, non le inserisce all'interno di un discorso sul regime o sull'igiene, ma le considera il correlato «*du mécanisme qui sert aux fonctions de l'économie animale*»⁷⁶:

Les idées de ce mécanisme seront principalement fondées sur des observations anatomiques, & sur ce qu'on peut connoître des principaux rapports du jeu des organes, par l'examen des effets que produisent en nous les causes sans lesquelles la vie ne saurait se soutenir ; savoir l'air , les aliments , le mouvement & le repos , le sommeil & la veille , les sécrétions & excrétiions , enfin les passions de l'ame. Ces causes ont été nommées par les Anciens les six choses non naturelles ; nous les appellerons les causes essentielles à la durée de la vie⁷⁷.

La definizione di una nuova economia animale, per La Caze, implica il riconoscimento di un

⁷³ Ivi, p. 68.

⁷⁴ Ivi, p. 69.

⁷⁵ La Caze, *cit.*, p. 418.

⁷⁶ Ivi, p. 2.

⁷⁷ *Ibid.* Una definizione analoga la si può trovare nel primo libro de *La ricerca della verità* di Nicolas Malebranche risalente al 1674 dove possiamo leggere: «Tuttavia, l'uomo aveva un corpo e Dio voleva che lo conservasse e lo considerasse come parte di sé stesso; perciò gli faceva anche provare attraverso i sensi dei piaceri simili a quelli che noi proviamo usando delle cose atte alla conservazione della vita» (Nicolas Malebranche, *La ricerca della verità*, Maria Garin (a cura di), Roma, Laterza, 2007, p. 45). Il tema della conservazione del corpo ricorre ripetutamente all'interno dell'opera di Malebranche così come quello della funzione del sentimento e del rapporto con i "corpi che lo circondano" come appare nella seguente citazione: «se si considera che lo spirito di Adamo non era infinito, non si troverà a ridire se affermiamo che non conosceva tutte le proprietà dei corpi che lo circondavano, poiché è manifesto che tali proprietà sono infinite» (Ivi, p. 48).

metodo, basato sull'osservazione e l'elaborazione di un'esigenza teorica che sappia offrire una visione unitaria dei rapporti che intercorrono tra gli organi (*jeu des organes*): «s'appliquer à considérer dans tous les sens possibles la manière d'exister, c'est-à-dire, l'économie propre & relative du sujet qu'on veut connoître, & faire en sorte de s'en former par-là un plan dont on pût déduire des résultats»⁷⁸. L'economia animale costituisce il modo d'essere del vivente e la medicina deve poter essere la scienza dell'economia animale propria dell'uomo. Il modo di esistenza dell'uomo condivide con quello dell'animale la stessa economia intesa come rapporto tra gli organi. Tuttavia, una distinzione emerge quando l'economia animale viene posta a confronto con l'economia generale, quando il gioco tra gli organi viene collocato a contatto con le cause che lo sostengono, ossia con le cose non naturali. Lo specifico dell'uomo consiste nella particolare economia animale per cui le relazioni con ciò che lo circonda, l'ambiente, istituiscono particolari rapporti con il lato morale del binomio fisico-morale, soprattutto quando l'ambiente è anche l'ambiente sociale che contribuisce a costituire l'ultima delle cose non naturali: le passioni dell'anima. La Caze non rinuncia a parlare di anima, tuttavia essa costituisce un termine privo di ogni sostanzializzazione. Benché il lessico di La Caze non sia tale da operare un distacco completo dalla tradizione cartesiana, l'anima viene intesa come elemento che partecipa al gioco dell'economia animale, al gioco di azione e reazione, di sentimento e motilità già disposto tra gli organi e tra gli organi e l'ambiente. Lo sfondo della proposta teorica è costituito dall'idea di un'interdipendenza⁷⁹ tra gli organi interni al corpo e tra il corpo e l'ambiente. L'idea delle relazioni tra organi e tra organismo e ambiente è materializzata da La Caze tramite l'introduzione dell'ipotesi di un flusso universale di materia elettrica⁸⁰, mutuato esplicitamente dall'ipotesi newtoniana dell'etere come *medium* universale. Il gioco di azione e reazione, come gioco che si produce tramite il fluido etereo, risulta essere l'ipotesi di partenza dalla quale La Caze giunge a definire il ruolo giocato

⁷⁸ La Caze, *cit.*, pp. 21–22.

⁷⁹ «Lorsque Hippocrate, Aretée, Staahl & Boerhaave ont cherché à découvrir quelle pouvoit être au fond la constitution de l'économie animale, ils sont parvenus à se convaincre, & sans doute, par la seule voie de l'observation, que cette constitution tient essentiellement à un ensemble de loix d'action nécessairement dépendantes les unes des autres. Boerhaave n'a pu mieux exprimer cet ensemble, qu'en le comparant à un cercle d'action, formé de manière, que par une vicissitude constamment produite par cet ordre d'enchaînement, à tout instant les effets y deviennent des causes, & les causes à leur tour y deviennent des effets» (Ivi, p. 68).

⁸⁰ «Il n'y a guère de Physiciens aujourd'hui qui, par les expériences faites jusqu'à présent sur l'Électricité, ne pensent que Dieu a créé le fluide électrique pour être un agent universel, & par conséquent, le principe physique de tout mouvement; & l'on peut dire que dans les connoissances qui nous restent à acquérir là-dessus, il s'agit moins de chercher de nouvelles preuves de cette opinion, que de découvrir plus particulièrement la manière d'agir de ce fluide, & toutes les différences qui peuvent arriver dans son action selon la diversité & les changements des causes qui la déterminent» (Ivi, pp. 76–77).

dai singoli organi e dagli oggetti esterni. Non c'è il primato dell'organo rispetto alla sua funzione, come non c'è il primato dell'individuo formato rispetto alle leggi dell'economia animale che dovrebbero essere dedotte da esso. L'individuo e le specifiche funzioni degli organi vengono spiegati mantenendo sullo sfondo i flussi energetici che permeano ogni cosa e che nel loro gioco di azione e reazione, nel loro gioco economico, producono dei centri o focolai che assumono specifiche funzioni all'interno dell'economia energetica dei flussi⁸¹. Per La Caze non sarebbe possibile porre a priori degli individui o degli organi per ricostruire in seconda battuta le relazioni nelle quali sono inseriti. In quest'ottica, per ricostruire le funzioni degli organi all'interno dell'individuo, è prioritario lo studio dell'ontogenesi rispetto allo studio dell'individuo o degli organi già formati. Solo partendo dall'ontogenesi⁸² e dalle relazioni di interdipendenza risulta possibile cogliere le leggi dell'economia animale, le funzioni degli organi, le funzioni dell'ambiente (le cose non naturali intese come le cause che mantengono in vita l'organismo), all'interno di un'economia generale costituita da relazioni di simpatia e equilibrio, ma anche da antagonismi che si creano nella formazione di quei "centri privilegiati", o focolai, che sono gli organi all'intero del corpo, o gli individui all'interno della società:

La propriété qu'ont les organes excrétoires de la liqueur séminale de devenir, au moment de l'émission de cette liqueur, le centre de presque tout mouvement & tout sentiment du corps, est un phénomène trop considérable, pour qu'il soit permis de restreindre les effets d'une telle révolution au seul mécanisme de l'excrétion de la liqueur séminale. On ne sauroit disconvenir que le fluide éthérien ne doive être considéré dans chaque animal comme une atmosphère active qui embrasse également toutes les parties extérieures & intérieures du corps, depuis les plus simples jusqu'aux plus composées. Or, il n'est pas difficile de concevoir que ce fluide doit, par la révolution générale qui arrive au moment de l'émission, se réfléchir de toutes les parties du corps vers les organes de la génération, & s'imprimer dans la liqueur séminale, à peu près, comme les rayons de lumière qui étant réfléchis d'un objet, dont en quelque manière ils portent l'image, vont se peindre sur divers foyers, & notamment sur la

⁸¹ «On peut conclure des expériences faites jusqu'ici sur ce fluide, que tous les corps sont doués d'une force électrique, qui en quelque manière leur est propre; que l'intensité de cette force dépend de la nature des parties élémentaires dont ces corps sont formés, & que probablement la différence de ces parties élémentaires ne consiste originairement que dans le plus ou moins de matière électrique qui a pu s'y concentrer, & former par là des foyers plus ou moins actifs» (Ivi, p. 84).

⁸² «La vie du corps n'étant, ainsi que nous le ferons voir clairement dans la suite de cet Ouvrage, que l'ensemble de plusieurs mouvements qui sont liés d'une mutuelle dépendance, & qui ne s'exécutent & ne se perpétuent qu'en se contrebalançant réciproquement, au moyen des efforts continuels que toutes les parties sont les unes sur les autres, on ne sauroit se flatter de pouvoir saisir les premières lois de ce mécanisme, qu'en ramenant, autant qu'il est possible, la vie à son état, pour ainsi dire, le moins composé ; c'est ce qui nous détermine à la prendre presque dans son origine» (Ivi, p. 74).

rétine⁸³.

Come i raggi di luce portano alla retina le forme degli oggetti visti attraverso la particolare modificazione che la materia luminosa riceve riflettendo gli oggetti attraverso un gioco rappresentativo composto da espressione e impressione⁸⁴, così i raggi elettrici, attraverso il flusso dell'etere, riflettono le forme dei genitori attraverso i liquidi seminali. L'energia del coito trasmette le forme degli organi dei genitori, che con più forza agiscono e si esprimono nell'atto riproduttivo, producendo l'ordine sequenziale della formazione degli organi corrispondenti all'interno di una rete di relazioni di antagonismo che si crea tra il principio maschile e femminile:

On peut voir aussi comment le premier assemblage des especes séminales fécondées du mâle & de la femelle, doit former les principales loix d'antagonisme, qui constituent le principe d'action de tout ce qui a vie, déjà ébauchées ou disposées par la fécondation; & comment le plus ou le moins de force des traits imprimés dans l'une des deux semences doit déterminer la production d'un mâle ou d'une femelle. On voit encore, comment toutes les ressemblances & les dissemblances des enfans à leur pere ou mere, soit dans la forme du corps, soit dans le caractere, paroissent devoir dépendre des traits du fluide éthérien plus ou moins imprimés, selon le divers concours effectif des peres & des meres, & surtout, selon les dispositions particulieres où ils peuvent se trouver au moment de la copulation⁸⁵.

L'atto riproduttivo, costituendo un gioco antagonistico e contemporaneamente di morfogenesi, attraverso fenomeni di espressione e impressione nel *medium* della materia eterea, risulta influenzato dalle condizioni esterne geografiche e climatiche. Se il principio paterno è meno soggetto al clima, il principio femminile vi risente maggiormente, in quanto il clima agisce sul principio femminile per un tempo maggiore, prolungandosi nel tempo richiesto all'unione dell'embrione alla madre. Il ventre materno, nella sua vitalità e attività, costituisce un'ulteriore causa di modificazione dei flussi della materia eterea che si rapprende in quei focolai di energia che diventeranno le parti del corpo del feto, contribuendo attivamente al gioco antagonistico tra i principi maschile e femminile.

⁸³ Ivi, pp. 86–87.

⁸⁴ «Il est certain que tous les divers objets qui frappent nos yeux, ne nous sont diversement exprimés qu'au moyen des différentes modifications que la matiere de la lumiere reçoit en se réfléchissant de ces objets; de là, il suit nécessairement que cette matiere arrive à notre rétine, ainsi qu'aux divers foyers sur lesquels elle se peint, en agissant conformément aux diverses modifications qui lui sont données dans l'instant de sa réflexion, & il n'est pas moins certain, que ce n'est qu'au moyen de ces modifications, telles qu'elles soient, que nous appercevons exactement toutes les sortes de différences qui se trouvent dans la forme extérieure de ces objets» (Ivi, pp. 87–88).

⁸⁵ Ivi, pp. 91–92.

I primi organi che vengono a formarsi nell'embrione sono il cervello e la spina dorsale, in quanto frutto dell'espressione di quegli organi dei genitori che sono le principali fonti di azione, e vengono seguiti dal cuore e dagli altri organi seguendo le leggi di attrazione del fluido elettrico, che producono luoghi di coalescenza nei quali la materia seminale fluida diventa solida. L'ontogenesi viene vista come un processo regolato dalle leggi di attrazione e repulsione, da antagonismi tra centri energetici, da disposizioni interne e influssi dall'esterno, giochi che si producono sia tra l'ambiente e il corpo, sia tra gli organi all'interno del corpo. La funzione dell'ambiente esterno non si esaurisce nel momento del concepimento, propagandosi in un processo continuo di "perfezionamento". L'aria, ad esempio, al momento della nascita, irrita i polmoni e produce lo spasmo contrattivo del diaframma. Così gli alimenti, il movimento e il riposo e tutte le altre cose non naturali, vengono a comporre il quadro dell'economia animale nella loro funzione di "cause essenziali alla durata della vita" e di complemento al "gioco della vita":

L'enfant contenu dans la matrice ne peut y être considéré que comme parasite; mais au moment qu'il vient de naître, il se fait en lui des révolutions, produites d'abord par l'action de l'air, & ensuite par celle des nourritures, qui constituent un nouveau genre de forces propres à le faire exister par lui-même. Cette existence se perfectionne, & acquiert enfin son complément au moyen de toutes les causes qui doivent contribuer au jeu de la vie : ces causes, qui par l'ordre de leurs effets pourroient être divisées en premières & en secondaires, ont été nommées par les Anciens, les choses non-naturelles, & nous les avons appellées les causes essentielles à la durée de la vie⁸⁶.

All'interno del corpo, tra gli organi, vanno a formarsi vari "intermediari": i nervi diventano il mezzo di comunicazione di questi giochi di equilibri e flussi energetici; le membrane diventano punti fissi che offrono sostegno, protezione, comunicazione agli organi; il tessuto

⁸⁶ Ivi, pp. 112–113. Tra le fonti di questa interpretazione della funzione dell'aria è probabile possa essere citato Buffon: «L'enfant qui naît passe d'un élément dans un autre : au sortir de l'eau qui l'entourait de toutes parts dans le sein de sa mère, il se trouve exposé à l'air, et il éprouve dans l'instant les impressions de ce fluide actif; l'air agit sur les nerfs de l'odorat et sur les organes de la respiration; cette action produit une secousse, une espèce d'éternuement qui soulève la capacité de la poitrine et donne à l'air la liberté d'entrer dans les poumons; il dilate leurs vésicules et les gonfle, il s'y échauffe et s'y raréfie jusqu'à un certain degré, après quoi le ressort des fibres dilatées réagit sur ce fluide léger et le fait sortir des poumons» (Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Histoire naturelle de l'homme*, in Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 2, Paris, Imprimerie Royale, 1749, p. 446). Se Buffon sicuramente è una delle fonti di La Caze occorre comunque sottolineare come le sue teorie siano comunque originali. Ad esempio la spiegazione della somiglianza ai genitori da parte del figlio per Buffon è data dalla composizione di forze dei liquori seminali dei genitori. I semi, anche per Buffon come per La Caze, provengono da tutte le parti del corpo ma dove La Caze ipotizza una teoria del riflesso presa a prestito dall'ottica Buffon postula solo un gioco di differenze di forze. A tale riguardo si veda Ivi, p. 95.

cellulare costituisce continuità e collegamento all'intero organismo. Nel privilegiare l'ontogenesi rispetto all'individuo formato, La Caze dispone una topologia dinamica di flussi e equilibri antagonisti che gli fa porre grande attenzione a tutto ciò che si dispone "tra" gli organi intesi come molteplici centri di attività. I tegumenti vengono paragonati alla corteccia degli alberi, svolgono una funzione di protezione e contemporaneamente di passaggio. Se per i vegetali il passaggio che la corteccia permette è relativo all'aria, per gli animali i tegumenti consentono il passaggio di fluido etereo. Come ogni organo è avvolto da membrane mucose, così tra i principali centri che compongono l'equilibrio interno del corpo, individuabili nella testa e nel ventre, si dispone un'ulteriore membrana: il diaframma. Anche per la sua posizione centrale, il diaframma assume la funzione di centro dell'organismo, di bilancia che sposta le forze dell'organismo tra i vari centri, in vista delle azioni che deve perseguire per il soddisfacimento dei propri bisogni e per il mantenimento della vita. La centralità è funzionale e topologica, il diaframma non possiede una propria essenza come non dispone autonomamente della capacità di produrre azioni. Il diaframma costituisce il centro inteso come centro di passaggi e come luogo degli antagonismi tra i flussi interni e tra i flussi esterni al corpo. Questo appare nelle analisi che La Caze fa della particolare "cosa non naturale" che è costituita dal movimento e dal riposo:

Nous ferons voir, en traitant des effets physiques des sensations, que tout ce qui affecte le cerveau par la voie des sens, augmente d'abord son action propre, & diminue au même instant celle du centre des forces phréniques, en la rendant plus relative à l'action de la tête. Il se fait donc par-là une élévation du diaphragme, proportionnée à l'accroissement de l'action propre de la tête; cette élévation ne peut manquer d'être suivie en même temps de celle de la masse intestinale, à cause de sa constante réaction sur le diaphragme; & c'est principalement par la moindre résistance qu'oppose alors le diaphragme au ressort de la masse intestinale, qu'est produite la contraction des muscles du bas ventre qui se fait en ce même instant.

Si les sensations qui ont produit ces changements dans le système d'action & de réaction entre la tête & le centre des forces phréniques, n'expriment pas un besoin actuel d'employer les forces musculaires, l'ame, fans opérer aucune nouvelle détermination de l'action de la tête, fixant simplement celle qui vient de s'y établir, se met alors à considérer l'objet de ces sensations⁸⁷.

Il policentrismo di La Caze rimane un policentrismo ordinato attorno a un centro che è individuato più per i suoi caratteri funzionali che per i suoi caratteri strutturali⁸⁸. Il gioco

⁸⁷ La Caze, *cit.*, p. 223.

⁸⁸ Il diaframma è definito da La Caze come «la principale cause déterminante de l'action de toute les parties du corps» (Ivi, p. 114). Benché sia causa determinante dei movimenti, il diaframma non è concepito come centro di

complessivo di azioni e reazioni per La Caze è un labirinto nel quale la medicina ha il compito di districarsi. La sua proposta vuole essere una presa di distanza dalla medicina tradizionale, soprattutto dalla medicina iatrofisica di ispirazione cartesiana⁸⁹, oltre che nei confronti del chimismo di matrice alchemica:

En effet, de peur de s'aller embarrasser dans ce labyrinthe, il a pris le parti de mettre totalement à l'écart l'examen de ces premières lois de la vie, & il s'est réduit à n'en considérer que successivement les fonctions⁹⁰.

La nuova scienza proposta da La Caze, incentrata sul gioco di azione e reazione, nel quale la medicina deve potersi districare, necessita di una nuova forma di ordine sulla quale orientarsi. A tale proposito Roselyne Rey così si esprime:

Pour sortir de ce cercle, il faut trouver un ordre, c'est-à-dire une fonction première, à la fois parce que, chronologiquement, elle agit la première, parce qu'elle est le moteur de toutes les autres et parce que les organes qu'elle met en jeu doivent être considérés comme des pivots, des plaques tournantes du fonctionnement de l'organisme. Tel est particulièrement le cas de la région épigastrique. Enfin, à ces différents aspects, tous inclus dans la notion d'économie animale, il faut encore ajouter la notion de 'centres privilégiés' dans l'organisme, entre lesquels s'expriment à la fois des rapports d'antagonisme et d'équilibre qui mettent en cause le degré d'activité, de ton, d'énergie des parties et des fonctions. Aussi, derrière la pléthore des expressions consacrées à évoquer les interdépendances organiques et fonctionnelles, est-ce bien une nouvelle acception de l'organisation, qui semble s'ébaucher peu à peu. L'emploi de la formule 'économie animale', sanctionne particulièrement ces contours nouveaux⁹¹.

Ma occorre anche inserire il tema dell'economia animale all'interno dell'economia generale. La nuova concezione dell'organizzazione, offerta dalla nozione di economia animale, tanto si

forza autonomo: «ce muscle n'avoit, pendant que l'enfant étoit dans le ventre de la mere, que son mouvement tonique propre, ou tout au plus, il n'étoit susceptible que de quelques trémoussements irréguliers, causés par ce qui pouvoit gêner à un certain point le corps de l'enfant. Mais en conséquence des irritations que l'air produit d'abord sur tout le corps de l'enfant nouveau-né, & principalement dans l'intérieur des narines, cet organe se contracte vivement, & met tout le corps dans une espece de mouvement convulsif» (Ivi, pp. 114–115).

⁸⁹ «Quand on se contente d'énoncer successivement les liaisons, on risque de manquer un fait essentiel: tous les moments et tous les organes n'ont pas la même importance et ainsi, on ne voit pas l'espèce de hiérarchie qui existe entre eux. On risque aussi de se trouver devant un cercle vicieux, dans lequel, "par une vicissitude constante les causes et les effets sont réciproques, les premiers agents sont à leur tour mis en jeu par les puissances dont ils ont eux-mêmes déterminé l'action". Comment le médecin pourrait-il agir sur un processus où le commencement et la fin se confondent? Rappelons que c'était là une des critiques essentielles adressées au mécanisme» (Rey, *cit.*, p. 138).

⁹⁰ La Caze, *cit.*, p. 69. La figura del labirinto probabilmente è da ricondurre alla figura del "labirinto del continuo" di ascendenza leibniziana.

⁹¹ Rey, *cit.*, p. 138.

distanza dalle teorie che introducono l'anima per recuperare la funzione di un centro, quanto si distanzia dalle teorie meccanicistiche per le quali l'ordine corrisponde alla giustapposizione tra parti. L'economia dei flussi energetici scardina il meccanicismo, ma si distanzia anche dall'animismo che ancora compare nelle teorie di Stahl. La teoria dei "centri privilegiati"⁹² rimane una teoria materialista per la quale gli scambi non avvengono nel vuoto, ma tramite soglie, luoghi di passaggio, punti di addensamento e rarefazione, dove il modello non è quello della giustapposizione tra le parti, ma dell'intussuscezione⁹³.

La teoria di La Caze è una teoria monista nella quale organi e individui prendono forma a partire da un fondo dinamico, percorso da tensioni e caratterizzato da coalescenze che si individuano addensandosi, differenziandosi tra loro e separandosi, pur mantenendo tutti i legami e i rapporti garantiti da una sostanza comune. Così, ad ogni individuazione di particolari funzioni degli organi, deve corrispondere l'individuazione di scambi e "perfezionamenti" o perpetue ontogenesi. Gli organi sono avvolti da membrane che li isolano

⁹² Roselyne Rey afferma: «Les réactions de sympathie, les interdépendances d'action entre les organes semblent s'exercer à un autre niveau encore que celui des nerfs et du tissu cellulaire. Il s'agit du 'commerce' d'action et de réaction qui se fait dans l'organisme, de l'antagonisme perpétuel qui se manifeste entre différents centres» (Ivi, p. 164). Tracciando la storia della "teoria dei centri", Roselyne Rey evidenzia come il tema risalente al medico e chimico Van Helmont del XVII secolo, sia stata fondamentale per la corrente medica vitalista del secolo successivo sia per definire la concezione di economia animale sia per definire cosa fosse la salute. La pluralità di "centri privilegiati" si innesta sia su teorie di matrice leibniziana, per le quali l'organismo non è un ente semplice, sia su teorie ispirate all'opera di Newton che pongono le relazioni fisiche allo stesso rango ontologico delle sostanze.

⁹³ Il concetto di intussuscezione è utilizzato da Buffon per definire il modo di accrescimento degli "esseri organizzati", degli organismi in opposizione al modo di accrescimento dei minerali che avviene per giustapposizione: «[les minéraux] ne se nourrit ni n'accroît par cette intus-susception qui, dans tous les êtres organisés, étend & développe leurs trois dimensions à la fois en égale proportion; sa seule manière de croître est une augmentation de volume par la juxta-position successive de ses parties constituantes, qui toutes n'étant travaillées que sur deux dimensions» (Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Histoire naturelle des minéraux*, vol. 1, Paris, Imprimerie Royale, 1783, pp. 7–8). Roselyne Rey evidenzia come il concetto di intussuscezione sia collegato, nell'opera di Buffon, alla teoria delle molecole organiche per cui i corpi organizzati «[...] se caractérisent d'ailleurs par l'intussusception, par opposition à la juxtaposition qui domine dans le règne minéral. Ainsi, la vie est liée à la notion d'organisation, mais elle n'est pas le produit de l'organisation; et la mort, quand elle est irréversible, se caractérise par la "rupture de l'union des molécules organiques", par la désagrégation, la désorganisation» (Rey, *cit.*, p. 126). Per la storia del concetto di intussuscezione si veda Boris Demarest, Charles T. Wolfe, «The organism as reality or as fiction: Buffon and beyond», *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 39, fasc. 1, marzo 2017: 2. Nella teoria di Buffon l'animale è generato a partire da un germe che si accresce tramite la nutrizione e può perpetuare la propria forma tramite la riproduzione. Il germe stesso ha una propria genesi costituendosi attraverso l'azione delle forze dell'attrazione e del calore che riuniscono le "molecole organiche" fino a formare il germe definito anche come *moule interieur*, stampo interno, che ha la proprietà di svilupparsi in un essere organizzato completo, di accrescersi e riprodursi espellendo le molecole organiche superflue.

e che permettono le comunicazioni tra loro, così come li separano dalla sostanza cellulare⁹⁴ che crea un tessuto comune a tutti e che fornisce continuità al corpo.

Questa particolare relazione tra le figure del continuo e del contiguo è spesso espressa nel XVIII secolo tramite la metafora dello sciame d'api:

The animal economy is a whole, formed of parts which have, or are, independent lives. This definition is expressed most memorably in the celebrated metaphor of the "bee-swarm" (*grappe d'abeilles* or *groupe d'abeilles*), in Bordeu and Ménéuret; the image was also used by Maupertuis in his *Système de la nature* in 1751 and then transposed from vitalist "medicine" to materialist "philosophy" by Diderot in *Le Rêve de D'Alembert* in 1769 [...] Whether the term used is "metaphorical" like the bee-swarm, "technical" like that of "organic sympathies," or somewhere in between the two like the "circle of action," we can see that Ménéuret (and Bordeu) are trying to articulate a structural, relational concept of interaction amongst living parts ("lives") that does not rely on strictly linear causality⁹⁵.

Continuo e discontinuo si articolano tra loro in un gioco di continua produzione di forme e di azioni perché, per la medicina del '700, la vita è essenzialmente azione, ma azione non puntuale, autonoma e isolata. Azione e reazione tendono a compenetrarsi in un'idea di vita che sta alla morte come la sensibilità e il movimento in atto, ossia produzione di forme, di equilibri, di circoli d'azione, sta all'esaurimento della sensibilità e del movimento che porta sulla soglia dell'inorganico. L'inorganico è ciò in cui l'intussuscezione lascia il posto alla giustapposizione⁹⁶. Si comprende così come risulti centrale per il discorso medico e filosofico il tema del mantenimento della vita in essere, della centralità della salute, perché la vita è vista come qualcosa di fragile e di continuamente minacciato. Il mantenimento in vita, la salute, può avvenire solo all'interno di una dinamica ampia di cui la vita singola è parte e dalla

⁹⁴ «[O]n ne doit par conséquent le considérer que comme une espece de terrain propre dans lequel toutes les parties véritablement organiques paroissent, pour ainsi dire, s'implanter, pour y être nourries, enveloppées & soutenues convenablement. Ce tissu se nourrit ensuite lui-même à proportion du résidu de matiere muqueuse, qui par de nouvelles coalitions, est transformé en des especes de lames, que les frottements des parties plus organisées appliquent de nouveau au corps déjà formé du tissu cellulaire» (La Caze, *cit.*, p. 106).

⁹⁵ Wolfe, Terada, *cit.*, pp. 550–552.

⁹⁶ A tale proposito Charles Wolfe e Boris Demarest hanno messo in luce come per Buffon l'organismo vivente è originariamente complesso e non può essere inteso a partire da elementi semplici che lo compongono, essendo esso stesso un prodotto comune della natura. L'organizzazione che presiede all'organico non proviene dal rapporto tra elementi semplici ma dalla specificità degli elementi di cui è composto ossia dalle molecole organiche. «Buffon chose to think of nature as that in which "the organic is the most ordinary product of nature." On this account, the relevant distinction is no longer that between living matter and lifeless matter, but between matter that lives and matter that no longer lives, i.e. is dead (HN II, pp. 39–40). On the view Buffon rejects, brute matter is matter that does not live by itself or is inhospitable to life. On his own view, it is no different from living matter, not because living matter is composed of non-living matter, but because non-living matter is decomposed living matter» (Ivi, p. 11).

quale dipende. L'esistenza della vita, il suo ricavarci il proprio circolo d'azione, la produzione e il mantenimento della propria interiorità, necessitano di quelle cose che non le appartengono e che rischiano di essere contrarie alla sua stessa natura. La vita (la natura) necessita di quelle cose che sono non-naturali, alle quali essa attinge e con le quali comunica attraverso soglie sulle quali il circolo vitale può mantenersi, essendo alimentato nella propria attività e ricevendone stimoli e irritazioni, come funziona l'aria per il neonato.

È il riferimento alle cose non naturali e al loro utilizzo per la comprensione del vivente che permette a La Caze di comprendere come le soglie interne all'organismo, proprio in quanto non sono meccaniche, ma essenzialmente vitali e dinamiche, siano sempre raddoppiate da soglie esterne.

La Caze, nella sua teoria morfogenetica dell'individuo, non si arresta al circolo d'azione tra gli organi e le materie interstiziali. Le funzioni degli organi sono sempre anche controbilanciate da ciò che li avvolge e che viene chiamato organo esterno:

L'importance & l'universalité de ces usages nous ont fait regarder la totalité des téguments & des parties aponévrotiques & musculées externes, comme un organe général qui maintient l'action de toutes les parties intérieures, en la contrebalançant perpétuellement : condition, sans laquelle l'action de ces parties ne sauroit se soutenir un seul instant. Nous donnons aux téguments ainsi considérés, le nom d'*organe extérieur*, pour mieux désigner par-là l'étendue & l'importance de leurs fonctions; nous donnerons en son lieu des preuves plus sensibles de l'existence & des propriétés de cet organe⁹⁷.

Come i tegumenti rivestono gli organi e fungono da *medium* di azione e reazione, così il corpo interno stesso è come se fosse duplicato da un proprio "organo esterno". Roselyn Rey rileva come la nozione di organo esterno, nel trattato di La Caze, rimanga una nozione vaga, ma, appoggiandosi alla lettura della voce *Peau* redatta da Ménuret de Chambaud per l'*Encyclopédie*, giunge a identificarlo con la pelle stessa:

nous savons seulement qu'il existe un organe extérieur de la tête, du centre des forces phréniques, etc. Ménuret est plus explicite: "L'organe extérieur ou la peau contrebalance avec efficacité la résistance et les efforts des puissances internes et il est à son tour soutenu et comme repoussé par leur action opposée; cet organe, plus actif que ne le croient les médecins[, est] dans une tension continuelle". Cet organe extérieur est particulièrement sensible aux impressions de l'air et à la pénétration du fluide éthérien. Mais l'organe général extérieur ne se limite pas à la peau: il s'agit en fait de toute une zone périphérique comprise entre la peau proprement dite et la partie la plus muqueuse du tissu cellulaire: suivant les

⁹⁷ La Caze, *cit.*, p. 109.

parties, il est plus ou moins épais ou concret, ou au contraire glaireux, constitué de lames successives, exactement comme l'écorce des arbres qui pour une part tombe chaque année, et pour une autre se transforme en matière ligneuse. Sur sa surface externe, l'organe extérieur est particulièrement réceptif à toutes les impressions sensibles de l'air, tandis que dans la partie qui adhère aux viscères et aux organes, elle, est solidaire de leurs impressions en même temps que cette surface constitue une de leurs enveloppes⁹⁸.

La pelle costituisce l'organo esterno che controbilancia le attività interne del corpo, fornendone sostegno e aprendosi all'ambiente, è una soglia che «dessine dans le corps un cheminement qui va du centre à la périphérie, et vice-versa»⁹⁹.

Ma l'organo esterno non svolge unicamente la funzione di reggere i rapporti con il mondo esterno. Sempre all'interno del discorso relativo al movimento, La Caze dimostra come sia l'organo esterno (e da ciò si desume che esso non coincida con il semplice strato cutaneo) ad essere coinvolto in tutti i fenomeni di produzione di abitudini motorie. L'organo esterno è il luogo nel quale le abitudini si stabiliscono, si radicano piegandolo in modo tale che solo tramite sforzo esso può acquisirne di differenti:

Venons à présent aux divers phénomènes qu'on observe dans les divers genres d'exercices usités, qui font ceux de marcher, d'aller en voiture, de monter à cheval, ou de naviguer, auxquels on peut encore ajouter l'aptitude à des tours d'agilité & de force, à laquelle bien des hommes, principalement les gens qui en font métier, parviennent en s'y exerçant. Il faut d'abord remarquer que le corps habitué à un genre particulier d'exercice, s'y plie au point qu'il ne s'acquitteroit d'abord qu'avec peine de ceux qui s'exécutent par d'autres mouvements. Or il paroît impossible de concevoir, qu'il y ait quelque partie dans le corps susceptible de diverses modifications, ou de ces sortes de plis que l'habitude fait contracter, comme l'organe extérieur paroît l'être; & s'il n'est pas possible de douter de l'existence & des propriétés de cet organe, comme nous croyons pouvoir l'assurer d'après les observations que nous avons alléguées, & de bien d'autres qu'on peut faire à ce sujet, nous sommes fondés à conclure que : toutes les modifications permanentes contractées par les diverses habitudes d'exercices, ne peuvent s'établir primitivement que dans cet organe ; de manière donc que tous les changements qu'on observe dans les personnes qui veulent passer sans ménagement d'un exercice auquel elles sont habituées, à un autre qui leur est absolument nouveau, ne doivent être attribués qu'aux diverses révolutions qui se passent nécessairement dans l'organe extérieur¹⁰⁰.

Le abitudini motorie sono dunque abitudini del corpo quando questo si piega ad esse divenendo corpo abituato a particolari forme di esercizio, ripetuto tanto nella vita quotidiana

⁹⁸ Rey, *cit.*, pp. 166–167.

⁹⁹ Ivi, p. 167.

¹⁰⁰ La Caze, *cit.*, pp. 217–218.

(camminare, montare a cavallo), quanto nella vita lavorativa. Nella logica economica di La Caze, per la quale il corpo è soggetto a leggi di azione e reazione tra le parti interne e le parti esterne, anche la testa viene coinvolta. Il modello di azione e reazione, tuttavia, è interpretato attraverso le leggi dell'antagonismo: non si producono movimenti nel corpo senza che anche la testa non subisca delle contrazioni. Le abitudini motorie sono in «connexion intime»¹⁰¹ con le azioni della testa e del cervello. Se ci sono abitudini del corpo esteriore, queste provocano reazioni relative al corpo interiore e al cervello.

La Caze mostra sintonia verso la tradizionale teoria dei climi come è stata tracciata ne *Lo spirito delle leggi* da Montesquieu¹⁰², quando afferma che le abitudini corporee sono prodotte dal rapporto con l'ambiente. Le azioni quotidiane e il lavoro sono soggetti a variazioni geografiche che seguono le differenze che esistono tra i diversi climi, ma anche tra le diverse nazioni di cui si è membri. Benché l'organo esterno sia inferiore quanto a sensibilità rispetto agli organi interni, esso:

dépend beaucoup plus que celle de toutes les autres, de l'effet constant de l'air qui le comprime, & du fluide éthérien qui le pénètre, sa réaction doit varier, selon les diverses constitutions de l'air, & felon les changements qu'on fait que ces diverses constitutions produisent dans l'action du fluide éthérien¹⁰³.

Se ciò che in questo modo viene a concepirsi come il rapporto tra il corpo individuale e il clima costituisce una fonte essenziale per la produzione delle scosse necessarie al mantenimento dell'economia animale, ugualmente, le affezioni dell'anima, l'ultima delle cose non naturali, giocano un ruolo essenziale. Come l'organo esterno è affetto dall'ambiente, altrettanto il cervello è affetto dalle sensazioni. Se l'azione dell'aria, come abbiamo visto precedentemente, produce la reazione del diaframma nel momento del primo vagito, allo stesso modo le sensazioni producono scosse nel cervello, essenziali al suo funzionamento, indagabili anch'esse nello sviluppo ontogenetico:

jusqu'au premier instant où le cerveau a pu être affecté par des impressions sensibles, il

¹⁰¹ Ivi, p. 220.

¹⁰² «Comme il y a à considérer dans la tête deux sortes d'actions, par le moyen desquelles elle s'acquitte des fonctions qui lui sont propres, & concourt en même temps à toutes les autres fonctions du corps, nous examinerons d'abord la principale cause déterminante de son action propre, sans néanmoins faire abstraction à un certain point de son action relative : cet examen nous conduira à discuter le mécanisme des diverses habitudes: de sentiment & de mouvement relatives aux divers climats, & celui des rapports physiques, qu'il est indispensable d'établir & de maintenir dans le jeu de l'économie animale, avec les qualités relatives aux constitutions de l'Etat dont on est membre» (Ivi, p. 307).

¹⁰³ Ivi, p. 331.

faudroit déterminer cet instant au moment même de la naissance. Les agitations, les cris, les regards tantôt égarés, tantôt attentifs de l'enfant qui vient de naître, peuvent être regardés comme des phénomènes, par lesquels les besoins de la vie, & les rapports essentiels qui la font tenir à des causes étrangères au corps, se décelent presque machinalement¹⁰⁴.

L'ambiente sostiene la vita del corpo individuale nello stesso istante in cui avviene lo svelamento dei bisogni e dei rapporti essenziali che il corpo intrattiene con ciò che costituisce la fonte necessaria per la vita e la salute. La Caze insiste sulla contemporaneità dei due processi. Ma se le passioni dell'anima costituiscono una rappresentazione di ciò che è necessario alla vita, ciò non avviene tramite una semplice replica di essi nel cervello, in quanto le passioni dell'anima, anche per il nuovo nato, sono connotate affettivamente tramite il sentimento del dolore. Il momento di rilassamento e riposo, che nel bambino interviene dopo momenti di sforzo, è sintomo del fatto che «les organes des sens se sont déjà assez pliés aux déterminations produites par ces impressions pénibles, pour qu'ils aient cessé d'en être trop irrités»¹⁰⁵. L'insorgenza di vari bisogni, come quelli di nutrirsi o di dormire, scandisce i primi momenti dopo la nascita, così come «[l']air d'attention [...] est une preuve presque certaine des impressions qu'il a déjà reçues, & qu'il continue de recevoir par les sens»¹⁰⁶. L'attenzione rivolta all'esterno e i bisogni insorgono contestualmente nella creazione della tendenza a ricercare ciò di cui si ha bisogno e a allontanare ciò che è nocivo, assecondando la «division naturelle de toute les sensations; en sensation agréables savoir, celles qui augmentent le sentiment de notre existence; & en sensations pénibles, savoir celles qui, par la douleur & la frayeur qui en est presque inséparable, blessent ce sentiment»¹⁰⁷. Il sentimento della propria esistenza viene a costituire il primo interesse per l'individuo e, benché «n'avons point eu besoin de maître pour acquérir le fond de ce sentiment; il est pourtant certain que l'éducation est en état de le rectifier beaucoup»¹⁰⁸.

Le affezioni dell'anima si pongono in un punto di snodo essenziale, esse sono una particolare

¹⁰⁴ Ivi, p. 337.

¹⁰⁵ Ivi, p. 338.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ivi, p. 340.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Il sentimento della propria esistenza, o amor proprio, costituisce il fondamento per l'interesse dell'autoconservazione sul quale si innestano le abitudini, anch'esse conservative, come abbiamo già avuto modo di vedere in precedenza con il riferimento alla difficoltà della riorganizzazione del corpo se orientato a mutarle, e sul quale si innesta l'educazione. Da questa tripartizione dei sentimenti La Caze delinea una visione politica conservatrice del corpo individuale e del corpo politico.

cosa non naturale, ossia, ricordiamolo, una condizione necessaria alla vita parallela alle altre, tramite la quale avviene lo svelamento dei bisogni naturali e la nascita del sentimento di sé sul quale si radicano le tendenze e i comportamenti che a loro volta vengono ad essere modificati dall'educazione, ossia dalla società:

A mesure que nous avançons en âge, en forces, & en talent, on nous fait connoître d'autres besoins émanés de l'état de société, & si bien liés aux conditions de notre existence, que nous ne pouvons que les confondre avec ce que nous sentions déjà y être le plus nécessaire. C'est ainsi que des soins relatifs à l'état de société, prennent la place de ceux dont on s'occuperait nécessairement dans l'état de nature¹⁰⁹.

Altri interessi si sovrappongono agli interessi del *sentiment de notre existence* e sono gli interessi della vita in società.

Il riferimento alle cose non naturali, inscindibilmente associato all'economia animale, include così anche il riferimento alla società concepita come parte dell'individuo. Il sociale, il morale, l'educazione sono individuati a partire dal gioco di azione e reazione che avviene nel corpo individuale, a livello fisiologico, assieme al piano cosmologico delle forze che agiscono nella natura (come si è visto nel riferimento al fluido elettrico). All'autoconservazione, come primo bisogno naturale, corrisponde, nello stato di società, il bisogno di sicurezza. A tale proposito Raffaele Carbone ha affermato:

si può asserire che le basi della società e i legami primordiali che la costituiscono non si spiegano alla luce di una precisa volontà politica ma a partire dal funzionamento e dalle necessità della fisiologia umana, dal bisogno continuo di sensazioni che agita ogni individuo¹¹⁰.

Il bisogno di sensazioni, la necessità di sicurezza, la centralità dell'autoconservazione delineano gli elementi di una visione conservatrice della società come appare ad esempio nelle seguenti affermazioni:

Tous les hommes naissent donc tributaires par leurs talents, comme par leur fortune, de la puissance qui les gouverne ; & de-là résulte le bien public, envers lequel tous les membres de l'Etat sont donc naturellement & constamment obligés, & ils lui sont même d'autant plus redevables, qu'ils sont à chaque instant dans le cas d'y participer. Par cet ordre, la force du Prince & celle de l'Etat se trouvent absolument respectives : voilà l'origine de nos premières obligations envers la société où nous vivons, & envers la puissance qui gouverne cette

¹⁰⁹ Ivi, p. 360.

¹¹⁰ Carbone, *cit.*, p. 79.

société¹¹¹.

Se l'impronta conservatrice è innegabile, tuttavia il fondamento sul quale La Caze compone la descrizione del corpo sociale permane la medesima che ha individuato a livello del corpo individuale, ossia quell'insieme di azioni e reazioni che compongono delle dinamiche e delle tensioni tra centri privilegiati che danno luogo a continui piani interstiziali di comunicazione e separazione solo per i quali è possibile definire ciò che è interno e ciò che è esterno. Non sono delle interiorità razionali già individuate a comporre il corpo sociale ma sono i corpi individuali, essi stessi luoghi di passaggi e soglie, che sono composti da tendenze naturali, da tendenze individuali e da tendenze sociali:

La source de nos craintes & de nos espérances est dans les objets avec lesquels notre existence a des rapports essentiels; mais le désir extrême de notre conservation, les divers intérêts vrais ou illusoires de notre amour-propre, ensuite les habitudes, l'éducation & les divers usages qui résultent de la constitution des sociétés où nous naissons, savent nous exagérer plus ou moins les rapports que nous avons naturellement avec ces objets, & étendre ou réduire par-là l'idée & le sentiment de notre existence, selon les divers rangs que nous tenons dans la société, & selon les divers avantages particuliers qu'il nous est permis d'y espérer. Nous nous habituons insensiblement aux sensations qui nous viennent de ces objets, selon ces nouveaux rapports; & c'est ainsi qu'il se forme en nous une diversité de besoins & de penchants nouveaux, qui ne peuvent que se confondre intimement avec nos besoins & nos penchants naturels, & par conséquent, avec nos rapports aux causes essentielles à notre existence¹¹².

Il conservatorismo di La Caze è peculiare almeno per una serie di considerazioni. La prima deriva dal fatto che il sociale non ha un primato sull'individuale, bensì l'individuale è attraversato dal sociale dall'interno. La seconda deriva dal fatto che per La Caze non c'è un primato della scelta morale da parte degli individui per la costituzione della società, in quanto è al livello corporeo, fisiologico, che la dimensione sociale si può dare. Entrambi questi aspetti sono inquadrabili nel rapporto che l'individuo pone con ciò che gli è necessario per la vita, ossia con le cose non naturali: con l'ambiente che diviene ambiente fisico per il sostentamento del corpo, ambiente animico per le sensazioni che alimentano le attività cerebrali e ambiente sociale per il quale gli interessi individuali sono sempre inseriti all'interno di un *intérêt général*:

Plus on consultera avec attention l'expérience journaliere, plus on trouvera, qu'indépendamment même de l'obligation naturelle, notre intérêt particulier exige, tant par

¹¹¹ La Caze, *cit.*, pp. 367–368.

¹¹² *Ivi*, pp. 387–388.

rapport à la sûreté de notre existence, qu'au besoin continuel de renouveler notre activité par une suite de sensations variées, que nous conservions des rapports constants & aisés avec l'intérêt général. Ainsi l'idée d'attacher son bonheur à s'exempter des soins & des peines qu'entraîne l'état qu'on a dans la société, n'est qu'une pensée illusoire, qui conduit bientôt ceux qui ont le malheur de la suivre, à des inconvénients infiniment plus fâcheux que ceux dont ils vouloient se préserver : cette proposition est bien prouvée par l'exemple de la plûpart des personnes, qui cherchant le repos, se sont séquestrées de l'intérêt de la société, en abandonnant l'état qui les y attachoit.¹¹³

L'idea di uomo di La Caze è quella di un uomo costitutivamente inserito nel cosmo e nella società tramite il suo corpo, tramite la sua specifica economia animale. Essendo l'uomo, come tutto il vivente, costituito di sensibilità e movimento, non può sottrarsi agli influssi esteriori come non può sottrarsi dal modificare il suo ambiente. Anche il caso di chi cerca il riposo, ossia declina, non riconosce e non accetta la vitalità e il gioco continuo di azioni e reazioni, in realtà non si sottrae né alla natura, né alla società, né ai bisogni naturali, né ai bisogni della vita in società. La sua azione non è un reale sottrarsi, un emanciparsi dal mondo. Anche chi fa della scelta del distacco dal mondo¹¹⁴, per motivi religiosi, il proprio modo di vita, in realtà, non può esimersi da un rapporto con esso.

L'idea per cui non è possibile separarsi dal mondo coincide con l'idea del gioco dell'economia animale intesa come azione e reazione o come sensazione e movimento. Le cause del gioco non sono mai date definitivamente né nell'interiorità pura né nell'esteriorità pura. Il gioco dell'economia animale è sempre un gioco di soglie che si propagano all'interno del corpo, tra gli organi, e all'esterno di essi tra i corpi nella società e tra corpi, società e forze cosmiche. Se il vivente è definito come circolo d'azione, o come sensazione e movimento, esso non può sottrarsi al mondo, non può ripiegarsi su di sé al punto di isolarsi da ciò che lo circonda. Allo stesso tempo, il gioco interno tra gli organi, il fatto che ci siano soglie e passaggi, per cui anche gli organi sono contemporaneamente sensazione e movimento rispetto agli altri, fa sì che gli organi non siano attivi o passivi in modo puro. Se, come abbiamo visto in precedenza, per La Caze, nella percezione «tout ce que affecte le cerveau par la voie des sens, augmente d'abord son action propre, & diminue au même instant celle du centre phrenique»¹¹⁵, le forme di

¹¹³ Ivi, p. 372.

¹¹⁴ «Les personnes qui fe détachent du monde, pour ne s'occuper que des devoirs de la Religion, & qui, par-là, acquierent des objets de sensations plus vifs, plus féconds, & sans doute plus importants que ceux qui sont fournis par les divers intérêts de la société, ne sauroient être comprises dans le nombre de celles qui après l'abandon de leur état, tombent dans un pernicieux excès d'oisiveté» (Ivi, p. 373).

¹¹⁵ Ivi, p. 222.

diminuzione di attività, di trattenimento delle proprie forze, sono condizione per lo stesso gioco economico. Dunque, anche nei confronti dell'ambiente, è possibile una forma di trattenimento, di parziale emancipazione che comunque non disegnerà mai la completa sottrazione dal mondo o la chiusura ad esso. Se la fissazione dell'oggetto, tramite l'attenzione, comporta l'aumento delle forze della testa e la diminuzione delle forze freniche, allo stesso tempo questo bisogno si forma perché non esprime il bisogno di impiegare forze muscolari proprie dell'organo esterno che devono rimanere inibite. La parziale emancipazione, lungi da costituire un distacco, apre invece alla riflessione e al ragionamento:

Nous sentons & nous agissons, en conséquence des impressions que les divers objets font en nous par la voie des sens, & au moyen des rapports que nos besoins nous donnent avec ces objets; mais la faculté que nous avons de raisonner, plus ou moins active, ou plus ou moins étendue, selon que le cerveau est plus ou moins disposé à obéir à l'action de l'âme, & selon l'expérience qu'on a acquise sur les objets des sensations, doit souvent suspendre pour notre avantage les mouvements naturels qui nous porteroient en beaucoup d'occasions à nous approcher, ou à nous éloigner mal-à-propos de ces objets¹¹⁶.

I movimenti naturali rivolti agli oggetti dei bisogni, nel momento della riflessione, vengono sospesi. Questa parziale emancipazione, allo stesso tempo causa ed effetto della riflessione, produce una distanza e una differenziazione tra l'azione immediata, rivolta al soddisfacimento del bisogno tramite l'uso della facoltà motoria e muscolare, e lo sforzo cerebrale. Come abbiamo già visto per la differenziazione dei vari centri privilegiati interni al corpo nel momento dell'ontogenesi, anche nel rapporto con gli oggetti del bisogno, con gli oggetti necessari alla vita, nel momento in cui essi entrano, tramite le passioni dell'anima, nei circuiti mossi dall'anima, dalla volontà, dall'interiorità psichica, si producono differenze all'interno della continuità tramite la costituzione di soglie. Una prima soglia appare nella figura del *double effort* necessario all'azione del pensiero:

In linea generale, per spiegare l'azione di pensare, [La Caze] ammette un duplice sforzo: l'uno è prodotto da alcune parti del corpo, l'altro consiste nel «degré de contention que l'âme emploie pour considérer son objet». Lo sforzo di applicazione dell'anima comporta una tensione delle parti del corpo menzionate, ed è l'abitudine di questo duplice sforzo che alimenta il bisogno di pensare¹¹⁷.

¹¹⁶ Ivi, p. 374.

¹¹⁷ Carbone, *cit.*, p. 83. La citazione che Carbone fa di La Caze corrisponde a al seguente passo: «On voit clairement par-là, que l'action de penser suppose nécessairement un effort simultanée, produit par l'augmentation de l'action propre de la tête, & par la durée de l'action relative du centre des forces phréniques

Così Raffaele Carbone descrive il duplice sforzo necessario all'abitudine del pensiero mostrando come, in realtà, il riferimento cartesiano alla *contention d'esprit* e il riferimento alla duplicità dello sforzo non siano la riproposizione del dualismo classico tra anima e corpo:

[La Caze] [s]embra voler travalicare lo schema dualistico nella forma tramandata dal cartesianismo nella misura in cui non si preoccupa della distinzione ontologica tra l'anima e il corpo. Pur facendo allusione a un'anima che pensa e vuole, quando parla di quest'ultima, tematizza in realtà attività fisiologiche o comunque attività che possono essere ricondotte essenzialmente a processi fisiologici¹¹⁸.

Il pensiero è sostenuto da un duplice sforzo che potremmo chiamare fisico e mentale per cui:

Lorsque l'ame veut se mettre dans un état de réflexion, elle produit dans le cerveau une augmentation de ressort, pour qu'il puisse soutenir aussi long - temps, & d'une manière aussi variée qu'il le faut, les images qu'elle veut appercevoir clairement & distinctement, afin d'en faire une exacte comparaison, & en porter un jugement convenable¹¹⁹.

Lo sforzo fisico deve sostenere lo sforzo del mentale. L'organo interiore, centrato nel diaframma, e l'organo esteriore devono sorreggere lo sforzo del pensiero per cui pensare, concentrare l'attività del pensiero, ha la propria corrispondenza in un particolare ripiegamento del corpo. Attività di pensiero e ripiegamento del corpo costituiscono le due facce della medesima medaglia, costituiscono il medesimo atto retto dal gioco di scambi che si istituisce tra i centri privilegiati del corpo (testa-cervello, diaframma-ventre, pelle-muscoli) e tra l'organismo e gli oggetti esterni. La chiarezza alla quale la mente tende tanto deve essere supportata da una serie di sforzi inconsapevoli quanto deve spingere nell'oscurità gli sforzi muscolari che tenderebbero verso un soddisfacimento immediato, entrambe figure del ripiegamento. Tra il pensiero e il relativo ripiegamento del corpo, La Caze vede nascere nuove forme di abitudini e di bisogni:

L'habitude de ce *double effort* doit tellement plier les organes sur lesquels il s'exerce, & y établir si bien ces courants particuliers d'oscillations, dont nous avons déjà fait connaître la cause & le mécanisme, qu'elle ne peut que devenir la source d'un vrai besoin pour ceux qui, par état ou par goût, se sont voués à l'action de penser; & il en doit résulter un penchant qui

& del'organe extérieur, ainsi que de l'état de contraction des muscles du bas ventre. Il n'est pas moins évident que le degré de cet effort ne peut qu'être proportionné au degré de contention que l'ame emploie pour considérer son objet» (La Caze, *cit.*, p. 382).

¹¹⁸ Carbone, *cit.*, p. 83.

¹¹⁹ La Caze, *cit.*, p. 380, corsivo nostro.

les porte presqu'invinciblement vers les objets propres à satisfaire ce besoin¹²⁰.

La prima soglia che abbiamo visto apparire nel duplice sforzo, mentale e fisico, costituisce il duplice aspetto che l'attività del pensare articola. Al pensiero corrisponde un particolare ripiegamento del corpo, e il corpo, tramite le sue nuove forme e attività, prodotte dall'abitudine, diventa il luogo di iscrizione di bisogni nuovi e di nuove relazioni con l'ambiente. La novità denunciata permette di risalire a una seconda soglia che questa volta appare all'esterno dei corpi e tra i corpi, ossia nel campo sociale. La prima soglia, interna al corpo, differenzia attività che possono essere rivolte al pensiero, e al relativo ripiegamento del corpo, e attività fisiche muscolari che sottraggono forze al pensiero. Ognuna delle due costituisce, tramite l'abitudine, due forme che appaiono come due talenti, che potremmo definire tramite la concezione della divisione del lavoro tra attività manuali e attività concettuali, ognuna con propri bisogni e propri strumenti, benché fondate, entrambe, sul medesimo rapporto fisiologico tra il corpo e l'ambiente:

On peut diviser en général tous ces talents, en ceux qui font penser plus qu'ils ne font agir, & ceux qui font agir plus qu'ils ne font penser. Il s'agit donc d'examiner les différentes modifications où les déterminations particulières d'action que les effets habituels de l'une ou l'autre de ces principales causes doivent établir dans les organes qui leur fervent d'instrument¹²¹.

Su questa distinzione interna alla società tra lavori di pensiero e lavori manuali, La Caze pensa un'ulteriore soglia che si pone tra lo stato di natura, che chiama anche stato selvaggio o di famiglie sparse (*familles dispersées*), e le grandi società. Anche in questo caso si tratta di una soglia, in quanto La Caze non la pensa tramite un dualismo ma una differenziazione. Il fondo che sorregge la differenziazione è sempre il medesimo piano fisiologico dell'economia animale che, per sussistere, necessita di qualcosa di esterno, ossia le cose non naturali, che tanto sorreggono l'organismo, quanto, essendo oggetto di percezioni e fonte delle passioni non solo del corpo ma anche dell'anima, diventano oggetti dei bisogni da ricercare o da fuggire in base alla passione del desiderio. Dal momento che interviene la parziale emancipazione dell'azione fisica immediata tramite l'istituzione del pensiero e della riflessione, insorgono nuovi bisogni e, accanto alla maggiore disponibilità di beni, ai *talent simples*, si sovrappongono nuovi talenti relativi, nuovi modi di ricercare gli oggetti di cui c'è

¹²⁰ Ivi, pp. 382–383.

¹²¹ Ivi, pp. 379–380.

bisogno oltre che nuovi modi di conservarli.

La riflessione, sintomo e causa dell'allentamento del rapporto immediato di reazione fisica e motoria rispetto allo stimolo, non è un distacco dall'ambiente ma la produzione di nuovi talenti come la capacità di prevedere, di anticipare il futuro. Tra l'oggetto del bisogno e il corpo si produce, con la riflessione, una distanza nella quale si insinua la stessa società. Oltre al soddisfacimento del bisogno immediato, intervengono nuovi bisogni materiali, tra i quali La Caze evidenzia quello della cura rivolta al possesso dei beni. Il possesso degli oggetti dei bisogni, al fine di agevolare la conservazione della vita, è conseguenza della nascita dei nuovi talenti sociali alimentati dalla riflessione e dalla previsione. Come tutte le forme di allontanamento dallo stato di natura, anche il possesso dei beni tanto può essere utile alla vita quanto può comportare dei rischi. Come le cose non naturali devono essere disposte assecondando l'economia animale affinché non divengano contro natura, così gli oggetti, innestati nei circuiti economici sociali, devono essere riportati ai circuiti dell'economia animale perché non si trasformino in mali:

La possession entiere des objets de nos besoins deviendroit donc un des plus grands malheurs que nous ayons à craindre, si elle étoit telle que les moyens d'en jouir, ou le soin de les conserver, ne nous fournissent aucune difficulté à vaincre, & par conséquent, aucune cause d'effort ou de contention d'où il nous vint des sensations propres à exciter notre activité¹²².

Il vitalismo di La Caze si traduce nel timore che la facile disponibilità di beni faccia estinguere l'attività e il movimento di cui la vita stessa è costituita. Se la società si configura grazie alla previsione e alla conservazione dei beni come un luogo armonico, l'armonia non può essere un'armonia statica. A tale proposito Capucine Lebreton ha affermato che l'uomo di La Caze "a besoin de besoin":

Ce problème posé par La caze est inhabituel, découlant des particularités de ses hypothèses sur la physiologie humaine, et la solution qu'il propose n'est pas moins étonnante. Il aboutit en effet à l'idée que la seule solution au problème du besoin de besoin serait d'orienter l'activité humaine vers le bien commun – et c'est ici que la politique fait irruption dans son propos¹²³.

¹²² Ivi, pp. 391–392.

¹²³ Capucine Lebreton, «Médecine du sentiment et bien commun chez Lacaze», *Implications philosophiques*, febbraio 2017. Lebreton cita il seguente passo tratto dal testo di La Caze come riscontro del valore della vita in società e dunque del rispetto dei doveri come fondamento privilegiato per il mantenimento dell'economia animale a scapito del possesso dei beni materiali: «Mais, comme il s'agit moins ici de considérer ces obligations, comme règle de nos devoirs, que comme cause déterminante d'une action essentielle au jeu de l'économie

Il bisogno di bisogno descritto da Lebreton, come il doppio sforzo descritto da Carbone, è necessario per la produzione dell'abitudine del pensiero. Queste due sono figure che rappresentano quella doppiezza e quel ripiegamento che può essere rintracciato anche nel rapporto che La Caze istituisce tra economia animale e economia generale:

Ce que nous avons exposé jusqu'ici sur les causes de l'action de l'économie animale, fait assez voir qu'on ne peut considérer l'action de la vie, que comme le résultat de beaucoup de mouvements qui dépendent les uns des autres, & qui par conséquent doivent tous se rapporter à une *économie générale* ; de sorte donc, qu'à proportion que cet ordre d'action est dérangé par la manière de vivre, il doit y avoir des organes qui agissent plus, & d'autres moins¹²⁴.

La Caze pensa all'economia generale sia come un piano che agisce ad ogni livello (tra gli organi, tra l'organismo e l'ambiente, tra l'organismo e la società) sia come a un piano che racchiude tutti i livelli in una visione vitalista del cosmo per la quale c'è continua azione reciproca tra un interno e un esterno. Il modello teorico rappresentato dalle cose non naturali dell'igiene, di qualcosa che è tanto esterno alla natura di ciò di cui viene presa in esame la salute, quanto è indispensabile ad essa, viene così esteso alla visione del cosmo e di ogni sua parte. Tra la natura e le cose non naturali si produce sempre uno strato che tanto avvolge e protegge l'interno, ossia avvolge il gioco di azione e reazione interno a qualunque livello vogliamo coglierlo, quanto è ciò per cui si dà la comunicazione necessaria con l'esterno, necessaria perché la natura, ciò che è dentro, necessita per sussistere di ciò che è fuori. Tra l'interno e l'esterno, che lo si colga nei momenti dell'ontogenesi o nei momenti di istituzione del corpo sociale, si genera sempre un terzo elemento, una soglia, un organo esterno, una pelle, che si ripiega sempre su di sé. L'organo dell'azione, ciò che afferra gli oggetti del bisogno o che li rifugge, l'organo che trasforma il mondo tramite il lavoro, è l'organo che viene sempre

animale, & de-là, au soutien de la vie, nous nous attacherons principalement à faire voir que les différentes sortes de soins & d'occupations qui nous sont imposées par les devoirs de l'état qu'on a à remplir dans la société, comme par ceux de citoyen & d'homme sociable, forment la vraie source des sensations qui nous sont constamment nécessaires, pour entretenir l'action propre & relative de la tête ; d'où il sera aisé de juger à quel point il nous importe de conserver des rapports aisés avec les objets de ces sensations» (La Caze, *cit.*, p. 368). Lebreton interpreta il valore della vita in società in La Caze come quella "causa essenziale alla durata della vita" che non comporta il rischio di accumulazioni superflue che tenderebbero a far affievolire la vitalità dell'economia animale non essendo stimolo sufficiente a produrre un livello adeguato di movimento: «En tournant son action vers la collectivité, en effet, l'être humain peut agir de façon illimitée sans tomber dans une accumulation superflue de biens personnels qui mettrait en péril le besoin de besoins ; il peut donc fournir au sentiment toutes les ressources en termes de sensations et émotions que procure une intense activité, sans risquer de le priver de cet autre aliment essentiel que sont les besoins» (Lebreton, *cit.*).

¹²⁴ La Caze, *cit.*, pp. 417–418, corsivo nostro.

ripagato e trasformato dal mondo anche quando si ferma, quando il suo movimento da atto diventa potenza. Non siamo più all'interno dell'opposizione antonimica tra potenza e atto che abbiamo visto in Aristotele e per la quale il carpentiere è passivo nei confronti della materia nel solo modo di subirla per cui «muta soltanto nel senso che passa dall'azione all'inazione»¹²⁵. Per La Caze, il corpo viene modificato dal pensiero, dalle abitudini, dall'educazione, dai climi, perché il corpo non è una sostanza, bensì il luogo di una relazione che non preesiste alla relazione stessa, che è produzione continua di un interno e di un esterno. La medicina diviene quel sapere che deve districarsi in questo labirinto. L'indagine sull'economia animale diviene un'indagine sul corpo, sulla società e sul cosmo secondo l'asse spaziale delle soglie esterne e interne al corpo e secondo l'asse temporale dei processi vitali, sociali e cosmici.

Nel corpo non vi è nulla di semplice o di autonomo, nulla che non sia se non come relazione tra un interno e un esterno. Se la figura più elementare di questo gioco è quello che La Caze chiama "stato di natura", che fa corrispondere ai "talenti i più semplici" che pongono la via più breve tra l'azione e la reazione, anche a questo livello non c'è mai coincidenza e simultaneità. Tra interno e esterno possiamo assottigliare lo strato che li separa quanto vorremmo, ma non lo ridurremo mai a nulla:

La source de nos craintes & de nos esperances est dans les objets avec lesquels notre existence a des rapports essentiels; mais le désir extrême de notre conservation, les divers intérêts vrais ou illusoires de notre amour-propre, ensuite les habitudes, l'éducation & les divers usages qui résultent de la constitution des sociétés où nous naissons, savent nous exagérer plus ou moins les rapports que nous avons naturellement avec ces objets, & étendre ou réduire par-là l'idée & le sentiment de notre existence, selon les divers rangs que nous tenons dans la société, & selon les divers avantages particuliers qu'il nous est permis d'y espérer. Nous nous habituons insensiblement aux sensations qui nous viennent de ces objets, selon ces nouveaux rapports; & c'est ainsi qu'il se forme en nous une diversité de besoins & de penchants nouveaux, qui ne peuvent que se confondre intimement avec nos besoins & nos penchants naturels, & par conséquent, avec nos rapports aux causes essentielles à notre existence¹²⁶.

Già nello stato di natura, nei talenti i più semplici, c'è, ripiegata su di sé, la possibilità del pensiero e, con esso, della società e dei nuovi bisogni che essa produce. Ma anche di fronte a queste novità non si raggiungerà mai un piano in cui l'armonia si possa produrre in modo istantaneo e senza rischi perché, come abbiamo visto con la concezione delle cose non

¹²⁵ *Dell'anima* (II, 4, 416 b, 35), Aristotele, *Dell'anima, cit.*, p. 139.

¹²⁶ La Caze, *cit.*, pp. 387–388.

naturali, queste non sono mai naturali o contro natura in modo immediato o puro, ossia senza un loro uso e senza un lavoro, senza uno scarto, senza una soglia. Tutte queste figure, che si delineano a partire dalle figure del doppio sforzo, del bisogno del bisogno, rimarkano una soglia, un'interfaccia tra l'interno e l'esterno, confermando la figura buffoniana dell'intussuscezione e delle molecole organiche.

L'interfaccia è ciò che ha la funzione di protezione, di filtro, di comunicazione, di passaggio tra un piano interno e uno esterno. Essa non preesiste alle stesse relazioni che pone e agli stessi processi che anima. Da un lato essa è strumento per agire nell'ambiente, dall'altro è il punto in cui, tramite l'abitudine, il ripiegamento verso l'interno, essa stessa si produce divenendo luogo di inquietudine, di continua esposizione, di assoggettamento, dove la quiete o la riflessione non sono mai dei vuoti, ma altri modi che essa ha di esprimersi:

Nous avons déjà remarqué que la cause de l'état craintif naturel à l'homme, vient probablement de ce que la constitution du jeu de l'économie animale ne renferme point les causes, sans lesquelles elle ne sauroit se soutenir. Cet état, dans la plupart des hommes, se tourne en une sorte de sentiment habituel d'*inquiétude*, qui souvent n'a point d'objet fixe, & il augmente, à mesure que l'âge & l'expérience nous font connaître notre *assujettissement à des choses qui nous sont étrangères*, & à mesure que nous éprouvons plus d'obstacles à la possession & à l'usage de ces objets. On voit par-là, à combien de sujets de crainte nous sommes *exposés*, relativement à la sûreté de notre existence, par la suite de tous les besoins que nous tenons de la nature, & ensuite de l'opinion¹²⁷.

L'amor proprio, il sentimento della propria esistenza, la prima comparsa della riflessione su di sé da parte dell'organismo, avviene nel mondo, a contatto con l'ambiente, nell'esposizione. E proprio la relazione stretta tra organismo e l'ambiente, come viene delineata da La Caze, sembra già prefigurare le teorie ecologiche contemporanee. In questa direzione Roselyne Rey si chiede se in La Caze

ne peut-on y voir comme une intuition, très lointaine et très imparfaite certes, de l'idée que l'organisme humain n'est pas indépendant de son milieu et qu'entre les deux, des interactions et des échanges se produisent¹²⁸?

Il tema delle cose non naturali e la relazione di esposizione dell'organismo ad esse costituiscono il cuore dell'igiene, intesa come disciplina medica rivolta all'uomo sano. Al punto che Jean-Noël Hallé¹²⁹ rifiuterà il concetto di cose non naturali per sostituirlo con quello

¹²⁷ Ivi, pp. 388–389, corsivi nostri.

¹²⁸ Rey, *cit.*, p. 167.

¹²⁹ «Il reste à connaître les influences à l'action desquelles est exposé l'homme sain, & l'usage qu'on en peut

di *Matière de l'hygiène* all'interno di un progetto che vuole privilegiare l'igiene pubblica rispetto all'igiene individuale e per il quale le relazioni con l'ambiente devono servire come strumento per il perfezionamento dell'uomo-soldato. Anche La Caze, come abbiamo visto, si trova nella situazione di trovare un nuovo nome alle cose non naturali scegliendo per esse quello di «causes essentielles à la durée de la vie»¹³⁰ riformulando così i temi dell'igiene, delle cose non naturali e della relazione di esposizione. La doppia articolazione dei livelli individuale e sociale, fisico e morale, assumono un valore differente rispetto al valore che assumono nella teoria di Hallé. In La Caze queste doppie articolazioni fanno emergere un'antropologia e un'ontologia che privilegiano i processi rispetto agli enti formati e risultano centrali le relazioni di interdipendenza tra l'interno e l'esterno. Lontano dai dualismi sostanzialisti, La Caze, nel suo progetto di rinnovamento della concezione dell'economia animale in medicina, mette al centro della sua teoria il corpo vivente con tutti i legami che lo intrecciano costitutivamente con ciò che lo circonda. La medicina filosofica diviene indagine delle relazioni, delle armonie, ma anche degli assoggettamenti, delle esposizioni, dei traumi costitutivi ed essenziali alla vita.

faire pour sa conservation» (Hallé, *cit.*, p. 373).

¹³⁰ La Caze, *cit.*, p. 113.

2.3 - La negatività naturale

Nel corso del '700 il lemma "cose non naturali" è considerato inadeguato a esprimere una nozione che è stata al centro delle riflessioni dell'igiene e in generale della medicina. L'inadeguatezza del lemma è stata rilevata da Arnulfe d'Aumont nella relativa voce dell'*Encyclopédie*. Hallé e La Caze hanno voluto sostituirla con i rispettivi *matière de l'hygiène* e *causes essentielles à la durée de la vie*. Il riferimento a una ipotetica "natura" diviene oggetto di critica all'interno di un discorso per il quale la salute stessa non può essere definita in modo assoluto. Se la critica al lemma "cose non naturali" assume il valore di una critica all'essentialismo della nozione di natura, che la parola eredita dalla scolastica, tuttavia nei ripensamenti della nozione, e nelle riformulazioni in cui rientra, permane un elemento che l'espressione "non naturale" conserva. Nella nozione di "non naturale" compare un modo particolare di concepire la negazione: negazione come relazione tra l'interno e l'esterno. Sia nel discorso di Hallé, sia nel discorso di La Caze, le cose non naturali implicano il riferimento all'esposizione quale modo della relazione dell'interno nei confronti del proprio esterno. La relazione di esposizione è tale per cui ciò che è esterno è da intendersi in modo spaziale, come ad esempio appare per le *choses environnantes* o le *applicata* (due sottoclassi delle cose non naturali che compaiono nella classificazione di Hallé). Ma la relazione spaziale non è l'unica. Nel caso di particolari cose non naturali, come il movimento e il riposo, l'esposizione si produce come modificazione di pratiche e abitudini adeguate o meno rispetto allo stile di vita. In generale, la relazione di esposizione significa che l'interno (la natura dell'organismo, o l'economia animale) necessita, per esistere, di qualcosa che non gli appartiene. L'interno è esposto a ciò per cui l'interno può esistere. Dell'interno non è possibile fornire alcuna nozione completa in quanto è pensato attraverso la sua esistenza e non la sua essenza. Nella nuova concezione dell'economia animale, quella elaborata da La Caze, è possibile pensare all'individuo solo attraverso l'ontogenesi. Del bambino, La Caze non offre alcuna definizione ma lo pensa attraverso il processo per cui viene a esistere e nel quale concorrono molteplici "cose esterne" eppure necessarie:

L'enfant contenu dans la matrice ne peut y être considéré que comme parasite; mais au moment qu'il vient de naître, il se fait en lui des révolutions, produites d'abord par l'action de l'air, & ensuite par celle des nourritures, qui constituent un nouveau genre de forces propres à le faire exister par lui-même. Cette existence se perfectionne, & acquiert enfin son complément au moyen de toutes les causes qui doivent contribuer au jeu de la vie : ces causes,

qui par l'ordre de leurs effets pourroient être divisées en premières & en secondaires, ont été nommées par les Anciens, les choses non-naturelles, & nous les avons appelées les causes essentielles à la durée de la vie¹³¹.

L'esistenza del bambino è un continuo perfezionamento, una continua ontogenesi, un *jeu de la vie* che si individua attraverso il complemento di cause essenziali, forze che non sono parte della sua natura, ma di cui necessita per "durare", ossia per la sua esistenza.

Se volessimo cercare di descrivere trascendentalmente la struttura d'essere che appartiene alla nozione di natura (intesa come "interno", come ciò che è proprio), dovremmo constatare come di essa non sia possibile una nozione completa. La condizione di possibilità della natura del vivente non è racchiudibile in un concetto non contraddittorio. L'essenza della natura (del vivente) non è pensabile attraverso una concezione logica di possibilità, intesa come non contraddittorietà, perché la natura necessita della non-natura. La natura deve essere pensata attraverso l'esistenza e non l'essenza perché è solo nell'esistenza che il gioco tra natura e non-natura appare attraverso la loro reciproca complementarità, non attraverso la loro contraddittorietà.

La struttura d'essere del vivente deve permettere di cogliere, attraverso la relazione tra ciò che è proprio e ciò che non è proprio, tra ciò che è interno e ciò che è esterno, la necessità e contemporaneamente la non determinatezza della relazione. La determinazione delle relazioni, infatti, è ciò che avviene continuamente attraverso l'ontogenesi del vivente. Il non-naturale è inteso come ciò che è necessario alla natura, benché esterno ad essa e potenzialmente contro natura, per cui potenzialmente fonte di crisi per la natura.

La relazione tra natura e non-natura non è determinabile a priori se ci si colloca dal lato della natura, se ci si colloca nel punto di vista dell'interno. Tentando di cogliere la non-natura, collocandosi dalla prospettiva della natura, appare che la non-natura è ciò che le è costitutivamente necessario ed estraneo e per lei sempre contingente. La natura non può cogliere la non-natura distaccandosi da essa. Anche il distacco possibile è sempre parziale, sempre governato da una necessità che non è determinabile a priori. Anche il parziale distacco è un modo della relazione e non il trascendimento di essa. La relazione tra natura e non-natura non è determinabile neppure se ci si vuole collocare dal lato della non-natura: non esiste un sapere scientifico che possa adottare un punto di vista esterno alla non-natura, che possa determinarla, che possa esaurirne tutte le proprietà, perché anche il sapere medico è

¹³¹ Ivi, pp. 112–113.

un sapere della relazione tra la natura e la non-natura che si produce nella contingenza:

En effet, de peur de s'aller embarrasser dans ce labyrinthe, il a pris le parti de mettre totalement à l'écart l'examen de ces premières lois de la vie, & il s'est réduit à n'en considérer que successivement les fonctions¹³².

Per La Caze il metodo del medico-filosofo è l'osservazione e non l'esperimento e, non potendo riferirsi a leggi prime, non può che considerare le "funzioni" delle cose, della vita, degli organi, degli individui, della società:

s'appliquer à considérer dans tous les sens possibles la manière d'exister, c'est-à-dire, l'économie propre & relative du sujet qu'on veut connoître, & faire en sorte de s'en former par-là un plan dont on pût déduire des résultats¹³³.

All'interno dello studio dell'economia propria del vivente, La Caze individua i principi che la costituiscono: la sensazione, il movimento, l'antagonismo di azioni e reazioni. Tutti i principi che afferiscono al vivente sono principi relazionali e dinamici. Il medico stesso non dispone del punto di vista esterno alle relazioni tra natura e non-natura, non può che collocarsi "tra" essi. La condizione di possibilità della "natura" (economia animale, organismo) non è un possibile logico, semplicemente non contraddittorio, perché il suo contrario gli inerisce. Il senso del "non", dell'espressione "non naturale", non è dunque quello di *nihil negativum*. L'esito dello studio del medico è tuttavia un possibile reale dove i contrari si esplicano vicendevolmente attraverso azioni e reazioni, attraverso negazioni privative, antagonistiche, per cui il "non", dell'espressione "non naturale", partecipa del senso del *nihil privativum*. Tuttavia il non dell'espressione "non naturale" assume un valore differente. Le cose non naturali sono il complemento della natura e contemporaneamente non sono date per natura, non sono proprietà dell'economia animale. La natura rischia sempre di essere snaturata (il patologico, il mostruoso), resa impossibile, distrutta, annichilita dal suo complemento e, all'interno della necessità del pericolo, la natura diventa punto di vista rivolto sia a sé sia all'altro da sé divenendo sentimento di sé, sentimento del dolore, sentimento dell'assoggettamento all'altro da sé e sapere di sé e dell'altro da sé.

Il gioco dell'economia animale, il gioco di sensazione e movimento, il gioco degli antagonismi che costituiscono l'insieme di azioni e reazioni interne all'organismo, è lo stesso per cui

¹³² Ivi, p. 69. La figura del labirinto probabilmente è da ricondurre alla figura del "labirinto del continuo" di ascendenza Leibniziana.

¹³³ Ivi, pp. 21-22.

all'organismo si svela il sentimento del suo essere, come bisognoso, e il sentimento di assoggettamento nei confronti di ciò da cui il suo bisogno dipende:

Les agitations, les cris, les regards tantôt égarés, tantôt attentifs de l'enfant qui vient de naître, peuvent être regardés comme des phénomènes, par lesquels les besoins de la vie, & les rapports essentiels qui la font tenir à des causes étrangères au corps, se décelent presque machinalement¹³⁴.

L'organismo, inteso come gioco della vita che continuamente perfeziona la sua esistenza, mantenendosi in vita, relazionandosi con ciò che "non gli appartiene" e di cui deve appropriarsi, si rivela al medico e a sé nel timore:

l'état craintif naturel à l'homme, vient probablement de ce que la constitution du jeu de l'économie animale ne renferme point les causes, sans lesquelles elle ne sauroit se soutenir. Cet état, dans la plupart des hommes, se tourne en une sorte de sentiment habituel d'*inquiétude*, qui souvent n'a point d'objet fixe, & il augmente, à mesure que l'âge & l'expérience nous font connaître notre *assujettissement à des choses qui nous sont étrangères*, & à mesure que nous éprouvons plus d'obstacles à la possession & à l'usage de ces objets. On voit par-là, à combien de sujets de crainte nous sommes *exposés*, relativement à la sûreté de notre existence, par la suite de tous les besoins que nous tenons de la nature, & ensuite de l'opinion¹³⁵.

Le cose non naturali sono cause necessarie, ma non sono contenute nell'organismo. Il timore (dell'adulto) e le crisi (del bambino) rivelano l'assoggettamento di un essere che non è completo e che deve continuamente perfezionarsi completandosi con il proprio complemento senza mai poter uscire da questo gioco della vita perennemente inquieto. Lo stato dell'adulto, che non è mai uno stato completo e autonomo, è visto attraverso lo stato del bambino, come quello stato che non è mai stabile, in continua esposizione per potere esistere. Allo stesso modo è possibile vedere i timori dell'adulto e la presa di coscienza, attraverso essi, del proprio assoggettamento a ciò che non è contenuto nel suo essere, attraverso le crisi del bambino, rivelatrici della sua essenza di essere bisognoso e esposto. L'osservazione (metodo del medico), come il timore (svelamento del non naturale da parte dell'adulto) e le crisi (svelamento da parte del bambino), è situata nel reale, in un reale essenzialmente ambiguo, luogo di necessità e di pericolo. Attraverso l'osservazione non è possibile risalire a leggi prime, ma a funzioni, anch'esse situate, sempre relative e ambigue.

¹³⁴ Ivi, p. 337.

¹³⁵ Ivi, pp. 388–389, corsivi nostri.

Le cose non naturali sono potenzialmente salutari e igieniche quanto contro natura. È solo con l'uso che esse assumono il proprio valore. L'uso è il modo in cui La Caze pensa alla complementarità tra naturale e non naturale. E l'uso è sempre necessario benché non determinabile a priori. Anche l'astensione e l'allontanamento rispetto una cosa non naturale sono modi d'uso. Proprio perché l'organismo necessita, per esistere, del proprio complemento ad essa esterno, essa non può esonerarsi dall'uso, non può distogliersi, emanciparsi dalle cose non naturali.

Il "non" che intarsia la natura con il suo esterno indica una negatività che, benché partecipi del *nihil privativum*, non è riducibile ad esso e che, per designarlo, non esiste altro termine che "non naturale".

Come abbiamo visto precedentemente, nella ricostruzione storica del concetto di cose non naturali operata da Leland Joseph Rathert, la negatività inserita nell'espressione è ambigua:

Partly responsible for objections to the term is the ambiguity of the "non". It can be taken in an adversative or merely privative sense. The seventeenth century philosophical lexicon of Rudolf Goclenius makes this point. "Non natural" is, according to Goclenius, that which is in discord with and exceeds the bounds of nature; it is opposed to the natural, to that which is in accord with nature. In this sense "non natural" included both "praeternatural" and "contranatural". But in another sense a "non natural" was something external but necessary for the preservation of a constituted thing. That is, it was external and non-natural in contrast with the internal and natural components of that thing (such as the humours, bodily parts and the spirits). The "res non-naturales" were the six conserving causes, so-called because they are extrinsic (but necessary) to the natural constituents of our bodies. They were either salubrious in effect or non salubrious, depending on circumstances¹³⁶.

L'ambiguità della negatività delle cose non naturali, secondo Rathert, è ascrivibile anche alla teoria medica dello stesso Galeno, cui è fatta risalire l'espressione di cose non naturali, ma che, secondo la sua ricostruzione, non avrebbe mai utilizzato:

The "non" of "non-natural" may well have been suggested by the negative (ou) contained in *oudeterōn*, as used by Galen, in the *Technē iatrikē*.

Per cui ad essere non naturali sono le cose "neutre", né salubri né insalubri in sé, ma che solo *ex-post* sono determinabili secondo queste proprietà:

In this essay Galen defines medicine as the science of the wholesome (*saluhrium, hygieinōn*), of the unwholesome (*insalubrium, nosōdōn*) and of that which is neither one nor the other

¹³⁶ Rathert, *cit.*, p. 338.

(*neutrorum, oudeterōn*). Each of these three categories is triply subdivided into body (*corpus, soma*), cause (*causa, aition*), and sign (*signum, semeion*). "Body" contains the *salubria, insalubria* and *neutra*, as the case may be, "cause" effects or conserves and "sign" indicates them. Galen then divides causes into the "necessary" and "non-necessary"¹³⁷.

Il medico, nella teoria galenica, è colui che ha a che fare con la specifica negatività delle cose non naturali, ossia con ciò che è necessario alla vita e che solo nel rapporto con la vita è indagabile tramite i segni che provoca nella sua natura. La medicina è così un'arte che opera nella e con la contingenza della necessità, escludendo dal proprio ambito la fortuità della necessità. Il fortuito designa ciò che intesse relazioni con la vita, con il potere di modificarla, ma che non ha un rapporto necessario con essa:

The art of medicine is chiefly concerned with necessary causes, for these are of such a nature that neither they nor the changes they produce in the body can be avoided. Our involvement with the non-necessary causes is on the other band purely fortuitous¹³⁸.

L'ambiguità del "non" delle cose non naturali costituisce la causa dell'incertezza dell'uso dell'espressione, ma è anche ciò che costituisce la specificità di quella particolare negatività del "non naturale", espressione del rapporto di esposizione tra l'interno e l'esterno. Tra l'interno e l'esterno, tra il proprio e il "mai definitivamente appropriabile", si formano relazioni i cui elementi non sono determinabili a priori, ma che continuamente si determinano andando a costituire il gioco della vita che è sempre "tra" l'interno che si fa assieme al suo complemento esterno. In questo gioco, l'esterno si svela nel timore, nella crisi, nel sentimento dell'assoggettamento, nella scoperta di funzioni. Il gioco della vita può essere colto solo situandosi nel suo "tra", nel *medium*, nel gioco intermedio espresso dal "non" specifico del "naturale" (*nihil naturale*).

Se in La Caze possiamo ritrovare un'analisi specifica della struttura del "non naturale", tuttavia quando ha tentato di riformularla, per cercare di superare l'insoddisfazione che il termine procurava, nella sua nuova formulazione, l'aspetto negativo è stato tolto.

Le riformulazioni del concetto di cose non naturali operato da Hallé e La Caze sono stati tentativi di cogliere positivamente il "non naturale" che hanno oscurato la specificità e l'ambiguità della negatività del "non naturale". Effettivamente Hallé ha positivizzato il non-naturale facendolo diventare uno strumento a disposizione della politica. Ciò che è necessario alla natura degli organismi le è essenzialmente esterno, ma non è esterno alla politica che,

¹³⁷ Ivi, p. 339.

¹³⁸ *Ibid.*

tramite l'igiene pubblica, può determinare a priori il non-naturale al fine di produrre uomini e soldati forti. La Caze ha tentato di rendere positivo il non-naturale con la sua nozione di *causes essentielles à la durée de la vie*. Gli aspetti nei quali maggiormente si può cogliere la positivizzazione di quell'esterno necessario e pericoloso per l'interno e che solo dall'interno si rivela nel sentimento e nella conoscenza, sono gli esiti politici ai quali giunge.

Solo la società, come insieme delle relazioni sociali, può costituire quella causa essenziale alla durata della vita degli individui dotata degli aspetti positivi, "probiotici", delle cose non naturali priva dei rischi che esse possono comportare. Il rischio maggiore, per La Caze, non è costituito tanto dal cattivo uso o dall'abuso delle cose non naturali, ma dall'appropriazione completa e immediata di esse. L'appropriazione definitiva delle cause non naturali eliminerebbe l'irrequietezza che costituisce la vita rendendo così immediatamente disponibili le cose non naturali che verrebbero a perdere il loro carattere di ostacolo, la loro resistenza, la loro ambiguità, alimenti del gioco della vita. Solo la società, tramite la divisione del lavoro e il rispetto dei talenti che sono prodotti negli individui, tramite il sistema di doveri che induce, può costituire quella cosa non naturale non appropriabile fino in fondo. Poiché la società ha prodotto il pieno possesso delle cose non naturali, essa ha eliminato la tensione e l'irrequietezza che mantenevano vivo l'individuo nello stato di natura attraverso il loro carattere negativo, di ostacolo all'appropriazione, di fonte di timore e del sentimento di assoggettamento. La divisione del lavoro ha reso immediatamente disponibili le cose necessarie alla vita trasformandole in beni prossimi, immediati, fonte di soddisfacimento, lasciando l'apertura all'altro da sé, all'esterno, al non-naturale, solo alle relazioni tra uomini e facendo diventare non-naturale solo la politica, ultimo rifugio per una vita che necessita di un negativo proprio, ma che ha perso per troppa vicinanza ad esso.

Per La Caze, l'economia animale dell'uomo è tale per cui i suoi bisogni non sono definibili una volta per tutte. Nuovi bisogni vengono continuamente prodotti attraverso le pieghe che l'organo esterno assume e che solo con grande sforzo possono essere eliminate. A piegare e modificare il corpo (organo esterno, pelle e muscoli) concorrono, da dentro, l'azione del cervello, nel gioco di azione e reazione che si forma tra i centri interni e l'organo esterno, e, da fuori, l'esposizione ai climi e all'educazione. Entrambi producono abitudini (pieghe) che sono il corrispettivo dei nuovi bisogni:

Nous nous habituons insensiblement aux sensations qui nous viennent de ces objets, selon ces nouveaux rapports; & c'est ainsi qu'il se forme en nous une diversité de besoins & de penchants nouveaux, qui ne peuvent que se confondre intimement avec nos besoins & nos

penchants naturels, & par conséquent, avec nos rapports aux causes essentielles à notre existence¹³⁹.

L'abitudine piega il corpo, gli conferisce delle forme che difficilmente possono essere trasformate, e nella piega si formano nuovi bisogni. Nuove dimensioni non-naturali vengono a sovrapporsi alle antiche per cui anche il fortuito diviene necessario, anche ciò che non è necessario all'economia animale in realtà diviene necessario. L'ambito dell'arte medica si estende così a tutto ciò che può piegare il corpo arrivando a coinvolgere il lavoro, la sua divisione, i talenti, i rapporti sociali, l'educazione, la politica. La medicina diviene antropologia, sapere relativo a tutto ciò che piega l'uomo, a tutto ciò verso il quale l'uomo si pone in una relazione di esposizione, proprio nel momento in cui ciò che è fortuito è visto modificare il rapporto tra la vita e le sue cause esterne e necessarie. La divisione del lavoro e la tecnica moderna costituiscono quel fortuito, quel non-necessario rispetto al gioco tra natura e non-natura, che modifica la natura (interno), produce nuovi bisogni, annulla la vitalità delle cose non naturali originarie attraverso la loro trasformazione in beni immediatamente disponibili e di possesso senza scarto.

¹³⁹ La Caze, *cit.*, pp. 387–388.

3 - Stato di natura e civilizzazione. Rousseau e l'uomo esposto.

3.1 - Rousseau e la conoscenza dell'uomo

Nel 1755, anno di pubblicazione de *Idée de l'homme physique et moral. Pour servir d'Introduction à un Traité de Médecine* di La Caze, viene pubblicato anche il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* di Jean-Jacques Rousseau. Tra le due opere è possibile scorgere numerose risonanze soprattutto per quanto riguarda il tema dei rapporti tra il fisico e il morale¹ e l'esigenza di produrre una nuova scienza dell'uomo. Se è possibile che ci sia stata un'influenza diretta dell'opera di La Caze sul pensiero di Rousseau, è doveroso anche indicare come su entrambi abbia influito notevolmente un medesimo *milieu* culturale, come emerge, ad esempio, dai loro riferimenti diretti all'opera di Buffon, e, altrettanto, è doveroso evidenziare anche la presenza di numerose differenze tra le due opere.

Se l'opera di La Caze si inserisce apertamente all'interno del discorso medico, non è secondario rilevare la diffidenza di Rousseau nei confronti di quest'arte:

per utile che possa essere fra noi la medicina ben governata, è sempre certo che, se il selvaggio malato, abbandonato a sé stesso, non ha a sperare nulla se non dalla natura, in compenso di nient'altro ha da temere se non del suo male; ciò che rende spesso la sua condizione preferibile alla nostra².

Jean Starobinski, ne *La maladie de Rousseau*³, collega questa riflessione sulla medicina a un

¹ Marco Menin riscontra un debito da parte di Rousseau nei confronti di La Caze e, più in generale, nei confronti del vitalismo della scuola medica di Montpellier: «Pur trovando sviluppi completamente originali nell'opera di Rousseau, proprio questo nesso tra l'organizzazione fisica e l'ordine morale può essere considerato il suo debito più significativo nei confronti del vitalismo, come dimostra per altro l'uso che della nozione d'economia animale fanno gli esponenti più significativi, da Bordeu a Louis de Lacaze, autore nel 1750 di un trattato intitolato *Specimen novi medicinae conspectus*, più conosciuto nell'edizione in francese del 1755 con il titolo *Idée de l'homme physique et moral*» (Marco Menin, *Il libro mai scritto: la morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, Il mulino, 2013, p. 239).

² Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Rodolfo Mondolfo, Firenze, Sansoni, 1972, p. 46.

³ Jean Starobinski, *Sur la maladie de Rousseau*, in Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 432.

altro passo di Rousseau che recita:

Se essa [la natura] ci ha destinati a essere sani, oserei quasi assicurare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura, e che l'uomo che medita è un animale depravato. Quando si pensa alla buona costituzione dei selvaggi, ad eccezione di quelli che noi abbiamo perduto coi nostri liquori forti; quando si sa che non conoscono quasi altre malattie che le ferite e la vecchiaia, si è ben portati a credere che si farebbe agevolmente la storia delle malattie umane, seguendo quella delle società civili⁴.

Per Starobinski la condanna non è tanto rivolta verso la medicina o la riflessione «qu'à faire valoir les chances vitales de l'homme naturel, encore incapable d'exercer sa raison⁵». Siamo in presenza di una serie di elementi che abbiamo già visto impiegati da La Caze nella sua descrizione del rapporto tra l'economia animale e l'ordine morale. Per La Caze, la riflessione e il pensiero si originano attraverso l'abitudine a esercitare un doppio sforzo, fisico e mentale, attraverso il quale la tendenza a porre attenzione alle percezioni e alle affezioni dell'anima comporta un orientamento del corpo che sia in grado di sostenerlo sottraendo le forze rivolte verso l'azione immediata, ossia l'impiego dell'organo esterno. La riflessione diventa così causa di una differenziazione di talenti, prevalentemente orientati al lavoro manuale o al lavoro mentale, ed è causa di nuovi bisogni originati dal suo esercizio attraverso l'insorgenza della previsione e della cura del possesso. Per La Caze, la medicina, basata sulle teorie dell'igiene e dei rapporti tra la natura e la non-natura, diventa quell'arte di ristabilire gli equilibri appropriati a ogni situazione e a ogni condizione in cui l'uomo si trova. L'uomo, al quale il medico si rivolge, è l'uomo che vive in società. L'equilibrio da ricercare diventa quello tra l'azione mentale e l'azione fisica propri di ogni talento. Se le attività, mentale e fisica, non devono mai essere eccessive, esse devono essere altresì appropriate a ogni forma di talento così che all'equilibrio interno tra le attività corrisponda il rispetto dei propri doveri nei confronti della società in seno alla quale i talenti si sono sviluppati.

Per Rousseau nello stato di civiltà:

[...] noi ci procuriamo più mali che non possa offrire i rimedi la medicina [...] L'estrema disuguaglianza nel modo di vivere, l'eccesso di ozio negli uni e di lavoro negli altri, la facilità di irritare e soddisfare i nostri appetiti e la nostra sensualità, gli alimenti troppo ricercati dei ricchi, che li nutrono di succhi riscaldanti e li aggravano d'indigestioni, il cattivo nutrimento dei poveri, di cui anzi più spesso mancano e il cui difetto li porta a sovraccaricare avidamente lo stomaco all'occasione; le veglie, gli eccessi di ogni genere, l'impulsività smodata di tutte le

⁴ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 46.

⁵ Starobinski, *Sur la maladie de Rousseau*, cit., p. 432.

passioni; la stanchezza e l'esaurimento spirituale, gli affanni e le pene infinite che si provano in tutte le condizioni, e dai quali le anime sono continuamente rose: ecco le funeste prove che la maggior parte dei nostri mali sono opera nostra, e che noi li avremmo evitati quasi tutti, conservando la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria, che ci era prescritta dalla natura⁶.

In questo contesto la riflessione risulta essere, come abbiamo visto, uno stato contro natura e l'uomo che medita un animale depravato. La riflessione, per La Caze, non è connotata secondo attributi di valore, è un'abitudine connessa a nuovi bisogni, mentre, per Rousseau, la riflessione viene invece connotata: essa assume uno dei due valori propri delle cose non naturali essendo qualificata come contro natura. La qualificazione della riflessione come contro natura non è senza giudizio morale. Questo appare quando Rousseau opera esplicitamente una sovrapposizione tra i possibili valori delle cose non naturali (favorevoli o meno alla conservazione della vita) e i valori morali del vizio e della virtù:

Sembra a prima vista che gli uomini, in questo stato [lo stato di natura], non avendo fra loro alcuna specie di relazione morale né di doveri noti, non potessero essere né buoni né cattivi, e non avessero né vizi né virtù: a meno che, prendendo queste parole in senso fisico, non si chiamino vizi nell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione, e virtù quelle che possano contribuirvi; nel qual caso si dovrebbe chiamare il più virtuoso quello che resistesse meno ai semplici impulsi della natura⁷.

L'ambiguità del non-naturale, complemento necessario alla vita e che solo nella contingenza assume un valore, fa il paio con un'ambiguità morale per la quale l'uomo non è né buono né cattivo, ma solo nella contingenza egli si può muovere tra virtù e vizio. Il referente polemico di Rousseau è Hobbes:

Soprattutto non arriviamo a concludere con Hobbes che, per non avere alcuna idea della bontà, l'uomo sia naturalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù, che rifiuti sempre ai suoi simili i servizi che non crede di dovere loro; né che in virtù del diritto, che si attribuisce con ragione sulle cose delle quali ha bisogno, s'immagini follemente di essere il solo proprietario di tutto l'universo. Hobbes ha visto assai bene il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale: ma le conseguenze, che trae dalla sua, dimostrano che la prende in un senso che non è meno falso⁸.

Se La Caze inserisce empiricamente nel discorso medico i temi della morale, Rousseau importa

⁶ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 46.

⁷ Ivi, p. 54.

⁸ *Ibid.*

i temi della medicina all'interno del discorso morale relativo al diritto naturale. E, contro Hobbes, Rousseau dispiega un'idea di natura che, non essendo determinata o determinabile a priori, è ambigua.

Per Rousseau, richiamandosi direttamente a Buffon, «la più utile e meno progredita fra tutte le conoscenze umane mi sembra sia quello dell'uomo»⁹. Dove l'utilità della conoscenza dell'uomo nel «districare ciò che v'è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo»¹⁰ è orientata, da un lato, a «giudicar bene del nostro stato presente»¹¹ e, dall'altro, a «toglier di mezzo una moltitudine di difficoltà, che ci sottraggono la conoscenza dei fondamenti reali della società umana»¹²:

Questa ignoranza della natura dell'uomo, per l'appunto, getta tanta incertezza e oscurità sulla vera definizione del diritto naturale, perché l'idea del diritto, dice Burlamaqui, e più ancora quella del diritto naturale sono evidentemente idee relative alla natura dell'uomo. Da questa natura stessa dell'uomo dunque, egli continua, dalla sua costituzione e dal suo stato bisogna dedurre i principi di questa scienza¹³.

In questo contesto, se la “riflessione” viene qualificata da Rousseau come contro natura, essa lo è nello stato di civiltà. La riflessione non è contro natura in maniera aprioristica. Ciò significa che anche la riflessione è ambigua e solo nella contingenza può essere valorizzata. In questo senso è possibile completare la precedente citazione dal testo di Starobinski per comprendere il senso per il quale Rousseau non opererebbe una condanna “senza appello” contro la riflessione:

Qu'entend-il démontrer? Je crois qu'il tient moins à lancer une condamnation sans appel contre la réflexion (*puissance ambiguë* dont ailleurs il fait l'un des garants de la spiritualité de l'âme) qu'à faire valoir les chances vitales de l'homme naturel, encore incapable d'exercer sa raison. Puisque, en même temps que leurs bienfaits, la réflexion et l'imagination nous font éprouver leurs propriétés toxiques, on n'a pas lieu de craindre leur absence¹⁴.

A partire dall'ambiguità della riflessione, è possibile comprendere come Rousseau si riferisca a tale *puissance* alla fine del suo testo quando dichiara che è tramite essa che il suo discorso è stato possibile. Nello stesso passo diventa comprensibile inoltre che, tramite la riflessione,

⁹ Ivi, p. 38.

¹⁰ Ivi, p. 39.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 40.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Starobinski, *Sur la maladie de Rousseau, cit.*, p. 432, corsivo nostro.

l'ambiguità propria del non-naturale viene utilizzata in un contesto storico-politico che non esclude il piano medico-filosofico:

In una parola, egli [il lettore] spiegherà come l'anima e le passioni umane, alterandosi insensibilmente, cangino per così dire di natura: perché i nostri bisogni e piaceri cambino a lungo andare di oggetto; perché svanendo l'uomo originario a gradi, la società non offra più, agli occhi del saggio, che un'accolta di uomini artificiali e di passioni fittizie, che sono il prodotto di tutte queste relazioni nuove, e non hanno alcun vero fondamento nella natura. Ciò che la riflessione ci apprende a questo proposito, l'osservazione lo conferma perfettamente: l'uomo selvaggio e l'uomo incivilito differiscono talmente, nel fondo del cuore e delle inclinazioni, che ciò che forma la felicità suprema dell'uno, ridurrebbe l'altro alla disperazione¹⁵.

La contingenza, nella quale la riflessione può essere fonte di virtù o di vizio, è quella delle condizioni di vita che Rousseau riscontra nelle società civilizzate:

Gli uomini sono malvagi, una triste e continua esperienza esonera dalla prova; tuttavia l'uomo è naturalmente buono, credo d'averlo dimostrato; che mai dunque può averlo depravato a tal punto, se non i cangiamenti sopraggiunti nella sua costituzione, i progressi che ha fatti e le conoscenze che ha acquistate? Si ammira quanto si voglia la società umana, non sarà men vero che essa porta necessariamente gli uomini ad odiarsi fra loro, a misura che i loro interessi s'intersecano, a rendersi a vicenda servigi apparenti ed a farsi in realtà tutti i mali immaginabili¹⁶.

L'osservazione della società umana rivela a Rousseau come essa sia permeata da violenza e disuguaglianza. Violenza da parte dei potenti e oppressione dei deboli costituiscono le relazioni sociali¹⁷. Montagne abbattute, fiumi resi navigabili, laghi creati artificialmente costituiscono le relazioni con l'ambiente¹⁸. Mestieri malsani, e distruzione della vita contadina

¹⁵ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini, cit.*, p. 75.

¹⁶ Ivi, pp. 81–82.

¹⁷ «Considerando la società umana con uno sguardo tranquillo e disinteressato, essa non sembra mostrare da prima se non la violenza degli uomini potenti e l'oppressione dei deboli: lo spirito si rivolta contro la durezza dei primi; e poiché nulla è meno stabile fra gli uomini che queste relazioni esteriori, che il caso produce più spesso della saggezza, e che si chiama debolezza o potenza, ricchezza o povertà, le istituzioni umane appaiono, a prima vista, fondate su mobili dune di sabbia: soltanto esaminandole da vicino, dopo aver rimossa la polvere e la sabbia che circondano l'edificio, si vede la base incrollabile sulla quale esso è eretto, e si impara a rispettarne le fondamenta» (Ivi, p. 41).

¹⁸ «Quando da una parte si considerano gli immensi lavori degli uomini, tante scienze approfondite, tante arti inventate, tante forze adoperate, abissi colmati, montagne rase, rocce infrante, fiumi resi navigabili, terre dissodate, laghi scavati, pantani prosciugati, costruzioni enormi innalzate sulla terra, il mare coperto di vascelli e di marinai; e dall'altra si ricerchino, con un po' di meditazione, i veri vantaggi che sono risultati da tutto questo per la felicità della specie umana, non si può non essere colpiti dalla stupefacente sproporzione che regna fra le due cose, e non deplorare l'accecamento che, nutrendo il folle orgoglio dell'uomo, e non so qual vana

costituiscono le relazioni che l'uomo intrattiene con sé stesso dal punto di vista fisico provocando morte e spopolamento¹⁹. Commercio, viaggi e conquiste, costituiscono le relazioni tra i popoli e le nazioni che, attraverso le "comunicazioni", hanno ridotto le differenze e eliminato le varietà sia fisiche sia dei costumi²⁰ dei popoli, differenze che sono gli «effetti delle diversità di clima, d'aria, di alimenti, di modo di vivere, di abitudini in genere, e specialmente la forza stupenda delle stesse cause, quand'operino continuamente su lunghe serie di generazioni»²¹.

La causa di tutto ciò non è frutto della natura bensì è dovuta all'uomo:

Ora, senza lo studio serio dell'uomo, delle sue facoltà naturali e dei loro sviluppi successivi, non si verrà mai a capo di far tali distinzioni e di separare, nell'attuale costituzione delle cose, ciò che ha fatto la volontà divina, da ciò che l'arte umana ha preteso di fare. Le indagini politiche e morali, cui dà luogo l'importante questione che io esamino, son dunque utili in ogni modo, e la storia ipotetica dei governi è per l'uomo una lezione istruttiva sott'ogni rispetto²².

I presupposti attraverso i quali è possibile comprendere le facoltà umane e i loro sviluppi sono due qualità che distinguono l'uomo dall'animale: la qualità di agente libero e la facoltà di perfezionarsi.

In base alla prima qualità, l'uomo può non subire la costrizione dell'istinto attraverso il quale la natura agisce autonomamente anche se in maniera non deterministica. L'animale si orienta nel suo rapporto con le cose non naturali in vista della propria conservazione e della propria

ammirazione di sé stesso, lo fa correre con ardore dietro tutte le miserie di cui egli è suscettibile, che la benefica natura aveva preso cura di allontanar da lui» (Ivi, p. 81).

¹⁹ «Si aggiunga a tutto questo quella quantità di mestieri malsani, che abbreviano la vita o distruggono la salute, quali sono i lavori delle miniere, le diverse preparazioni dei metalli, dei minerali, soprattutto del piombo, del rame, del mercurio, del cobalto, dell'arsenico, del risigallo; quegli altri mestieri pericolosi, che costano ogni giorno la vita a una quantità di operai, gli uni conciatetti, gli altri carpentieri, altri ancora muratori, altri lavoranti alle cave di pietra; si riuniscano, dico, tutti questi casi, e si potranno vedere nella fondazione e nel perfezionamento delle società le ragioni della diminuzione della specie, osservata da più di un filosofo. Il lusso, impossibile a prevenire presso uomini avidi delle proprie comodità e della considerazione altrui, compie ben presto il male, cui le società han dato inizio; e col pretesto di far vivere i poveri, che non si sarebbero dovuti creare, impoverisce tutto il resto, e presto o tardi spopola lo Stato» (Ivi, p. 84).

²⁰ «Oggi che il commercio, i viaggi e le conquiste riuniscono di più i popoli diversi, e che i modi di vivere si ravvicinano senza tregua per la frequenza delle comunicazioni, si scorge che certe differenze nazionali son diminuite; e, per esempio, ognuno può rilevare che i Francesi d'oggi non son più quei gran corpi bianchi e biondi descritti dagli storici latini, benché il tempo, congiunto alla mescolanza di Franchi e di Normanni, bianchi e biondi anch'essi, avrebbe dovuto ristabilire quel che il contatto coi Romani avesse potuto togliere all'influsso del clima, nella costituzione naturale e nella tinta degli abitanti» (Ivi, p. 86).

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 41.

protezione²³ attraverso atti di scelta o rifiuto, tramite regole alle quali non può sottrarsi. Inoltre, l'animale, essendo dotato di sensi, per Rousseau, possiede anche idee e la capacità di combinarle²⁴. L'uomo, fisicamente, è uguale all'animale, è anch'esso dotato della capacità di conservarsi e proteggersi tramite la propria organizzazione. La sua sensibilità e il suo intelletto differiscono da quelli dell'animale solo quantitativamente. Mentre è per la propria qualità di agente libero che l'uomo differisce. L'uomo può assecondare o resistere alle sollecitazioni prodotte dal rapporto con l'ambiente in vista della propria conservazione. L'uomo, in quanto agente libero, può, ad esempio, avere un'alimentazione varia per quanto riguarda le qualità o le quantità, non è costretto a alimentarsi solo di determinati cibi come può anche abusarne²⁵.

La perfeffibilità consiste nella facoltà di perfezionamento di tutte le proprie facoltà per l'intero periodo della propria vita individuale e di specie. Benché il perfezionamento è una qualità naturale, essa non esercita la propria azione in modo autonomo. Le facoltà umane sono "virtuali": è solo in relazione a determinate "circostanze" che esse possono perfezionarsi²⁶. L'animale, invece, come specie, non subisce mutamenti, se non dovuti dall'azione dell'uomo²⁷, e a livello individuale permane nel medesimo modo non appena

²³ «Io non vedo in ogni animale che una macchina ingegnosa, alla quale la natura ha dato sensi per ricaricarsi da sé e per proteggersi, fino a un certo punto, da tutto ciò che tenda a distruggerla o a guastarla» (Ivi, p. 47).

²⁴ «Ogni animale ha idee poiché ha sensi; combina anche le sue idee fino a un certo punto: e l'uomo non differisce sotto questo rispetto dalla bestia, se non dal più al meno; alcuni filosofi hanno anzi affermato che c'è più differenza da un dato uomo a un altro, che da un dato uomo a una data bestia. Non è dunque tanto l'intelligenza che formi la differenza specifica dell'uomo dagli altri animali» (Ivi, p. 48).

²⁵ «L'una sceglie o respinge per istinto, e l'altro per un atto di libertà; ciò fa sì che la bestia non possa allontanarsi dalla regola che le è prescritta, anche quando le sarebbe vantaggioso il farlo, e l'uomo invece se ne allontana spesso a suo danno. Così accade che un piccione morrebbe di fame accanto a un piatto pieno delle miglior carni, e un gatto su di un mucchio di frutta o di grani, per quanto l'uno e l'altro potrebbero benissimo nutrirsi dell'alimento che disdegnano, se avessero l'accortezza di provarlo; così accade che gli uomini dissoluti si diano in preda a eccessi, che cagionano loro la febbre e la morte, perché l'intelligenza deprava i sensi e la volontà parla ancora quando la natura tace» (Ivi, pp. 47-48).

²⁶ «Tutte queste osservazioni sulle varietà, che mille cause posson produrre e han prodotto infatti nella specie umana, mi fan dubitare se diversi animali, simili agli uomini, presi dai viaggiatori per bestie senza grand'esame, o a cagione di qualche differenza che rilevano nella conformazione esterna, o soltanto perché tali animali non parlavano, non fossero in realtà veri uomini selvaggi, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non avesse avuto occasione di sviluppare alcuna delle sue facoltà virtuali, né avesse acquistato alcun grado di *perfezione*, e si trovasse ancora nello stato primitivo di natura» (Ivi, p. 86), corsivo nostro. Per Rousseau anche la mancanza della facoltà di parola non può essere indice per il riconoscimento di una specie non umana in quanto: «sebbene l'organo della parola sia naturale all'uomo, la parola stessa non gli è tuttavia naturale (Ivi, p. 87). La parola è una facoltà "non naturale", nel senso che è una facoltà virtuale che solo nel rapporto con determinate circostanze può "perfezionarsi".

²⁷ «La natura tratta tutti gli animali abbandonati alle sue cure con una predilezione, che sembra mostrare quanto sia gelosa di questo diritto. Il cavallo, il gatto, il toro, l'asino stesso, hanno per la maggior parte una statura più

viene raggiunta la maturità²⁸.

alta, e tutti poi una costituzione più robusta, maggior vigore, forza e coraggio nelle foreste che nelle nostre case; perdono la metà di questi vantaggi diventando domestici, e si direbbe che tutte le nostre cure per trattare e nutrire bene questi animali non riescano che ad imbastardirli» (Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 46).

²⁸ «[L]a facoltà di perfezionarsi, facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede in noi tanto nella specie quanto nell'individuo; là dove un animale è già al termine di qualche mese ciò che sarà per tutta la vita, e la sua specie è ancora al termine di mille anni ciò che era nel primo anno di questi mille» (Ivi, p. 48).

3.2 - Rousseau, Buffon e il metodo differenziale

Per Jean Starobinski, Rousseau è debitore delle teorie di Buffon relative allo studio delle differenze tra l'uomo e l'animale, tuttavia, apportando degli elementi di assoluta novità rispetto alle teorie del naturalista borgognone, ha introdotto «une tension historique que Buffon ne presentait nullement»²⁹. Il “metodo differenziale”, adottato da Buffon per individuare le differenze che intercorrono tra l'uomo e l'animale, viene utilizzato da Rousseau per spiegare lo scarto tra l'uomo primitivo e l'europeo civilizzato.

Buffon individua come movente per l'azione dell'animale il suo “senso interno” la cui sede è nel cervello e la cui funzione consiste nel conservare la “scossa” proveniente dall'azione degli oggetti sui sensi esterni. Attraverso la conservazione delle scosse, ossia delle sensazioni, il senso interno può operare dei confronti tra gli oggetti e produrre conseguentemente i movimenti necessari alla reazione che consiste nella ricerca dell'oggetto del bisogno o nella fuga dall'oggetto pericoloso. Tutti i sensi posseggono, per Buffon, la facoltà di conservare l'impressione degli oggetti esterni, ma per tempi inferiori rispetto al senso interno. Ad esempio, l'occhio, che è l'organo esterno più prossimo al senso interno al punto da essere definito un suo “prolungamento”, ha la facoltà di conservare l'impressione dell'oggetto visto: l'immagine della cosa vista permane per un breve periodo per cui, nell'occhio, è possibile sovrapporre per breve periodo l'immagine ritenuta con una successiva operando un confronto. Il senso interno dell'animale conserva l'impressione e trasmette l'impulso agli organi deputati al movimento senza alcun intervento della volontà e senza alcun giudizio o riflessione. L'uomo, come l'animale, possiede questa “macchina biologica” ed è studiandone le proprietà, i suoi attributi, che è possibile discernere ciò che compete invece al “senso spirituale” di cui è parimenti dotato e che invece all'animale manca:

Vediamo ciò che questo senso interno può produrre: quando avremo determinato il raggio della sua attività, tutto ciò che non vi sarà compreso dipenderà necessariamente dal senso spirituale, e l'anima farà tutto ciò che questo senso spirituale non può fare. Se stabiliamo dei limiti certi fra queste due potenze, riconosceremo chiaramente ciò che appartiene a ognuna; distingueremo agevolmente quello che gli animali hanno in comune con noi e ciò che noi abbiamo più di loro³⁰.

²⁹ Jean Starobinski, *Rousseau et Buffon*, in Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 386.

³⁰ Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Discorso sulla natura degli animali*, tr. it. Martina Acquaro, Roma, Elliot, 2018, pp. 29–30.

Per Starobinski, questo metodo, definito “differenziale”, è quello che viene piegato da Rousseau per distinguere ciò che pertiene all'uomo naturale, allo stato selvaggio, dall'uomo *poliché*:

l'écart entre ces deux états est presque aussi considérable qu'entre l'homme et l'animal. C'est pourquoi il s'autorise à déplacer le point d'application de l'analyse différentielle par laquelle Buffon assignait au «sens spirituel» tout ce qui ne pouvait être expliqué par les opérations du «sens intérieur matériel». La méthode de Rousseau dans le second *Discours* consistera à peindre minutieusement l'homme de la nature, au physique et au moral, de façon à rendre plus nettement évidentes les acquisitions historiques, les adjonctions factices, les pouvoirs surnuméraires qui sont les produits de notre propre activité³¹.

La civilizzazione, per Buffon, costituisce l'ambito naturale dell'uomo. L'animale non dispone del senso spirituale che nell'uomo consiste nella capacità di riflettere, ossia di comparare le sensazioni nel tempo, e che dispone nell'uomo il sentimento di sé: «[l]a coscienza della propria esistenza, questo sentimento interiore che costituisce l'io, è composta in noi dalla sensazione della nostra esistenza attuale e dal ricordo della nostra esistenza passata»³². La facoltà di riflettere, per Buffon, è una facoltà che non si esercita in maniera continuativa, come invece continuamente e meccanicamente agiscono la respirazione, il battito cardiaco e le altre funzioni dell'organizzazione interna. La facoltà di riflettere è una facoltà intermittente, interviene periodicamente. È la differenza tra continuo e discontinuo ciò che ha permesso a Buffon di utilizzare il metodo differenziale per distinguere il senso spirituale dal senso interno. Come il senso nell'uomo è duplice (sia interno sia spirituale) altrettanto lo è l'intelletto, che «non è solo una facoltà di questa capacità di riflettere, ma è l'esercizio stesso di questa capacità, il risultato, ciò che la manifesta»³³. In esso Buffon distingue due operazioni, di cui una:

serve da base alla seconda e la precede necessariamente; la prima azione della capacità di riflettere è di comparare le sensazioni e formare le idee, e la seconda è di comparare le idee stesse e di formare ragionamenti. Per la prima di queste operazioni noi acquisiamo delle idee particolari e che bastano alla conoscenza di tutte le cose sensibili; per la seconda, ci eleviamo a delle idee generali, necessarie per arrivare all'intelligenza delle cose arbitrarie³⁴.

A differenza dell'organizzazione interiore del corpo, caratterizzata da continuità di

³¹ Starobinski, *Rousseau et Buffon, cit.*, p. 386.

³² Buffon, *Discorso sulla natura degli animali, cit.*, p. 42.

³³ Ivi, p. 55.

³⁴ *Ibid.*

funzionamento e minore perfezione, condivisa da tutte le specie, l'organizzazione esterna, l'involucro esterno, ossia il corpo con la capacità di muoversi e di sentire, invece, è caratterizzata da un funzionamento intermittente che è caratteristico di ogni specie oltre a essere maggiormente perfetto³⁵. Il primo svolge le attività meccaniche elementari necessarie alla conservazione della vita e offre l'appoggio alle attività del secondo. Ugualmente, nell'uomo, il senso interno precede il senso spirituale di una precedenza di necessità e minore perfezione. Così anche per le due forme di intelletto: l'intelletto più spirituale, che si "eleva" alle idee generali, trova nell'intelletto relativo alle cose sensibili la propria base necessaria, meno perfetta. A qualunque livello di analisi Buffon si ponga, confronto tra specie animali, confronto tra funzioni in una specie, confronto tra forme di organizzazione fisica, il suo metodo³⁶, definito "differenziale" da Starobinski, individua sempre due forme tra loro connesse e tuttavia separate. Solo il paragone tra queste forme può riconoscere gli elementi di continuità e di discontinuità di una natura che, per Buffon, tanto «procede per gradazioni sconosciute»³⁷ quanto presenta distanze infinite, come quella che separa l'uomo dall'animale³⁸.

Per poter studiare la natura dell'uomo, unico tra gli animali a disporre di riflessione e intelletto, esso deve essere guardato attraverso ciò da cui si distingue. Quando Buffon afferma che «più abbiamo spirito e più esistiamo»³⁹, è l'elemento di distinzione, lo spirito, ciò che diventa più essenziale e che, tramite il giudizio scientifico, occorre valorizzare. Allora la separazione tra le due forme dell'intelletto, quella sensibile e quella generale, assume una valenza di tipo morale. Se, come abbiamo visto, la forma inferiore precede quella superiore come fondamento necessario, l'intelletto che conosce le cose sensibili appartiene necessariamente ad ogni uomo, ma non tutti sono «capaci di comparare delle idee, di generalizzare, e di formarne delle nuove combinazioni»⁴⁰. Se così fosse:

³⁵ «Rivestiamo invece questa parte interna di un involucro carnevole, diamogli cioè dei sensi e delle membra, e presto la vita animale si manifesterà; e più l'involucro conterrà sensi, membra e altre parti esteriori, più la vita animale ci apparirà completa, e più l'animale sarà perfetto» (Ivi, p. 11).

³⁶ Per Buffon «è impossibile fornire un sistema generale, un metodo perfetto» (Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 50), che possa cogliere il modo di procedere della natura che opera per sfumature, dove coesistono tanto l'ordine quanto il disordine.

³⁷ *Ibid*

³⁸ Così si esprime Giulio Barsanti: Buffon afferma «che v'è "una distanza infinita", "un intervallo immenso" tra l'uomo e gli animali superiori, ovvero che la natura umana è "completamente diversa" dalla natura animale; che gli animali sono "prodotti della terra" mentre l'uomo è "opera del cielo"; che l'uomo "non è un semplice animale" e che può "confonderlo" tra gli animali solo chi sia tanto "bestia" quanto lo sono questi ultimi» (Ivi, p. 10).

³⁹ Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 44.

⁴⁰ Ivi, p. 55.

tutti manifesterebbero il loro genio con delle produzioni nuove, sempre diverse da quelle degli altri, e spesso più perfette; tutti avrebbero il dono di inventare, o perlomeno dei talenti da perfezionare. Ma no: la maggior parte degli uomini, ridotti a un'imitazione servile, fa ciò che vede fare, pensa solo con la memoria e nello stesso ordine in cui altri hanno pensato; le formule, i metodi, i mestieri riempiono tutto il volume del loro intelletto e dispensano dal riflettere abbastanza per creare⁴¹.

Per Buffon non è possibile esaurire conoscitivamente la natura. L'attività scientifica è fondata tanto sulla ragione quanto sull'osservazione, in quanto il sistema generale della natura ci è sconosciuto, perché la natura stessa è infinita nelle sue manifestazioni, motivo per cui anche:

la mente più ampia e il genio più perspicace non si innalzeranno mai a questo alto livello di conoscenza; le cause prime ci resteranno sempre nascoste, e i risultati generali di quelle cause ci saranno tanto difficili da conoscere quanto le cause stesse; tutto ciò che ci è possibile è scorgere certi effetti particolari, confrontarli, combinarli e riconoscere un ordine più relativo alla nostra natura, che conveniente all'esistenza delle cose che consideriamo⁴².

Anche dell'uomo non è possibile fornire l'essenza, ma è possibile fornire una descrizione differenziale, da un lato paragonandolo alle altre specie⁴³, dall'altro cercando le soglie differenziali che lo costituiscono, come quella tra le due forme del senso o dell'intelletto. È il metodo differenziale che porta Buffon ad affermare:

l'uomo interno è doppio, è composto da due principi diversi per loro natura, e contrari per loro azione. L'anima, questo principio spirituale, questo principio di ogni conoscenza, che sente in opposizione con quell'altro principio animale è puramente materiale: il primo è una luce pura che accompagna la calma e la serenità, una fonte salutare da cui derivano la scienza, la ragione, la saggezza; l'altro è un falso bagliore che brilla solo durante la tempesta e nell'oscurità, un torrente impetuoso che va e porta con sé passioni ed errori⁴⁴.

Nell'esordio del capitolo del *Discorso sulla natura degli animali* intitolato *Homo duplex*, Buffon riconosce che, nell'uomo, il senso interno e il senso spirituale non sono semplicemente articolati in una distinzione di perfezione o di necessario fondamento, in quanto, tra i due principi vi è anche opposizione:

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 48.

⁴³ «Dal momento che tutti i nostri giudizi si fondano sul paragone, che le nostre conoscenze viaggiano interamente sui rapporti che le cose hanno con quelle che assomigliano loro, o che deviano da loro, e che se gli animali non esistessero, la natura dell'uomo risulterebbe ancora più incomprensibile; dopo aver considerato l'uomini sei, non dobbiamo servirci forse di questa fonte di paragone?» (Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 7).

⁴⁴ *Ivi*, p. 56.

Il principio animale si sviluppa per primo; essendo puramente materiale, esso consiste nella durata delle scosse e nel rinnovarsi delle impressioni formate dal nostro senso interno materiale dagli oggetti analoghi o contrari ai nostri appetiti; esso perciò comincia ad agire non appena il corpo prova il dolore o il piacere, ci determina per primo, appena possiamo fare uso dei sensi. Il principio spirituale si manifesta più tardi, si sviluppa si perfeziona per mezzo dell'educazione. Grazie alla comunicazione dei pensieri altrui, il bambino acquisisce e diventa lui stesso pensante ragionevole, e senza questa comunicazione sarebbe solo stupido o visionario secondo il grado di inazione o di attività del suo senso interno materiale⁴⁵.

Tra ragione e sentimento non c'è solo un rapporto di articolazione del superiore sull'inferiore, tra i due esiste una differenza di natura. Tanto il senso interno materiale, il principio animale, quanto il senso spirituale sono entrambi principi di determinazione del movimento e dell'azione, ma il primo è funzionale solo al rapporto con le cose e con l'ambiente al fine della conservazione dell'organismo, attraverso il sentimento del piacere, mentre il secondo fornisce il principio d'azione nei confronti dei propri simili attraverso la ragione e il progetto. Tra i due principi c'è contrarietà d'azione: al prevalere dell'uno corrisponde il sottrarsi dell'altro. Ognuno dei due stati può essere fonte di felicità:

in entrambi gli stati noi siamo felici: nel primo comandiamo con soddisfazione, e nel secondo obbediamo con maggior piacere. Siccome entra in funzione un solo principio alla volta, che agisce senza opposizione da parte dell'altro, noi non sentiamo alcun conflitto interno, il nostro io ci appare semplice, dato che proviamo solo un impulso chiaro, ed è in questa unità d'azione che risiede la nostra felicità⁴⁶.

Al prevalere della ragione «ci si occupa tranquillamente di sé stessi, dei propri amici, dei propri affari»⁴⁷, al prevalere del principio animale «ci abbandoniamo ardentemente alla dissipazione, ai nostri gusti, alle nostre passioni, e riflettiamo a malapena sugli oggetti stessi di cui ci stiamo occupando»⁴⁸. La felicità, tuttavia, svanisce quando si perde «l'unità della propria esistenza»⁴⁹, sia attraverso la riflessione che critica i nostri piaceri, sia quando le passioni contrastano la ragione. Tuttavia, se tra i due principi d'azione ci fosse equilibrio perfetto, interverrebbe «il punto di noia più profondo»⁵⁰ e «orribile disgusto di sé»⁵¹. Il bambino vive un'età felice, assorbito dal sentimento animale conserva la propria unità,

⁴⁵ Ivi, p. 57.

⁴⁶ Ivi, p. 58.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ivi, pp. 58–59.

⁵⁰ Ivi, p. 59.

⁵¹ *Ibid.*

l'uomo adulto, invece, si muove continuamente «fra due scogli»⁵².

Per Buffon l'uomo duplice vive in una continua tensione tra i due principi, animale e spirituale. Non vi può essere una sintesi tra i due principi d'azione essendo essi stessi in contraddizione, ma, tramite l'esame di sé, si giunge al riconoscimento del proprio carattere spirituale e della necessità delle relazioni all'interno delle quali il proprio essere spirituale si è formato, ossia all'interno della condizione sociale quale ambito proprio della vita dell'uomo.

Se l'educazione dell'uomo consiste nell'acquisizione di pensieri e nel divenire ragionevoli, così non è per l'animale che viene educato solo tramite l'imitazione, ossia attraverso un processo «puramente macchinale»⁵³. Anche l'uomo dispone della capacità di imitazione essendo dotato di una grande sensibilità, tuttavia «fra gli uomini, quelli che riflettono meno sono quelli con più talento imitativo»⁵⁴. Così è per i bambini che «senza pensarci prendono le abitudini del corpo, copiano i gesti, imitano le maniere di coloro con cui vivono; sono anche molto portati a ridere e contraffare»⁵⁵. L'uomo adulto, posto tra i due scogli del sentimento e della ragione, deve poter trovare nella società il proprio ambito specifico per uscire dal conflitto, qui può esercitare la propria creatività e il proprio genio, e divenendo "persona" può esistere senza conflitto interiore⁵⁶.

Ciò che distingue l'uomo dall'animale è anche ciò che distingue tanto il senso interno, animale, dal senso spirituale, quanto la sensazione dalla conoscenza. Ogni corno di queste "duplicità" ha una propria funzione e un proprio ambito. Il male, come l'infelicità, consistono nel mancato riconoscimento delle rispettive specificità, che porta ad applicare ogni funzione e ogni principio nell'ambito che non le pertiene:

In questo stato d'illusione e di tenebre, noi vorremmo cambiare la nostra natura stessa dell'anima; essa ci è stata data solamente per conoscere, ma noi vorremmo impiegarla per sentire: se potessimo soffocare per intero la sua luce, noi non ne rimpiangeremmo la perdita, ma invidieremmo volentieri la sorte degli insensati⁵⁷.

Questo risultato è evidente se si prende in considerazione la "teoria degli attaccamenti" che l'autore elabora nel *Discorso sulla natura degli animali*. L'attaccamento che il cane ha per il

⁵² Ivi, p. 61.

⁵³ Ivi, p. 70.

⁵⁴ Ivi, p. 71.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ «È per la nostra anima che noi ci distinguiamo fra noi, che siamo noi, ed è sempre dall'anima che proviene la diversità dei nostri caratteri e la varietà delle nostre azioni. Gli animali, al contrario, che non hanno anima, non hanno l'io che è il principio della diversità, la causa che costituisce la persona» (*Ibid.*).

⁵⁷ Ivi, p. 38.

suo padrone è come quello della donna per il suo canarino o del bambino per il proprio giocattolo. Si tratta di una forma di attaccamento nel quale «l'anima non prende mai parte»⁵⁸:

È dunque ben lontano dal vero che tutti gli attaccamenti provengano dall'anima, e che la facoltà di potersi "attaccare" supponga necessariamente la capacità di pensare e di riflettere, poiché è quando pensiamo e riflettiamo di meno che nascono la maggior parte dei nostri attaccamenti, ed è ancora colpa del pensiero e della riflessione se questi si confermano e si svolgono in abitudine, se basta che qualcosa aduli i nostri sensi perché non iniziamo ad amarlo, e se alla fine bisogna solo occuparsi spesso a lungo di un oggetto per farne un idolo⁵⁹.

La riflessione, di cui l'uomo dispone, dunque può non essere rivolta agli aspetti conoscitivi per ripiegarsi invece sulla sensibilità. Questo ripiegamento non fa che produrre idoli ossia oggetti del sentimento che provengono dal cattivo uso della riflessione.

Diverso è il caso dell'«attaccamento reciproco»⁶⁰ che esiste tra i genitori e il figlio. Quando il figlio è in stato di bisogno, la sua vita dipende dal soccorso dei genitori, ugualmente, quando i genitori durante la loro vecchiaia necessitano di cure, queste sono prestate loro da parte del figlio «quando la ragione sviluppa il germe della riconoscenza»⁶¹.

Buffon riconosce che «[f]ra gli uomini, la società dipende meno dalle necessità fisiche che dalle relazioni morali»⁶² e dunque, solo nella società, la specificità umana che lo distingue dall'animale può tenersi lontana sia dal cattivo ripiegamento (riflessione) sulla sensibilità che produce idoli, sia dalla critica dei propri piaceri. In entrambi i casi si produrrebbe il sentimento del conflitto interiore tramite il quale «le due persone si rappresentano in opposizione, e i due principi si fanno sentire e si manifestano attraverso dubbi, inquietudini, rimorsi»⁶³ al

⁵⁸ Ivi, p. 67.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ivi, p. 77.

⁶¹ *Ibid.* Stando a questi passi è possibile vedere in Buffon una embrionale teoria del riconoscimento. Maurizio Alfonso Iacono evidenzia l'altro esempio che Buffon presenta per individuare le forme di attaccamento che derivano dalla riflessione, ossia l'amicizia: «Vi è solo una passione che appartiene specificamente all'uomo e non all'animale: l'amicizia. Il motivo di ciò consiste nel fatto che l'amicizia, secondo Buffon, non dipende dai sensi, ma dalla ragione e dalla riflessione. L'amicizia "è anima dell'amico che si ama, e per amare un'anima bisogna possederne una, bisogna averla adoperata, averla conosciuta, aver fatto dei confronti e averla trovata pari a ciò che si può conoscere di quella di un altro. L'amicizia presuppone quindi non solo il principio della conoscenza, ma l'esercizio attuale e riflessivo di questo principio [...]" Questa autonomia (dalla parte materiale dell'*homo duplex*) di una passione legata alla ragione è il presupposto per un rapporto con l'altro che implica, come detto, conoscenza, riflessione, riconoscimento e reciprocità» (Alfonso Maurizio Iacono, *Il concetto di «homo duplex»: problemi genealogici e variazioni di significato*, in Giovanni Paoletti (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004, pp. 27–28).

⁶² Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 60.

⁶³ Ivi, p. 59.

posto della «coscienza della propria esistenza, questo sentimento interiore che costituisce l'io [...] composta in noi dalla sensazione della nostra esistenza attuale e dal ricordo della nostra esistenza passata»⁶⁴.

La società è il luogo dove le necessità fisiche meno si fanno sentire perché è il luogo delle relazioni morali. Si tratta di due ambiti che Buffon tiene separati perché l'uomo è per lui composto, cartesianamente, di due sostanze. Buffon individua il punto di contatto tra i due ambiti come luogo problematico. Due passi mostrano come sia il punto di contatto tra il fisico e il morale, tra il senso animale e il senso spirituale ciò che Buffon cerca di delineare. Nel primo passo compare l'espressione "passaggio intermedio" a indicare il punto problematico, da studiare scientificamente, posto tra l'azione che dall'oggetto esterno si dirige verso l'interno dell'economia animale e l'azione che dall'interno si dirige verso l'esterno:

Come capire quello che avviene al di là dei sensi in quel *passaggio intermedio* fra l'azione degli oggetti e l'azione dell'animale? Eppure è proprio lì che risiede il principio di determinazione del movimento, perché esso muta e modifica l'azione dell'animale e talora l'annulla malgrado l'impressione di oggetti⁶⁵.

Nel secondo passo, Buffon parla del "punto più difficile" a indicare il punto problematico tra le due forme di passività (quella animale e quella spirituale) tra le quali è conteso l'uomo:

Ecco il punto più difficile: come potremmo, soprattutto con l'abuso che facciamo dei termini, far comprendere e distinguere nettamente le passioni che appartengono solo all'uomo e quelle che ha in comune con gli animali? E certo, è credibile che gli animali possano avere delle passioni? Non è più lecito invece dire che la passione è un'emozione dell'anima⁶⁶?

Come abbiamo visto attraverso l'analisi delle cose non naturali operata da La Caze, benché l'uso di esse sia necessario complemento alla natura dell'uomo, le affezioni dell'anima si distinguono dalle altre. La Caze parla principalmente di affezioni e non di passioni dell'anima. Esse vengono distinte dalle altre cose non naturali come ciò che produce uno sfasamento rispetto all'obiettivo della ricerca della salute. Tramite esse si perde l'immediatezza del rapporto tra azione e reazione che pertiene all'intero gioco della vita, dai rapporti interni tra gli organi fino ai rapporti esterni con gli oggetti. Da un lato, con le sue affezioni nasce la possibilità di pensare all'anima come luogo di una specifica igiene, per la quale i rapporti con le altre anime costituiscono "il sociale" come un non-naturale specifico. Dall'altro, è

⁶⁴ Ivi, p. 42.

⁶⁵ Ivi, p. 21, corsivo nostro.

⁶⁶ Ivi, p. 62.

attraverso le affezioni dell'anima che diviene possibile la riflessione sulle rimanenti cose non naturali. Svelandosi all'anima, tutte le cose non naturali vengono rappresentate e mediate, per cui il rapporto con esse subisce un ripiegamento e un allungamento. Se il piacere e il dolore comportano reazioni immediate, tramite lo svelamento delle cose non naturali, attraverso le affezioni dell'anima, la reazione non può essere più immediata: l'abitudine e l'educazione allungano il circuito inibendo e ostacolando la reazione creando lo spazio nel quale l'ambito sociale si può insinuare tra la natura e il non-naturale. Buffon tuttavia non si riferisce alle affezioni bensì alle passioni dell'anima, mostrando di rimanere in questo maggiormente debitore di Cartesio. Le passioni dell'anima per Buffon sono, ad esempio, l'invidia, l'ambizione, l'avarizia, ossia esse sono concepite come passioni che appartengono esclusivamente all'ambito morale.

Buffon, nel primo passaggio citato, si interroga sul rapporto tra l'animale e le cose, sul passaggio intermedio in cui tanto la cosa è causa del movimento quanto l'azione delle cose può essere inibita. Nel concetto di "passaggio intermedio" compare una delle figurazioni dell'interfaccia tra naturale e non naturale che abbiamo visto nell'opera di La Caze.

Buffon afferma:

Quando un oggetto colpisce uno dei nostri sensi, producendo una sensazione gradevole facendo nascere un desiderio, questo desiderio non può essere relativo se non ad alcune delle nostre qualità e ad alcuni dei nostri modi di godere [...]. Il desiderio viene perciò esclusivamente dal fatto che noi siamo mal situati rispetto all'oggetto che abbiamo appena intravisto, siamo troppo lontani o troppo vicini adesso⁶⁷.

L'oggetto fa nascere il desiderio e, in base alle possibili modalità di godimento, si producono i movimenti relativi per disporsi correttamente verso di esso. Il godimento non è mai immediato, esiste una distanza che lo ostacola. Il tema del non-naturale viene declinato in termini spaziali da parte di Buffon e il rapporto tra la natura e la non-natura è concepito in termini di desiderio tramite la tensione che tiene uniti e separa sensazione e movimento. Sondando questo primo lato della relazione tra natura e non-naturale, Buffon mostra di seguire una concezione puramente meccanica per cui «è dunque puramente l'impressione che l'oggetto fa sui nostri sensi a provocare il desiderio e il movimento che compiamo a causa del desiderio»⁶⁸.

Cercando di rivolgersi all'altro lato del "passaggio intermedio" Buffon afferma:

⁶⁷ Ivi, pp. 17–18.

⁶⁸ Ivi, p. 18.

I bisogni naturali, per esempio quello di nutrirsi, sono movimenti interni le cui impressioni fanno nascere il desiderio, l'appetito, ma anche la necessità. Questi movimenti interni potranno quindi produrre nell'animale dei movimenti esterni, a patto che abbia tutti i sensi, fra cui un senso relativo ai suoi bisogni – allora l'animale agirà per soddisfarli. Il bisogno non è il desiderio, ne differisce come la causa differisce dall'effetto, e non può produrlo senza l'intervento dei sensi⁶⁹.

L'oggetto del desiderio è sempre anche oggetto del bisogno naturale per cui il godimento è concepito come soddisfacimento del bisogno. Qual è “il principio di determinazione del movimento”? L'oggetto o il bisogno? Buffon riconosce che tale principio può mutare l'azione “malgrado l'impressione dei sensi”. Se l'animale non è soggetto deterministicamente all'ambiente, benché sia dipendente da esso, il processo di determinazione del movimento risulta ancora più difficile da comprendere nello studio del comportamento degli uomini in quanto dotati di anima:

Questo quesito è difficile da risolvere, ancora più sapendo che abbiamo una natura diversa dagli animali; l'anima prende parte a quasi tutti i nostri movimenti, forse proprio tutti, e ci è molto difficile distinguere gli effetti dell'azione di questa sostanza spirituale, da quelli che sono prodotti dalle sole forze della nostra materialità⁷⁰.

Una volta introdotta la sostanza spirituale, che appartiene solo all'uomo, Buffon non esita a definire il comportamento animale «puro effetto meccanico e assolutamente dipendente dalla sua organizzazione»⁷¹.

L'azione dell'uomo dunque non dipende dalla sua organizzazione, ma dalla sua anima. Come concepire allora le passioni dell'anima? Se l'anima è il principio attivo, come pensare che sia contemporaneamente passiva? La soluzione al problema si articola tramite la posizione di una nuova duplicità, ma che in realtà funziona come un dualismo, tramite la quale il “passaggio intermedio” tra i due lati assume una nuova configurazione:

Mi sembra che tutto ciò che comanda l'anima sia fuori di lei, mi sembra che il principio della conoscenza non coincide con quello del sentimento, mi sembra che il germe delle nostre passioni siano i nostri appetiti, che le illusioni vengano dei nostri sensi e risiedano nel nostro senso interno materiale, che l'anima non vi abbia parte se non nel suo silenzio, che quando si presta sia perché soggiogata, e quando si compiace perché manipolata⁷².

⁶⁹ Ivi, p. 20.

⁷⁰ Ivi, p. 21.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, pp. 62–63.

L'anima dunque prende parte a tutti i nostri movimenti. Non solo in maniera attiva, assumendo il proprio ruolo di principio di determinazione del movimento comandando il corpo, ma anche sottraendosi, tacendo, o compiacendosi del proprio stato di soggezione. L'uomo è costituito di due sostanze, la sostanza corporea, materiale e meccanica, determina il movimento del corpo a partire dal sentimento; la sostanza spirituale determina il movimento tramite la ragione, il giudizio, l'intervento delle idee. Quando è tramite il sentimento che il corpo umano agisce, ciò diviene possibile perché l'anima non interviene. Così quando nell'animale l'azione è prodotta dalla paura o dall'amore, questi sentimenti non includono la riflessione tramite paragoni di idee sensibili o di idee astratte: non c'è alcuna previsione o ragionamento. Ma quando è l'uomo che è mosso dalle passioni come l'amore, l'anima non è semplicemente quiescente, ma interviene "compiacendosi" introducendo riflessivamente la vanità, come piacere della conquista, o la gelosia che altrettanto riflessivamente «presuppone sempre una qualche diffidenza verso sé stessi, qualche conoscenza sorda della propria debolezza»⁷³.

Le passioni dell'uomo sono composte da due lati, uno fisico e uno morale, dove: «l'uno è la causa l'altro l'effetto; la prima emozione è nel senso interno materiale, l'anima può riceverla ma non produrla»⁷⁴, tuttavia l'uomo, a differenza dell'animale che è guidato dal solo sentimento, «volendo inventare i propri piaceri, non ha fatto altro che viziare la natura, volendo ingrandire il sentimento non fa altro che abusare del suo essere, e scavare nel suo cuore un vuoto che niente poi è capace di colmare»⁷⁵. L'uomo può infrangere l'ordine delle cause e degli effetti, in un primo modo, utilizzando il sentimento per conoscere, quando l'ambito proprio del sentimento è invece quello della conservazione della propria esistenza, cadendo così nello stato di illusione. L'ordine delle cause e degli effetti può essere invertito anche tramite l'invenzione di piaceri attraverso l'attività riflessiva dell'anima (il "compiacimento"). Entrambi sono casi contro natura in cui, attraverso l'inversione dell'ordine naturale tra senso interno e senso spirituale, cioè il "passaggio intermedio", avviene la perversione dell'ordine delle cause⁷⁶.

È nella società e non nella conservazione di sé che l'attività razionale assume il proprio ruolo pieno, portando l'uomo a occuparsi dei "propri affari" attraverso paragoni, giudizi, previsioni,

⁷³ Ivi, p. 66.

⁷⁴ Ivi, p. 63.

⁷⁵ Ivi, p. 65.

⁷⁶ «Tutte le volte che una causa agisce sul corpo, sappiamo che questo corpo reagisce da sé stesso verso questa causa: in genere l'azione la causa e la reazione è l'effetto» (Ivi, p. 14).

e, solo nella condizione della vita sociale, il lato spirituale dell'uomo può rivolgersi, razionalmente, verso la natura:

La Terra è diventata il dominio dell'uomo. Egli ne ha preso possesso con le sue opere di cultura: l'attaccamento alla patria ha immediatamente seguito i primi atti che hanno fondato la sua proprietà, e poiché l'interesse particolare è parte dell'interesse nazionale, allora ordine, controllo e leggi hanno dovuto seguire e la società, preso consistenza e forma⁷⁷.

Buffon si interroga sul "passaggio intermedio" tra senso materiale e senso spirituale, tra sentimento e ragione. Egli ha intravisto la problematicità del passaggio tra i due principi che ha posto a fondamento della natura dell'uomo. La soluzione che Buffon ha trovato al problema (che in varie forme ha accompagnato la storia della ricezione delle teorie cartesiane) non ha superato la separazione tra le due sostanze se non radicalizzandola. A livello del singolo individuo, il tentativo di far agire l'uno sull'altro i due principi non può che portare a delle soluzioni "contro natura" producendo o nuovi piaceri o illusioni, introducendo quelle miserie che l'animale non può mai conoscere, essendo determinato da un solo principio. Allora la soluzione è quella di essere adeguati alla propria natura, lasciare che la riflessione non consista in un ripiegamento vizioso del sentimento sulla ragione o della ragione sul sentimento. La riflessione deve divenire acquisizione della conoscenza e della coscienza dell'uomo che è quella di un essere morale e sociale. Dal lato individuale, questa consapevolezza è la consapevolezza di un essere che si sa unico e differente da ogni altro in quanto dotato di anima e di riflessione; come è anche la consapevolezza di essere creativo, capace di invenzione e di perfezionamento dei propri talenti, tramite l'esercizio spontaneo delle proprie facoltà. Dal lato sociale, la scienza dell'uomo porta alla consapevolezza che l'uomo in società è il padrone della natura nello stesso momento in cui apprende che la società stessa è un ambito separato dalle necessità fisiche.

Il metodo differenziale di Buffon, attraverso il quale ha colto gli elementi comuni tra l'uomo e l'animale, è il medesimo per il quale viene stabilita una gerarchia tra i due attraverso il riconoscimento della dualità dell'uomo. La dualità dell'uomo, fisico e morale, è una dualità nella quale la problematicità del passaggio intermedio non è vista come principio di comunicazione, ma di dominio del morale sul fisico. Se Buffon ha indicato il problema del passaggio intermedio come interfaccia, tuttavia essa non è percepita come passaggio e comunicazione reciproca. Individuando la centralità della riflessione come punto di contatto

⁷⁷ Buffon, *Epoche della natura*, cit., p. 192.

tra i due lati dell'interfaccia, Buffon ha escluso che essa potesse consistere in una azione reciproca tra i due lati. Abbiamo visto che se il fisico si riflette sul morale produce illusioni e se il morale si riflette sul fisico produce idoli, falsi oggetti di attaccamento. A ogni lato della dualità pertiene il proprio ambito specifico e uno specifico ambito d'azione. L'anima è stata data come principio per conoscere e il corpo per sentire. Entrambi i principi si contendono la capacità di azione dell'uomo che deve poter distinguere il proprio ambito:

se l'uomo si esamina e approfondisce la propria conoscenza di sé, riconoscerà presto la nobiltà del suo essere, percepirà l'esistenza della sua anima, cesserà di avvilitarsi, e vedrà con un colpo d'occhio la distanza infinita che l'Essere supremo ha messo fra le bestie e lui [...]. Togliete all'uomo questa luce divina e cancellerete il suo essere; ne resterà solo l'animale che ignora il passato, non sospetta il futuro, e non sa nemmeno cosa sia il presente⁷⁸.

⁷⁸ Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., pp. 86–87.

3.3 - Sentimento e riflessione

L'uomo di Buffon deve saper riconoscere la propria natura di essere pensante, razionale, cosciente di sé, capace di invenzione e di riflessione. A questa consapevolezza, l'uomo deve congiungere la consapevolezza che è la società l'ambito nel quale può riconoscere le proprie qualità che lo distinguono dall'animale in quanto «la società dipende meno dalle necessità fisiche che dalle relazioni morali»⁷⁹. L'uomo e le proprie qualità, la società, ambito proprio delle qualità distintive dell'uomo, il dominio della natura attraverso l'opera razionale di cultura, tutto ciò non è che «l'épanouissement normal de l'humanité de l'homme»⁸⁰.

Per La Caze, lo stato di civiltà si produce attraverso il gioco della vita, nello specifico, attraverso quelle funzioni che nascono dalla relazione tra la natura interna e la particolare categoria di cose non naturali che è l'insieme delle affezioni dell'anima. Per la Caze la civiltà, tuttavia, non è l'ambito che è naturalmente distinto dalle "necessità fisiche". La civiltà è un possibile sviluppo delle medesime funzioni e dei medesimi giochi della vita dello "stato di società disperse". Le relazioni tra la natura e i propri complementi necessari, ossia le cose non naturali, sono tutti essenziali alla conservazione della vita e delle correnti di oscillazione che la costituiscono. Così anche la riflessione, funzione che nasce nel rapporto con le affezioni dell'anima, non è separata dalle altre cose non naturali. Anzi è proprio tramite essa che all'organismo si svelano tutte le altre. La riflessione nasce dalla tendenza alla conservazione della vita, non può essere altro rispetto alle "necessità fisiche". Tuttavia tramite la riflessione insorgono nuovi bisogni perché essa introduce nuove abitudini che fanno assumere al corpo determinate pieghe che diventano tanto difficili da eliminare quanto vengono a formare nuove necessità. L'abitudine alla riflessione, lo sviluppo dei talenti razionali, conduce ad un nuovo rapporto con le altre cose non naturali. La riflessione, attraverso la previsione e la conservazione di ciò che è posseduto, supera l'immediatezza delle azioni e reazioni del gioco della vita e supera l'immediatezza del rapporto tra natura e non-naturale. Le cose divengono facilmente disponibili in un contesto nel quale la riflessione introduce la possibilità della divisione del lavoro. Lo stato di civiltà, che non è conseguenza necessaria delle facoltà umane, ma sviluppo possibile delle funzioni che nascono nel rapporto tra organismo e ambiente, modifica, tuttavia, il rapporto con l'ambiente rendendo disponibili senza sforzo e senza ostacolo le cose necessarie alla conservazione della vita.

⁷⁹ Ivi, p. 60.

⁸⁰ Starobinski, *Rousseau et Buffon, cit.*, p. 386.

La Caze interpreta la civilizzazione, a differenza di Buffon, come un esito non necessario. Essa non è il risultato della natura dell'uomo che dunque non è concepito come naturalmente socievole. Questa conclusione è possibile perché La Caze interpreta la natura stessa come una continua relazione contingente con ciò di cui necessita. L'uomo è portato naturalmente ad incrementare il "sentimento della propria esistenza" andando alla ricerca di tutti quegli oggetti che favoriscono questo sentimento:

On sait assez, sans qu'il soit nécessaire de nous attacher à le prouver , qu'à tout âge, les effets des sensations qu'on cherche à se procurer, sont principalement relatifs aux divers sentiments que nous avons de notre existence. Nous n'avons point eu besoin de maître pour acquérir le fond de ce sentiment; il est pourtant certain que l'éducation est en état de le rectifier beaucoup; & en effet , on l'accoutume, principalement d'après sa propre expérience, à n'être point extrême dans la vivacité avec laquelle il se porteroit naturellement aux objets qui le flattent, & dans l'aversion dont il se prendroit contre ceux qui le blessent. On peut établir là-dessus une division naturelle de toutes les sensations; en sensations agréables, savoir celles qui augmentent le sentiment de notre existence; & en sensations pénibles, savoir celles qui, par la douleur & la frayeur qui en est presque inséparable, blessent ce sentiment⁸¹.

In società il rapporto con gli altri uomini diviene l'ambito nel quale il sentimento della propria esistenza può aumentare. Non trovando negli oggetti lo stimolo che fa sentire vivo l'uomo, in quanto, in una situazione di divisione del lavoro e di calcolo razionale, gli oggetti non oppongono più alcuna resistenza benefica, sono gli altri uomini che possono offrire tale resistenza. L'ambito morale non è che uno degli aspetti dell'ambito fisico. Come la socialità non è che un'estensione della tendenza all'autoconservazione.

Per Buffon la civilizzazione e la vita sociale sono l'ambito proprio della natura umana, sono l'ambito proprio di ciò che nell'uomo lo distingue dall'animale. Tuttavia, tenendo separato il lato morale dell'uomo da quello fisico, Buffon riconosce ai rapporti tra gli uomini un aspetto misconosciuto a La Caze. Per La Caze gli altri uomini non sono che cose, sebbene non naturali, cioè necessario complemento di sé stessi. Invece per Buffon gli altri uomini sono esseri morali, sono persone, per cui in società è tramite la riconoscenza e il riconoscimento reciproco che si può formare l'attaccamento spirituale. Ma questo avviene al prezzo di mantenere separato il sentimento materiale, che ha come interesse la conservazione del corpo, dal lato morale, per il quale le necessità fisiche sono ciò che meno si fa sentire.

Per Rousseau, come per La Caze, lo stato di civilizzazione non è una conseguenza necessaria

⁸¹ La Caze, *cit.*, p. 340, corsivo nostro.

della natura. Uno stato alternativo è ipotizzabile, ossia il modo di vita selvaggio. Rousseau giunge fino alla possibilità di risalire allo stato di natura, quello stato raggiungibile sapendo discernere tutto ciò che è originario da ciò che è artificiale:

Ho cominciato qualche ragionamento, ho arrischiato qualche congettura, non tanto con la speranza di risolvere il problema quanto nell'intenzione di chiarirlo e ricondurlo alla sua vera posizione. Altri potranno agevolmente andar più innanzi sulla stessa via, senza che ad alcuno sia facile pervenire al termine, perché non è lieve impresa districare ciò che v'è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario aver nozioni giuste, per giudicar bene del nostro stato presente⁸².

Lo stato di natura è ciò che è possibile ipotizzare sapendo discernere ciò che è necessario da ciò che è superfluo. È possibile ipotizzare lo stato di natura anche utilizzando i resoconti di viaggio fatti da marinai, mercanti, missionari e soldati⁸³ che hanno riportato le loro esperienze a contatto con i popoli selvaggi o tramite le opere degli storici⁸⁴. Su questo tema Starobinski rileva come Rousseau utilizzi il medesimo metodo differenziale utilizzato da Buffon, ma come tra i due vi sia una notevole differenza:

L'une des différences majeures apparaît ici : Buffon s'efforce de distinguer, hors de toute considération temporelle, les opérations qui appartiennent à la sphère du corps et celles qui sont du ressort de l'âme. Rousseau, pour sa part, tenant pour acquise la distinction de l'homme et de l'animal, ne fait plus intervenir un écart métaphysique, mais un écart historique entre les termes qu'il confronte : il oppose à l'homme moderne l'image d'un homme qui appartient au passé le plus profond. Ainsi s'introduit une tension historique que Buffon ne présentait nullement⁸⁵.

Per Rousseau il genere umano non è sempre uguale a sé, allo stesso modo dell'individuo che, nel corso della sua vita, non coincide con sé stesso bensì è soggetto a mutamento.

⁸² Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 39.

⁸³ «Dopo tre o quattrocento anni che gli abitanti d'Europa inondano le altre parti del mondo, e pubblicano incessantemente nuove raccolte di viaggi e di relazioni, sono persuaso che noi non conosciamo di uomini che i soli Europei; e ancora sembra, dai pregiudizi ridicoli che non sono spenti neanche fra letterati, che ciascuno sotto il nome pomposo di studio dell'uomo non compia che quello dell'uomo del suo paese. Gli individui hanno un bell'andare e venire, sembra che la filosofia non viaggi: così quella di ciascun popolo è poco adatta per un altro. La causa di questo è manifesta: almeno per i paesi lontani, non vi sono che quattro specie di uomini che facciano viaggi di lungo corso: marinai, mercanti, soldati e missionari» (Ivi, p. 89).

⁸⁴ «E, senza prestar fede cieca alle relazioni di Erodoto e di Ctesia, si può almeno trarne questa opinione ben verisimile che, se si fossero potute fare buone osservazioni nei tempi antichi, in cui i popoli diversi seguivano maniere di vita diverse fra loro che non facciano oggi, si sarebbero anche rilevate, nella figura e nelle abitudini del corpo, varietà molto più sorprendenti» (Ivi, p. 86).

⁸⁵ Starobinski, *Rousseau et Buffon*, cit., p. 386.

Nel *Discorso sulla disuguaglianza*, Rousseau afferma che:

il genere umano di un'età non è lo stesso che il genere umano di un'età diversa⁸⁶.

E nelle *Confessioni*:

È stato notato che la maggior parte degli uomini, nel corso della loro vita, sono molto dissimili da sé stessi e sembra che si trasformino in uomini del tutto diversi⁸⁷.

Questa citazione dalle *Confessioni* introduce un passo nel quale Rousseau racconta del progetto mai realizzato di scrittura di un libro che avrebbe dovuto intitolare *Morale sensitiva* oppure *Materialismo del saggio*⁸⁸. Dal titolo emerge come si tratti del modo di poter cogliere i rapporti tra ciò che pertiene al morale e ciò che pertiene al fisico nell'uomo, i due lati che Buffon ha mantenuto separati, benché avesse indicato il tema del "passaggio intermedio" e che La Caze ha fuso all'interno della tendenza alla conservazione di sé.

Lo scopo della morale sensitiva di Rousseau è quello di:

sottolineare le cause di queste variazioni, e appigliarmi a quelle che dipendono da noi per mostrare come esse possono essere guidate da noi stessi, per renderci migliori e più padroni delle nostre azioni. Infatti senza dubbio per l'uomo onesto è più penoso resistere ai desideri che deve vincere, anziché prevenire, cambiare o modificare questi stessi desideri nella loro origine se è in grado di risalirvi⁸⁹.

L'individuo, dunque, non è mai simile a sé⁹⁰: le cause della sua mutabilità non provengono

⁸⁶ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 75, citazione modificata.

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Valeria Sottile Scaduto, Firenze, Sansoni, 1972, p. 979.

⁸⁸ Dalle *Confessioni* risulta che il progetto della redazione della *Morale sensitiva* risalirebbe all'anno 1756. Per una ricostruzione dei significati della morale sensitiva Rousseau si veda *Jean-Jacques Rousseau: la morale sensitiva o il materialismo del saggio* dove Antonino Bruno riassume le molteplici interpretazioni che si sono avute della morale sensitiva di Rousseau. Sposando inoltre la teoria per la quale l'opera sia rimasta irrealizzata per il fatto che lo scopo del libro si sarebbe riflesso e diffuso in tutti gli scritti dell'autore, Bruno ha raccolto tutti i possibili riferimenti alla morale sensitiva ricorrenti nell'intera opera di Rousseau, (Antonino Bruno, *Jean-Jacques Rousseau: la morale sensitiva o il materialismo del saggio*, Milano, Franco Angeli, 1997).

⁸⁹ Rousseau, *Le confessioni*, cit., p. 979.

⁹⁰ Un possibile riferimento di Rousseau relativo alla mutabilità dell'uomo può essere rintracciato in Nicolas Malebranche: «L'uomo non si mantiene a lungo simile a sé stesso; tutti hanno nel proprio intimo sufficienti prove della sua incostanza; si giudica la stessa cosa ora in un modo ora in un altro: in una parola, la vita dell'uomo si risolve nella circolazione del sangue e in un'altra circolazione, di pensieri e di desideri; e sembra che non si possa impiegare il proprio tempo meglio che a cercare le cause di tali mutamenti che si verificano in noi, imparando così a conoscere noi stessi» (Nicolas Malebranche, *La ricerca della verità*, Maria Garin (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 139).

dalla sua natura né provengono da un elemento a lei completamente estraneo⁹¹:

Le acute e numerose osservazioni che avevo raccolte erano al di sopra di ogni discussione; e per i loro principi fisici mi sembravano adatte a fornire una regola esteriore [*régime extérieur*] che, diversa secondo le circostanze, poteva mettere o conservare l'anima nelle condizioni più favorevoli per la virtù. Quanti errori non si eviterebbero alla ragione, quanti vizi si impedirebbe che nascessero, se si sapesse forzare l'economia animale a favorire l'ordine morale che essa turba tanto spesso! I climi, le stagioni, i suoni, i colori, l'oscurità, la luce, gli elementi, gli alimenti, il rumore, il silenzio, il movimento, il riposo, tutto agisce sulla nostra macchina e conseguentemente sulla nostra anima; tutto ci offre mille appigli sicuri per regolare, nella loro origine, sentimenti dai quali ci lasciamo dominare⁹².

Per l'uomo sarebbe vano poter agire sui propri desideri una volta che essi si sono formati, tuttavia, come per La Caze, se i desideri sono pieghe che difficilmente possono essere modificate, essi consistono ugualmente in modificazioni che intervengono nella contingenza dell'esposizione all'ambiente. È nel gioco tra natura e non naturale che contingenza e necessità si intrecciano tra loro. Dal testo di Rousseau si evince che sono proprio le "cose non naturali", come erano definite dall'igiene, la causa delle modificazioni fisiche e contemporaneamente morali. Marco Menin, nel suo *Jean-Jacques Rousseau e la moralizzazione dell'igiene medica*⁹³, riconduce il riferimento che Rousseau fa all'economia animale in questo passo alle teorie mediche vitaliste del suo periodo. All'interno di una ricostruzione storica e concettuale, Menin mostra come la critica alla medicina operata da Rousseau fosse accompagnata da una valutazione invece positiva dell'igiene:

Le stesse pagine del trattato sull'educazione che sanciscono la condanna dell'*empire de la médecine* offrono un indizio sull'uso legittimo del sapere medico: «Je n'ai nul dessein de m'étendre ici sur la vanité de la médecine. Mon objet n'est que de la considérer par le côté moral». Si tratta di un'affermazione molto significativa, da cui si possono trarre almeno due considerazioni. In primo luogo, essa mette in evidenza come il dato esclusivamente sensibile e fisiologico assuma rilevanza in quanto condizione indispensabile per spiegare quello morale. In secondo luogo, una simile prospettiva non implica necessariamente una condanna *in toto* della medicina [...] Rousseau non esita così a mettere in atto un approccio etico alla medicina, sino a farsi promotore, anche se spesso in maniera implicita, di una vera e propria

⁹¹ «Sebbene questa sensibilità di cuore, che ci fa gioire di noi stessi, sia l'opera della natura, e forse un prodotto dell'organizzazione, essa ha bisogno di situazioni che la sviluppino. Senza queste cause occasionali un uomo nato molto sensibile non sentirebbe niente e morirebbe senza avere conosciuto il suo essere» (Rousseau, *Le confessioni*, cit., p. 803).

⁹² Ivi, pp. 979–980.

⁹³ Marco Menin, *Jean-Jacques Rousseau e la moralizzazione dell'igiene medica*, in Simone Messina, Paola Trivero (a cura di), *Metamorfosi dei Lumi 6*, Accademia University Press, 2012, pp. 75–93.

moralizzazione dell'igiene, che trova una sua dichiarazione programmatica nell'affermazione secondo cui «la seule partie utile de la médecine est l'hygiène; encore l'hygiène est-elle moins une science qu'une vertu»⁹⁴.

La moralizzazione dell'igiene individuata da Menin, come la morale sensitiva in generale, è possibile per il rapporto che la natura intrattiene con il non-naturale. La perfettibilità dell'uomo è il principio per cui la contingenza può modificare, se non la natura dell'uomo, almeno la sua condizione.

Abbiamo incontrato il tema della perfettibilità sia in Buffon, sia in La Caze, sia in Rousseau. In questi autori la perfettibilità assume tre significati differenti. In Buffon la perfettibilità è una qualità propria solo dell'uomo. L'uomo è perfettibile perché dotato del senso spirituale che è essenzialmente creativo, a differenza dell'animale che permane sempre nel medesimo stato e la cui modificazione risiede solo nell'imitazione. L'animale ha coscienza solo della sua esistenza immediata, mentre l'uomo ha coscienza della propria esistenza presente e passata oltre ad avere la possibilità di anticipare quella futura.

In La Caze, la perfettibilità è una qualità propria di tutto il vivente, anche i singoli organi sono perfettibili, dove la perfettibilità consiste in una ontogenesi continua. Ogni organo, come ogni organismo, deve potersi conservare e non potendolo fare se non tramite i rapporti con le cose non naturali, con le cause della conservazione della vita, non può che rinnovare continuamente la propria conservazione attraverso la relazione con ciò che non appartiene al suo essere, ma così facendo produce sempre nuove soglie e differenziazioni, sempre nuove interfacce, luoghi dell'esposizione continua.

In Rousseau, la perfettibilità, come in Buffon, è una proprietà dell'uomo, ma, come in La Caze, non è il luogo dell'attività spirituale autonoma. L'uomo di Rousseau è perfettibile perché è un essere in divenire e un essere storico.

Nell'*Emilio*, Rousseau riconosce l'uomo, dal punto di vista dell'individuo preso isolatamente rispetto agli altri uomini, come un essere esposto all'ambiente:

Bisogna dunque generalizzare le nostre vedute, e considerare nel nostro allievo l'uomo astratto, l'uomo *esposto* a tutti gli accidenti della vita umana. Se gli uomini nascessero coll'attaccamento al suolo di un paese, se la stessa stagione durasse tutto l'anno, se ciascuno tenesse alla sua fortuna in modo da non poterla cambiar mai, la pratica costituita sarebbe buona sotto certi riguardi; il fanciullo allevato per il suo stato, non uscendone mai, non

⁹⁴ *Ibid.*

potrebbe essere *esposto* agli inconvenienti di un altro⁹⁵.

Nel *Discorso sulla disuguaglianza* Rousseau adotta il punto di vista rivolto all'uomo storico e sociale affermando:

Man mano che il genere umano si estese, le fatiche si moltiplicarono con gli uomini. La differenza dei terreni, dei climi, delle stagioni poté costringerli a introdurre anche nella loro maniera di vivere. Annate sterili, inverni lunghi e rudi, estati ardenti, che consumano tutto, li costrinsero a nuove industriosità. Lungo il mare e i fiumi inventarono la lenza e l'amo, e divennero pescatori e mangiatori di pesce. Nelle foreste si fecero archi e frecce, e divennero cacciatori e guerrieri. Nei paesi freddi si coprirono delle pelli delle bestie che avevano uccise. Il fulmine, un vulcano, o qualche caso fortunato fece conoscere loro il fuoco, nuovo soccorso contro il rigore dell'inverno: impararono a conservare questo elemento, poi a riprodurlo, e infine a preparare con esso le carni, che prima divoravano crude⁹⁶.

L'uomo di Rousseau dunque è un essere che diviene perché è un essere esposto⁹⁷. La medicina, a differenza dell'igiene, è un'arte menzognera perché vuole sottrarre l'uomo all'esposizione, ossia al non-naturale, vuole immunizzarlo, facendogli anticipare i rischi, i pericoli, e dunque ponendoli sotto un preteso controllo totale:

È la conoscenza dei pericoli che ce li fa temere: chi si credesse invulnerabile non avrebbe paura di nulla. A forza di armare Achille contro il pericolo, il poeta gli toglie il merito del valore; chiunque altro al suo posto sarebbe un Achille di equal pregio⁹⁸.

L'esposizione alla quale l'uomo è soggetto è offerta dal suo ambiente naturale e dal suo ambiente artificiale, anche la tecnica della quale si dota tramite la riflessione è fonte di particolari forme di ripiegamento, di intussuscezione, di tipo morale e storico. A differenza dell'uomo di Buffon, che si distingue dall'animale per la ragione e la conoscenza, che sono altro rispetto alla sensibilità e alle necessità fisiche, l'uomo di Rousseau è intrinsecamente e essenzialmente un uomo sensibile anche nel luogo stesso della riflessione e della ragione. Infatti, per Rousseau, l'elemento di distinzione rispetto all'animale, oltre alla perfettibilità,

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Luigi De Anna, Firenze, Sansoni, 1972, p. 355, corsivo nostro.

⁹⁶ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 60.

⁹⁷ Si veda anche: «Dopo aver mostrato che la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà, che l'uomo naturale aveva ricevute in potenza, non potevan mai svilupparsi da sé; che avevan bisogno perciò del concorso fortuito di parecchie cause estranee, che potevano anche non nascere mai, e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva, mi resta a considerare e raccostare i diversi casi, che han potuto perfezionar la ragione degli uomini peggiorandone la specie, rendere un essere cattivo col renderlo socievole, e da sì lontano termine condurre in fine l'uomo e il mondo al punto in cui lo vediamo» (Ivi, p. 59).

⁹⁸ Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., pp. 365–366.

non è la conoscenza ma la libertà. È perché è libero che l'uomo può essere saggio e fornirsi di un *régime extérieur* adatto alle circostanze. L'uomo non è soggetto passivamente alle circostanze benché non sia emancipato da esse. L'uomo non può pretendere di imporre le proprie regole razionalmente alla natura perché dalla natura non può separarsi per poterla dominare come se di essa non fosse parte:

Tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo. Egli sforza un terreno a nutrire i prodotti propri d'un altro, un albero a portare i frutti d'un altro; mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il suo cane, il suo cavallo, il suo schiavo; sconvolge tutto, altera tutto, ama le deformità, i mostri; non vuol nulla come l'ha fatto natura, neppure l'uomo; bisogna addestrarlo per sé, come un cavallo da maneggio; bisogna sformarlo a modo suo, come un albero del suo giardino⁹⁹.

L'uomo è natura assieme al proprio complemento non naturale:

Noi nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forze; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto quello che non abbiamo dalla nascita e di cui abbisogniamo da grandi, ci è dato dall'educazione. Questa educazione ci viene o dalla natura, o dagli uomini, o dalle cose. Lo sviluppo interiore delle nostre facoltà e dei nostri organi è l'educazione della natura; l'uso che ci s'insegna a fare di questo sviluppo è l'educazione degli uomini; e l'acquisto della nostra esperienza sugli oggetti che ci commuovono è l'educazione delle cose¹⁰⁰.

A differenza di La Caze, Rousseau vede il complemento attraverso il divenire: questo il significato dell'“educazione” per cui è attraverso di essa che l'uomo esiste assieme al proprio complemento:

Ciascuno di noi è dunque educato da tre specie di maestri. Il discepolo, nel quale le loro diverse lezioni si contraddicono, è male educato e non si troverà mai d'accordo con sé stesso: colui invece nel quale tali insegnamenti cadono tutti sugli stessi punti e tendono ai medesimi fini, è il solo che proceda verso il suo scopo e viva coerente a sé stesso. Quegli solo è educato bene. Ora, di queste tre differenti educazioni, quella della natura non dipende da noi, e quella delle cose ne dipende solo sotto certi rispetti. Quella degli uomini è la sola di cui noi siamo veramente i padroni, benché non lo siamo che per supposizione; poiché chi può sperare di dirigere interamente i discorsi e le azioni di tutti coloro che circondano un fanciullo¹⁰¹?

Il rapporto con le cose e il rapporto con gli altri sono ciò che permette la conservazione dell'individuo:

⁹⁹ Ivi, pp. 350–351.

¹⁰⁰ Ivi, p. 351.

¹⁰¹ Ivi, p. 352.

Lo studio proprio all'uomo è quello dei suoi rapporti. Finché non si conosce che per il suo essere fisico, deve studiarsi per mezzo dei suoi rapporti con le cose; è questo l'ufficio della sua fanciullezza: quando comincia a sentire il suo essere morale, deve studiarsi per mezzo dei suoi rapporti con gli uomini; è questo il compito di tutta la sua vita, a cominciare dal punto in cui siamo arrivati¹⁰².

Anche gli altri uomini compongono il complemento necessario alla conservazione della vita. Ma, come per Buffon, gli altri sono "persone", benché a caratterizzarli per Rousseau sia essenzialmente la loro libertà e non la loro attività razionale. Il neonato necessita delle cure dei genitori e l'adolescente avverte il bisogno di una compagna. Nel bisogno del complemento tramite un *partner*, Rousseau introduce quel particolare non-naturale che sono le affezioni dell'anima:

Appena l'uomo ha bisogno di una compagna, non è più un essere isolato, il suo cuore non è più solo. Tutte le sue relazioni con la sua specie, tutte le affezioni della sua anima, nascono con quella. La sua prima passione fa ben presto fermentare le altre¹⁰³.

Se il bisogno fisico di complemento relativo a un compagno, in quanto istintivo, ossia senza riflessione, è un'inclinazione indeterminata, casuale, esso diventa scelta determinata, preferenza, in seno alla società:

La scelta, le preferenze, la simpatia personale, sono l'opera del sapere, dei pregiudizi, dell'abitudine: occorrono tempo e cognizioni per renderci capaci di amore: non si ama se non dopo aver giudicato, non si preferisce che dopo aver confrontato. Questi giudizi si fanno senza che ce ne accorgiamo, ma non sono per questo meno reali.¹⁰⁴

Per Rousseau lo scopo dell'educatore che si rivolge all'uomo nel periodo della pubertà è quello di non esporlo alle preferenze, ai ragionamenti, al "regime interiore"¹⁰⁵ prima che si sia formato il bisogno fisico. Le condizioni e le circostanze vissute in società possono essere contro natura, come abbiamo visto, per Buffon, la riflessione può essere nociva quando produce idoli se agisce sul sentimento. Tuttavia, per Rousseau, non c'è possibilità di tenere separati conoscenza e sensazione, l'intervento dell'educatore consiste allora in una azione di "educazione negativa"¹⁰⁶ che sappia sottrarre il ragazzo alle abitudini che l'azione della

¹⁰² Ivi, p. 495.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Nozione che introduciamo derivandola dalla nozione di "regime esteriore" che è invece esplicitamente utilizzata da Rousseau.

¹⁰⁶ «La prima educazione deve essere dunque puramente negativa. Non consiste affatto nell'insegnare la virtù o la verità, ma nel tutelare il cuore dal vizio e la mente dall'errore» (Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p.

società induce attraverso l'anticipazione della riflessione su una natura ancora non disposta ad accoglierle, cosa che porta al vizio:

Noi nasciamo sensibili, e fin dalla nascita siamo colpiti in diversi modi dagli oggetti che ci circondano. Appena abbiamo, per così dire, la coscienza delle nostre sensazioni, siamo disposti a ricercare o a fuggire gli oggetti che le producono; dapprima secondo che ci sono piacevoli o spiacevoli, poi secondo la convenienza o la sconvenienza che troviamo fra noi e questi oggetti, e infine secondo i giudizi che portiamo su di essi in base all'idea di felicità o di perfezione che ci dà la ragione. Queste disposizioni si estendono e si consolidano a mano a mano che diventiamo più sensibili e più illuminati; ma, costrette dalle nostre abitudini, esse si alterano più o meno per causa delle nostre opinioni. Prima di questa alterazione, esse sono ciò ch'io chiamo in noi la natura¹⁰⁷.

La natura è ciò che esiste prima dell'alterazione che l'uomo produce attraverso la propria attività di agente libero, non assoggettato necessariamente alle regole della natura. Se gli effetti della libertà sulla perfettibilità, una volta prodotti, divengono abitudini e acquisiscono il carattere della necessità, tuttavia essi non sono di per sé necessari, è nella contingenza che la libertà umana si esercita e la contingenza si dà sempre nell'incontro con la propria esteriorità, con il non-naturale. Ma tra natura e non-naturale c'è sempre e solo il sentimento che giudica di ciò che è buono o nocivo. Per cui anche l'azione della riflessione, che è nata contingentemente dall'esposizione alle abitudini e ai saperi acquisiti in società, deve essere ricondotta al sentimento, ossia al gioco tra la natura e il proprio complemento non-naturale, tra l'interno e l'esterno:

Esistere, per noi, è sentire; la nostra sensibilità è incontestabilmente anteriore alla nostra intelligenza, e noi abbiamo avuto sentimenti prima che idee. Qualunque sia la causa del nostro essere, essa ha provveduto alla nostra conservazione dandoci dei sentimenti convenienti alla nostra natura; e non si può negare che almeno quelli siano innati. Questi sentimenti, in quanto all'individuo, sono l'amore di sé, il timore del dolore, l'orrore della morte, il desiderio del benessere. Ma se, come non se ne può dubitare, l'uomo è socievole per sua natura, o almeno fatto per divenirlo, non può esserlo che per altri sentimenti innati, relativi alla sua specie; poiché, a non considerare che il bisogno fisico, esso deve certamente disperdere gli uomini invece di riavvicinarli. Ora è dal sistema morale formato da questo doppio rapporto in noi stessi e nei nostri simili che nasce l'incitamento della coscienza. Conoscere il bene, non è amarlo; l'uomo non ne ha la conoscenza innata: ma appena la sua ragione glielo fa conoscere, la sua coscienza lo porta ad amarlo; è questo sentimento che è innato¹⁰⁸.

396).

¹⁰⁷ Ivi, p. 352.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 557–558.

L'esistenza è sentimento. Se l'uomo fosse puro sentimento, rappresentato dall'amore di sé, sarebbe compreso esclusivamente dal proprio rapporto con le cose e con gli altri uomini in modo indifferente, mosso dall'inclinazione alla propria conservazione vivrebbe in uno stato di dispersione. Ma il rapporto con gli altri esseri liberi induce forme di conoscenza e di sapere che si riflettono sul sentimento.

Nel *Discorso sulla disuguaglianza* Rousseau sembra muoversi in maniera aderente al discorso buffoniano distinguendo nel sentimento dell'amore due aspetti, fisico e morale. L'aspetto fisico, o desiderio in generale, porta un sesso a unirsi al sesso opposto. L'aspetto morale invece porta a fissare il desiderio su un oggetto singolo:

Ora è facile vedere che il morale dell'amore è un sentimento artificiale, nato dall'uso sociale, e celebrato dalle donne con grande abilità e cura, per stabilire il loro impero, e render dominante il sesso che dovrebbe obbedire. Questo sentimento, fondato su certe nozioni di merito o di bellezza, che un selvaggio non è in grado d'avere e su confronti che non è in grado di fare, dev'esser quasi nulla per lui: perché, come il suo spirito non ha potuto formarsi idee astratte di regolarità e proporzione, così il suo cuore non è più suscettibile di quei sentimenti d'ammirazione e d'amore, che, senza pure che ce ne avvediamo, nascono dall'applicazione di tali idee: esso ascolta unicamente il temperamento ricevuto dalla natura, non il gusto che non ha potuto acquistare; ed ogni femmina è buona per lui¹⁰⁹.

Solo in società l'amore assume caratteri passionali impetuosi, intrisi di orgoglio e gelosia. Ma questo fatto dipende dalla condizione in cui i caratteri acquisiti tramite la convivenza sono provenienti da forme di sapere che non sono ripiegate sul sentimento fisico. Se è tramite la ragione che Buffon vede nascere la riconoscenza nei confronti dei genitori, per Rousseau:

Senza madre, non vi sono figliuoli. Fra loro i doveri sono reciproci; e se da una parte essi saranno mal compiuti, saranno altresì trascurati dall'altra. Il figlio deve amare sua madre prima di sapere che ne ha il dovere. Se la voce del sangue non è rafforzata dall'abitudine e dalle cure, si spegne nei primi anni, e il cuore muore, per così dire, prima di nascere. Eccoci, fin dai primi passi, fuori della natura¹¹⁰.

La natura dell'uomo può essere tradita perché l'uomo è un essere che diviene. La perfettibilità umana fa sì che l'esposizione e le occasioni che si incontrano nella vita possano essere rapportate, ripiegate, riflesse sulla natura sottoponendosi ad un regime esteriore che può essere consono alla virtù o meno¹¹¹.

¹⁰⁹ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini, cit.*, p. 57.

¹¹⁰ Rousseau, *Emilio o dell'educazione, cit.*, p. 359.

¹¹¹ «Cominciamo da alcune riflessioni importanti sullo stato critico del quale qui si tratta. Il passaggio dalla

La causalità tra sentimento e ragione in Buffon deve essere unica, univoca e diretta, ciò che è inferiore deve essere causa di ciò che è superiore, ogni forma di ripiegamento dell'una sull'altra produrrebbe effetti contro natura, producendo falsi oggetti d'amore: gli idoli. Per Rousseau invece l'azione del sentimento e quella della ragione devono essere reversibili. Il sistema morale, formato dal doppio rapporto in noi e nei nostri simili, è il luogo in cui la conservazione di sé, l'amore di sé, non è rivolta solo al lato fisico dell'uomo, ma è il luogo in cui il sentimento di sé, la natura, assume come proprio non-naturale gli altri esseri umani che non solo sono oggetto di desiderio indeterminato o di preferenza, ma sono essi stessi dei soggetti liberi.

L'esposizione, oltre ad essere occasione di mutamenti, in Rousseau è esposizione alla libertà dell'altro. Ma invece di ipotizzare due ambiti distinti, come ha fatto Buffon, l'esposizione è sempre il luogo del complemento tra natura e non-naturale, insieme e reversibilmente fisico e morale.

Se gli oggetti ai quali l'uomo è esposto sono occasione di perfezionamento, è altresì vero che essi sono anche oggetti conosciuti¹¹². Come per La Caze, anche per Rousseau, il rapporto con le cose non naturali è uno svelamento. Tra sentimento e ragione non vi è opposizione, come invece è per Buffon, ma, appunto, la ragione è una "ragione sensitiva". Ciò che attira, ossia è oggetto di affezione, non può che essere anche amato: «noi amiamo ciò che ci conserva»¹¹³, ma si tratta di un'affezione "meccanica" che si tramuta in sentimento di amore o odio nel

fanciullezza alla pubertà non è talmente determinato dalla natura ch'esso non varii negli individui secondo i temperamenti, e nei popoli secondo i climi. Tutti sanno le distinzioni osservate su questo punto fra i paesi caldi e i paesi freddi, e ciascuno vede che i temperamenti ardenti sono formati più presto degli altri: ma ci si può ingannare sulle cause, ed attribuire spesso al fisico ciò che bisogna imputare al morale; è uno degli abusi più frequenti della filosofia del nostro secolo. Le istruzioni della natura sono tardive e lente; quelle degli uomini sono quasi sempre premature. Nel primo caso i sensi svegliano l'immaginazione; nel secondo, l'immaginazione sveglia i sensi; essa dà loro un'attività precoce che non può mancare di snervare, d'indebolire, dapprima gli individui, e poi, a lungo andare, anche la specie» (Ivi, p. 496).

¹¹² «Essendo dunque i primi impulsi naturali dell'uomo di misurarsi con tutto ciò che lo circonda, e di provare in ogni oggetto che scorge le qualità sensibili che possono riferirsi a lui, il suo primo studio è una specie di fisica sperimentale relativa alla sua propria conservazione, e da cui lo si distoglie con degli studi speculativi prima che abbia riconosciuto il suo posto quaggiù. Mentre i suoi organi delicati e flessibili possono adattarsi ai corpi sui quali devono agire, mentre i suoi sensi ancora puri sono esenti da illusioni, è tempo di esercitare gli uni e gli altri alle funzioni che sono loro proprie; è tempo d'imparare a conoscere i rapporti sensibili che le cose hanno con noi. Siccome tutto ciò che penetra nell'intendimento umano vi arriva per mezzo dei sensi, la prima ragione dell'uomo è una ragione sensitiva; è essa che serve di base alla ragione intellettuale: i nostri primi maestri di filosofia sono i nostri piedi, le nostre mani, i nostri occhi. Sostituire dei libri a tutto ciò, non è insegnarci a ragionare, ma insegnarci a servirci della ragione altrui; è apprenderci a creder molto e a non sapere mai nulla» (Ivi, p. 423).

¹¹³ Ivi, p. 494.

caso in cui l'oggetto di affezione sia un soggetto, ossia un essere libero:

Quello che trasforma questo istinto in sentimento, l'attaccamento in amore, l'avversione in odio, è l'intenzione manifesta di nuocerci o di esserci utili. Non ci si appassiona per gli esseri insensibili, i quali non seguono che l'impulso che si dà loro: ma quelli da cui si aspetta del bene o del male per loro disposizione interiore, per loro volontà, quelli che vediamo agire liberamente pro o contro, c'ispirano dei sentimenti simili a quelli che ci dimostrano. Ciò che ci serve, lo si cerca; ma ciò che ci vuol servire, lo si ama: ciò che ci nuoce, lo si fugge; ma ciò che ci vuol nuocere, lo si odia¹¹⁴.

Tutta la teoria dei sentimenti sociali di Rousseau è intessuta dalla logica della reversibilità, del ripiegamento di ciò a cui ci esponiamo nella vita in società sul sentimento e viceversa. Anche nell'amore che proviamo nei confronti di colui che completa la nostra natura¹¹⁵ c'è una dimensione di conoscenza, primariamente è una conoscenza delle sue intenzioni nei nostri confronti, ma è anche una conoscenza del suo stesso sentimento:

Per diventare sensibile e pietoso, bisogna che il fanciullo sappia che vi sono esseri simili a lui che soffrono quello che egli ha sofferto, che sentono i dolori ch'egli ha sentiti, e altri di cui deve aver l'idea, come di esseri che possono ugualmente sentirli. Infatti, come ci lasciamo muovere a pietà, se non col trasportarci fuori di noi e coll'identificarci con l'animale sofferente, lasciando, per così dire, il nostro essere per prendere il suo? Noi non soffriamo se non tanto quanto giudichiamo ch'egli soffre; non è in noi, ma in lui che noi soffriamo. In tal modo nessuno diviene sensibile se non quando la sua immaginazione si anima, e comincia a trasportarlo fuori di lui.¹¹⁶

Nuovamente non si tratta di una conoscenza razionale, ma di un gioco reversibile tra sentimento e sapere:

Se fosse rimasto stupido e barbaro, non [avrebbe le emozioni quali l'angoscia provocata dalla

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ «Il primo sentimento di un fanciullo è quello di amare sé stesso; e il secondo, che deriva dal primo, è di amare quelli che lo avvicinano; poiché, nello stato di debolezza in cui è, non conosce nessuno se non per l'assistenza e le cure che riceve. Dapprima la viva affezione che ha per la nutrice e per la governante non è che abitudine. Le cerca, perché ha bisogno di esse e perché si trova bene ad averle; è piuttosto conoscenza che benevolenza. Gli occorre molto tempo per comprendere che esse non soltanto gli sono utili, ma che vogliono esserlo; ed è allora ch'egli comincia ad amarle» (*Ibid.*). «La debolezza dell'uomo lo rende socievole; le nostre miserie comuni portano i nostri cuori all'umanità: non le dovremmo nulla se non fossimo uomini. Ogni affetto è un segno d'insufficienza: se ciascuno di noi non avesse bisogno degli altri, non penserebbe affatto ad unirli a loro. Così dalla nostra stessa infermità nasce la nostra fragile felicità. Un essere veramente felice è un essere solitario; Dio solo gode di una felicità assoluta: ma chi di noi ne ha l'idea? Se qualche essere imperfetto potesse bastare a sé stesso, di che godrebbe egli, secondo noi? Sarebbe solo, sarebbe miserabile. Non concepisco che colui che non ha bisogno di nulla possa amare qualche cosa: non concepisco che colui che non ama niente possa essere felice» (Ivi, p. 501).

¹¹⁶ Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 502.

visione di un animale agonizzante]; se fosse più istruito, ne conoscerebbe la sorgente: ha già comparato troppe idee per non sentire nulla, e non abbastanza per comprendere ciò che sente¹¹⁷.

Per Rousseau “esistere è sentire”. Ogni dimensione dell’esperienza umana deve essere riportata al sentire, ossia a quel punto di esposizione attraverso il quale l’uomo esiste divenendo e diviene esistendo. Il sentire proprio dell’esistenza non è riconducibile al sentimento di sé, del proprio io, descritto da Buffon e causa della differenza tra uomo e animale, come dell’ambito fisico da quello morale. Il sentire riferito all’esistenza, secondo Rousseau, non è neppure coincidente con il sentimento della propria esistenza descritto da La Caze, ossia quel sentimento vitale che deve essere continuamente alimentato e incrementato andando alla ricerca degli oggetti che possono produrre piacere¹¹⁸. La sensibilità viene concepita da Rousseau come punto di esposizione nella quale si producono l’interiorità assieme all’esteriorità, la natura con il non naturale. Le due direzioni sono indicate dalla duplicità nella quale la sensibilità incorre. Nel secondo *Dialogo* Rousseau afferma:

C'è una sensibilità fisica e organica, la quale, puramente passiva, sembra non aver altro scopo che la conservazione del nostro fisico e quella della nostra specie, attraverso il piacere e il dolore. C'è un'altra sensibilità, che io chiamo attiva e morale, la quale non è altro che la facoltà di legare i nostri affetti a esseri al di fuori di noi¹¹⁹.

Questo passo sembra riprendere le considerazioni precedentemente riportate sulla distinzione tra sensazione e sentimento provenienti da *l'Emilio*. La sensibilità teorizzata da La Caze peccava per eccessiva passività, radicandosi nella sensazione, nella conservazione di sé e facendo anche delle affezioni dell’anima uno degli elementi della sensazione, riconducendo il morale al fisico. La sensibilità teorizzata da Buffon invece pensa alle affezioni dell’anima esclusivamente come morali e non come fisiche, attraverso le quali avviene il riconoscimento delle altre persone, ma viene espunta la dimensione sensibile fisica. Ad agire, in Buffon, è l’attività spirituale dell’uomo senza che sia coinvolta la passività da lui individuata attraverso

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ John Spink propone la storia della nozione di sentimento dell’esistenza in rapporto al sentimento di sé nel suo *Les avatars du «sentiment de l'existence», de Locke à Rousseau*. Le due forme del sentimento sono ricondotte dall’autore a due tendenze, una riferibile all’approccio gnoseologico e razionalista, e l’altra all’approccio empirico psicologico. All’origine delle due posizioni Spink ha collocato le concezioni da una parte di Nicolas Malebranche e dall’altra di John Locke, e ha voluto mostrare come Rousseau ne abbia tentato la sintesi, (John S. Spink, «Les avatars du “sentiment de l’existence”, de Locke à Rousseau», *Dix-huitième Siècle*, vol. 10, 1978, pp. 269–298).

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Edda Melon Cantoni, Firenze, Sansoni, 1972, p. 1208.

le "necessità fisiche". Rousseau non ha solo proposto una via mediana, bensì ha pensato l'esposizione di interno e esterno come reversibile:

La sensibilità passiva e quella attiva, identificate rispettivamente con la sensazione e con il sentimento, non sono due livelli separati, ma due aspetti della medesima facoltà. Tra di essi non solo non viene scartata l'idea di un'analogia di funzionamento, ma risulta teorizzata chiaramente persino un'influenza reciproca. Preciserà lo stesso Rousseau nel secondo *Dialogue*: «J. J. m'a paru doué de la sensibilité physique à un assez haut degré. Il dépend beaucoup de ses sens et il en dépendroit bien davantage si la sensibilité morale n'y faisoit souvent diversion; et c'est même encor souvent par celle-ci que l'autre l'affecte si vivement»¹²⁰.

L'introduzione della sfera del sentimento nella vita dell'uomo è propria di una fase della crescita dell'individuo. Con essa non viene al completamento una sfera morale separata, ma l'individuo, precedentemente assorbito dal rapporto con le cose, integra all'amore di sé anche i sentimenti per ciò che è esterno a lui, cose e persone. Se il processo della sua crescita non è stato deviato, dall'introduzione precoce della ragione, delle idee, dei saperi che mettendo a disposizione le cause non permettono l'adeguato sviluppo del sentimento, il bambino oramai ragazzo non considera gli altri esseri "estranei alla propria esistenza"¹²¹.

Tuttavia, dal bisogno di un *partner*, dalla nascita dell'amore verso chi nutre intenzioni positive nei nostri confronti, nasce il reciproco bisogno di essere amati:

La preferenza che si accorda, si vuole ottenerla; l'amore deve essere reciproco. Per essere amati, bisogna rendersi amabili; per essere preferiti, occorre rendersi più amabili di un altro, più amabili di chiunque altro, almeno agli occhi dell'oggetto amato. Di qui i primi sguardi sui propri simili; di qui i primi confronti con essi; di qui l'emulazione, le rivalità, la gelosia¹²².

L'esposizione ad altri esseri liberi come noi introduce l'esposizione al loro sentimento e introduce l'esposizione al loro sguardo:

¹²⁰ Menin, *Jean-Jacques Rousseau e la moralizzazione dell'igiene medica*, cit. Riportiamo la citazione fatta da Menin nella traduzione finora utilizzata, e ampliandola, per mostrare, tramite gli esempi, quali siano gli oggetti di sensazione che divengono oggetti di sentimento: «Gian-Giacomo mi è parso dotato della sensibilità fisica a un grado piuttosto elevato. È assai condizionato dai suoi sensi, e lo sarebbe molto di più se la sensibilità morale non intervenisse sovente come diversivo, e spesso ancora l'altra si fa sentire così vivamente in lui per via di quest'ultima. Un bel cielo, un bel paesaggio, un bel lago, dei bei suoni, e fiori, e profumi, dei begli occhi, un dolce sguardo, sono tutte cose che colpiscono tanto i suoi sensi solo dopo essere giunte per qualche strada fino al suo cuore» (Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, cit., p. 1209).

¹²¹ «Non abitate dunque il vostro allievo a guardare dall'alto della sua gloria le pene degli sfortunati, i lavori dei miserabili, e non sperate d'insegnargli a compiangere, se li considera come estranei a lui» (Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 503).

¹²² Ivi, pp. 595–496.

A forza di vedersi, non si può più stare senza vedersi ancora. Un sentimento tenero e dolce s'insinua nell'anima, e per il minimo contrasto diventa furore impetuoso: la gelosia si sveglia con l'amore; la discordia trionfa e la più dolce delle passioni riceve sacrificio di sangue umano [...] Ognuno cominciò a considerar gli altri e a voler essere considerato lui pure, e la stima pubblica ebbe un pregio. [Chacun commença à regarder les autres & à vouloir être regardé soi-même, & l'estime publique eut un prix]¹²³.

Questo passo, tratto dal *Discorso sulla disuguaglianza*, mostra come vi sia concordanza con il precedente tratto dall'*Emilio*. Nel trattato sull'educazione, il momento della pubertà introduce uno "stato critico"¹²⁴ tanto spontaneo quanto non determinato per natura, dipendente dalle condizioni di esistenza nelle quali viene vissuto. Nel *Discorso*, Rousseau si sta riferendo al momento "critico" nel quale «Tutto comincia a cambiar faccia»¹²⁵. Momento in cui dallo stato selvaggio di dispersione, gli uomini si avvicinano tra loro. Se per il passaggio dall'infanzia alla pubertà è riscontrabile una necessità naturale vissuta nella contingenza delle condizioni di vita, per il passaggio dallo stato selvaggio allo stato di vita in società la necessità avviene tramite la "forzatura" imposta da eventi contingenti e fortuiti¹²⁶, nuovamente intreccio tra necessità e contingenza. La vita in comune, il bisogno fisico di un *partner*, sono le occasioni per la maturazione dell'esposizione al sentimento e allo sguardo dell'altro.

Rousseau impiega nel *Discorso sulla disuguaglianza* il termine "esposizione" in molteplici occorrenze. Non compare in un'accezione neutra come se fosse un evento meccanico, perché l'esposizione è relativa ad un essere che, oltre ad essere perfettibile, è libero, per cui l'esposizione diventa sempre un "esporsi" e un "esporre", attività e passività sono tra loro reversibili e non separabili.

Troviamo il riferimento all'"esporsi" in questo passo relativo alle relazioni tra gli uomini nelle quali la disuguaglianza delle condizioni di vita implica l'esposizione:

quanto a quelli che avevano già delle capanne, nessuno di loro dovè cercare di appropriarsi quella del vicino, non tanto perché non gli apparteneva, quanto perché gli era inutile, e non

¹²³ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., pp. 62–63. Per la versione in lingua originale si è seguita l'edizione: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in Jean Starobinski (a cura di), Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III-Du Contract social. Écrits politiques, Paris, Gallimard, 1964, p. 169.

¹²⁴ «Cominciamo da alcune riflessioni importanti sullo stato critico del quale qui si tratta. Il passaggio dalla fanciullezza alla pubertà non è talmente determinato dalla natura ch'esso non varii negli individui secondo i temperamenti, e nei popoli secondo i climi» (Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 496).

¹²⁵ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 62.

¹²⁶ «Grandi inondazioni o terremoti circondaron di acque e di precipizi regioni abitate; rivoluzioni del globo distaccarono e tagliarono in isole porzioni di continente» (*Ibid*).

poteva impadronirsene senza *esporsi* [s'exposer] a una lotta assai viva con la famiglia che l'occupava¹²⁷.

Troviamo ancora il concetto nel passo nel quale Rousseau descrive come il ricco, cioè colui che vive il rischio della propria vita e dei propri beni «premuta dalla necessità, concepì in fine il disegno più meditato che sia mai entrato nello spirito umano: ossia d'usare a favor proprio le forze stesse che l'attaccavano, di fare dei suoi avversari i suoi difensori, di ispirar loro altre massime, dare altre istituzioni, che gli fossero favorevoli, quanto il diritto naturale gli era contrario»¹²⁸:

In tale intento, dopo *aver esposto* [avoir exposé] ai suoi vicini l'orrore d'una condizione che li armava gli uni contro gli altri, che rendeva il loro possesso oneroso al pari dei loro bisogni, in cui nessuno trovava la sua sicurezza né nella povertà né nella ricchezza, egli inventò facilmente ragioni speciose per menarli al suo scopo¹²⁹.

Rousseau riconduce espressamente il tema dell'esposizione alla libertà quando affronta il tema del contratto sociale nel *Discorso sulla disuguaglianza*:

Pufendorf dice che nel modo stesso che si trasferiscono i propri beni ad altri, per via di convenzioni e di contratti, si può anche spogliarsi della libertà in favor di qualcuno. Questo è, mi sembra, un pessimo ragionamento: perché, prima di tutto, il bene che io alieno mi diventa cosa affatto estranea, il cui abuso mi è indifferente; ma a me importa che non si abusi della mia libertà, e non posso, senza rendermi colpevole del male che mi si costringerà a fare, *espormi* [m'exposer] a diventar strumento del delitto¹³⁰.

¹²⁷ *Ibid*, corsivo nostro.

¹²⁸ *Ivi*, p. 67.

¹²⁹ *Ibid*, corsivo nostro.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 70–71, corsivo nostro. Bruno Bernardi analizza il tema del rischio interpretato da Rousseau come quel pericolo (*danger*) al quale ci si espone volontariamente in un capitolo del *Contratto sociale* assente dalla redazione intitolato *Danger, risque, péril*. L'esposizione volontaria al *danger* per Bernardi è la soluzione che Rousseau individua al problema della cessione della propria libertà all'interno del contratto sociale. L'esposizione al rischio evita la contraddizione che insorge nel caso dell'alienazione della propria libertà che come abbiamo visto comporta l'esposizione a diventare strumento del delitto. L'esposizione al rischio è volontaria e non coincide con il sacrificio, che sarebbe disporre della propria libertà alienandola. In vista di futuri benefici l'uomo accetta l'esposizione al rischio che è solo probabile e non certa. Bernardi rileva come Rousseau non giunga ad una sintesi rispetto alle proprie premesse soprattutto nei confronti della contraddizione che insorge tra la coscienza e la volontà del singolo all'esposizione al pericolo e la volontà del Principe nei casi della guerra e della pena di morte, (Bruno Bernardi, «Le droit de vie et de mort selon Rousseau : une question mal posée ?», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, fasc. 37, 2003, pp. 89–106). Al saggio di Bernardi si riferisce Jean-Baptiste Fressoz nell'analisi del concetto di rischio nel '700 mostrando come i propagandisti dell'inoculazione utilizzassero la stessa logica dell'ambiguità del rischio che non è il *péril*, immediato, ma il più generico *danger*, che è delineata da Rousseau, (Fressoz, *cit.*, pp. 46–47).

L'uomo per Rousseau è un soggetto esposto. Esposto alle cose e alle persone. In quanto perfettibile, l'esposizione dell'uomo introduce il divenire, tanto come storia individuale quanto come storia collettiva. In quanto condizione appartenente a un essere libero, l'esposizione introduce la non indifferenza verso sé, verso le cose, verso gli altri. L'amore di sé e la pietà sono i moventi dell'azione dell'uomo se le cose e gli altri rimangono prossimi, non indifferenti alla sua esistenza, eventualità che si verifica quando ciò che è esterno a sé è raggiunto tramite la pura ragione o il puro calcolo economico. Di fronte a questa possibilità, la coscienza¹³¹, altro termine che Rousseau utilizza per indicare il punto di esposizione, deve diventare il movente per esercitare una resistenza:

Ci si dice che la coscienza è il prodotto dei pregiudizi; però io so, per mia esperienza, ch'essa si ostina a seguire l'ordine della natura contro tutte le leggi degli uomini. Si ha un bel proibirci questa o quella cosa, il rimorso ci rimprovera sempre debolmente ciò che ci permette la natura bene ordinata, e a più forte ragione ciò che ci prescrive. O buon giovane, essa non ha ancora detto niente ai vostri sensi: vivete a lungo nello stato felice in cui la sua voce è quella dell'innocenza. Ricordatevi che la si offende assai più quando la si previene che quando la si combatte; bisogna cominciare coll'imparare a resistere, per sapere quando si possa cedere senza delitto¹³²,

Il sentimento, ciò che è prima della ragione, tendenza pre-razionale, deve essere ciò a cui, tramite riflessione, deve essere ricondotto ogni sapere al fine di condurre una vita virtuosa. Il sentimento non deve essere pura sensazione, indifferente in quanto priva di ogni idea di ciò che ci circonda. La coscienza e il sentimento non sono dunque né sensazione cieca né spiritualità separata, esse sono il luogo dell'esposizione, dell'interfaccia tra la natura e il non-naturale, tra l'interno e l'esterno, in una logica della complementarità reciproca. L'esposizione delinea tanto una storia e una evoluzione quanto il ritorno a un pre-razionale che occorre ricostruire per poter giudicare il proprio presente. La "maestosa semplicità" dello stato di natura dal quale i progressi ci allontanano non è dunque da ricercare in un passato lontano, ma è il vincolo di tutti i legami e di tutti i rapporti, il luogo della negatività naturale che è tanto il luogo di ogni presente quanto luogo in cui si producono tanto i progressi e la storia quanto le resistenze e i conflitti.

¹³¹ «Gli atti della coscienza non sono dei giudizi, ma dei sentimenti: quantunque tutte le nostre idee ci vengano dal di fuori, i sentimenti che li valutano sono dentro di noi, ed è per essi soli che noi conosciamo la convenienza o la sconvenienza che esiste fra noi e le cose che dobbiamo ricercare o fuggire» (Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 557).

¹³² Ivi, p. 538.

3.4 - Lo stato di natura e l'uomo esposto

Lo stato di natura non è un periodo storico che le nostre conoscenze potrebbero descrivere¹³³ tramite una ricostruzione di fatti. Lo stato di natura è una congettura, un'ipotesi alla quale Rousseau giunge applicando il metodo differenziale di Buffon, paragonando l'uomo all'animale e paragonando tra loro i vari modi di esistenza di cui è rimasta traccia nei resoconti di viaggio e nei testi degli storici. L'ipotesi riguarda uno stato che forse è scomparso, forse non è mai esistito e, "probabilmente", non sarà mai¹³⁴ perché riguarderebbe l'uomo "abbandonato a sé stesso" senza che abbia subito delle modificazioni. Continuamente esposto, sia dal punto di vista fisico sia dal punto di vista morale, l'uomo è continuamente e contingentemente soggetto a modificazioni. Le modificazioni, e tra le modificazioni anche quelle sulle quali si possono misurare le violenze e le oppressioni, sono anch'esse contingenti, non necessarie, benché gli effetti siano reali. I progressi che allontanano l'uomo dal suo stato primitivo, non essendo necessari, non possono coinvolgere tutta la specie umana:

È facile vedere che in questo mutamento successivo della costituzione umana bisogna cercare la prima origine delle differenze che distinguono gli uomini; i quali, per confessione comune, sono naturalmente uguali fra loro, così come erano gli animali di ogni specie, prima che diverse cause fisiche avessero introdotto in alcune le varietà che noi vi riscontriamo. Infatti non è concepibile che questi primi cangiamenti, quale che sia il mezzo del loro sopravvenire, abbiano alterato, ad un tempo e nello stesso modo, tutti gl'individui della specie; ma, essendosi gli uni perfezionati o peggiorati, ed avendo acquistate diverse qualità, buone o cattive, che non erano affatto intrinseche alla loro natura, gli altri rimasero più a lungo nel loro stato originario; e tale fu tra gli uomini la prima sorgente della disuguaglianza, più facile a mostrare così, in

¹³³ «Cominciamo dunque dall'escludere tutti i dati di fatto, perché essi non concernono punto la questione. Non bisogna prender le ricerche, in cui si può entrare su questo argomento, per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne la vera origine, e simili a quelli che fan sempre i nostri fisici intorno alla formazione del mondo. La religione ci comanda di credere che, avendo Dio stesso tratto gli uomini dallo stato di natura subito dopo la creazione, essi son disuguali perché egli ha voluto che tali fossero; ma essa non ci vieta di formular ipotesi, tratte dalla sola natura dell'uomo e degli esseri che lo circondano, su ciò che avrebbe potuto diventare il genere umano se fosse rimasto abbandonato a sé stesso» (Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 43).

¹³⁴ «Ho cominciato qualche ragionamento, ho arrischiato qualche congettura, non tanto con la speranza di risolvere il problema quanto nell'intenzione di chiarirlo e ricondurlo alla sua vera posizione. Altri potranno agevolmente andar più innanzi sulla stessa via, senza che ad alcuno sia facile pervenire al termine, perché non è lieve impresa districare ciò che v'è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario aver nozioni giuste, per giudicar bene del nostro stato presente» (Ivi, p. 39).

generale, che a determinare con precisione nelle sue vere cause¹³⁵.

La prima disuguaglianza è dunque concepita tra chi muta e chi permane resistendo al mutamento.

Abbiamo conferma della centralità di questa disuguaglianza originaria nell'esposizione della genesi della disuguaglianza che insorge tra il ricco e il povero:

Prima che si fossero inventati i segni rappresentativi delle ricchezze, esse non potevan consistere che in terre e animali, i solo beni reali che gli uomini potessero possedere. Ora, quando le eredità si furono accresciute di numero e di estensione, fino a coprire il suolo intiero e toccarsi tutte, gli uni non poteron più ingrandirsi che a spese altrui; e quelli in sopra numero, cui la debolezza o l'indolenza avevano impedito d'acquistarne a loro volta, divenuti poveri senza aver nulla perduto, perché cambiando tutto attorno a loro, essi soli non avevan cambiato affatto, furono obbligati a ricevere o carpire la loro sussistenza dalle mani dei ricchi; e di là cominciarono a nascere, secondo i vari caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la servitù, o la violenza e le rapine¹³⁶.

L'istituzione della proprietà privata non consiste in un evento necessario, tutta una serie di casi fortuiti, che avrebbero potuto non essere, la costituiscono, tuttavia gli effetti sono reali, non solo nei mutamenti che positivamente possiamo riconoscere e descrivere, ma anche nei suoi effetti negativi. L'ordine naturale della storia, che con Buffon abbiamo visto consistere in una causalità lineare, in Rousseau conserva la stessa reversibilità che abbiamo visto esistere tra sentimento e ragione. Non c'è un elemento primitivo, meno perfetto a costituire la base necessaria dei suoi sviluppi progrediti. È nel progresso, nell'istituzione della proprietà privata e della ricchezza che si produce la povertà. È nel mutamento che ciò che non muta si individua. L'originario non è il fondamento causale dell'artificiale benché è solo nell'analisi differenziale, che ha come fuoco l'artificiale e il presente, che è possibile concepire l'originario e fare la genealogia del presente.

Il povero, colui che subisce una modificazione senza mutamento, essendo un essere libero e attivo, non può che reagire alla condizione nella quale i mutamenti lo hanno posto e la sua reazione è l'instaurazione dello stato di guerra che Hobbes aveva invece posto a livello delle cause prime:

I ricchi, dal canto loro, appena conobbero il piacere di dominare, sdegnarono subito tutti gli altri; e servendosi dei loro antichi schiavi per sottometterne di nuovi, non pensarono che a

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ivi*, p. 66.

soggiogare e asservire il prossimo: simili a quei lupi affamati che, una volta gustata la carne umana, rifiutano ogni altro cibo, e non vogliono più che divorar uomini. Così, facendosi i più potenti o i più miserabili delle loro forze o dei loro bisogni una specie di diritto al bene altrui, equivalente, secondo loro, a quello di proprietà, l'uguaglianza infranta fu seguita dal più orribile disordine; così le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancor debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi¹³⁷.

L'attività libera può essere violenta oppure innescare un processo di riconoscimento reciproco e fondare le basi per il contratto sociale. La reversibilità di cause ed effetti è possibile per la storia umana perché l'uomo stesso è un essere che vive nella reversibilità di ragione e sentimento. La ragione lasciata a sé corrompe la natura umana perché non permette lo sviluppo del sentimento o perché lo viola producendo oppressione e violenza. La sensibilità, se non fornita della comprensione della situazione e della capacità di determinare gli oggetti e i soggetti di interesse si adatta acriticamente ad ogni situazione:

Paragonate senza pregiudizi lo stato dell'uomo civile con quello del selvaggio, e ricercate, se potete, quante porte nuove, oltre la sua cattiveria, i suoi bisogni e le sue miserie, il primo abbia aperto al dolore e alla morte. Se considerate i tormenti spirituali che ci consumano, le passioni violente che ci spossano e ci desolano, le fatiche eccessive di cui i poveri sono caricati, e la mollezza ancor più pericolosa alla quale i ricchi si abbandonano, che fan morire gli uni per i loro bisogni e gli altri per i loro eccessi; se pensate ai mostruosi miscugli di alimenti, ai loro perniciosi condimenti, alle derrate guaste, alle droghe falsificate, alle birbonate di quelli che le vendono, agli errori di quelli che le somministrano, al veleno dei vasi in cui vengono preparate; se fate attenzione alle malattie epidemiche, generate dall'aria corrotta da moltitudini di uomini riuniti, e cagionate dalla delicatezza del nostro modo di vivere, dai passaggi alternati dall'interno delle nostre case all'aria aperta, dall'uso delle vesti messe o tolte con troppo poca precauzione, e da tutte le cure che la nostra sensualità eccessiva ha volte in abitudini necessarie, la cui negligenza o privazione ci costa poi la vita o la salute¹³⁸ [...].

Lo stato dell'uomo civile è lo stato nel quale tanto la sensibilità è cieca, per cui l'uomo è portato ad accettare senza resistenza delle condizioni che gli vengono imposte, quanto la ragione è insensibile al sentimento dell'altro uomo, per cui oppressione e violenza alimentano le miserie della vita associata. Lo stato di natura rappresenta una «maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria»¹³⁹ quasi esclusivamente dedicata alla propria conservazione, per cui non si sono prodotti né lussi, né cose superflue, l'uomo non è incorso in alcuna raffinatezza del

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ivi*, pp. 82–83.

¹³⁹ *Ivi*, p. 46.

corpo né dello spirito. I progressi che si sono avuti sono sempre stati proporzionati ai bisogni e alle circostanze. Lo stato di natura è lo stato nel quale non è occorso alcun progresso e alcuna degenerazione, il tempo è fermo e l'uomo "abbandonato a sé":

La sua anima, cui nulla commuove, si abbandona al solo sentimento dell'esistenza attuale senza idea dell'avvenire, per quanto prossimo; i suoi disegni, limitati al pari delle sue vedute, si estendono appena sino al termine della giornata¹⁴⁰.

Il "sentimento dell'esistenza attuale" quale unica dimensione dell'interiorità è lo stesso che abbiamo potuto vedere in La Caze e che in Buffon è quello proprio dell'animale. Per Buffon tuttavia vi è un sentimento analogo provato dall'uomo in una circostanza particolare:

Possiamo perciò ipotizzare cosa sia questa coscienza dell'esistenza degli animali riflettendo sullo stato in cui ci troviamo quando siamo fortemente scossi da un oggetto, o violentemente agitati da una passione che non ci permette di fare alcuna riflessione su noi stessi. Esprimiamo l'idea di questo stato dicendo che siamo fuori di noi¹⁴¹ [...].

Per La Caze, la scossa prodotta dall'oggetto è l'esposizione a qualcosa di vivificante che rinnova le oscillazioni interiori fornendo energia dall'esterno e che produce spostamenti e passaggi interiori tra i vari centri vitali. Per Buffon la scossa prodotta dall'oggetto è ciò che rapisce l'individuo in una relazione superficiale con l'esterno, senza interiorità, in quanto l'interiorità è esclusivamente riflessione su di sé e, per questo, parla di stato "fuori di noi", senza relazione con la propria anima e senza che si istituiscano i paragoni con le sensazioni passate e le anticipazioni del futuro. Per Buffon, l'essere fuori di sé corrisponde all'essere esposti alle cose in modo tale che la relazione con esse si produce senza intervento dell'anima, che rimane silenziosa. Questa condizione condivisa con l'animale che vive in modo immediato, puramente attuale, la relazione con le cose. La scossa prodotta dalle cose, lo choc, impone una reazione istantanea.

Rousseau rinnova il richiamo all'attualità della relazione con le cose per descrivere la condizione dello stato di natura in quanto l'uomo naturale non è nella condizione di prevedere il futuro e il suo presente è un presente composto solo dai bisogni naturali:

L'uomo selvaggio, quando ha mangiato, è in pace con tutta la natura e amico di tutti i suoi simili [...] e siccome l'orgoglio non s'immischia nella lotta, questa termina con qualche pugno [...]. Ma presso l'uomo in società il caso è diverso; si tratta prima di tutto di provvedere al

¹⁴⁰ Ivi, p. 49.

¹⁴¹ Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 45.

necessario, e poi al superfluo, in seguito vengono i godimenti, e poi le immense ricchezze, e poi i sudditi, e poi gli schiavi; non vi è mai un momento di tregua [...] ciò che è più singolare, meno i bisogni sono naturali e urgenti, più aumentano le passioni, e, ciò che è peggio, il potere di soddisfarle; in modo che, dopo lunghe prosperità, dopo aver inghiottiti gran tesori e desolato una quantità di uomini, il mio eroe finirà per sgozzare tutti, fin che sia l'unico padrone dell'universo¹⁴².

L'uomo selvaggio vive nel presente e in isolamento. La sua relazione con l'ambiente è condizionata alla conservazione della vita esclusivamente tramite il suo corpo:

Il corpo dell'uomo selvaggio, essendo il solo strumento che egli conosca, egli l'adopera a diversi usi di cui, per difetto d'esercizio, i nostri sono incapaci; la nostra industria ci toglie la forza e l'agilità, che la necessità costringe quello ad acquistare¹⁴³.

Rousseau ribalta i risultati cui è giunto Buffon. Per Buffon la relazione immediata con l'ambiente può avvenire solo attraverso l'assenza della riflessione. Per Rousseau la riflessione, i prodotti della ragione e dell'industria, inibiscono l'attività del corpo sottraendogli quelle facoltà che solo nell'isolamento possono prodursi.

Se avesse avuto un'ascia, romperebbe il suo pugno rami così forti? Se avesse una fionda, lancerebbe con la mano una pietra con tanto impeto? Se avesse avuto una scala, si arrampicherebbe così agilmente su un albero? Se avesse avuto un cavallo, sarebbe così rapido alla corsa? Lasciate all'uomo incivilito il tempo di radunarsi intorno tutti questi meccanismi, ed egli senza dubbio sorpassa facilmente l'uomo selvaggio; ma se volete vedere una lotta più disuguale ancora, metteteli nudi e disarmati di fronte, e riconoscerete subito qual vantaggio sia l'aver sempre tutte le proprie forze a propria disposizione, l'esser sempre pronti ad ogni evento, ed il portarsi, per così dire, sé stesso sempre tutto intiero con sé¹⁴⁴.

Per Rousseau il corpo non è solo ciò che istintivamente si vuole conservare, è anche uno strumento. Tanto la propria esistenza coincide con il proprio corpo quanto lo stesso corpo può essere attivo o passivo. Anche il corpo può "essere tolto" ma questo non avviene a vantaggio del polo morale, razionale, animico. Il corpo può essere sottratto, diviso, frammentato, può essere incompleto rimanendo vivo. In società il corpo non è "interamente portato con sé" perché, in società, l'uomo dispone di altri strumenti che inibiscono la possibilità della riflessione reciproca di attività e passività.

Lo stato di natura può essere concepito dunque facendo nuove ipotesi relative alla

¹⁴² Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 82.

¹⁴³ Ivi, p. 44.

¹⁴⁴ *Ibid.*

sottrazione di tutti gli strumenti di cui l'uomo in società dispone. Sorta di *epoché* ergologica attraverso la quale Rousseau ritrova nuovamente quel punto di esposizione che attiene alla natura nel suo rapporto necessario con il non-naturale¹⁴⁵.

Per Rousseau i due aspetti dell'uomo, fisico e morale, non possono essere disgiunti. L'avvento delle relazioni umane, e con esse della ragione, produce un effetto sulle condizioni di vita dell'individuo. Il corpo stesso non è esente da mutamenti. Rousseau esplicitamente non vuole interrogarsi sulla conformazione fisica dell'uomo nella storia dei mutamenti che ha subito lasciando la questione alle discipline della storia naturale e dell'anatomia comparata¹⁴⁶:

senz'aver riguardo ai cangiamenti che han dovuto sopravvenire nella conformazione, tanto interna quanto esterna, dell'uomo, a misura che egli applicava le sue membra a nuovi usi e si nutriva di nuovi alimenti, io lo supporrò conformato in ogni tempo come lo veggio oggi, camminare a due piedi e servirsi delle mani come noi facciamo delle nostre, volgere i suoi sguardi su tutta la natura, e misurar cogli occhi la vasta distesa del cielo¹⁴⁷.

Il ripiegamento della vita in società e della ragione sul corpo non sono visti come cause delle quali si potrebbero inventariare gli effetti su un corpo pieno e positivamente osservabile. Nuovamente ad essere al centro è l'esposizione, il gioco tra la natura e il suo complemento, tra la natura e il non-naturale, essenza intrisa di ciò che non è, interno assieme al suo esterno. E dal punto di vista fisico non è il corpo preso isolatamente che gli interessa, bensì il corpo con l'ambiente, suo necessario complemento:

¹⁴⁵ Un altro esempio dell'*epoché* ergologica, quale riformulazione del metodo differenziale di Buffon: «Ma supponiamo che gli uomini si fossero tanto moltiplicati, che le produzioni naturali non avessero più bastato a nutrirli - supposizione che, sia detto di passaggio, mostrerebbe un gran vantaggio per la specie umana in questa maniera di vivere; supponiamo che, senza fucine e laboratori, gli strumenti del lavoro fossero caduti dal cielo nelle mani dei selvaggi; che questi uomini avessero vinto l'odio mortale che hanno per un lavoro continuo; che avessero appreso a prevedere tanto da lungi i loro bisogni; che avessero indovinato come si debba coltivar la terra, seminar il grano e piantar gli alberi; che avessero trovata l'arte di macinar il grano e metter l'uva in fermentazione; tutte cose che fu necessario far insegnar loro dagli dei, non sapendo concepire come mai le avrebbero apprese da sé: quale sarebbe, dopo ciò, l'uomo così insensato da tormentarsi nella coltivazione d'un campo, che sarà spogliato dal primo venuto, uomo o bestia che sia, cui questa messe converrà? E come potrà ognuno risolversi a passar la vita in penoso lavoro, di cui sia tanto più sicuro di non raccogliere il premio, quanto più presto gli sarà necessario? In una parola, come questa condizione potrà indurre gli uomini a coltivar la terra, finché questa non sarà divisa fra loro, ossia finché lo stato di natura non sarà distrutto?» (Ivi, p. 50).

¹⁴⁶ «Per quanto importante sia, per giudicar bene dello stato naturale dell'uomo, considerarlo dalla origine ed esaminarlo, per così dire, nel primo germe della specie, non seguirò affatto la sua organizzazione attraverso gli sviluppi successivi: non mi fermerò a cercare nel sistema animale quale egli potesse essere al principio, per diventare in fine quello che è. Non esaminerò se, come pensa Aristotele, le sue unghie allungate non fossero da prima artigli uncinati, se non fosse villosa come un orso; e se, camminando a quattro zampe, i suoi sguardi, rivolti a terra e limitati a un orizzonte di pochi passi, non segnassero a un tempo il carattere e il limite delle sue idee» (Ivi, p. 43).

¹⁴⁷ Ivi, p. 4.

finché non si volsero che ad opere che uno solo poteva fare, e ad arti che non avevan bisogno del concorso di parecchie mani, vissero liberi, sani, buoni e felici, per quanto potevan esser tali di loro natura, e continuarono a goder fra loro delle dolcezze di relazioni indipendenti: ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, e s'avvide che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, la proprietà s'introdusse, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si mutarono in campagne ridenti, che bisognò bagnare col sudore degli uomini, e in cui ben presto si vide la schiavitù e la miseria germogliare e crescere con le messi. La metallurgia e l'agricoltura furono le due arti, la cui invenzione produsse questa grande rivoluzione¹⁴⁸.

Il ripiegamento sul sentimento della ragione e delle modificazioni sociali permette a Rousseau di pensare alla coscienza come l'elemento che permette di criticare e giudicare della propria condizione. Di fronte a "regimi interiori" che dall'esterno pretendono di trasformare i soggetti in strumenti¹⁴⁹ la coscienza può opporre una forma di resistenza che tanto salvaguarda la libertà quanto le condizioni nelle quali la libertà può esercitarsi. Poter pensare il corpo come strumento completo offre inoltre a Rousseau la possibilità di criticare altre forme di tecnica e di lavoro alle quali deve essere possibile resistere:

Le problème n'est pas un problème d'épistémologie vrai/faux, mais un problème moral et finalement politique. Comment être libre - rester un sujet - dans le rapport à la technique¹⁵⁰?

L'uomo di Rousseau è un uomo esposto¹⁵¹. Ma tanto l'esposizione è il principio di un divenire

¹⁴⁸ Ivi, p. 64.

¹⁴⁹ «Pufendorf dice che nel modo stesso che si trasferiscono i propri beni ad altri, per via di convenzioni e di contratti, si può anche spogliarsi della libertà in favor di qualcuno. Questo è, mi sembra, un pessimo ragionamento: perché, prima di tutto, il bene che io alieno mi diventa cosa affatto estranea, il cui abuso mi è indifferente; ma a me importa che non si abusi della mia libertà, e non posso, senza rendermi colpevole del male che mi si costringerà a fare, espormi [m'exposer] a *diventar strumento* del delitto» (Ivi, pp. 70–71, corsivo nostro).

¹⁵⁰ Anne Deneys-Tunney, *Un autre Jean-Jacques Rousseau: le paradoxe de la technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 36. Anne Deneys-Tunney, nel suo libro, analizza approfonditamente il tema della tecnica in Rousseau ripercorrendo l'intera sua opera: «Rousseau est en réalité un très grand penseur de la technique et de la liberté. Il va théoriser l'utilité de certains outils, bien qu'il dénonce souvent avec force les maux, la misère qu'ils engendrent en société, quand la corruption des sciences et des arts vient aggraver les effets de l'inégalité de rang. On peut suivre le fil directeur de la technique dans presque toutes ses œuvres [...]. Il n'y a pas de domaine de son œuvre, de la morale, de l'éducation, de la philosophie politique, du jeu et jusqu'à l'esthétique, où la technique ne soit impliquée pour la commodité des hommes et/ou leur servitude. Mais Rousseau a refusé de s'en faire inconditionnellement l'apologiste» (Ivi, p. 15).

¹⁵¹ Jean Starobinski utilizza il concetto di esposizione per un'interpretazione psicologica di Rousseau: «Jean-Jacques si sente pericolosamente esposto. Se mostra il proprio desiderio, gli sguardi puntati su di lui si riveleranno subito ostili. E mentre egli trattiene la propria golosità, quasi affamato, è persuaso che gli altri lo "divorino con gli occhi". Così d'un tratto il mangiatore scopre il rischio di essere mangiato» (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in Ernst Cassirer, Robert Darnton, Jean Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, tr. it. Maria Albanese, Giuseppe Guglielmi, Alessandro de Lachenal, Roma, Bari, Laterza,

che instaura una storia catastrofica che allontana dallo stato di natura, quanto l'esposizione è lo stesso fondamento e la verità di un essere che non è autonomo e isolato, la cui essenza non è pensabile se non tramite la sua esistenza che vive dei rapporti con ciò che lo circonda.

1994, pp. 93–94).

4 - Il corpo, la tecnica e l'*habitat*. Marcel Mauss e l'uomo come soggetto esposto.

4.1 - Le tecniche del corpo

Marcel Mauss nel suo *Le tecniche del corpo* afferma:

il corpo è il primo e il più naturale strumento dell'uomo. O, più precisamente, senza parlare di strumento, il primo e più naturale oggetto tecnico, e allo stesso tempo mezzo tecnico, dell'uomo, è il suo corpo¹.

Il testo di questo articolo, pubblicato nel 1936 nel *Journal de Psychologie*, riproduce un intervento che il sociologo tiene alla Société de Psychologie il 17 maggio del 1934². Poche righe prima del passaggio appena citato, Mauss confessa un cambio di rotta e una correzione rispetto a un errore nel quale confessa di essere caduto:

Abbiamo commesso, io stesso ho commesso, per diversi anni, l'errore di fondo di pensare che

¹ Marcel Mauss, *Le tecniche del corpo*, Michela Fusaschi (a cura di), Pisa, ETS, 2017.

² *Le tecniche del corpo* viene in seguito pubblicato nel 1950 nella raccolta di scritti di Mauss intitolata *Sociologie et anthropologie* con una introduzione di Lévi-Strauss e una avvertenza di Georges Gurvitch (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Georges Gurvitch, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2009). Michela Fusaschi, nell'introduzione alla riedizione di *Le tecniche del corpo* ripercorre la storia editoriale di questo saggio tradotto in italiano la prima volta nel 1965 all'interno del volume *Teoria generale della magia e altri saggi* che consiste nella traduzione italiana, voluta da Ernesto de Martino, di *Sociologie et anthropologie* (Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Ernesto De Martino, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991). L'intera produzione di Marcel Mauss, come afferma Fusaschi, è «[u]na produzione scientifica estesa e diversificata [...] che [...] rimase dispersa fino alla morte» (Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit.). L'influenza di Mauss negli studi antropologici, sociologici, etnografici ma anche filosofici è un dato di fatto, esercitata prima come insegnante poi attraverso la sua opera. Il fatto che la sua opera sia stata raccolta solo dopo la sua morte ha posto vari interrogativi sulla sua stessa ricezione. A tale riguardo si veda il giudizio critico espresso da Riccardo di Donato nel suo *Tra selvaggi e bolscevichi* nei confronti delle raccolte dei testi maussiani a partire da *Sociologie et anthropologie* fino ad includere il progetto editoriale delle *Œuvres* che risale agli anni 1968-1969 e agli *Écrits politiques* del 1997, «poco rispettosi dell'effettivo svolgimento della vicenda intellettuale dell'autore» (Riccardo Di Donato, *Tra selvaggi e bolscevichi*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. IX). Si veda inoltre la prefazione di Florence Weber a Marcel Mauss, Nathan Schlanger, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, nella quale viene posto il tema della particolare ricezione in Francia dell'opera di Mauss per la quale due Mauss si oppongono tra loro: quella dell'iniziatore dell'antropologia strutturale e quella dell'erede di Émile Durkheim.

c'è la tecnica solo quando c'è lo strumento³.

L'idea che il corpo possa essere "il primo e più naturale strumento" sembra andare in una direzione simile a quella intrapresa da Rousseau quando ha comparato l'uomo civilizzato, dotato di vari strumenti dai quali dipende per la sua stessa conservazione, con l'uomo selvaggio:

Il corpo dell'uomo selvaggio, essendo il solo strumento che egli conosca, egli l'adopera a diversi usi di cui, per difetto d'esercizio, i nostri sono incapaci; la nostra industria ci toglie la forza e l'agilità, che la necessità costringe quello ad acquistare⁴.

Il metodo differenziale, per confronto e sottrazione, che abbiamo visto essere una delle matrici del significato dello stato di natura, per quanto riguarda il corpo, è stato utilizzato da Rousseau in quella che abbiamo definito una sorta di *epoché* ergologica. In modo affine sembra che Mauss sia giunto alla conclusione per la quale il corpo consiste ne "il primo e più naturale strumento" solo dopo avere compreso che i fatti tecnici non sono solamente quelli che implicano l'utilizzo di uno strumento. Tuttavia Mauss sembra andare contro, se non al testo di Rousseau, almeno alla sua vulgata, quando, a proposito dei modi di camminare, afferma che «non ci può essere un "modo naturale" negli adulti»⁵.

Per potersi inoltrare all'interno di questa contraddizione, occorre approfondire il significato delle tecniche del corpo e della tecnica in generale nel testo di Mauss.

Le tecniche del corpo sono definite da Mauss:

i modi in cui gli uomini nelle differenti società, e secondo la tradizione, sanno servirsi dei loro corpi⁶.

Le tecniche del corpo sono essenzialmente plurali⁷. Mauss ricostruisce la genesi del loro studio riferendosi al corso di Etnologia descrittiva, che tiene all'Istituto di Etnologia dell'Università di Parigi, quale primo momento in cui ha avuto modo di delineare questo ambito di studi nel quale l'aspetto descrittivo, concreto, possiede un primato sull'aspetto astratto e teorico. Questo primato del concreto è riconducibile al metodo positivista che Mauss condivide con Émile Durkheim, suo zio e iniziatore della scuola sociologica francese,

³ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 49.

⁴ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 44.

⁵ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 45.

⁶ Ivi, p. 32.

⁷ «Dico proprio le tecniche del corpo perché si può fare la teoria della tecnica del corpo a partire da uno studio, da un'esposizione, da una descrizione pura e semplice delle tecniche del corpo» (*Ibid*).

alla quale Mauss partecipa attivamente e dalla quale afferma di non distaccarsi mai durante tutta la propria vita professionale, nonostante le profonde innovazioni che le imprime. Lo studio delle tecniche del corpo nasce all'interno del discorso sociologico, campo scientifico che Mauss stesso contribuisce a definire con vari saggi teorici e metodologici. Ma per Mauss le tecniche del corpo non possono essere dominio di esclusiva pertinenza della sociologia:

Quando una scienza naturale progredisce non lo fa se non in direzione del concreto e sempre in direzione dell'ignoto. Ma l'ignoto si trova alle frontiere delle scienze, là dove i professori "si mangiano l'un l'altro", come dice Goethe [...] Generalmente i problemi urgenti si presentano in questi campi del sapere mal ripartiti. Su questi terreni abbandonati, infatti, si scorge sempre una traccia. Nelle scienze naturali, così come sono, c'è sempre una rubrica grezza. C'è sempre un momento in cui non essendo ridotta a concetti la scienza di certi fatti, e non essendo questi ultimi nemmeno raggruppati organicamente, si è soliti piantare su questa massa di fatti un segnale di ignoranza con la scritta: "Varia"⁸.

Le tecniche del corpo sono dunque collocate in una zona di frontiera mal ripartita fra campi disciplinari, tra terreni abbandonati dalla scienza accademica, seppure non ignorati e, contemporaneamente, luogo di problemi urgenti. L'etichetta *Divers*, attribuita a certi oggetti di studio, indica una "fragilità epistemologica"⁹ con la quale Mauss ha dovuto fare i conti in più occasioni. Non dimentichiamo che il saggio che stiamo esaminando costituisce la rielaborazione di una conferenza che Mauss tiene presso la Société de Psychologie e che dunque il riferimento alla "frontiera" tra discipline è rivolto ad una comunità di psicologi. Per Mauss i rapporti tra sociologia e psicologia sono e devono essere dei rapporti stretti. A differenza dello zio che, nell'intento di accreditare la scientificità della sociologia, rimarca la specificità della sociologia, distanziandola e spesso opponendola alla psicologia, Mauss lavora invece proprio sulla frontiera tra le due discipline, come testimonia il suo *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*¹⁰ nel quale afferma:

⁸ "Varia" qui è la traduzione di "Divers" (*Ibid*). Si ricorda inoltre come Buffon abbia individuato il «passaggio intermedio fra l'azione degli oggetti e l'azione dell'animale» (Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 21), dove risiede il principio di determinazione del movimento.

⁹ Prendo il concetto di *fragilité épistémologique* dal saggio di Nathan Schlanger che accompagna l'antologia di scritti di Mauss sulla tecnica: Nathan Schlanger, *Une technologie engagée. Marcel Mauss et l'étude des techniques dans les sciences sociales*, in Nathan Schlanger (a cura di), Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 23.

¹⁰ Si tratta di una comunicazione fatta da Mauss alla Société de Psychologie nel 1924, del quale diventa presidente per lo stesso anno, in seguito pubblicata sul *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (Marcel Mauss, «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XXI Année, 1924, pp. 892–922). «Les temps héroïques sont finis, les anciennes batailles terminées. On avait pu croire, lorsque Durkheim dressait son programme de travail, que la sociologie cherchait

Non avrei neppure parlato delle questioni riguardanti i limiti tra scienze diverse, se la descrizione delle nostre frontiere reciproche non fosse utile per i miei fini pratici. I progressi della scienza vengono, infatti, sia ai loro confini, ai limiti esterni, che alle loro origini, nel loro nucleo centrale. E poiché io non pongo la questione di metodo, quella dei punti di vista che possono e debbono contrapporci, ma pongo la questione dei fatti comuni, allo studio dei quali dobbiamo collaborare da diversi punti di vista, segnare tali confini significa dire già dov'è lecito desiderare che si indirizzino le nostre ricerche¹¹.

Divers costituisce inoltre la settima e ultima sezione de *L'Année sociologique*¹² che, su disposizione del suo fondatore, a partire dal 1901 viene arricchita della rubrica *Technologie*, oltre alle rubriche *Sociologie esthétique*, e *Linguistique*.

Mauss afferma che:

Per molti anni, nel mio corso di Etnografia descrittiva ho dovuto insegnare, sopportando il peso di questo obbrobrio di fatti cosiddetti "vari", su un punto in cui questa sezione detta "varia" si presentava, in etnografia, davvero eteroclita. Sapevo per esempio, che la marcia, il nuoto, e tutte le cose di questo genere sono specifiche di determinate società; sapevo che i Polinesiani non nuotano come noi e che la mia generazione non nuotava come nuota la generazione attuale. Ma allora di che fenomeni sociali si trattava? Si trattava di fenomeni sociali, per l'appunto "vari", e, siccome questa rubrica è davvero brutta, mi sono trovato spesso a pensarci¹³ [...].

Nonostante questo giudizio negativo nei confronti della rubrica *Divers*, quando si è trovato a dirigere *L'Année sociologique* dopo l'interruzione dovuta al periodo della guerra, Mauss ha lasciato invariata l'organizzazione della rivista. Nel suo *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*, testo nel quale affronta il tema dell'organizzazione della rivista, Mauss afferma:

Le plan de *L'Année sociologique*, Nouvelle Série, reste le même que celui de la Série précédente. Nous n'altérons rien du cadre que Durkheim avait lentement élaboré. Nous suivons l'ordre ancien ; les faits restent répartis entre les six rubriques habituelles : sociologie générale, religieuse, juridique et morale, économique, morphologie sociale ; et entre les trois

à réduire à la proportion congrue la psychologie. Dans sa conférence sur les "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", Mauss tiendra d'ailleurs à rappeler que son oncle avait su "défendre la sociologie contre le simplisme individualiste de Tarde, le simplisme brutal de Spencer, et contre les métaphysiciens de la morale et de la religion". Mais les équivoques étant désormais levées, il n'est plus question pour le nouveau chef de l'école sociologique de ferrailer contre tous. Finie la guerre ouverte contre la psychologie et les psychologues!» (Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994, pp. 476–477).

¹¹ Marcel Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, pp. 303–304.

¹² Rivista fondata da Durkheim nel 1898 e organo ufficiale della sua scuola.

¹³ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., pp. 32–33.

sciences que nous groupons assez mal sous le nom de divers : technologie, esthétique, linguistique¹⁴.

Le motivazioni addotte da Mauss per la riproposizione della medesima organizzazione sono duplici, la prima afferisce alla volontà di mantenere la continuità rispetto al passato con l'intento di non sviare i lettori, la seconda motivazione, più profonda, si riferisce all'incapacità di distaccarsi dalle *anciennes disciplines*:

[n]ous ne sommes pas prêtes à un effort de rénovation qui, peut-être, ne s'impose pas encore et qui est sûrement trop grand pour la poignée qui reste des disciples de Durkheim¹⁵.

Malgrado l'insoddisfazione nei confronti della classificazione *Divers*, Mauss sembra non riuscire a trovare una nuova organizzazione delle discipline e dei loro rapporti in grado di poterla sostituire. Indubbiamente le motivazioni addotte da Mauss stesso sono autentiche, sono note le difficoltà materiali nelle quali il gruppo di sociologi della scuola durkheimiana è incorso in seguito agli eventi della Prima guerra mondiale: numerosi collaboratori sono morti, lo stesso Durkheim è morto, sembra, in seguito all'incapacità di reagire nei confronti della morte del figlio. Tuttavia, il fatto stesso di aver rivolto l'attenzione alle soglie tra le discipline, soglie che costituiscono autentico luogo di scoperta, di innovazione e dei "problemi più urgenti", fa pensare che le motivazioni per un mancato nuovo inquadramento siano più profonde. Le tecniche del corpo, come la tecnologia stessa, sono viste da Mauss come dei fenomeni liminali che non possono essere dominio esclusivo di una sola disciplina.

Mauss, prima di affacciarsi su un primo inquadramento teorico delle tecniche del corpo, descrive una serie di fatti tratti da proprie esperienze personali. La prima osservazione riguarda la tecnica del nuoto, che, per Mauss, ha subito un cambiamento completo nell'arco di una generazione, assieme alle tecniche del suo insegnamento:

Una volta ci insegnavano buttarci in acqua dopo aver imparato a nuotare [...] oggi la tecnica è l'esatto opposto. Si comincia l'apprendimento abituando il bambino stare in acqua con gli occhi aperti. Così, prima ancora che i bambini abbiano imparato a nuotare, s'insegna loro a domare i riflessi pericolosi, seppur istintivi, degli occhi, si fa prendere loro prima di tutto, confidenza con l'acqua, si inibiscono le loro paure, si crea una certa sicurezza e si selezionano

¹⁴ Marcel Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *L'Année sociologique*, Nouvelle série, 1927, pp. 98–176.

¹⁵ Ivi, p. 99. Il tomo nel quale compare il testo di Mauss è il secondo della *Nouvelle série* che comprende testi raccolti degli anni 1924-25. Questo tomo rimane incompiuto: «Précisons que ce tome constitue une publication inachevée ; il s'arrête en effet à la page 192, en plein milieu de la phrase, et cela pour des raisons ignorées des spécialistes» (Jennifer Mergy, «Présentation», *L'Année sociologique*, vol. 54, fasc. 1, 2004, pp. 10–27).

arresti e movimenti¹⁶.

Altri esempi che Mauss adduce per delineare le tecniche del corpo sono tratti dalle sue esperienze durante la guerra: le truppe inglesi non sapevano usare le zappe francesi e il modo di marciare degli inglesi era così diverso da quello dei francesi da non poter essere coordinato con i ritmi delle loro bande. Un fatto viene descritto da Mauss come una "rivelazione":

Una sorta di rivelazione mi venne a New York, mentre ero ricoverato in ospedale. Mi chiedevo dove avessi già visto delle signorine camminare come le mie infermiere. Avevo il tempo per pensarci. Alla fine capii che le avevo viste al cinema. Tornato in Francia, ho notato, soprattutto a Parigi, la frequenza di questa andatura; le ragazze erano francesi e camminavano allo stesso modo. In effetti il modo di camminare americano, grazie al cinema aveva cominciato ad arrivare da noi. Era un'idea passibile di generalizzazione. La posizione delle braccia, delle mani mentre si cammina forma un'idiosincrasia sociale e non semplicemente un prodotto di non so quali congegni e meccanismi individuali, quasi interamente psichici¹⁷.

L'esempio del nuoto ha fornito a Mauss la base per la comprensione che le tecniche del corpo sono frutto di un insegnamento e di un apprendimento, che ogni tecnica comporta una relativa tecnica di insegnamento, ogni tecnica acquisita comporta inoltre l'impossibilità di poterla cambiare in base alla propria volontà. Gli esempi tratti dalle esperienze di guerra hanno costituito la base per comprendere le «specificità delle tecniche»¹⁸ ossia il fatto che «[q]ualsiasi tecnica propriamente detta ha una sua forma. Questo vale per qualsiasi atteggiamento del corpo. Ogni società ha le sue abitudini»¹⁹. Infine, l'esempio dell'osservazione del modo di camminare acquisito dalle parigine grazie al cinema mostra la contagiosità delle tecniche del corpo assieme alla loro plasticità e alla capacità di adattamento in contesti differenti.

La prima conclusione che Mauss trae da queste osservazioni riguarda la nozione di *habitus*, la prima che dice di aver adottato per comprendere questo insieme di fatti:

Così ho avuto per molti anni questa idea di una natura sociale dell'"*habitus*". Vi prego di notare che dico in buon latino, compreso in Francia *habitus*. La parola traduce infinitamente meglio di "abitudine", ἔξις, l'"acquisito" e la "facoltà" di Aristotele (che era uno psicologo). Non designa quelle abitudini metafisiche, quella "memoria" misteriosa, argomenti di interi volumi di brevi e famose tesi. Queste "abitudini" variano non solo con gli individui e le loro imitazioni ma variano soprattutto con le società, con l'educazione, le convenienze, le mode, con il

¹⁶ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., pp. 33, 35.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ Ivi, p. 35.

¹⁹ *Ibid.*

prestigio. Occorre osservare le tecniche e il lavoro della ragione pratica collettiva e individuale là dove si vede di solito l'anima e le sue facoltà di ripetizione²⁰.

Il concetto di *habitus*²¹ è adottato da Mauss per prendere le distanze dal sostanzialismo psicologico che si cela dietro alle idee di memoria, di anima e di facoltà dell'anima e per insinuare il proprio discorso all'interno del rapporto tra gli aspetti acquisiti, dunque passivi, e gli aspetti attivi del comportamento individuale che risulta tanto soggetto all'educazione, alle mode, al prestigio, quanto sempre e solo incarnato nelle proprie occorrenze individuali:

ci troviamo dappertutto in presenza di montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti. Tali atti sono più o meno abituali e più o meno antichi nella vita dell'individuo e nella storia della società²².

Questa triplice dimensionalità delle tecniche del corpo, facente capo agli aspetti fisiologici, psicologici e sociologici, alla quale si può aggiungere anche la dimensione storica, è basata sulla concezione che Mauss è andato sviluppando fin dagli anni '20²³ dell'"uomo totale". Nel saggio in esame Mauss introduce la nozione dell'uomo totale in opposizione alla tradizione positivista comtiana che, nei «rapporti costanti tra il biologico e il sociologico, non lascia molto spazio alla mediazione psicologica»²⁴:

E arrivai alla conclusione che non si può avere una visione chiara di tutti questi fatti, della corsa, del nuoto, ecc., se non facendo intervenire una triplice considerazione invece che un'unica considerazione, fosse essa meccanica e fisica, come una teoria anatomica e fisiologica del camminare o forse al contrario psicologica o sociologica. È il triplice punto di

²⁰ Ivi, p. 41.

²¹ Per la genealogia del concetto di *habitus*, con particolare riferimento all'utilizzo del concetto nelle scienze umane, si veda Loïc Wacquant, «Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus», *Anuac*, vol. 4, gennaio 2016, pp. 67–77.

²² Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 87.

²³ La nozione di uomo totale non può essere separata dalla nozione di "fenomeno totale" o di "fenomeno di totalità" o di "fatto sociale totale" altrettanto impiegata da Mauss nel corso degli anni '20. Tali concezioni occorrono in vari scritti di Mauss che Nathan Schlanger riconduce alla ridefinizione che il sociologo pone dei rapporti tra sociologia e psicologia: «La conférence que Mauss donne en mai 1934, en tant que président de la Société française de psychologie, s'inscrit dans une volonté de rapprochement, depuis une décennie déjà, avec la psychologie. Il s'agit de dépasser les antagonismes d'antan à l'égard des travaux de Wilhelm Wundt, de Gustave Le Bon et surtout de Gabriel Tarde. C'est plutôt avec des chercheurs contemporains tels Ignace Meyerson et Georges Dumas que Mauss cherche à dialoguer, pour explorer ensemble les *rapports réels et pratiques* à nouer entre la psychologie et la sociologie (Mauss, 1924). C'est dans ce contexte qu'il élabore sa célèbre notion de "totalité", qui prend forme à travers des articles sur "l'expression obligatoire des sentiments" (1921), "la conception de la mort" (1926), ainsi que "l'Essai sur le don" (1925)» (Mauss, Schlanger, cit., p. 365).

²⁴ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 41

oppure: «[u]n comtista direbbe che tra il sociale e il biologico non c'è soluzione di continuità» (Ivi, p. 87).

- Il corpo, la tecnica e l'*habitat*. Marcel Mauss e l'uomo come soggetto esposto -

vista, quello dell'"uomo totale" che è necessario²⁵.

²⁵ Mauss, *Le tecniche del corpo, cit.*, p. 41,43

4.2 - Totalità e duplicità in Mauss

4.2.1 - Masse e *élite*

Già in *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia* del 1924, Mauss fa riferimento alla nozione di uomo totale, intendendo il «complesso psico-fisiologico totale»²⁶ con il quale si ha a che fare negli studi sociologici. Non si deve essere tratti in inganno dall'assenza della dimensione sociologica, in quanto il discorso di Mauss è direttamente rivolto agli psicologi, in vista di una collaborazione per poter far progredire gli studi dei fenomeni *divers*. Per Mauss la nozione di uomo totale, in questo testo, risulta ancora a livello di studio programmatico. Ad esempio, tra i *Servizi che la sociologia deve rendere alla psicologia*, capitolo terzo dei *Rapporti*, Mauss introduce "il ritmo" che, proprio in ciò che ha di "contagioso", si pone al confine di fenomeni sociali e fisiologici, e come tale, diventa una nozione importante anche per gli psicologi. Mauss giunge alla conclusione che:

In fondo, in sociologia, corpo, anima, società, tutto insomma, si mescola. Non sono più fatti speciali di questa o quella parte della mentalità a destare il nostro interesse, bensì fatti di un ordine molto complesso, il più complesso che si possa immaginare. Si tratta di ciò che io propongo di chiamare fenomeni di *totalità*, ai quali partecipa solo il gruppo, ma, attraverso il gruppo, tutte le personalità, tutti gli individui nella loro integrità morale, sociale, mentale e, soprattutto, corporale e materiale²⁷.

Tuttavia è possibile riscontrare delle differenze nella connotazione della nozione di "totalità" tra il testo del 1924 e quello del 1936. Nei *Rapporti* Mauss fa leva sugli studi di psicologia che prendono in considerazione l'uomo nella sua "completezza" e "concretezza" per indicare quegli aspetti della psicologia che avverte essere quelli più fecondi per lo studio sociologico. Lo «studio dell'uomo completo»²⁸ corrisponde a ciò che la psicologia ha tematizzato attraverso le nozioni di "vigore mentale" o di "psicosi" o di "attività simbolica dello spirito", ossia quegli studi che provengono «non dallo studio frammentario di questo o quell'ordine di fatti della coscienza, ma dallo studio totale della coscienza in blocco e nelle sue relazioni con il corpo»²⁹:

²⁶ Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, cit., p. 320.

²⁷ Ivi, pp. 317–318.

²⁸ Ivi, p. 319.

²⁹ Ivi, p. 306.

Tutti i progressi che ci avete permesso di fare derivano dai progressi che voi fate fare alla psicologia, non solo come tale, ma in quanto avviata verso una biologia mentale, di una vera psico-fisiologia; d'altra parte, derivano tutti dal fatto che voi prendete in considerazione non questa o quella funzione mentale, ma la mentalità dell'individuo nella sua interezza³⁰.

Per Mauss, nei *Rapporti*, l'interezza, la completezza, la concretezza, coincidono con i fenomeni che appartengono agli «uomini medi e dotati in misura media di una vita completa media»³¹. Uomini che possono essere gli stessi che il sociologo può studiare tramite l'ausilio della statistica³², «l'interesse di questa ricerca è notevole per noi da due punti di vista: per lo studio delle forme meno evolute della vita sociale e per lo studio dei fatti statistici»³³. L'uomo medio, di cui la sociologia deve tenere conto, è quell'uomo che la nozione psicologica di "istinto"³⁴ aiuta a caratterizzare e tramite la quale viene distinto dall'uomo delle *élite*. L'istinto è ciò che per Mauss emerge nei fatti della vita quotidiana:

i quali altro non sono che delle «risposte». La madre che si alza al grido del suo bambino, Il lavoratore che «risponde» al suo strumento in quanto lo maneggia, o che segue l'animale che crede di guidare e dal quale, invece è guidato³⁵.

L'uomo totale è l'uomo istintivo delle masse e delle società meno progredite, ossia di quei raggruppamenti che possono essere studiati sociologicamente «dato che le classi veramente civili sono, pure nelle nazioni più ricche, ancora abbastanza deboli numericamente»³⁶. Ma non è solo il dato numerico, quantitativo, che Mauss evidenzia come tratto di demarcazione tra le due categorie. L'uomo delle masse si distingue dall'uomo delle *élite* come l'uomo totale si distingue dall'*homo duplex*:

Infatti, solo l'uomo civilizzato delle classi alte delle nostre civiltà e di un piccolo numero di altre, di quelle precedenti, di quelle orientali o arretrate, è in grado di controllare le diverse sfere della sua coscienza. Egli differisce dagli altri uomini; è specializzato, spesso differenziato ereditariamente dalla divisione del lavoro sociale, anch'essa spesso ereditaria. Ma,

³⁰ Ivi, p. 311.

³¹ Ivi, p. 319.

³² «Tutta la teoria delle rappresentazioni collettive, tutta questa parte psicologica dei nostri studi dipende esclusivamente da tre scienze oltreché dalla nostra: dalla statistica e dalla storia che, come già detto, ci fanno conoscere i fatti alle loro circostanze e, infine, terza scienza, dalla psicologia, che ci consente di comprendere, cioè di tradurli, quali che siano, in termini precisi, intelligenti, scientifici» (Ivi, p. 305).

³³ Ivi, p. 321.

³⁴ Sull'impiego della nozione di istinto da parte di Mauss e sulle influenze ricevute da parte della psicologia si veda Jean-François Bert, «Lire ce que Marcel Mauss a lu», *Le Portique [En ligne]*, vol. 17, 2006.

³⁵ Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, cit., p. 320.

³⁶ Ivi, p. 321.

soprattutto, è scisso nella propria coscienza, è un essere cosciente. Egli sa, perciò, resistere all'istinto; sa esercitare, grazie alla sua educazione, ai suoi concetti, alle sue scelte deliberate, un controllo su ciascuno dei suoi atti. L'uomo della *élite* non è semplicemente un uomo *duplex*, è più che sdoppiato, e se volete consentirmi anche quest'espressione, «scisso»³⁷.

L'uomo delle *élite* è colui che sa ritardare la “risposta” invece immediata per l'uomo istintivo. Se il primo è «padrone di sé stesso»³⁸, il secondo «è colpito in tutto il suo essere dalla minima percezione o dal minimo choc mentale»³⁹.

La nozione di *homo duplex*⁴⁰ che Mauss riprende è di lunga data. Abbiamo già potuto vedere come fosse impiegata da Buffon nel suo *Discorso sulla natura degli animali* per descrivere i due aspetti parimenti originari e costitutivi dell'umanità: il suo lato materiale e il suo lato morale. Mauss, nei *Rapporti*, tuttavia sembra non ritenere la duplicità dell'uomo un carattere

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ivi*, p. 322.

⁴⁰ Per una genealogia della nozione di *homo duplex* si veda Iacono, *cit.*

Il testo è raccolto in un volume a cura di Giovanni Paoletti, al quale si rimanda per i molteplici punti di vista sulla nozione di *homo duplex* e per il valore filosofico e attuale di tale nozione. La ricostruzione di Iacono non ripercorre la semplice storia delle occorrenze dell'espressione, bensì traccia una genealogia della nozione anche nei casi in cui l'espressione specifica non compare pur essendovi implicata a partire dalle origini settecentesche con i casi di Buffon e del medico Boerhaave, passando per l'opera di Maine de Biran, rintracciandola nell'opera di Balzac e Baudelaire, per giungere alla tematizzazione esplicita che ne offre Durkheim. Tuttavia Iacono riconosce che «il contesto originario al cui interno sorge la definizione di *homo duplex* trova le sue radici in una tradizione filosofica che risale fino a Platone» (*Ivi*, p. 35). Riprendendo le osservazioni che François Azouvi elabora nel suo *Homo duplex* (François Azouvi, «Homo duplex», *Gesnerus: Swiss Journal of the history of medicine and sciences*, vol. 42, 1985, pp. 229–244), Iacono intende «sollevare alcune questioni di ordine genealogico per una riflessione preliminare sui concetti di *duplicità* e di *molteplicità*, che direttamente o indirettamente, da svariati punti di vista (cognitivo, antropologico, etico, politico) sono oggi storicamente al centro della questione dell'*identità* e dell'*alterità*» (Iacono, *cit.*, p. 21). Nell'introduzione al volume Giovanni Paoletti mette in luce il valore specifico del concetto di duplicità che occorre nella nozione di *homo duplex*, mostrando come appartenga a una elaborazione concettuale in contrasto con il dualismo di matrice cartesiana. La specificità della concezione di dualità è mostrata anche dal punto di vista genealogico da Paoletti che ne individua l'origine nel contesto medico-fisiologico. Questa origine, “spiazzata” rispetto al discorso filosofico, rafforza l'originalità e la specificità della dualità: «*homo duplex* si pone in antitesi al dualismo, inteso come l'opposizione reale di due elementi indipendenti, perché cerca di pensare un tipo di duplicità i cui termini non si diano a prescindere dalla loro relazione: la relazione vi compare come dimensione originaria rispetto agli elementi che ne fanno parte. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, nel campo problematico aperto da *homo duplex* la duplicità viene compresa in maniera più radicale rispetto al dualismo. Se il dualismo è la risultante di due identità contrapposte, nella prospettiva di *homo duplex*, invece, senza duplicità non c'è proprio nessuna identità, ma l'identico è tale solo in quanto è già, fin dall'inizio, doppio. È in questo senso che ho preferito parlare di “dualità” a proposito di *homo duplex*» (Giovanni Paoletti (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004, p. 15). Forse non è azzardato avvicinare la riflessione di Paoletti sulla duplicità alla nozione di “negatività naturale” che abbiamo rintracciato nel nostro discorso. I punti di contatto sono vari: l'origine “spiazzata” delle nozioni rispetto al discorso filosofico e il privilegio della relazione rispetto agli elementi della relazione.

antropologico fondamentale e costitutivo dell'umanità. Ad essere caratterizzati da duplicità, per Mauss, sono le *élite*, le classi civili, in opposizione alle masse caratterizzate dalla totalità e dall'istinto. Nel suo testo, Mauss rivendica questa distinzione come fondamentale al fine di poter riconoscere un errore comune della sociologia e per la correzione del quale chiede l'aiuto della psicologia:

Uno degli errori comuni della sociologia è quello di credere all'uniformità di una mentalità immaginata, tutto sommato, partendo da una mentalità – direi accademica – simile alla nostra. Aiutateci, dunque, a correggerci da questo metodo errato⁴¹.

Se l'intento è quello di approfondire i rapporti tra sociologia e psicologia nella definizione dei fenomeni di frontiera, se l'innovazione che Mauss apporta è costituita dal riconoscimento dei fenomeni di totalità, tuttavia in questo testo egli non ritiene che questi, come non lo era la duplicità, siano un carattere costitutivo dell'uomo. A rimanere escluso dai fenomeni di totalità, dunque dall'oggetto della sociologia, è una parte che compone la società moderna:

Lo studio di questa «totalità» è fondamentale, di conseguenza, per tutto quanto non riguarda l'*élite* delle società moderne⁴².

Mauss non offre una soluzione epistemologica adeguata e completa, ma sembra vada nella direzione di una divisione di competenza, per cui l'*élite* delle società moderne debbano rimanere oggetto esclusivo della psicologia. Il richiamo all'*homo duplex*, tuttavia, deve essere approfondito per comprendere come si evolva nel pensiero di Mauss il concetto di uomo totale.

Nell'*Effetto fisico dell'idea di morte suggerita dalla collettività*, uscito nel 1926 nel *Journal de psychologie normale et pathologique*, Mauss ritorna sul tema del rapporto tra fenomeni di totalità e di duplicità.

Se i *Rapporti* per Mauss costituiscono un discorso metodologico sui fatti *divers*, questo nuovo studio vuole avere un "valore euristico"⁴³ attraverso il quale poter interpretare dei fatti «che

⁴¹ Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, cit., p. 322.

⁴² *Ibid.*

⁴³ «Lo studio dei rapporti tra la psicologia e la sociologia era tutto di metodo. Ma un metodo si giustifica se apre una via, μέθοδος, se è un mezzo per classificare dei fatti fino allora ribelli alla classificazione. Essa interessa solo se ha un valore euristico» (Marcel Mauss, *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 329).

mostrano il legame diretto, nell'uomo, del fisico, dello psicologico e del morale, cioè del sociale»⁴⁴.

I fatti dei quali Mauss vuole rendere conto, proseguendo così la sua indagine del regno intermedio tra ambiti disciplinari diversi, sono i casi particolari di suggestione che inducono la morte in alcuni individui senza l'intervento della loro coscienza e senza particolari stati di disturbo o sofferenza fisica:

Prenderemo in considerazione, perciò, soltanto i casi in cui l'individuo che muore non crede o non sa di essere malato, ma crede solo di trovarsi in uno stato prossimo la morte per cause precise di natura collettiva. Questo stato coincide generalmente con una rottura della comunione, causata sia da magia, sia da peccato, con le potenze e le cose sacre la cui presenza, normalmente, serve a sostenerlo. La coscienza è allora interamente invasa da idee e sentimenti che sono interamente di origine collettiva e che non tradiscono alcun disturbo fisico. L'analisi non arriva a cogliere nessun elemento di volontà, di scelta, o anche di ideazione volontaria da parte del paziente, o di disturbo mentale individuale, al di fuori della suggestione collettiva stessa. L'individuo si crede vittima di un incantesimo o in fallo, e muore per questa ragione⁴⁵.

La morte dell'individuo, in questi casi, mostra come il triplice aspetto fisico, psicologico-individuale e sociale, sia indispensabile per fornire una descrizione del fatto che si mostra essere "fatto totale".

Nell'*Effetto fisico dell'idea di morte* non viene fatto riferimento alla nozione di uomo totale, ma solo ai fatti totali che in questo testo Mauss vuole poter classificare. Tra le differenze sulle quali Mauss opera la propria classificazione, compare nuovamente la distinzione tra fenomeni caratterizzati da "totalità", rinvenibili nelle popolazioni studiate etnograficamente, e fenomeni caratterizzati da "dissociazione", propri delle civiltà occidentali:

Credo, infine, che questi fatti si rivelino interessanti dal duplice punto di vista dello studio della totalità della coscienza e della totalità del comportamento. Essi oppongono la «totalità» di coloro che vengono chiamati impropriamente primitivi alla «dissociazione» degli uomini come noi, i quali avvertono la propria personalità e resistono alla collettività⁴⁶.

Mauss si riferisce alla nozione dell'*homo duplex*, mostrandone esplicitamente la derivazione dalle teorie di Durkheim, ma la distingue dai fatti che implicano dissociazione o scissione. Questa volta la nozione di *homo duplex* interviene accanto al tema della totalità:

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 331.

⁴⁶ *Ivi*, p. 347.

Questi fatti [come l'effetto fisico dell'idea di morte], inoltre, appartengono anche alla categoria di quei fatti «totali» che, a mio avviso, occorre studiare. La considerazione del fattore psichico o, meglio, del fattore psico-organico non è sufficiente a tale riguardo, neppure per descrivere l'intero complesso. È necessario prendere in considerazione il fattore sociale. Inversamente, non basta neppure il semplice studio di quel frammento della nostra vita che è la vita associata. Si vede qui con chiarezza come l'«*homo duplex*» di Durkheim si delinea con maggiore precisione e come sia possibile prospettarne la duplice natura⁴⁷.

La duplicità dell'uomo non è più utilizzata per mostrare i fenomeni di “scissione” propri dell'*élite*, ma per poter individuare gli stessi fenomeni di totalità che vengono ripartiti in un lato psico-fisico e in uno sociale.

4.2.2 - Durkheim e l'*homo duplex*

L'espressione *homo duplex* compare solo una volta nell'opera di Durkheim, in un saggio intitolato *Le dualisme de la nature humaine*⁴⁸ pubblicato nel 1924:

La vecchia espressione *Homo duplex* è dunque confermata dai fatti. Siamo tutt'altro che semplici e la nostra vita interiore ha come un doppio centro di gravità. Da una parte c'è la nostra individualità e, più precisamente, il corpo che ne è il fondamento; dall'altra tutto ciò che, in noi, esprime qualcosa d'altro da noi⁴⁹.

Seguendo l'interpretazione di Giovanni Paoletti⁵⁰, possiamo dire che la duplicità nel discorso di Durkheim riveste tre funzioni. Primariamente la duplicità consiste in una *credenza* che si ritrova in tutte le culture. L'uomo si crede composto di due esseri, uno materiale e uno spirituale, che possiamo ricondurre al dualismo di anima e corpo:

Ovunque ha infatti pensato a sé stesso come composto di due esseri radicalmente eterogenei:

⁴⁷ Ivi, pp. 346–347.

⁴⁸ Émile Durkheim, «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, vol. XV, 1914, pp. 206–221.

⁴⁹ Émile Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Giovanni Paoletti (a cura di), Pisa, ETS, 2009.

⁵⁰ Giovanni Paoletti, nella sua ricostruzione del tema della dualità in Durkheim, mostra come il tema fosse già presente e ricorrente nelle sue opere precedenti. Si veda sia Giovanni Paoletti, *Dualismo o dualità? La nozione di «homo duplex» in Durkheim*, in Giovanni Paoletti (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004, p. 85 e sgg. sia Giovanni Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, in Giovanni Paoletti (a cura di), Émile Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Pisa, ETS, 2009, p. 5 e sgg.. A questi testi si rimanda inoltre per la contestualizzazione storica dell'argomento nell'opera di Durkheim e per le interpretazioni che ne sono state offerte.

il corpo da una parte, l'anima dall'altra⁵¹.

Come credenza, la composizione dei "due esseri" è condivisa sia dalle religioni sia dalle filosofie e, sempre come credenza, tale duplicità assume la forma di un dualismo. Paoletti introduce la distinzione tra dualità e dualismo per cui: «[r]icalcando la terminologia di Durkheim, chiameremo "dualità" la duplicità relazionale, e "dualismo" quella sostanziale»⁵². In secondo luogo, la duplicità sarebbe trattata da Durkheim come un *fatto*. Basandosi sulle concezioni psicologiche del suo periodo, Durkheim vede la duplicità dell'uomo come interna alla coscienza. Non sarebbero due sostanze differenti a comporla, ma una differenza insita nella coscienza «polarizzata attorno a due differenti, ma inseparabili "centri di gravità"»⁵³. L'analisi psicologica fornirebbe la conferma alla credenza universale per cui le due forme in cui Durkheim divide la psicologia umana, da un lato l'aspetto conoscitivo, l'"intelligenza", e dall'altro l'aspetto attivo, l'"azione", sarebbero esse stesse doppie:

da un lato ci sono le sensazioni e le tendenze sensibili, dall'altro il pensiero concettuale e l'agire morale⁵⁴.

Durkheim parla di poli di gravitazione tra loro opposti che, come per Buffon, si contendono il ruolo di movente per la reale condotta pratica dell'uomo:

Rivolti unicamente alla nostra individualità, i nostri appetiti sensibili non possono che essere egoistici. Quando ci sfamiamo, ci dissetiamo, ecc., senza che nessun'altra tendenza sia in gioco, soddisfiamo unicamente noi stessi. Al contrario, l'agire morale si riconosce per il fatto che le regole di condotta a cui si adegua sono passibili di universalizzazione; persegue dunque per definizione dei fini impersonali⁵⁵.

I due principi, nonché cause determinanti il movimento e l'azione, che Buffon ha riconosciuto nell'uomo, ossia il principio materiale-animale e quello spirituale-morale, vengono ridefiniti secondo un nuovo asse i cui poli sono individuati nel carattere individuale-egoistico e nel carattere sociale-morale. La stessa attività cognitiva e conoscitiva dell'uomo ricalca la medesima polarizzazione. Le sensazioni, essendo puramente fisiche, non possono essere condivise, mentre i concetti, che sono comuni a più persone, «sono il prodotto di

⁵¹ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 41.

⁵² Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, cit., pp. 9–10.

⁵³ Ivi, p. 13.

⁵⁴ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 45.

⁵⁵ *Ibid.*

un'elaborazione collettiva ed esprimono la collettività senza nome che ne fa uso»⁵⁶.

Durkheim riformula la dualità di individuale e sociale nei termini di una polarizzazione interna alla mente attorno a due centri: quello "personale" e quello "impersonale":

C'è, in noi, un essere che si rappresenta tutto in relazione a sé stesso, dal suo proprio punto di vista e che, in ciò che fa, non ha altro oggetto al di fuori di sé. Ma ce n'è anche un altro che conosce le cose *sub specie aeternitatis*, come se fosse partecipe di un pensiero diverso dal nostro e che allo stesso tempo tende con le sue azioni a tradurre in realtà dei fini che lo oltrepassano⁵⁷.

La distinzione operata da Buffon tra sentimento e conoscenza, una propria del principio interno materiale, l'altra del principio spirituale, è attribuita da Durkheim una al corpo, agli interessi egoistici, alla sensazione comunicabile e l'altra alla vita in società che si produce tramite i concetti, il linguaggio e la produzione di finalità universalizzabili. Il corpo umano non viene colto in maniera metafisica o sostanzialistica in quanto è solo all'interno delle relazioni sociali e tramite esse che può svolgere la funzione di principio di individuazione o, come si esprime Durkheim, di "fondamento dell'individualità". L'egoismo dell'individuo non corrisponde all'attività esercitata dall'uomo solitario che risale a un periodo storico antecedente la formazione delle società, ma a un polo dell'attività umana che si può realizzare solo come contraltare dell'attività universalistica dei fini morali.

Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim si riferisce alla monadologia leibniziana per descrivere la funzione di principio di individuazione che attribuisce al corpo. All'interno di un discorso di ricostruzione della "nozione di persona"⁵⁸, Durkheim afferma che tale nozione è composta da un fattore impersonale, il principio spirituale condiviso dalla comunità, e da un fattore di individuazione rappresentato dal corpo. Nello stesso modo in cui per Leibniz il contenuto di tutte le monadi è lo stesso, in tutte esso non fa che esprimere il mondo, ma da

⁵⁶ Ivi, p. 47.

⁵⁷ Ivi, pp. 47, 49.

⁵⁸ Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Massimo Rosati (a cura di), tr. it. Claudio Cividali, Roma, Meltemi, 2006, p. 330. Questo tema ha rivestito un grande interesse per la scuola durkheimiana, si veda ad esempio Marcel Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 351 e sgg. Il tema della persona è stato al centro dell'interesse anche per la corrente della psicologia storica francese. Si veda il capitolo *Un exemple. La Notion de personne* contenuto in Ignace Meyerson, Riccardo Di Donato, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, A. Michel, 1995. Meyerson è stato inoltre promotore di un *Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative* tenutosi nel 1960 i cui interventi sono stati raccolti in Ignace Meyerson (a cura di), *Problèmes de la personne, Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson. Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative*, La Haye, Mouton, 1973.

un punto di vista particolare. Sociale e individuale si oppongono, ma non possono escludersi⁵⁹. Entrambi si contendono il comportamento dell'uomo che, essendo scisso da questa contraddizione interna, vive «nella sofferenza»⁶⁰. Questa sofferenza costituisce «anche la nostra grandezza, perché questo è ciò che ci rende unici fra tutti gli esseri. L'animale si dirige verso il piacere con un movimento unilaterale ed esclusivo, solo l'uomo è di norma costretto a far posto alla sofferenza nella sua vita»⁶¹.

Anche per Buffon, la sofferenza, dovuta alla doppiezza della sua natura, è costitutiva della condizione dell'uomo. Inoltre, per il teorico della storia naturale, l'unico modo per poterla fronteggiare è quello di subordinare il principio materiale al principio spirituale, riconducendo l'uomo al proprio specifico ambiente, quello sociale, attraverso il dominio di quello naturale. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim ripropone la divisione dell'attività umana nei suoi due aspetti, pratico e conoscitivo, con lo scopo di individuare quale dei due costituisca il movente principale della condotta umana. Gli aspetti sensibili e vitali, riconducibili alla dimensione corporea dell'uomo, e gli aspetti cognitivi, riconducibili alla vita in società, si contendono il ruolo di movente principale: o l'uomo viene mosso dalla propria sensibilità individuale e dai propri fini egoistici o questi fini vengono repressi dalla forza di gravitazione della parte impersonale della propria natura, maturata e nutrita dalla vita sociale, nella quale nascono il linguaggio, i concetti e le finalità superiori che fanno uscire l'uomo dalla propria individualità.

Analizzando il lato pratico, conteso dalla dualità mentale dell'uomo, Durkheim afferma:

⁵⁹ Questo rapporto di implicazione reciproca e distinzione è ciò che Giovanni Paoletti ha ritenuto essere l'elemento del pensiero durkheimiano ancora attuale e degno di interesse.

⁶⁰ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 55.

⁶¹ *Ibid.* Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim oppone tra loro dolore e piacere, riprendendo effettivamente un'articolazione concettuale propria del vitalismo illuministico francese attraverso la quale trova una conferma alla propria teoria per la quale «tutti gli elementi essenziali del pensiero e della vita religiosa devono trovarsi, almeno in germe, a partire dalle religioni più primitive» (Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 375). Per Durkheim: «nel cristiano, il dolore agisce soprattutto sull'anima: la rende pura, nobile, spirituale. Per l'australiano, è sul corpo che si dimostra efficace; accresce le energie vitali, fa crescere la barba e capelli, rinvigorisce le membra. Ma, da entrambe le parti, il principio è lo stesso. Qui come là, si ammette che il dolore sia generatore di forze eccezionali. E questa credenza non è senza fondamento. Infatti, è nel modo in cui sfida il dolore che si manifesta meglio la grandezza dell'uomo. Ma egli si eleva più al di sopra di sé come quando domina la sua natura al punto da farle seguire una via contraria a quella che essa prenderebbe spontaneamente. In questa maniera, egli si differenzia da tutte le altre creature che, invece, vanno ciecamente dove le chiama il piacere; in questa maniera, Egli si crea un posto sempre nel mondo. Il dolore è il segno che alcuni vincoli che lo uniscono all'ambiente profano sono rotti; esso attesta quindi che egli è parzialmente autonomo da quest'ambiente e, perciò, non si considera giustamente lo strumento di tale liberazione» (Ivi, pp. 375–376).

Non possiamo vivere senza rappresentarci il mondo che ci circonda, gli oggetti di ogni sorta che lo riempiono. Ma, per il solo fatto che ce li rappresentiamo, ci entrano dentro, diventando in tal modo parte di noi; ecco perché ci teniamo e sviluppiamo un attaccamento che è allo stesso tempo a tali oggetti e a noi stessi. Ne segue che in noi c'è qualcosa di diverso da noi che ci spinge ad agire⁶².

Oltre a ritrovare il riferimento ad una teoria sugli attaccamenti, che, come abbiamo visto, è centrale nel discorso buffoniano, possiamo notare alcuni elementi della teoria delle "cose non naturali": il riferimento al tema della vita, il riferimento all'incorporazione degli oggetti che ci circondano e il fatto che l'azione non sia promossa in modo autonomo da parte del soggetto, ma dall'interazione con l'ambiente. Analizzando il lato conoscitivo nel quale la dualità umana si rifrange, si può riscontrare anche l'aspetto violento:

Tutto questo vale anche per l'ordine della conoscenza. Pensare per concetti è per noi la condizione del comprendere. Ma la realtà sensibile non è fatta per entrare da sola e spontaneamente nel quadro dei nostri concetti. Resiste, invece, al punto che, per piegarvela siamo costretti in una certa misura a farle violenza, a sottoporla a ogni sorta di laboriose operazioni, al fine di modificarla per rendere assimilabile dalla mente, senza mai giungere a vincere completamente la sua resistenza. Mai i nostri concetti riescono a dominare le nostre sensazioni e a tradurle in termini di intelligibili. Se assumono una forma concettuale, è a condizione di perdere ciò che in essi vi è di più concreto, ciò che permette loro di parlare al nostro essere sensibile spingendolo ad agire: diventano in quel caso qualcosa di morto di inerte. Non possiamo dunque comprendere le cose senza rinunciare in parte a sentirne la vita, né possiamo sentirla senza rinunciare a comprenderla⁶³.

La violenza, che il concetto opera sulla sensibilità, corrisponde alla violenza che il sociale opera sull'individuo. Ma se la violenza è innegabile, tuttavia non riesce a cancellare la resistenza che l'individualità, la corporeità continua ad agire. La conclusione sembra andare nella direzione del rapporto circolare tra i due lati della dualità umana, tra il sentimento e la comprensione, come l'abbiamo riconosciuta in Rousseau, ma per Durkheim la realtà sensibile conserva solo un aspetto residuale, di resistenza ultima, e non di pari dignità rispetto al pensiero.

Anche nel suo lato pratico, come ora abbiamo visto per il lato conoscitivo, l'attività umana, per la propria dimensione sociale, consiste in una violenza ai danni degli aspetti naturali e

⁶² Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., pp. 51–53. In queste parole, così come in quelle che le precedono di qualche riga, Durkheim afferma: «Se per pensare bisogna essere, bisogna anche avere delle cose da pensare» (Ivi, p. 51). Paoletti vede in queste asserzioni un'assonanza con le teorie sull'intenzionalità derivate da Brentano e dalla sua scuola (Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, cit., p. 25).

⁶³ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 53.

individuali:

Pur esaltando le forze nell'uomo, essa è sovente brutale nei confronti degli individui: esige necessariamente da loro continui sacrifici; fa continuamente violenza ai nostri appetiti naturali, precisamente perché ci innalza al di sopra di noi stessi. Per poter adempiere ai nostri doveri nei suoi confronti, è necessario essere abituati a fare talvolta violenza ai nostri istinti, ad andare contro, quando occorre, alla tendenza della natura⁶⁴.

L'ultima funzione che la nozione di duplicità riveste nell'economia del discorso durkheimiano è quella dell'*effetto da spiegare* e «non semplicemente un fatto da constatare»⁶⁵. La duplicità umana per Durkheim:

non [...] appare come un dato originario della natura umana, ma come un elemento empirico di cui rendere conto razionalmente attraverso un modello di intelligibilità complesso, articolato su più livelli di senso che interagiscono tra loro: ciò che gli uomini credono e quello che pensano, il modo in cui pensano e quello in cui si associano⁶⁶.

Durkheim riconduce su un terreno propriamente sociologico la dualità umana, non dato naturale e metafisico, ma fatto empirico di cui rendere conto. La religione fornisce il contesto che ne permette la spiegazione attraverso la distinzione tra cose sacre e cose profane. La distinzione stessa tra corpo e anima è indice di una polarizzazione tra un elemento profano e uno sacro sul piano della credenza o delle rappresentazioni collettive:

[a] ciò si aggiunge l'isomorfismo concettuale tra la dualità da spiegare, quella mentale, e la copia categoriale sacro/profano. Infatti, l'operazione con cui il gruppo si costituisce la propria realtà sul piano simbolico, consacrando determinati oggetti e ponendoli al centro di un culto, è in realtà un'operazione bilaterale: con un unico gesto, struttura il reale in due regioni distinte complementari, di cui una comprende i sostituti simbolici della sua stessa identità in quanto gruppo, cioè le cose sacre l'altra tutto ciò che al sacro si contrappone ed è definito da questa stessa contrapposizione⁶⁷.

⁶⁴ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 377. Durkheim mostra come gli ideali ascetici della perseveranza, del disinteresse, della sopportazione del dolore siano congiuntamente religiosi e sociali: «[...] l'ascetismo non serve soltanto a scopi religiosi. Qui, come altrove, gli interessi religiosi non sono che la forma simbolica di interessi sociali morali» (*Ibid*). Il «disgusto della vita facile e dei piaceri comuni» (*Ibid*) permette di cogliere sia gli ideali dei "grandi asceti" sia quell'elemento sociologico che è stato oggetto di riflessione per La Caze e Rousseau della "facilità", della disponibilità dei beni che per La Caze era il prodotto della vita in comune e per Rousseau era possibile solo allo stato di natura.

⁶⁵ Per Paoletti la "forte esigenza esplicativa" di Durkheim come ricerca di una spiegazione causale è da ricondurre al suo modello epistemologico che in questo si distanzia dal modello di Comte che consiste nella spiegazione tramite leggi.

⁶⁶ Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, cit., pp. 14–15.

⁶⁷ Ivi, pp. 16–17.

In riferimento al “fatto da spiegare”, Durkheim ritorna a prendere in considerazione le tematiche “vitali” connesse a una spiegazione di tipo genetico:

Sappiamo oggi che il nostro organismo è il frutto di un processo genetico; perché dovrebbe essere altrimenti per la nostra costituzione psichica⁶⁸?

A partire da questa considerazione è opportuno rilevare come Durkheim, accanto alla nozione esplicita della dualità umana, mantenga sullo sfondo una concezione implicita per la quale l'ambiente sarebbe dualisticamente naturale e sociale.

Lungo tutta l'opera di Durkheim è possibile rintracciare numerose occorrenze della nozione di ambiente (*milieu*), ma non è possibile rintracciare una teoria esplicita al riguardo. L'uso sostantivato del termine *milieu* occorre numerose volte e spesso modificato da una aggettivazione varia e più ampia rispetto alla distinzione di “*milieu* naturale” e “*milieu* sociale”. Ad esempio, Durkheim parla di “*milieu* speciale” «al cui riparo possa svilupparsi la sua [dell'individuo] natura e farsi una fisionomia personale»⁶⁹. Espressione che ritorna anche nell'opera del 1912, in riferimento ad un aspetto che abbiamo incontrato, ossia in riferimento al tema dell'individuazione, per la quale a costituire un “*milieu* speciale” è il corpo stesso rispetto alle rappresentazioni collettive:

Dato che i corpi sono distinti gli uni dagli altri, e occupano punti diversi del tempo e dello spazio, ognuno di essi costituisce un ambiente speciale in cui le rappresentazioni collettive vengono a rifrangersi e a configurarsi diversamente⁷⁰.

Durkheim utilizza inoltre l'espressione “*milieu* industriale”⁷¹ nella seconda prefazione a *La divisione del lavoro sociale* del 1902, opera nella quale si confronta con i temi e i problemi sociali del presente. Il sociologo utilizza l'espressione “*milieu* artificiale”⁷² nella sua recensione a *La concezione materialistica della storia* di Antonio Labriola, con introduzione di Georges

⁶⁸ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., pp. 67, 69. Paoletti afferma: «Il ruolo della spiegazione storica era stato progressivamente valorizzato da Durkheim, anche rispetto alla statistica, come modello metodologico privilegiato per la scienza della società» (Ivi, p. 39 (nota)). Il riferimento alla biologia da parte di Durkheim è rintracciabile fin dalla sua prima opera monografica: «Le recenti speculazioni della filosofia biologica ci hanno mostrato una volta per tutte la divisione del lavoro come un fatto di una generalità che gli economisti, i quali ne hanno parlato per la prima volta, non avevano potuto sospettare» (Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, tr. it. Fulvia Airoidi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, p. 41).

⁶⁹ Émile Durkheim, *Il suicidio*, in *Il suicidio: l'educazione morale*, tr. it. Maria-José Cambieri Tosi, Torino, UTET, 2008, p. 270.

⁷⁰ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 330.

⁷¹ Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 11.

⁷² Émile Durkheim, *La concezione materialistica della storia*, in Émile Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, tr. it. Salvatore Veca, Milano, Il Saggiatore tascabili, 2013, p. 264.

Sorel, e nella quale si confronta polemicamente con il materialismo marxista⁷³. Il termine di “*milieu* naturale” a volte assume un valore indiretto e figurato, come quando Durkheim afferma:

Come la famiglia è stata l'ambiente in seno al quale si sono venuti elaborando la morale e il diritto domestico, così la corporazione è l'ambiente naturale in seno al quale devono elaborarsi la morale e il diritto professionale⁷⁴.

Tuttavia, in riferimento al tema dell'individuazione all'interno della società, in relazione alla dualità individuale e sociale dell'uomo, è possibile rintracciare un uso diretto e positivo del concetto di *milieu* naturale nell'espressione “ambiente con cui l'individuo è più immediatamente a contatto”:

Una persona non è soltanto un soggetto singolo, che si distingue da tutti gli altri. Essa è, inoltre e soprattutto, un essere a cui è attribuita un'autonomia relativa in rapporto all'ambiente con cui è più immediatamente in contatto⁷⁵.

La persona non coincide con l'individuo perché «la personalità è fatta essenzialmente di elementi sovra-individuali»⁷⁶ e in questa doppia polarità, che consiste di tensioni personali e impersonali, si apre l'autonomia, parziale, rispetto all'ambiente naturale, fattore, questo, che distingue l'uomo dall'animale. Il corpo umano, fattore di individuazione, non è un corpo che riceve meccanicamente dall'ambiente, dalle forze immediate con le quali entra in contatto, la determinazione del proprio comportamento. È il “decentramento”, come lo chiama Paoletti⁷⁷, a costituire lo specifico dell'uomo:

Ciò che differenzia l'azione in senso pieno dall'automatismo e dall'arco riflesso stimolo-reazione, ciò che rende l'agire *agire umano* e che i pragmatisti non avrebbero compreso, è lo scarto che separa lo stimolo dalla decisione, la pausa o sospensione dell'azione nel tempo che permette alla persona di sdoppiarsi dal grado zero costituito dal suo *milieu* e dal suo stesso organismo⁷⁸.

⁷³ Sul rapporto tra Durkheim e il materialismo marxista si veda Schlanger, *cit.*, pp. 31–35.

⁷⁴ Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, *cit.*, p. 24.

⁷⁵ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, *cit.*, p. 331.

⁷⁶ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, *cit.*, p. 49.

⁷⁷ Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, *cit.*, p. 14. «Coscienza e personalità non sono niente al di fuori di tale dualità. Se le “due regioni della vita interiore” si riducono a una la coscienza svanisce: l'io in altre parole non si riduce all'organismo – a differenza di quanto affermato dalla scuola psico-fisiologica –, ma nemmeno alla sola dimensione collettiva, poiché in entrambi i casi sarebbe semplice» (Paoletti, *Dualismo o dualità? La nozione di «homo duplex» in Durkheim*, *cit.*, pp. 97, 98).

⁷⁸ Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, *cit.*, pp. 25–26.

L'uomo, per Durkheim, è relativamente autonomo dall'ambiente, è «capace [...] di muoversi da sé»⁷⁹ e, con Kant, dotato di volontà, «[m]a la volontà è la facoltà di agire conformemente alla ragione, e la ragione è ciò che c'è di più impersonale in noi»⁸⁰.

È per il fatto di essere inserito in un *milieu* sociale che l'uomo acquisisce la propria indipendenza dal *milieu* naturale. Dal punto di vista della credenza, l'uomo esprime la duplicità stessa che lo caratterizza attraverso l'elaborazione del rapporto tra corpo e anima, ma, se nella credenza la dualità diventa dualismo⁸¹, gli elementi che formano le idee relative di corpo e di anima hanno per Durkheim effettivamente una origine distinta:

È ben vero che gli elementi che servono a formare l'idea di anima e quelli che entrano nella rappresentazione del corpo provengono da due fonti diverse e indipendenti l'una dall'altra. I primi sono costituiti dalle impressioni e dalle immagini che partono da tutti punti dell'organismo; i secondi consistono in idee e sentimenti che provengono dalla società e che la esprimono. I primi non derivano quindi dai secondi. Così, c'è veramente una parte di noi che non è posta sotto la dipendenza immediata del fattore organico: si tratta di tutto ciò che, in noi, rappresenta la società⁸².

Per Durkheim, tuttavia, il polo materiale non costituisce il fondamento sul quale il polo spirituale giace, come invece era per Buffon. Con la differente articolazione nella polarizzazione tra individuale e collettivo, interna alla mente umana, i due poli coesistono in una relazione che comunque si articola gerarchicamente e che Durkheim esprime come *surajoutement*, che nelle traduzioni italiane compare come “sovrapposizione”:

Come abbiamo mostrato, il mondo delle rappresentazioni in cui si svolge la vita sociale si sovrappone infatti al suo substrato materiale, anziché derivarne: il determinismo che vi regna è dunque molto più duttile di quello radicato nella costituzione dei nostri tessuti, e lascia alla gente un'impressione giustificata di maggiore libertà. L'ambiente in cui noi ci muoviamo è qualcosa di meno opaco e di meno resistente: ci sentiamo che siamo più a nostro agio. In una parola, il solo mezzo per liberarci dalle forze fisiche è di opporre loro le forze collettive⁸³.

Il *surajoutement* delle rappresentazioni sociali sulle rappresentazioni individuali implica

⁷⁹ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 331.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ «[C]iò di cui il senso comune si accerta è infatti l'esistenza di una cosa (il *quod*), anche se poi di quella cosa non conosce adeguatamente la natura (il *quid*). Nel nostro caso, dunque, la credenza universale alla duplicità può essere considerata un buon testimone quanto all'esistenza stessa della duplicità, anche se poi non converrà prenderla alla lettera quando la descrive in termini dualistici» (Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, cit., p. 12).

⁸² Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 331.

⁸³ *Ivi*, p. 332.

un'opposizione reale nel loro effetto, nei termini della determinazione del comportamento umano, e, contemporaneamente, un'origine differente che risale a un rapporto che l'individuo intreccia con due ambienti differenti. Tuttavia il rapporto che l'individuo intesse con l'ambiente prossimo e quello che intesse con l'ambiente sociale non possono che "sovrapporsi", da un lato perché, come abbiamo visto, la vita stessa implica una rappresentazione del mondo e dall'altro perché, benché di origine differente, le forze sociali non sono meno reali delle forze fisiche. In una molteplicità di luoghi dell'opera durkheimiana è possibile rintracciare il tema del rapporto tra forze fisiche e forze sociali. Ad esempio ne *Il suicidio* troviamo:

Quando si parla di tendenze o di passioni collettive, si è di solito portati a vedere, in queste espressioni, semplici metafore o modi di esprimersi non indicanti nulla di reale se non una specie di media tra un certo numero di stati individuali. Ci rifiutiamo di considerare le *cose*, forze *sui generis* che dominano le coscienze singole. Nondimeno quella è la loro natura e la statistica lo dimostra con estrema evidenza⁸⁴.

Oppure:

Le tendenze collettive hanno esistenza propria, sono forze altrettanto reali quanto le forze cosmiche pur se di diversa natura; esse pur usando altre vie agiscono sull'individuo, come quelle, dall'esterno⁸⁵.

Il riferimento alla "cosalità" delle forze collettive allude al modo in cui è possibile "identificarle" con le forze cosmiche o naturali. Ma se entrambe, forze cosmiche e sociali, sono parimenti "cose" è perché entrambe sono esterne all'individuo, non perché siano parte dello stesso ambiente. È il riferimento alle "cose non naturali" che è possibile utilizzare per comprendere la "cosalità" durkheimiana, proprio nel particolare significato della "negatività naturale", che esprime il rapporto con un fuori, con un elemento non costitutivo dell'essenza dell'interiorità e che, da fuori, entra in una relazione tuttavia necessaria. Nella prefazione alla seconda edizione de *Le regole del metodo sociologico*, dopo aver affermato che «i fatti sociali devono essere trattati come cose»⁸⁶, Durkheim definisce la "cosa" in questi termini:

Che cos'è infatti una cosa? La cosa si oppone all'idea come ciò che si conosce *dal di fuori* si oppone a ciò che si conosce dal di dentro. È una cosa ogni oggetto di conoscenza che non sia

⁸⁴ Durkheim, *Il suicidio*, cit., pp. 367–368, corsivo nostro.

⁸⁵ Ivi, p. 370.

⁸⁶ Émile Durkheim, Carlo Augusto Viano, *Le regole del metodo sociologico ; Sociologia e filosofia*, tr. it. Fulvia Airoldi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 2001, p. 10.

naturalmente compenetrabile dall'intelligenza – tutto ciò di cui non possiamo farci una nozione adeguata mediante un semplice procedimento di analisi mentale, tutto ciò che lo spirito giunge a comprendere soltanto a condizione di uscire da sé stesso, per mezzo di osservazioni e di sperimentazioni, passando progressivamente dai caratteri esteriori e più immediatamente accessibili a quelli meno visibili più profondi⁸⁷.

Tuttavia l'individuazione della persona all'interno della società per Durkheim avviene tramite l'opposizione che le forze sociali oppongono a quelle naturali. Tra i due tipi di forze c'è *surajoutement*, tensione, ma non composizione possibile.

La religione mostra il terreno sul quale la credenza, il fatto e "l'effetto da spiegare" dell'*homo duplex* convergono, ma mostra anche come si rapportino tra loro. La credenza nella distinzione e nel rapporto tra corpo e anima, la doppia origine degli elementi che sottendono le due forme di rappresentazione individuale e collettiva, l'articolazione omologa della duplicità tra corpo e anima e quella tra sacro e profano trovano nella religione il contesto nel quale tutte possono essere articolate.

Per Durkheim l'origine della religione non è dovuta al «sentimento di debolezza di dipendenza, di paura e di angoscia che avrebbe colto l'uomo quando entra in rapporto con il mondo»⁸⁸ che i "naturisti" e gli "animisti" hanno preteso individuare. Per il primitivo gli dèi sono «piuttosto, amici, parenti, protettori naturali»⁸⁹:

La potenza a cui il culto si rivolge non viene rappresentata troneggiante molto in alto su di lui e tale da schiacciarlo con la sua superiorità: essa è anzi vicinissima a lui e gli conferisce poteri utili che egli non possiede per propria natura. Mai, forse, la divinità è stata più prossima all'uomo come in questo momento della storia perché essa è presente nelle cose che

⁸⁷ *Ibid*, corsivo nostro. Indubbiamente in questo passo si può riconoscere l'appartenenza di Durkheim all'ambiente positivista del periodo e l'influenza delle teorie di Comte, tuttavia il particolare rilievo con cui viene rimarcato il rapporto tra un'interiorità e una exteriorità riteniamo abbia tra le proprie matrici la concezione propria della "negatività naturale". È significativo rilevare come il lato spirituale dell'uomo per Durkheim si produca tramite il rapporto con "un fuori", con un ambiente, e non consista in una sostanzialità preconstituita proseguendo la linea individuata dal vitalismo francese che, nelle concezioni di La Caze, si riferisce sia a un'ontogenesi continua dell'individuo sia alla centralità delle "affezioni dell'anima" rispetto all'anima stessa. La stessa concezione delle "rappresentazioni individuali" e delle "rappresentazioni collettive" di Durkheim può essere ricondotta a quelle "cose non naturali" che sono le affezioni dell'anima. È possibile inoltre notare come la "multidimensionalità" delle "cose non naturali" nel discorso di Durkheim si sia ridotto a due significative dimensioni (cosmica e sociale) seguendo una progressione riscontrabile già in Buffon. Per un'analisi del tema della "cosalità" in Durkheim si veda Giovanni Paoletti, «Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse», *Revue Française de Sociologie*, vol. 43, fasc. 3, luglio 2002, pp. 437–459.

⁸⁸ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 282.

⁸⁹ *Ibid*.

popolano il suo ambiente immediato ed, in parte, immanente anche lui⁹⁰.

Per gli animisti si tratta di ricondurre un sistema di credenze, irreali, a un complesso di fenomeni che agirebbero a livello fisico o biologico, dunque a livello individuale. Ma «[c]on il sensibile non si può fare altro che il sensibile; con l'esteso, non si può fare l'inesceso»⁹¹.

L'interpretazione dell'origine della religione, che Durkheim propone ne *Le forme elementari della vita religiosa*, vuole eludere queste difficoltà di “salto ingiustificato da un piano all'altro”:

La religione cessa di essere non so quale inesplicabile allucinazione per prendere piede nella realtà. Noi possiamo infatti dire che il fedele non si inganna quando crede all'esistenza di una potenza morale da cui dipende e da cui riceve il meglio di sé stesso: questa potenza esiste, ed è la società. Quando l'australiano è trasportato al di sopra di sé stesso, quando sente affluire in lui una vita la cui intensità lo sorprende, egli non è la vittima di un'illusione; quest'esaltazione è reale ed è realmente il prodotto di forze esterne e superiori all'individuo⁹².

Lo scopo della religione non è quello di fornire una rappresentazione delle forze cosmiche, bensì della società. Inoltre, i culti stessi sono interpretati come momenti in cui vengono “rafforzati i vincoli” «che uniscono l'individuo alla società di cui è membro, perché il dio non

⁹⁰ *Ibid.* In questo passo possiamo riconoscere anche il valore protettivo che Spitzer ha ritrovato nel *περιέχων* greco.

⁹¹ Ivi, p. 283.

⁹² Ivi, pp. 283–284. Bruno Karsenti si sofferma sulla “scelta” di Durkheim in favore della nozione di “delirio” rispetto a quella di “allucinazione” in quanto la seconda «esclude il riferimento a un qualsiasi contenuto oggettivo e in sé stessa non manifesta alcun legame con la situazione reale» (Bruno Karsenti, *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, tr. it. Montanali Pietro, Paltrinieri Luca, Bologna, Il Ponte, 2005, p. 92). Karsenti offre un'interpretazione del pensiero di Durkheim che insiste maggiormente sul carattere dualistico che lo caratterizzerebbe e l'approfondimento del tema del delirio offre a Karsenti l'occasione per trovare una conferma alla propria interpretazione. Karsenti mette in luce come il pensiero collettivo per Durkheim sia interpretabile tramite il proprio aspetto “patologico”, (posizione che sarà tra l'altro rovesciata dal nipote): «Tale patologia si afferma nella forma del *delirio*, di cui sono segno le rappresentazioni mitiche della religione: “del resto, se si chiama delirio ogni stato in cui lo spirito aggiunge qualcosa ai dati immediati dell'intuizione sensibile, proiettando i suoi sentimenti e le sue impressioni nelle cose, non c'è forse rappresentazione collettiva che in un certo senso non sia delirante; le credenze religiose non sono che un caso particolare di una legge molto generale”. Questa “legge molto generale” sancisce, l'irriducibilità, dal punto di vista ontologico e logico, del sociale all'individuale. Da un punto di vista ontologico, sappiamo che la realtà sociale è una realtà *sui generis*, definisce un ordine di fenomeni che si costituisce autonomamente e si comprende non a partire dalla realtà dei singoli individui, ma da quella - assolutamente specifica - del loro assembramento. Da un punto di vista logico, il sistema di rappresentazioni suscitato da tale assembramento è a sua volta irriducibile alle rappresentazioni proprie dell'uomo isolato, limitate alla sua esperienza sensibile individuale. Il delirio religioso, o più generalmente sociale, si spiega allora unicamente in virtù della frattura che separa due ordini di realtà radicalmente differenziati» (Ivi, pp. 120–121). A conclusioni analoghe siamo pervenuti mostrando come l'ordine delle rappresentazioni sia radicato sulla distinzione dualistica tra l'ambiente naturale e quello sociale. Conclusione che non contraddice il riconoscimento di un discorso fondato su una “dualità relazionale”, e non ontologica in Durkheim, come espresso da Giovanni Paoletti.

è che l'espressione figurata della società»⁹³.

Allora le forze sociali, che Durkheim traduce in termini di “esaltazione” e di “effervescenza collettiva”, sono intese come proprie di un rapporto che l'individuo ha con il proprio “*milieu sociale*”. Ma si tratta di forze che, benché reali, non agiscono allo stesso modo di quelle fisiche⁹⁴:

L'ambiente sociale ci appare tutto popolato di forze che, in realtà, esistono soltanto nel nostro spirito⁹⁵.

Le forze sociali, così come i fatti sociali, per Durkheim, «hanno un altro substrato, non si sviluppano nello stesso ambiente, non dipendono dalle medesime condizioni»⁹⁶:

Si è asserito che ogni ambiente fisico esercita una certa costrizione su tutti gli esseri che subiscono la sua azione, poiché essi sono tenuti, in una certa misura, a adattarvisi. Tra questi due modi di coercizione c'è però tutta la differenza che separa un ambiente fisico da uno morale⁹⁷.

La separazione tra i due ambienti è radicale, tuttavia essi convergono nell'uomo che sottostà alle costrizioni di entrambi⁹⁸.

Se un modo della relazione tra l'azione dei due ambienti è quello di produrre il *surajoutement*, Durkheim vi riconosce anche la violenza:

Una vita sociale molto intensa esercita sempre sull'organismo, come sulla coscienza dell'individuo, una specie di violenza che ne turba il normale funzionamento⁹⁹.

Durkheim, come si vede, basa il suo discorso sulla stessa triangolazione di elementi (biologico, psicologico, sociale) che Mauss ha posto nella propria concezione di “uomo totale”, ma, differentemente dal nipote, i tre piani, così come i tipi di forze in gioco, non si compongono

⁹³ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 283.

⁹⁴ Bruno Karsenti, nel suo *Il totemismo rivisitato* (Bruno Karsenti, *Il totemismo rivisitato*, in Étienne Balibar, Vittorio Morfino (a cura di), *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*, tr. it. Andrea Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 347 e sgg.), mette al centro della propria interpretazione “rivisitata” del totemismo e di Durkheim la sua affermazione: «Noi non diciamo che i fatti sociali sono cose materiali, bensì che essi sono cose allo stesso titolo in cui lo sono le cose materiali, per quanto in un'altra maniera» (Durkheim, Viano, cit., p. 10).

⁹⁵ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 285.

⁹⁶ Durkheim, Viano, cit., p. 14.

⁹⁷ Ivi, pp. 18–19.

⁹⁸ In questo senso si esprime anche Nathan Schlanger quando afferma: «Durkheim, en effet, fait alterner son Homo duplex entre deux mondes, et le montre oscillant entre deux phases de son existence, chacune avec ses caractéristiques et ses conséquences» (Schlanger, cit., p. 47).

⁹⁹ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 285.

mai. Si può trovare una conferma di questo nella seguente citazione sempre da *Le forme elementari della vita religiosa*:

Senza dubbio, le rappresentazioni individuali determinano, anch'esse, nell'organismo contraccolpi che hanno la loro importanza; esse possono tuttavia essere concepite prescindendo da queste ripercussioni fisiche che le accompagnano o le seguono, ma che non le costituiscono. Ben diverso è il caso delle rappresentazioni collettive. Esse presuppongono che le coscienze agiscano e reagiscano le une sulle altre; esse risultano da queste azioni e reazioni che, esse stesse, non sono possibili che in virtù di intermediari materiali¹⁰⁰.

Le azioni e reazioni tra l'organismo e il suo ambiente prossimo, sia dal punto di vista fisico sia dal punto di vista psichico, sono dirette, "immediate". Mentre l'azione e reazione tra psiche diverse, il rapporto tra l'individuo psichico e il proprio ambiente sociale, non può essere diretto: «le coscienze individuali sono di per sé chiuse le une alle altre; esse possono comunicare soltanto per mezzo di segni in cui si traducono i loro stati interiori»¹⁰¹. Un mediatore è indispensabile affinché sia possibile la comunicazione tra soggetti psichici e tale mediatore non può che essere materiale e al contempo simbolico. Ma il lato materiale del mediatore non può che avere un ruolo residuale in quanto, per Durkheim, la materia può intervenire solo tra azioni e reazioni fisiche e così anche i corpi degli uomini non possono ricoprire alcuna funzione attiva nelle interazioni psico-sociali. Le forze dell'ambiente sociale sono reali, ma, come abbiamo visto, "esistono solo nel nostro spirito":

Si sa che cosa sia la bandiera per il soldato; in sé, essa non è che un pezzo di tela. Il sangue umano non è che un liquido organico; tuttavia, anche oggi, non possiamo vederlo scorrere senza provare una violenta emozione che le sue proprietà fisico-chimiche non possono spiegare. L'uomo non è nient'altro, dal punto di vista fisico, che un sistema di cellule, dal punto di vista mentale, un sistema di rappresentazioni: sotto l'uno o l'altro aspetto, non si differenzia che per gradi dall'animale. E tuttavia la società lo concepisce e ci obbliga a concepirlo come investito di un carattere *sui generis* che lo isola, che tiene a distanza le temerarie usurpazioni, che, in una parola, impone rispetto. Questa dignità che lo pone al di sopra delle cose ci appare come uno dei suoi attributi distintivi, benché sia impossibile trovare nella natura empirica dell'uomo qualcosa che la giustifichi. Un francobollo scaduto può valere una fortuna; è evidente che questo valore non è implicito nelle sue proprietà naturali¹⁰².

La duplicità della natura umana corrisponde a un dualismo dell'ambiente. Ne *L'educazione morale*, testo che riproduce il primo corso che Durkheim ha tenuto alla Sorbona nell'anno

¹⁰⁰ Ivi, p. 289.

¹⁰¹ Ivi, pp. 288–289.

¹⁰² Ivi, pp. 285–286.

1902-1903 e la cui pubblicazione è stata voluta e curata dallo stesso Mauss nel 1925, possiamo rintracciare un'occorrenza della nozione di "padronanza di sé" che, come abbiamo visto, Mauss ha ripreso quando si è riferito al concetto di *homo duplex*:

Un despota è come un bambino, ne ha le debolezze, e, per la medesima ragione, non è padrone di sé. La padronanza di sé è la prima condizione di ogni vero potere, di ogni libertà degna di questo nome. Ma non si è padroni di sé quando si recano in noi forze che, per definizione, non possono essere dominate¹⁰³.

Se la padronanza di sé è un fatto morale allora è alle forze morali e all'ambiente morale, e dunque sociale, che deve essere ricondotta. Le forze fisiche che corrono nell'individuo non possono essere dominate così come l'ambiente fisico limita, frena l'individuo organico senza che si possa effettivamente produrre un rapporto tra un interno e un esterno in quanto si tratta di forze omogenee che scorrono tanto all'interno quanto all'esterno del corpo umano:

La resistenza interna può solo essere un riflesso, una espressione interiore di quell'esterna. Ora, se per quanto concerne la vita fisica l'ambiente fisico basta a frenarci e a ricordarci che siamo soltanto una parte di un tutto che ci avvolge e ci limita, per quanto concerne la vita morale soltanto le forze morali potranno avere su di noi tale azione e darcene la consapevolezza¹⁰⁴.

I caratteri propri dell'uomo (fisico, psichico e sociale) convergono, ma non si compongono nell'individuo e nel suo corpo per comporsi invece nella società stessa. La dimensione del valore, del simbolo, e potremmo dire del senso, essendo una dimensione puramente umana e non condivisa da altro che non sia connotato da spiritualità, risiede solo nel gioco simbolico nel quale le psichicità umane entrano in relazione producendo un contemporaneo distanziamento dalle inerzie dovute alla materia e alle necessità puramente organiche dell'uomo:

C'è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il dominio sociale. Qui l'idea fa la realtà, molto più che altrove. Senza dubbio, anche in questo caso, l'idealismo non è vero senza limitazione. Noi non possiamo mai sfuggire alla dualità della natura umana e liberarci completamente delle necessità fisiche: per esprimere noi stessi e le nostre idee, abbiamo bisogno, come mostreremo tra poco, di fissarle su cose materiali che le simboleggiano. Ma qui, la parte della materia è ridotta al minimo. L'oggetto che serve da supporto all'idea è ben piccola cosa, in confronto alla sovrastruttura ideale sotto cui scompare

¹⁰³ Émile Durkheim, *L'educazione morale*, in Émile Durkheim, *Il suicidio: l'educazione morale*, tr. it. Maria-José Cambieri Tosi, Torino, UTET, 2008, p. 503.

¹⁰⁴ Ivi, p. 504.

e, per di più, non entra affatto in questa sovrastruttura¹⁰⁵.

Per Durkheim il corpo dell'individuo ricopre la funzione di principio di individuazione all'interno della formazione della personalità sociale, ma non lo fa tramite la propria materialità che è relegata da Durkheim esclusivamente ad un insieme di proprietà fisico-chimiche. La materia interviene invece come "l'altro lato" della dualità umana, solo ad un livello minimo, negli "oggetti" di cui la società dispone come supporti per le proprie idee che non possono transitare tra corpi, ma che possono costituire un referente unico per ogni individuo. È per questo che per Durkheim, «il totem è, innanzitutto, un nome e [...] un emblema»¹⁰⁶. Anche nell'analisi delle rappresentazioni che le società primitive si fanno dei totem, Durkheim si concentra sugli aspetti segnici e non sugli aspetti materiali. In queste analisi, Durkheim reintroduce anche il tema del corpo umano visto non come corpo vivo e agente, ma come supporto per la rappresentazione totemica che viene riprodotta nell'aspetto del corpo, dalle acconciature alle mutilazioni o incisioni e ai tatuaggi¹⁰⁷.

La duplicità dell'uomo, per Durkheim, è rilevabile nei fenomeni, come quello della personalità, espressione della relazione tra personale e impersonale, in cui si producono un'interiorità e una exteriorità o, come abbiamo avuto modo di definirla, un'"intussuscezione" o un'"interfaccia". Ma Durkheim non crede alla composizione tra forze eterogenee, per lui non è possibile che un mondo omogeneo come quello della materia e delle forze materiali possa produrre un effetto nel campo morale. Al massimo produce la consapevolezza della propria limitatezza e della propria appartenenza a "un tutto che ci avvolge" che rimane relegato nelle rappresentazioni individuali e sul quale non si esprime relativamente al fatto che possa essere simbolizzato e dunque condiviso e comunicato¹⁰⁸. La padronanza di sé, invece, è riconducibile alle sole forze sociali e ai rapporti di comunicazione nella società, tra individui. La duplicità dell'uomo non coincide con la distinzione tra materia e spirito, tra corpo e anima, ma con il "decentramento", lo "scarto", che si produce all'interno della psiche umana e che si può produrre solo all'interno dell'ambiente sociale, attraverso la presa di distanza dall'ambiente fisico intessuto da forze omogenee:

Quello che ci rende *persone* dotate di un "interno" (volontà, coscienza, coscienza morale), non

¹⁰⁵ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 286.

¹⁰⁶ Ivi, p. 162.

¹⁰⁷ Ivi, p. 169.

¹⁰⁸ La distanza rispetto alle teorie di La Caze è profonda. Per il medico vitalista i corpi biologici, nei legami che li legano alla propria exteriorità, sviluppano continuamente delle differenziazioni interne, delle interfacce.

automi né soltanto enti individuali qualsiasi, è una dinamica sociale, che la si chiami soggettivazione o riconoscimento, la sovrapposizione alla mia individualità fisica di un volto che ha senso soltanto per altri: una "maschera"¹⁰⁹.

Durkheim elabora una visione ecologica della relazione tra l'individuo e la società. Nel rapporto con le *choses environnantes* sociali, con l'ambiente sociale, Durkheim riconosce quel fenomeno di produzione di forme di soggettivazione, di ontogenesi, che, allo stesso tempo, costituisce anche un ambiente di segni, significati e valori, ma, riprendendo l'idiosincronicità tra il fisico e il morale di Buffon, le relazioni all'interno dell'ambiente sociale possono avvenire solo facendo diminuire le relazioni con l'ambiente naturale e facendo violenza alla vita organica che scorre nel corpo umano:

[L]a società ha una natura che le è propria e, di conseguenza, esigenze completamente diverse da quelle che comporta la nostra natura di individui. Gli interessi del tutto non sono necessariamente quelli della parte; questo il motivo per cui la società non può formarsi né mantenersi senza reclamare da noi sacrifici continui e costosi¹¹⁰.

Sarà Mauss con la doppia teorizzazione dell'uomo totale e dell'*homo duplex* che invece si avvicinerà alla concezione dell'"esposizione" tematizzata da Rousseau come relazione reciproca e reversibile tra sentimento e riflessione.

4.2.3 - Totalità organica e persona

Abbiamo potuto vedere come per Mauss il tema della "totalità" si articola con il tema della duplicità di matrice durkheimiana. Ne i *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia* del 1924, la duplicità interviene come scissione che è propria delle *élite* in opposizione ai fenomeni di totalità propri dell'uomo delle masse. Ne *l'Effetto fisico dell'idea di morte*, Mauss conserva la distinzione tra l'uomo delle società civilizzate e l'uomo delle masse o delle società primitive, ma vede i fenomeni di totalità come precisazione della concezione dell'*homo duplex*. Prima di tornare ai temi de *Le tecniche del corpo*, che risalgono al 1934, possiamo vedere come il tema della totalità si evolva nel pensiero maussiano in un inedito di Mauss che corrisponde alle note preparatorie per una relazione che ha tenuto al *Congrès international des sciences anthropologiques et Ethnologiques* che si tenne a Copenaghen nel 1938 e

¹⁰⁹ Paoletti, *Identità personale e legame sociale*, cit., p. 20.

¹¹⁰ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 81.

pubblicato con il titolo di *Fait social et formation du caractère*¹¹¹ nel 2004 all'interno della rivista *Sociologie et sociétés* e introdotto da Marcel Fournier.

Questo intervento è rivolto nuovamente ai rapporti tra psicologia e sociologia. La sezione del congresso che Mauss è stato chiamato a introdurre è intitolata *Civilisation et Caractère* e il punto di vista che è stato chiamato a offrire è quello sociologico:

Au surplus, peut-être savez-vous que la sociologie, objets, technique, dont je suis l'ouvrier, n'est nullement pour moi, n'était nullement pour Durkheim, mon maître et mon oncle, exclusive de toute considération psychologique des mêmes faits, dans l'individu et dans son milieu social à la fois. Et peut-être l'honneur que vous me faites est-il aussi dû à mes efforts pour traiter de façon concrète et double des rapports réels, dans l'homme total, seul sujet de [illisibile] et des « histoires » de sociétés où nous puisons nos faits — donc psychologique et social. Peut-être même un certain nombre d'entre vous connaissent mes travaux sur l'expression obligatoire des sentiments, les effets suggestifs et physiques de l'idée de la mort, sur les techniques du corps — prix que j'ai, peut-être un peu malgré moi, payé à la Société de Psychologie française, pour l'honneur de m'avoir pendant plusieurs années maintenu comme son président¹¹².

In questo passaggio, Mauss mostra che per lui, come per Durkheim, la sociologia non ha mai comportato l'esclusione delle considerazioni psicologiche rivolte all'individuo e al suo "milieu sociale" e si riferisce espressamente alla propria concezione dell'"uomo totale" quale teoria "concreta" e "doppia" relativa ai rapporti reali tra psicologia e sociologia.

Per delineare il rapporto tra la sociologia e la psicologia, in riferimento al tema della formazione del carattere individuale in rapporto ai *faits de civilisation*¹¹³, Mauss definisce, in un primo momento, quattro elementi: la società, le rappresentazioni collettive, la mentalità dell'individuo e il carattere condiviso da molti, sociale, definito anche come comportamento o etologia, termine che preferisce a quello di *civilisation* o a quello di *kultur*:

C'est une évidence : une société étant l'ensemble des hommes, des choses qu'ils possèdent, et des représentations de ces hommes et des pratiques qu'ils suivent : techniques, arts, religion, droit, etc. L'ensemble de ces représentations collectives et de ces pratiques forment sa mentalité collective. Celle-ci se caractérise à son tour, tout comme la mentalité d'un individu, par les [proportions] et la nature des divers comportements dont elle est capable, par ce qu'on appelle, d'un assez mauvais mot, civilisation, et d'un plus mauvais mot, *kultur*,

¹¹¹ Marcel Mauss, «Fait social et formation du caractère», *Sociologie et sociétés*, vol. 36, fasc. 2, 2004, pp. 135–140.

¹¹² Ivi, p. 136.

¹¹³ «Appelons si vous le voulez bien "faits de civilisations" tous les faits sociaux» (Ivi, p. 137).

culture, et que nous appellerons son éthologie, son caractère¹¹⁴.

Il carattere dell'uomo è dunque un comportamento condiviso, o meglio una diversità di comportamenti condivisi che sono individuabili solo tramite tutti gli altri elementi che si compongono attraverso una riflessione e una espressione reciproca delle dimensioni collettiva e individuale.

La società, l'ambiente sociale, è intesa in modo complesso, essendo articolata in persone, cose, pratiche, rappresentazioni. Le pratiche e le rappresentazioni, condivise nell'ambiente sociale, compongono per Mauss la mentalità collettiva¹¹⁵. Le pratiche e le rappresentazioni collettive, condivise, si caratterizzano anche come mentalità dell'individuo. La dimensione collettiva non ha una esistenza separata rispetto alla dimensione individuale. Mauss riprende la concezione di Durkheim per la quale:

L'ambiente sociale ci appare tutto popolato di forze che, in realtà, esistono soltanto nel nostro spirito¹¹⁶.

Il testo di Mauss si concentra successivamente su un secondo punto che si riferisce al carattere individuale, dove prima si era concentrato sul carattere collettivo:

La définition que je vais vous proposer du caractère individuel est exactement de même sorte. Sans aucunement verser dans un substantialisme psychologique, nous pouvons cependant dire qu'il existe des individus, des personnes : chaque individualité — humaine tout au moins — et sûrement à de moindres degrés tout animal supérieur a son comportement général à lui : un tout de facultés, d'habitudes, de façons de percevoir et de réagir, d'humeurs, de forces physiques et mentales, singulier, non pas simplement parce que l'individu se distingue par la position de son corps, mais aussi parce que la série d'évènements dont il est le siège est vraiment un tout dans le temps et l'espace. Nous disons un tout, un tout organique, et non pas un simple total. Car quoique Marcel Mauss ne soit pas l'intégration, la somme des événements psychologiques et physiologiques, qui passe à tel endroit et passera dans tel et tel temps, cette intégration est autre chose, bien plus qu'une somme algébrique d'évènements ou même que la limite de leur courbe¹¹⁷.

La definizione del carattere individuale è *de la même sorte*. Mauss si distanzia da ogni possibile concezione sostanzialistica della psiche individuale, ma, tuttavia, riconosce l'esistenza di

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Mauss riepuma la nozione di mentalità collettiva che Durkheim ha utilizzato prevalentemente in un primo momento della propria produzione ma che va progressivamente sostituendo con quella di rappresentazioni collettive.

¹¹⁶ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 285.

¹¹⁷ Mauss, «Fait social et formation du caractère», cit., p. 137.

individui o persone. Come la dimensione sociale è una “totalità” complessa, così anche l'individuo è un “tutto” composto da facoltà, abitudini, modi di percezione, di reazione, umori, forze fisiche e mentali singolari¹¹⁸.

Discostandosi dalle concezioni dello zio, Mauss non trova nel corpo dell'uomo la funzione di principio di individuazione attraverso la sua localizzazione. Per Durkheim la singolarità del corpo, come abbiamo visto, è concepita attraverso il rapporto che il corpo intrattiene con l'ambiente immediato e circostante, ma, in tale rapporto, l'omogeneità delle forze che insistono nella materia non produce la differenziazione tra un interno e un esterno, non produce alcuno “scarto” che invece può essere prodotto solo attraverso il rapporto tra psiche:

C'è, in noi, un essere che si rappresenta tutto in relazione a sé stesso, dal suo proprio punto di vista e che, in ciò che fa, non ha altro oggetto al di fuori di sé. Ma ce n'è anche un altro che conosce le cose *sub specie aeternitatis*, come se fosse partecipe di un pensiero diverso dal nostro e che allo stesso tempo tende con le sue azioni a tradurre in realtà dei fini che lo oltrepassano¹¹⁹.

Se Mauss si distanzia da una concezione dello spazio come luogo omogeneo, geometrico, indifferenziato, possiamo estendere tale concezione all'indifferenza e all'omogeneità delle forze fisiche che abbiamo visto in Durkheim. La dimensione individuale non si produce per

¹¹⁸ In questa interpretazione del rapporto tra due totalità seguiamo l'intuizione di Maurice Merleau-Ponty che afferma: «En somme, Mauss préconise entre psychologie et sociologie, des rapports de collaboration à travers des frontières volontairement indéfinies. Cette proposition a été confirmée par l'histoire. Nous constatons un enveloppement réciproque et non une rivalité. La sociologie étudie la vie humaine institutionnalisée ; la psychologie, la vie humaine à l'état naissant en tant qu'elle ne se réduit pas aux phénomènes sociaux, l'humanité, dit Mauss, a édifié son esprit en se servant de son corps (technique du corps), d'où une osmose complète de tous les domaines généralement distingués, La psychologie révèle une perspective de compréhension; la sociologie, une perspective objective sur l'institution et la norme. On comprend ainsi la nécessité d'efforts convergents vers une seule réalité qui mêle corps, âme, société, parce que ici et là il s'agit de “phénomènes de totalité”. Mais l'ambiguïté demeure, car individus et société sont deux totalités ; il y a donc une totalité dans une totalité et double perspective. La psychologie ne devra plus être une psychologie des facultés, elle doit nous apprendre à connaître l'homme affecté dans tout son être par n'importe quel choc physique ou psychologique» (Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949 - 1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, pp. 295–296). Bruno Karsenti rileva la priorità della “totalità”, nel senso dell'unità, rispetto ai rapporti fra i tre domini, biologico, psicologico e sociale. Ascrivendo a Durkheim l'insistenza sulla separazione tra i campi disciplinari, Karsenti vi oppone la soluzione di Mauss: «al posto di una tripartizione delle scienze umane in fisiologia, psicologia e sociologia, bisogna ormai ripristinare un'unità antropologica fondata sui rapporti affettivi tra diversi approcci che tengano conto dell'unità fenomenica con cui hanno che fare: quella della totalità indivisa rappresentata dall'individuo socializzato. Astratta e anonima, la spiegazione durkheimiana si manteneva nel campo definito di una coscienza collettiva indipendente senza riuscire a mostrare l'effettiva azione del sociale. Al contrario, l'intento di Mauss è quello di conferire alla sociologia una dimensione concreta, imponendole un tipo di approccio che, lungi dal fermarsi sulla soglia delle singolarità individuali, trova in esse la sua giustificazione ultima» (Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 91).

¹¹⁹ Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, cit., p. 49.

una semplice individuazione spaziale dipendente dal corpo, perché l'individuo è una totalità tanto quanto la società e perché l'individuo è sede di una serie di *événements*, ossia di un *tout organique*, che esiste nel tempo e nello spazio e *non pas un simple total*.

Queste affermazioni mostrano una concezione dell'individuo e del suo corpo come un essere in divenire e di divenire, concezione che abbiamo visto essere centrale nell'“uomo esposto” di Rousseau. Si nota la complessificazione della tematica biologica rispetto al discorso durkheimiano, probabilmente debitrice delle innovazioni in campo biologico, etologico, zoologico, che negli stessi anni si stavano producendo in Germania. E, probabilmente, per il riferimento all'individualità e alla temporalità¹²⁰, non si può escludere un'influenza da parte della fenomenologia husserliana. Non si può dimenticare che, nello stesso numero del *Journal de psychologie normale et pathologique* nel quale appare *Le tecniche del corpo* di Mauss, viene pubblicata la recensione di Maxime Chastaing alle *Méditation cartésiennes* di Husserl, primo libro del fenomenologo ad essere tradotto in francese, nella quale si legge:

Nous nous heurtons alors à une synthèse fondamentale à quoi il a déjà été fait allusion : celle du moi considéré comme identique à travers toutes ses pensées. Un tel moi n'est pas un « pôle d'identité vide », puisque, substrat des « habitus » [§ 32], il n'est pas davantage état vécu, mais il donne un certain « style » aux états vécus. Et, si on lui ajoute « ce sans quoi il ne saurait exister concrètement », on obtient l'ego monadique [§ 33] que nous appellerions volontiers personne¹²¹.

¹²⁰ Si deve ricordare come anche per Buffon il tema della temporalità fosse fondamentale. Gli animali posseggono solo la coscienza della propria esistenza attuale. Per l'uomo invece: «la coscienza della propria esistenza, questo sentimento interiore che costituisce l'io, è composta dalla sensazione della nostra esistenza attuale e dal ricordo della nostra esistenza passata» (Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 42). Tuttavia, dove Buffon insiste sul carattere attivo della coscienza e della consapevolezza del ricordo, Mauss esclude l'intervento della coscienza, elaborando quella che con Bruno Karsenti possiamo definire una *mémoire du corps* (Bruno Karsenti, «Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan», *Intellectica*, vol. 1–2, fasc. 26–27, 1998: 231). Nel testo inedito che stiamo prendendo in esame, ad avvalorare questa interpretazione, troviamo infatti un riferimento esplicito di Mauss a Marcel Proust: «Or, s'il est un succès de la psychologie récente — auquel le Dr Rubin n'est pas étranger, auquel a contribué toute l'école des tests (Binet, Simon et les autres) et qui a abouti aux formules qu'a laissées Spearman — c'est bien ce bertillonnage individuel, cette anthropométrie de la mentalité même. Et de même que le bertillonnage somatologique arrive à identifier un individu — l'observation des empreintes digitales est probablement prodigieusement ancienne —, de même on arrivera à formuler le caractère de Marcel Mauss, de ce cobaye que j'essaie d'être en ce moment devant vous. C'est ce que savent bien les romanciers tout court, et les romanciers d'analyse en particulier, comme fut notre Proust» (Mauss, «Fait social et formation du caractère», cit., p. 137).

¹²¹ Maxime Chastaing, «E. HUSSERL. — Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1935: 139. Si noti anche l'impiego della nozione di *habitus* che abbiamo visto comparire ne *Le tecniche del corpo* di Mauss e che egli riutilizza nelle note inedite che stiamo prendendo in esame: «Voyez l'admirable petite statue que Mme [Thallitza ?] a faite de [ill.] d'[Amassalik]. Elle exprime merveilleusement les traits profonds dont le rôle magique et religieux de [ill.] son expérience [ill.] de ce rôle

Mauss mette in luce la reversibilità tra le due dimensioni, individuale e sociale, propria dell'uomo:

Les définitions nous mettent sur la voie. Voyons où, quand et comment cette mentalité collective s'impose et s'implante dans l'individu, et comment l'individu se construit d'éléments sociaux et d'éléments individuels de son histoire biologique et sociale. Enfin, comment aussi il peut agir sur la société comme celle-ci agit sur lui¹²².

Per Mauss la reversibilità tra individuale e sociale è esplicabile solo incrociando le nozioni di totalità e di dualità. La società è un ambiente complesso, "totale", tanto quanto l'individuo costituisce una particolare totalità che non deve essere concepita come sommatoria, ma come "tutto organico". Tra le due dimensioni deve comunque esserci un rapporto tanto di implicazione reciproca quanto di differenza. E la differenza è una differenza significativa per la quale si producono un interno e un esterno, caratteristica che abbiamo visto appartenere alla nozione di duplicità in Durkheim e che possiamo ricondurre alla nozione di "negatività naturale". Tuttavia per Mauss la negatività naturale, che per Durkheim si può produrre solo violentando e riducendo al minimo gli aspetti materiali e corporei, torna a coinvolgere anche il corpo dell'uomo. Possiamo trovarne conferma nell'analisi che Mauss offre del *dressage*¹²³

marque tout l'habitus de l'homme» (Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 139).

¹²² Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 137.

¹²³ La nozione di *dressage* può solo riduttivamente essere tradotta con "addestramento". Nel testo in esame Mauss utilizza anche i termini *implantation* e *échafaudage*: «Voyons où, quand et comment cette mentalité collective s'impose et s'implante dans l'individu» (*Ibid*); «l'échafaudage de soins qui permet par exemple de dresser et d'éduquer l'enfant» (*Ibid*). Le nozioni di impianto, impalcatura, edificazione, montaggio, installazione rientrano nella nozione di *dressage*. Una delle fonti per questa ricca semantica possono essere stati gli studi di Ignace Meyerson e Paul Guillaume, pubblicati in vari articoli negli anni '30 e raccolti nel volume Paul Guillaume, Ignace Meyerson, *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*, Paris, Vrin, 1987. Mauss partecipò nel 1929 ad un dibattito, presso l'Institut français d'Anthropologie, in seguito alla proiezione di un filmato di Guillaume e Meyerson sull'intelligenza delle scimmie. Dell'intervento di Mauss è rimasto un resoconto pubblicato con il titolo *Débat sur l'origine de la technologie humaine* (Marcel Mauss, «Débat sur l'origine de la technologie humaine», *L'Anthropologie*, vol. 39, 1929, pp. 129–130); ripreso in Marcel Mauss, *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969 e ripreso in Marcel Mauss, *Débat sur l'origine de la technologie humaine (1929)*, in Nathan Schlanger (a cura di), Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 327 e sgg.. Una delle preoccupazioni dei due psicologi, nel tentativo di studiare l'intelligenza "tecnica" propria delle scimmie è stata quella di «éviter tout ce qui pût ressembler, même de très loin, à un, dressage» (Guillaume, Meyerson, *cit.*, p. 182). Gli studi dei due psicologi hanno costituito la risposta francese agli studi sulle scimmie effettuati da Wolfgang Köhler, uno dei padri della *Gestaltpsychologie*, negli anni '10 e raccolti nel volume Wolfgang Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, tr. it. Guido Petter, Firenze; Milano, Giunti, 2009. Che ci fossero collegamenti tra gli studi degli psicologi francesi e la corrente della *Gestaltpsychologie* tedesca viene confermato dal fatto che Guillaume fu uno dei traduttori della corrente psicologica tedesca in Francia, si veda Paul Guillaume, *La psychologie de la Forme*, Paris, Flammarion, 1937. Sull'influenza degli studi di Guillaume sul pensiero di Mauss si veda Bert, *cit.*. Sui rapporti tra Mauss e Meyerson si veda Fournier, *cit.*, pp. 478–479. Occorre ricordare come l'ultimo testo pubblicato in vita da Mauss sia stato

del bambino:

Le point où on peut le mieux apercevoir cette action est dans l'éducation et même dans le dressage de l'enfant. L'homme est un animal qui éduque et dresse ses enfants, et les dote consciemment, et depuis quelques milliers d'années en constant progrès dans les pays dits civilisés. De même [mots illisibles] ses enfants. Non seulement par nécessité biologique mais parce que la vie des adultes [conforme] les moyens de [vie] même instinctifs des jeunes enfants, par exemple les moyens de transport de l'enfant, ou de propreté¹²⁴.

Ritornando su un tema fondamentale di Rousseau, quello dell'educazione, Mauss individua una riflessività tra i bisogni biologici e il loro essere conformati socialmente da parte degli adulti. Gli stessi istinti vivono di una reciprocità tra il biologico e il sociale. Le dimensioni delle "cose dell'igiene", delle "cose non naturali", non afferiscono unicamente al rapporto tra l'individuo e l'ambiente naturale, esse stesse sono sempre anche sociali. Le secrezioni stesse (minzione e pianto), il riposo, l'alimentazione, non coinvolgono solamente la dimensione biologica, ma anche quella sociale¹²⁵.

Anche la dimensione psicologica è parte di questo gioco, come dimostrato dal riferimento di Mauss agli studi psicoanalitici sulla libido:

La technique et la technologie prodotto da Mauss in occasione della *tournee de Psychologie et d'Histoire du Travail et des Techniques* organizzata da Ignace Meyerson a Tolosa nel 1941. Sulla storia della vicenda che ha portato alla stesura, e in seguito alla pubblicazione dell'ultimo scritto di Mauss, si veda: François Vatin, «Mauss et la technologie», *Revue du MAUSS*, fasc. 1, 2004, pp. 434–450. Il testo redatto da Meyerson con funzione di prefazione alla pubblicazione del volume degli atti della giornata fin dalle prime righe rende omaggio alla nozione di "uomo totale" mostrando come fosse essa l'oggetto stesso di studio della Société d'Études Psychologie: «La Société d'Études Psychologie de Toulouse s'est fondée en mai 1941. Elle s'est assigné un but comparatiste : essayer de saisir le mieux possible la plénitude des conduites, spécialement des actes, des tâches et des œuvres complexes de l'homme, et par là comprendre l'homme total. Si chez l'animal un comportement partiel ne se comprend bien que par l'ensemble biologique vie et milieu, une conduite humaine, une œuvre humaine, qui joue à l'intérieur d'une marge biologique fort large pour elle, ne se comprend que par sa signification et par sa place dans l'ensemble des conduites» (Ignace Meyerson, *Le travail : une conduite*, in *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 7).

¹²⁴ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 138.

¹²⁵ «Je ne parle même pas des tortures du maillet qui furent infligées à ma génération, je parle de l'échafaudage de soins qui permet par exemple de dresser et d'éduquer l'enfant, très tôt, vers la réglementation de ses besoins. Un exemple : un couple d'instituteurs distingués, d'ailleurs prédestiné — il est devenu un des meilleurs administrateurs d'hospice d'aliénés — a su habituer ses deux enfants (qui sont devenus de distingués psychiatres et neurologistes) à des heures précises d'urination [ill.]. Je n'ai pas besoin de rappeler le rappel des heures de repas sans [ill.] appétit. L'enfant sait très vite, tout endormi qu'il paraisse [...] Je me garderai d'insister là-dessus, ainsi que cette très précoce — peut-être tout de suite après la première semaine — éducation du cri de l'enfant. Dans ma famille, Durkheim, pour ses enfants, à l'indignation de ses sœurs, a [ill.] laisse pleurer ses enfants sans les « prendre dans ses bras ». Faute d'éducation [rature]. Sur ce point comme bien d'autres gymnastiques — nudisme, etc. —, vous serez [ill.] par moi [ill.] est la part que les pédiatres scandinaves ont prise et prennent encore au progrès de la pédiatrie en tout point» (*Ibid*).

Par exemple, les psychanalystes de la libido [savent] fort bien que la façon dont l'enfant est longtemps porté par la mère, souvent directement sur sa peau, plus ou moins bien tenu, donne à l'enfant des habitudes et des sensations inoubliables¹²⁶.

È il concetto di istituzione quello che permette a Mauss di raggruppare tutti questi fenomeni per i quali gli aspetti biologico, psicologico, sociologico sono tra loro reciproci e tuttavia distinti al punto da potersi produrre reciprocamente. Introducendo degli esempi etnografici, Mauss mostra anche come «ces problèmes se posent dans nos Société à nous»¹²⁷:

Dans celles qui relèvent de l'ethnographie — ne croyez pas que je crois en ces divisions —, l'éducation se poursuit quelquefois, comme chez nous encore celle du savant (peut-être pas toujours du professeur). Le magicien est aussi curieux de rites que nous de faits. D'ailleurs, même chez nous, les poètes sont restés d'éternels [ill.] [phrase ill.]. La vie, pour un noble Kwakiutl ou pour un [ill] polynésien, est une sorte de perpétuelle édification de la science et du caractère de l'homme (nous disons encore « édifier », et soi-même par sa piété et les autres par l'exemple). Dans le cas du nord-ouest Américain, le jeune homme, puis l'adulte — et ceci ne cesse qu'avec la véritable retraite — passent leur vie à de perpétuelles initiations, avec extase et possession obligatoires, nécessaires pour obtenir les titres, prérogatives, mariages, biens, rangs politiques sociaux, prestige. La fin de cette existence est l'entrée dans la société des retraités chez les Kwakiutl [ill.]. Et le plus beau fait que je connaisse [phrase ill.]. En général, tous les Indiens de la côte nord-ouest ont des *institutions* du même genre, et une partie des Indiens du centre et de l'est en ont d'autres de même fonction sinon de même nature. Et nous nous trouvons tout de suite en présence d'un immense problème, fort contesté, celui du manitouisme et de la recherche de l'esprit personnel¹²⁸.

In questo passo, oltre al riferimento alla nozione di istituzione¹²⁹, si nota che il divenire

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.* Negli ultimi passaggi delle sue note, Mauss si riferisce anche a esempi presi dalla storia dei latini affermando «j'applique, vous le voyez, la méthode de l'ethnographie la plus historique à notre histoire à nous» (Ivi, p. 140). Mauss mostra come la triplice dimensionalità dell'uomo totale sia sempre anche di tipo storico contribuendo di fatto a inaugurare sia l'"antropologia storica" (Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Riccardo Di Donato (a cura di), Torino, Einaudi, 1998) sia l'"antropologia simmetrica" (Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, tr. it. Guido Lagomarsino, Milano, Elèuthera, 1995).

¹²⁸ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 138, corsivo nostro.

¹²⁹ Maurice Merleau-Ponty, nei *resumé* dei suoi corsi tenuti alla Sorbona tra il 1949 e il 1951, in più passaggi riconosce la presenza del tema dell'istituzione in Mauss, oltre alla citazione precedente riportata, si vedano anche le seguenti: «Ces recherches [quelle sviluppate nel saggio *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*] représentent à ses yeux un empiètement de la sociologie sur la psychologie plutôt qu'une psychologie sociale. Toute formation supérieure de la conscience n'est compréhensible que dans un dynamisme institutionnel» (Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *cit.*, p. 294); «Il y a invasion du social jusque dans le corporel: signes, symboles institués, larmes. Il ne s'agit pas de réduire l'individu au collectif, l'individu transforme les institutions, mais on ne peut pas isoler dans une vie individuelle un seul fait qui ne soit également du ressort de la sociologie» (*Ibid.*). Il tema dell'istituzione costituirà l'oggetto di un intero corso tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France nell'anno 1954-1955 (Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*.

dell'individuo, come per Rousseau, non è solamente da ascrivere a uno sviluppo biologico, ma anche sociale, e, come per La Caze, possiamo parlare di una ontogenesi continua dell'individuo (*perpetuelles initiations*) nel quale il fatto biologico è continuamente raddoppiato dal fatto sociale che converge nel carattere individuale (l'oggetto dell'intero intervento di Mauss). Mauss non vuole andare alla ricerca delle cause, ma, come Rousseau, si mostra interessato solo ai rapporti:

Les principes ne me concernant pas, pas plus que le biologiste n'a à s'imaginer si c'est la poule ou si c'est l'œuf qui fut l'être premier. Je n'ai qu'à vous parler des rapports¹³⁰.

Mauss non è alla ricerca di una spiegazione causalistica del carattere individuale, ma dei rapporti che lo intessono, per cui, se gli esempi etnografici possono risultare troppo *exagéré* per la loro particolarità nel mostrare la non indipendenza, la non autonomia, la non separazione del carattere individuale, quella che chiama la «prise de possession de l'individu par son rôle»¹³¹, allora è alle nostre società e alle nostre mentalità che torna¹³²:

Notes de cours au Collège de France (1954-1955), Paris, Belin, 2003). Il tema dell'istituzione è stato inoltre oggetto di analisi da parte di Gilles Deleuze, in un testo contemporaneo al corso di Merleau-Ponty. Si tratta di *Instinct et institution* del 1955, che, ci ricorda Katia Rossi nella premessa all'edizione italiana, è stato concepito per la collezione *Textes et documents philosophiques* edita da Hachette e diretta da Georges Canguilhem (Gilles Deleuze, Ubaldo Fadini, *Istinti e istituzioni*, tr. it. Katia Rossi, Milano, Udine, Mimesis, 2014). Si rimanda per un'interpretazione del tema dell'istituzione in Deleuze al saggio introduttivo al testo deleuziano di Ubaldo Fadini nonché al suo Ubaldo Fadini, *Il tempo delle istituzioni: percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, Ombre corte, 2016.

¹³⁰ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 138. Sull'epistemologia maussiana e la differenza tra questa e quella di Durkheim si veda il capitolo *L'unità del dato. Sociologia, psicologia delle masse e psicoanalisi* di Karsenti, *L'uomo totale, cit.*

¹³¹ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 139.

¹³² «Mais ces faits sont trop évidents et trop particuliers, trop [exagérés] pour emporter peut-être votre adhésion. Cette prise de possession de l'individu par son rôle est également le fait de nos civilisations et de nos mentalités à la fois collectives et individuelles» (*Ibid*). Il tema della possessione tra filosofia e scienze sociali, nel quale non compare alcun riferimento a Mauss è sviluppato in Didier Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*, Relecture-anthologies, Dijon, Les Presses du réel, 2011. Nel testo non compaiono riferimenti a Mauss ma vi ricoprono un ruolo interpretativo fondamentale le teorie di Gabriel Tarde, filosofo e sociologo francese "rivale" di Durkheim con le quali Mauss ha avuto modo di confrontarsi positivamente, come emerge da Karsenti, *L'uomo totale, cit.* Nello specifico si veda il saggio di Bruno Latour (Bruno Latour, *Gabriel Tarde - La société comme possession. La «preuve par l'orchestre»*, in Didier Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du réel, 2011, p. 9 e sgg.) per i riferimenti a Tarde e per le riflessioni sul teatro attraverso il quale esplicita il proprio concetto di possessione. Il saggio di David Lpoujade (David Lapoujade, *Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres*, in Didier Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du réel, 2011, p. 167 e sgg.) è dedicato a Étienne Souriau che ha partecipato al già citato Colloque du Centre de recherches de psychologie dedicato a le *Problèmes de la personne* i cui interventi sono stati raccolti in Meyerson, *Problèmes de la personne, Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson. Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative, cit.*

Tout notre théâtre et toute notre littérature en est (sic) pleine. Au [ill.] l'un des plus rares mérites, datant peut-être de la Renaissance et [venant] de quelques minorités du nord et du sud de l'Europe, a été d'édifier [l'individu] à être lui-même plus que son personnage¹³³.

Se anche nelle società contemporanee, civilizzate, sono diffusi fenomeni di possessione, esse sono caratterizzate da una nuova formulazione storica dei rapporti tra individuo e società. L'individuo, nelle società contemporanee, si forma per opposizione alla vita collettiva. Tornano i riferimenti alla "scissione" che Mauss ha definito attraverso il rapporto tra le concezioni dell'uomo totale e dell'*homo duplex*, sia nei *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, sia nell'*Effetto fisico dell'idea di morte suggerita dalla collettività*:

C'est par opposition à la vie collective que l'individu — l'être —, de pure conscience et liberté, s'est créé dans la vie. Ce que nous enseignent la sociologie et plus généralement l'histoire, c'est combien est récente la [ill.] de la notion de personne. Dans une conférence que je dois à une autre honorable institution, j'ai promis de décrire ce que je crois être l'histoire de la notion de personne humaine. Ici je [n'espère] vous dire qu'une chose, c'est qu'elle n'est entrée dans la philosophie, suffisamment complète, qu'au début du dernier siècle, à la fin du [ill.], de Swedenborg et de Kant¹³⁴.

Il testo dell'intervento, che Mauss terrà nella conferenza da lui citata, sarà pubblicato nel 68° volume del *Journal of the Royal Anthropological Institute* del 1938 con il titolo *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*¹³⁵, nel quale l'autore ripercorre la storia della formazione della nozione di persona. Questo testo ha suscitato varie resistenze nella comunità degli antropologi. Rilevante è l'interpretazione che ne offre Francesco Remotti nel capitolo intitolato *Antropologia della persona* nel volume *Noi primitivi*¹³⁶. Remotti mostra come l'intervento di Mauss fosse debitore del particolare contesto storico e politico¹³⁷ nel quale è stato scritto e come l'affermazione relativa alla "fragilità" dell'idea di persona fosse indice di una presa di posizione politica. Mauss, rivolgendosi ai propri uditori, centra l'oggetto del proprio discorso affermando che l'idea di persona (e con essa l'idea di "io") è «una delle categorie dello spirito umano – una di quelle idee che noi crediamo innate»¹³⁸ arrivando invece a mostrare come in realtà essa «sia nata e si sia sviluppata molto lentamente nel corso

¹³³ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 139.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, *cit.*

¹³⁶ Francesco Remotti, *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

¹³⁷ La conferenza alla quale partecipò Mauss si tenne a Londra il giorno 29 novembre 1938, solo da una ventina di giorni si era consumata la "Notte dei cristalli".

¹³⁸ Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, *cit.*, p. 351.

di lunghi secoli e attraverso numerose vicissitudini, al punto da essere ancora, ai nostri giorni, fluttuante, fragile, preziosa e bisognevole di una ulteriore elaborazione»¹³⁹. Remotti offre un giudizio negativo del testo di Mauss, in quanto, secondo l'antropologo italiano, esso sarebbe basato su una doppia analisi della nozione di persona. Da un lato, l'idea di persona sarebbe rintracciata attraverso l'analisi di vari casi di studio etnografico e, dall'altro, «approdando infine alla civiltà occidentale (dal pensiero cristiano alla filosofia dell'idealismo tedesco [...] l'"oceano" dell'etnologia e realtà scomparso)»¹⁴⁰. L'idea di soggetto¹⁴¹ psicologico e morale è descritto da Mauss come l'esito di un "percorso"¹⁴² che porta a una categoria che «ha una forma e un fondamento solo per noi, presso di noi»¹⁴³. Per Remotti, Mauss adotterebbe una tesi sociocentrica per illustrare i casi etnografici che abbandonerebbe per interpretare l'evoluzione della nozione di persona in Occidente nel quale «[i]l culmine di questo "progresso" (Mauss) è una persona che si identifica con un "io assoluto" (Fichte), un io concepito non solo come una realtà autonoma, ma come una sostanza creatrice disancorata dalla società»¹⁴⁴. In questa differenza, per Remotti:

Ciò che non va, o che suscita dubbi e perplessità, è non soltanto lo sbandieramento occidentale («solo noi...»), ma è anche la smentita che l'Occidente – così come c'è stato

¹³⁹ *Ibid.* La stessa centralità della dimensione storica è presente in *Fait social et formation du caractère*: «L'homme a été longtemps un personnage avant d'être une personne. Sa place, son rang, son rôle ont été son tout avant d'être sa simple vie intérieure. Il s'agit par le temps qui court de fabriquer des "personnes humaines". Nous le pouvons enfin» (Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 140). In *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»* il riferimento alla dimensione storica compare anche nelle conclusioni nelle quali viene citato Ignace Meyerson, fondatore della "psicologia storica": «non dobbiamo, tuttavia, neanche speculare troppo. Diciamo che l'antropologia sociale, la sociologia, la storia ti insegnano a vedere come il pensiero umano "cammini" (Meyerson); esso giunge lentamente ad articolarsi attraverso le epoche, le società, i loro contatti, i loro cambiamenti, per le vie apparentemente più rischiose» (Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, *cit.*, p. 381). È possibile tuttavia pensare alla "fragilità" dell'idea di persona, o come Mauss anche la chiama di "soggetto", attraverso l'"archeologia delle scienze umane" di Michel Foucault che, alla fine del suo *Le parole e le cose*, afferma che, a fronte di un mutamento delle disposizioni del sapere, anche «l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Michel Foucault, Georges Canguilhem, *Le parole e le cose*, tr. it. Emilio Panaitescu, Milano, BUR, 1996). Per un'analisi del rapporto mancato tra Foucault e la corrente della psicologia storica si veda: Frédéric Fruteau de Laclous, *La psychologie des philosophes: de Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012.

¹⁴⁰ Remotti, *cit.*, p. 279.

¹⁴¹ Il primo capitolo del testo di Mauss è intitolato *Il soggetto: la persona* (Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, *cit.*, p. 351) e il settimo *La persona, essere psicologico* (Ivi, p. 358).

¹⁴² «[D]a un semplice mascheramento alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo, da questo a un essere di valore metafisico e morale, da una coscienza morale a un essere sacro, da questo a una forma fondamentale del pensiero dell'azione: il percorso compiuto» (Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, *cit.*, p. 381).

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Remotti, *cit.*, p. 284.

raffigurato da Mauss – procura alle tesi dello stesso Mauss¹⁴⁵.

I dubbi di Remotti sono condivisibili, tuttavia *Fait social et formation du caractère* permette di approfondire il rapporto tra le società etnografiche e quelle contemporanee:

L'individu est enfin devenu le sujet et l'objet, l'agent responsable de la vie sociale. Ce qu'il était inconsciemment, prisonnier de son rang et de ses habitudes, il l'est devenu consciemment [...] C'est maintenant l'individu qui est à la source du changement social. Il l'a toujours été, mais il ne le savait pas. Les lois venaient de ses principes et de ses religions. Ses coutumes sortaient de ses techniques. Celles-là, enfoncées dans l'artisanat, lui laissaient ingéniosité plus qu'innovation devant lui. L'ingénieur est venu lentement depuis les premières machines. Les sociétés modernes changent plus vite que jamais (*Social Trends*). Il s'agit, sous peines cruelles, [quatre mots illisibles] de ce rôle de l'individu¹⁴⁶.

È tramite l'individuo che le società sono soggette al cambiamento. L'individuo è passivo nei confronti della società, dalla quale è posseduto. La società, come per Durkheim, è agente di coercizione nei confronti dell'individuo e, contemporaneamente, l'individuo è attivo, fonte di cambiamento per la società. L'agentività del soggetto è implicata nella propria soggettivazione. Ancora una volta ritroviamo una figura della reversibilità che abbiamo visto nella nozione dell'"uomo esposto" di Rousseau e che ora si delinea come "soggetto esposto", attivo e passivo ad un tempo, dipendente e modificato in un modo non deterministico da ciò che lo circonda, da ciò che gli è esterno e, contemporaneamente, fonte di mutamento di ciò da cui a sua volta dipende.

Se l'individuo è posseduto dalla società, la società è innervata di forze che provengono dall'individuo. La circolarità tra i due elementi non permette di "s'imaginer si c'est la poule ou si c'est l'œuf qui fut l'être premier". Nel circolo è possibile solamente individuare dei rapporti, delle relazioni che diventano primarie rispetto agli elementi che entrano in relazione. Non è possibile definire gli elementi prima delle relazioni perché gli elementi stessi sono fatti di ciò che è fuori di loro, ma allo stesso tempo occorre riconoscere gli elementi, saperli nominare, descrivere, tracciarne la genealogia, come Mauss ha fatto per la nozione di persona o la categoria di "io", perché tali elementi sono già presenti e agenti: l'idea di persona è presente prima dello studio storico e sociologico di Mauss¹⁴⁷. Per Mauss, le idee, le nozioni, tanto non

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 140.

¹⁴⁷ Per Mauss «la sociologia è una scienza dei fatti» (Marcel Mauss, *L'anima, il nome e la persona*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 342) che non devono solamente essere descritti ma spiegati: «per quanto interessante e utile sia una descrizione, essa vale meno di una spiegazione» (Marcel Mauss, *Mentalità primitiva e partecipazione*, in Riccardo Di Donato (a cura

costituiscono un elemento di puro pensiero, separato dalla realtà, quanto non consistono di elementi sì reali ma appartenenti ad una realtà specifica, quella delle relazioni tra psiche, come invece è per Durkheim. Infatti, per Durkheim, «[c]’è una regione della natura in cui la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera: è il dominio sociale. Qui l'idea fa la realtà, molto più che altrove»¹⁴⁸. In *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia*, Mauss afferma il proprio realismo nei confronti delle idee espresse dal discorso scientifico e filosofico, mostrando come le idee non siano separate dal linguaggio, dal “sentire” condiviso e dagli eventi storici:

In via preliminare, farò alcune riflessioni di ordine filosofico. Dato che la filosofia porta a tutto, a condizione di venirne fuori. Le filosofie e le scienze sono dei linguaggi. Di conseguenza, si tratta solo di parlare il miglior linguaggio. Lo stesso linguaggio e le categorie dello spirito sono degli «estratti» della maniera di pensare e di sentire di un ambiente sociale determinato. Nella misura in cui credo di riflettere correttamente, mi collego alla grande tradizione degli Enciclopedisti che, per parte loro, venivano al seguito della Scuola inglese. Ma se la nostra maniera di pensare deriva in ogni momento da tutto quello che costituisce la vita sociale, non si potrebbe separarne nemmeno la mentalità scientifica che è tanto intimamente legata a tutta la mentalità. Per parte mia, ho avuto anche, ahimè, l'occasione di osservare le ripercussioni dei cataclismi sociali sul progresso di una scienza. Durante la grande guerra, ho visto sparire dei collaboratori carissimi e, con lo stesso colpo, ho visto rallentare lo sboccio così bello della sociologia nascente. Lo studio di un pensiero, come quello che arriva alla nozione di materia, è puramente storico¹⁴⁹.

Le idee scientifiche e filosofiche, come tutte le idee, anche quelle elaborate attraverso le religioni o i miti, sono traduzione di un “essere”, che potremmo ricondurre alla “totalità” fisica, psichica, sociale in continua evoluzione e che si tratta di far emergere:

A noi non basta descrivere il mito. Secondo i principi di Schelling e dei filosofi, vogliamo sapere quale essere esso traduce¹⁵⁰.

La civiltà occidentale contemporanea si distingue per essere giunta alla consapevolezza del carattere attivo e trasformativo del soggetto. Nelle altre civiltà, invece, tale carattere attivo e

di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 337). La spiegazione, per Mauss, ha un valore di ricerca di un piano ontologico e non puramente culturale: «[a] noi non basta descrivere il mito. Secondo i principi di Schelling e dei filosofi, vogliamo sapere quale essere esso traduce» (Mauss, *L'anima, il nome e la persona*, cit., p. 339).

¹⁴⁸ Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 286.

¹⁴⁹ Marcel Mauss, *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia*, in Riccardo Di Donato (a cura di), *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 343.

¹⁵⁰ Mauss, *L'anima, il nome e la persona*, cit., p. 339

trasformativo è rimasto inconsapevole. La verità "sociologica"¹⁵¹ di Mauss diventa il raddoppiamento e l'elevazione di secondo grado, nella scienza, della consapevolezza che l'Occidente ha raggiunto e che solo ora è giunta ad autocomprendersi, rapportandosi e aprendosi al riconoscimento delle forme inconsapevoli della stessa verità:

La vocation même de l'ethnologie, au-delà de l'intérêt intrinsèque qu'elle porte aux « soi-disant primitifs », est de chercher à les étudier et à les valoriser *aussi* parce qu'« ils nous dépassent profondément et nous apprennent à penser autrement qu'en *homo sorbonnais* ou *oxonimois* grâce à d'autres *homines sorbonnais* »¹⁵².

Questa ulteriore forma di totalizzazione, nel sapere e nella storia, è permeata da una visione razionalista e progressista, che in più luoghi è rintracciabile nell'opera maussiana, ma i cui esiti non sono confinati nell'astrazione della teoria:

Il s'agit de donner aux hommes le sens de ce qu'ils sont par la société, le sens des changements sociaux dans la société qu'ils doivent conserver pieusement et (vouloir) fortement¹⁵³.

Se l'approccio razionalista di Mauss è innegabile, tuttavia occorre riconoscere anche la sua attenzione ai fatti concreti, come appare nella celebre frase presa dal *Saggio sul dono*:

Gli storici avvertono e obiettano a ragione che sociologi fanno troppe astrazioni e separano eccessivamente gli uni dagli altri diversi elementi della società. È necessario imitarli, cioè osservare ciò che è dato. Ora, il dato è costituito da Roma, da Atene, dal francese medio, dal Melanesiano di questa o quell'isola, e non dalla preghiera o dal diritto in sé¹⁵⁴.

È doveroso, infine, riconoscere come Mauss sia sempre stato antirazzista «[s]ans s'émanciper entièrement d'un cadre de réflexion évolutionniste hiérarchisant»¹⁵⁵.

¹⁵¹ Si mette il termine tra virgolette in quanto si tratta di una forma di sapere che traborda da tutti i lati i confini disciplinari.

¹⁵² Schlanger, *cit.*, pp. 121–122. Il testo riportato da Schlanger è tratto da Mauss, *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia*, *cit.*, p. 345.

¹⁵³ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 140.

¹⁵⁴ Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 288.

¹⁵⁵ «Certes, Mauss a toujours exprimé ses convictions humanistes et antiracistes à propos des populations colonisées. Dès 1902, il entame sa leçon d'ouverture à l'EPHE avec un constat sans équivoque : "il n'existe pas de peuples non civilisés. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes. L'hypothèse de l'homme «naturel» est définitivement abandonnée". Toute sa vie durant, Mauss défendra cette vérité. Sans s'émanciper entièrement d'un cadre de réflexion évolutionniste hiérarchisant, il est de ceux qui reconnaissent – et qui œuvrent à faire reconnaître – toute la richesse et la complexité de ces civilisations "différentes" dont s'occupe l'ethnographie» (Schlanger, *cit.*, p. 115).

4.3 - Espressione e esposizione

Ne *Le tecniche del corpo* si ritrova la complessità semantica della nozione di *dressage* (del bambino) presente in *Fait social et formation du caractère*. In quest'ultimo testo la nozione di *dressage* era accompagnata da quelle di *implantation* e *échafaudage*. Ne *Le tecniche del corpo* viene utilizzata invece la nozione di *montage*:

Ciò che emerge molto chiaramente da esse è che ci troviamo dappertutto in presenza di montaggi fisio-psico-sociologici di serie di atti. Tali atti sono più o meno abituali più o meno antichi nella vita dell'individuo e nella storia della società. Spingiamoci oltre: uno dei motivi per cui queste serie possono essere montate più facilmente nel singolo individuo, è proprio perché sono montate da e per un'autorità sociale¹⁵⁶.

La società influisce sulle tecniche del corpo attraverso l'imitazione. L'imitazione per Mauss tuttavia non consiste in un fenomeno meccanicamente determinato. La società "monta" nel corpo delle tecniche, non in maniera meccanica, ma attraverso l'autorità, attraverso un elemento sociale, di valore, che può essere tale solo se assume un significato, seppur inconscio, per una psiche, ossia solo se, tra l'interno e l'esterno, esiste tanto un legame necessario quanto la produzione di una differenziazione, se esiste una negatività naturale. Ma se l'imitazione non è un fatto meccanico, occorre rendere ragione del linguaggio meccanicistico di Mauss nel suo riferimento al *montage*, all'*implantation*, all'*échafaudage*. Buffon, nel suo testo sull'*homo duplex*, aveva fatto riferimento all'imitazione opponendola alla riflessione:

Così, fra gli uomini, quelli che riflettono meno sono quelle con più talento imitativo; non è sorprendente perciò trovare questo talento negli animali che non riflettono per nulla¹⁵⁷.

Gli esempi dei casi di imitazione offerti da Buffon possono essere effettivamente classificati come tecniche del corpo:

Le persone che hanno i sensi squisiti, delicati, facili da far vibrare, e le membra obbedienti, agili e flessibili sono — a parità di mezzi — i migliori attori, i migliori pantomimi, le migliori scimmie. I bambini senza pensarci prendono le abitudini del corpo, copiano i gesti, imitano le maniere di coloro con cui vivono; sono anche molto portati a ripetere e a contraffare¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 87.

¹⁵⁷ Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 71.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 70–71.

L'imitazione non è «che un effetto meccanico, un risultato puramente macchinale, la cui perfezione dipende dalla vivacità con la quale il senso interno materiale riceve le impressioni degli oggetti e della facilità di rendere all'esterno grazie alla similitudine e alla debolezza degli organi esterni»¹⁵⁹.

Per Buffon, come per Durkheim, nei fenomeni fisici non si producono differenziazioni, essi si danno in un campo omogeneo nel quale non compare un'articolazione morale tra un interno e un esterno, evento esclusivo del campo delle relazioni tra psiche.

Mauss, come abbiamo visto, considera la psiche umana come un tutto organico, ricco, articolato, che si produce assieme al proprio esterno sociale, dando origine a quei fenomeni di soglia nei quali regna la reversibilità. Ma abbiamo potuto vedere come anche l'aspetto corporeo sia coinvolto assieme a quello psichico e a quello sociale. Per Mauss il corpo non è il fattore di individuazione spaziale all'interno di uno spazio omogeneo. L'individuo non si distingue per la propria localizzazione spaziale, ma per la costituzione di una totalità organica, sede di insistenza di eventi che sono costitutivi di un'interiorità. Se il corpo non interviene nella localizzazione e nell'individuazione del soggetto è perché, per Mauss, il corpo non è un elemento meramente spaziale appartenente a un campo omogeneo, così come non è un elemento fisico all'interno di un campo di forze fisiche omogenee che esistono indifferentemente tanto al suo interno quanto al suo esterno. È nel suo corpo e con il suo corpo che il soggetto si individua.

Come abbiamo visto per il caso della formazione della personalità individuale, anche nel caso delle tecniche del corpo c'è un fenomeno di "possessione", di passività che si mostrerà essere l'altro lato di un'attività:

Ciò che accade è un'imitazione prestigiosa. Il bambino, l'adulto imitano atti che sono riusciti e che hanno visto riuscire a persone di cui si fidano, che esercitano su di lui un'autorità. L'atto si impone *dal di fuori*, dall'alto, fosse pure un atto esclusivamente biologico che riguarda il corpo [...] È proprio in questa nozione di prestigio della persona che si compie l'atto ordinato, autorizzato, sperimentato, rispetto all'individuo che imita, che si trova tutto l'elemento sociale. Nell'atto di imitazione che ne segue si trovano tutto l'elemento psicologico e quello biologico¹⁶⁰.

L'imitazione, il prestigio, l'autorità, come la fiducia, sono parte del «*momentum psicologico*»¹⁶¹ e allo stesso tempo indicano delle relazioni non indifferenti, significative,

¹⁵⁹ Ivi, p. 70.

¹⁶⁰ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 43, corsivo nostro.

¹⁶¹ Ivi, p. 47.

dotate di valore, che sono individuabili tra un interno e un esterno. Rappresentano delle soglie per le quali il senso della relazione si produce assieme agli elementi che nella relazione insistono; rappresentano delle interfacce degli intermediari, dei *metaxu*. Ma il *momentum* psicologico non è solo concepito da Mauss attraverso una relazione psico-sociale:

D'altra parte, dal momento che questi sono movimenti del corpo, tutto presuppone un enorme apparato biologico, fisiologico. Qual è lo spessore della ruota dell'ingranaggio psicologico? Dico volutamente ruota di ingranaggio [...] quello che posso dirvi è che io vedo qui i fatti psicologici come ingranaggi e non come cause, tranne che nei momenti di creazione o di riforma. I casi di invenzione, quelli in cui dei principi nuovi vengono stabiliti, sono rari. I casi di adattamento sono una cosa psicologica individuale. Ma in generale dipendono dall'educazione, o quantomeno dalle circostanze della vita in comune, del contatto¹⁶².

Mauss descrive i fatti psicologici come ruote d'ingranaggio, indicando, con quest'espressione, l'assenza dell'intervento soggettivo volontario¹⁶³, e indicando il punto di contatto della vita in comune oltre che il passaggio, la comunicazione, tra il sociale e il biologico. Anche se, relativamente alle tecniche del corpo, l'aspetto di innovazione è ciò che meno interessa Mauss, tuttavia esso non viene negato. Riferendosi sempre alle "tecniche riguardanti il corpo", nel *Manuale di etnografia*, è nuovamente all'individuo e all'elemento psichico che Mauss attribuisce la capacità di modificare il campo sociale:

Certe tecniche riguardano esclusivamente il corpo umano, tuttavia gli atti che esse comportano sono degli atti tradizionali, frutto dell'esperienza. L'insieme delle abitudini corporali costituisce una tecnica che viene insegnata e la cui evoluzione non è ancora giunta al termine. Così la tecnica del nuoto si perfeziona ogni giorno¹⁶⁴.

Tutti gli aspetti finora analizzati relativi alle tecniche del corpo mostrano una presa di distanza dalle teorie di Durkheim. È condivisibile il giudizio di Bruno Karsenti relativo al discorso di Mauss che:

recèle et exprime une forme particulière de conceptualisation, justiciable quant à elle d'une analyse proprement philosophique. Conceptualisation qui, pour être appréciée dans toute sa portée, doit être reconduite à un moment crucial de l'histoire de la sociologie en France : l'inversion méthodologique accomplie dans le cadre inaugural de la sociologie de Mauss. L'effet le plus apparent de l'inversion réside dans l'éclairage porté sur le corps¹⁶⁵.

¹⁶² Ivi, p. 89.

¹⁶³ Karsenti, «Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan», *cit.*, p. 232.

¹⁶⁴ Marcel Mauss, *Manuale di etnografia*, tr. it. Gabriella Bertolini, Jaca Book, 1969, p. 26.

¹⁶⁵ Karsenti, «Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan», *cit.*, p. 228.

Questo giudizio, Karsenti lo aveva già formulato nel suo *L'uomo totale*¹⁶⁶ per definire il paradigma della continuità e della gradualità tra l'individuale e il collettivo di Mauss opposto al paradigma della rottura tra le due nature umane di matrice durkheimiana. A questo riguardo, nella prefazione all'edizione italiana dell'opera di Karsenti, Manlio Iofrida rileva:

È proprio in rapporto alla questione del dualismo di individuo e collettività e ai legami di tale concezione con le categorie classiche e metafisiche che Karsenti si sforza di far emergere la novità della posizione di Mauss¹⁶⁷.

Iofrida interpreta il lavoro di Karsenti su Mauss come un'opera di rinnovamento della tradizione strutturalista e post-strutturalista («due correnti che sono assai più intrecciate che distinte»¹⁶⁸) attraverso il recupero delle fonti stesse sulle quali tale tradizione si è basata. Tuttavia, per Iofrida, Karsenti lascerebbe implicito il riferimento alla tradizione strutturalista e post-strutturalista «tradendo una certa indecisione [...] come se egli non se la sentisse di venire allo scoperto su questo punto»¹⁶⁹.

Iofrida riconosce che Karsenti individua l'originalità della concezione del rapporto tra individuo e collettività di Mauss, rispetto alla concezione dualistica di Durkheim, nel concetto di "espressione" per cui:

il rapporto fra la componente fisiologica, quella psicologica e quella sociale nell'individuo va configurato sul modello di una *totalità espressiva*, in cui i vari elementi che sono in connessione reciproca mantengono, pur costituendo un tutto, una reciproca autonomia e irriducibilità¹⁷⁰.

Ogni dimensione della totalità maussiana consiste nell'essere espressione delle altre. I

¹⁶⁶ Karsenti mostra come da un lato Durkheim abbia posto una "differenza di natura" «per garantire la specificità dell'oggetto sociologico» (Ivi, pp. 90–91) che sarebbe stata infranta da una "serie di transizioni" tra individuale e collettivo poste da Mauss: «una serie continua di transizioni che il sociologo ha il compito di scomporre e di cui deve identificare i termini per poi spiegare la connessione in una determinata totalità sociale» (Ivi, p. 90).

¹⁶⁷ Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 9. Negli stessi termini Iofrida si era già espresso nell'articolo Manlio Iofrida, «Continuità e rinnovamento nella filosofia francese contemporanea (A proposito di un recente studio su Marcel Mauss)», *Dianoia*, vol. IV, 1999, pp. 217–231 poi ripubblicato in Manlio Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena, Mucchi, 2007. Nel proprio libro del 2007, Iofrida vede nel testo di Karsenti un momento importante di ritorno alle fonti stesse dello strutturalismo e del post-strutturalismo, «zoccolo duro di riflessioni filosofiche e ricerche concrete, scientifiche su cui [...] hanno fatto leva» (Ivi, p. 42). "Ritorno ai classici" che Iofrida condivide nel proprio studio per un confronto storico e filosofico con una tradizione che deve poter essere contestualizzata al fine di un suo rinnovamento e nel quale è possibile leggere la sua attenzione rivolta verso Merleau-Ponty.

¹⁶⁸ Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, cit., p. 41.

¹⁶⁹ Ivi, p. 42.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 44–45.

rapporti tra le dimensioni, essendo contemporaneamente di “connessione” e di “irriducibilità”, sono anche interpretabili attraverso la relazione di “negatività naturale” (indice di separazione e di contemporanea costitutiva implicazione)¹⁷¹. Ciò permette un avvicinamento dei concetti di “espressività” e di “esposizione”. Attraverso il concetto di espressione, Karsenti intende superare “l'azione da fuori” che il sociale, venendo così sostanzializzato, imprimerebbe all'individuo (Durkheim), opponendogli l'immanentizzazione del sociale nell'individuo (Mauss). In questa operazione Karsenti¹⁷² utilizza prevalentemente il linguaggio come modello esplicativo. La linguistica è stata una delle parti costitutive della rubrica *Divers de L'Année sociologique*, assieme alla tecnologia e alla sociologia estetica, e costituisce un punto di riferimento centrale per gli studi di Mauss. Karsenti illustra come tre elementi della linguistica di Ferdinand de Saussure siano impiegati da Mauss: l'arbitrarietà del segno linguistico, la nozione di “valore” del segno linguistico, per cui ogni segno acquisisce il proprio significato attraverso il proprio valore all'interno di relazioni che lo distinguono da tutti gli altri, e l'influenza reciproca di *langue* e *parole*, per cui la *langue* non ha un'esistenza separata dalla propria realizzazione nei fenomeni effettivi di proferimento e di uso, ossia nei fatti concreti di *parole*, e allo stesso tempo, ogni fenomeno di *parole* non è che un'occorrenza individuale della stessa *langue* di cui è allo stesso tempo una realizzazione e una parziale modificazione.

Seguendo l'interpretazione che Iofrida offre del testo di Karsenti, emerge come per il filosofo francese:

la totalità espressiva, il cui modello è il linguaggio e la sua struttura sistematica, è una totalità aperta, parziale, che lascia gioco agli elementi che stringe in rapporto; essa non costituisce un ordine univoco come quello causale ma, a titolo di connessione fra gli elementi che la costituiscono, inserisce non il modello causale, ma quello della *corrispondenza* e della *traduzione* (B non è effettivamente univoco e unidirezionale di A, ma lo *esprime*, gli *corrisponde*, ne è la *traduzione* in un ordine diverso)¹⁷³.

La società non è dunque “causa” rispetto all'individuo come l'individuo non è “causa” del collettivo secondo modelli di causazione attraverso i quali da un causante si arriverebbe a un

¹⁷¹ «Come è possibile ammettere che il sociale, nel momento in cui si trova determinato sul piano dell'individuo, continui a mantenere la propria coerenza e unità, restando oggetto di un approccio indipendente?» (Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 161).

¹⁷² Si veda la parte seconda intitolata *Totalizzazione del sociale e modello linguistico* in Karsenti, *L'uomo totale*, cit.

¹⁷³ Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, cit., p. 45.

causato in modo univoco. L'individuo non subirebbe, dunque, un'azione diretta e univoca di qualcosa a esso estraneo e esterno che agisce unidirezionalmente dall'esterno all'interno:

Assistiamo a uno spiazzamento radicale, grazie a cui l'individuale e il sociale non vengono più visti come dimensioni antagoniste che influiscono l'una sull'altra o si compongono, secondo un processo più o meno complesso, per poi presentarsi come piani paralleli che si esprimono secondo una relazione ordinata e decifrabile [...]. Se individuale e sociale possono entrare in un rapporto di traduzione, è perché significano l'uno per l'altro e quindi possono essere considerati come distinte espressioni di una stessa trama significativa¹⁷⁴.

Per Mauss dunque, il rapporto tra individuo e collettività è un rapporto di espressione reciproca, di traduzione, e non più di rappresentazione¹⁷⁵. Con il superamento della logica rappresentazionale e l'adozione della logica espressiva¹⁷⁶, Mauss opera il superamento del dualismo implicato nella teoria durkheimiana:

Da una parte sappiamo che l'uomo di Durkheim è duplice solo in rapporto a ciò che si fonda al suo esterno, perché poi vi imprime il suo marchio. Quello di Mauss, al contrario, costituisce un oggetto a tutti gli effetti, coerente in quanto riferito solo a sé e all'unità che concretamente compone. Il suo essere sociale non è un prestito più o meno velato: gli appartiene realmente e si rivela nella forma dinamica di un processo immanente di socializzazione¹⁷⁷.

Tramite l'interpretazione di Paoletti, tuttavia, emerge come la sociologia di Durkheim non sia riducibile alle sole concettualizzazioni dualistiche. Se colto in modo dualistico, il rapporto tra un interno e un esterno non è che composto da dinamiche univoche e determinanti. Tuttavia, se questo rapporto viene interpretato in un senso duale, è possibile mantenere, come elementi che non preesistono ontologicamente alla propria relazione, un interno e un esterno che si producono vicendevolmente. Inoltre, occorre sottolineare come il dualismo in Durkheim sia ravvisabile come l'altro lato di una dualità. La dualità tra centri di gravitazione interni alla mente (coscienza individuale e coscienza collettiva) è ciò che per Durkheim

¹⁷⁴ Karsenti, *L'uomo totale, cit.*, pp. 166–167.

¹⁷⁵ «Posto nel segno della rappresentazione, e per questa ragione confinato a un ambito speculativo di cui coglie i limiti senza poterle superare, il pensiero durkheimiano non poteva descrivere l'articolazione tra individuale e collettivo che declinandola infinite volte come contraddizione strutturale. Da una parte, bisognava che il sociale obbedisse ai *requisiti* della rappresentazione, cioè che la presentasse – in un quadro ontologico già consolidato dal pensiero psicologico e sociale – come una realtà sostanziale, un fluido sentimentale o un insieme di forze che possono investire l'individuo solo dall'esterno, penetrandovi come una coercizione interiorizzata, la cui stessa introiezione non faceva che riportare al fenomeno di scissione tipico dello sdoppiamento» (Ivi, p. 491).

¹⁷⁶ «Mauss vede la mente individuale come costitutivamente *simbolica*, cioè costituita da una trama di termini che "esprimono, "significano" prima di "rappresentare"» (Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea, cit.*, p. 47).

¹⁷⁷ Karsenti, *L'uomo totale, cit.*, p. 128.

produce un'interiorità e un'individualità non come "sostanza", ma come sfondamento, come scarto, come individuazione del collettivo. L'individuo è tale attraverso il sociale, due elementi che non possono essere separati. È l'origine dei due poli ad essere separata. Il polo individuale, le rappresentazioni individuali, sono costituite dalla relazione tra l'individuo e l'ambiente fisico, mentre il polo sociale, le rappresentazioni collettive, sono costituite dalla relazione tra l'individuo e l'ambiente sociale. L'individuazione sociale avviene nel movimento di rottura, di allontanamento delle relazioni con l'ambiente fisico. È questa dinamica di rottura, di separazione, che produce un'individuazione sociale che corrisponde al prodursi di una separazione tra un ambiente omogeneo (quello fisico) e un ambiente eterogeneo, in sé differenziato, marcato da una soglia che distingue un interno e un esterno (quello sociale). La duplicità dell'uomo consiste tanto in un'individuazione sociale quanto in una rottura con l'ambiente fisico. La rottura con l'ambiente fisico si manifesta sia nei fenomeni religiosi, nell'andirivieni tra la vita quotidiana e profana e la vita comunitaria, sia negli effetti prodotti da forze che solcano l'ambiente sociale, che strappano l'individuo dai propri rapporti biologici e organici con l'ambiente fisico, come nel fenomeno del suicidio.

Inoltre, dall'analisi di alcuni passaggi di Mauss nei quali compare la sua nozione di totalità, si vede come essa si confronti con il problema dell'individualità soggettiva cosciente attraverso un riferimento, non polemico, alla nozione di *homo duplex* di Durkheim.

Abbiamo visto come Mauss, in un primo momento, abbia attribuito il carattere di totalità all'uomo delle masse e il carattere di duplicità all'uomo delle *élite* (essere cosciente che sa resistere all'istinto):

[l'uomo civilizzato] è scisso nella propria coscienza, è un essere cosciente. Egli sa, perciò, resistere all'istinto; sa esercitare, grazie alla sua educazione, ai suoi concetti, alle sue scelte deliberate, un controllo su ciascuno dei suoi atti. L'uomo della *élite* non è semplicemente un uomo *duplex*, è più che sdoppiato, e se volete consentirmi anche quest'espressione, «scisso»¹⁷⁸.

In un secondo momento, Mauss conferma la distinzione tra fatti caratterizzati da "totalità" e fatti caratterizzati da "dissociazione", questi ultimi propri di «uomini come noi, i quali avvertono la propria personalità e resistono alla collettività»¹⁷⁹. Ma, in questo contesto, Mauss utilizza la formula relativa alla duplicità per descrivere gli stessi fatti totali. L'effetto

¹⁷⁸ Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, cit., p. 321.

¹⁷⁹ Mauss, *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)*, cit., p. 347.

fisico dell'idea di morte rappresenta il caso di un fenomeno totale che per Mauss non può essere ridotto né ai fattori psico-biologici né ai fattori sociali: «[s]i vede qui con chiarezza come l'“homo duplex” di Durkheim si delinei con maggiore precisione e come sia possibile prospettare la duplice natura»¹⁸⁰.

Nel terzo momento, nel quale collochiamo *Le tecniche del corpo*, Mauss si riferisce al «triplice punto di vista, quello dell'“uomo totale”»¹⁸¹ senza riferimento all'*homo duplex*. Rimane tuttavia presente il riferimento alla “padronanza di sé” anche se non più come segno di demarcazione tra i popoli “primitivi” e quelli Occidentali o tra le masse e le *élite*. Come abbiamo già avuto modo di vedere, nell'analisi delle tecniche del corpo, i fatti psicologici assumono il ruolo di ingranaggi e non di cause, ossia sono inseriti all'interno di fenomeni di adattamento più che non di innovazione, ossia sono parte di un montaggio generale fisico-psico-sociologico che la vita in comune compone tramite l'educazione.

Il “montaggio” è un «adattare il corpo al suo utilizzo»¹⁸² che ha un significato parimenti sociale e individuale:

In ogni società tutti sanno e devono sapere e apprendere ciò che deve fare in qualsiasi condizione. Naturalmente la vita sociale non è esente da stupidità e anormalità¹⁸³.

Le tecniche del corpo sono dei “modi di fare” tanto condivisi da una collettività quanto incarnati in ogni individuo e nei quali il rapporto tra individuo e collettività è posto nel “dovere”. Dovere che non è adeguamento acritico in quanto “la vita sociale” non è esente da stupidità e dunque può subire mutamenti impressi dall'individualità. Tuttavia, “adattare il corpo al suo utilizzo” è un'espressione che implica sia un lato attivo del corpo, l'utilizzo, sia un lato passivo, l'adattamento, che in questo contesto significa adattamento sociale.

All'interno di questo quadro, per Mauss, si presentano due questioni di rilievo. La prima è ascrivibile alla relazione tra tecniche del corpo e individuo, l'altra tra tecniche del corpo e collettività:

D'altra parte, ci sono due grandi questioni all'ordine del giorno della psicologia: quella della capacità individuale, dell'orientamento tecnico e quella della caratteristica, della biotopologia che possono incrociarsi con la breve ricerca che abbiamo appena fatto¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 346–347.

¹⁸¹ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 43.

¹⁸² Ivi, p. 89.

¹⁸³ Ivi, p. 87.

¹⁸⁴ Ivi, p. 89.

Le forme di adattamento dell'individuale al sociale sono proprie di ogni collettività, non il patrimonio di alcune. Le società si differenziano tra loro, e non si gerarchizzano, in forme che, dal punto di vista psicologico, per Mauss, sono delle biotipologie:

Qui l'etnologo incontra le grandi questioni delle possibilità psichiche di questa o quella razza, di questa o quella biologia di questo o quel popolo¹⁸⁵.

Questi «fenomeni bio-sociologici»¹⁸⁶ sono esemplificati da Mauss tramite le

grandi prove di stoicismo, ecc., che costituiscono l'iniziazione nella maggior parte dell'umanità, [che] hanno come scopo di insegnare il sangue freddo, la resistenza, la serietà, la presenza di spirito, la dignità, ecc...¹⁸⁷.

La "padronanza di sé", che nei testi precedenti per Mauss caratterizzava le *élite*, ora appartiene a ogni popolo:

Essa consiste soprattutto nell'educazione del sangue freddo. Si tratta innanzitutto di un meccanismo di ritardo, d'inibizione di movimenti disordinati; tale ritardo consente poi una risposta coordinata di movimenti coordinati diretti, a questo punto, verso un fine scelto. La capacità di resistere e non farsi trascinare dalle emozioni è un elemento fondamentale nella vita sociale e mentale. E distingue tra loro le società cosiddette primitive, permette anzi di classificarle, a seconda che le reazioni siano più o meno brutali, irriflessive, inconse, o al contrario isolate, precise, governate da una coscienza chiara¹⁸⁸.

La "coscienza chiara" non è più interpretabile alla luce della concezione di "padronanza di sé" come "resistenza all'istinto" o come "resistenza alla collettività" per divenire inibizione (dei movimenti disordinati), meccanismo di ritardo. Questa "capacità di resistere" è una "capacità individuale dell'orientamento tecnico" e un modo collettivo di agire, di orientare l'azione verso un fine. I movimenti orientati verso dei fini sono tanto individuali, attivi, spontanei, quanto acquisiti, come indica la nozione di *habitus*. Ciò che è acquisito da parte dell'individuo, il risultato dell'educazione e dell'adattamento sociale, produce uno scarto, un ritardo, una "capacità di resistere" nella quale si apre la coscienza:

È grazie alla società che c'è un intervento della coscienza. Non è grazie all'inconscio che c'è un intervento della società¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 89, 91.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 91.

Le tecniche del corpo dimostrano come individuale e sociale si “esprimano” reciprocamente. Per Mauss la società non è esterna all'individuo, come Karsenti ha bene messo in luce, perché ciò che c'è di più proprio all'individuo, la sua coscienza è un'apertura, che si produce grazie alla società¹⁹⁰.

Benché Mauss non offra una descrizione completa della propria nozione di coscienza, possiamo tentare di ricavare alcuni elementi che la caratterizzano. La coscienza non può essere considerata come caratteristica dei popoli occidentali o delle *élite* in quanto non consiste in una forma di “resistenza alla collettività” o nell’“avvertimento della propria personalità” come si ricava invece dal saggio sull'*Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte*. La coscienza come apertura è così ciò che permette una visione antropologica unitaria all'interno della quale possono essere colte le differenze che si producono sia all'interno delle società, sia tra le società¹⁹¹. La coscienza non è neppure quella “resistenza all'istinto” che in

¹⁹⁰ In questo gioco tra individuale e collettivo, che apre alla possibilità stessa della coscienza, è possibile individuare un punto potenzialmente critico per l'interpretazione generale che Karsenti offre della nozione maussiana di uomo totale. Basandosi principalmente sul tema del simbolismo in Mauss, Karsenti si avvicina alla lettura strutturalista, che ha propria origine nell'opera di Lévi-Strauss opponendola alla lettura fenomenologica che di Mauss ne fanno Merleau-Ponty e Claude Lefort. In questo senso si può leggere: «[...] l'apprensione del sociale come totalità vissuta dipende dalla concezione del suo processo di totalizzazione nel modo specificamente simbolico. Una volta formalizzato, diventa possibile supporre che il sociale sfugga costituzionalmente alle coscienze individuali, il sociale deve sempre essere pensato come un'*influenza [emprise]* - come “l'istante fugace in cui la società prende”, enigmatica espressione di Mauss che l'interpretazione fenomenologica lascia nell'ombra, privilegiando la *presa di coscienza* intersoggettiva. Influenza che si rivela non perché rinvii alla comprensione di una “coscienza non tetica”, ma perché rigorosamente inconscia in virtù della logica stessa che la fa funzionare. Concepita nella forma del simbolismo inconscio, l'influenza del sociale va pensata oltre l'alternativa tra individuale e collettivo» (Karsenti, *L'uomo totale*, cit., pp. 320–321). La frase di Mauss cui fa riferimento Karsenti è tratta dal *Saggio sul dono*: «C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui» (Marcel Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, vol. 1, Nouvelle série, 1925: 181). La traduzione italiana perde il senso della frase originale omettendo il riferimento al “prendere”, anonimo e impersonale del sociale: «Solo considerando il tutto nel suo insieme, ci è stato possibile cogliere l'essenziale, il movimento del tutto, l'aspetto vivente, l'istante fugace in cui la società, gli uomini acquistano coscienza di sé stessi e della loro situazione rispetto agli altri» (Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, cit., p. 288).

¹⁹¹ Se i rapporti di comunicazione tra società diverse sono fondati sui modi di essere coscienti, di essere aperti al mondo tramite il proprio modo sociale e individuale di creare delle forme di interiorità, allora anche le credenze, le nozioni, le idee, possono essere interpretate come delle forme di oggettivazione che tanto sono prodotte quanto producono soggettività. Con questo non si vuole misconoscere il carattere simbolico che Mauss ha riconosciuto nelle manifestazioni culturali e che ha descritto come totalità strutturata di elementi arbitrari, ma si vuole insistere sugli effetti reali che le nozioni e le credenze producono sia come produzioni di interiorità e soggettività sia come modificazioni che le soggettività imprimono all'esterno nell'ambiente di vita. In questa direzione può essere letto Ignace Meyerson, Jean-Pierre Vernant, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*. Prefazione di Jean-Pierre Vernant, tr. it. Riccardo Di Donato, Pisa, Nistri-Lischi, 1989. Di Meyerson

Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia è interpretato come ciò che permette «un controllo su ciascuno dei suoi atti»¹⁹² in quanto la “coscienza chiara”, di cui Mauss parla nelle tecniche del corpo, non è una coscienza unitaria, non è un’istanza fondatrice del senso di sé in quanto si elabora “dall’esterno” in una molteplicità di pratiche e di forme di educazione che solo dall’esterno possono essere oggettivate nel confronto tra culture diverse.

Da questo punto di vista, il soggetto è, come abbiamo visto in *Fait social et formation du caractère*¹⁹³, un “tutto organico” sede di eventi. Se, come Karsenti rileva, Mauss elabora «l’abbandono di ogni referente soggettivo come origine del senso»¹⁹⁴, tuttavia non supera ogni concezione di interiorità.

Lo scarto attraverso il quale, per Durkheim, avviene l’individuazione del collettivo, che è introdotto nella propria concezione di *homo duplex*, assume un significato differente per Mauss perché muta la sua concezione del rapporto tra interno e esterno.

La duplicità di Durkheim diviene in Mauss “capacità di resistere”, forma di un’apertura, di un allentamento, di una mediazione che, da un lato, è produttrice di un’interiorità attiva, di una coscienza non trasparente a sé, di una soggettivazione e, dall’altro, diviene ordine, organizzazione di movimenti, oggettivazione. Se per Durkheim la soggettivazione pertiene a una dinamica sociale che si separa dai rapporti fisici tra l’individuo e l’ambiente in quanto “asociali”, per Mauss, invece, si tratta di tenere uniti gli aspetti fisico, psichico e sociale. Le

abbiamo già avuto modo di mostrare la vicinanza con Mauss. Meyerson rifiuta ogni «dogma della fissità» (Ivi, p. 100): le funzioni psichiche sono in continua evoluzione assieme alle opere e alle istituzioni che sono prodotte dagli atti dell’uomo. L’attenzione di Meyerson è rivolta all’attività creativa e produttiva della spiritualità dell’uomo, al suo “bisogno di esteriorizzare” (Ivi, p. 65). Ogni opera, ogni istituzione per Meyerson è connotata storicamente, semanticamente e morfologicamente (Ivi, p. 94). Oltre ad avere un senso e un significato, ogni opera ha una propria esistenza concreta e un proprio ruolo attivo: «Abbiamo incontrato [...] il problema del valore attivo, del ruolo attivo del segno. In periodo magico mitico ed in molte forme successive, il segno è dotato di potenza e di virtù. Riassume, prepara o fa partire degli atti. Ne possiede l’efficienza in una forma in qualche modo latente e concentrata. In epoche in cui il fisico ed il canonico si mescolano, appare come in grado di produrre egualmente fenomeni naturali. Può riassumere anche dei fatti d’origine e di creazione. In certe condizioni, l’abbiamo visto a proposito dell’obiettivazione nel linguaggio, appare come produttore di esistenze» (Ivi, p. 88). Con significato analogo Meyerson si è espresso in *Le travail : une conduite*: «Il y a aussi et surtout une psychologie de la transformation de la vie intérieure par les idées morales : ce qui à un moment était une idée abstraite, une norme plus ou moins imposée, une convention, peut à un autre moment être devenu la nature, un besoin, une condition de vie» (Meyerson, *Le travail : une conduite*, cit., p. 15).

¹⁹² Mauss, *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, cit., p. 321.

¹⁹³ Mauss, «*Fait social et formation du caractère*», cit.

¹⁹⁴ Karsenti, *L’uomo totale*, cit., p. 320. Le tecniche del corpo, per Karsenti sono dei fenomeni di suggestione corporea «où l’instance psychique n’est pas simplement réévaluée, mais évacuée» (Karsenti, «Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan», cit., p. 232).

tecniche alle quali Mauss si riferisce sono “del corpo” e la “capacità di resistere”, come apertura, non evidenzia solo la complementarità di psichico e sociale. L'apertura che si produce nell'individuo è tanto psichica quanto “fisica”, tanto si pone come possibilità di una coscienza, quanto questa è incarnata in una dinamica “corporea” opaca, incosciente e non priva di una propria oggettività, in quanto costituisce un evento potenzialmente trasformativo, nel campo sociale, delle forme di *dressage* e in quanto costituisce un fatto biologico e fisico.

Tra gli esempi di tecniche del corpo che hanno sollecitato la sua analisi, Mauss si riferisce anche «ai rapporti tra i procedimenti magici e le tecniche della caccia»¹⁹⁵. Il canto ripetuto durante le battute di caccia dell'australiano, il rituale che prevede l'inserimento in bocca di un pezzo di cristallo di rocca (quarzo) per scovare l'opossum, servono a Mauss per mostrare il “fenomeno psicologico” della “fiducia” nel rituale connesso alle pratiche collettive. Ma i due livelli, sociale (il modo collettivo) e psichico (la fiducia), che illustrano dei momenti di apertura, di “capacità di resistere” psico-sociale, non sono completi senza l'intervento del piano biologico per cui la “fenditura” che permette l'organizzazione del movimento efficace si costituisce anche come “resistenza biologica”:

Ma quello che vogliamo comprendere ora è la fiducia, il *momentum* psicologico che può connettersi a un atto che è prima di tutto un *fatto di resistenza biologica* ottenuta con le parole e un oggetto magico. Atto tecnico, atto magico-religioso sono confusi per l'agente¹⁹⁶.

Nella concezione dell'uomo totale, individuale e sociale si esprimono vicendevolmente, in quanto il sociale è immanente all'individuo per cui “l'espressione” è rappresentazione di un'immanenza della trascendenza. Ma è altrettanto presente la produzione di un'interiorità come molteplicità, totale perché organica, di aperture che da un lato sono forme di coscienza, di soggettivazione, dall'altro sono fenditure stesse del mondo esterno in quanto si producono nei corpi e nelle azioni che i corpi esercitano sugli altri, ossia come tecnica.

Possiamo dunque pensare il sociale come “non naturale”, categoria attraverso la quale abbiamo rappresentato una forma di inerenza, di complementarità, tra un interno e un esterno, solcata da un momento negativo particolare che delinea i due lati stessi dell'interiorità e dell'esteriorità, al quale abbiamo attribuito anche il nome di interfaccia. Nel contesto vitalista settecentesco, le “cose non naturali” descrivono quelle cose necessarie alla

¹⁹⁵ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 47.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 47–49, corsivo nostro.

vita benché esterne al vivente e allo stesso tempo ambigue, non definibili a priori come positive o negative per la salute. Per La Caze “il non naturale” indica il luogo di una continua produzione di una molteplicità di interiorità e di esteriorità, di soglie, di intussuscezioni di organi in tensione con il proprio esterno, di “centri privilegiati” in rapporto con gli altri in un gioco di continua oscillazione di forze, di resistenze che si producono all’interno di un corpo che non è uno spazio omogeneo. I rapporti tra gli elementi interni al corpo si estendono al rapporto stesso tra l’organismo e l’ambiente circostante, che deve passare per l’organo esterno, formato dalla pelle e dai muscoli, ultima soglia che tanto è protettiva quanto permeabile, espressione di una dialettica “non naturale” che prevede, attraverso l’attività muscolare stessa, un’interazione attiva con l’ambiente.

Nel pensiero di Rousseau il “non naturale” assume il carattere del complemento necessario alla vita stessa dell’individuo al quale, allo stesso tempo, è esposto. L’esposizione, in Rousseau, non indica un rapporto puramente passivo dell’individuo rispetto al proprio ambiente sociale e fisico, in quanto l’esposizione assume un carattere attivo, “l’esporsi”, aspetto volontario che però non può essere segno di un dominio di sé, in quanto, nella logica contrattualistica, significherebbe sacrificio di sé, atto che andrebbe contro il principio della propria conservazione. Rousseau descrive così un “uomo esposto” dove l’esposizione è tanto l’attività quanto la passività dell’individuo, per la quale gli aspetti fisico e morale non possono essere scissi.

Gli aspetti moralistici del discorso di Rousseau scompaiono in quello di Mauss, così come i principi della conservazione di sé e del sentimento di sé. Se Rousseau lega i lati fisico e morale dell’uomo, lo fa attraverso il ripiegamento degli effetti della vita morale (la riflessione) sul sentimento (corporeo) che costituisce il principio originario di giudizio e di critica. Per Mauss tanto è vero che l’istanza psichica è “evacuata” da ogni residuo di sostanzialità divenendo un vuoto, un’apertura, quanto essa continua a definire un’interiorità individuata tramite soglie che differenziano un interno e un esterno e per le quali l’interno e l’esterno non “sono”, ma si producono e di cui occorre rendere conto sia da un punto di vista antropologico, sia da un punto di vista storico.

Ne *Le tecniche del corpo* Mauss afferma che:

In sintesi, non ci può essere «un modo naturale» negli adulti¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Ivi, p. 45.

Se questa affermazione va contro l'idea di uno "stato di natura", andando contro una possibile lettura della filosofia roussoviana, dall'altro può essere concepita come un approfondimento della concezione dell'"uomo esposto" per cui l'uomo è natura assieme al proprio complemento "non naturale" all'interno di una relazione dinamica. Per Mauss permane una relazione attiva e dinamica di esposizione tramite la quale egli tenta di rendere conto della soggettività psicologica. Da elemento di demarcazione tra popoli primitivi e civilizzati, e tra masse e *élite*, la soggettività psicologica diviene "capacità di resistere" come apertura e esposizione di un'interiorità verso il mondo: "modo" organizzato e organico, allo stesso tempo attivo e passivo, collettivo e individuale, soggettivo e oggettivo, mentale e biologico, linguistico e tecnico, presente e storico:

Il dominio del sociale è quello della modalità¹⁹⁸.

Per Mauss non è possibile scindere tutti questi aspetti che, da un lato, producono forme di soggettivazione e, dall'altro, forme di oggettivazione, per un lato, modi di essere soggetti, di divenire soggetti attivi e trasformativi, per l'altro, modi "oggettivi" di agire. È dal lato "oggettivo" che appaiono, diventano visibili, le tecniche del corpo come differenze tra modi "generazionali", ad esempio, di nuotare, o tra modi "nazionali", di utilizzare le zappe, ed è sempre dal lato oggettivo che le tecniche del corpo consistono in modificazioni delle tradizioni sociali e in modificazioni nell'ambiente fisico.

Tanto l'individuo si individualizza, esprimendo il campo sociale, quanto la società si esprime e si evolve con gli individui che la compongono. L'individuale e il collettivo non possono essere colti separatamente. Un'inerenza reciproca avvolge e compenetra i due poli. Il carattere sociale è immanente al carattere individuale e tuttavia lo trascende. La forza che fa sì che si possa produrre l'effetto fisico dell'idea di morte «non può confondersi con la vita stessa se non è suscitata in modo *immanente* all'individuo e se non agisce essa stessa, in qualche modo, come un istinto»¹⁹⁹. Tuttavia, il sociale trascende l'individuo in quanto non può essere ciò a

¹⁹⁸ Questa affermazione compare in *Le civiltà. Elementi e forme*, testo, sul quale torneremo, che raccoglie la comunicazione di Mauss alla prima settimana internazionale di *synthèse* (1929) pubblicato in Lucien Febvre et al., *Civilisation : le mot et l' idée : première semaine internationale de synthese / Centre international de synthese, Fondation pour la science / Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber*, Paris, La renaissance du livre, 1930 e in traduzione italiana in Marcel Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 58 e sgg.

¹⁹⁹ Karsenti, *L'uomo totale*, cit., p. 112. La nozione di interesse, sviluppata da Rousseau in modo differente rispetto alle filosofie utilitariste e liberiste, porta Bruno Bernardi a interpretare il pensiero di Rousseau attraverso la rilettura «orientée par une logique de l'immanence» (Bruno Bernardi, «La notion d'intérêt chez Rousseau :

cui l'individuale può essere ridotto e perché la società stessa non può essere considerata solo come prodotta da relazioni tra psiche, ossia non è riducibile alla psicologia collettiva, essendo composta da persone, rappresentazioni, prassi, ma anche da cose e da *habitat* e, soprattutto, in quanto la società esercita sull'individuo un'azione coercitiva, un'effettiva modificazione, una possessione²⁰⁰.

une pensée sous le signe de l'immanence», *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, vol. 13, 2002: 151). Sviluppata tramite un lessico originale del quale fanno parte le nozioni di "amor di sé", "amor proprio", "ciò che importa", la filosofia di Rousseau sarebbe retta da un'unità «généalogique (tout de l'homme vient de l'amour de soi), dynamique (l'intérêt commun n'a pas d'autre principe actif que les intérêts particuliers), normative (c'est la signification du "ce qui importe")» (*Ibid*). Bernardi interpreta la "morale del saggio" come una morale che non proviene da norme e valori imposti, ma viene dall'amore di sé al quale deve essere riferito, affinché possa essere discriminato, ogni rapporto nel quale l'individuo è implicato: «Le sage dispose du critère de l'amour de soi et de l'intérêt véritable pour juger de la convenance de ces rapports» (*Ivi*, p. 154). Già in Rousseau è dunque riscontrabile, sul terreno della morale, una logica per cui i rapporti con le cose e con le persone sono tanto trascendenti quanto immanenti.

²⁰⁰ Merleau-Ponty a questo riguardo ha affermato: «La psychologie collective ou interpsychologie ne peut pas se substituer à la sociologie. Cette substitution ne serait possible que si la société se réduisait aux phénomènes de conscience des individus. Si l'interpsychologie interprète valablement l'arbitraire, le symbolique, elle ne saurait expliquer la contrainte. (Cf. Durkheim : « le fait social est coercitif »). Le fait social comporte également, selon Mauss, le substrat matériel et concret du groupe, tandis que l'interpsychologie ne s'adresse qu'à l'esprit du groupe» (Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *cit.*, pp. 293–294).

4.4 - *Homoiosis e extasis*

Per Mauss il soggetto “si fa” tanto in una trama storica, formata da eventi “culturali”, come dimostra nella storia della “nozione di persona”²⁰¹, quanto “si fa” nell'*implantation*, nell'*échafaudage*, e nella “trasformazione” tecnica. L'aspetto trasformativo non è da considerarsi come un'azione univoca e “meccanica”, non è la deformazione di una materia (fisica) indotta da forze (fisiche) che agiscono su un piano omogeneo, in quanto la modificazione è anche trascendenza, è l'attraversamento di un'interfaccia, di una soglia, segno di un'eterogeneità, di una contiguità non più spaziale ma topologica. L'ordine interno e l'ordine esterno sono comunicanti, l'interfaccia è permeabile, e tra i due ordini esistono azioni trasformative.

Tra l'ordine interno e quello esterno non vi è una semplice similarità o, come si esprime Mauss, non vi è solo *homoiosis*, ma anche *ekstasis*²⁰².

In *Mentalità primitiva e partecipazione*²⁰³ (1923), Mauss si è espresso sul concetto di “partecipazione” che Lucien Lévy-Bruhl ha coniato nel 1910 in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*²⁰⁴, sua prima opera a carattere etnologico, e ripreso in *La mentalità primitiva*²⁰⁵ del 1922, per definire la mentalità mistica e prelogica delle società primitive:

Les fonctions mentales avaient insisté surtout sur la loi de participation, considérée dans ses rapports avec le principe d'identité, et sur le fait que l'esprit des primitifs est peu sensible à la

²⁰¹ Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io», cit.*

²⁰² Buffon ha parlato di “stato fuori di sé” in riferimento al sentimento interno dell'uomo quando è incapace di riflettere, quando è violentemente “scosso da un oggetto”, quando vive, come l'animale solo nel presente, stato in cui la riflessione, l'anima «non vi [ha] parte se non nel suo silenzio» (Buffon, *Discorso sulla natura degli animali, cit.*, p. 63): «Possiamo perciò ipotizzare cosa sia questa coscienza dell'esistenza degli animali riflettendo sullo stato in cui ci troviamo quando siamo fortemente scossi da un oggetto, o violentemente agitati da una passione che non ci permette di fare alcuna riflessione su noi stessi. Esprimiamo l'idea di questo stato dicendo che siamo fuori di noi [...]» (Ivi, p. 45). Essere fuori di sé corrisponde al non essere propriamente umani, a un ritorno all'animalità che vive nella pura immediatezza, in un vuoto e silenzio dell'anima. Durkheim, nello spiegare come la religione sia il prodotto di «un certo delirio» (Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa, cit.*, p. 284), afferma: «Senza dubbio, è inerente alla natura delle forze morali la capacità di esprimere che non si può agire con qualche energia sullo spirito umano senza metterlo fuori di sé, senza portarlo in uno stato che si può definire *estatico*, purché il termine sia inteso nel suo senso etimologico (ἔκστασις): ma non ne segue affatto che esse siano immaginarie» (Ivi, p. 285). All'opposto di Buffon, per Durkheim, l'estasi consiste nel trascendimento della pura immediatezza.

²⁰³ Testo che riproduce un intervento di Mauss in seguito a una comunicazione di Lucien Lévy-Bruhl, pubblicato in *Bullettin de la Société française de philosophie*, XXIII, 1923 e in traduzione italiana in Mauss, *Mentalità primitiva e partecipazione, cit.*

²⁰⁴ Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.

²⁰⁵ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

contradiction²⁰⁶.

Il processo mentale degli occidentali e quello delle società primitive, per Lévy-Bruhl, sono differenti. Non è possibile interpretare la mentalità primitiva tramite la nostra, cosa che porterebbe a misconoscere l'originalità della stessa mentalità primitiva, attribuendole un carattere di involuzione che non le è proprio, essendo in sé differente. Per gli occidentali civilizzati, il processo mentale è retto dalle leggi di identità, di non contraddizione e dall'oggettività delle percezioni (che sono relative a fenomeni fisici obiettivi in quanto condivise tra più soggetti e controllate dell'esperienza)²⁰⁷. Mentre per le società primitive la legge che governa il "legame" tra le rappresentazioni, e dunque tra gli enti, è una "legge di partecipazione", che confonde gli esseri tra loro e gli esseri con le loro proprietà mistiche²⁰⁸ che consistono in un potere che gli esseri hanno di produrre effetti sugli altri esseri indipendentemente da ogni contatto fisico e attribuite ad essi indipendentemente dal riconoscimento di ogni "causa seconda":

Je dirais que, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes²⁰⁹.

La "confusione" che regna nella mentalità primitiva, e dunque nel suo mondo, per Lévy-Bruhl è segno di una "indifferenziazione", da un lato, tra le rappresentazioni collettive e le percezioni psico-fisiologiche e, dall'altro, tra le rappresentazioni e gli elementi emotivi, le "inclinazioni" che coinvolgono i movimenti²¹⁰.

²⁰⁶ Ivi, p. 10

²⁰⁷ «Ainsi, non seulement les séquences de phénomènes les plus frappantes passent souvent inaperçues pour l'esprit des primitifs, mais souvent aussi ils croient fermement à des séquences qui ne se vérifient jamais. L'expérience n'a pas plus le pouvoir de les détromper que de les instruire. Dans une infinité de cas, leur mentalité, comme nous l'avons vu plus haut, est imperméable à l'expérience» (Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., p. 75).

²⁰⁸ «"[M]ystique" se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles» (Ivi, p. 30).

²⁰⁹ Ivi, p. 77.

²¹⁰ «Leur activité mentale est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoqués par elles. Précisément parce que notre activité mentale est plus différenciée, et aussi parce que l'analyse de ses fonctions nous est familière, il nous est très difficile de réaliser, par un effort d'imagination, des états plus complexes, où les éléments émotionnels et moteurs sont des parties intégrantes des représentations. Il nous semble que ces états ne sont pas vraiment des représentations. Et en effet, pour conserver ce terme, il faut en modifier le sens. Il faut entendre, par cette forme de l'activité mentale chez les primitifs, non pas un phénomène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « représentation » se trouve encore confondu avec d'autres

Solo per gli occidentali civilizzati è intervenuta l'abitudine di separare, di "dissociare", gli elementi psichici da quelli fisiologici e emotivi, cui ha corrisposto l'evoluzione delle rappresentazioni in "credenze" interiorizzate in uno spazio mentale, cognitivo, soggettivo e separato. Questo movimento di "dissociazione" ha comportato anche una differente percezione: tra gli esseri percepiti interviene uno spazio che li separa e intervengono delle interazioni interpretabili tramite la legge di causalità:

Mais, tant que cette « dissociation » n'a pas lieu, la perception demeure une unité indifférenciée. On pourrait l'appeler « polysynthétique », comme les mots des langues que parlent certaines sociétés inférieures²¹¹.

Per le società primitive, gli oggetti sono essi stessi e, allo stesso tempo, altro da sé (contravvenendo la logica fondata sui principi di identità e di non contraddizione), così come le attività mentali sono contemporaneamente e confusamente psichiche, emotive e pratiche. Per gli occidentali, gli oggetti sono tra loro separati e le relazioni tra essi sono di ordine fisico e oggettivo, mentre le attività cognitive sono separate dalle emozioni e dai movimenti del corpo²¹².

La mentalità primitiva per Lévy-Bruhl non costituisce uno stadio involuto rispetto alla mentalità occidentale, tuttavia l'autore non riconosce che dei semplici residui di tale mentalità nelle nostre società. È sul piano della logica che Lévy-Bruhl misura la distanza tra le due mentalità, per cui la mentalità primitiva, nonostante non sia ritenuta né alogica né antilogica, tuttavia è caratterizzata da lui come "prelogica", alludendo, in questo modo, come fosse basata non sulle leggi della logica, ma sulle leggi di partecipazione²¹³.

éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés» (Ivi, pp. 28–29).

²¹¹ Ivi, p. 39.

²¹² «La matière même sur laquelle s'exerce cette activité mentale a déjà subi l'action de la loi de participation. Car les représentations collectives sont tout autre chose que nos concepts. Ceux-ci, matière de nos opérations logiques, résultent déjà, comme on sait, d'opérations antérieures du même genre. Le simple énoncé d'un terme général abstrait : homme, animal, organisme, contient virtuellement un grand nombre de jugements, qui impliquent des relations définies entre beaucoup de concepts. Mais les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties» (Ivi, p. 80).

²¹³ «C'est pourquoi la mentalité des primitifs peut être dite prélogique à aussi juste titre que mystique. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique - et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes

Il prefisso “pre-”, utilizzato da Lévy-Bruhl, rimane ambiguo, da un lato, segno di un passaggio a un “post” e, dall'altro, indice di una distanza irriducibile. Per Lévy-Bruhl, le società occidentali (logiche) rappresentano, rispetto alle mentalità prelogiche, un'evoluzione, in quanto, possedendo solo elementi residuali delle leggi di partecipazione, è possibile dedurre il passaggio attraverso tale stadio. Allo stesso tempo, Lévy-Bruhl non vuole impostare il proprio discorso sociologico e filosofico sul carattere evolutivo progressivo delle mentalità, errore che comporterebbe il disconoscimento della specificità di una mentalità retta da propri principi e proprie leggi²¹⁴. Già nella mentalità del primitivo, Lévy-Bruhl constata l'effettiva presenza della legge di contraddizione:

l'influence de la loi de contradiction agit déjà, plus ou moins énergique et plus ou moins continue, d'abord dans les opérations qui seraient impossibles sans elle (numération, raisonnement, etc.), puis aussi dans celles que régit la loi de participation. [...] Le logique et le prélogique, dans la mentalité des sociétés inférieures, ne se superposent pas en se séparant l'un de l'autre, comme l'huile et l'eau dans un vase. Ils se pénètrent réciproquement, et le résultat est un mélange dont nous avons grand'peine à laisser indistincts les éléments²¹⁵.

Mentre

La part de prélogique qui subsiste dans nos représentations collectives est trop faible pour

d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle prélogique, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation» (Ivi, pp. 78–79).

²¹⁴ In modo analogo abbiamo visto esprimersi anche Rousseau sui pregiudizi della pseudofilosofia che dietro al principio dell'uguaglianza astratta tra tutti gli uomini non ha posto che il pregiudizio attraverso il quale ha interpretato i popoli primitivi attraverso i caratteri dei popoli civilizzati: «Gli individui hanno un bell'andare e venire, sembra che la filosofia non viaggi: così quella di ciascun popolo è poco adatta per un altro. La causa di questo è manifesta: almeno per i paesi lontani, non vi sono che quattro specie di uomini che facciano viaggi di lungo corso: marinai, mercanti, soldati e missionari. Ora non bisogna aspettarsi che le prime tre classi forniscano buoni osservatori; e quanto a quelli della quarta, occupati dalla vocazione sublime che li chiama, quand'anche non fossero, come tutti gli altri, soggetti a pregiudizi inerenti al loro stato, si deve credere che non si abbandonerebbero volentieri a ricerche, che sembrano di pura curiosità, e che li svierebbero dalle opere più importanti, alle quali si destinano. D'altra parte, per predicare utilmente il Vangelo, non occorre che lo zelo, e Dio dà il resto; ma per studiare gli uomini, occorrono qualità, che Dio non s'obbliga a dare a nessuno, e che non sono sempre il retaggio dei santi» (Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 89).

²¹⁵ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit., pp. 112–113. I rapporti di “sovrapposizione” e di “penetrazione” descritti da Lévy-Bruhl possono essere confrontati con quello di *surajoutement* utilizzato da Durkheim per descrivere il rapporto tra le rappresentazioni collettive rispetto alle rappresentazioni individuali.

nous permettre de restituer un état mental où le prélogique, qui domine, n'exclut pas le logique²¹⁶.

Il «travail logique»²¹⁷ dell'individuo civilizzato è acquisito dall'individuo tramite l'educazione:

chaque individu, dans nos sociétés, le reçoit tout fait en même temps qu'il apprend à parler, par une éducation qui se confond presque avec son développement naturel²¹⁸.

Allo stesso modo, le condizioni che realizzano la mentalità prelogica sono di natura sociale, anch'esse mediate dal linguaggio e dai concetti appresi tramite l'educazione,

[m]ais ces concepts diffèrent des nôtres, et, par suite, les opérations mentales diffèrent aussi²¹⁹.

Non è nella loro genesi che le mentalità, logica e prelogica, si differenziano, ma nel loro contenuto e nei rapporti che tali contenuti intessono tra loro. Per la mentalità prelogica, le rappresentazioni e i legami tra le rappresentazioni non sono scindibili, come appare nell'idea dei "poteri mistici" per cui un ente non è separabile dagli effetti che i suoi poteri producono:

les liaisons des représentations y sont données, en général, avec les représentations elles-mêmes²²⁰.

Ancora si tratta di confusione e di partecipazione definita dal prefisso "pré-":

Les représentations collectives ne s'y présentent pas isolément. Elles n'y sont pas analysées pour être ensuite disposées en un ordre logique. Elles sont toujours engagées dans des *préperceptions*, des *préconceptions*, des *préliaisons*, on pourrait presque dire des *préraisonnements* : et c'est ainsi que cette mentalité, précisément parce qu'elle est mystique, est aussi prélogique²²¹.

Mauss ha sicuramente avuto modo di elaborare la propria nozione di "uomo totale" a contatto con la teoria di Lévy-Bruhl. Come Lévy-Bruhl, anche Mauss, negli anni '20, interpreta l'uomo civilizzato tramite il carattere di "dissociazione", ma l'uomo primitivo, come l'uomo delle masse, per Mauss, non è caratterizzato dalla "confusione" o dalla "partecipazione", ma dalla "totalità". In *Mentalità primitiva e partecipazione*, Mauss articola vari argomenti per

²¹⁶ Ivi, p. 113.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ Ivi, p. 114.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Ivi, pp. 114–115, corsivo nostro.

mostrare le differenze tra la propria concezione dell'uomo e quella di Lévy-Bruhl. Tra gli errori di quest'ultimo, Mauss conta: la scarsa storicizzazione delle società contemporanee; il mancato riconoscimento delle numerose somiglianze presenti tra le società contemporanee e quelle primitive (ridotte da Lévy-Bruhl al "semplice residuo"); l'omogeneizzazione di tutte le società primitive confuse sotto uno stesso nome, "primitive", mentre le differenze tra loro sono numerose e significative. Ad esempio, agli occhi di Mauss, tra l'Africano e l'Australiano la stessa nozione di causalità non può essere uguale, sia perché l'"ambiente sociale" è differente, sia perché si tratta di «uomini che hanno una *presa* molto diversa sul loro ambiente»²²². Per lo stesso motivo, la ricostruzione delle categorie della mentalità primitiva non si sarebbe dovuta operare presupponendo la loro generalità, ma si sarebbe dovuta operare prima, cercando «le forme di ciascuna per concluderne poi su tale carattere generale»²²³, come, sostiene Mauss, è stato fatto in modo più appropriato da Durkheim e da lui stesso oltre che da Henri Hubert. Secondo questo metodo, ad esempio, le "forme primitive" della "nozione di spazio" non dovrebbero essere ricercate operando preventivamente la separazione tra gli aspetti fisici e quelli morali che la coinvolgono, per poi interpretare il rapporto tra i due come "confusione", perché, in realtà, sono collegate con la "totalità" della vita in società connessa con il proprio ambiente, e non sono semplici contenuti mentali:

[Le forme primitive della nozione di spazio] presuppongono non solo una concezione emotiva e contraddittoria del mondo delle ragioni ben precise e soprattutto la nozione secondo cui esiste uno spazio in cui si è a casa propria: il campo, il cerchio sacro, ecc. La nozione di spazio è, si vede, legata alla relazione d'una società con il suo suolo²²⁴.

Per Mauss la mentalità logica contemporanea, caratterizzata dalla ragione, non differisce ontologicamente dalla mentalità prelogica. Egli evidenzia come i "prelegami" siano costitutivi di ogni società²²⁵, per cui non è possibile sostanzializzare la "dissociazione" dei moderni. Come

²²² Mauss, *Mentalità primitiva e partecipazione*, cit., p. 336, corsivo nostro.

²²³ Ivi, pp. 336–337. Mauss mostra di rifarsi al «programme "kantien" de la sociologie durkheimienne, de reprendre les questions de la philosophie critique, en particulier sur l'origine des catégories, avec les ressources d'une méthode positive et comparative étendue bien au-delà de la culture européenne qui restait l'horizon de la philosophie classique» (Camille Tarot, «Problématiques maussiennes de la personne», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 124, fasc. 1, 2008: 28).

²²⁴ Mauss, *Mentalità primitiva e partecipazione*, cit., p. 337.

²²⁵ «[L]'equivalenza che egli [Lévy-Bruhl] stabilisce tra "prelogico" e "prelegame" non è esatta perché, appunto, il segno di tutti gli stati di coscienza collettiva, e non solo delle forme primitive di queste coscienze, è l'esistenza di prelegami» (Ivi, p. 334).

si vede, sono molteplici i punti sui quali Mauss prende le distanze da Lévy-Bruhl. In un passaggio denso e complesso Mauss mostra di concepire diversamente i “legami” tra l'uomo e le cose e delle cose tra loro. Per Mauss, ciò che Lévy-Bruhl definisce “partecipazione” è caratterizzato da rapporti articolati che implicano delle differenze e non delle “confusioni”. Nella “partecipazione” Mauss riconosce ciò che abbiamo descritto come delle “espressioni” e delle “esposizioni” che non possono essere concepite solo a livello di mentalità, di cognizione, ma anche attraverso rapporti “pratici” e reali con l'ambiente fisico (le “prese sull'ambiente”):

La «partecipazione» non è solo una confusione. Essa presuppone uno sforzo per confondere e uno sforzo per assomigliarsi. Non è una semplice somiglianza, ma una *homoiosis*. C'è, fin dall'origine, un *Trieb*, una violenza dello spirito su sé stesso per superarsi; c'è fin dall'origine la volontà di legare. Per esempio, l'intero rituale totemico dell'iniziazione è, se si vuole, un rituale di «partecipazione», ma è prima di tutto un rituale di rivelazione; ha come scopo quello di mostrare ai giovani iniziati che gli esseri che essi credono siano animali, per esempio, sono in realtà uomini e spiriti. E, da un altro lato, i rituali efficaci del totemismo sono sforzi per mostrare alla natura, alle piante e agli animali che si è quello che essi sono. Di modo che, anche in queste forme primitive della *homoiosis*, c'è un atto: l'uomo si identifica con le cose e identifica le cose a sé avendo insieme il senso sia delle differenze che delle somiglianze. Si possono vedere, al Museo del Trocadéro, delle maschere del Nord-Ovest americano su cui sono scolpiti dei totem. Alcune sono a due sportelli. Il primo si apre, e dietro al totem pubblico dello «sciamano-capo» appare un'altra maschera più piccola che rappresenta il suo totem privato, poi all'ultimo sportello rivela agli iniziati dei ranghi più elevati la sua vera natura, la sua faccia, lo spirito umano e divino e totemico, lo spirito che incarna. Perché — si noti bene — il quel momento si suppone che il capo sia in stato di possessione di *ekstasis*, di estasi e non solo di *homoiosis*. C'è trasporto e confusione allo stesso tempo. La «partecipazione» non implica così solo una confusione di categorie, ma è fin dall'origine, come da noi, uno sforzo per identificarci alle cose e identificare le cose tra loro. La ragione ha la stessa origine volontaria e collettiva nelle società più antiche e nelle forme più esplicite della filosofia e della scienza²²⁶.

Lo spirito umano in generale, e la ragione in particolare, sono caratterizzati, per Mauss, dalla volontà di “superarsi” come forma attiva di produrre, di istituire dei legami che sono anche delle “rivelazioni”. Le differenze e le uguaglianze emergono, si rivelano, vengono conosciute all'interno di una processualità che risulta essere “l'altro lato” della “capacità di resistere” che abbiamo visto ne *Le tecniche del corpo*.

Sono visibili due serie a loro volta doppie. Secondo la prima, tramite l'intervento della società

²²⁶ Ivi, p. 338.

sull'individuo, l'uomo diventa attivo, dispone i propri fini "tecnici", resistendo alle reazioni immediate, disorganizzate e passive nei confronti dell'ambiente fisico e, contemporaneamente, l'ambiente fisico viene strutturato, organizzato, orientato. Per la seconda l'uomo diventa passivo, legato all'ambiente, attraverso l'attività che consiste nello sforzo di produzione e di istituzione di legami: l'*homoiosis*²²⁷. Essa è un atto, e non un dato di fatto, non è semplice corrispondenza, ma trasporto e trasformazione.

La "partecipazione" non può essere confusione perché è istituzione di un interno e di un esterno che tanto si corrispondono quanto si differenziano in un unico processo.

Se l'uomo non ha modi naturali, anche "le cose" perdono ogni "naturalità" totalmente positiva. L'ambiente che viene percepito non è il regno delle sensazioni individuali, meccanicamente prodotte nell'uomo, che si distingue dal regno dei concetti. Né partecipazione, né rottura tra uomo e natura, bensì intreccio in cui lo sforzo prodotto dall'uomo, l'aspetto attivo, conduce all'identificazione con le cose, all'inerenza, e in cui la passività dell'uomo, l'essere posseduto, modificato, l'essere oggetto di *dressage*, *implantation*, *montage*, apre i suoi modi attivi e soggettivi.

L'interno, la coscienza che si istituisce nella relazione tra l'individuo e la collettività attraverso le tecniche del corpo, attraverso montaggi fisico-psico-sociologici, è in relazione con un esterno che non è un mero campo di forze e di oggetti fisici, neutri, ma un mondo, l'altro lato di una organizzazione di significati e valori per uno spirito (che rileva differenze e somiglianze), e per un corpo che agisce modificandolo e venendone modificato.

Quando Mauss, ne *Le tecniche del corpo*, sostiene che "non ci può essere «un modo naturale»", afferma che questo è vero:

[a] maggior ragione quando altri fatti tecnici intervengono: per quanto ci riguarda, il fatto che camminiamo con le scarpe trasforma la posizione dei nostri piedi; ce ne accorgiamo bene quando camminiamo scalzi²²⁸.

Camminare è una tecnica del corpo "oggettiva" e come tale individuabile, nominabile,

²²⁷ Nella sua analisi della medialità in Aristotele, cui già in precedenza ci siamo riferiti, Emmanuel Alloa, ha riconosciuto il significato proto-fenomenologico della teoria della sensazione dello stagirita e in quest'ottica interpreta la nozione di *homoiosis*: «L'âme ne devient pas l'objet sensible : grâce au *metaxu*, à la fois médiateur et transformateur, elle s'« assimile à » (*homoiota*) et devient « comme » (*hoion*) le sensible (II, 5 ; 418a6) : l'*homoiosis* ouvre le champ de la *psuché* comme champ de la phénoménalité. Un apparemment a ainsi lieu dans l'apparaître, mais sa modalité indique également que l'assimilation n'est jamais intégrale ou intégrante, mais plus exactement : médiatisée» (Alloa, *cit.*, p. 260).

²²⁸ Mauss, *Le tecniche del corpo*, *cit.*, p. 45

descrivibile, perché, essendo “modalizzata” secondo le collettività, emerge nelle comparazioni da un punto di vista etnografico. Ma è anche l'aspetto oggettivo di una soggettivazione che “se ne accorge” quando si producono delle variazioni nell'esperienza soggettiva, vissuta, di un cambiamento che non è solo “cognitivo” o psichico, ma una trasformazione del corpo per la quale esiste una soglia tra un interno e un esterno.

È proprio perché è un fatto sociale che il camminare è un “modo” ossia non è naturale. Ognuno cammina “nel modo” della società alla quale appartiene perché non è che un “modo”. Tuttavia non è possibile mutare il modo del camminare in base alla propria volontà, il *momentum* psichico è una ruota d'ingranaggio e non una causa. Per lo stesso motivo la differenza tra i modi di camminare di due persone appartenenti a società diverse diventa qualcosa di oggettivo e di “esistente” che va a comporre ciò che Mauss, in *Fait social et formation du caractère*, chiama:

d'un assez mauvais mot, civilisation, et d'un plus mauvais mot, *kultur*, culture, et que nous appellerons son éthologie, son caractère²²⁹.

²²⁹ Mauss, «Fait social et formation du caractère», *cit.*, p. 137.

4.5 - Civiltà, società e istituzioni

I “fatti di civilizzazione” sono oggetto di numerosi interventi da parte di Mauss e, come per tutti i suoi studi che si occupano di aspetti volta a volta specifici, anche per questo egli non offre una teoria unica che possa permettere di analizzarli tramite una sintesi univoca.

In *Le civiltà. Elementi e forme*, Mauss definisce così i fenomeni di civiltà:

I fenomeni di civiltà (*civis*, cittadino) sono per definizione fenomeni sociali di società date. Ma tutti i fenomeni sociali non sono, nel senso stretto del termine, fenomeni di civiltà. Ce ne sono di peculiari alla società, che individuano, isolano. Li si incontra d'ordinario nel dialetto, nella costituzione, nel costume religioso o estetico, nella moda²³⁰.

I fenomeni di civiltà, pur essendo dei fenomeni sociali, si distinguono da questi perché, a differenza dei fenomeni sociali, non sono fenomeni “peculiari”, non individuano una società da un'altra, ossia sono:

comuni a un numero più o meno elevato di società e ad un passato più o meno lungo di queste società²³¹.

Mauss articola il proprio discorso a contatto con le teorie diffusioniste, che tuttavia sottopone a critica severa²³², di cui adotta il paradigma sia per la “concretezza”, costituita dalla base empirica che i suoi sostenitori hanno prodotto, sia per il metodo storico nella ricostruzione dei rapporti e degli scambi tra le civiltà. Nathan Schlanger illustra come l’“opzione diffusionista” di Mauss avesse anche un carattere politico esplicito e critico di fronte alle *tendances conservatrices* e razziste che dall'inizio del secondo sono andate affermandosi tramite l'affermazione dei “nazionalismi”, fenomeno che ha coinvolto tutto il continente e che si è manifestato anche all'interno degli studi antropologici²³³. I principi della diffusione,

²³⁰ Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit., p. 60.

²³¹ *Ibid.*

²³² «L'attitude rationaliste et le sens critique de Mauss lui font certes douter d'un grand nombre de suggestions et de propositions venues de ces auteurs. Au fil des années, les critiques que leur adresse Mauss sont de plusieurs ordres : ils négligent de combiner l'étude des éléments avec celle des formes, ils montrent une grande naïveté dans leurs conceptions de l'invention et de l'imitation, ils font l'impasse sur des questions de refus et d'adoption de ces traits, et enfin ils se focalisent sur l'étude trop superficielle des aires et des strates, obscurcissant ainsi le caractère intégratif voire systémique des sociétés et des civilisations. In fine, ces chercheurs privent leur discipline de tout contenu sociologique, alors même qu'ils érigent entre le primitif et le moderne une distinction générique dénuée de fondement» (Schlanger, cit., pp. 101–102).

²³³ «Sous l'égide de Louis Marin, politicien lorrain, conservateur catholique et ethnographe à l'École d'anthropologie, l'étude ethnographique des “coutumes traditionnelles” de diverses “ethnies” et “civilisations” prend des connotations encore plus nationalistes. Marin publie son Questionnaire d'ethnographie pour la

se, da un lato, si oppongono ai nazionalismi e alle concezioni razziste delle differenze tra etnie, dall'altro, «si oppongono [...] alle idee semplicistiche che rappresentano l'evoluzione umana come se fosse stata unica»²³⁴.

Per Mauss alcuni fenomeni sociali sono caratterizzati dal fatto di essere «inadatti al viaggiare»²³⁵, mentre altri «vi sono adatti per natura: superano da soli, per così dire, i limiti di una società data, limiti del resto spesso difficili da determinare»²³⁶. Tra questi ultimi Mauss evidenzia, per la loro “trasmissibilità”, la loro “propagabilità”, le tecniche e le arti:

Tutte le tecniche potrebbero essere mutuate, se si volesse, se si avesse bisogno, se ne avesse il mezzo. Di fatto, molto in generale e salvo eccezione, si sono sempre trasmesse da gruppo a gruppo, da generazione a generazione. Una parte delle belle arti, egualmente, può agevolmente propagarsi, anche le arti musicali e mimiche, e questo, anche in popolazioni primitive come gli Australiani²³⁷.

Oltre alle tecniche e alle arti, per Mauss, si mutuano tra società anche gli aspetti che «sembrano più privati»²³⁸, come le società segrete, i misteri o, sul lato opposto, le istituzioni e «i principi di organizzazione»²³⁹, andando a formare dei tratti di civiltà che hanno una propria estensione e una propria genealogia (dei “concatenamenti cronologici e geografici”²⁴⁰):

Tali fatti hanno sempre un'estensione in superficie, una geografia, più vasta della geografia politica di ogni società: coprono un'area più larga della nazione. Inoltre, come tutti i fenomeni sociali, hanno fondo nel passato, nella storia²⁴¹.

Tra società si inscrivono, dunque, dei “prestiti”²⁴² che formano una trama, un “fondo di

Société d'ethnographie de Paris en 1925, la même année où Mauss, Lucien Lévy-Bruhl et Paul Rivet réussissent enfin à fonder l'Institut d'ethnologie. La rivalité entre ces institutions reflète aussi de profondes divergences idéologiques et politiques autour de la conception de la nation et de ses fondements : civiques et participatifs, ou au contraire territoriaux, généalogiques, voire raciaux» (Ivi, pp. 97–98).

²³⁴ Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit., p. 60.

²³⁵ *Ibid.* Nello stesso senso, come abbiamo ricordato Rousseau si è espresso sulle filosofie: «Gli individui hanno un bell'andare e venire, sembra che la filosofia non viaggi: così quella di ciascun popolo è poco adatta per un altro» (Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 89).

²³⁶ Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit., p. 60.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Ivi, p. 61.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Ivi, p. 58.

²⁴¹ Ivi, p. 62.

²⁴² «Si può così stabilire una genealogia di fatti, di sequenze più o meno certe, senza le quali è impossibile concepire sia la storia che l'evoluzione umana. Ecco dove si collocano lo studio dei prestiti, la loro constatazione, quella delle filiazioni storiche, delle tecniche, delle arti e delle istituzioni, dietro le quali è piacevole immaginare

fenomeni internazionali” sul quale le singole società si individuano:

È infatti su di un fondo di fenomeni internazionali che si distaccano le società. È su fondi di civiltà che le società si rendono singole, si creano le loro idiosincrasie, i loro caratteri individuali²⁴³.

Per il rapporto tra società, Mauss utilizza lo stesso modello esplicativo che ha utilizzato per definire il rapporto tra l'individuo e la società, o meglio, i fatti sociali che coinvolgono l'individuo e la società che, in quanto sociali, non sono dissimili dai fatti che coinvolgono le società tra loro. Come l'individuo si costituisce tramite un processo di individuazione (fisica, psichica, sociale) all'interno dell'ambiente sociale, così le società stesse vengono a individuarsi a partire da un ambiente sociale internazionale. Tra società e fondo internazionale c'è dunque sia una relazione di “espressione” reciproca sia di “esposizione”. L'esposizione è ciò attraverso la quale indichiamo sia la costituzione di un interno, un'individuazione, sia di un esterno, “il fondo” costituito da “prestiti” che non hanno un'essenza ontologica autonoma e separata in quanto sono scambi “tra” le stesse società, scambi che consistono in fenomeni di esteriorità relativi e complementari ai fenomeni di interiorità.

Nello scritto incompiuto *La nazione*, la cui prima stesura risale agli anni 1919-1920, Mauss afferma:

Bisogna proprio ricordare che le società, come tutte le cose naturali, cambiano in realtà solo quando cambia il loro ambiente e non hanno in loro stesse altro che forze relative di alterazione²⁴⁴.

L'impiego di metafore e di espressioni mutuate dalla biologia all'interno del dominio sociologico non è nuovo per la scuola sociologica francese. Se questo uso può essere fatto risalire a Comte, esso è stato altrettanto ricorrente nelle opere di Durkheim che dalla biologia trae, ad esempio, i concetti di “morfologia” e “fisiologia” sociale. Mauss, a sua volta, non discute l'impostazione dello zio, la riconferma esplicitamente anche nel suo saggio metodologico *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*, dove mette in guardia rispetto ai rischi relativi alle metafore biologiche in sociologia, mostrando di non farne un uso

o constatare: sia evoluzioni simultanee a partire da principi comuni, sia trasmissioni più o meno contingenziali, ma sempre dominate dall'esistenza di rapporti determinati tra società determinate» (*Ibid*).

²⁴³ Ivi, p. 63.

²⁴⁴ Marcel Mauss, *La nazione*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 39

ingenuo:

On voit pourquoi, de même que le mot de morphologie, celui de physiologie doit être employé avec précaution. Il est toujours imprégné de biologie abstraite. Il ne faut pas non plus qu'il réveille la métaphore de l'organisme social. Enfin s'il exprime bien l'idée de la vie et du mouvement des hommes en sociétés, en réalité la physiologie des mœurs, des pratiques, des actes et des courants sociaux, il a le tort de ne pas exprimer clairement ce qu'il y a de conscient, de sentimental, d'idéal, de volontaire et d'arbitraire dans les poussées et dans les traditions de ces collectivités d'hommes que sont les sociétés²⁴⁵.

Le società non posseggono una forza interna "creativa" capace di produrre la loro stessa trasformazione, in quanto la trasformazione tanto è qualcosa di attivo, quanto qualcosa di passivo, non perché l'attività interna non può essere governabile totalmente, ma in quanto l'interno stesso non ha un'esistenza separata o separabile da tutto ciò che "le sta intorno". Come per La Caze è l'aria esterna che fornisce l'impulso che innesca la respirazione, o l'attività cerebrale che riceve dagli altri centri privilegiati le forze per potersi produrre. L'ambiente ha un ruolo attivo anche per Mauss, ma non si tratta di un'azione meccanica diretta dall'esterno all'interno. Le forze esterne sono interiorizzate, fatte proprie in un movimento in cui "il proprio" si costituisce. Ma se questo movimento è segno di una corrispondenza, esso è altrettanto segno di trasformazioni che possono essere degli sconvolgimenti:

Se infatti — per esempio — una massa sociale adotta, in seguito a esigenze del mercato, una certa forma di vita industriale fino a quel momento estranea, questa è necessariamente causa di importanti modificazioni nelle condizioni generali della sua vita e del suo diritto, come vediamo ai nostri giorni, in Giappone e nell'Impero delle Indie, ove l'introduzione del capitalismo sfocia in variazioni gigantesche nell'insieme del macchinario sociale²⁴⁶.

Per Mauss i sociologi hanno avuto il torto di attribuire ai gruppi sociali «una virtù interna d'evoluzione»²⁴⁷ misconoscendo i fenomeni di contatto, di prestito, di mutuaione. Per Marcel Fournier e Jean Terrier, nella loro prefazione all'edizione francese de *La nation*:

Mauss cherche à dépasser le paradigme évolutionniste autant que les théories de la simple influence, en offrant une véritable *sociologie du transfert*, qui devra analyser très précisément le rôle des *acteurs des transferts* et celui des leurs *formes matérielles*²⁴⁸.

²⁴⁵ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*, p. 133

²⁴⁶ Mauss, *La nazione*, *cit.*, p. 39

²⁴⁷ Ivi, p. 40

²⁴⁸ Marcel Fournier, Jean Terrier, *La nation : une expédition dans le domaine du normatif*, in Marcel Fournier, Jean Terrier (a cura di), Marcel Mauss, *La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 17. Fournier

Sono le “contingenze” e le “digressioni” che per Mauss devono essere cercate in sociologia, mutuando dalla disciplina storica il metodo per poterle cogliere, e potendo così contrastare “l’idea metafisica di progresso uniforme”²⁴⁹.

Tuttavia Mauss, ne *La nation*, mostra di non aver superato il dualismo che Durkheim pone tra gli ambienti fisico e morale e una certa visione sostanzialista della società. In questo senso Mauss distingue l’individuo e la società per la loro relazione (esposizione) a ambienti distinti:

Solo, cosa notevole, mentre le società vivono tra altre società, e insomma, nella misura in cui non è fisico o geografico, il loro ambiente è della stessa natura e dello stesso ordine di cui sono loro, gli altri organismi, comprese le individualità umane, vivono in ambienti che sono loro interamente eterogenei: sia che si tratti di inferiori, come l'ambiente fisico, oppure di superiori come l'ambiente sociale. Una società che è già un ambiente per gli individui che la compongono, vive tra altre società che sono egualmente degli ambienti. Potremmo dunque esprimerci correttamente se dicessimo che l'insieme delle condizioni internazionali, o meglio intersociali, della vita di relazione tra società, è un ambiente di ambienti²⁵⁰.

Se la società viene sostanzializzata ciò avviene per la relazione che si istituisce tra la società e il proprio specifico ambiente fatto da relazioni internazionali. Come viene evidenziato sia da Marcel Fournier e Jean Terrier sia da Bruno Karsenti²⁵¹, Mauss, ne *La nazione*, elabora un discorso che tanto si basa sulle teorie sociologiche quanto si fa discorso politico nel quale la valorizzazione del pacifismo e l’ottimismo, attraverso il quale interpreta il ruolo della Società Delle Nazioni non si è ancora infranto sulle tendenze politiche che si produrranno tra gli anni '20 e gli anni '30.

Nonostante questa separazione tra ambiente (fisico e sociale) e “ambiente degli ambienti” (ambiente omogeneo), Mauss introduce la triplice dimensionalità dell’uomo assieme a una

e Terrier interpretano *La nazione* assieme al *Saggio sul dono* come due approfondimenti della “sociologia del *transfert*”.

²⁴⁹ «I sociologi — al contrario degli storici, che su questo punto hanno meglio descritto la realtà — hanno solo attribuito troppo ai gruppi sociali una virtù interna d'evoluzione hanno isolato troppo i fenomeni sociali delle diverse società. È tempo di fare penetrare bene nella scienza sociale la nozione di queste contingenze e di queste digressioni, di queste fermate che sono familiari alla storia, e che, sola, l'idea metafisica di un progresso uniforme e di leggi generali, di genesi autonome, contraddice. Al contrario, una sociologia veramente positiva deve tenerne il maggior conto, perché sono precisamente tali relazioni tra società a spiegare molti fenomeni della vita interna delle società. E un'astrazione credere che la politica interna di una nazione non sia largamente condizionata dall'esterno, e inversamente», (Mauss, *La nazione*, cit., p. 40). Il riferimento alle contingenze è nuovamente un punto incontrato con le forme delle teorie del “non naturale”, sia nella sua versione offerta da La Caze sia nella versione di Rousseau.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Bruno Karsenti, «Une autre approche de la nation : Marcel Mauss», *Revue du MAUSS*, vol. 36, fasc. 2, 2010, pp. 283–294.

visione “complessa” dell’ambiente:

Infine l'ambiente umano che è una società, e l'ambiente di ambienti che è l'umanità, da che la totalità dell'ecumene è conosciuta, non sono, come l'ambiente fisico, fuori da ogni azione umana. Di qui la nozione assurda, ma la fondata illusione, che l'uomo possa cambiare arbitrariamente le società e che la volontà possa intervenire. L'idea è stata popolare: è una delle grandi idee-forza della storia. Ha ispirato grandi legislatori, ha mosso i grandi tiranni: Alessandro, Cesare, Napoleone, Robespierre e Lenin benché quest'ultimo fosse marxista. Gli ambienti umani tuttavia — lo si vedrà più avanti a proposito dell'individualismo — a differenza degli altri, e per il fatto che in realtà costituiscono ambienti non solo biologici, ma anche psicologici, sono influenzati dalle individualità più di ogni ambiente naturale, s'influenzano tra loro, si alterano e si distruggono con rapidità ignote a qualunque altro fenomeno biologico²⁵².

Se, per Mauss, la storia delle civiltà è una storia di scambi e di mutazioni che, come per le teorie vitaliste, sono l'alimento stesso della vita, il complemento necessario alla vita, ugualmente questa rete di prestiti è il fondo sul quale si producono delle intussuscezioni, delle interiorità, delle individuazioni nello stesso momento in cui, oltre agli scambi, si istituiscono anche dei “rifiuti” che vanno a produrre dei “limiti” tra un interno e un esterno, limiti che, per gli scambi stessi risulteranno sempre mobili ma non per questo non “oggettivi”:

le società sono in qualche modo tuffate in un bagno di civiltà. Esse vivono di mutazioni, si definiscono con il rifiuto di una mutazione, piuttosto che con la possibilità di questa. Si veda a questo proposito l'argomento notevole di quel re di uno dei regni della Cina dei Chu ai suoi consiglieri e ai grandi feudatari, che rifiutavano di prendere i costumi degli Unni (Manchu) e di montare a cavallo e non sul carro, e come egli provasse la pena maggiore nello spiegare la differenza tra i riti e i costumi, le arti e la moda. La gentilezza, i gesti, il bacio stesso, ogni sorta di cose che attualmente viaggiano e si imitano, sono state precisamente delle cose conosciute, presentate e rifiutate dalle società²⁵³.

Ne *Le civiltà. Elementi e forme*, Mauss riprenderà il riferimento alle nozioni di “rifiuto” e di “limite” che utilizza per mostrare come le civiltà costituiscano delle “forme” con un centro e una superficie:

Risulta da tutto questo che ogni civiltà ha, insieme, un'area e una forma. Essa ha infatti sempre i suoi punti di arresto, i suoi limiti, il suo nucleo e la sua periferia. La descrizione e la definizione di queste aree sono un lavoro capitale per la storia e, iniziale, per la scienza dell'uomo. Ci si accorge di questa estensione solo perché si ha l'impressione che gli elementi, i fenomeni di civiltà, che formano una civiltà o un'altra, hanno un tipo particolare per loro e per quella. La

²⁵² Mauss, *La nazione, cit.*, p. 40.

²⁵³ Ivi, p. 41.

definizione di questa forma è dunque essenziale. E i due termini sono reciprocamente legati. Ogni civiltà ha un'area perché ha una forma, e tale forma può essere avvertita solo perché è sparsa sull'area e non altrove²⁵⁴.

Se le "forme" che costituiscono le civiltà si differenziano spazialmente, ugualmente si differenziano nel tempo, andando a formare "epoche" o "periodi"²⁵⁵.

I limiti tra le civiltà, le frontiere permeabili, che sono le soglie sulle quali le civiltà si formano e svolgono il loro processo vitale di nascita, di permanenza e di morte, non sono confini "naturali" (come è invece per le teorie nazionaliste che naturalizzano i "fatti di civiltà"). Gli scambi e i rifiuti, per Mauss, avvengono perché:

Ogni fenomeno sociale ha infatti un attributo essenziale: che sia un simbolo, una parola, uno strumento, una istituzione; che sia anche la lingua, anche la scienza fatta meglio; che sia lo strumento adattato meglio ai fini migliori e più numerosi, che sia il più razionale possibile, il più umano, *esso è ancora arbitrario*²⁵⁶.

L'arbitrarietà di ogni fenomeno sociale tuttavia non è segno di "indifferenza", in quanto ogni civiltà e ogni società si costituisce tramite l'integrazione di "istituzioni" (termine con il quale indichiamo genericamente ogni fenomeno sociale) che "formano" l'interiorità di una società e la possibilità o l'impossibilità di mutazioni di altre istituzioni. Le istituzioni sono arbitrarie perché sono "non naturali". Se con la nozione di arbitrarietà Mauss si oppone ad ogni possibile fraintendimento relativo a azioni e reazioni "meccaniche", ugualmente, tramite questa nozione adottata dal lessico della linguistica saussuriana, egli indica, nelle istituzioni, degli elementi che sono parte di una soggettività. Le istituzioni sono tanto soggettive e vissute, immanenti alle forme di vita, quanto oggettive, materia di mutazioni e di resistenze e descrivibili in un'ottica comparativista di tipo sociologico e storico. Le istituzioni non sono cose che esistono fuori dagli individui, perché sono "modi di essere", sono incarnate come le tecniche del corpo che sono: arbitrarie e dunque trasmissibili; non plasmabili tramite la volontà; origine di forme di resistenza; e sono, inoltre, incarnate nelle opere dell'uomo e

²⁵⁴ Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit., p. 65.

²⁵⁵ «Per astrazione, per le necessità di una breve esposizione didattica — per seguire le mode della scienza etnologica e della geografia storica attuale — non considereremo qui, la nozione di strati di civiltà. Essa è tuttavia molto importante. E quella che gli storici, con scarsa precisione, denominano: stile, periodo, epoca, ecc. Ecco tuttavia una definizione provvisoria: si chiama *strato di civiltà la forma data che prende una civiltà* d'una estensione data *in un tempo dato*», (Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit. 65). Si può vedere come il concetto vago di "presa", che abbiamo visto utilizzare da Mauss sia nel senso del "prendere" di una società o della presa dell'uomo sull'ambiente, qui si arricchisca di un'ulteriore connotazione quella del "prendere" di una forma.

²⁵⁶ Ivi, p. 69.

nell'ambiente fisico nel quale l'uomo vive. La "negatività naturale", che descrive la complementarità e l'esteriorità tra due elementi all'interno di una relazione contingente e determinata, che solo nell'esistenza fa apparire il senso e il valore che possono assumere gli elementi, non è estranea ai concetti di arbitrarietà e di resistenza impiegati da Mauss per definire i "fatti sociali". I fatti sociali, e con essa il loro studio (la sociologia), divengono, con Mauss, il campo specifico nel quale si articolano le relazioni e i processi "non naturali" tra forme di interiorità e di esteriorità che costituiscono le interfacce e le medialità.

La nozione di "resistenza" riveste un significato particolare per definire le interfacce, essa cessa di avere una connotazione meccanica per assumere il valore di rapporto tra un interno e un esterno che non preesistono alla relazione stessa. Per Mauss l'individuo diviene tale tramite la resistenza all'azione disorganizzata che interverrebbe senza il suo *dressage*, che è un'istituzione, allo stesso modo le società si individuano tramite la resistenza agli scambi con le altre società. Ma come la mutazione non avviene assecondando un progresso "naturale" né tramite una vaga "influenza", perché per Mauss avviene come produzione di soggettività, come intussuscezione, altrettanto la resistenza è segno di una soglia di senso per cui non è né da interpretarsi come impossibilità generica di scambio né come affermazione cosciente e volontaria. La propagazione storica del "fatto di civiltà":

[n]on segue sentieri qualunque, ma i suoi destini si possono spiegare. Si possono cogliere le linee di minore resistenza e i livelli di autorità che hanno seguito²⁵⁷.

²⁵⁷ *Ibid.*

4.6 - La tecnica tra corpi e civiltà

Mauss dedica un paragrafo del suo *Divisions et proportions des divisions de la sociologie* alla "technologie". In questo scritto, il significato di *technologie* consiste nella disciplina sociologica il cui oggetto di studio sono le tecniche, i "fatti tecnici"²⁵⁸. Per il loro carattere di fatti sociali, le tecniche:

sont donc, comme tous les phénomènes sociaux, par un côté, arbitraires, particulières à la communauté qui les engendre. Étymologiquement, artificiel vient d'art et d'artifice, technique dérive de τέχνη. Mais, en même temps, plus qu'aucun autre phénomène social, les arts sont aptes à dépasser les limites des sociétés. Les techniques s'empruntent éminemment²⁵⁹.

Le tecniche, come tutte le istituzioni, sono arbitrarie e, come tali, delle "forme" di civiltà attraverso le quali le civiltà e le società si individuano all'interno del "bagno di civiltà". Allo stesso tempo arbitrarie e generate dalla creatività umana, le tecniche sono ciò che eminentemente è soggetto a prestiti e mutazioni fin dalla preistoria. Le tecniche viaggiano. Oltre a essere oggetto di scambio, le tecniche, per Mauss, si generalizzano e si moltiplicano:

Elles sont les plus importants des facteurs parmi les causes, les moyens et les fins de ce qu'on appelle la civilisation, et aussi du progrès non seulement social mais humain²⁶⁰.

La spiegazione del primato civilizzatore delle tecniche, per Mauss, risiede nella specificità che esse hanno, rispetto alle altre istituzioni umane, di non essere ciò per cui una società si ripiega su di sé, irrigidendosi all'interno dei propri limiti "culturali". La tecnica è sì un fenomeno culturale ma, a differenza del "fondo di civiltà", del "*milieu di milieu*" che sono le relazioni internazionali "puramente" sociali, è azione sulla "natura", sull'ambiente fisico. La tecnica è un fatto sociale che "sfonda" il sociale puro ed è in essa che le tre dimensioni della "totalità" convergono e interagiscono:

²⁵⁸ Benché questo sia il significato principale che attribuisce alla parola tecnologia, Mauss la utilizza anche per distinguere determinati tipi di tecniche. Mauss seguirebbe, in questo secondo caso l'accezione di tecnologia che proviene dall'ambiente tedesco e anglosassone secondo la quale «le terme "technologie" acquiert sa connotation moderne actuelle, distincte mais aussi valorisée par rapport aux "techniques". Les phénomènes "techniques", eux, sont vus comme primitifs, traditionnels, indigènes, artisanaux, impliquant des savoir-faire souvent tacites qui expriment des idiosyncrasies individuelles ou collectives – mais qui peuvent aussi être évalués positivement (ou avec nostalgie) comme des signes de performance authentique, de virtuosité, et même capables d'enchantement» (Schlanger, *cit.*, p. 21).

²⁵⁹ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*, p. 119.

²⁶⁰ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*

La religion, le droit, l'économie sont limitées à chaque société, un peu plus ou un peu moins que le langage, ma comme lui. Au contraire, les techniques, elles, sont le moyen, matériel cette fois qu'a une société d'agir sur son milieu. Par elles, l'homme devient de plus en plus maître du sol et de ses produits. Elles sont donc un compromis entre la nature et l'humanité. Par ce fait, par cette position extraordinaire, extrasociale, elles ont une nature générale et humaine²⁶¹.

Mauss evidenzia tre caratteri appartenenti alle tecniche che sono connessi tra loro: la loro "materialità", il loro costituire un "compromesso" tra l'uomo e la natura, la loro *extra-socialità*. Riconoscere l'aspetto extra-sociale della tecnica significa andare contro l'interpretazione durkheimiana secondo la quale la tecnica è *asociale* poiché appartiene ai rapporti tra l'uomo e l'ambiente fisico nella vita quotidiana profana. Come l'*ekstasis* è il segno della possessione, dell'interfaccia come contatto, separazione, "presa", trasformazione tra l'interno e l'esterno dell'individuo, così la tecnica svolge la stessa funzione nei rapporti tra società e civiltà.

La spiegazione di Mauss prosegue:

Cette merveille, l'instrument ; cette double merveille, le composé d'instruments : la machine ; cette triple merveille, le composé de machines : l'industrie, comme le reste de la vie sociale, ont donc élevé l'homme au-dessus de lui-même mais, en même temps, l'ont sorti de lui-même. Encore ici « homo » est « duplex », mais il l'est d'une autre façon que dans le droit ou dans la religion. Dans l'extase religieuse, dans le sacrifice moral, autour du Veau d'Or, l'homme et la société restent toujours eux-mêmes avec leurs limites et leurs tares. Dans l'art pratique, l'homme fait reculer ses limites. Il progresse dans la nature, en même temps qu'au dessus de sa propre nature, parce qu'il l'ajuste à la nature. Il s'identifie à l'ordre mécanique, physique et chimique des choses. Il crée et en même temps il se crée lui-même, il crée à la fois ses moyens de vivre, des choses purement humaines, et sa pensée inscrite dans ces choses. Ici s'élabore la véritable raison pratique²⁶².

Mauss, in questo denso passaggio, pone molti elementi degni di essere analizzati nello specifico.

L'estasi²⁶³ religiosa e il sacrificio²⁶⁴ sono citati come esempi della duplicità dell'uomo nel senso

²⁶¹ Ivi, p. 119.

²⁶² Ivi, p. 120.

²⁶³ Sulla concezione maussiana di estasi ci siamo già soffermati analizzando i rapporti che tale nozione intrattiene con quella di *homoiosis*.

²⁶⁴ Al rito sacrificale Mauss e Hubert hanno dedicato un saggio, apparso ne *L'Anée Sociologique* del 1899, Gli autori elaborano un'interpretazione sociologica "sistemica" del rito in esame identificando tutti gli elementi che vi partecipano e le relazioni reciproche che tra essi vengono a porsi, in un'indagine che coinvolge sia l'interpretazione di riti studiati etnologicamente sia di riti presi dalla storia. Per Mauss e Hubert il rito sacrificale

in cui abbiamo parlato di modificazioni che si producono formando l'istituzione (dinamica) di un'interiorità e di un'esteriorità non preesistenti alla loro relazione. Rispetto ai casi di intussuscezione offerti dalla religione e dal diritto, la tecnica costituisce quel "mezzo", quell'intermediario, quell'interfaccia attraverso la quale l'adattamento alla natura corrisponde a una individuazione che tanto è individuale quanto sociale, ma anche "umana" in senso generale. Tra l'uomo e la natura vi è dunque, per mezzo della tecnica, espressione reciproca, ma vi sono anche passaggi e trasformazioni. L'aspetto artificiale della tecnica, la creazione di "qualcosa" di materiale, corrisponde alla "creazione di sé". Non vi è un modo naturale di nutrirsi, di ripararsi, di dotarsi dei mezzi di sostentamento, perché, anche in questo caso, si tratta di "modi", di possibilità: «Tutti i fenomeni sociali sono, a qualche livello, opera di volontà collettiva, e chi dice volontà umana dice scelta tra diverse opzioni possibili»²⁶⁵. Ma l'istituzione di questi mezzi costituisce anche la creazione di un mondo di significati che è anche un mondo di "pensiero". L'elaborazione della ragione è dunque anche pratico, nel

è contemporaneamente "complesso", articolato in numerosi elementi e relazioni e differenziato in molteplici forme nelle quali non tutti gli elementi o le relazioni compaiono o compaiono nello stesso modo, e tuttavia rappresenta un'"unità" identificata da un "medesimo schema" ricorrente: «Mais si le sacrifice est si complexe, d'où peut lui venir son unité ? C'est qu'au fond, sous la diversité des formes qu'il revêt, il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents» (Marcel Mauss, Henri Hubert, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année sociologique*, vol. 2, 1899: 133). La figura della vittima, in questo testo, assume per il nostro discorso, una funzione importante. Essa emerge come intermediario tra il mondo profano e quello sacro: «Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie» (*Ibid*). La distruzione della vittima ha una propria corrispondenza nella "trasformazione" che la vittima subisce divenendo l'intermediario la cui funzione consiste nel far entrare il sacrificante in contatto con le forze sacre ma in modo mediato, indiretto, in quanto tali forze rappresentano sia la fonte della vita sia il pericolo supremo. E «grâce à lui [l'intermediario], les deux mondes en présence peuvent se pénétrer tout en restant distincts» (Ivi, p. 135). Il sacrificio è il luogo dell'ambiguità tra la "penetrazione" e la "distinzione", tra le forze vivificanti e le forze mortifere, tra "l'interesse" e il "disinteresse" (assenza di egoismo) e allo stesso tempo è il luogo dei passaggi e delle trasformazioni. Anche in questo caso si nota la differenza rispetto al "modello della rottura" di Durkheim. L'ambiguità è il modello stesso in cui viene interpretato il rapporto tra l'individuo e la società: «Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration ; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux ; il est consacré. Mais toutes les consécrations ne sont pas de même nature. Il en est qui épuisent leurs effets sur l'objet consacré, quel qu'il soit, homme ou chose. C'est, par exemple, le cas de l'onction. Sacre-t-on un roi ? Seule, la personnalité religieuse du roi est modifiée ; en dehors d'elle, rien n'est changé. Dans le sacrifice, au contraire, la consécration rayonne au-delà de la chose consacrée ; elle atteint entre autres la personne morale qui fait les frais de la cérémonie» (Ivi, pp. 36–37). Con il rito sacrificale, Mauss e Hubert interpretano anche le relazioni "positive" tra la società e l'ambiente: «Ainsi la fonction sociale du sacrifice est remplie, tant pour les individus que pour la collectivité. Et comme la société est faite non seulement d'hommes, mais de choses et d'événements, on entrevoit comment le sacrifice peut suivre et reproduire à la fois le rythme de la vie humaine et celui de la nature ; comment il a pu devenir périodique à l'usage des phénomènes naturels, occasionnel comme les besoins momentanés des hommes, se plier enfin à mille fonctions» (Ivi, p. 137).

²⁶⁵ Mauss, *Le civiltà. Elementi e forme*, cit., pp. 69–70.

rapporto con la natura nella vita quotidiana, dove l'uomo si identifica con l'ordine meccanico, fisico, chimico delle cose e non solo nel rapporto tra uomo e uomo, nel rapporto tra psiche²⁶⁶. La tecnica, in questo saggio, che, ricordiamolo, risale al 1927, è per Mauss caratterizzata dal rapporto dell'uomo con la natura mediato dallo strumento. Mauss non ha operato quell'*epoché* ergologica che gli permetterà di individuare le tecniche del corpo, motivo per cui la tecnica è ancora concepita come costitutiva dei rapporti tra società all'interno del progresso della civilizzazione. Quando arriva successivamente a pensare alle tecniche del corpo, Mauss avvicina i termini della relazione tra uomo e natura facendo del corpo stesso "l'intermediario" che, per poter essere compreso come l'interfaccia in cui "due mondi" possono penetrarsi rimanendo distinti²⁶⁷, deve essere duplice. Come i due lati di uno stesso foglio, il corpo è "cosa" del mondo (oggetto di *dressage*, luogo di iscrizione di eventi, causa materiale) e soggettivazione (individuale e sociale) che si scava come "capacità di resistere" e

²⁶⁶ François Vatin, nel suo *Mauss et la technologie*, si concentra sull'aspetto spesso "occultato" nelle interpretazioni di Mauss, ossia sul tema del «progrès technique et sa vertu civilisatrice» (Vatin, *cit.*, p. 426). Vatin riconosce in Mauss la reazione all'ideologia *anti-techniciste* che negli anni '20 e '30 caratterizza «intelligentsia française traumatisée par la guerre de 1914 et la crise de 1929» (Ivi, p. 425). Riferendosi all'ultimo saggio pubblicato in vita da Mauss, *Les techniques et la technologie*, Vatin afferma: «Mais cette apologie de la technique n'est pas un thème incident chez Mauss, ni l'expression d'un affaiblissement de la pensée dû à l'âge ou aux circonstances. Elle trouve sa source dans les fondements mêmes de sa sociologie. Par son universalité – qu'elle tient, comme on l'a vu, de son ancrage dans la nature –, la technique lui apparaît en effet comme le moteur du processus de "la Civilisation" qu'il conçoit au singulier dans la destinée prométhéenne de l'humanité» (*Ibid*). Il riferimento a Prometeo è tratto dallo stesso Mauss che ne *La nazione* afferma: «Non si potrebbe esagerare, contro le riserve assurde dei letterati e dei nazionalisti, l'importanza delle mutazioni tecniche e il benessere che ne derivava all'umanità. La storia delle industrie umane è propriamente quella della civiltà e inversamente. La propagazione e la scoperta delle arti industriali, ecco quello che fu, quello che è, il progresso fondamentale e che permette l'evoluzione delle società, una vita cioè sempre più felice di masse sempre più grandi su territori sempre più vasti. È lei ad aver fatto, con lo sviluppo delle società, lo sviluppo della ragione, della sensibilità e della volontà. È lei ad aver fatto l'uomo moderno, il più perfetto degli animali. È lei ad esser il Prometeo del dramma antico» (Mauss, *La nazione*, *cit.*, p. 45). Vatin riconosce anche che in Mauss, nel Mauss maturo degli anni '40 non vi sia un'adesione ingenua all'idea di progresso: «l'adhésion de Mauss au développement technique ne repose pas sur la conviction naïve d'un avenir radieux de l'humanité. Il n'ignore pas, par exemple, le rôle de la technique dans l'accroissement de la puissance guerrière, dont sa génération a fait la douloureuse expérience. Mais le progrès technique et sa vertu civilisatrice sont pour lui un état de fait "par-delà le bien et le mal" : "[les puissances techniques] changent [...] dans les guerres et dans les paix, directement les destinées des hommes. Ces nouvelles puissances se déchaînent, mènent les sociétés vers des termes imprévisibles, vers le bien comme vers le mal, vers le droit et l'arbitraire, vers d'autres échelles de valeurs"» (Vatin, *cit.*, p. 426). La citazione di Vatin è presa da un *Techniques et économies*, (Marcel Mauss, «Techniques et économies», intervento a seguito di una comunicazione di Robert Marjolin 'Rationalité ou irrationalité des mouvements économiques de longues durées', *Annales sociologiques*, fasc. 3, D, 1938, pp. 36–37), testo pubblicato in traduzione italiana come: Marcel Mauss, *Tecnica e economia*, in Donatella Simon (a cura di), *Sul lavoro e sulla tecnica: Émile Durkheim - Marcel Mauss*, Torino, L'Harmattan Italia, 2017, p. 22 e sgg..

²⁶⁷ «Grâce à lui [l'intermediario], les deux mondes en présence peuvent se pénétrer tout en restant distincts» (Mauss, Hubert, *cit.*, p. 135).

come apertura. Le istituzioni, in quanto arbitrarie, non sono solo il gioco dei passaggi e dei limiti che definiscono i rapporti tra le società, ma sono “modo di adattare il corpo al suo utilizzo”²⁶⁸, “modo di agire”, “modo di intervento della coscienza” ossia modo di divenire soggetto²⁶⁹.

Il soggetto psicologico non è così solo il “modo” occidentale di darsi di una storia della soggettività elaborata dalle e nelle forme delle religioni o del diritto, che, attraverso varie tappe, approdano a un soggetto cosciente di sé, ma è anche un “modo” di darsi del rapporto tra uomo e natura.

Che vi sia un passaggio tra queste concezioni della tecnica, presenti in *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*, e quelle elaborate ne *Le tecniche del corpo* è evidenziato dalla presenza di un elemento che ritorna in entrambe: la “materialità” della tecnica.

Le tecniche del corpo sono «modalità di agire»²⁷⁰ ossia sono delle “tecniche” delle quali Mauss offre la seguente definizione:

Chiamo tecnica un atto *tradizionale efficace* (e vedete che in questo non è diverso dall'atto magico, religioso, simbolico). Bisogna che sia *tradizionale ed efficace*. Non c'è tecnica né trasmissione se non esiste una tradizione. È prima di tutto in questo che l'uomo si distingue dagli animali: per la trasmissione delle sue tecniche e molto probabilmente per la loro trasmissione orale²⁷¹.

Ma la tecnica per Mauss si differenzia dagli atti tradizionali efficaci religiosi, simbolici, giuridici,

²⁶⁸ «Ad esempio, le grandi prove di stoicismo, ecc., che costituiscono l'iniziazione nella maggior parte dell'umanità, hanno come scopo di insegnare il sangue freddo, la resistenza, la serietà, la presenza di spirito, la dignità, ecc.» (Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 89).

²⁶⁹ Merleau-Ponty riconosce come il metodo stesso utilizzato da Mauss sia contemporaneamente soggettivo e oggettivo: «Une sociologie ne peut être objective vraiment, c'est-à dire fidèle à son objet, qui est la société des hommes, qu'en sui vant une méthode « subjective-objective » (idée que l'on peut trouver chez des sociologues français, en particulier chez Mauss)» (Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cit., p. 158). Nathan Schlanger identifica “il senso del concreto” di Mauss nell'elaborazione, accanto a un metodo di “etnografia estensiva”, di un metodo di etnografia intensiva: «Certes, il s'intéresse à ces objets usuels dont il théorise les enjeux méthodologiques et épistémologiques, mais il les conçoit aussi, dès le départ, comme des objets en usage, en mouvement, efficace. En tant qu'anthropologue – anthropologue en chambre, soit, mais doté néanmoins d'un véritable sens du concret – et plus encore en tant que technologue, il cherche à étudier et à comprendre la façon dont les objets, en usage, « interprètent » et reproduisent la réalité sociale. En vérité, ce sont deux ethnographies distinctes que prône Mauss. Il y a, d'une part, l'ethnographie « extensive », la démarche de « fichage » systématique qu'il expose dans ses cours [...] Cependant, cette ethnographie se double et s'enrichit, d'autre part, d'une méthode que Mauss qualifie d'« intensive », où le souci de la documentation exhaustive fait place à la richesse de l'expérience directe et à l'immersion révélatrice» (Schlanger, cit., pp. 90–91).

²⁷⁰ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 49.

²⁷¹ *Ibid.*

«gli atti della vita in comune, gli atti morali»²⁷². La tecnica è tradizionale ed efficace nel suo essere “atto” che occorre distinguere rispetto agli atti morali. Precedentemente abbiamo avuto modo di cogliere un aspetto dell'atto tecnico quando abbiamo incontrato la “capacità di resistere”, il ritardo, che l'*apprentissage* acquisito produce:

tale ritardo consente poi una risposta coordinata di movimenti coordinati diretti, a questo punto, verso un fine scelto²⁷³.

L'apertura che si produce come soggettivazione nella forma del ritardo consente l'azione coordinata, strutturata, orientata verso dei fini.

Ma qual è la differenza tra l'atto tradizionale efficace della religione, l'atto tradizionale, efficace, simbolico, giuridico, gli atti della vita in comune, gli atti morali, da un lato, e gli atti tradizionali delle tecniche dall'altro? È che quest'ultimo è sentito dall'autore *come un atto di ordine meccanico, fisico o chimico-fisico* ed è perseguito a tale scopo²⁷⁴.

Le tecniche del corpo non si distinguono dalle tecniche in generale. Entrambe sono accomunate dalla loro “efficacia” materiale e in questo si distinguono dalle tecniche “moralì”. Questa la definizione di tecnica, che sarà poi ripresa anche nel *Manuale di etnografia*: «Le tecniche si possono definire come degli *atti tradizionali raggruppati in vista di un effetto meccanico, fisico o chimico, e conosciuti come tali*»²⁷⁵; e in *Les techniques et la technologie*: «Si chiama tecnica, un gruppo di movimenti, di atti, generalmente e in maggioranza manuali, organizzati e tradizionali, che concorrono a ottenere un fine conosciuto come fisico o chimico o organico»²⁷⁶. Tuttavia, ne *Le tecniche del corpo*, Mauss non spiega il collegamento tra questa definizione e le stesse tecniche del corpo, per affermare solamente:

Date queste condizioni, dobbiamo dire semplicemente: abbiamo a che fare con le *tecniche del corpo*. Il corpo è il primo e più naturale strumento dell'uomo. O, più precisamente, senza parlare di strumento, il primo e più naturale oggetto tecnico, e allo stesso tempo mezzo tecnico, dell'uomo è il suo corpo²⁷⁷.

Per poter raggiungere la comprensione del “primato” tecnico del corpo, la sua “maggiore” naturalezza e, contemporaneamente, il suo aspetto di “mezzo”, di “intermediario” occorre

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Ivi, pp. 89, 91.

²⁷⁴ Ivi, p. 49.

²⁷⁵ Mauss, *Manuale di etnografia, cit.*, p. 25.

²⁷⁶ Marcel Mauss, *Les techniques et la technologie*, in *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 79.

²⁷⁷ Mauss, *Le tecniche del corpo, cit.*, p. 49.

rettificare:

l'errore di fondo che c'è tecnica solo quando c'è strumento²⁷⁸.

Togliendo lo strumento, operando un'*epoché* ergologica, superando la descrizione "naturalistica" e superficiale della tecnica come mero fatto e come fatto "puramente sociale", diventa possibile coglierne le ambiguità, lo scasso che non è una rottura, la divaricazione che si produce, l'interfaccia, tra un interno, che è sempre un prodursi e un trasformarsi in un interno, un modo di essere soggetto tanto attivo quanto passivo, tanto continuamente trasformato quanto continuamente trasformante, e un esterno che tanto è sempre già là, un "qualcosa" pronto a penetrare l'interno, continuamente trasformato nella sua realtà, nella sua presenza, quanto sempre tradotto nel suo senso e nel suo significato per l'interno stesso²⁷⁹. "Non ci può essere un modo naturale" perché questi rapporti sono emblemi della "negatività naturale", esteriorità separata e complementare rispetto all'interiorità²⁸⁰.

Per operare l'*epoché* ergologica, occorre reinterpretare "cette merveille, l'instrument ; cette double merveille, le composé d'instruments : la machine ; cette triple merveille, le composé de machines : l'industrie".

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Già Buffon, abbiamo avuto modo di vedere, aveva delineato e problematizzato il tema dell'interfaccia quando si è interrogato sul "passaggio intermedio": «Come capire quello che avviene al di là dei sensi in quel passaggio intermedio fra l'azione degli oggetti e l'azione dell'animale?» (Buffon, *Discorso sulla natura degli animali*, cit., p. 21). Buffon accosta la coscienza degli animali con il sentimento interiore dell'uomo nel loro modo di non produrre riflessione, che è appannaggio della spiritualità dell'anima e non del corpo. Solo l'anima esce dal rapporto con il presente, producendo la riflessione, l'autentico sentimento di sé come coscienza del passato e prefigurazione del futuro. Già per Rousseau la riflessione e il sentimento, il morale e il fisico risultano essere reversibili nei loro rapporti. Allo stesso modo Mauss pensa il ritardo e la mediazione come fenomeni psichici e biologici oltre che sociali. Allo stesso tempo, in Mauss, la reversibilità non assume il carattere di una relazione tra due elementi che esistono "precedentemente" rispetto la relazione stessa. Il "passaggio intermedio" diventa "vero oggetto" di indagine nel suo diventare uno scarto, un'apertura, un vuoto che non è un nulla.

²⁸⁰ François Vatin interpreta l'*epoché ergologica* di Mauss come una operazione di astrazione che gli permette di concepire « la technique en l'homme et non en dehors de l'homme » (Vatin, cit., p. 427). Attraverso questa operazione di astrazione operata da Mauss, per Vatin, sarebbe possibile da un lato differenziare la posizione di Mauss dalla concezione "anti-tecnicista" e "essenzialista" della tecnica avanzata da Heidegger e dall'altro rendere possibile l'apertura del campo di studi di "biologia della tecnica" avanzato da André Leroi-Gourhan (André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, tr. it. Franco Zannino, vol. 1, Torino, Einaudi, 1977, p. 173). Secondo la nostra interpretazione, l'aspetto originale della concezione delle tecniche del corpo di Mauss sarebbe sì anti-essenzialista ma non nel senso di una "biologicizzazione" della tecnica, in quanto renderebbe visibile l'interfaccia tra il soggetto e l'oggetto, tra la soggettivazione e l'oggettivazione, luogo ambiguo e allo stesso tempo processo continuo in cui l'umano si lega e si distingue tra forme di vita molteplici che si compongono e si scontrano tra loro assieme al loro complemento "non naturale".

4.7 - *Homo faber*

Come tutte le istituzioni, ossia come tutti i “fatti sociologici”, la tecnica è arbitraria. Tuttavia riveste un primato. Per il fatto di costituire il compromesso tra l'uomo e la natura, ossia per il fatto che “sfonda” i rapporti puramente sociali, composti esclusivamente da “fatti morali”, la tecnica diviene l'istituzione che meglio delle altre è mutuabile. Tramite la tecnica l'uomo agisce sul proprio ambiente fisico, lo modifica, modificandosi a propria volta. Nella tecnica l'uomo si uguaglia alla materialità della natura e raggiunge la consapevolezza della materialità della propria azione, senza smettere di sapersi culturale e sociale. Tramite la tecnica si elabora la “ragione pratica” che per Mauss è un fondo comune a tutta l'umanità, ma non una facoltà originaria, in quanto si produce nella storia e nelle contaminazioni tra culture. Citando Halbwachs, Mauss afferma che:

L'uomo è un animale che pensa con le dita²⁸¹.

E nel Manuale di etnografia, Mauss afferma:

Le osservazioni di Cushing in una breve opera dal titolo *Manual concepts*, osservazioni che riguardano anzitutto l'intreccio, considerato come il fondamento della geometria, sono state decisive in proposito²⁸².

²⁸¹ Mauss, *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia*, cit., p. 344. Questa affermazione compare in *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia* che corrisponde al contributo fornito da Mauss alla XI *Semaine internationale de synthèse* del 1939. La citazione non è stata rintracciata all'interno dei testi di Halbwachs, tuttavia un'affermazione analoga compare in *Intelligence et technique* di Charles Blondel: «[I]eurs doigts [dei primitivi], qui malgré tout ne s'avouent pas impuissantes, n'y mettent pas moins tout un savoir implicite, fait de l'excitations venues du dehors et les mouvements déclenchés par elles, qui, en exerçant la causalité naturelle, en affirme manuellement l'importance» (Charles Blondel, «Intelligence et technique», *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 35, 1938: 332).

²⁸² Mauss, *Manuale di etnografia*, cit., p. 37. Il testo a cui si riferisce Mauss è Frank Hamilton Cushing, «Manual concepts: a study of the influence of hand-usage on culture-growth», *The American Anthropologist*, vol. 5, fasc. 4, 1892, pp. 289–318. In questo testo, l'antropologo americano mostra come la numerazione e lo sviluppo delle idee geometriche si siano prodotti attraverso l'uso delle dita e la produzione di nodi e intrecci di corde e tessuti. Lo studio di Cushing si colloca all'interno di una riflessione sull'ominazione di tipo evoluzionista darwiniano. Sono tre gli stadi attraverso i quali l'uomo è passato: lo stadio biotico, quello manuale e infine quello mentale. Di rilievo è l'idea, ripresa successivamente da Mauss, che l'uomo producendo il proprio ambiente, abbia contemporaneamente modificato sé stesso attraverso un processo di autodomesticamento. «If we assume that there have been three great steps in the intellectual development of man, the biotic, the manual, and the mental. (a) *The biotic*. — Then, during his biotic development, man, as a genus of animal species merely, had progressed so far as to have free hands. Though these may have been developed in climbing, yet he had not now either to creep or to climb, but could walk erect; could fend and defend freely with these hands. (b) *The manual*. — It was then that man began to develop extra-naturally; no longer like the mere animal, by coercion

Per Mauss l'intelligenza umana deriva dalla "conoscenza" tecnica elaborata a contatto con la materia, che è di tipo insieme corporeo e mentale. Nonostante la ragione non sia concepita come una facoltà naturale, per Mauss essa costituisce il fondamento del suo ideale di umanità e di civilizzazione.

L'uomo "fa" sé stesso "facendo" il proprio ambiente²⁸³ o, come ha affermato in *Divisions et proportions*:

Il crée et en même temps il se crée lui-même, il crée à la fois ses moyens de vivre, des choses purement humaines, et sa pensée inscrite dans ces choses. Ici s'élabore la véritable raison pratique²⁸⁴.

In questo testo Mauss si riferisce all'aspetto creativo dell'uomo, all'artificio e all'artificialità della tecnica strumentale riferendosi al concetto di *homo faber*:

«*Homo faber*» dit [...] Bergson. Ces formules ne signifient rien que d'évident ou signifient trop, parce que le choix d'un tel signe cache d'autres signes également évidents. Mais celle-ci a pour mérite de réclamer pour la technique une place d'honneur dans l'histoire de l'homme. Elle rappelle une philosophie oubliée. Et nous l'adopterions, avec d'autres, à une condition :

of the direct forces of natural environment, but rather by making an environment of his own, and this, first, by means of his hands — that is to say, this experience in warding off the blows of nature with his hands gave rise to devising, in which is to be sought the beginning of formal mentation — that is, of conscious ratiocination, as compared to instinctive consciousness and volition. Therefore I have named this period of man's development from his ancestral animal species, both physically and mentally, the manual. (c) *The mental*. — No one has better defined the next period of man's development than our true-seeing teacher, Major Powell, when he states that the mental step or stage depends on the ascertainment of truth. The degree to which man, practically, intellectually, or spiritually, ascertains truth determines the degree of his security and conditions his fitness for survival and prevalence; but man attained to both the perception and formal ascertainment of truth first through the use of and then through the using of his hands. The survivals of this are as striking as they are abundant. Let us examine only a few of them — this more in the way of suggestion for, rather than as the results of, adequate study. I think that man is what he is, even racially to a certain extent, through this same use and using of his hands, he having been domesticated thereby, or by himself unconsciously, so far as to have changed himself and the degrees and modus operandi of the causes in outside nature which affected his development as an animal. If this be true of man in a general racio-physical sense it is certainly and much more obviously true of him in more special ways; as, for instance, in so far as he has modified himself by persistent custom or usage-usage rendered persistently specific through the limitations of his organism-his members acting upon and acted upon by environment, according to his condition» (Ivi, pp. 289–290).

²⁸³ Mauss descrive un rapporto di reversibilità tra l'uomo e la tecnica simile alla reversibilità tra sentimento e ragione dell'"uomo esposto" di Rousseau. Tuttavia relativamente al pensiero di Mauss dovremmo parlare di "soggetto esposto". In Mauss è la "soggettività" o meglio la soggettivazione ad essere al centro delle relazioni con ciò che le è esterno. Il "soggetto esposto" è attivo e passivo ad un tempo, dipendente da ciò che lo circonda, da ciò che gli è esterno ma dipendente in un modo non deterministico e è fonte di mutamento di ciò da cui dipende. Inoltre, occorre ricordare come, accanto al tema della "totalità", il confronto con il tema della "duplicità" in Mauss ha costituito il modo con cui si è confrontato con la "soggettività psicologica e morale".

²⁸⁴ Mauss, «*Divisions et proportions des divisions de la sociologie*», *cit.*, pp. 119–120.

qu'elle dénote, non pas une «vertu créatrice» qui ressemble fort à la vertu dormitive de l'opium, mais un trait caractéristique de la vie en commun, et non pas de la vie individuelle et profonde de l'esprit. Que, même dans ses deux racines : l'invention du mouvement ou de l'outil, la tradition de son usage, et l'usage lui-même, l'art pratique soit essentiellement chose sociale, on sait cela depuis Noiré, le collègue de Nietzsche, dont les ouvrages philosophiques sont encore importants dans cette partie de notre science. Mais à quel degré toute la vie sociale dépend de la technique, c'est ce qui n'est pas encore suffisamment développé²⁸⁵.

Henri Bergson conia il concetto di *homo faber* ne *L'evoluzione creatrice*:

Se potessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenessimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*. In definitiva, *l'intelligenza, considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e in particolare utensili atti a produrre altri utensili, e di variarne indefinitamente la fabbricazione*²⁸⁶.

L'intelligenza dell'uomo, per Bergson, consiste nella fabbricazione di strumenti, di oggetti artificiali, e l'uomo stesso, come specie, è definito dalla facoltà di fabbricare strumenti.

François Sigaut, storico e agronomo francese che ha messo la tecnica al centro della propria riflessione teorica²⁸⁷, in un testo inedito, che risale ai primi anni 2000, ha ricostruito la storia del concetto di *homo faber* nel periodo tra il 1907, data di pubblicazione de *L'evoluzione creatrice*, e il 1941, anno in cui viene pubblicato *Les techniques et la technologie* di Mauss. Nel primo capitolo dell'inedito, intitolato *L'origine de l'intelligence. Durkheim contre Bergson*, viene descritto lo scontro tra "due culture" avvenuto nei primi anni del '900 la cui radicalizzazione ha allontanato lo studio delle tecniche «pour elle-mêmes»²⁸⁸ dagli interessi delle élite intellettuali. Bergson, all'interno di questo scontro, è stato un pensatore che ha reagito in maniera decisiva contro la marginalizzazione delle tecniche e, con il suo concetto di *homo faber*, ha convogliato l'attenzione che si era prodotta all'inizio del secolo per questi fenomeni, rivolgendosi ad un tempo a filosofi, biologi e archeologi²⁸⁹. La marginalizzazione della tecnica è invece stata causata, per Sigaut, dalla sociologia durkheimiana:

²⁸⁵ Ivi, p. 117

²⁸⁶ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. Fabio Polidori, Milano, Cortina, 2002, p. 117.

²⁸⁷ René Bourrigaud riconosce nelle riflessioni sulla tecnica di Sigaut il suo «côté philosophique» (François Sigaut, «Homo faber. Document d'un débat oublié, 1907-1941. Inédit de François Sigaut», René Bourrigaud (a cura di), 2013, p. 3).

²⁸⁸ Ivi, p. 6.

²⁸⁹ Operazione che non è riuscita invece a Alfred Espinas che ha riconosciuto la centralità della tecnica sia in Alfred Espinas, *Les origines de la technologie : étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1897, sia in Alfred Espinas, *Des sociétés animales : étude de psychologie comparée*, Paris, Baillièere et Cie, 1877.

Pour Durkheim, l'intelligence humaine est née dans les pratiques religieuses, pas dans les activités matérielles, son origine est sociale et non biologique. Car la société est une réalité sui generis, qu'on ne saurait expliquer par des réalités d'ordre inférieur, psychologique ou biologique. Dans les populations primitives, le moyen par lequel la société s'impose aux individus, c'est la religion. La religion est, en somme, le culte que le groupe se rend à lui-même, à l'être suprême qu'il représente aux yeux de chacun de ses membres. C'est dans les pratiques religieuses que la pensée humaine est née et s'est développée. Elle ne doit rien aux activités matérielles, cueillette, chasse, pêche, etc., qui chez les primitifs sont encore quasiment animales. Entre Bergson et Durkheim, on voit qu'il y a donc une contradiction radicale à propos du rôle de la technique dans l'humanisation. Tout notre débat va naître de cette contradiction et des efforts qui seront faits pour la résoudre²⁹⁰.

Anche Nathan Schlanger ha riconosciuto come Durkheim, soprattutto ne *Le forme elementari della vita religiosa* si sia trovato a «écarter explicitement la question de la technique»²⁹¹, scarto che non è tuttavia interpretato come un rifiuto. Schlanger, inoltre, rileva come il concetto di *homo faber* muti nel percorso bergsoniano. Da un senso "debole" dell'*homo faber* (presente ne *L'evoluzione creatrice*), che ha avuto la funzione di distinguere l'uomo dall'animale, in seguito ha assunto un senso forte «un sans nettement plus ontologique, pour signifier un attribut constitutif de l'humanité elle-même»²⁹² (*Le due fonti della morale e della religione*)²⁹³.

Mauss elogia il concetto di *homo faber*, attraverso il quale Bergson ha saputo richiamare "une philosophie oubliée", tuttavia prende le distanze dall'ipotesi che si possa indicare con esso una "virtù creatrice" del singolo individuo per farne invece "un tratto caratteristico della vita in comune":

Pour expliquer cette interdépendance fondamentale des techniques, qui sont en même temps créatrices et médiatrices de relations sociales, Mauss met en avant la notion de « tradition ». Au lieu de découler de quelque tendance organique, d'une sorte de mémoire de l'espèce qui se maintiendrait et se révélerait sous le vernis de la civilisation, les techniques sont traditionnelles, c'est-à-dire qu'elles font l'objet d'imitation, et aussi d'enseignement, d'apprentissage et de transmission. L'acquisition et l'exercice des techniques se déroulent dans un espace matériel qui est aussi collectif et partagé, qui façonne et qui informe la sociabilité de ses praticiens²⁹⁴.

²⁹⁰ Sigaut, *cit.*, p. 8.

²⁹¹ Schlanger, *cit.*, p. 44.

²⁹² Ivi, p. 71.

²⁹³ Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. Adriano Pessina, Roma, Bari, Laterza, 1998.

²⁹⁴ Schlanger, *cit.*, p. 73.

“Cosa essenzialmente sociale”, la tecnica creatrice di strumenti, di oggetti artificiali, per Mauss è anche ciò da cui “tutta la vita sociale dipende”. Vi dipende per il fatto di permettere l'adattamento dell'uomo alla natura²⁹⁵, per i mezzi di sussistenza in cui consiste, e per gli scambi tra società che istituisce:

Cette merveille, l'instrument ; cette double merveille, le composé d'instruments : la machine ; cette triple merveille, le composé de machines : l'industrie, comme le reste de la vie sociale, ont donc élevé l'homme au-dessus de lui-même mais, en même temps, l'ont sorti de lui-même²⁹⁶.

La tecnica è creatrice di meraviglie che non fanno che potenziarsi e incrementarsi, raddoppiando e triplicando la loro magnificenza via via che lo strumento diventa macchina e industria. Ma questa “cosa essenzialmente sociale” è proprio ciò che occorre rimuovere per poter raggiungere la centralità del corpo nella sua funzione di “intermediario”, di *medium*, tra individuo e società, tra uomo e natura, tra società e società.

In *Divisions et proportions des divisions de la sociologie* (che risale al periodo anteriore alla problematizzazione della tecnicità del corpo e nel quale è lo strumento ciò che assume la centralità nella questione della tecnica), Mauss riconosce come ci siano state delle figure di studioso che hanno riconosciuto “la filosofia dimenticata” dell'*homo faber*: studiosi della preistoria, archeologi, etnografi e «les technologues proprement dits»²⁹⁷. Tra questi ultimi, Mauss fa il nome di Franz Reuleaux²⁹⁸ definito come «le fondateur allemande d'une

²⁹⁵ Schlanger evidenzia come Mauss accordi alla nozione di *homo faber*: «le mérite de faire reconnaître la place d'honneur qu'occupent les techniques dans l'histoire de l'humanité» (Ivi, p. 72) e come tramite essa evidenzi la «causalité réciproque» tra l'uomo e la tecnica: «il les fait et elles lui permettent de se faire», (Ivi, p. 73). Nel *Manuale di etnografia* Mauss descrive la “causalità reciproca” in altro modo. La relazione non coinvolge qui i due termini di uomo e tecnica ma la relazione tra la tecnica e il suolo: «Viene poi l'esame della tecnomorfologia, vale a dire dell'insieme dei rapporti fra la tecnica e il suolo, fra il suolo e le tecniche. Si osserverà la base geografica della vita sociale in funzione delle tecniche: mare, montagna, fiume, laguna... È perché l'uomo prova dei bisogni particolari che si adatta in un certo modo a una determinata terra, e che spesso va alla sua ricerca, o, al contrario, è perché egli si è trovato su di un certo terreno che vi si è adattato? Sono due interrogativi che si pongono. A me pare certo che il fattore di popolazione e il fattore tecnico di un dato gruppo umano condizionino tutto, in quanto *il suolo è dato*. Poiché il suolo è dato, un mutamento nelle tecniche può modificare completamente l'adattamento al terreno: vedasi ad esempio l'industria mineraria in Lorena, resa possibile non già dalla presenza della pirite, ma dalla scoperta di procedimenti che consentono lo sfruttamento di questo minerale» (Mauss, *Manuale di etnografia*, cit., p. 19).

²⁹⁶ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», cit., p. 120.

²⁹⁷ Ivi, p. 118.

²⁹⁸ «Franz Reuleaux nasce a Eschweiler, vicino ad Aquisgrana, il 30 settembre 1829. Studia ingegneria al politecnico di Karlsruhe, e poi a Berlino e a Bonn. Svolge un breve tirocinio a Coblenza, al termine del quale entra nella fabbrica paterna di costruzione di macchine fino al 1854. In quell'anno assume la direzione di una nuova fabbrica di macchine a Colonia, dove resta per due anni. Nel 1856 diviene professore di costruzioni di macchine

technologie purement mechanic»²⁹⁹.

Il riferimento a Reuleaux, e alla tecnologia puramente meccanica, corrisponde all'interesse di Mauss per la centralità dello strumento nella tecnica. Tuttavia il nome dell'ingegnere tedesco ritorna anche ne *Le tecniche del corpo*, testo nel quale Mauss opera l'*epoché* ergologica, e compare nel *Manuale di etnografia*³⁰⁰ nel quale, altrettanto, viene utilizzato il concetto di tecniche del corpo.

La sezione occupata dalla tecnologia nel manuale è considerevole. Mauss apre questa sezione descrivendo prima le «Tecniche riguardanti il corpo»³⁰¹ per occuparsi nel paragrafo seguente delle «Tecniche generali per usi generali»³⁰²:

Le tecniche puramente dette sono generalmente caratterizzate dalla presenza di uno strumento, di qualsiasi categoria. La divisione fondamentale, in materia, rimane quella indicata da Reuleaux che distingue gli strumenti in:

- a) *Utensili*. L'utensile, che di solito si confonde con lo strumento, è sempre semplice, composto di un solo pezzo (esempio di utensili: lo scalpello a freddo, un cuneo, una leva).
- b) *Strumenti*. Uno strumento risulta da più utensili. Ad esempio un'ascia, che, oltre alla lama, comprende un manico che funge da leva; un coltello immanicato è uno strumento, a differenza di uno scalpello; una freccia è invece uno strumento.
- c) *Macchine*. Una macchina è un insieme di più strumenti. L'arco ad esempio, comprende il legno dell'arco, la corda e la freccia.

In relazione agli strumenti la storia dell'umanità, sin dall'età paleolitica, può essere divisa per grandi periodi chiamati età [...].

Infine, l'inizio delle tecniche richieste dall'uso delle diverse macchine e concorrenti ad uno stesso scopo danno luogo ad una industria o mestiere: la caccia suppone l'arco, le trappole, le

al Politecnico di Zurigo, incarico che occupa fino al 1864, Si trasferisce come professore di cinematica al Gewerbeinstitut di Berlino, trasformato nel 1896 in Gewerbeakademie, della quale assume anche la carica di direttore dal 1867 fino al 1879, e in cui insegna fino al 1896. È membro della giuria internazionale all'Esposizione mondiale di Parigi del 1867, a quella di Vienna del 1873 e a quella di Filadelfia del 1876. Nel 1879 è nominato commissario del governo tedesco all'Esposizione mondiale di Sidney e Melbourne, che dura fino al 1881» (Tomás Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. Renato Solmi, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 25). Per una dettagliata biografia e esposizione delle teorie di Reuleaux si veda: Francis C Moon, «Franz Reuleaux: Contributions to 19th century kinematics and theory of machines», *Applied Mechanics Reviews*, vol. 56, fasc. 2, marzo 2003, pp. 261–285.

²⁹⁹ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*, p. 118.

³⁰⁰ Il Manuale raccoglie gli insegnamenti di etnografia tenuti da Mauss tra il 1926 e il 1938. Pubblicato nel 1947, tre anni prima della morte di Mauss, il Manuale non è opera di suo pugno, bensì raccoglie il resoconto delle sue lezioni ad opera della sua allieva Denise Paulme, tuttavia, vista la data di pubblicazione, si può considerare che egli stesso ne abbia approvato il contenuto. Sulla vicenda editoriale del manuale si veda: Fournier, *cit.*, pp. 599, 749.

³⁰¹ Mauss, *Manuale di etnografia*, *cit.*, p. 26

³⁰² Ivi, p. 27

reti; la pesca suppone l'esistenza di imbarcazioni e degli strumenti per la pesca³⁰³.

Il riferimento a Reuleaux compare assieme alla categorizzazione degli strumenti in base alla loro complessità e alla loro capacità di individuare differenti periodi storici.

Ne *Le tecniche del corpo*, Mauss si riferisce a Reuleaux quando affronta quelle tecniche del corpo che chiama «Movimenti di forza»³⁰⁴, sottoclasse delle «Tecniche dell'attività, del movimento»³⁰⁵, che a loro volta appartengono alla categoria delle «Tecniche dell'età adulta»³⁰⁶:

Movimenti di forza. — Spingere, sollevare, tirare. Tutti sanno cosa sia un colpo di reni. È una tecnica che viene appresa, non una semplice serie di movimenti.

Lanciare, gettare in aria, su una superficie, ecc.; il modo di tenere l'oggetto da lanciare tra le dita è degno di nota e comporta grandi variazioni.

Tenere. Tenere con i denti. Uso delle dita del piede, l'ascella ecc.

Tutto questo studio dei movimenti meccanici è molto avviato. Si tratta della formazione di coppie meccaniche con il corpo. Voi ricordate bene la grande teoria di Reuleaux sulla formazione di queste coppie. E viene a mente qui il grande nome di Farabeuf. Si sono formate coppie da quando mi servo del pugno, a maggior ragione quando l'uomo ha potuto disporre dell'«amigdala cheliana»³⁰⁷.

Le tecniche del corpo prevedono dei casi in cui il corpo stesso è uno strumento di tipo meccanico, quando si “accoppia”, quando si concatena, ossia, quando è strumento in senso stretto (concatenamento di più utensili), concatenandosi con sé stesso, il pugno, o con qualcosa di altro da sé, l'amigdala. Inoltre, concepire il corpo come “il primo e più naturale degli strumenti”, riconoscere la funzione sociale del corpo, richiede la “sospensione” di tutte le meraviglie strumentali della tecnica, ma non la loro eliminazione reale. Nelle descrizioni etnografiche, negli studi sociologici e in quelli storici occorre riconquistare il legame tra la tecnica strumentale e le tecniche del corpo nel rispetto della concretezza dei “fatti sociali”.

Le teorie di Reuleaux rivestono un ruolo importante per comprendere le articolazioni della questione della tecnica in Mauss. Esse offrono il supporto per una classificazione etnografica delle tecniche strumentali; permettono di ricostruire come per Mauss la tecnica costituisca quel fondo unitario di scambi e mutazioni tra società; infine permettono di specificare come, per Mauss, l'uomo sia connesso alla materialità della natura.

³⁰³ Ivi, p. 28

³⁰⁴ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit., p. 81

³⁰⁵ Ivi, p. 73

³⁰⁶ Ivi, p. 69

³⁰⁷ Ivi, p. 81

4.8 - Corpi intermedi e dispositivi. La macchina e l'operaio in Franz Reuleaux

4.8.1 - Uomo totale e schiavo di ferro

Reuleaux è stato un entusiasta della tecnica e della progressiva tecnicizzazione della civiltà contemporanea:

Chiunque prenda in esame lo stato attuale della civiltà non può fare a meno di accorgersi della grande influenza esercitata dalla tecnica a base scientifica dei nostri giorni, e del fatto che essa ci ha permesso di ottenere risultati materiali infinitamente superiori a quelli che l'umanità poteva realizzare fino a qualche decennio fa.³⁰⁸

Così Reuleaux si esprime in *Cultura e tecnica*, saggio teorico pubblicato nel 1884. La tecnica non è stata per Reuleaux solo un oggetto di studio scientifico finalizzato alla sua attività, prima di costruttore di macchine, e poi di docente di cinematica. Andando alla ricerca dei significati e dei valori della tecnica nella civiltà moderna, Reuleaux ha voluto inserirsi nel dibattito che ha opposto i due campi degli anti-tecnicisti e di coloro che Sigaut ha definito come "ceux qui s'intéressent aux techniques pour elle-mêmes"³⁰⁹.

Per Reuleaux, sebbene sia luogo comune pensare alla tecnica come a ciò che permette di ottenere risultati materiali ritenuti impensabili³¹⁰, essa non è ancora stata riconosciuta nel suo valore perché sembra «destituita di elementi ideali, poiché non si sarebbe sviluppata e non si svilupperebbe senza l'impulso del guadagno, e senza i mali sociali che vanno uniti al

³⁰⁸ Franz Reuleaux, *Cultura e tecnica*, in Tomás Maldonado, *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. Renato Solmi, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 26.

³⁰⁹ Sigaut, *cit.*, p. 6.

³¹⁰ L'elenco dei risultati della tecnica scientifica che fa Reuleaux: «Che si sviluppino i trasporti celeri per via d'acqua o di terra, o che si traforino le montagne, che ci si cali nelle viscere della terra o ci si elevi nella stratosfera, che inviamo messaggi di parole alla velocità del lampo da un capo all'altro della terra o che facciamo udire la nostra voce da una regione all'altra, o, per adottare un altro criterio, che poniamo al servizio delle nostre macchine le forze più potenti della natura o che facciamo agire e lavorare ai nostri fini i processi già interni e più sottili del mondo fisico che sfuggono all'osservazione comune dovunque la vita moderna intorno a noi, su di noi, con noi e accanto a noi, la tecnica scientifica è la nostra ancella e compagna operosa, impegnata in un'attività incessante di cui ci rendiamo pienamente conto solo quando il suo aiuto viene meno sia pure per un breve tempo» (Reuleaux, *Cultura e tecnica, cit.*, p. 26).

lavoro industriale»³¹¹.

Reuleaux si interroga inoltre sull'origine della «nostra superiorità materiale»³¹² rispetto «agli altri popoli della terra»³¹³. Egli riconosce come Cinesi, Giapponesi, Indiani, Persiani, Arabi abbiano raggiunto «civiltà di livello superiore, e che lo erano già quando l'Europa centrale era ancora profondamente immersa nella barbarie»³¹⁴ e come ancora nella contemporaneità «in alcune arti siamo perfino inferiori ad essi»³¹⁵. Tuttavia egli vuole trovare la «differenza di ordine spirituale»³¹⁶ attraverso la quale gli Occidentali si sono distinti rifiutando l'ipotesi che a «determinare la differenza sia il cristianesimo»³¹⁷. La tecnica, dunque, non può essere derivata dalla religione, e non subisce nelle religioni un limite per la sua propagazione, come è dimostrato dall'origine cinese della stampa o dall'origine asiatica della ruota idraulica. È attraverso la differente concezione della natura che si possono distinguere le «nazioni manganistiche»³¹⁸ dalle «nazioni naturistiche»³¹⁹. Il manganismo è definito da Reuleaux come «lo sfruttamento e il controllo delle forze naturali conosciute tramite leggi»³²⁰ mentre il naturismo è «l'altra corrente, che cerca solo di proteggersi dalle forze naturali o si limita, tutt'al più, a ricavarne qualche ricetta o a conservarla gelosamente come segreto del mestiere».³²¹ «Grazie allo sviluppo del loro apparato materiale»³²², le nazioni manganistiche raggiungono il «il dominio della terra»³²³ e la sottomissione delle nazioni che non vogliono decidersi a passare al manganismo»³²⁴. Ed è l'educazione che, per Reuleaux, permetterà la

³¹¹ *Ibid.* Per Arturo Labriola Reuleaux ha ritrovato spontaneamente tutti i principi posti da Marx "circa gli effetti sociali del sistema delle macchine": «È curioso però notare che mentre gli economisti affettano un'aria di sufficienza sull'opera del Marx, gli scienziati sul serio, come il Reuleaux, ritrovino spontaneamente quasi tutti i principii posti dal Marx circa gli effetti sociali del sistema delle macchine!» (Arturo Labriola, *Il capitalismo*, Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1910, p. 198).

³¹² Reuleaux, *Cultura e tecnica, cit.*, p. 28.

³¹³ *Ivi*, p. 27.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ivi*, p. 28.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ivi*, p. 29.

³¹⁸ *Ivi*, p. 33.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.* Manganismo consiste in un neologismo che Reuleaux deriva dal dalla «stirpe dei Magi, che si è acquistata tanta fama per [la tendenza a penetrare i segreti delle forze naturali]» (*Ibid.*), dalla quale in seguito è derivata la parola *manganon*, "opera dei magi", «si chiamava con questo nome ogni arnese che fosse congegnato in modo abile e intelligente, fra cui anche la catapulta a uso militare» (*Ibid.*).

³²¹ Reuleaux, *Cultura e tecnica, cit.*, p. 33.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ivi*, p. 34.

³²⁴ *Ivi*, p. 33.

diffusione del manganismo che, non costituendo il carattere “naturale” di un popolo, può essere acquisito solo come “seconda natura”. Ugualmente il naturismo non è un tratto connaturato ai popoli non occidentali:

[e]sso è ancora presente in Europa, e, anzi, una certa quantità di naturismo è presente in ogni individuo. È solo l'educazione ad affiancargli la concezione manganistica del mondo, ad associare l'elemento intellettuale e spietatamente logico a ciò che vi è in noi di ingenuo e di interamente ligio alla natura; ma anche la riflessione, la capacità di tenere testa all'assalto delle potenze naturali che ci circondano e ci minacciano, che è tutto l'opposto del fatalismo³²⁵.

Come prima gli abbiamo visto riconoscere la presenza dei “mali sociali” dell'industrializzazione, ora possiamo vedere come Reuleaux associ al manganismo l'idea di una mentalità “spietatamente logica”. In un ulteriore passaggio, nel tentativo di mostrare come il mondo delle belle arti non sia opposto a quello dell'industria, Reuleaux, a riprova di un atteggiamento critico nei confronti dell'industrializzazione, afferma:

L'arte e la tecnica scientifica non si escludono reciprocamente. Occorrono solo maggiori sforzi per non fare torto a nessuna delle due, una maggiore fermezza e capacità di penetrare nelle delicate leggi dell'estetica per respingere l'assalto perturbatore della macchina³²⁶.

Per Reuleaux c'è una tensione tra manganismo e naturismo. Nell'incontro, e nello scontro, tra quelle che sono sia delle mentalità sia dei modi di rapportarsi alla natura, il manganismo, per la propria superiorità materiale, non può che imporsi e il naturismo sottomettersi ad esso. Il domino della natura, reale, materiale, diviene il terreno sul quale la mentalità tecno-scientifica ricolloca il rapporto tra le culture. Anche l'educazione basata sulla ragione e sulla logica non può che prevalere una volta che lo sfruttamento della natura si impone sul rapporto armonico con essa.

La superiorità materiale della civiltà industriale, tuttavia, comporta dei rischi e delle perdite. Di questi aspetti negativi Reuleaux si è reso personalmente conto durante il viaggio che lo ha portato a conoscere l'India nel 1880 di ritorno dall'Esposizione internazionale di Melbourne. Questo viaggio è stato per lui occasione per uno studio “tecnologico” e etnografico, durante il quale ha prodotto osservazioni che, per Britta Rupp-Eisenreich, «peuvent être ordonnées selon trois catégories qui concernent : les produits artisanaux, les techniques employée et

³²⁵ Ivi, p. 35.

³²⁶ Ivi, p. 36. Francis Moon rileva l'importanza degli studi di Reuleaux nella definizione dei «principles of machine design» (Moon, *cit.*, pp. 276–277).

les techniques du corps»³²⁷. Reuleaux si è soffermato sugli strumenti tecnici indiani, sulla loro costruzione, sul loro uso, notando la “corrosione” prodotta sulle tecniche tradizionali da parte delle tecniche dei colonizzatori:

Ce contraste, on le retrouve encore davantage à Bombay, le seuil de l'Europe, où la civilisation pénètre le long des axes routiers. Cette corrosion se manifeste moins dans les grandes filatures industrielles qui appartiennent au monde des colonisateurs étrangers que dans les ateliers près du port où l'on se sert de tours mécaniques, de machines à raboter et à percer entraînées par des moteurs à gaz de provenance allemande. Il faut pénétrer loin dans le centre de la ville, où se conserve l'outillage simple indien, pour rencontrer des exemples vivants d'un travail accompli par l'homme s'investissant tout entier³²⁸.

Reuleaux ha espresso esplicitamente rammarico per la perdita delle tradizioni tecniche indiane di cui non rimane più testimonianza e per “l'alienazione” dalla natura che le tecniche industriali hanno prodotto:

Pour l'ami de l'anthropologie, ce crescendo de la pénétration des arts mécaniques (maschinell), si importante pour nos rapports avec ces pays, a une connotation triste. Aussi grande que puisse être notre maîtrise et notre direction rationnelle des forces naturelles, elle signifie en même temps une distanciation, une *aliénation* [Entfremdung] par rapport à la nature – cette mère généreuse – tandis que les méthodes simples et originaires des enfants du pays lui sont encore restées si amicalement proches. Chez nous, c'est un esclave de fer sans âme qui travaille, chez eux, c'est *l'homme tout entier* [der ganze Mensch], avec son énergie, son habileté, avec tout son être³²⁹.

L'industrializzazione e il manganismo risultano essere delle forme di progresso nel dominio della natura e, contemporaneamente, delle forme di alienazione da essa. Nelle nazioni manganiste si produce una distanza tra l'uomo e la natura, esemplificata dallo sfruttamento materiale delle risorse, dalla conoscenza scientifica astratta e dal lavoro che viene prodotto da uno “schiavo di ferro” senza anima. Se, nelle società occidentali, il rapporto tra l'uomo e la natura è caratterizzato dall'alienazione, è perché nel lavoro non è collocato l'“uomo totale” ma la macchina.

³²⁷ Britta Rupp-Eisenreich, «Le savoir technologique de l'orient: A propos du voyage en Inde de Franz Reuleaux en 1881», *Techniques & culture*, fasc. 54–55, giugno 2010: 318.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Franz Reuleaux, *Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881*, Berlin, Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur, 1884, p. 245 ripreso da Rupp-Eisenreich, *cit.*, p. 325, corsivo nostro.

4.8.2 - Sistemi macchinali e sistemi cosmici

L'attenzione etica e etnografica che Reuleaux ha mostrato sia nel proprio resoconto di viaggio, sia nel testo teorico *Cultura e tecnica*, è presente anche nella sua opera maggiore: *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, opera che tratta, da un punto di vista scientifico, il tema della costruzione delle macchine³³⁰.

La cinematica, per Reuleaux, è la scienza della composizione delle macchine che lui intende trattare dal punto di vista della "cinematica teorica" che «si occupa unicamente di stabilire i principi che servono di base alle applicazioni»³³¹. L'ingegnere e professore tedesco non intende opporre teoria e pratica, ma definire i principi di una teoria che possa offrire "al pratico" il superamento dei "procedimenti empirici" che sono stati da sempre utilizzati e:

fornire la possibilità di produrre qualche cosa di nuovo: essa deve rendere solubili i problemi che finora coi *metodi sistematici* sono rimasti insoluti. Ora si può dire che questo appunto avverrà quando riesca di dare una forma veramente scientifica alla cinematica della macchine perfino nelle sue più semplici proposizioni³³².

Si può ricostruire il significato che Reuleaux attribuisce alla scientificità della cinematica attraverso la sua teoria dell'innovazione tecnica, che presenta una duplicità, empirica e razionale. Se lo studio delle invenzioni si è sempre occupato dell'attività del "genio" inventivo,

³³⁰ Franz Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, tr. it. Giuseppe Colombo, Milano-Napoli, Hoepli, 1876, nello specifico il capitolo sesto intitolato *Uno sguardo alla storia dello sviluppo delle macchine* e il paragrafo *Significato della macchina per la società* contenuto nel capitolo dodicesimo dedicato all'*Analisi della macchina completa*.

³³¹ Ivi, p. 3.

³³² Ivi, p. 4, corsivo nostro. Georges Sorel basa la sua teoria epistemologica sulle concezioni di "metodo sistematico" e "scienza" di Reuleaux (presenti nel passo riportato in citazione) nel suo *L'antica e la nuova metafisica*, saggio del 1894, (Georges Sorel, *L'antica e la nuova metafisica*, in Giovanna Cavallari (a cura di), Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Torino, Einaudi, 1975, p. 61 e sgg.). Ingegnere di formazione, Sorel ha mostrato interesse teorico nei confronti dell'opera di Reuleaux cui si riferisce anche nel suo saggio su Proudhon del 1892 (Georges Sorel, *Saggio sulla filosofia di Proudhon*, in Giovanna Cavallari (a cura di), Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Torino, Einaudi, 1975, p. 3 e sgg.). Le opere e le teorie di Reuleaux erano diffuse, anche tra i non specialisti, nella Francia della fine dell'800 dove la traduzione della *Cinematica* è apparsa nel 1877 due anni dopo la prima edizione tedesca. Vi si riferiscono anche Gabriel Tarde, nel suo *Les lois de l'imitation* del 1890 (Gabriel Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, Franco Ferrarotti (a cura di), tr. it. Vincenzo Pasquali, vol. Scritti sociologici, Torino, UTET, 1976) e Alfred Espinas in *Les origines de la technologie : étude sociologique* dove Reuleaux viene menzionato assieme a Ernst Kapp nell'appendice che riproduce il corso del 1892-1893 dedicato a *Des formes supérieures du vouloir*, (Espinas, *Les origines de la technologie : étude sociologique*, cit., pp. 281-283). Tutti e tre, Sorel, Tarde, Espinas, sono stati in contatto intellettuale o personale con Mauss e possono dunque avere avuto influenza sulla sua ricezione delle teorie Reuleaux. La *Cinematica teorica* di Reuleaux esce in traduzione italiana, approvata dall'autore, a cura di Giuseppe Colombo solo l'anno successivo alla sua prima edizione tedesca.

utilizzando le “narrazioni” che gli inventori hanno prodotto assieme alle invenzioni stesse, Reuleaux vuole poter «penetrare più in là, *dietro le scene*»³³³. Le invenzioni:

Tutte furono il prodotto della facoltà inventiva dell'uomo, e talvolta erano così ingegnose, che si consideravano come un dono degli Dei. Ma sono però sempre il risultato di *studi laboriosi*, sono dovute ad un *procedimento del pensiero che arriva allo scopo solo gradatamente*³³⁴.

L'invenzione della macchina a vapore da parte di Watt non può essere spiegata attraverso la “mitizzazione” che compare nei suoi scritti, ma attraverso la ricostruzione della storia sia degli strumenti tecnici, sia delle teorie scientifiche sulle quali si basa e tramite le quali, solo alla fine, è potuta divenire una «macchina pratica»³³⁵. Watt ha portato le invenzioni precedenti al loro perfezionamento, cui sono seguiti ulteriori perfezionamenti e molteplici applicazioni «fino al giorno d'oggi in cui essa si può dire perfetta ed è diventata proprietà di tutti»³³⁶.

Per Reuleaux lo sviluppo delle idee “si fa da sé”³³⁷, motivo per cui accanto all'attività degli inventori, occorre ricostruire una ragione impersonale che non può che progredire spontaneamente:

Vediamo svilupparsi un'idea dall'altra, come la foglia dal germe, il frutto dal fiore precisamente come avviene in natura, dove ogni nuova creazione si svolge dagli elementi che l'hanno preparata³³⁸.

Il richiamo alle idee di Goethe è esplicito: «Anche Goethe ha saputo esprimere efficacemente quest'idea colla frase: *Cos'è l'invenzione? È il risultato di ciò che si cerca*»³³⁹. L'influenza della teoria goethiana della natura, e nello specifico dei suoi studi di botanica sulla “pianta originaria”, appare nel cuore stesso della cinematica teorica. L'analisi cinematica deve poter attingere le «idee primitive»³⁴⁰, i principi costitutivi delle macchine realizzate tramite lo sforzo di sintesi inconscio dell'inventore:

Arriviamo così ad un'altra importante e notevolissima conclusione. Se i procedimenti del pensiero che ci conducono alla formazione dei meccanismi conosciuti sono esatti, debbono essere anche ulteriormente applicabili in casi simili; devono anche racchiudere in sé stessi i

³³³ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 5.

³³⁴ Ivi, p. 21.

³³⁵ Ivi, p. 9.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Ivi, p. 10.

³³⁹ Ivi, p. 7.

³⁴⁰ Ivi, p. 19.

mezzi mediante i quali si può giungere alla scoperta di nuovi meccanismi; devono in certa guisa sostituire la facoltà inventiva nel senso che le si dà oggi³⁴¹.

Conoscere i meccanismi esistenti arriva a coincidere con la produzione di nuove macchine: «si tratta di applicare alla teoria delle macchine il metodo deduttivo»³⁴². La cinematica deve poter raggiungere gli elementi primi delle macchine, la sua «intima essenza»³⁴³, ciò per cui la macchina è tale.

Di Ampère sono le definizioni di cinematica e di macchina dalle quali Reuleaux prende le mosse. Per Ampère:

[la cinematica] non deve definire, come si è pur sempre fatto, una macchina come uno strumento per mezzo del quale si può cambiare la direzione e l'intensità di una data forza; ma bensì come uno strumento, col quale si può mutare la direzione e la velocità di un dato movimento³⁴⁴.

Sebbene per Reuleaux, come per Ampère, l'oggetto della cinematica siano i movimenti all'interno delle macchine³⁴⁵, egli non concorda nell'idea di fare astrazione dalle forze, come Ampère avrebbe fatto per le implicazioni metafisiche connesse al loro concetto.

La cinematica di Ampère, per Reuleaux, è una scienza basata su idee astratte e, come tale, divisione della "meccanica generale", alla quale intende restituire concretezza. La cinematica è parte della "scienza delle macchine", intendendo con questo lo studio sia dei "sistemi macchinari"³⁴⁶ (artificiali) sia dei sistemi "cosmici" (naturali)³⁴⁷. Per questa esigenza di

³⁴¹ Ivi, p. 21.

³⁴² Ivi, p. 23.

³⁴³ Ivi, p. 4.

³⁴⁴ Ivi, p. 13.

³⁴⁵ La cinematica è definita da Reuleaux come: «La scienza che tratta di quelle speciali disposizioni delle macchine, in virtù delle quali vengono determinati i movimenti reciproci che nelle medesime hanno luogo, in quanto essi non sono che semplici spostamenti» (Ivi, p. 38).

³⁴⁶ Giuseppe Colombo, in nota, spiega l'utilizzo di "macchinale" per la traduzione di "maschinell": «La moderna letteratura tecnica tedesca ha introdotto il brutto aggettivo ed avverbio "maschinell" per l'idea che si vuole qui indicare. Io, quantunque questo vocabolo sia sgraziatamente diventato popolare, non ho potuto decidermi ad applicarlo. "Maschinell", è una imitazione inelegante di un vocabolo straniero, di cui si è voluto importare la desinenza; ma è scorretta, poiché la desinenza straniera è unita ad una radice già adottata dalla nostra lingua, già diventata tedesca. Ciò chiamasi fare un torto alla lingua» (Ivi, p. 544).

³⁴⁷ «Anzitutto la cinematica viene da noi considerata come una parte essenziale, non della meccanica generale, come vuole Ampère, ma bensì della scienza delle macchine [...]. Questo modo di vedere conduce necessariamente a subordinare gli oggetti delle nostre ricerche alle leggi fondamentali che caratterizzano i sistemi macchinari in confronto dei cosmici, e a rannodare l'esposizione della cinematica a quella delle altre tre scienze summenzionate. La cinematica non è più adunque, come voleva Ampère, una scienza isolata, basata unicamente su idee astratte, ma invece si sviluppa parallelamente alle altre scienze affini, colle quali ha comune lo scopo finale. Noi ci accordiamo invece completamente con Ampère nel limitare l'oggetto della cinematica

concretezza, nella definizione della macchina, Reuleaux conserva il riferimento alle forze:

Una macchina è un insieme di corpi resistenti, disposti in modo da obbligare col loro mezzo le forze meccaniche naturali ad agire secondo movimenti determinati³⁴⁸.

I sistemi cosmici e i sistemi macchinali non sono distinti dal punto di vista della scienza delle macchine, appartengono alla stessa categoria in quanto «[i]n ambedue i casi, le forze ed i movimenti sono determinati dalle stesse leggi generali»³⁴⁹. Le macchine e gli «agenti naturali»³⁵⁰ appartengono allo stesso genere di cui non sono che casi particolari. Solo in quanto oggetti definiti, propri dei rispettivi rami della scienza, è possibile riconoscere che tra i due sistemi «corre una linea di demarcazione evidente»³⁵¹.

Reuleaux non offre una definizione dei sistemi cosmico e macchinale. La differenza, e il legame, tra i due viene illustrata tramite l'esempio del movimento circolare che può essere prodotto in modo differente nei due sistemi. Da un lato, si ha l'esempio del moto di rotazione di un satellite attorno a un pianeta e, dall'altro quello del moto di una ruota attorno al proprio asse prodotto dall'azionamento di una manovella.

Il satellite, che si muove con moto circolare uniforme, se soggetto a una forza perturbatrice perpendicolare alla circonferenza descritta dalla rotazione, può continuare nel suo moto solo nel caso in cui una forza analoga permetta la conservazione dell'equilibrio. In questo caso le due forze in equilibrio devono essere tra loro «esterne e perfettamente indipendenti l'una dall'altra»³⁵².

Il caso rappresentato dalla ruota è diverso:

Appena la forza Q [l'ipotetica forza perturbatrice esercitata sulla circonferenza della ruota e parallela rispetto al suo asse] incomincia ad agire, fa sviluppare nell'interno della ruota dell'asse e del supporto delle forze interne molecolari ad esse eguali in grandezza ed opposte in direzione³⁵³.

Nel caso del sistema macchinale, tra la forza perturbatrice e quella equilibratrice non vi è indipendenza: «è l'azione delle forze esterne che dà *origine* alla reazione delle forze

unicamente allo studio degli spostamenti» (Ivi, p. 38).

³⁴⁸ Ivi, p. 34.

³⁴⁹ Ivi, p. 27.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Ivi, p. 28.

³⁵² Ivi, p. 30.

³⁵³ *Ibid.*

molecolari»³⁵⁴.

L'equilibrio di un sistema macchinale è un equilibrio in cui vi è "immanenza della trascendenza", per riprendere il lessico che abbiamo adottato per descrivere la relazione tra individuale e sociale in Mauss. Come nel caso delle teorie di Mauss, anche nella descrizione del sistema macchinale di Reuleaux, si può descrivere il rapporto tra le forze esterne e le forze interne sia tramite la relazione di "espressione," sia tramite quella di "esposizione". La forza reattiva esprime quella perturbatrice perché le corrisponde secondo l'intensità e la direzione, mentre tra le due vi è esposizione perché una provoca l'altra, non trae origine in maniera indipendente:

[n]on appena la forza è provocata [herausegefordert], ed essa si manifesta all'istante; non appena la forza esterna cessa d'agire, la sua antagonista, che ha difeso energicamente la forma del corpo in cui ha sede, sparisce di nuovo. Nulla ci dà indirizzo dell'esistenza delle forze interne, finché le forze esterne non le risvegliano. Esse stanno nascoste nell'interno del corpo. È per una specie di analogia colla fisica del calore che noi chiameremo *latenti* queste forze che assicurano la conservazione del nostro universo, in opposizione alle forze *sensibili* e misurabili che agiscono sui corpi dall'esterno per mezzo di azioni attrattive o d'altra natura. I due sistemi si distinguono adunque per ciò che nell'uno vengono in lotta forze *sensibili* con altre pure *sensibili e indipendenti*; nell'altro sistema invece si hanno da una parte forze *sensibili*, dall'altra forze *dipendenti e latenti*³⁵⁵.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Ivi, p. 31. L'espressione "provocata" è la traduzione di *herausgefordert* (Franz Reuleaux, *Theoretische kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*, Braunschweig, F. Vieweg, 1875, p. 55). Più avanti nel testo faremo riferimento all'impiego da parte di Martin Heidegger del concetto di *Gestell*, verosimilmente mutuato da Reuleaux. A confermare l'ipotesi di mutazione da parte di Heidegger dei concetti di Reuleaux, si vuole ora sottolineare l'affinità di senso della nozione di "provocazione" tra l'opera di Reuleaux e il testo della conferenza tenuta da Heidegger a Brema nel 1949 (pubblicata in traduzione italiana come Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, tr. it. Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1980). Nel testo heideggeriano troviamo: «[nel] disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega un pro-durre nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefödert*) e accumulata. Ma questo non vale per il mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo» (Ivi, p. 11). Heidegger riprende, attribuendogli un valore negativo, il tema di Reuleaux della cattura delle forze cosmiche e dell'eliminazione delle forze sensibili e della libertà cosmica. Nel testo di Reuleaux le forze macchinari sono provocate dalle forze cosmiche ma le forze macchinari non sono presenti solo nei sistemi macchinari artificiali, per cui la "provocazione" è da concepirsi come un fatto naturale, come una "produzione" naturale. Inserendo l'attività "costruttiva" di macchine da parte dell'uomo in un contesto in cui natura e cultura non sono totalmente separate, la "provocazione" delle forze macchinari conserva comunque una direzione che va dalla natura alla macchina. Heidegger utilizza la relazione di "provocazione" attribuendogli la direzione inversa, come nel passo: «una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali» (*Ibid.*). Nel testo heideggeriano è la tecnica che provoca la natura. Nel testo di Reuleaux è la natura che provoca la tecnica, benché

Nel caso del sistema cosmico, i corpi seguono traiettorie e velocità che dipendono dalle forze sensibili la cui molteplicità e variabilità viene riassunta con l'idea di «libertà cosmica dei fenomeni della natura»³⁵⁶. Per comprendere questo concetto, occorre rifarsi a un altro caso descritto da Reuleaux, quello delle cascate d'acqua che cadono sulle pale di una ruota idraulica "primitiva" producendo "abbondanti spruzzi". Caso diverso è quello delle turbine «nelle quali sono evitati quasi completamente i movimenti disordinati dell'acqua»³⁵⁷.

Nel sistema macchinale, all'opposto della "libertà cosmica", si nota che:

le traiettorie sono completamente determinate e invariabili, in secondo luogo che la velocità di un punto del sistema non può cambiare senza che ne restino modificate le velocità di tutti gli altri punti, onde le azioni perturbatrici esterne rimangono senza effetto, poiché sono neutralizzate dalle azioni delle forze latenti. Sono queste ultime nondimeno che trasmettono da corpo a corpo le forze motrici³⁵⁸.

Il caso del moto del satellite rappresenta il caso di un sistema cosmico puro, che è pressoché impossibile si possa verificare³⁵⁹. Tra i casi intermedi, tra il cosmico e il macchinale, Reuleaux individua le piante. Il moto di risalita dei liquidi attraverso il fusto è prodotto da un sistema macchinale analogo a quelli prodotti dall'uomo, ma l'analogia è imperfetta in quanto alle estremità della pianta, foglie e petali sono soggetti alle forze sensibili: i loro movimenti sono disordinati non essendo neutralizzati da forze latenti.

Dal punto di vista epistemologico, tra i sistemi cosmici e i sistemi macchinari, sono descrivibili due rapporti allo stesso tempo empirici e teorici: i secondi sono "realmente" connessi con i primi (le forze sensibili "producono" le forze latenti e le macchine "obbligano" le forze meccaniche naturali ad agire secondo movimenti determinati); dall'altro tra i due vi è una "dualità" logica: le forze sensibili non possono essere descritte se non attraverso la differenza e il confronto con le forze latenti.

nei passi che analizzeremo inseguito in cui evidenza gli aspetti negativi e le perdite causate dalla tecnica compaiono termini non distanti dal pensiero heideggeriano.

³⁵⁶ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 32.

³⁵⁷ *Ibid.* L'idea di sistema macchinale e quello connesso di perfezionamento delle tecniche, anche nell'esempio esplicito delle turbine, richiama l'idea di *concretisation* elaborata da Gilbert Simondon nella sua tesi di dottorato *Du mode d'existence des objets techniques* (Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 54). Per quanto riguarda l'influenza delle teorie di Reuleaux sul pensiero di Simondon, Simondon stesso, nell'*Intervista sulla meccanologia (1968)* con Jean Le Moyne, sostiene di conoscere male tale autore (Gilbert Simondon, *Intervista sulla meccanologia*, in Gilbert Simondon, *Sulla tecnica*, tr. it. Antonio Stefano Caridi, Napoli, Salerno, Orthotes, 2017, p. 355).

³⁵⁸ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 32.

³⁵⁹ Occorre notare come sia interpretabile la nozione di sistema cosmico di Reuleaux attraverso la teoria aristotelica che distingue tra la fisica dei cieli e quella sublunare.

La stessa dualità empirico-teorica la si riscontra nel fatto che l'idea della scientificità della cinematica è indissociabile da una "teoria dell'invenzione" e da una "teoria del perfezionamento" delle macchine (la differenza tra la ruota idraulica e la turbina è anche un perfezionamento). Se da un lato invenzione e perfezionamento restituiscono "concretezza" alla cinematica (rispetto all'astrattezza della meccanica generale di Ampère), dall'altro la cinematica stessa rappresenta il superamento degli aspetti empirici che le caratterizzano e la loro ricollocazione all'interno di una razionalità impersonale.

Reuleaux non concepisce la macchina secondo il modello dello strumento scientifico o dell'automa settecentesco, bensì secondo il modello industriale della macchina "atta a produrre un lavoro meccanico", ossia a produrre cambiamenti nella posizione e nella forma dei corpi³⁶⁰.

La macchina, dunque, induce un lavoro meccanico ottenuto tramite lo sfruttamento di forze naturali che vengono costrette a produrre movimenti prestabiliti e determinati di corpi che devono agire su altri corpi da spostare o trasformare:

corpi, coll'intermediario dei quali vengono trasmesse le forze che hanno per effetto di costringere i punti in moto di una macchina ad effettuare soltanto certi movimenti prestabiliti³⁶¹.

I corpi intermedi catturano le forze cosmiche per produrre movimenti determinati (desmodromici) attraverso la loro "resistenza" che è prodotta, da un lato, tramite lo sviluppo di forze latenti e, dall'altro, dalla loro particolare disposizione, formale (geometrica) e materiale:

Noi però consideriamo sempre quale perturbatore ogni movimento che differisce da quello che ci siamo proposti di ottenere, e diamo ai corpi di cui la macchina è composta tali *disposizioni* e forme, li scegliamo tanto *resistenti*, che a ciascuno dei corpi in moto non sia concesso di effettuare se non un unico movimento, e precisamente il movimento richiesto. Questo ha principio non appena facciamo agire la forza meccanica di cui disponiamo. Il nostro procedimento è adunque duplice; negativo dapprima: esclusione della possibilità di ogni altro

³⁶⁰ «Che le forze latenti abbiano ad impedire i movimenti perturbatori è un principio inerente all'essenza delle macchine. La sua applicazione è però connessa coll'attuazione di scopi particolari. Quando noi costruiamo una macchina abbiamo di mira di ottenere una disposizione atta a produrre un determinato lavoro meccanico, un cambiamento cioè, sia nella posizione, sia nella forma di un dato corpo, o in ambedue contemporaneamente. A questo scopo noi vogliamo conseguire per mezzo della macchina movimenti perfettamente determinati, ogni qualvolta la poniamo in moto mediante una forza meccanica» (Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine, cit.*, p. 33).

³⁶¹ Ivi, p. 39.

movimento fuori del richiesto; e positivo dappoi: attuazione di detto movimento. Il risultato è che la forza naturale utilizzata compie appunto il lavoro meccanico desiderato³⁶².

Il lavoro del costruttore consiste nella scelta dei corpi intermedi e nella loro disposizione al fine di poter “togliere” ogni forza sensibile perturbatrice del movimento richiesto. Questo doppio procedimento, “negativo” e “positivo”, instaura una macchina operante e una soluzione a un problema macchinale che sarà a disposizione di tutti gli altri costruttori, che alimenterà il perfezionamento continuo delle macchine. La macchina rappresenta la soluzione, assieme empirica e teorica, del problema dell'eliminazione dei movimenti perturbatori, delle forze sensibili, delle libertà cosmiche.

La cinematica permette, attraverso l'individuazione degli “elementi primi”, l'essenza dei corpi intermedi, e delle relazioni tra essi, di fornire la “grammatica” della produzione di movimenti desiderati attraverso il perfezionamento “scientifico” della cattura delle forze cosmiche e l'eliminazione dei movimenti perturbatori. Reuleaux ha effettivamente introdotto un «linguaggio simbolico cinematico»³⁶³, sul modello della matematica e della chimica, per definire i «concetti complessi»³⁶⁴, ossia i tipi di movimenti possibili, che diventano così disponibili “per tutti”³⁶⁵. La produzione di movimenti e di macchine non è più così appannaggio del genio inventore, ma, attraverso la cinematica, diventa un'attività che chiunque può apprendere tramite il suo linguaggio. L'educazione e l'insegnamento relativi alla costruzione delle macchine sono parte integrante della cinematica che progressivamente compie essa stessa, come la macchina, un doppio lavoro, positivo e negativo. Nella progressiva eliminazione dei problemi posti dall'eliminazione dei movimenti perturbatori, la cinematica elimina i “metodi sistematici”, o empirici, e avanza, sottomettendole, sulle «nazioni che non vogliono decidersi a passare al manganismo»³⁶⁶, ossia le nazioni naturalistiche che dispongono solo di ricette conservate «come segreto del mestiere»³⁶⁷.

³⁶² Ivi, p. 33. Corsivo nostro.

³⁶³ Ivi, p. 225. Tra i propri antecedenti Reuleaux cita gli studi di Charles Babbage e la sua «macchina da calcolare logaritmica» (Ivi, p. 227).

³⁶⁴ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 226.

³⁶⁵ Reuleaux ottiene la propria grammatica della costruzione delle macchine riducendo gli elementi primi alle sole loro proprietà geometriche ossia riducendo il cuore della cinematica a teoremi di foronomia («scienza della rappresentazione geometrica dei movimenti», Ivi, p. 53): «Per studiare più d'avvicino queste proprietà supponiamo dapprima che i corpi siano perfettamente resistenti e non curiamoci della loro massa; in altra parola supponiamo sciolti preventivamente i problemi della teoria della costruzione delle macchine e consideriamo soltanto le loro proprietà geometriche» (Ivi, p. 39).

³⁶⁶ Reuleaux, *Cultura e tecnica*, cit., p. 33.

³⁶⁷ *Ibid.*

I corpi intermedi che costituiscono le macchine e le collegano, da un lato, alle forze cosmiche e, dall'altro, ai corpi sui quali devono produrre delle trasformazioni o degli spostamenti, sono dei «corpi in moto [che] vengono, da quelli *con cui sono a contatto*, impediti di compiere movimenti diversi dai desiderati»³⁶⁸. Il contatto è la relazione tra gli elementi primi che dunque sono rappresentati nella loro elementarità da «*coppie di elementi*»³⁶⁹:

*Le macchine si compongono appunto di corpi in simile modo accoppiati a due a due, i quali costituiscono i veri elementi cinematici delle macchine*³⁷⁰.

È tramite la loro forma che due corpi rimangono continuamente a contatto, come nel caso della vite e della madre vite o del perno e del cuscinetto, formando una coppia in cui la relazione tra i due elementi è reciproca. Il movimento che viene trasmesso tramite il contatto risulta essere così un movimento “relativo” per cui uno dei due elementi deve essere “fissato” per ottenere un movimento “assoluto” e determinato. La macchina risulta così dalla disposizione di un concatenamento di “coppie di elementi” che devono formare una «catena cinematica»³⁷¹ che deve chiudersi su sé stessa³⁷² affinché posseda una “forma” unica³⁷³ che la separi dall'ambiente tranne che per il solo vincolo attraverso il quale possa catturare le forze indispensabili per il suo funzionamento, e arrivare a eliminare tutti i movimenti perturbatori per produrre il lavoro voluto.

³⁶⁸ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 39.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 41.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ivi*, p. 44.

³⁷² «In una catena due membri successivi hanno un movimento relativo determinato, quello cioè che è impresso dalla coppia che riunisce questi membri; ma due membri che ne hanno fra di loro un terzo, non posseggono necessariamente movimenti rispettivi determinati. Tali movimenti hanno luogo soltanto quando la catena è così formata che ogni cambiamento di posizione di uno di questi membri rispetto all'altro fa nascere un cambiamento di posizione di tutti gli altri membri rispetto a quello che si considera. In una catena cinematica che posseda questa proprietà, ogni membro ha un solo movimento relativo rispetto a ciaschedun degli altri; quando adunque si produce un movimento relativo nella catena, tutti gli altri membri sono costretti a compiere movimenti relativi determinati. Io chiamerò una simile catena cinematica: catena chiusa desmodromica o semplicemente: catena chiusa» (*Ibid.*).

³⁷³ In cui «tutte le singole coppie conservano la loro proprietà e ne avranno tutte parimenti acquistato una nuova» (*Ibid.*).

Reuleaux definisce «meccanismo»³⁷⁴ la catena chiusa «di cui si tiene fisso un membro»³⁷⁵, e la macchina, a sua volta, è interpretata come una combinazione di meccanismi tra loro concatenati, in cui un elemento, definito «supporto»³⁷⁶, è tenuto fisso. Solo attraverso il supporto la macchina può distribuire movimenti desmodromici che sono “relativi”, rispetto alle coppie attraverso le quali si propagano, e allo stesso tempo “assoluti”. Reuleaux può così distinguere nelle macchine “organi attivi” e “organi passivi” che definiscono la loro attività o la loro passività solo tramite la loro relazione rispetto al supporto³⁷⁷.

³⁷⁴ «Un meccanismo è una catena cinematica chiusa; la catena cinematica è semplice o composta, e consta di coppie cinematiche di elementi; queste coppie offrono le forme inviluppanti dei movimenti che i corpi in contatto devono avere gli uni rispetto agli altri, in modo che restino esclusi dal meccanismo tutti i movimenti diversi da quelli che si vogliono produrre. Un meccanismo è messo in movimento quando uno dei suoi membri mobili è sollecitato da una forza meccanica capace di cambiarne la posizione. La forza compie così un lavoro che si produce con movimenti determinati: L'INSIEME COSTITUISCE QUINDI UNA MACCHINA» (Ivi, p. 48).

³⁷⁵ Ivi, p. 45.

³⁷⁶ Ivi, p. 46. Reuleaux ha descritto anche i carri delle locomotive su rotaia e su strada come delle macchine in cui la strada e la rotaia sono parti integranti della macchina, il loro “supporto”, (Ivi, p. 212). Tra il carro e la locomotiva Reuleaux rileva come si siano eliminate le “forze sensibili”, gli aspetti liberi e non determinati rappresentati dalla trazione animale. La locomotiva su strada per Reuleaux rappresenta una contraddizione perché con essa si rinuncia al movimento desmodromico rinunciando alla rotaia. Nella ricerca della presenza di ogni elemento della macchina completa, Reuleaux rintraccia la presenza dell'elemento fisso anche nella ruota di gomma, che da un lato si deforma ma dall'altro, nel lato interno offre «una superficie liscia e uniforme, corrispondente a quella presentata dalla rotaia, su cui scorre la periferia rigida della ruota» (Ivi, p. 214).

³⁷⁷ Georges Sorel coglie l'analogia tra il sistema di Reuleaux e il sistema fisico di Aristotele: « In Aristotele è possibile trovare un'idea della macchina che non è stata apprezzata in tutto il suo valore; egli si rende ben conto che la base di ogni meccanismo è una coppia di elementi, e a più riprese, insiste su questo punto; le due parti di un'articolazione possono essere separate dalla ragione, ma fintanto che c'è la macchina esse formano un'unità. Anche Reuleaux espone così i principi», (Sorel, *L'antica e la nuova metafisica*, cit., p. 86). Sorel si riferisce a *Dell'anima*, III 10, in cui Aristotele elabora i principi del movimento dell'animale e in cui possiamo leggere: «ciò che produce il movimento per mezzo di organi si trova dove principio e fine coincidono, com'è ad esempio la giuntura: là, infatti, il convesso e il concavo sono rispettivamente fine e principio (e per questo l'uno è fermo l'altro in movimento): logicamente sono distinti, ma secondo la grandezza inseparabili», (*Dell'anima*, III, 10, 433b, Aristotele, *Dell'anima*, cit.). Sorel si concentra sull'analogia tra il supporto e il motore immobile: «È quindi assolutamente grottesco ragionare sul primo motore di Aristotele come su un motore in senso moderno; lo Stagirita prende in considerazione una catena cinematica (d'altronde incompleta), e non ha alcuna idea precisa di una forza; egli studia dei movimenti; nella catena ogni membro può essere chiamato motore in rapporto al successivo, e mobile in rapporto al precedente; ed egli cerca l'elemento immobile, quello che Reuleaux chiama il *ponte* [pont]; è questo per lui il primo motore. Il mondo quindi è ridotto a dipendere da un'articolazione: la parte mobile è una sfera, e il sostegno immobile è il motore. Per quale aberrazione i filosofi chiamano Dio tale sostegno?», (Sorel, *L'antica e la nuova metafisica*, cit., p. 87). Ciò che Sorel chiama *ponte* (*pont*) corrisponde al termine *Gestell* utilizzato da Reuleaux per indicare «castello, intelaiatura d'una macchina; in francese *Bâti*, in tedesco *Gestell*», come spiega Giuseppe Colombo in nota (Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 217). È stato notato come Heidegger impieghi lo stesso termine, *Gestell*, nella conferenza *Das Gestell* (Heidegger, cit.): «Reuleaux's terminology, including the relationship between the “technical frame” or “enframing [*Gestell*]” and “form [*Gestalt*],” which offered an alternative expression of the mutual dependency between kinematic analysis and kinematic pairs, would reach well into the twentieth century, most notably in the work of Martin

La coppia cinematica assume la funzione di elemento primitivo della macchina. Questa funzione non consiste in alcuna proprietà sostanziale in quanto non è che un "intermediario":

tutti i membri della catena cinematica trasmettono un numero più o meno grande di forze da un punto di una macchina a un'altra, tutti possono considerarsi come l'intermediario fra la forza motrice e le resistenze, né si può dire dove cominciano e dove cessano le funzioni di intermediario³⁷⁸.

La coppia di elementi, l'intermediario, trasmette movimento e produce resistenze, non solo può essere interpretata come attiva o passiva, ma è in sé doppia, in sé attiva e passiva all'interno di una "totalità" che è la macchina definita anche "dispositivo" (*Einrichtung*):

Una macchina è una riunione di corpi resistenti, *disposti* [*Einrichtung*] in modo da obbligare col loro mezzo le forze meccaniche naturali ad agire secondo movimenti determinati. La «disposizione» di cui qui si parla è la concatenazione cinematica³⁷⁹.

La macchina è una disposizione di elementi che non si limita agli ingranaggi che la compongono. Nella macchina utensile anche il «corpo da lavorarsi»³⁸⁰, il «prodotto»³⁸¹, è concatenato divenendo esso stesso un «organo che appartiene alla macchina»³⁸². Il prodotto "appartiene alla macchina" perché esso stesso trasmette dei movimenti, come si vede nelle macchine come il filatoio in cui il prodotto (il filo) traina parti della macchina.

Anche nei processi trasformativi appare la complementarietà tra macchina e prodotto: tanto la macchina, tramite l'operatore, trasforma il prodotto, quanto, tramite l'usura, tra tutte le coppie avviene lo stesso processo trasformativo. Trasformazione del prodotto e usura della macchina: «fra loro non esiste alcuna sostanziale differenza»³⁸³.

Nell'analisi dei motori animati, e nello specifico caso in cui a costituire il motore è l'uomo stesso, per Reuleaux il corpo «forma una catena cinematica colle parti delle macchine»³⁸⁴,

Heidegger, whose notion of a "standing reserve" of energy caught in the metaphysical disclosure of an always "enframed" nature has played an influential role in the theory of technology since the middle of the twentieth century» (Jeffrey West Kirkwood, Leif Weatherby, *The Culture of Operations Ernst Kapp's Philosophy of Technology*, in Jeffrey West Kirkwood, Leif Weatherby (a cura di), Ernst Kapp, *Elements of a philosophy of technology: on the evolutionary history of culture*, Minneapolis ; London, University of Minnesota Press, 2018, p. XXXVIII).

³⁷⁸ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 452.

³⁷⁹ Ivi, p. 454, corsivo nostro

³⁸⁰ Ivi, p. 445.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ Ivi, p. 453.

³⁸⁴ Ivi, p. 450.

come l'arrotino che, tramite il pedale, è concatenato macchinalmente al tornio. Nel caso dei motori animati tuttavia vi è una complicazione che:

risiede nell'essere organico, poiché la produzione dei necessari movimenti nel congegno delle sue membra richiede l'azione sincrona delle forze interne, destinate dalla volontà³⁸⁵.

L'uomo appartiene alla catena cinematica, ne è organo, e quando la sua funzione è quella di motore, come nel caso del cavallo attaccato al maneggio, «non compie altro lavoro diretto che quello di muoversi ad onta delle resistenze»:

Lo stesso si può dire dell'uomo applicato a una ruota a scalini, o alla scala di Borgins; ambedue si arrampicano, elevando continuamente il proprio peso sugli scalini, o sui pioli. Essi concorrono al processo di lavoro solamente colle loro forze fisiche non colle intellettuali; né è necessario che conoscano ciò che la macchina dovrà produrre, per poter esercitare il loro compito, il quale è quel compito stesso che farebbe una macchina motrice inanimata³⁸⁶.

Se è vero che «[i]n modo affatto macchinale lavora l'arrotino», sull'"appartenenza" dell'uomo alla macchina, Reuleaux modera le proprie conclusioni. Da un lato l'analisi cinematica mostra la sussunzione reale dell'uomo alla macchina, mostra come il corpo umano si componga con le altre catene cinematiche ad esclusione della sua "interiorità", dall'altro Reuleaux reintroduce "l'umanità" dell'uomo, la sua specificità "non macchinale" attraverso il riconoscimento della positività della diminuzione del lavoro macchinale umano³⁸⁷ ottenuta tramite l'automazione. Allo stesso modo viene riconosciuto il valore positivo dell'umanità dell'operaio nel valore aggiunto che apporta quando lavora "con" la macchina rispetto alla macchina "sola":

L'uomo non fa che aggiungere all'attività della macchina la propria attività, quella cioè, di una macchina operatrice diretta dalla volontà; ambedue le macchine, l'animata e l'inanimata, fanno allora insieme un lavoro che naturalmente può riuscire assai più vario e complesso di

³⁸⁵ Ivi, p. 458.

³⁸⁶ Ivi, pp. 458–459.

³⁸⁷ «In linea storica, dal ragazzo Potter preposta alla distribuzione della macchina Newcomen, il quale, si dice, congegnò una specie di distribuzione automatica, all'attillato "engineer" del piroscalo-salone americano, che tiene sotto il suo controllo, in un elegante cabina, tre polito manubri, dal tornitore di sessant'anni fa, che governava a mano il ferro del tornio, all'operaio applicato al tornio a revolver, col quale col semplice governo d'un distributore si ottengono cinque o sei successive operazioni sull'oggetto da tornire, ci troviamo sempre davanti allo stesso fatto, sviluppato in gradi diversi: che, cioè, il concorso della mano dell'uomo va continuamente diminuendo, o, che è lo stesso, si va sempre più estendendo l'automatismo della macchina» (Ivi, p. 471).

quello che alla sola macchina inanimata è dato fare³⁸⁸.

L'elemento portante della teoria cinematografica di Reuleaux è il rapporto tra i due elementi dell'"intermediario" e del "dispositivo". La macchina non è che un concatenamento, una disposizione di corpi intermedi che trasmettono movimenti e forze e che si trasformano vicendevolmente nel loro essere orientati verso un movimento unico, univoco e determinato, attraverso la produzione di forze latenti e l'eliminazione della libertà delle forze cosmiche. L'essenza della macchina non è una sostanza né un insieme positivo di proprietà, ma è un gioco di rapporti arbitrari la cui composizione comporta l'eliminazione della libertà. Tra la macchina e l'organismo è possibile cogliere un'analogia, non attraverso le spiegazioni meccanicistiche del corpo vivente, ma attraverso l'analogia tra le relazioni macchinari (il gioco di intermediario e dispositivo) e le relazioni di "esposizione" tra organismo e ambiente³⁸⁹. È su questa analogia che Mauss può operare la sua *epoché* ergologica, mettendo tra parentesi le meraviglie della tecnica, e interpretare il corpo come intermediario tra la natura e la cultura. Per Reuleaux la cinematica ha lo stesso carattere ambiguo della macchina che produce movimenti voluti e elimina movimenti perturbatori, riceve le forze sensibili e elimina le libertà cosmiche. Così la cinematica è ambigualmente una scienza teorica ma orientata alla prassi, si occupa di forze naturali e allo stesso tempo di costruzioni umane³⁹⁰, contemporaneamente idealista e materialista. La cinematica fornisce il sapere per la produzione di macchine "empiriche" funzionanti, accumula progressivamente le conoscenze e le rende sistematiche

³⁸⁸ Ivi, p. 460.

³⁸⁹ Georges Canguilhem nel suo *Macchina e organismo* si interroga sull'origine della concezione meccanicistica dell'organismo e in generale sui rapporti tra la macchina e l'organismo: «In realtà, il problema dei rapporti tra la macchina e l'organismo in generale è stato studiato a senso unico. Quasi sempre si è cercato di spiegare la struttura e il funzionamento dell'organismo a partire dal funzionamento di una macchina già costruita; di rado, invece, si è cercato di comprendere la costruzione stessa della macchina, partendo dalla struttura e dal funzionamento dell'organismo» (Georges Canguilhem, *Macchina e organismo*, in Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, tr. it. Franco Bassani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 149). Partendo dalla definizione di macchina di Reuleaux (Ivi, p. 151), Canguilhem dimostra come l'organismo non sia riducibile alla macchina come avviene nelle spiegazioni meccanicistiche. L'organismo per i suoi caratteri di autoconstruzione, autoconservazione, autoregolazione e autoriparazione (Ivi, p. 168) non può essere ridotto alla macchina. Invece la macchina può essere compresa iscrivendola nella storia umana e la storia umana nella vita (Ivi, p. 174).

³⁹⁰ «Vi sono parecchi rami importanti nelle scienze esatte, nei quali analisi e sintesi possono restare indipendenti; o almeno si possono ottenere grandi risultati semplicemente valendosi della deduzione da assiomi generali. Nel nostro caso però esse non possono sussistere l'una senza l'altra. Perché la macchina raramente o mai ci si presenta come un fenomeno naturale, ma siamo noi stessi che l'abbiamo creata, e l'abbiamo creata con il processo sintetico. Noi vi siamo giunti con il processo d'induzione che spesso non sappiamo nettamente decifrare; e quindi analisi e deduzione sono, o dovrebbero essere, necessarie onde arrivare alla sintesi e alla induzione del cui risultato noi siamo già consci» (Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., pp. 49–50).

e offre la base per gli sviluppi futuri.

4.8.3 - Il progresso e l'eliminazione della libertà

La cinematica è una "macchina di sapere" che cattura le soluzioni macchinali e le sistematizza, trasforma i "metodi sistematici" e li rende scientifici. Motivo per cui per Reuleaux la ricerca delle «prime origini»³⁹¹ della macchina è parte integrante della «storia del *progressivo sviluppo della macchina*»³⁹².

Nel capitolo *Origine e progresso delle macchine*, l'attenzione etnografica di Reuleaux rivela la propria funzione. La parte analitica della cinematica, che origina dall'osservazione e dalla scomposizione in elementi primi delle macchine esistenti, non è scindibile dallo studio "storico" delle prime macchine, in quanto ogni macchina non è un'invenzione ma un perfezionamento che si produce all'interno di un lungo percorso che può essere rifatto al contrario.

All'interno della storia fattuale in cui si sono prodotti sia avanzamenti sia regressi, si trova una storia più profonda, «la storia del progresso [che] si limita invece ad investigare gli stadi preliminari, che servono da scala a raggiungere le condizioni attuali»³⁹³ e che possono essere definiti «lavoro accumulato»³⁹⁴. La ricerca storica di Reuleaux corrisponde alla ricerca del "principio primo" che presiede al perfezionamento delle macchine, ossia al fattore che corrisponde all'eliminazione delle forze sensibili:

Lo scopo che noi qui dobbiamo proporci non è tanto quello di porre in chiaro il graduale svolgimento dell'efficacia delle macchine e l'accrescimento del numero delle loro applicazioni, quanto piuttosto quello di scoprire quali mezzi hanno contribuito a condurre le macchine a quel grado di perfezione, di cui siamo attualmente testimoni; quale, cioè, sia stato il concetto generale che presiedette a tutti i loro perfezionamenti³⁹⁵.

Ma se la storia è una storia di perfezionamenti, occorre poter risalire oltre, anche in questo caso «penetrare più in là, *dietro le scene*»³⁹⁶:

Tutti i popoli, quando compaiono sulla scena della storia, sono già più o meno provvisti di

³⁹¹ Ivi, p. 178.

³⁹² Ivi, p. 179.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ Ivi, p. 217.

³⁹⁵ Ivi, p. 180.

³⁹⁶ Ivi, p. 5.

macchine, per quanto imperfette. Non è dunque nel campo storico che potremo scoprire le vere origini delle macchine; le tradizioni storiche infatti ce ne presentano solamente i perfezionamenti. Siamo quindi obbligati ad abbandonare codesto campo ed a risalire fino ai periodi preistorici³⁹⁷.

Da qui si origina l'interesse etnografico e tecnografico di Reuleaux che prevede l'utilizzo delle risorse dell'etnografia, della filologia, dell'archeologia e dell'antropologia³⁹⁸ dalle quale desume che «il movimento di rotazione fu il primo che l'uomo ottenne mediante congegni, di quelli che io chiamai macchinali»³⁹⁹.

Dai risultati di queste discipline, Reuleaux deduce che la prima macchina inventata è stata il trapano per accendere il fuoco⁴⁰⁰. Il movimento rotatorio alternato delle mani deve essere accompagnato da una pressione verticale affinché si possa produrre, tramite l'attrito, il calore necessario. Il trapano per produrre il fuoco consiste in una macchina, ossia in una catena cinematica chiusa, dove la chiusura è prodotta dalle mani dell'uomo. Si tratta di un esempio di catena cinematica con "chiusura di forza", ossia nella quale è una forza sensibile, l'azione umana, a chiudere la coppia bastone-incavatura⁴⁰¹.

La ricostruzione della serie progressiva di perfezionamenti di questa macchina elementare, tra i quali il trapano per produrre il fuoco in cui una persona preme una tavoletta sul bastone e una seconda fa ruotare il bastone tramite una corda, illumina il principio del progresso:

*Il progresso si deve rintracciare nel modo d'applicazione della chiusura forza; e più precisamente nella successiva limitazione dell'applicazione di questa chiusura, mentre si va sostituendo ad essa, sempre in maggior misura, la chiusura per coppie e la chiusura delle catene cinematiche che con essa si formano*⁴⁰².

Il perfezionamento è un processo di "limitazione" dei movimenti naturali e sensibili prodotti dalla chiusura di forza e di «surroga»⁴⁰³, tramite la "chiusura di forma", degli effetti voluti e

³⁹⁷ Ivi, p. 180.

³⁹⁸ Ivi, p. 181.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ «Un bastone di legno, rozzamente aguzzato alla parte inferiore viene introdotto perpendicolarmente in una corrispondente incavatura praticata in un altro pezzo di legno e fatto girare avanti e indietro fra le mani a guisa di frullino, finché le schegge di legno che si distaccano nello sfregamento, oppure delle fibre di cotone o dei pezzetti di midollo introdotti nell'incavatura abbiano a prender fuoco» (Ivi, p. 182).

⁴⁰¹ Il primo caso di trapano analizzato, utilizzato da una sola persona è stato realizzato, per Reuleaux, in Oriente in quanto «è indispensabile che gli operai stiano accosciati; posizione la quale non s'accorda colle consuetudini dei popoli d'Occidente» (Ivi, p. 191). Nella sua ricostruzione storica, Reuleaux mostra così di avere involontariamente aperto la strada verso la concettualizzazione delle tecniche del corpo.

⁴⁰² Ivi, p. 205.

⁴⁰³ Ivi, p. 206.

ottenuti tramite la chiusura di forza ottenendo così «la sempre maggiore precisione del movimento»⁴⁰⁴:

L'abitudine e l'esercizio condussero a poco a poco ad applicare l'invenzione ad altri scopi diversi dallo scopo originario, per i quali si divenne sempre più esigenti sulla bontà e sull'attitudine pratica delle disposizioni adottate. Per soddisfare a questa crescente esigenza, per obbedire ad una necessità creata dalle circostanze, il concetto macchinale si cristallizzò, per così dire lentamente, e acquistò a poco a poco forme così decise e distinte che si cominciò a procedere premeditatamente col suo mezzo alla soluzione di nuovi problemi⁴⁰⁵.

La macchina e il progresso consistono dunque nella «eliminazione di qualsiasi indeterminatezza»⁴⁰⁶ ossia nel "processo di limitazione". Dall'indeterminato al determinato, il processo di civilizzazione è un processo di meccanizzazione⁴⁰⁷.

4.8.4 - Le macchine e la questione sociale

Meccanizzazione e civilizzazione sono due processi che per Reuleaux avanzano progressivamente nella storia e nel mondo. La macchina avanza nel dominio delle forze della natura come avanza il suo perfezionamento progressivo. La dominazione della natura e la dominazione delle società naturalistiche sono un unico processo alimentato dalla limitazione del disordine della libertà cosmica convertita in movimenti determinati e condizionati attraverso intermediari e dispositivi la cui resistenza consiste nella provocazione delle forze latenti attraverso la sottomissione delle forze sensibili.

L'uomo delle nazioni manganiste, è colui che, con la propria inventiva e la propria scienza, è attore e allo stesso tempo semplice veicolo di un progresso inarrestabile che non ha nulla a che fare con la bontà dei prodotti:

⁴⁰⁴ Ivi, p. 209.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 210. Reuleaux riconosce come alla progressione delle macchine ci debba essere un limite naturale di "complicazione" che oramai è quasi raggiunto (Ivi, p. 217).

⁴⁰⁶ Reuleaux, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, cit., p. 219.

⁴⁰⁷ «L'umanità ha sempre lavorato nel medesimo senso; se cerchiamo di fare un confronto con altri campi dell'attività umana, noi possiamo sempre trovare lo stesso processo di limitazione nel grande problema della civiltà, della quale del resto lo sviluppo della meccanica è un fattore, mentre ce ne presenta in certa guisa un'allegoria. Come il poeta contrappone i gentili, e perciò così simpatici compagni di Ulisse al ciclope dalla forza brutale [...] così possiamo noi contrapporre l'azione delle forze nelle macchine, appropriate con opportuna limitazione a uno scopo unico e determinato, al predominio sfrenato delle forze naturali, le quali cozzando fra loro in una libertà sconfinata, generano, nella lotta delle une contro le altre, l'ignoto prodotto della necessità. Una saggia limitazione creò lo Stato, essa sola lo mantiene e lo rende capace dei più grandi risultati; un'analoga limitazione ha sottomesso a poco a poco al nostro impero le forze più potenti, e resele docili, le ha incatenate al nostro seguito» (Ivi, pp. 219–220).

Dalla bontà dei prodotti non si può indurre la perfezione delle macchine da cui provengono, se non sceverandone la parte avutavi dal lavoro manuale. Taluni tessuti indiani, per esempio, di bontà e finezza eccezionali, si ottengono su telai imperfettissimi, ma l'abilità della mano del tessitore sostiene una parte importantissima in tutta la loro fabbricazione. Però nessuna macchina potrà mai essere completamente indipendente dall'azione dell'uomo, la quale sarà sempre indispensabile, non foss'altro, per metterne in giuoco od arrestarne le funzioni. Quanto più divengono perfette, tanto meglio le macchine compiono la parte di lavoro che vien loro assegnata e siffatta parte diventa una frazione più grande del lavoro totale⁴⁰⁸.

La macchina non può fare a meno del costruttore ma neppure dell'operaio. Ma come la macchina, oltre ad essere macchina empirica, è elemento nella progressiva eliminazione delle libertà cosmiche, essa è progressiva eliminazione della libertà dell'operaio:

Questo processo ha cominciato del resto coi primordi stessi della macchina; poiché fra i primi e timidi tentativi dell'uomo di obbligare due corpi posti all'infuori di lui a compiere l'uno rispetto all'altro dei movimenti determinati e i parti più meravigliosi del genio inventivo moderno v'ha un nesso non interrotto, uno sviluppo crescente sotto l'impero di una sola e medesima legge. La macchina completa e più perfetta sarà quella, nella quale [...] non si avrà altro a fare, che avviare e interrompere il processo macchinale, a questo ideale della perfezione la macchina tende visibilmente; e in qualche caso è già vicina a raggiungerlo⁴⁰⁹.

Il destino dell'uomo e quello della macchina sono intrecciati. Ma come il genio inventore diventa sempre più una "ruota d'ingranaggio" di una facoltà inventiva ormai automatizzata, altrettanto l'operaio interviene sempre meno nel processo produttivo tramite l'abilità della mano, l'intelligenza, la volontà.

Reuleaux riconosce come la macchina non svolga un'azione di pacificazione né per i rapporti sociali né per i rapporti tra l'uomo e la natura. Il concatenamento macchinale, la centralità dell'intermediario, il passaggio tra le forze cosmiche (esterne) e le forze latenti (interne) permettono di vedere come l'uomo sia connesso con la natura attraverso il suo lavoro e la tecnica e, allo stesso tempo, permettono di cogliere la progressiva "alienazione" dalla natura assieme alla progressiva eliminazione delle "chiusure di forza" agite dalla mano dell'uomo. Tuttavia è con la scienza, con i concetti scientifici che Reuleaux intende ritrovare "gli accordi":

Noi lo vediamo: questioni sopra questioni, dubbi sopra dubbi si vengono accumulando, quando ci accingiamo seriamente a verificare fino a qual punto le distinzioni scientifiche, presentemente accettate, concordino colla pratica. Eppure non si tratta di un argomento, in cui sia indifferente che l'accordo ci sia o no; ma si tratta di uno dei precipui fattori della vita

⁴⁰⁸ Ivi, pp. 179–180.

⁴⁰⁹ Ivi, pp. 471–472.

moderna, di un tal ramo dell'attività umana che tocca quasi tutti i rapporti sociali e a cui si dovrebbero rivolgere tutti gli sforzi per stabilirne inoppugnabilmente il concetto scientifico⁴¹⁰.

Lo scienziato che ha trovato delle leggi "naturali" e il costruttore che impianta l'industria non hanno responsabilità, essi seguono un progresso inscritto nell'"ideale di perfezione" che accompagna la prima macchina inventata. Tuttavia le riflessioni sulla progressiva automazione:

ci mettono in presenza colla fredda realtà del presente, coll'ardente questione del nostro tempo, *la questione operaia*. Per quanto la questione sia difficile e complicata, bisogna pure guardare in faccia a questa sfinge della società moderna; è quasi un dovere per noi di trarre partito dalle idee acquisite colle nostre considerazioni sulla costituzione della macchina per completare i criterii sopra la sua influenza nella vita sociale⁴¹¹.

La macchina influisce sulla vita sociale. La macchina, ibrido naturale e culturale, non è agente inerte, corpo morto, semplice punto di passaggio di forze in un spazio omogeneo. La macchina è trasporto e trasformazione. Le forze cosmiche provocano quelle latenti per cui vi è passaggio di soglia, interfaccia, esposizione. La macchina dunque come trasformatore non è neutra: modifica i rapporti tra l'uomo e la natura (l'alienazione dalla natura), modifica i rapporti tra le società (sottomissione delle nazioni naturalistiche), modifica i rapporti all'interno della società:

Insieme ai vantaggi dell'organizzazione industriale si misero a poco a poco in luce gli inconvenienti risultanti dall'agglomeramento in un solo opificio di un gran numero d'operai, dall'effetto deprimente di un lavoro monotono con salari spesso insufficienti, e dal deprezzamento della vita di famiglia. Questi inconvenienti hanno prodotto frequentemente delle crisi, difficili a superare; di giorno in giorno diventa sempre più dominante l'idea che ognuno deve aiutarsi da sé⁴¹².

Tuttavia è come scienziato che si occupa di cinematica che Reuleaux vuole gettare uno «sguardo [...] sulle trasformazioni che la macchina ha introdotto nel lavoro dell'uomo»⁴¹³.

La surroga dell'azione manuale tramite la macchina ha fatto sì che «il concetto artistico si subordin[i], si sacrific[hi] [...] al realismo utilitario»⁴¹⁴. L'introduzione della macchina a vapore ha prodotto una modificazione stessa del gusto, per cui ora i prodotti «si vogliono simmetrici,

⁴¹⁰ Ivi, p. 440.

⁴¹¹ Ivi, p. 472.

⁴¹² Ivi, p. 473.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ Ivi, p. 474.

ben torniti, ben commessi, ben lavorati, come si addice ai lavori fatti a macchina»⁴¹⁵.

La macchina a vapore ha tuttavia anche altri “campi d'azione”⁴¹⁶. Come primo effetto la macchina provoca la scomparsa del «piccolo fabbricante che esercitava prima il suo mestiere nella propria casa, in seno alla sua famiglia» e che ora viene:

assorbito dall'opificio; e naturalmente l'assorbimento prende di mira prima d'ogni altro gli operai più abili. Non rimangono che gli inabili, i deboli, finché anch'essi sono inghiottiti alla loro volta dall'opificio, dove essi formano, con una paga meschina il più infimo rango del grande organismo, e dove perdono tutta la loro individualità⁴¹⁷.

Un secondo effetto è «un sorprendente decrescimento dell'abilità degli operai»⁴¹⁸ che facilita la loro sostituzione tramite «operai di ferro»⁴¹⁹, processo che conduce l'industria verso «il sistema della macchinofattura pura»⁴²⁰.

Il terzo effetto è misurabile prendendo in considerazione la macchina:

[giunta] a tal punto d'automatismo, che qualche volta si direbbe che è un ente che ragiona; essa surroga l'uomo quasi completamente; il genio che l'ha inventata ne anima tutti gli organi e fa loro eseguire una logica spietata una serie di lunghi e complicati ragionamenti. E intanto l'uomo (crucele ironia!) decade al rango della macchina che egli serve⁴²¹.

Il quarto effetto è di carattere economico. La progressiva meccanizzazione dà «l'operaio in balia al *capitale*»⁴²². Il perfezionamento della macchina, nella pratica si è tradotto nell'ingrandimento progressivo delle dimensioni della macchina a vapore al punto di renderla realizzabile solo da parte del “capitale” «perché questo solo è in grado di impiantare quelle fabbriche colossali»⁴²³. L'ingrandimento degli impianti produce inoltre un progressivo abbassamento dei costi di produzione insostenibile per il piccolo fabbricante:

Il capitale è perciò nella posizione di distruggere il benessere di interi paesi, concentrandolo in una casta⁴²⁴.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 475.

⁴¹⁷ *Ivi*, pp. 475–476.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 476.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 477. Reuleaux si riferisce esplicitamente ai casi in cui gli scioperi sono occasione per la sostituzione degli operai con le macchine.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ivi*, pp. 478–479.

⁴²² *Ivi*, p. 480.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

La scomparsa della manifattura e della piccola industria è ciò che maggiormente preoccupa Reuleaux. Attraverso essa, Reuleaux vede scomparire le tradizioni, la morale incentrata sulla famiglia, l'abilità manuale, i valori estetici che hanno caratterizzato l'epoca preindustriale. Ma l'ingegnere e professore non può che assecondare le leggi del progresso, occorre un intervento altrettanto razionale di quello della scienza anche in politica e nella gestione dello Stato:

Quanto alle conseguenze dannose per gli operai, non si può dire che esse siano inseparabilmente connesse alla natura dell'industria. È dovere del legislatore e dell'autorità di impedire gli abusi e sorvegliare l'organizzazione del lavoro, perché non riesca né eccessivo, né insalubre⁴²⁵.

La questione operaia deve essere trattata come un'esternalità negativa, una forza perturbatrice che deve essere eliminata conservandone solo gli effetti voluti. L'autorità politica deve agire come il costruttore.

4.8.5 - Mauss e Reuleaux. Conclusioni

Per Reuleaux la macchina rappresenta un ibrido naturale e ideale o culturale. Entrambi i termini, natura e cultura, tuttavia, sono doppi. La natura è sia l'insieme delle connessioni che a livello cosmico legano tutti gli esseri tra loro, sia una natura totalmente naturalizzata, oggetto di una scienza matematico-naturale. Allo stesso modo la cultura è sia il modo naturalistico, sia il modo manganistico che le società hanno di relazionarsi con la natura, con il sapere, e tra loro. La macchina rappresenta un ibrido di natura e cultura perché da un lato non è che l'insieme delle forze latenti provocate dalle forze naturali (presenti sia nei corpi naturali sia nei corpi artificiali), dall'altro è lavoro e sapere accumulato, semplice tappa del progresso. Ugualmente la macchina costituisce un avanzamento e un miglioramento verso «risultati materiali infinitamente superiori a quelli che l'umanità poteva realizzare fino a qualche decennio fa»⁴²⁶, sia alienazione dalla natura e causa di "inconvenienti" sociali. A mantenere unito questo quadro è il progresso, il perfezionamento, che non è un processo che intervenga dall'esterno rispetto alla materialità e alla cosalità della macchina. Il perfezionamento è un movimento e un ideale reali incarnati nella macchina materiale. La macchina non è un semplice ibrido natural-culturale, ma è un trasformatore che, tramite un

⁴²⁵ Ivi, p. 484.

⁴²⁶ Reuleaux, *Cultura e tecnica*, cit., p. 26

doppio processo, negativo e positivo, produce ordine a partire dal disordine, trasforma il disordine nell'ordine sottomettendo la natura e il lavoro vivo. Esattamente come la cinematica sottomette i "metodi sistematici", le soluzioni empiriche, i saperi tradizionali, le culture studiate etnograficamente, operando una separazione, o nel lessico di Reuleaux, una "limitazione", tra saper fare e fare⁴²⁷, per integrare i saperi nella nuova scienza, eliminando tutti gli aspetti pratici e vivi.

La macchina "nega" i movimenti perturbatori, le forze sensibili, le chiusure di forza, conservando di essi ciò che serve per ottenere movimenti unici e determinati. La macchina non è dunque una "cosa" ma è un processo attraverso il quale le forze della natura, i saperi degli uomini, le realizzazioni macchinali concrete, vengono trasformati tramite la "disposizione" di intermediari. Come ogni meccanismo non è che un intermediario che non ha un significato e un valore proprio ma che lo assume all'interno della catena cinematica, così ogni macchina non è che un intermediario nella catena del progresso. La macchina, in questo senso è pensata attraverso la linguistica, e, lo abbiamo visto, l'elaborazione di un linguaggio cinematografico per la produzione di "frasi macchinali" ha rappresentato uno degli elementi di maggiore innovazione prodotti da Reuleaux. Allo stesso tempo ogni meccanismo riceve dall'esterno una forza che provoca le forze latenti interne che costituiscono la sua "resistenza" alle perturbazioni. La coppia cinematica, l'intermediario, non solo ha un valore rispetto alla catena cinematica, ma assume un valore "interno" che si dà esclusivamente nel rapporto con il suo esterno rappresentato dal dispositivo e dalle forze cosmiche esterne al dispositivo stesso. L'intermediario è allo stesso tempo elemento della catena cinematica e

⁴²⁷ Guido Frison, in *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, nel quadro di un discorso di rinnovamento delle categorie marxiane finalizzato a mettere a fuoco «la condizione di uso della forza lavoro» (Guido Frison, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, in Marco Melotti (a cura di), *Macchine e utopia: il lavoro, la metropoli, il dominio e la ribellione di fronte alla «rivoluzione informatica»*, Bari, Dedalo, 1986, p. 26), ha individuato nella «subalternità della sociologia del lavoro marxiana a quelle borghesi» (Ivi, p. 30) e nella «oscura e complessa concezione del macchinario» (*Ibid*) del marxismo un limite. Nel paragrafo intitolato *Le ambiguità della coppia categorie tecnica/tecnologia*, Frison ha illustrato il significato storico rivestito dalla "tecnologia", come disciplina tecnico-scientifica, attraverso il quale è possibile individuare una delle cause del misconoscimento della centralità della forma d'uso della forza lavoro. Dal punto di vista epistemologico Frison afferma che la tecnologia ha assunto «la natura di discorso, di una riflessione più o meno scientifica, sull'oggetto delle tecniche che, molto genericamente, possiamo intendere come il luogo sociale dello scambio con la natura». Il rapporto tra la tecnologia e le tecniche è quello tra soggetto e oggetto «in cui la prima ha una natura riflessiva, mentre le seconde sono dei linguaggi non verbali» (Ivi, p. 37). Dal punto di vista storico, Frison mostra come la tecnologia nasca «con l'intento di separare il *sapere far* artigianale dal *fare*, affidando le ore del primo sapere alla classe emergente della burocrazia statale. Più esattamente la tecnologia si sviluppa all'interno delle scienze cameristiche tedesche dei secoli XVII-XVIII» (Ivi, pp. 37-38). Crediamo che questo inquadramento epistemologico e storico possa essere esplicativo di molti significati della cinematica di Reuleaux.

elemento di resistenza.

Ritroviamo con queste due coordinate le due dimensioni che in Mauss definiscono le relazioni tra l'individuale e il sociale, le relazioni di espressione e esposizione. Ritroviamo inoltre ciò che caratterizza, in Mauss, la funzione del corpo che, da un lato, è elemento concatenato in processi di *dressage* e, dall'altro, "coscienza", apertura soggettiva al mondo. I caratteri che definiscono la macchina divengono in Mauss i caratteri dell'uomo. Ma ciò diventa possibile solo prendendo atto dell'"errore" per cui vi è tecnica solo se vi è strumento, ossia solo riuscendo a "sospendere" proprio la "meraviglia" della macchina.

La macchina di Reuleaux illustra allo stesso tempo il vincolo tra l'uomo e la natura e il vincolo tra l'uomo e l'uomo, ma fa del corpo un dato puramente naturalistico e della soggettività qualcosa che solo l'ingegneria e la scienza politica possono conservare, in un quadro in cui, a parte il sapore nostalgico, non hanno più valore.

La macchina per Reuleaux non è una mera "cosa", non è un "mero strumento" in cui a poter fare quella differenza che produce significati e valori (sociali e culturali) è solo l'uomo e l'uso che egli ne fa. L'aspetto trasformativo della macchina, radicato negli elementi dell'intermediario, del dispositivo, della resistenza, consiste in una forma di "soggettivazione", di soglia tra un interno e un esterno. La macchina è l'unico soggetto all'interno di relazioni con una exteriorità che diviene, da un lato, "ambiente artificiale"⁴²⁸ e, dall'altro, nella storia, perfezionamento e progresso.

Quando Reuleaux ha affermato che «[c]hez nous [le nazioni manganiste], c'est un esclave de fer sans âme qui travaille, chez eux [le nazioni naturalistiche], c'est l'homme tout entier, avec son énergie, son habileté, avec tout son être⁴²⁹» ha separato la soggettività umana

⁴²⁸ Reuleaux non utilizza il concetto di "ambiente artificiale", ma è elaborando le sue teorie che invece Georges Sorel lo utilizza, seppure in modo non univoco. Ad esempio possiamo trovare: «La teoria dei meccanismi ci permette ancora di capire i contrasti dei filosofi sul "continuo"; una macchina è un insieme di pezzi, dunque in un certo senso è un discontinuo; noi ragioniamo tramite meccanismi; cioè il discontinuo. L'ambiente artificiale è cosa ben diversa dall'ambiente naturale, come il sistema meccanico è diverso dal sistema cosmico; proprio questi due primi sistemi bisogna confrontare, non il continuo e il discontinuo» (Sorel, *L'antica e la nuova metafisica*, cit., p. 154). In questa citazione compare inoltre il concetto di "ambiente naturale". Una delle possibili fonti per l'impiego di "ambiente naturale" può essere *Le matérialisme économique de Karl Marx. Le milieu naturel : théorie darwinienne* di Paul Lafargue dove viene discussa l'inapplicabilità della teoria della «concorrenza vitale» (Paul Lafargue, *Le matérialisme économique de Karl Marx. Le milieu naturel : théorie darwinienne*, vol. III, Paris, Henry Oriol, 1884, p. 16) per spiegare «le développement humaine, parce que les conditions d'existence des hommes sont différentes de celles des animaux et des plantes» (*Ibid*). L'uomo, a differenza dell'animale «qui seul bénéficié des qualités qu'in acquiert» (Ivi, III:p. 15), può vedersi sottratti strumenti e mezzi di sussistenza «par les capitalistes, qui les tourne contre leur propres créateurs» (Ivi, III:p. 16).

⁴²⁹ Reuleaux, *Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881*, cit., p. 245, testo ripreso da Rupp-Eisenreich, cit., p. 325, corsivo nostro.

“tradizionale” dallo schiavo di ferro. La prima che “si fa” divenendo “uomo totale” all’interno di un “ambiente naturale”⁴³⁰, ossia il tipo sociale naturalistico, è ciò che il secondo è destinato a sottomettere.

Si comprende allora lo sforzo teoretico di Mauss per operare la propria *epoché* ergologica e rinvenire come:

il corpo è il primo e il più naturale strumento dell’uomo. O, più precisamente, senza parlare di strumento, il primo e più naturale oggetto tecnico, e allo stesso tempo mezzo tecnico, dell’uomo, è il suo corpo⁴³¹.

Il corpo come “naturale oggetto tecnico” e come “mezzo tecnico” non implica una strumentalizzazione del corpo da parte di un’istanza soggettiva ulteriore e separata. Sospendere la meraviglia macchinale significa ritrovare quella “resistenza” che la coppia cinematografica sviluppa attraverso la provocazione in essa delle forze latenti, ma fuori da ogni connotazione meccanicistica. Il corpo come strumento naturale si ricongiunge con l’uomo totale che lavora “con tutte le energie, le sue abilità, il suo essere”, secondo la definizione di uomo totale che ha dato Reuleaux e che egli ritiene essere ciò che è destinato a sparire o a essere sottomesso all’interno del progresso della civilizzazione.

L’idea di Mauss di corpo come strumento è da considerare anche dal punto di vista filosofico come una presa di posizione nei confronti dell’*homo faber* bergsonian. Per Mauss, nonostante gli aspetti creativi e inventivi siano fondamentali all’interno della sua sociologia, essi non sono radicati in alcuna facoltà creatrice, ma nel gioco che si apre tramite l’individuazione dell’uomo all’interno delle relazioni con gli altri uomini, con le altre società, con la natura. Il corpo come strumento apre al tema del lavoro. Nathan Schlanger evidenzia come tale tema sia centrale nella riflessione di Mauss⁴³²:

le premier fait qui caractérise l’homme matériellement », dit Mauss en ouverture de son enseignement, « c’est qu’il travaille. La notion du travail créateur, en dehors de la satisfaction directe de certains instincts, est propre à l’homme ». Mauss ne sera pas toujours constant sur ce point, mais l’accent mis sur le travail dans la définition de l’humanité lui permet de faire place d’emblée à des considérations sociologiques. De même, ce biais l’aide à contourner certains des écueils empiricistes, vitalistes ou évolutionnistes qui se rencontrent dès lors que

⁴³⁰ Come precedentemente abbiamo rilevato a proposito del concetto di “ambiente artificiale”, anche quello di “ambiente naturale” non compare nel testo di Reuleaux.

⁴³¹ Mauss, *Le tecniche del corpo*, cit.

⁴³² «Mauss met au premier plan le concept même de “travail”, aussi central dans la construction que dans la critique de la modernité industrielle» (Schlanger, cit., p. 124).

l'on associe le fait humain avec l'« outil » – l'outil qui serait une « extériorisation » ou un « exsudat » organique, ou encore un objet dont l'usage (sinon la fabrication) serait attesté, même sporadiquement, à travers le monde animé. Si Mauss considère bien que « l'homme est un animal qui ne s'est pas contenté de ses griffes et de ses dents, mais qui s'est créé un outillage c'est aussi pour insister dans la foulée sur l'idée que cette création constitue un travail, et, de plus, que l'« Outil (c'est un phénomène social)⁴³³.

⁴³³ *Ibid.*

4.9 - *Habitat* e tecnica

Finora, prendendo in esame le tecniche del corpo di Mauss, abbiamo valutato gli aspetti fisico, psichico e sociale dell'uomo totale, mostrando come siano intrecciati e allo stesso tempo come retroagiscano l'uno sull'altro nella produzione di intussuscezioni, di interfacce significative, di interiorità e exteriorità, e come tra loro esistano delle relazioni "non naturali" o di esposizione, per cui ad ogni azione da parte dell'esteriorità corrisponde la produzione di un interno, di una soggettività, a sua volta agente. Ma dell'aspetto fisico abbiamo trovato solo una dimensione della relazione "non naturale", ossia quella per la quale vi è una composizione tra la fisicità del corpo da un lato e gli aspetti psichici e sociali dall'altro. Non abbiamo preso in considerazione la relazione "non naturale" tra l'uomo (nella sua triplice dimensionalità) e l'ambiente fisico.

In effetti, nel discorso di Mauss, nei saggi finora analizzati, l'ambiente fisico, naturale, è lasciato in ombra. Le stesse dimensioni dell'uomo totale lo lasciano in ombra. La dimensione sociale costituisce l'esterno interiorizzato dal punto di vista psichico e apre alla società come ambiente sul quale la dimensione psichica ha potere di provocare cambiamenti. Cambiamenti che possono avvenire solo tramite la dimensione corporea che tanto è "posseduta" dal sociale, quanto è il luogo in cui appare l'innovazione dell'ambiente sociale stesso. La dimensione fisica compare, con la propria materialità, nei comportamenti, negli *habitus*, nelle modificazioni dei corpi, ma non è ancora presa in considerazione l'ambientalità fisica, geografica, materiale.

Mauss stesso ha avuto modo di esprimersi sull'ambiente naturale. Con questo si intende l'ambito geografico con le proprie caratterizzazioni fisiche e spaziali, non l'ambiente naturale inteso come il relato dei comportamenti individuali e egoistici, non come ciò che si dà ai sensi e dal quale l'individuo trova soddisfacimento per i propri bisogni corporei, così come lo abbiamo inteso quando ci siamo confrontati con il pensiero di Durkheim. Allo stesso modo, per ambiente naturale, non si intende l'ambiente incontaminato privo di tracce umane.

Il *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*⁴³⁴ di Mauss reca come titolo principale: *Studio di morfologia sociale*:

Ci proponiamo qui di studiare la morfologia delle società eschimesi. Come si sa, con questa

⁴³⁴ Marcel Mauss, Henri Beuchat, «Étude de morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos.», *L'Année sociologique*, 1906, pp. 48–132.

parola indichiamo la scienza che studia, non solo per descriverlo, ma anche per spiegarlo, il substrato materiale delle società, cioè la forma che queste presentano stabilendosi sul suolo, la consistenza e la densità della popolazione, la distribuzione di essa, quanto serve di sede alla vita collettiva⁴³⁵.

In nota, Mauss, per l'approfondimento della nozione di "morfologia sociale", rimanda al testo di Durkheim nel quale il sociologo intende inaugurare la rubrica omonima su *L'Année sociologique* affermando:

La vie sociale repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives. Suivant que la population est plus ou moins considérable, plus ou moins dense, suivant qu'elle est concentrée dans les villes ou dispersée dans la campagne, suivant la façon dont les villes et les maisons sont construites, suivant que l'espace occupé par la société est plus ou moins étendu, suivant ce que sont les frontières qui le limitent, les voies de communication qui le sillonnent, etc., le substrat social est différent. D'un autre côté, la constitution de ce substrat affecte, directement ou indirectement, tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau. Voilà donc tout un ensemble de problèmes qui intéressent évidemment la sociologie et qui, se référant tous à un seul et même objet, doivent ressortir à une même science. C'est cette science que nous proposons d'appeler morphologie sociale⁴³⁶.

Per Durkheim la società o, meglio, la vita della società riposa su un substrato materiale che ha la funzione di differenziazione della vita sociale stessa. Il substrato materiale della vita sociale è, per Durkheim, il fattore di individuazione per le società come, lo abbiamo visto, il corpo lo è per l'individuo. In secondo luogo, il substrato materiale è descritto come fattore che *affecte* in modo diretto o indiretto tutti i fenomeni sociali così come i fenomeni psichici sono influenzati dal rapporto, mediato o immediato, che hanno con il cervello. Ogni dominio disciplinare ha i propri oggetti di studio con i relativi substrati: i fatti sociali, oggetto della sociologia, stanno al loro substrato come i fatti psichici, oggetto della psicologia, stanno al cervello. Per Durkheim esiste un rapporto anche tra l'individuo e il substrato sociale, ma non è con "la materialità" del substrato sociale che tale rapporto può essere spiegato. La sua concezione riduttiva della materia e dell'organismo non permette a Durkheim di vedere

⁴³⁵ Marcel Mauss, Henri Beuchat, *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi. Studio di morfologia sociale*, in Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Sociologia e antropologia*, La Spezia, Club del libro, 1981, p. 141.

⁴³⁶ Émile Durkheim, «Morphologie sociale», *L'Année sociologique*, vol. II, 1899: 520.

fenomeni dotati di significato sociologico che abbiano come substrato la materialità dell'ambiente fisico. Tra il corpo umano e il substrato fisico, con il quale è in relazione, esiste un campo di forze omogenee che non producono "forme", non producono una differenziazione tra un interno e un esterno. Se, ne *Le regole del metodo sociologico*, Durkheim ha affermato che il substrato sociale ha un'influenza sull'individuo, l'influenza non avviene per via di rapporti fisici e materiali:

questi modi di essere si impongono all'individuo esattamente come modi di fare di cui abbiamo parlato. Infatti, quando vogliamo conoscere il modo in cui una società è divisa dal punto di vista politico ed il modo in cui queste divisioni sono composte, nonché la fusione più o meno completa che esiste tra esse, non riusciamo certamente nel nostro intento mediante un'ispezione materiale e osservazioni geografiche: queste divisioni sono di carattere morale anche quando hanno una base nella natura fisica⁴³⁷.

Durkheim distingue la scienza della morfologia sociale dalla geografia politica in quanto la morfologia sociale lascia da parte gli aspetti specifici e materiali dell'ambiente per concentrarsi solo sul modo che essi hanno di incidere sui fatti sociali. Durkheim può definire il dominio della sociologia, e i rapporti tra le società e il substrato materiale, "separando" quegli aspetti materiali dell'ambiente che consistono in meri rapporti di tipo fisico, regno di forze omogenee e indifferenti, senza valore e significato sociale:

On verra plus loin comment une école de géographie est en train de tenter une synthèse assez analogue sous le nom de géographie politique. Mais nous craignons que cette expression n'expose à des confusions. Il s'agit, en effet, d'étudier, non les formes du sol, mais les formes qu'affectent les sociétés en s'établissant sur le sol ; ce qui est bien différent. Sans doute, les cours d'eau, les montagnes, etc., entrent comme éléments dans la constitution du substrat social ; mais ce ne sont pas les seuls, ni les plus essentiels [...]. Le nombre des individus, la manière dont ils sont groupés, la forme de leurs habitations ne constituent à aucun degré des faits géographiques. Pourquoi donc conserver un terme qui est à ce point détourné de sa signification ordinaire? Pour ces raisons, une rubrique nouvelle nous paraît nécessaire. Celle que nous proposons a l'avantage de bien mettre en relief l'unité de l'objet sur lequel portent toutes ces recherches, à savoir les formes sensibles, matérielles des sociétés, c'est-à-dire la

⁴³⁷ Durkheim, Viano, *cit.*, p. 32. Per Nathan Schlanger questo doppia dimensionalità, indice di una separazione senza comunicazione, è già presente ne *La divisione del lavoro sociale* nel quale Durkheim entra «dans une étape cruciale de son argumentation, et pourtant il se montre étonnamment imprécis pour ce qui est des relations entre densité morale et densité matérielle. Il remarque que la densité matérielle est un "symbole visible et mesurable" de la densité morale, et que l'une s'accroît en fonction de l'autre. On peut donc les substituer et les mettre en parallèle, sans avoir à préciser les causes profondes des transformations du milieu social : "il est, d'ailleurs, inutile de rechercher laquelle des deux a déterminé l'autre ; il suffit de constater qu'elles sont inséparables"» (Schlanger, *cit.*, p. 28).

nature de leur substrat⁴³⁸.

Mauss, nel suo *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*, «montre [...] le potentiel de la catégorie durkheimienne de "morphologie sociale", qui place, entre l'homme et le sol, la société»⁴³⁹. In questo saggio tuttavia compare quell'inversione rispetto alle teorie dello zio che Karsenti ha riscontrato⁴⁴⁰. Dove Durkheim incentra la propria argomentazione sulla separazione tra due substrati separati, Mauss al contrario parla di unione e di totalità:

Ora è un fatto che il suolo non agisce se non unendo la sua azione a quella di mille altri fattori dai quali è inseparabile [...]. In una parola, il fattore tellurico deve essere messo in rapporto con il mezzo sociale nella sua totalità e nella sua complessità. Non ne può essere isolato. Parimenti, quando si studiano gli effetti, bisogna seguirne le ripercussioni in tutte le categorie della vita collettiva⁴⁴¹.

Mauss utilizza per questo intreccio, per questa composizione, la nozione di "*habitat*"⁴⁴², che consiste nell'insieme degli aspetti naturali e sociali del "regime di vita" degli Eschimesi. L'*habitat* è un luogo abitato, sede delle attività della vita di gruppo, luogo abitato dalle specie animali soggette alla caccia, e luogo delle variazioni stagionali che tanto sono naturali, per le condizioni che imprimono alle pratiche di sostentamento, quanto sono culturali, per i modi in cui il gruppo adotta specifiche forme di vita (tecniche di caccia, tipi di abitazioni...). Così Mauss distingue l'*habitat* d'estate dall'*habitat* di inverno, modi dell'ambiente a cui corrispondono diversi modi di raggruppamento⁴⁴³. La corrispondenza tra l'ambiente naturale e quello sociale non è dovuta, come per Durkheim, a un fattore che *affecte* in modo diretto o indiretto i fenomeni sociali. Per rendere conto delle istituzioni eschimesi, Mauss, dimostrandosi comunque ancora influenzato dall'epistemologia durkheimiana, si esprime così sulla ricerca delle loro cause:

Quanto alle loro cause, bisogna andarle a ricercare nel regime di vita praticata dagli Eschimesi.

⁴³⁸ Durkheim, «Morphologie sociale», *cit.*, p. 521.

⁴³⁹ Mauss, Schlanger, *cit.*, p. 143.

⁴⁴⁰ Cfr. *supra*.

⁴⁴¹ Mauss, Beuchat, *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi. Studio di morfologia sociale, cit.*, p. 145.

⁴⁴² Per le numerose occorrenze del termine "vita" che compare nel testo di Mauss potremmo trovare nell'espressione "ambiente di vita" un sinonimo di "habitat". A conferma di questa possibile traduzione, Mauss, in un passaggio del suo saggio, oppone la nozione di habitat a quella di luogo di passaggio per mostrare l'aspetto non funzionale dell'habitat: «[I]a costa è qui, esclusivamente un habitat: non è un passaggio, un punto di transito» (Ivi, p. 152).

⁴⁴³ «Per prima cosa, noi descriveremo ciascuna di queste due specie di habitat e i due modi di raggruppamento corrispondenti» (Ivi, p. 169).

Non è che questo sia adottato senza intelligenza; è, al contrario, una notevole applicazione delle leggi della biofisica e del necessario rapporto di simbiosi tra le specie animali. Gli esploratori europei hanno insistito innumerevoli volte sul fatto che, anche con tutta l'attrezzatura europea, non vi sono in queste regioni, un regime alimentare e dei processi economici migliori di quelli che usano gli Eschimesi. Sono richiesti dalle circostanze ambientali⁴⁴⁴.

I regimi di vita sono un intreccio di necessità imposte dalle circostanze ambientali e di "intelligenza" che si esprime nella comprensione dei rapporti "ecologici" nei quali la comunità si trova a vivere e nell'adozione di tecniche adeguate e ottimizzate all'adattamento alla vita nell'*habitat* di riferimento. Si noti il riferimento alla nozione di regime (*régime de vie, régime alimentaire*) derivato dagli studi e dalle teorie relativi all'igiene. Si tratta dello stesso ambito dal quale abbiamo tratto le nozioni di *circumfusa*, di *choses environnantes*, di esposizione, di "cose non naturali", ossia quelle nozioni attraverso le quali abbiamo proseguito la ricerca delle modificazioni della nozione di ambiente a partire dall'esordio greco, così come è emerso dall'interpretazione dei saggi di Spitzer e Canguilhem. Mauss, nell'ultimo passo citato, mostra come i regimi di vita eschimesi, per il loro rapporto con le circostanze ambientali, mediato dall'intelligenza teorica, pratica e tecnica, non possano essere perfezionati tramite la scienza e la tecnica occidentali. Tra *habitat* e regime di vita eschimesi, Mauss mostra una relazione che, con Karsenti, potremmo chiamare di corrispondenza o di traduzione e che, tramite Rousseau e la sua concezione del "materialismo del saggio", potremmo chiamare "esposizione": l'uomo è esposto all'ambiente che lo modifica, ma che, a propria volta, può e deve essere modificato. Lo sfondo morale che regge tutta l'argomentazione roussoviana non è presente nel discorso di Mauss, ma è presente invece la concezione di una reversibilità di attività e passività tra il fisico e il morale, tra *habitat* e regime di vita che invece è assente dal testo durkheimiano per il quale gli aspetti morali non possono che entrare in relazione con forze e fattori già morali mediante una separazione da ciò che è fisico.

Per Durkheim, l'uomo, lo abbiamo visto, è duplice. Ma se la duplicità, da un lato, corrisponde ad uno scarto relazionale tra la spiritualità individuale e quella collettiva e corrisponde a uno sfondamento che instaura un'interiorità rispetto a un'esteriorità, dall'altro, la duplicità mette capo a due ambienti, due mondi, che costituiscono il substrato: quello fisico, sul quale si forma la parte individuale e quello morale, sul quale si forma la parte sociale. L'uomo duplice di Durkheim alterna la propria vita tra questi due mondi che corrispondono alle sfere profana e

⁴⁴⁴ Ivi, p. 165.

sacra. L'uomo, come individuo, agisce in base ai propri bisogni e alle proprie necessità individuali, fisiche e egoistiche, nella propria vita quotidiana dedicata al lavoro e alle attività tecniche e utilitarie, profane. Ma una seconda fase periodicamente lo assorbe, lo strappa dal quotidiano, per introdurlo nella sfera sacra attraverso i momenti di riavvicinamento ai propri simili:

Les participants à ces « effervescences collectives » transcendent leur existence ordinaire d'individus isolés et centrés sur eux-mêmes : ils s'ouvrent librement à leur entourage et à leurs compagnons, et ravivent ainsi ensemble leurs idéaux partagés et leurs sentiments d'appartenance commune⁴⁴⁵.

Se la dualità, da un lato, è la traduzione di un'intussuscezione, di una "negatività naturale", della produzione in un unico movimento di un interno e di un esterno, dall'altro, si mostra come un'esclusione reciproca, una negatività logica tra due momenti e due ambienti che si relazionano, si coappartengono, logicamente, ma solo attraverso un'esclusione reale.

Per Nathan Schlanger, il dualismo rappresentato da questa oscillazione produce e spiega la marginalizzazione del ruolo della tecnologia e in generale della realtà materiale nel pensiero di Durkheim. Tramite le proprie riflessioni sul "supporto" della vita individuale e sociale, tramite l'esplicitazione dell'importanza degli aspetti materiali (il suolo, le cose) che compongono l'oggetto della morfologia sociale, Durkheim «attire l'attention sur le potentiel de détermination de l'infrastructure»⁴⁴⁶ preconizzando «ce qui l'on pourrait appeler un "matérialisme méthodologique", où le choix des facteurs explicatifs et des déterminants sociaux se fait en priorité selon ses capacités à les appréhender, et donc en valorisant leur mode d'existence objectif, extérieur et matériel»⁴⁴⁷. La volontà di smarcarsi dal materialismo marxista, con lo scopo di mostrare la propria estraneità rispetto agli ambienti rivoluzionari, sarebbe stata perseguita, secondo l'interpretazione di Schlanger, tramite l'enfatizzazione del fenomeno religioso:

C'est dans ce contexte d'« évitement » marxiste que Durkheim fait place à la religion pour qu'elle devienne la « matrice des faits sociaux ». Cette orientation est d'autant plus facile à donner qu'en ce tournant du siècle, la religion n'est plus vraiment considérée comme une menace réactionnaire face à la République libre pensante. Au contraire, comme l'ont montré historiens et philologues de l'époque, les phénomènes religieux pouvaient fort bien s'appréhender, au-delà de toutes considérations polémiques ou apologétiques, comme un

⁴⁴⁵ Schlanger, *cit.*, p. 47.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 28.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 31.

objet légitime d'études scientifiques impartiales et rigoureuses. Dans cette optique, la possibilité de comprendre au mieux les dimensions sociales et morales du phénomène religieux présentait un intérêt certain pour l'éducation républicaine laïque⁴⁴⁸.

Da un lato Durkheim ha aperto la sociologia alla tecnica e all'ambiente fisico, dall'altro il suo discorso ne ha prodotto la marginalizzazione⁴⁴⁹. Mauss, con il proprio *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*, oltre a riprendere una categoria coniata dallo zio, ha approfondito una delle tematiche che Durkheim stesso ha introdotto, pur non riuscendo egli stesso a elaborarla ulteriormente. In questo saggio Mauss opera un'inversione rispetto al dualismo durkheimiano affermando l'esistenza di una relazione di "composizione" tra il fattore tellurico e i fattori sociali, mostrando come forze fisiche e forze sociali, ambiente fisico e ambiente sociale non possono essere tenuti separati.

Tramite la tecnica, l'uomo crea i propri mezzi di sostentamento e contemporaneamente crea sé stesso:

[i]l crée et en même temps il se crée lui-même, il crée à la fois ses moyens de vivre, des choses purement humaines, et sa pensée inscrite dans ces choses⁴⁵⁰.

Schlanger mette in evidenza l'utilizzo da parte di Mauss, nel corso dell'anno 1934-1935, dell'espressione "causalità reciproca" tra creazione tecnica e l'individuazione sociale:

«Il y a entre l'homme et les techniques une causalité réciproque : il les fait et elles lui permettent de se faire». Or c'est bien cette « causalité réciproque », cette co-fabrication, que Mauss considère d'emblée comme fondamentalement sociale – tel que nous avons pu le constater dès ses premières propositions technologiques concernant la magie ou les variations saisonnières⁴⁵¹.

I riferimenti alla "creazione" non devono intendersi nell'accezione bergsoniana dell'*homo faber*, parimenti l'uomo implicato in queste considerazioni non è l'inventore, ma l'"uomo totale", e, con esso, colui che, con Reuleaux, abbiamo definito "l'operaio".

L'uomo è dunque in una relazione di espressione e di esposizione nei confronti della stessa

⁴⁴⁸ Ivi, pp. 39–40.

⁴⁴⁹ Occorre inoltre ricordare come sia stato Durkheim stesso a promuovere l'introduzione della rubrica *Technologie* nella sezione *Divers* de *L'Année sociologique*. A tale riguardo si veda il capitolo *Prise de distance : la technologie dans L'Année sociologique* in Ivi, p. 41 e seg..

⁴⁵⁰ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*, p. 120.

⁴⁵¹ Schlanger, *cit.*, p. 73. Mauss adotta l'espressione "causalité réciproque" nel suo inedito «*Cours d'ethnographie descriptive professé par M. Marcel Mauss*, Institut d'ethnologie, année scolaire 1934-1935, Musée de l'homme/MNHN, cote 2AM2F6 (anciennement ms 38)» (Ivi, p. 4).

tecnica, nel cui gioco trasformativo viene trascinato anche l'*habitat*. Nel *Manuale di etnografia*, Mauss descrive la "causalità reciproca" in altro modo, rintracciandola tra la tecnica e il suolo:

Viene poi l'esame della tecnomorfologia, vale a dire dell'insieme dei rapporti fra la tecnica e il suolo, fra il suolo e le tecniche. Si osserverà la base geografica della vita sociale in funzione delle tecniche: mare, montagna, fiume, laguna... È perché l'uomo prova dei bisogni particolari che si adatta in un certo modo a una determinata terra, e che spesso va alla sua ricerca, o, al contrario, è perché egli si è trovato su di un certo terreno che vi si è adattato? Sono due interrogativi che si pongono. A me pare certo che il fattore di popolazione e il fattore tecnico di un dato gruppo umano condizionino tutto, in quanto il suolo è dato. Poiché il suolo è dato, un mutamento nelle tecniche può modificare completamente l'adattamento al terreno: vedasi ad esempio l'industria mineraria in Lorena, resa possibile non già dalla presenza della pirite, ma dalla scoperta di procedimenti che consentono lo sfruttamento di questo minerale⁴⁵².

Mauss introduce nella dialettica sociale il suolo, l'*habitat*, l'ambiente fisico, tuttavia senza attribuire ad esso un ruolo attivo. È la tecnica che può condizionare l'ambiente, il suolo invece "è dato".

Rispetto al rapporto tra uomo e ambiente fisico, sebbene lo abbia introdotto in maniera "non separata", come invece ha fatto Durkheim, Mauss non sembra essere andato oltre le proprie concezioni della tecnica risalenti al periodo antecedente lo sviluppo delle tecniche del corpo. Gli stessi termini che compaiono nel *Manuale* li si possono trovare ne *La nation*:

Car les faits morphologiques de la vie de relation des sociétés les intéressaient tout particulièrement, un bon nombre étant précisément de ces faits qu'on appelle improprement de « géographie politique ». Car on pourrait dire avec beaucoup plus de raison « politico-géographique », vu que le milieu physique restait le même, mais le milieu humain changeant les sociétés changent leurs rapports entre elles. Comme on peut voir depuis trois millénaires sur les bords de la Méditerranée, où des États, des villes, et des rapports entre sociétés ont été mille fois bouleversés, les conditions physiques restent sensiblement les mêmes⁴⁵³.

Tuttavia come "fatto raro" Mauss ammette che si può verificare che:

[c]e n'est que dans des cas exceptionnels – dont nous ne dissimulerons certes pas la grandeur – que des changements dans le milieu physique on[t] nécessité des changements dans les

⁴⁵² Mauss, *Manuale di etnografia*, cit., p. 19.

⁴⁵³ Marcel Mauss, *La nation*, Marcel Fournier (a cura di), Paris, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 151–152

relations entre sociétés⁴⁵⁴.

Tuttavia l'unico esempio proposto da Mauss in cui l'ambiente fisico svolge un ruolo attivo nei confronti dell'uomo è quello delle migrazioni⁴⁵⁵. Rispetto all'impostazione classica durkheimiana si tratta comunque di un cambiamento notevole⁴⁵⁶. È la nozione di *milieu de milieu* di tipo puramente sociale che Mauss utilizza per spiegare le forme di individuazione collettiva per cui «normalement ce n'est pas le milieu qui fut cause – il ne fut que condition des contacts et des altérations dans les contacts des sociétés»⁴⁵⁷.

L'attenzione per gli scambi sociali, in questo testo degli anni '20, tuttavia è profonda. Sebbene non riconosca all'ambiente fisico un ruolo attivo, gli elementi di mediazione sociale sono presi in considerazione per la loro "materialità". Risalendo ai periodi preistorici Mauss afferma:

L'existence de routes préhistoriques est certaine, dès la fin du paléolithique. Elle se multiplie, avec le néolithique. Ce ne sont pas seulement des migrations de peuples qui en sont la preuve, ce sont des migrations d'objets⁴⁵⁸.

I mari, i fiumi, le strade costituiscono dei «moyen[s] de contact»⁴⁵⁹ assieme alle invenzioni e ai perfezionamenti tecnici che hanno condotto alla macchina a vapore. Mauss pone le basi per una profonda teoria dei *media* attraverso la quale spiega l'affermazione di una civiltà globale: tramite lo sviluppo della navigazione a vapore gli uomini hanno potuto aspirare «à devenir des êtres planétaires»⁴⁶⁰. L'analisi dell'aumento dei «points de contact» prosegue nel discorso di Mauss fino a coinvolgere il cinema, la telegrafia, la telefonia senza fili, "fatti tecnici" che, nel momento in cui scrive, avverte come origine di profondi cambiamenti:

Car c'est une grave altération dans la structure même des peuples que d'être ainsi soudés

⁴⁵⁴ Ivi, p. 152

⁴⁵⁵ «Ainsi nous admettons assez volontiers les théories de M. Huntington sur le "pouls de l'Asie", et nous expliquerions assez volontiers avec lui par les changements de climat et les dessèchements et la formation des déserts dans l'Asie centrale, non seulement comme à une époque récente les peuplements et les dépeuplements de ces régions, mais encore les grandes migrations qui partirent de ces régions et de proche en proche passèrent sur d'autres peuples et aboutirent à de grands déplacements» (*Ibid*).

⁴⁵⁶ Wolfgang Behringer nel suo *Storia culturale del clima*, rileva come la posizione dello storico dell'economia Gustaf Utterström con l'impiego del concetto di "piccola era glaciale" per spiegare «le difficoltà economiche e demografiche incontrate in Scandinavia nel XVI e nel XVII secolo» (Wolfgang Behringer, *Storia culturale del clima: dall'era glaciale al riscaldamento globale*, tr. it. Corrado Bertani, Torino, Bollati Boringhieri, 2016, p. 122) si sia posta «in esplicito disaccordo col principio seguito dagli storici sociali (derivante dalla sociologia di Durkheim), secondo cui "il sociale" andrebbe spiegato solo col "sociale"» (*Ibid*).

⁴⁵⁷ Mauss, *La nation*, cit., p. 152.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 153.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 155.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 156.

intellectuellement, matériellement, financièrement, par le télégraphe, la presse. L'instantanéité et l'exhaustivité des informations a amené une interdépendance de la sensibilité extraordinaire entre les nations. Elles sentent toutes ce qui arrive à chacune, et savent⁴⁶¹.

L'ambiente prodotto dai media di comunicazione è un «milieu sensible, nerveux, et ce milieu est constant, plus solide et plus vivant en paix qu'en guerre, mais en ce moment même plus exaspéré, plus instable que jamais»⁴⁶². Mauss riconosce ai *media* il potere di trasformare l'ambiente e con esso le società: «Il y a là une altération dans la structure de leur être»⁴⁶³.

L'ottimismo nei confronti della tecnica è completo. Non vengono risparmiate espressioni come «L'on entrevoit le moment où la terre sera un grand jardin, un vaste atelier»⁴⁶⁴. Questo ottimismo nella virtù civilizzatrice della tecnica sopravviverà anche ai momenti più bui che Mauss affronta negli anni '30 e viene interpretato da François Vatin come un "atto di resistenza morale" quando ritorna nell'ultimo testo che ha pubblicato: *Les techniques et la technologie*:

L'enthousiasme qu'il met à défendre la technique est à la mesure de la tragédie qui s'est abattue sur le pays, sur ses amis, sur sa famille, sur sa personne même. Mauss est déprimé, usé, presque incapable d'écrire. Comme il le confie à Meyerson, il ne veut pas écrire. Il s'y décide pourtant et je pense que c'est là un geste politique : ce qui peut apparaître de grandiloquent dans sa défense de la technique est en fait un acte de résistance morale. Il veut croire encore, par-delà les vicissitudes du présent, en la capacité de l'homme à progresser dans la voie de la rationalité, qui est celle du progrès matériel et moral des masses humaines⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Ivi, p. 159.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ Ivi, p. 157.

⁴⁶⁵ Vatin, *cit.*, p. 429.

4.10 - Marcel Mauss e il soggetto esposto

L'uomo totale di Mauss, con la sua triplice dimensionalità organica, psichica, sociale, non definisce nella sua interezza la sua antropologia. La stessa nozione di totalità è sfuggente. Difficilmente la si può ridurre alle tre dimensioni elencate. In più luoghi dell'opera di Mauss, ad essere caratterizzati come totali non sono "tutti gli uomini" ma una parte; in secondo luogo la nozione di totalità si sdoppia per caratterizzare in modo complementare, da un lato, la società (insieme di cose, persone, comportamenti, idee...) e, dall'altro, l'individuo (biologico, psichico, sociale); in terzo luogo l'individuo assume progressivamente nell'opera di Mauss la connotazione di "uomo totale" nel senso dell'"organicità" di eventi vissuti. La nozione di totalità è, inoltre, in più contesti, accompagnata dalla nozione di dualità. La corrispondenza tra le due totalità, della società e dell'individuo, può essere descritta attraverso la relazione di espressione reciproca, indicando con questa una relazione non causale tra i due ordini, ma una traduzione reciproca attraverso differenti e allo stesso tempo analoghe e risonanti forme di organizzazione e strutturazione. Le forme sociali vengono tradotte a livello individuale e, contemporaneamente, il comportamento individuale si traduce in mutamenti nella struttura del piano sociale. Ma le forme sociali, le istituzioni, si individuano anche attraverso un altro ordine di rapporti che coinvolge il rapporto tra società. Le istituzioni si individuano attraverso scambi, mutazioni, e resistenze agli scambi in cui le società sono coinvolte sul fondo della civiltà. Questi scambi, positivi e negativi, avvengono attraverso il rapporto duale tra due piani: il primo è rappresentato dal fondo del *milieu* di *milieux* sociali, il secondo è rappresentato dallo "sfondamento" delle relazioni tra società che avviene tramite il rapporto tra l'uomo e la natura (la materia) attraverso la tecnica che è un'istituzione sociale provocata dalle relazioni sociali e "esposta" a esse.

Allo stesso modo l'individuo è inserito in una dualità di piani. Da un lato il fondo "sociale" sul quale l'individuo è posto attraverso relazioni come l'imitazione prestigiosa, l'educazione e il *dressage*, e dall'altro lo "sfondamento" che è rappresentato dal "corpo-coscienza" delle tecniche del corpo (in cui si ritrova il rapporto con la materialità della natura), provocato dalle stesse dinamiche che incorrono sul fondo sociale e "esposta" a esse.

La tecnica strumentale da un lato e le tecniche del corpo dall'altro rappresentano degli "sfondamenti" di un piano che le "provoca". Entrambe sono arbitrarie, non hanno una

“essenza” né proprietà naturali, la loro esistenza è una provocazione⁴⁶⁶. Tuttavia entrambe sono concrete realizzazioni, sono concretizzazioni storiche e materiali. Entrambe costituiscono delle “attività” non autonome, provocate “passivamente”, e, come tali, delle attività esposte. Entrambe costituiscono degli “intermediari” rispetto a qualcosa di cui fanno parte (attivamente e passivamente). Entrambe sono “corpi intermedi” di un concatenamento rispetto al quale il loro posto si “dispone” e che provoca un altro lato, nascosto, latente.

Per poter cogliere le tecniche del corpo, tuttavia, Mauss ha dovuto operare una “sospensione” delle tecniche strumentali, ha dovuto sospendere le “meraviglie” della macchina. Per Mauss la tecnica strumentale e, con essa, l'ambiente fisico costituiscono l'*habitat*, l'ambiente di vita dell'uomo totale. L'*habitat*, come la tecnica, è costituito da due piani che sono due relazioni tra loro inscindibili, uno con la materialità della natura, l'altro con le istituzioni sociali (segni, significati, valori). Tra queste relazioni l'uomo è ciò che è provocato e esposto.

L'uomo, come totalità, esiste concretamente nella storia. L'uomo, il suo corpo, i suoi significati, i suoi valori, la sua coscienza soggettiva, la sua persona sono delle “concrezioni” delle provocazioni dei suoi complementi “non naturali” ai quali è esposto, ai quali si espone, e che a sua volta espone a modificazioni. L'uomo totale, che è uomo concreto⁴⁶⁷, esistente, è la fessura che passa tra i due lati della “causalità reciproca” attraverso la quale l'uomo mentre crea, crea sé, e mentre “si fa”, “fa il suo sé”, mentre è “disposto” diviene “disposizione” (*habitus*). Ugualmente l'interiorità psichica dell'uomo tanto è “ruota di ingranaggio” quanto “coscienza”. L'uomo non è il soggetto autonomo della tradizione metafisica perché è un “soggettivarsi” e un “oggettivarsi” continuo e differenziale. I processi di soggettivazione e oggettivazione si danno nel tempo e nello spazio delle relazioni di esposizione con “ciò che circonda” l'uomo, “con ciò che abita intorno”, con il “perieco”; si danno ugualmente nella storia; si danno negli scambi e nelle resistenze agli scambi tra le società. L'uomo e il suo

⁴⁶⁶ Qui si impiega il concetto di provocazione in senso differente rispetto al testo Heideggeriano. Per Heidegger la tecnica consiste in una provocazione delle forze della natura in vista del loro “accumulo” e sfruttamento. Qui, con il concetto di provocazione, si vuole mostrare come la tecnica strumentale e le tecniche del corpo non abbiano una natura propria, come la loro arbitrarietà consista in una relazione che passa per la “negatività naturale”. L'arbitrarietà delle due forme di tecnica indica una relazione con un complemento “non naturale” che le fa esistere e che allo stesso tempo fornisce ad esse un carattere positivo, attivo, e, nel caso delle tecniche del corpo, soggettivo.

⁴⁶⁷ «Gli storici avvertono e obiettano a ragione che sociologi fanno troppe astrazioni e separano eccessivamente gli uni dagli altri diversi elementi della società. È necessario imitarli, cioè osservare ciò che è dato. Ora, il dato è costituito da Roma, da Atene, dal francese medio, dal Melanesiano di questa o quell'isola, e non dalla preghiera o dal diritto in sé» (Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, cit., p. 288).

complemento “non naturale” non possono essere separati. Alla soggettivazione corrisponde sempre anche una oggettivazione. Diventare un'apertura soggettiva al mondo attraverso la “capacità di resistere” significa anche essere continuamente esposti agli eventi, all'*habitat*, alle tecniche strumentali, significa continuamente esporsi, aprirsi attivamente alla provocazione. Contemporaneamente tutto questo è esporre, modificare, trasformare tutto ciò che si affaccia sull'apertura. Incarnare soggettivamente le proprie tecniche del corpo significa imprimere mutamenti nelle abitudini sociali, significa essere sempre anche l'altro imitato prestigiosamente. Le tecniche strumentali «ont sorti [l'homme] de lui même»⁴⁶⁸. Costituendo «le compromis entre la nature et l'humanité»⁴⁶⁹, le tecniche “sfondano”, escono dal quadro del ripiegamento culturale su di sé delle nazioni e delle società, espongono le altre società, la civiltà alla mutazione. Così è per tutte le istituzioni contagiose, per tutte le creazioni, per tutte le espressioni e per il corpo stesso. L'uomo totale è la soggettivazione esposta.

⁴⁶⁸ Mauss, «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *cit.*, p. 120.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

Conclusioni

L'uomo totale, come "soggetto esposto", è ciò che cade anche sotto lo sguardo dell'etnologo e dell'antropologo. Per Mauss l'antropologia diviene discorso e osservazione dell'uomo totale che si dà con la propria cultura e la propria società. "L'uomo totale" non è l'uomo delle società "naturalistiche"¹ come è invece per Reuleaux e come si può credere sia anche per Mauss prima del riconoscimento dell'errore per il quale vi sarebbe tecnica solo quando vi è strumento.

Reuleaux, nelle società manganiste, vede avanzare solo la "soggettività macchinale" alla quale l'operaio, parte della "macchina completa", partecipa solo come meccanismo, mentre vede "l'uomo totale" vivere («avec son énergie, son habileté, avec tout son être»²) solo nelle società naturalistiche o nelle società tradizionali in via di sparizione. Per Mauss invece "l'uomo totale" vive tanto nelle società tradizionali quanto nelle società industriali. Attraverso la sua concezione viene così restituita completezza e soggettività all'operaio.

Su questi temi Mauss partecipa con il testo *Les techniques et la technologie*, alla "Journée de Psychologie et d'Historie du Travail et des Techniques"³ organizzata dal suo amico Ignace Meyerson di cui ci è rimasto l'intervento introduttivo⁴.

Meyerson avverte come lo studio del lavoro sia sempre più oggetto di riflessione scientifica. I fisiologi, «qui les premiers ont abordé les problèmes de l'effort musculaire et de la fatigue, puis ceux, plus complexes, du fonctionnement du moteur humain»⁵, sono stati seguiti dagli psicologi in seguito al riconoscimento delle differenze tra individui e delle «variations individuelles et, chez le même individu, des différences de réaction selon la nature et les

¹ Espressione utilizzata da Reuleaux per indicare le società non industrializzate, *cfr. supra*.

² Reuleaux, *Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881*, *cit.*, p. 245 ripreso da Rupp-Eisenreich, *cit.*, p. 325, corsivo nostro.

³ La convocazione alla giornata recita: «Désirant mettre en évidence à la foi la valeur psychologique des études d'histoire comparée de l'effort humain, spirituel et matériel, et les résultats des recherches concertées, appliquées à un problème, la Société d'Études Psychologiques de Toulouse, a décidé de faire, de sa première séance de travail, une réunion exceptionnelle, une «Journée» consacrée tout entière à l'examen d'un seul problème et d'un problème concret. Elle organise le lundi 23 juin 1941 à la Faculté des Lettres, amphithéâtre Marsan, una Journée de Psychologie et d'Historie du Travail et des Techniques» (Ignace Meyerson et al., *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 10).

⁴ Meyerson, *Le travail : une conduite*, *cit.*.

⁵ Ivi, p. 12.

conditions du travail»⁶. Meyerson individua un terzo dominio che ha affrontato scientificamente lo studio del lavoro, quello individuabile «sous les noms un peu présomptueux d'organisation scientifique du travail et de rationalisation»⁷.

I fautori della razionalizzazione del lavoro, «pens[ai]ent] apporter aux problèmes du travail des solutions valables au triple point de vue scientifique, économique et social»⁸. Attraverso l'impiego del «système Taylor»⁹, essi hanno creduto «de s'en tenir à des faits localisés et parcellaires»¹⁰. Ma, per Meyerson, l'organizzazione del lavoro ha rappresentato un fallimento sia nel realizzare gli ideali irenici attraverso il taylorismo, sia nella stessa comprensione del lavoro. Il taylorismo, attraverso la scomposizione in singoli movimenti dei gesti dell'operaio, la loro misurazione attraverso il cronometro e la conseguente "normalizzazione" e normazione, non ha potuto comprendere "ce qui échappe" alla razionalizzazione che riduce l'uomo all'"uomo al lavoro":

L'homme au travail n'est pas que la somme des mouvements et des temps partiels, et l'homme n'est pas que l'homme au travail. Ce qui échappe au chronomètre, en tout ou en partie, n'est pas moins important que ce qui est mesuré. Comme la physiologie, l'organisation du travail était peu à peu orientée vers l'homme total¹¹.

La fisiologia e l'organizzazione razionale del lavoro non possono non fare i conti con l'uomo totale. Esse sono costrette a reintegrare nel loro ambito un soggetto complesso e multidimensionale. Questo passaggio, per Meyerson, è ciò che è stato meglio compreso dagli studi di psicotecnica:

Les organisateurs étaient des techniciens, des ingénieurs. Dans le moteur humain, ils considéraient surtout le moteur, ils oubliaient souvent l'homme¹².

Gli "organiseurs" hanno rimosso l'uomo, invece gli psicotecnici «pensait davantage au facteur humain»¹³.

Lo studio della selezione del personale da parte degli psicotecnici, per Meyerson, introduce

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ «Par l'étude des temps des divers mouvements partiels eu travail, par le chronométrage, par l'élimination des temps morts» (*Ibid.*).

¹¹ *Ivi*, pp. 12–13.

¹² *Ivi*, p. 13.

¹³ *Ibid.*

lo studio di una circolarità, di una reversibilità, tra lavoro e uomo¹⁴ che, con il reinserimento del “fattore umano”, da un lato, reinserisce l’uomo all’interno di un “ambiente complesso” e, dall’altro, lo sa cogliere come “persona”:

Le social, le politique, le psychologique : la vie sous toutes les formes transparaisait derrière ces problèmes de détermination professionnelle. L'étude des aptitudes a montré aux orienteurs qu'il fallait considérer moins l'organique, le préformé, que l'adaptation et l'adaptabilité. La disposition est sans doute organique à l'origine, mais elle dépasse très vite ce niveau organique, elle devient adaptation progressive, technique et sociale. Au surplus, elle n'est pas seulement une habileté localisée, mais le plus souvent le «faire» de tout l'homme, de toute la personne¹⁵.

In questo passo si possono vedere molti temi che sono stati al centro delle teorie antropologiche di Mauss così come la sua insistenza sulla “concretezza”. La triplice dimensionalità dell’uomo, la “causalità reciproca” tra uomo e tecnica, il tema dell’etologia umana, quello della persona come totalità, sono ripresi da Meyerson. Concretezza e complessità costituiscono il centro della riflessione sul lavoro condotta da Meyerson, alle quali affianca la storicità:

Qui dit psychotechnique et orientation professionnelle dit aussi technique en général et organisation sociale du travail. L'une et l'autre sont à considérer dans leur contexte concret, dans leur histoire. L'homme au travail se comprend mieux par l'histoire du travail et des techniques : histoire matérielle et en même temps histoire sociale, morale et psychologique¹⁶.

La ricostruzione storica permette di accedere alle “condizioni di esistenza” dell’uomo. Da un lato la “storia materiale del lavoro”, dall’altro la storia dell’“idea di lavoro” forniscono un accesso alla psiche che non ha, come per Mauss, più nulla di sostanziale e che è concepita come “vuoto” inseparabile da ciò che la circonda: le sue “condizioni”. L’uomo è osservato tramite gli “echeggiamenti”, “*les retentissements*”, indotti dall’ambiente fisico, tecnico, storico, culturale, sociale:

¹⁴ «La sélection et l'orientation professionnelles, qui devaient seulement appliquer et systématiser les données de la psychotechnique et avaient en apparence le même domaine qu'elle, ont en fait donné aux problèmes du travail un éclaircissement nouveau. L'adaptation de l'homme au métier et du métier à l'homme, les rapports de l'homme et de l'outil, de l'homme et de la machine, de l'homme et du travail en général, la distribution des hommes dans les métiers étaient examinés cette fois non plus de façon fragmentaire et abstraite, mais dans des groupes humains réels, complexes, qui comprenaient des individus nombreux, vivant dans des conditions sociales, économiques, techniques contraignantes» (*Ibid*).

¹⁵ *Ibid*.

¹⁶ Ivi, p. 14.

L'histoire matérielle du travail, c'est celle du passage de ses premières formes artisanales et rurales au machinisme contemporain. Elle se sépare mal de l'histoire psychologique et sociale, car elle est l'histoire des inventions techniques successives et de leur retentissement sur l'homme : sur les conditions de son existence et sur sa vie mentale. Elle est aussi l'histoire des formes du travail adaptées aux divers instruments successivement inventés. A chaque moment il y a à considérer l'outil et l'homme devant l'outil¹⁷.

Lo studio storico non può non prendere in considerazione le trasformazioni che avvengono nell'ambiente di lavoro tramite l'introduzione di invenzioni e tramite i "passaggi", come quello che avviene tra le forme artigianali e quelle macchinali, che non solo indicano delle condizioni materiali concrete ma indicano anche delle "idee", dei significati. Per Meyerson non è possibile separare l'ambiente fisico, l'ambiente di lavoro, dalla sua storia e dalla storia delle "idee morali" che lo compenetrano:

Il y a aussi et surtout une psychologie de la transformation de la vie intérieure par les idées morales : ce qui à un moment était une idée abstraite, une norme plus ou moins imposée, une convention, peut à un autre moment être devenu la nature, un besoin, une condition de vie¹⁸.

È l'uomo totale che è al centro della riflessione sul lavoro di Meyerson. Da un lato la psicotecnica, dall'altra l'antropologia di Mauss restituiscono concretezza al "lavoro" concepito come un "comportamento" (*conduite*) ricco di significati, e non solo come una "mera tecnica":

Nous sommes ainsi une fois de plus amenés à considérer l'homme total et à envisager le travail non seulement comme une technique, mais comme une conduite, à en rechercher les composantes et les couches de signification¹⁹.

Meyerson reinterpreta il soggetto esposto di Mauss attraverso lo spostamento del punto di vista da sociologico a psicologico. La "complessità", la molteplicità di dimensioni di significazione, viene con più enfasi riportata sulla soggettività individuale, rappresentata dal "comportamento", che tanto consiste in un'interiorità dotata di una tensione "personale", quanto essa è inseparabile dai suoi complementi "non naturali" tecnici, storici, culturali, e, altrettanto, è inseparabile dagli effetti che produce al suo esterno:

[Le travail] est à la fois une activité forcée, une action organisée et continue, un effort producteur, une activité créatrice d'objets et de valeurs ayant une utilité dans un groupe, une

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 15.

¹⁹ *Ivi*, p. 16.

conduite dont le motif peut être personnel – gain, ambition, gout, plaisir, devoir – mais dont l'effet concerne les autres hommes. Tout cela est diversement dosé et coloré selon les circonstances. Il n'y a pas eu *un* travail et *une* morale et *une* psychologie du travail, mais une histoire où chaque moment a eu sa propre complexité psychologique. Lorsque cette histoire sera mieux connue, peut-être le travail nous apparaîtra-t-il comme une fonction psychologique qui se forme à un moment et se transforme diversement ensuite²⁰.

Nel “lavoro”, Meyerson²¹ ritrova “l'espositività”, processo attraverso il quale si formano le interiorità e le esteriorità. Lo studio dell'interiorità psichica, delle “funzioni”, non può essere condotto separatamente dal loro complemento non-naturale. Le funzioni psicologiche per Meyerson non sono fisse ma mutano nella storia assieme agli effetti che propagano. In questo modo la psicologia diventa storica e non può essere separata dagli studi specialistici di storici, epistemologi, sociologi, psicologi, antropologi che devono convergere nello studio congiunto dei due lati, interno e esterno di un concatenamento di interfacce assieme soggettive e oggettive non separabili dai significati e dai valori che le accompagnano.

Nella Francia degli anni 30 e 40 del '900, la “causalità reciproca” dell'elaborazione congiunta dell'interno e dell'esterno, della “natura” e del suo “complemento non naturale”, è al centro di numerose riflessioni teoriche che coinvolgono il tema del lavoro e della tecnica. Canguilhem, proseguendo la linea bergsoniana che coniuga lavoro e vita, mette in luce la convergenza di questi studi con gli studi contemporanei della *Gestaltpsychologie* e dei biologi tedeschi:

Avec Von Uexküll et Goldstein les biologistes achèvent de comprendre que le propre du vivant c'est de se composer son milieu²².

L'uomo sempre più appare come “esposto” e la nozione stessa di “esposizione” sempre più viene associata alla tecnica.

Nel percorso tracciato finora abbiamo potuto vedere come, a partire dalle concezioni settecentesche dell'igiene, la nozione di “esposizione” sia stata utilizzata per descrivere un rapporto non deterministico, ma di complementarità, tra l'uomo e l'ambiente. Così era per il rapporto tra l'organismo e “le cose non naturali” nella teoria medica di La Case e nella

²⁰ *Ibid.*

²¹ Meyerson ha aperto una linea di riflessione sul tema del lavoro ancora pienamente presente grazie al suo allievo Jean-Pierre Vernant. A tale proposito si veda Charles Kanelopoulos, «Travail et technique chez les grecs. L'approche de J.-P. Vernant», *Techniques & culture*, fasc. 54–55, giugno 2010, pp. 335–353.

²² Georges Canguilhem, *Milieu et normes de l'homme au travail*, in Georges Canguilhem, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*, Paris, Vrin, 2011, p. 300.

corrente vitalista della Scuola di Montpellier.

A causa del suo carattere esposto, l'uomo è apparso anche determinabile e plasmabile da parte del potere politico e medico tramite l'azione sull'ambiente che lo circonda. In questo senso, la nozione di esposizione è stata utilizzata nelle teorie mediche dell'"igiene sociale", come quelle di Hallé, e Macquart. La complementarità, la non separabilità tra uomo e ambiente ha fornito all'autorità politica tramite la scienza, che sempre più ha approfondito i legami naturali per dominarli, la chiave per poter formare e governare gli individui tramite il governo del loro ambiente. Biopolitica e mesopolitica²³ sono così nate da un unico gesto.

La nozione di esposizione, sempre più associata alla tecnica, nell'800 è entrata nel lessico comune: è impiegata per indicare l'impressione del supporto sensibile negli apparecchi fotografici; è utilizzata per nominare quelle grandi occasioni di presentazioni internazionali di invenzioni e di scoperte prodotte dalle nazioni europee che sono le Esposizioni universali; compare inoltre negli studi di epidemiologia (esposizione a agenti patogeni) che, a partire dagli studi sulla propagazione del colera condotti a Londra da John Snow, hanno mostrato come l'agente di contagio non fosse una generica "malaria" ma un "concatenamento" tra le società di distribuzione dell'acqua, il Tamigi, una determinata pompa collocata in Broad Street, le condizioni di vita nelle abitazioni dei ceti più poveri che non dispongono di locali separati per la vita quotidiana e la preparazione del cibo²⁴.

Tra l'800 e l'900 la nozione di esposizione viene elaborata come relazione tra l'uomo e

²³ «La mésopolitique, à savoir cette stratégie visant à gouverner les hommes par l'aménagement de leur milieu, apparaît alors comme un projet politique pleinement assumé, rendu possible par une série de connaissances inédites concernant les effets de l'environnement sur les vivants. Loin de se cantonner au seul domaine des réflexions philosophiques, cette stratégie mésopolitique est en effet à l'œuvre dans de nombreuses pratiques modernes allant de l'aménagement des villes à l'acclimatement des colons; elle est explicitement soutenue par des médecins, architectes et ingénieurs soucieux d'exercer une action sociale par la transformation des milieux de vie» (Ferhat Taylan, *Mésopolitique: connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, 2018, p. 7).

²⁴ A tale riguardo si vedano le due edizioni di *On the mode of propagation of cholera* (John Snow, *On the mode of communication of cholera*, London, John Churchill, 1849; John Snow, *On the mode of communication of cholera*, London, John Churchill, 1855). Si vedano inoltre: Charles Smith, «The Broad Street Pump Revisited», *International Journal of Epidemiology*, vol. 11, fasc. 2, 1982, pp. 99–100; Donald Cameron, Ian G. Jones, «John Snow, the Broad Street Pump and Modern Epidemiology», *International Journal of Epidemiology*, vol. 12, fasc. 4, 1983, pp. 393–396. Eugenia Tognotti ricorda come il colera fosse ritenuto connesso con la modernizzazione e la macchina a vapore che ha permesso la propagazione della malattia fino allora limitata all'India: «Comparso in Europa insieme alle macchine a vapore, alle prime ferrovie, alle gazzette, sgomentò e colpì la fantasia dei contemporanei: Giacomo Leopardi associa quella nuova malattia ai simboli della modernità, al centro della sua "animosa satira della civiltà di massa": "Ferrate vie, molteplici commerci I Vapor, tipi e cholera i più divisi I Popoli e climi stringeranno insieme"» (Eugenia Tognotti, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Roma, Bari, Laterza, 2000, p. 3).

l'ambiente sia in maniera "naturalistica" e deterministica, sia in maniera "dialettica", in cui non sono connessi una "natura" degli enti concepita in maniera essenzialistica e un ambiente oggettivamente determinato, ma modi di soggettivazione che "si fanno" mentre essi "fanno il loro ambiente" e in cui la tecnica assume una funzione centrale.

La questione della tecnica è stata il luogo in cui si è elaborata una riflessione sulla causalità reciproca tra uomo e ambiente nelle sue dimensioni organica, psichica e sociale (secondo le tre dimensioni dell'uomo totale di Mauss), ma anche storica e politica. A fronte dell'elaborazione di forme di entusiasmo nei confronti delle virtù civilizzatrici della tecnica, si sono prodotte altrettante reazioni anti-macchiniste. Riflessioni, come quella di Reuleaux e di Heidegger, che producono un'opposizione tra ambiente naturale e ambiente macchinale, vengono affiancate da riflessioni problematizzanti in cui le ambiguità della tecnica sono affrontate in modo critico. Così si presenta la riflessione elaborata da Jean Cassou. Cassou, nella prefazione a *L'homme, la technique et la nature*²⁵, si pone di fronte al cambiamento di rotta rispetto all'entusiasmo tecnicista che si è prodotto alla fine degli anni '30 in seguito alla disillusione seguita alla Prima guerra mondiale:

même au sein de la bourgeoisie triomphante, la croyance au progrès, chère au siècle des Encyclopédistes et au siècle du romantisme social, a perdu de sa vigueur et s'est vue remplacée par le thème pessimiste de l'anti-machinisme²⁶.

Cassou riscontra in questo contesto culturale un autentico «anathème sur les choses, sur celle de la nature comme sur celle du travail humain»²⁷ di matrice spiritualista²⁸. All'interno di una riflessione di impronta marxista, Cassou rimette la questione della tecnica al centro di

²⁵ Opera pubblicata nel 1938, *L'homme, la technique et la nature* raccoglie vari interventi apparsi nella rivista Europe lo stesso anno. Con questo volume si consacra la collaborazione tra Lucien Febvre, March Bloch e il gruppo di intellettuali marxisti francesi che hanno animato «les conférences données à la Commission scientifique du Cercle de la Russie neuve en 1933-34» (Henri Wallon et al., *A la lumière du marxisme. Essais. Sciences physico-mathématiques, sciences naturelles, sciences humaines.*, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1935, p. 3). Il rapporto tra i due gruppi aveva preso avvio con la pubblicazione del numero speciale delle *Annales d'histoire économique et sociale* dedicato alla storia delle tecniche che contiene la recensione di Lucien Febvre a *A la lumière du marxisme. Essais. Sciences physico-mathématiques, sciences naturelles, sciences humaines* (Lucien Febvre, «Un débat de méthode. Technique, sciences et marxisme», *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 36, 1935, pp. 615–623). Sui rapporti tra i due gruppi si veda Isabelle Gouarné, *L'introduction du marxisme en France: philosoviétisme et sciences humaines, 1920 - 1939*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

²⁶ Jean Cassou et al., *L'homme, la technique et la nature*, Paris, Rieder, 1938, p. 5.

²⁷ Ivi, p. 6.

²⁸ «Les produits de l'esprit et les méthodes de l'éducation ne devraient tendre alors qu'à la délectation abstraite; toutes les inquiétudes se fixer dans la contemplation de catégories sociales admises au rang de notions sacrées» (*Ibid.*).

un'interrogazione sul futuro della nozione di civilizzazione. Il tema della "causalità reciproca" tra uomo e tecnica diviene oggetto esplicito di problematizzazione e interrogazione. Per Cassou, l'uomo si presenta come soggetto esposto che "si fa" assieme alle sue tecniche in un intreccio ineludibile che tramite esse lo unisce alla natura:

Mais déjà le lien qui nous unit à elles et, par elles, à la nature, ne transforme-t-il pas notre sentiment de l'action et notre sentiment de l'être, notre notion de l'homme et de son destin, et le sens de ce mot même de nature qui, au cours des âges, en a revêtu de si différents²⁹?

Il legame tra uomo e ambiente deve così essere problematizzato, nei suoi aspetti creativi e distruttivi, nella consapevolezza che la tecnica e le innovazioni che produce rimettono in gioco la stessa concezione dell'essere e dell'uomo assieme a quella della natura:

Mais a-t-il vraiment conscience de ce pouvoir, de sa nouveauté, de son étendue ? Comment le combine-t-il avec les facultés de destruction que ce même pouvoir implique ? Comment l'accorde-t-il avec des notions vieilles, des méthodes d'éducation devenues inadéquates, des systèmes politiques et économiques qui font obstruction à ce pouvoir ou le détournent de ses plus amples effets ? Sait-il vraiment qu'à mesure qu'il transforme le monde il se transforme lui-même, s'induit en une solidarité plus étroite avec l'univers et avec les autres êtres vivants³⁰?

Nel contesto culturale marxista francese degli anni '30, come nelle riflessioni che Mauss produce negli stessi anni, è presente l'idea della causalità reciproca³¹ tramite la quale "à mesure que l'homme transforme le monde il se transforme lui-même" e che, nel passo citato da Cassou, è espressivo della "solidarietà" che lega l'uomo all'universo e a tutti i viventi.

Sciogliere "l'anatema nei confronti delle cose" apre numerosi interrogativi nei quali la tecnica stessa si manifesta nell'ambiguità di un potere che può essere creativo e distruttivo. Ma se il rapporto tra l'uomo e la natura non è concepito come un rapporto "immediato", bensì rifratto da "intermediari", non per questo Cassou vi vede un allontanamento o una separazione, vi riscontra, invece, maggiori forme solidarietà, anche se intrise di ambiguità a causa della non neutralità della tecnica:

²⁹ Ivi, p. 7.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Georges Friedmann ha contribuito al progetto di *A la lumière du marxisme*, al quale si è fatto precedentemente riferimento, proprio con un intervento dedicato alla nozione di "action réciproque" considerata da lui «pièce maîtresse de la dialectique matérialiste» (Georges Friedmann, *Materialisme dialectique et action réciproque*, in *A la lumière du marxisme. Essais. Sciences physico-mathématiques, sciences naturelles, sciences humaines*, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1935, p. 282).

Laissant donc de côté les notions a priori et les valeurs académiques, ne pourrait-on parvenir à une définition de l'idée de civilisation à partir des choses elles-mêmes, des choses réelles dont dispose notre pouvoir actuel, des machines qui se développent si étrangement en ce moment et obligent ceux qui les manient à une attitude nouvelle envers le monde, envers les autres hommes et envers eux-mêmes, les amenant à prendre un soin plus attentif de la conscience qu'on se doit de soi-même. Car si ces machines servent au profit de certains, la place qu'elles occupent de plus en plus dans le monde ne nous obligent-elle pas à considérer aussi leurs effets en fonction de tous et par conséquent à envisager une notion nouvelle de la propriété et de l'emploi des choses ? Ces choses n'auraient-elles pas une plus féconde efficacité si leur distribution se trouvait changée³²?

La tecnica, tramite il legame che instaura tra l'uomo e la natura, modifica il modo di concepire la natura e con essa tutti i legami e i rapporti che la intessono. L'uomo è esposto alla tecnica, essa diviene parte della sua facoltà attiva e, tramite essa, l'uomo si modifica e modifica i rapporti con il mondo, con gli altri uomini, ma anche con il proprio passato e la propria storia (Meyerson), con il proprio ambiente di vita e con l'ambiente di vita degli altri esseri viventi non umani³³.

Tra gli anni '30 e '40, la tecnica è stata oggetto di numerose riflessioni critiche e con essa il tema dell'ambiente. La conferenza *L'essere vivente e il suo ambiente*³⁴ di Georges Canguilhem (1946) ne è una testimonianza³⁵. In questo testo, Canguilhem descrive il capovolgimento della teoria "classica", per la quale l'ambiente determina gli individui, nella teoria della "causalità reciproca", in cui gli effetti dell'ambiente sull'individuo «diventano a loro volta delle cause»³⁶. Canguilhem avverte come questo "rovesciamento" (che risale alla prima metà del '900) abbia avuto luogo nell'ambito degli studi geografici, psicotecnici e biologici. Studi nei quali l'individuo viene assunto come «centro di resistenza irriducibile»³⁷. L'individuo assume il carattere di "soggetto" in quanto non reagisce meccanicamente come "mera cosa", ma attraverso una selezione di stimoli che vanno a comporre "il suo ambiente": «In quanto tale stimolazione agisce sul vivente, presuppone, di conseguenza, l'orientamento del suo interesse; essa non proviene dall'oggetto, ma dall'interesse del vivente. In altri termini,

³² Cassou et al., *cit.*, p. 6.

³³ In questa direzione si spinge *L'essere vivente e il suo ambiente* di Georges Canguilhem (Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente, cit.*).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Se ora ci si stia concentrando sull'ambito culturale francese non si vuole dimenticare il fondamentale saggio *Milieu and ambiance: an essay in historical semantics* di Leo Spitzer (Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*; Spitzer, «Milieu and Ambiance», *cit.*).

³⁶ Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente, cit.*, p. 200.

³⁷ *Ivi*, p. 202.

perché [la stimolazione] sia efficace occorre che sia anticipata da un atteggiamento del soggetto»³⁸. L'interazione descritta da Canguilhem tra l'individuo e il suo ambiente è definibile tramite la nozione di "esposizione", come l'abbiamo delineata confrontandoci con il pensiero di Rousseau, per la quale ad essere esposto è un soggetto che rapporta lo stimolo al proprio sentimento. Da questo punto di vista, tra l'uomo e l'animale non passa una differenza di natura, entrambi sono "soggetti" che costituiscono il centro attorno al quale l'ambiente viene ordinato. Anche tra l'ambiente umano e quello degli altri animali non può esistere una differenza di natura o una gerarchia di importanza:

Dobbiamo, quindi, porre tra questa organizzazione dell'*Umwelt* animale, una soggettività analoga a quella che siamo indotti a porre alla radice della *Umwelt* umana³⁹.

Il rapporto deterministico delle influenze dell'ambiente sull'individuo è invece riconosciuto nella sua realtà, sulla scorta dei lavori di Georges Friedmann, «[nell']ambiente nuovo, costituito per l'uomo dalle macchine»⁴⁰.

L'ambiente che potremmo chiamare "macchinale", utilizzando la terminologia di Reuleaux, è un ambiente creato dall'uomo tramite le tecniche tayloriste e la psicologia comportamentista che «costitu[sce] scientificamente l'uomo come una macchina che reagisce alle altre macchine»⁴¹.

Canguilhem si confronta con il concetto di "ambiente nuovo" di Friedmann anche in *Milieu et normes de l'homme au travail* nel quale collega direttamente la sua teorizzazione del rapporto tra l'individuo e l'ambiente con quella dell'operaio e dell'ambiente di lavoro per la quale la "centralità del soggetto portatore di interessi e valori" è identificata nella «résistance du travailleur "aux mesures qui lui sont imposées du dehors" [qui] doivent donc être comprises autant comme des réactions de défense biologique que comme des réactions de défense sociale et dans le deux cas comme des réactions de santé»⁴².

Georges Friedmann ha elaborato le nozioni di "ambiente naturale" e di "nuovo milieu" nel suo *L'homme et le milieu naturel: panorama du nouveau milieu (1939)* del 1945⁴³ in cui

³⁸ Ivi, p. 205.

³⁹ Ivi, pp. 205–206.

⁴⁰ Ivi, p. 202.

⁴¹ Ivi, p. 200.

⁴² Canguilhem, *Milieu et normes de l'homme au travail, cit.*, p. 300.

⁴³ Georges Friedmann, «L'homme et le milieu naturel: panorama du nouveau milieu (1939)», *Annales d'histoire sociale*, vol. II, Hommages a Marc Bloch, 1945, pp. 103–116. A dimostrazione della posizione centrale di questo contributo all'interno dell'opera complessiva di Friedmann si segnala che l'autore lo ha ripubblicato in *Ou va le*

riconosce la diffusione della tecnica all'interno del complesso della vita moderna e non solo nell'ambito del lavoro produttivo. La macchina, in questo ambiente, pervade sia l'ambito della produzione sia quello della vita privata attraverso lo sviluppo dei mezzi di trasporto meccanizzati e dei *media* di comunicazione, andando a formare un ambiente generale nel quale «tutti gli aspetti della vita ne vengono sempre più penetrati [...] l'uomo è sottoposto a migliaia di sollecitazioni, di eccitamenti, di stimolanti un tempo ignoti»⁴⁴. Rispetto a questo mondo, e per contrasto, Friedmann riconosce l'esistenza dell'"ambiente naturale": «un altro mondo, talora molto vicino ai centri rumorosi e palpitanti del primo, [che] ci rammenta un passato che è ancora attuale»⁴⁵. A caratterizzare l'ambiente naturale, definito da «un ricambio costante fra l'uomo e la natura»⁴⁶, è il rapporto immediato tra i due, nel quale «l'uomo deve essere fisicamente presente»⁴⁷ e per cui «l'uomo [...] agisce sugli altri con la sua presenza»⁴⁸. Lo scopo di «precisare i fondamenti psicologici dell'ambiente naturale, allo scopo di mettere in evidenza, confrontandoli, il nuovo ambiente prodotto dalla civiltà della tecnica»⁴⁹ è raggiunto tramite un approccio dualista che, separando e opponendo tra loro due "ambienti", si colloca così nel solco inaugurato da Buffon e Durkheim. Per Buffon e Durkheim a essere opposti sono l'ambiente fisico e quello morale, dove solo il secondo è adeguato alla soggettività umana mentre il primo è legato alla sua sola corporeità. Per Friedmann invece sia l'ambiente naturale sia quello tecnico sono entrambi i relati della soggettività dell'uomo benché in modi differenti. L'ambiente, nel discorso di Friedmann, non è concepito "positivisticamente" come un "qualcosa" esterno all'individuo. A caratterizzare l'ambiente è la relazione stessa tra l'interno e l'esterno che, nel caso dell'ambiente naturale, è definita tramite la "presenza" e la simpatia mentre nel caso dell'ambiente tecnico è definita dalla "mediazione" dello strumento che costituisce uno "schermo" interposto tra l'uomo e la natura:

nell'ambiente naturale, l'abbondanza dei rapporti che si intrecciano e si influenzano a vicenda nel campo psichico, la quantità di stimoli e di immagini che circondano l'individuo, si possono

travail humain? del 1950 (Georges Friedmann, *Dove va il lavoro umano?*, tr. it. Bruno Abbina, Milano, Edizioni di comunità, 1955) e di *Sept Etudes sur l'homme et la technique* del 1966 (Georges Friedmann, Edda Pancrazi, *L'uomo e la tecnica*, Milano, Etas Compass, 1968).

⁴⁴ Friedmann, *Dove va il lavoro umano?*, cit., p. 6.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 7.

⁴⁷ *Ivi*, p. 18.

⁴⁸ *Ivi*, p. 19.

⁴⁹ *Ivi*, p. 8.

anche interpretare come correnti di simpatia più numerose, più intense e più attive di quanto non avvenga, invece, quando i mezzi tecnici di frappongono ad ogni passo e ad ogni istante, a mo' di schermo, fra l'uomo e gli elementi naturali, fra l'uomo singolo e gli altri uomini⁵⁰.

Friedmann si pone, tramite la teorizzazione dell'opposizione tra i due ambienti, sul solco della distinzione tra natura e tecnica che abbiamo visto caratterizzare le teorie di Reuleaux, ma a differenza del professore tedesco, tra i due riconosce la possibilità di una mediazione benché sempre caratterizzata da un progressivo "dominio della natura". L'opposizione tra "immediatezza" e "schermo", tra "saper-simpatizzare e saper-utilizzare"⁵¹, tra "presenza" e "medialità" non si è sempre configurata come un'esclusione reciproca, come testimonia la civiltà medievale per la quale:

nell'ambiente naturale [...] la comprensione tecnica è già presente e si manifesta in una serie di innovazioni che iniziano, in Occidente, la marcia dell'uomo al "dominio della natura". Il *saper-utilizzare* è qui congiunto al *saper-simpatizzare*. L'ambiente naturale accoppia ad una vita ricca di comprensione diretta e di "presenza", la diffusione delle tecniche artigiane e gli inizi dell'industria. La tecnica non metteva allora a repentaglio la simpatia⁵².

Lavoro, tecnica, ambiente sono i tre centri attorno ai quali in questi anni si concentrano numerose produzioni teoriche.

Jean-Philippe Deranty, nel suo *Lost Paradigm: the Fate of Work in post-war French Philosophy*, sostiene che per due decenni, dagli anni immediatamente precedenti la Seconda guerra

⁵⁰ Ivi, p. 21.

⁵¹ Friedmann ha mutuato questa coppia di concetti dalla relazione tenuta da Louis Weber alla "Première semaine internationale de synthèse" dedicata a *Civilisation : le mot et l' idee* (Louis Weber, *La civilisation. Civilisation et technique*, in Centre international de synthèse : Fondation pour la science, *Civilisation : le mot et l' idee : première semaine internationale de synthèse / Centre international de synthèse, Fondation pour la science / Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber*, Paris, La renaissance du livre, 1930) nella quale l'autore riprende il concetto bergsoniano di *homo faber*, la cui incarnazione nelle diverse civiltà è rappresentata dal grado di perfezionamento delle tecniche. Weber riprende inoltre il concetto durkheimiano di *homo duplex*, interpretato tramite le teorie di Lévy-Bruhl, tramite il quale distingue una duplicità nella mentalità dell'uomo che consiste da un lato nell'insieme delle credenze, delle istituzioni e dei costumi che convergono nella comprensione e nell'interpretazione della *vie ambiante*, e dall'altro nell'intelligenza tecnica. Per Weber questi due aspetti della mentalità possono "perfezionarsi" in maniera diseguale come nel caso delle popolazioni primitive, che a fronte di forme di sapere religiose e magiche posseggono delle tecniche che "non sono illusorie". Per cui, nel giudizio rivolto a definire il grado di sviluppo di una civiltà, occorre specificare a quale dei due aspetti si fa riferimento, se al *savoir utiliser* o al *savoir sympathiser*. Di particolare interesse è la reazione di Mauss seguita all'esposizione di Weber. Mauss evidenzia come le rappresentazioni scientifiche e tecniche non siano individuali bensì collettive, come quelle religiose e magiche, e che i fenomeni di civiltà sono fenomeni che coinvolgono i rapporti tra le società e non fenomeni che le caratterizzino internamente.

⁵² Friedmann, *Dove va il lavoro umano?*, cit., pp. 21–22.

mondiale:

The most significant authors in French philosophy conducted their reflections within a “work paradigm”, that is, within a theoretical background in which work played the central, organizing role. The writings of Simone Weil and Merleau-Ponty’s *Structure of Behaviour* (1938) are particularly distinctive documents of the pre-war and the war period. At the other end of the period, Sartre’s *Critique of Dialectical Reason* (1961) represents the apex of the “work-paradigm”⁵³.

Il superamento del paradigma del lavoro, per Deranty, avviene in favore del paradigma strutturalista che si è costituito attraverso l’elaborazione di un modello di analisi basato sul linguaggio e sulla «radical separation between experience and analysis»⁵⁴. Per l’autore questo passaggio è stato favorito dalla critica del pensiero di Mauss operata da Claude Lévi-Strauss con la sua *Introduzione all’opera di Marcel Mauss*⁵⁵.

Deranty interpreta il valore paradigmatico del lavoro nel suo carattere teorico-pratico e allo stesso tempo “metafisico”, ossia nella sua funzione di fondamento esplicativo sia dell’atteggiamento conoscitivo sia dell’aspetto politico e creativo dell’uomo. Il lavoro, dai filosofi francesi degli anni ’40 e ’50, è concepito «on the basis of an anthropological approach»⁵⁶ tramite il quale gli «human beings shape both their world and themselves»⁵⁷. È la “causalità reciproca”, attraverso la quale l’uomo “si fa” mentre tramite il lavoro e la tecnica produce il proprio mondo, che abbiamo visto essere al centro della concezione del soggetto esposto e che viene fatta risalire da Deranty alla concezione marxiana di “praxis”, «which designates the human, agentic side in the “metabolism between nature and society”»⁵⁸.

⁵³ Jean-Philippe Deranty, «Lost Paradigm: the Fate of Work in post-war French Philosophy», *Revue internationale de philosophie*, vol. 70, fasc. 278, 2016: 491.

⁵⁴ Ivi, p. 504. «The new conception of theory was premised on the idea that the theorist’s work of reducing the empirical diversity of the field to hidden structural mechanisms amounted to uncovering the “unthought”, the “unconscious” that underlies forms of practice, thought or experience and makes them possible. Such an “unconscious” however was seen as accessible only to theory, not to the subjects or social collectives studied by theory. Just as the structures of language remain “unconscious” to the speakers of the language, the mechanisms underlying a subject’s psychic life remain unconscious to her, and the mechanisms that effectively produce the shape of social relations inherent in a specific mode of production remain hidden from the individuals living in that society» (Ivi, p. 505).

⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Introduzione all’opera di Marcel Mauss*, in *Effetto fisico nell’individuo dell’idea di morte*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. XV e sgg..

⁵⁶ Deranty, *cit.*, p. 494.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* Il passo citato da Deranty è preso da *Il capitale*: «Il lavoro è in primo luogo un processo fra uomo e natura; un processo nel quale l’uomo media, regola e controlla con la sua attività il ricambio organico con la natura. Egli agisce nei confronti della stessa materia naturale come una forza di natura. Mette in moto forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, testa e mano, per appropriarsi la materia in una forma

Sono le teorie hegeliane e marxiane, mediate dalle lezioni di Alexander Kojève e Jean Hyppolite a fornire, per Deranty, le basi del paradigma del lavoro. Tramite Hegel e Marx il lavoro viene assunto per la sua funzione di “apertura” conoscitiva sul mondo e sull’uomo tramite il suo carattere di “esperienza”⁵⁹ e per la sua funzione “emancipatoria” di produzione di storia. Per Deranty, l’hegelismo, corretto tramite Marx, dei filosofi francesi degli anni ’40 e ’50:

made them see work as a form of true disclosure, one however that is not just cognitively or metaphysically adequate, but also intrinsically practical, as it allows human beings to “make their history”. Human history, understood dynamically as collective praxis enabling a gradual appropriation of the world and through this a gradual self-appropriation, explains the metaphysical value attached to work by French philosophers in the middle of the century⁶⁰.

Deranty si sofferma sul ruolo importante del paradigma del lavoro nella prima opera di Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, nella quale “struttura” e “lavoro” non sono ancora separati. La funzione della dialettica, mutuata da Hegel, permette a Merleau-Ponty di definire il comportamento umano come una struttura, ossia come un modo organico non concepibile in modo parcellizzato, e allo stesso tempo come un «mode of interaction with the environment»⁶¹. Per Deranty la concezione del comportamento come “totalità” che possiede un’identità non esclude ma implica la definizione del rapporto con un’esteriorità:

Because of the identity of the structure, it is inevitable to posit an exterior to the system⁶².

L’organicità, la “totalità” del comportamento come elemento che sancisce la comparsa di un interno e un esterno sono aspetti del pensiero di Merleau-Ponty affini al pensiero che Mauss ha elaborato negli stessi anni ne *Le tecniche del corpo*. Il soggetto di Mauss si caratterizza per il suo carattere di apertura sul mondo e di azione spontanea, tramite la sua “capacità di resistere” e la sua capacità di porre dei fini aperta tramite il *dressage* che il fattore sociale fa

utilizzabile per la sua vita. Agendo con questo movimento sulla natura esterna, e modificandola, egli modifica nello stesso tempo la natura propria. Sviluppa le facoltà che sonnecchiano in lui e sottopone al proprio dominio il gioco delle sue stesse forze» (Karl Marx, *Il capitale*, Aurelio Macchioro, Bruno Maffi (a cura di), Torino; Novara, UTET, 2013, p. 273).

⁵⁹ «[A]s a type of practice and experience in which are disclosed essential aspects of human existence, aspects of how humans relate to the world and thereby is revealed something about the world itself. Work discloses something essential about the being of the human being and something essential about the way in which the human being is in the world» (Deranty, *cit.*, p. 494).

⁶⁰ Ivi, p. 495.

⁶¹ Ivi, p. 496.

⁶² *Ibid.*

intervenire sul corpo dell'individuo. Per Mauss la soggettività umana attiva è così contemporaneamente concepita come una "ruota di ingranaggio" e come un "vuoto". La prima figura è utilizzata per mostrare i legami molteplici con "sistemi esterni" (la società, la natura, il corpo) relativo a un'interiorità che si configura come "vuoto", ossia non è più concepibile in modo essenzialista. Tramite Hegel, Merleau-Ponty giunge a conclusioni analoghe:

I gesti del comportamento, le intenzioni che esso traccia nello spazio intorno all'animale, non hanno di mira il mondo vero o l'essere puro, ma l'essere-per-l'animale, cioè un certo ambiente caratteristico della specie; non lasciano trasparire una coscienza, cioè un essere la cui mera essenza consista nel conoscere, ma un certo modo di considerare il mondo, di "essere al mondo", o di "esistere". Una coscienza, secondo il detto hegeliano, è un "buco nell'essere" e fin qui noi abbiamo soltanto una fessura⁶³.

Per Merleau-Ponty il soggetto è un soggetto di prassi, non di conoscenza pura. Sempre tramite il riferimento a Hegel, per Merleau-Ponty la prassi non è concepita come "azione" ma come "lavoro":

«human work inaugurates a third kind of dialectic (following the dialectics of physical and organic structures – jpd), since between the human being and the physic-chemical stimuli it projects "use-object", – clothes, the table, the garden, – as well as "cultural objects", – the book, the musical instrument, language, – that make up the milieu characteristic of the human being, and allow new forms of behavior to arise. Just as it seemed impossible to reduce the dyad life situation-instinctual response to the dyad stimulus-reflex, similarly we have to recognize the originality of the dyad perceived situation-work. I am purposely using the Hegelian term of « work», which designates all the activities through which the human being transforms physical and organic nature, rather than the term of action, as do most contemporary psychologists. For it is very common to link consciousness to action, but it is rare to see action taken in its original meaning and concrete sense»⁶⁴.

Deranty mostra come il paradigma del lavoro agisca in due modi nella teoria merleau-pontyana. In primo luogo, il lavoro è ciò che mette capo all'ambiente specificamente umano, composto da tutti gli "artefatti" e da tutte le produzioni culturali di cui il linguaggio è parte (motivo per cui la cultura non può essere riducibile al simbolismo linguistico):

Much of this symbolic stuff is made up and "stored" in discourse, but not all of it. Useful

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Alessandra Scotti (a cura di), Milano - Udine, Mimesis, 2019, p. 199

⁶⁴ Deranty, *cit.*, p. 496. Deranty riprende Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, *cit.*, p. 245

objects, objects and spaces that carry or embody symbolic information (in the loosest sense of the term, including cultural, normative, and basic factual information), alterations to physical spaces, all contribute to create the specific environment in which specifically human behavior unfolds⁶⁵.

In secondo luogo, l'uomo si relaziona con il proprio ambiente attraverso la mediazione di strutture che sono prodotte dal lavoro di altri uomini con i quali il soggetto interagisce:

But interaction for Merleau-Ponty, unlike later intersubjectivistic German philosophers, even though it is genetically primary, is not sufficient to fully explain hominisation. Interaction has to be framed by "work", not only in the crude sense that it needs material support, but more importantly because some key sources of symbolicity which it always already mobilises, notably language, are forms of work⁶⁶.

Per questi due aspetti, tramite la prassi, tramite il lavoro, la soggettività, interpretata come "fessura", consiste in un interno complementare a un esterno rispetto al quale tuttavia rimane irriducibile:

These different meanings of work flesh out the *external* dimension of the dialectic that does justice to the "structural" dimension of the human order⁶⁷.

Merleau-Ponty riconosce nel lavoro la "dialettica di azioni e reazioni" per la quale la trasformazione della natura costituisce «l'apparire di un "interno" nell'"esterno"»⁶⁸ che appartiene già al corpo vivente, all'organismo animale in generale, ma che nell'uomo diventa «proiezione nel mondo di un "nuovo ambiente", irriducibile ai precedenti»⁶⁹. La soggettività dell'uomo è compresa tra i due lati di una "coppia" (nella citazione in inglese *dyad*) uniti e inseparabili benché esterni l'uno all'altro in un movimento continuo di adattamento e di creazione. Da questo punto di vista tra "acquisito" e "originale" non può esservi contrapposizione ma complementarietà.

Il comportamento animale si struttura in forme organiche di attività che consistono in reazioni predeterminate a "segni" provenienti dall'ambiente, il comportamento umano, invece, si forma come reazione ad un ambiente composto da "simboli". Per Merleau-Ponty il comportamento umano è simbolico per la fondamentale capacità di strutturare un'azione che

⁶⁵ Deranty, *cit.*, p. 499.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, *cit.*, p. 246

⁶⁹ *Ibid.*, corsivo nostro tramite il quale si vuole segnalare lo stesso termine utilizzato da Friedmann e Canguilhem.

non ha nell'ambiente esterno uno stimolo univoco, come invece vorrebbero le teorie comportamentiste, ma "un'occasione" tramite la quale si producono scarti e deviazioni rispetto alla monotonia di una reazione predeterminata:

Descrivendo l'individuo fisico o organico e il suo mondo circostante, siamo indotti a riconoscere che i loro rapporti non fossero meccanici ma dialettici. Un'azione meccanica, che si prenda la parola in senso stretto o in senso lato, è quella in cui la causa dell'effetto sono scomponibili in elementi reali che si corrispondono punto per punto. Nelle azioni elementare la dipendenza è a senso unico, la causa è condizione necessaria e sufficiente dell'effetto considerato nella sua esistenza e nella sua natura. E anche quando si parla di azione reciproca tra due termini, questa può ricondursi a una serie di determinazioni a senso unico. Al contrario, come abbiamo visto, gli stimoli fisici agiscono sull'organismo unicamente suscitando una risposta globale che muterà qualitativamente quando gli stimoli stessi varieranno quantitativamente; essi svolgono rispetto all'organismo più la funzione di *occasioni* che di cause; e la reazione dipende dal loro significato vitale più che nella proprietà materiali degli stimoli⁷⁰.

Il comportamento umano, come prassi, come lavoro, consiste in una spontaneità originale, attiva e soggettiva, aderente al proprio complemento esterno, composto da strutture già date che non lo condizionano se non relativamente. È questa complementarità tra "ciò che è dato" e "ciò che devia dal dato" a costituire il significato della prassi intesa come lavoro che, mentre istituisce "scarti" innovativi, non può farlo che come "sfondamento" rispetto a un

⁷⁰ Ivi, p. 245, corsivo nostro.

Si segnala l'uso della terminologia malebrancheana di cui si era servito anche Rousseau per rappresentare il rapporto ambiguo (non-naturale) tra l'uomo e le "circostanze" che possono essere occasione del perfezionamento delle sue facoltà:

«Oggi che il commercio, i viaggi e le conquiste riuniscono di più i popoli diversi, e che i modi di vivere si ravvicinano senza tregua per la frequenza delle comunicazioni, si scorge che certe differenze nazionali sono diminuite; e, per esempio, ognuno può rilevare che i Francesi d'oggi non sono più quei gran corpi bianchi e biondi descritti dagli storici latini, benché il tempo, congiunto alla mescolanza di Franchi e di Normanni, bianchi e biondi anch'essi, avrebbe dovuto ristabilire quel che il contatto coi Romani avesse potuto togliere all'influsso del clima, nella costituzione naturale e nella tinta degli abitanti. Tutte queste osservazioni sulle varietà, che mille cause possono produrre e hanno prodotto infatti nella specie umana, mi fanno dubitare se diversi animali, simili agli uomini, presi dai viaggiatori per bestie senza grand'esame, o a cagione di qualche differenza che rilevano nella conformazione esterna, o soltanto perché tali animali non parlavano, non fossero in realtà veri uomini selvaggi, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non avesse avuto occasione di sviluppare alcuna delle sue facoltà virtuali, né avesse acquistato alcun grado di perfezione, e si trovasse ancora nello stato primitivo di natura» (Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 86).

fondo impossibile da evitare, imperioso benché non rigido, composto da elementi esterni, ossia già dati, già “lavorati” da altri, ma che non possono imporre reazioni deterministicamente monotone. Questo ambiente complementare alla prassi è ciò che il soggetto deve assecondare passivamente nella sua azione spontanea, producendo il proprio “comportamento simbolico”:

Un’attività di questo genere si trova già nell’acquisizione di certe abitudini motorie, come per esempio la capacità di suonare uno strumento o di dattilografare⁷¹.

Per il dattilografo o il musicista non si tratta di connettere punto a punto ciò che viene letto in movimenti meccanici ma nell’assecondare lo stimolo che viene “espresso” originalmente tramite la propria azione che può dare luogo a autentiche improvvisazioni. Ma per Merleau-Ponty, il “simbolismo”, proprio degli esempi del dattilografare e del suonare, non deve essere ricercato nel fatto che essi si basano su dei “linguaggi” codificati. Il comportamento simbolico dell’uomo non si realizza solo tramite il gioco di attività e passività che si opera sul fondo di linguaggi simbolici propriamente detti, ma si realizza in ogni prassi strumentale, nel rapporto con ogni “oggetto d’uso”:

sarebbe altrettanto facile mostrare come ogni disposizione acquisita rispetto a un «oggetto d’uso» sia un adattamento alla struttura umana di questo oggetto, e consista nel prender possesso col nostro corpo di un tipo di comportamento «artificiale», ad immagine del quale l’oggetto è stato costruito. Non è per caso che l’analisi del comportamento simbolico ci riconduca sempre ad oggetti creati dall’uomo. Vedremo che il comportamento simbolico è la condizione di ogni creazione e di ogni novità nei «fini» del comportamento. Non stupisce quindi che cominci a manifestarsi con l’adattamento ad oggetti che non esistono in natura⁷².

Il riferimento agli “oggetti d’uso”, agli strumenti, è per Merleau-Ponty occasione per definire una complementarità dialettica tra un interno e un esterno specifica dell’uomo e che si fonda sulla sua corporeità.

L’abitudine⁷³ e l’adattamento allo “strumento” risulta così essere il lato passivo di un’attività spontanea che mette capo alla formazione di un *milieu* propriamente umano composto da “oggetti culturali”⁷⁴. Ma per Merleau-Ponty:

⁷¹ Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 192.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Sul tema dell’abitudine in Merleau-Ponty e in Hegel si veda: Elisa Magrì, *L’auto-riferimento del corpo vivo. Sull’abitudine in Hegel e Merleau-Ponty*, in Danlo Manca, Elisa Magrì, Alfredo Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Pisa, ETS, 2015, p. 81 e sgg.

⁷⁴ Anche nella *Fenomenologia della percezione* è possibile rintracciare numerosi riferimenti al “mondo

Ciò che definisce l'uomo non è la capacità di creare una seconda natura – economica, sociale, culturale – al di là della natura biologica, ma piuttosto la capacità di superare le strutture create per crearne delle altre⁷⁵.

Il superamento rispetto alle strutture date e la creazione di strutture nuove è ciò che definisce la dialettica propriamente umana. In questo, Merleau-Ponty si fa interprete dell'*homo faber* bergsoniano leggendolo assieme alla funzione di “negazione” e di superamento derivata dalla dialettica hegeliana:

Il senso del lavoro umano è dunque quello di riconoscere, di là dall'ambiente attuale, un mondo di cose visibili per ogni io in una molteplicità di aspetti, l'appropriazione di uno spazio e di un tempo indefiniti, e si potrebbe facilmente mostrare come il significato della parola o quello del suicidio e dell'atto rivoluzionario sia il medesimo⁷⁶.

In nota, a commento di questo passo, Merleau-Ponty afferma:

È stato spesso osservato che il fenomeno rivoluzionario, o l'atto del suicidio, s'incontrano solo nell'umanità. In realtà entrambi presuppongono la capacità di rifiutare l'ambiente dato e di creare l'equilibrio al di là di ogni ambiente⁷⁷.

L'uomo inaugura una terza dialettica, simbolica, oltre a quella che esiste tra sistemi di equilibrio e retroazione nei sistemi fisici e a quella degli organismi viventi per cui la retroazione risulta già dalla complementarità dinamica tra un “interno” e un “esterno”. Tra l'uomo e l'ambiente non vi è complementarità, ma negazione come capacità di rifiuto dell'immediato.

Si potrebbe affermare che la dialettica umana può essere interpretata attraverso la

culturale” quale mondo specificamente umano, come ad esempio: «Nell'oggetto culturale io esperisco la presenza prossima dell'altro sotto un velo di anonimato» (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Andrea Bonomi, Milano, Bompiani, 2003, p. 452). È sullo sfondo del mondo degli “oggetti culturali” che inoltre Merleau-Ponty interpreta il corpo degli altri uomini: «Il corpo altrui, come portatore di un comportamento, è il primo degli oggetti culturali e quello in virtù del quale essi esistono tutti. Sia che si tratti delle vestigia o del corpo altrui, il problema consiste nel sapere in che modo un oggetto nello spazio può divenire la traccia parlante di un'esistenza, in che modo, viceversa, una intenzione, un pensiero, un progetto possono staccarsi dal soggetto personale e divenire visibili fuori di esso nel suo corpo, nell'ambiente che questo soggetto si costruisce. La costituzione dell'altro non illumina interamente la costituzione della società, la quale non è una esistenza a due o anche a tre, ma la coesistenza con un numero indefinito di coscienze. Tuttavia, l'analisi della percezione dell'altro incontra la difficoltà di principio che il mondo culturale solleva, giacché deve risolvere il paradosso di una coscienza vista dal di fuori, di un pensiero che risiede nell'esteriorità, e che pertanto, nei confronti del mio, è già senza soggetto e anonimo» (Ivi, p. 453).

⁷⁵ Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 264.

⁷⁶ Ivi, p. 265.

⁷⁷ *Ibid.*

“negazione” intesa come rifiuto, superamento, produzione, mentre la dialettica organica può essere interpretata attraverso la “negazione non naturale”, intesa come rapporto di complementarità tra un interno e un esterno.

Merleau-Ponty approfondirà, nelle opere successive a *La struttura del comportamento* e nei corsi che ha tenuto, la dialettica organica arrivando a elaborarla al punto di farne il fondamento della teorizzazione ontologica che svilupperà nei suoi ultimi anni:

Il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l'uno all'altro i due abbozzi di cui è fatto, le sue due labbra: la massa sensibile che esso è e la massa del sensibile in cui nasce per segregazione, e alla quale, come vedente, rimane aperto⁷⁸.

Nell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*, i cui materiali risalgono agli anni tra la fine degli anni '50 e il 1961, anno della morte dell'autore, Merleau-Ponty riavvicina la dialettica organica e quella prettamente umana, prendendo le distanze dalla dialettica basata sulla negazione come rifiuto di ciò che è dato. Ma questo ha comportato anche la presa di distanza dalle letture “antropologiche” del “paradigma del lavoro”:

Quando parliamo della carne del visibile, noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni, fatta riserva di ciò che esso può essere sotto la maschera umana. Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile⁷⁹.

L'ontologia merleau-pontyana rappresenta uno dei luoghi filosofici in cui la “negatività naturale” raggiunge una delle sue più ampie e esplicite formulazioni. Si può riconoscere in essa lo sforzo di una revisione radicale del rapporto e del legame tra “soggetto” e “oggetto”, tra natura e non-natura, tra essere e non essere, che vuole superare i dualismi dell'ontologia tradizionale per reinscriverli in un'ontologia dell'interfaccia che traspare dietro i numerosi riferimenti alle figure della “membratura” e del “chiasma”:

L'unico “luogo” in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento –
Chiasma io-il mondo
io-l'altro —

⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Mauro Carbone (a cura di), tr. it. Andrea Bonomi, Milano, Bompiani, 1999, p. 152.

⁷⁹ *Ibid.*

chiasma il mio corpo-le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, – e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno)

È perché ci sono questi 2 sdoppiamenti che è possibile: l’inserimento del mondo fra i 2 fogli del mio corpo, l’inserimento del mio corpo fra i 2 fogli di ogni cosa e del mondo

Questo non è antropologismo: studiando i 2 fogli si deve trovare la struttura dell’essere –

Partire da ciò: non c’è identità, né non-identità o non-coincidenza, c’è interno ed esterno che ruotano l’uno attorno all’altro –

Il mio nulla “centrale” è come la punta della spirale stroboscopica, che è non si sa dove, che è “nessuno”⁸⁰.

Merleau-Ponty, attraverso la propria concezione dell’Essere come interfaccia, come chiasma, propone un’ontologia della complementarità tra interno e esterno, un’ontologia che non fa dell’umano un regno separato dal proprio ambiente, riprendendo all’interno del discorso filosofico, una concezione che ha avuto un’origine “spiazzata”⁸¹ rispetto ad esso. L’ontologia merleau-pontyana è una ontologia della “profondità”, la cui analogia con la concezione del corpo come “strumento naturale”, elaborata da Mauss, è notevole. Mauss, attraverso le tecniche del corpo, ha tematizzato lo “sfondamento” (in profondità) del piano puramente sociale, sfondamento che allo stesso tempo radica l’uomo in un’interiorità e in un rapporto con la natura. Allo stesso modo Merleau-Ponty è andato oltre “il simbolico” inteso come regno puramente umano di valori e significati, complemento di un ambiente “artificiale” (o “seconda natura”) così come ancora si esprimeva ne *La struttura del comportamento*.

Tramite questa operazione Merleau-Ponty ha potuto ricondurre la filosofia sul terreno delle relazioni di complementarità, sul terreno delle relazioni “in profondità” o di “espressione” che potremmo definire “ecologiche” o, come dice il filosofo, di “inerenza” tra uomo e natura, tra soggetto e oggetto, tra passività e attività. Ma, assieme al superamento dell’“antropologia” e della “seconda natura”, connesse alla negazione come “rifiuto”, ha lasciato in ombra le relazioni laterali, i “modi” trasformativi delle soggettività veicolati dalle relazioni di “esposizione” che apparivano invece sullo sfondo del “paradigma del lavoro e della tecnica”.

Anche nell’ultimo periodo della sua opera, Merleau-Ponty non esita a identificare gli aspetti passivi dell’attività umana, come testimoniato dalla prefazione a *Segni* che risale al 1960:

⁸⁰ Ivi, p. 275.

⁸¹ Giovanni Paoletti ha parlato di “spiazzamento” a proposito della figura filosofica dell’*homo duplex* in quanto «muov[e] da un punto di vista esterno alla tradizione filosofica in senso stretto come quello di un medio olandese [Herman Boerhaave] della prima metà del Settecento» (Paoletti, *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, cit., p. 15).

Le cose si *trovano dette* e si *trovano pensate* come da una Parola e da un Pensare che noi non possediamo, che ci possiedono⁸².

Tuttavia la maggiore attenzione nei confronti degli aspetti “espressivi” dell’attività umana oscura gli aspetti “espositivi” tramite i quali l’attività dell’uomo, il lavoro, l’adozione o la mutuazione di tecniche espone a continue modificazioni di sé e degli altri. Per Merleau-Ponty la corporeità è il terreno di una negoziazione continua tra le abitudini acquisite e la spontaneità creatrice attraverso la “ripresa” soggettiva di ciò che “prende”, che si solidifica e stratifica sulla soggettività. Questo patto è ciò che ogni “espressione” umana sigilla di continuo. L’espressione diviene membratura, luogo dell’interfaccia, tra l’interno e l’esterno, tra l’ambiente e l’organismo, tra il passato e il futuro. Ma a fronte dell’“appropriazione”, della ripresa, che avviene nell’espressione, intervengono altrettante “espropriazioni”. L’“espressione” sancisce l’inerenza, la non indifferenza per il fondo sul quale essa giace e tramite la quale il soggetto diviene soggetto attivo. Ma essa è sempre anche “lavoro” che si produce ai suoi margini sugli altri viventi, sugli altri uomini, sull’ambiente. Se la vita espressiva, il gioco di attività e passività, non è che una ripresa immanente della trascendenza, “di ciò che sta intorno”, di ciò che non può essere concepito come un fuori separato, allo stesso tempo, questa solidarietà è il luogo in cui le potenze creative e distruttive frastagliano i bordi di ciò con cui la vita è sempre in contatto.

Nell’“espressione” reciproca dell’interno e dell’esterno possiamo riconoscere la dialettica dell’esperienza vitale dell’autoaffermazione di una soggettività inerente e complementare a un’esteriorità (ciò che partecipa di altre dinamiche e altri processi) che è sempre appropriata per la propria affermazione. Tramite l’“esposizione” di interno e esterno si evidenzia la “provocazione” dell’interiorità (della sua capacità di resistere e di agire) da parte di ciò che la circonda e il processo reciproco per il quale l’interiorità “provoca”, a sua volta, l’ambiente e le altre interiorità secondo linee di minore resistenza.

L’interfaccia tra l’interno e l’esterno, come luogo in cui entrambi i due poli vengono a esistere reciprocamente e complementariamente, è tesa tra due dialettiche. Da un lato l’interfaccia indica la soglia reversibile tra l’interno e l’esterno rappresentata dalla figura del centro e della sfera o del piano e del suo sfondamento. Secondo questa prima dialettica, la soggettività

⁸² Maurice Merleau-Ponty, *Segni*, Andrea Bonomi (a cura di), tr. it. Giuseppina Alfieri, Milano, Net, 2003, pp. 42–43.

dell'individuo è espressione del suo ambiente mentre l'ambientalità di ciò che lo circonda è ciò che è appropriato (nel doppio senso di fatto proprio e di giusto) per l'espressione creativa del soggetto. Dall'altro lato, l'interfaccia indica la relazione tramite la quale l'interno e l'esterno si costituiscono e si modificano reciprocamente tramite passaggi e resistenze. L'individuo che si interfaccia con gli altri individui e con le "cose" è un soggetto esposto alle forze di ciò che lo circonda. Il soggetto, nel suo farsi, non è il soggetto sovrano padrone delle proprie forze, non ne dispone se non in quanto è altrettanto disposto da esse; mentre le mutua viene modificato attraverso concatenamenti nei quali risaltano le "azioni e reazioni", le macchinazioni, i punti di contatto che progressivamente si stratificano e si concretizzano. In entrambe queste dialettiche, l'individuo può essere descritto solo tramite processi di soggettivazione e oggettivazione in cui attività e passività non sono tra loro in opposizione, ma manifestano la reciprocità tra l'individuo e il suo ambiente per cui, se l'ambiente è il fondo, l'altro lato della stessa soggettivazione, esso è anche il luogo in cui si concretizzano le interfacce, le soglie in cui i soggetti e le cose sono in costante scambio e trasformazione reciproca.

La prima è una dialettica verticale che indica l'inerenza di un interno che si costituisce come sfondamento rispetto a un piano ambientale (naturale e storico e sociale e culturale) di cui esso è l'altro lato, attivo e soggettivo. La seconda è una dialettica orizzontale per la quale l'esterno penetra nell'interno modificandolo e contemporaneamente fornendogli le forze che lo costituiscono. L'interfaccia è il doppio lato di un interno e un esterno che non preesistono alla loro relazione e il doppio lato dei singoli passaggi, delle singole resistenze, delle modificazioni e delle trasformazioni. L'interfaccia è il luogo della distinzione e della complementarità il cui contrario è l'omogeneità di un campo di forze che sono le medesime dentro e fuori gli elementi, l'omogeneità di uno spazio geometrico monotono in cui tra i punti non ci sono differenze se non di posizione. La distinzione e la complementarità indicano dei passaggi e delle resistenze e allo stesso tempo dei trasformatori. L'interfaccia è una trasformazione, una non-omogeneità, una non-indifferenza. Per le soggettività vi è non indifferenza nei confronti del proprio ambiente del quale esse stesse sono delle trasformazioni, dei passaggi di soglia che producono la differenziazione tra l'interno e l'esterno. Ma anche le altre soggettività non sono indifferenti. Tra soggettività vi sono differenze e complementarità, non sono tutte indifferentemente l'altro lato dello stesso ambiente, perché lateralmente tra di loro vi sono trasformazioni.

É tramite l'interfaccia che diviene possibile pensare la non indifferenza dell'ambiente di vita

dell'uomo e degli altri esseri viventi assieme alla non indifferenza dei vari soggetti tra loro nei rapporti con l'ambiente comune. Tra i soggetti vi sono differenze perché vi sono trasformazioni, passaggi di soglia, provocazioni di interiorità e modificazioni delle reciproche esteriorità. In questo contesto perde valore l'idea di una generica umanità che trasforma l'ambiente di vita. Tra soggetti vi sono interfacce perché vi è trasformazione tra l'interno e l'esterno e ogni trasformazione è una soggettivazione che testimonia del proprio ambiente che è allo stesso tempo individuale e collettivo. L'interfaccia è anche il luogo in cui si producono le controversie e le lotte tra soggetti-ambienti che non sono indifferenti gli uni agli altri. Non è possibile concepire l'innovazione tecnica separata dalla produzione di soggettività disinibite nei confronti delle stesse innovazioni. Come Fressoz ha messo in evidenza (si veda il primo capitolo), le controversie che hanno accompagnato l'introduzione di nuove tecniche non possono essere concepite come scontri relativi a procedure che si distinguono tra loro in base alla loro "bontà" o alla loro efficienza. Una tecnica non è solo il medio che congiunge e distingue verticalmente l'uomo e la natura, essa insiste anche orizzontalmente, è un trasformatore che produce soggettivazioni. Il lato esterno, che provoca la soggettivazione, è composto da soggettività che agiscono producendo saperi e ignoranze, forze e debolezze, inibizioni e disinibizioni.

Tramite la nozione di interfaccia tra interno e esterno (la distinzione-complementarità come non omogeneità o trasformazione) diviene possibile riaprire le controversie e le lotte del passato cogliendole come momenti in cui due mondi (o soggetti-ambienti) sono entrati in un contatto trasformativo. A fronte della reciprocità con il proprio ambiente, e in sua testimonianza, il soggetto diviene anche l'interno di una provocazione che non è più presente e che tuttavia esiste. L'interfaccia è anche interfaccia storica, come trasformazione, come passaggio non indifferente di soglie con un lato interno e un lato esterno. In questo senso nel presente si provoca il proprio passato trasformativo.

Tramite le nozioni di interfaccia e di esposizione abbiamo potuto seguire il prodursi di forme di sapere relative all'inerenza tra l'interno e l'esterno che si sono prodotte nella storia e che abbiamo rintracciato tramite la provocazione di un passato indotto dalla trasformazione che è il nostro presente di crisi ambientale.

La trasformazione che insiste come soglia tra l'interno e l'esterno e che chiamiamo "crisi ambientale" provoca la possibilità di rintracciare le figure dell'interfaccia che abbiamo cercato di descrivere passando dalla filosofia greca, dalle teorie mediche del '700 francese, dalla

particolare filosofia morale di Rousseau e dall'antropologia di La Caze per arrivare alle teorie della sociologia e dell'antropologia nella Francia della prima metà del '900, soprattutto all'interno della concezione di Mauss. In quest'ultimo ambito abbiamo rintracciato delle particolari forme dell'interfaccia nella questione della tecnica che ha permesso il confronto con le teorie marxiste, con le riflessioni sull'ambiente di lavoro e sull'ambiente naturale di Friedmann e Canguilhem e con l'ontologia di Merleau-Ponty.

Il particolare sovrapporsi dei temi del lavoro, della tecnica e dell'ambiente che si è prodotto in Francia negli anni '30 e '40 del '900 è apparso il luogo in cui la tematizzazione dell'interfaccia è arrivato alla sua più esplicita formulazione.

Bibliografia

- ALLOA, EMMANUEL, «Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 62, fasc. 2, 2009, pp. 247–262.
- ANTONELLO, GIULIANO, «L'aver-luogo dell'individuo», *Chiasmi international*, vol. 7, 2005.
- ARISTOTELE, *Del cielo*, in Aristotele, *Opere*, tr. it. Oddone Longo, vol. 3, 11 vol., Roma, Bari, Laterza, 1991, p. 3:241 e sgg.
- , *Dell'anima*, in Aristotele, *Opere. Volume quarto. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, tr. it. Renato Laurenti, vol. 4, 11 vol., Roma, Laterza, 1983, p. 4:99 e sgg.
- , *Fisica*, in *Opere*, tr. it. Antonio Russo, vol. 3, 11 vol., Roma, Bari, Laterza, 1991, p. 3:3 e sgg.
- , *Metafisica*, in Aristotele, *Opere. Volume sesto. Metafisica*, tr. it. Antonio Russo, vol. 6, 11 vol., Roma, Bari, Laterza, 1992.
- , *Parti degli animali*, in Aristotele, *Opere. Volume quinto. Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, tr. it. Mario Vegetti, vol. 5, 11 vol., Bari, Laterza, 1973, p. 5:3 e sgg.
- AZOUVI, FRANÇOIS, «Homo duplex», *Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences*, vol. 42, 1985, pp. 229–244.
- BEHRINGER, WOLFGANG, *Storia culturale del clima: dall'era glaciale al riscaldamento globale*, tr. it. Corrado Bertani, Torino, Bollati Boringhieri, 2016.
- BERGSON, HENRI, *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. Adriano Pessina, Roma, Bari, Laterza, 1998.
- , *L'evoluzione creatrice*, tr. it. Fabio Polidori, Milano, Cortina, 2002.
- BERNARDI, BRUNO, «La notion d'intérêt chez Rousseau : une pensée sous le signe de l'immanence», *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, vol. 13, 2002, pp. 149–173.
- , «Le droit de vie et de mort selon Rousseau : une question mal posée ?», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, fasc. 37, 2003, pp. 89–106.
- BERT, JEAN-FRANÇOIS, «Lire ce que Marcel Mauss a lu», *Le Portique [En ligne]*, vol. 17, 2006.
<http://journals.openedition.org/leportique/782>.
- BLONDEL, CHARLES, «Intelligence et technique», *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 35, 1938, pp. 325–367.
- BRUNO, ANTONINO, *Jean-Jacques Rousseau: la morale sensitiva o il materialismo del saggio*, Milano, Franco Angeli, 1997.
- BUFFON, GEORGES LOUIS LECLERC, COMTE DE, *Discorso sulla natura degli animali*, tr. it. Martina Acquaro, Roma, Elliot, 2018.
- , *Epoche della natura*, tr. it. Marcella Renzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 1960.
- , *Histoire naturelle de l'homme*, in Georges Louis Leclerc Buffon comte de, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 2, Paris, Imprimerie Royale, 1749, p. 2:429 e sgg.
- , *Histoire naturelle des minéraux*, vol. 1, Paris, Imprimerie Royale, 1783.
- , *Teoria della natura*, Giulio Barsanti (a cura di), Roma, Napoli, Theoria, 1985.
- BYLEBYL, JEROME J, «Galen on "the non-natural causes" of variation in the pulse», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 45, fasc. 5, 1971, pp. 482–485.
- CAMERON, DONALD, IAN G. JONES, «John Snow, the Broad Street Pump and Modern Epidemiology», *International Journal of Epidemiology*, vol. 12, fasc. 4, 1983, pp. 393–396.
- CANGUILHEM, GEORGES, *L'essere vivente e il suo ambiente*, in Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, tr. it. Franco Bassani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 185 e sgg.
- , *Macchina e organismo*, in Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, tr. it. Franco Bassani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 149 e sgg.
- , *Milieu et normes de l'homme au travail*, in Georges Canguilhem, *Résistance, philosophie biologique et*

- histoire des sciences, 1940-1965*, Paris, Vrin, 2011, p. 291 e sgg.
- CARBONE, RAFFAELE, *Medicina e scienza dell'uomo: Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Napoli, FedOA Press, 2017.
- CASSOU, JEAN, GEORGES FRIEDMANN, MARC BLOCH, ANDRÉ VARAGNAC, LE CORBUSIER, LUCIEN FEBVRE, LOUIS COUFFIGNAL, *L'homme, la technique et la nature*, Paris, Rieder, 1938.
- CHASTAING, MAXIME, «E. HUSSERL. — Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1935, pp. 136–142.
- COLEMAN, WILLIAM, «Health and Hygiene in the Encyclopédie: A Medical Doctrine for the Bourgeoisie», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. XXIX, fasc. 4, 1974, pp. 399–421.
- CUSHING, FRANK HAMILTON, «Manual concepts: a study of the influence of hand-usage on culture-growth», *The American Anthropologist*, vol. 5, fasc. 4, 1892, pp. 289–318.
- Debaise, Didier (a cura di), *Philosophie des possessions*. Relecture-anthologies, Dijon, Les Presses du réel, 2011.
- DELEUZE, GILLES, UBALDO FADINI, *Istinti e istituzioni*, tr. it. Katia Rossi, Milano, Udine, Mimesis, 2014.
- DEMAREST, BORIS, CHARLES T. WOLFE, «The organism as reality or as fiction: Buffon and beyond», *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 39, fasc. 1, marzo 2017. <http://link.springer.com/10.1007/s40656-016-0128-8>.
- DENEYS-TUNNEY, ANNE, *Un autre Jean-Jacques Rousseau: le paradoxe de la technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- DERANTY, JEAN-PHILIPPE, «Lost Paradigm: the Fate of Work in post-war French Philosophy», *Revue internationale de philosophie*, vol. 70, fasc. 278, 2016, p. 491 e sgg.
- DI DONATO, RICCARDO, *Tra selvaggi e bolscevichi*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998.
- DIDEROT, DENIS, «Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 10, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.
- DUFLO, COLAS, «Diderot et Ménéuret de Chambaud», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, fasc. 34, aprile 2003, pp. 25–44.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Giovanni Paoletti (a cura di), Pisa, ETS, 2009.
- , *Il suicidio*, in *Il suicidio: l'educazione morale*, tr. it. Maria-José Cambieri Tosi, Torino, UTET, 2008, p. 59 e sgg.
- , *La concezione materialistica della storia*, in Émile Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, tr. it. Salvatore Veca, Milano, Il Saggiatore tascabili, 2013, p. 261 e sgg.
- , *La divisione del lavoro sociale*, tr. it. Fulvia Airoldi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 1999.
- , «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, vol. XV, 1914, pp. 206–221.
- , *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Massimo Rosati (a cura di), tr. it. Claudio Cividali, Roma, Meltemi, 2006.
- , *L'educazione morale*, in Émile Durkheim, *Il suicidio: l'educazione morale*, tr. it. Maria-José Cambieri Tosi, Torino, UTET, 2008, p. 465 e sgg.
- , «Morphologie sociale», *L'Année sociologique*, vol. II, 1899, pp. 520–521.
- DURKHEIM, ÉMILE, CARLO AUGUSTO VIANO, *Le regole del metodo sociologico; Sociologia e filosofia*, tr. it. Fulvia Airoldi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 2001.
- EHRARD, JEAN, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Michel, 1994.
- ESPINAS, ALFRED, *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée*, Paris, Baillièrè et Cie, 1877.
- , *Les origines de la technologie: étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1897.
- FADINI, UBALDO, *Il tempo delle istituzioni: percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Verona, Ombre corte, 2016.
- FEBVRE, LUCIEN, «Un débat de méthode. Technique, sciences et marxisme», *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 36, 1935, pp. 615–623.
- FEBVRE, LUCIEN, ÉMILE TONNELAT, MARCEL MAUSS, ADFREDO NICEFORO, LOUIS WEBER, HENRY BERR, *Civilisation: le mot et l'idée: première semaine internationale de synthèse / Centre international de synthèse, Fondation*

- pour la science / Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber*, Paris, La renaissance du livre, 1930.
- FOUCAULT, MICHEL, GEORGES CANGUILHEM, *Le parole e le cose*, tr. it. Emilio Panaitescu, Milano, BUR, 1996.
- FOUQUET, HENRI, «Sensibilité, Sentiment», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 15, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.
- FOURNIER, MARCEL, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.
- FOURNIER, MARCEL, JEAN TERRIER, *La nation : une expédition dans le domaine du normatif*, in Marcel Fournier, Jean Terrier (a cura di), Marcel Mauss, *La nation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 1 e sgg.
- FRESSOZ, JEAN-BAPTISTE, *L'apocalypse joyeuse: Une histoire du risque technologique*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
- FRIEDMANN, GEORGES, *Dove va il lavoro umano?*, tr. it. Bruno Abbina, Milano, Edizioni di comunità, 1955.
- , «L'homme et le milieu naturel: panorama du nouveau milieu (1939)», *Annales d'histoire sociale*, vol. II, Hommages a Marc Bloch, 1945, pp. 103–116.
- , *Materialisme dialectique et action reciproque*, in *A la lumière du marxisme. Essais. Sciences physico-mathématiques, sciences naturelles, sciences humaines*, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1935, p. 262 e sgg.
- FRIEDMANN, GEORGES, EDDA PANCAZI, *L'uomo e la tecnica*, Milano, Etas Kompass, 1968.
- FRISON, GUIDO, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia*, in Marco Melotti (a cura di), *Macchine e utopia: il lavoro, la metropoli, il dominio e la ribellione di fronte alla «rivoluzione informatica»*, Bari, Dedalo, 1986, p. 25 e sgg.
- FRUTEAU DE LACLOS, FRÉDÉRIC, *La psychologie des philosophes: de Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012.
- GIACHERY, EMERICO, «Leo Spitzer (1887-1960)», *Belfagor*, vol. 16, fasc. 4, 1961, pp. 442–464.
- GOUARNÉ, ISABELLE, *L'introduction du marxisme en France: philosovétisme et sciences humaines, 1920 - 1939*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- GUICHET, JEAN-LUC, «L'homme cerné: le réaménagement "environnementaliste" de la raison sous les Lumières (Montesquieu, Diderot, Cabanis, Rousseau)», *Fogli di Filosofia*, vol. 2, 2011, pp. 161–179.
- GUILLAUME, PAUL, *La psychologie de la Forme*, Paris, Flammarion, 1937.
- GUILLAUME, PAUL, IGNACE MEYERSON, *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*, Paris, Vrin, 1987.
- HALLÉ, JEAN-NOËL, «Hygiène», *Encyclopédie Méthodique. Médecine 7*, Paris, Agasse, 1797.
- HALLÉ, JEAN-NOËL, PIERRE-HUBERT NYSTEN, «Air», *Dictionnaire des sciences médicales*, par une société de médecins et de chirurgiens, Paris, Panckoucke, 1812.
- HEIDEGGER, MARTIN, *La questione della tecnica*, tr. it. Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 1980.
- IACONO, ALFONSO MAURIZIO, *Il concetto di «homo duplex»: problemi genealogici e variazioni di significato*, in Giovanni Paoletti (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004, p. 21 e sgg.
- ILICH, IVAN, *Esperti di troppo*, tr. it. Bruno Bortoli, Paolo Boccagni, Gardolo, Erikson, 2008.
- IOFRIDA, MANLIO, «Continuità e rinnovamento nella filosofia francese contemporanea (A proposito di un recente studio su Marcel Mauss)», *Dianoia*, vol. IV, 1999, pp. 217–231.
- , *Per una storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena, Mucchi, 2007.
- JARCHO, SAUL, «Galen's six non-naturals: A bibliographic note and translation», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 44, fasc. 4, 1970, pp. 372–377.
- JORLAND, GÉRARD, *Une société à soigner: hygiène et salubrité publiques en France au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 2010.
- KANELOPOULOS, CHARLES, «Travail et technique chez les grecs. L'approche de J.-P. Vernant», *Techniques & culture*, fasc. 54–55, giugno 2010, pp. 335–353.
- KARSENTI, BRUNO, *Il totemismo rivisitato*, in Étienne Balibar, Vittorio Morfino (a cura di), *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*, tr. it. Andrea Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 347 e sgg.
- , *L'uomo totale: sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, tr. it. Montanali Pietro, Paltrinieri Luca, Bologna, Il Ponte, 2005.
- , «Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan», *Intellectica*, vol. 1–2, fasc. 26–

- 27, 1998, pp. 227–239.
- , «Une autre approche de la nation : Marcel Mauss», *Revue du MAUSS*, vol. 36, fasc. 2, 2010, pp. 283–294.
- KIRKWOOD, JEFFREY WEST, LEIF WEATHERBY, *The Culture of Operations Ernst Kapp's Philosophy of Technology*, in Jeffrey West Kirkwood, Leif Weatherby (a cura di), Ernst Kapp, *Elements of a philosophy of technology: on the evolutionary history of culture*, Minneapolis ; London, University of Minnesota Press, 2018, p. IX e sgg.
- KOFFKA, KURT, *Principi di psicologia della forma*, tr. it. Carla Sborgi, Torino, Boringhieri, 1970.
- KÖHLER, WOLFGANG, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, tr. it. Guido Petter, Firenze; Milano, Giunti, 2009.
- LA CAZE, LOUIS DE, *Idée de l'homme physique et moral. Pour servir d'Introduction à un Traité de Médecine*, Paris, Chez H. L. Guerin & L. F. Delatour, 1755.
- LABRIOLA, ARTURO, *Il capitalismo*, Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1910.
- LAFARGUE, PAUL, *Le matérialisme économique de Karl Marx. Le milieu naturel : théorie darwinienne*, vol. III, 3 vol., Paris, Henry Oriol, 1884.
- LAPOUJADE, DAVID, *Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres*, in Didier Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du réel, 2011, p. 167 e sgg.
- LATOUR, BRUNO, *Gabriel Tarde - La société comme possession. La «preuve par l'orchestre»*, in Didier Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du réel, 2011, p. 9 e sgg.
- , *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, tr. it. Guido Lagomarsino, Milano, Elèuthera, 1995.
- LEBRETON, CAPUCINE, «Médecine du sentiment et bien commun chez Lacaze», *Implications philosophiques*, febbraio 2017. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chez-lacaze>.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ, *Il gesto e la parola*, tr. it. Franco Zannino, vol. 1, 2 vol., Torino, Einaudi, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. XV e sgg.
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.
- , *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- MACQUART, LOUIS, «Climat», *Encyclopedie Méthodique. Médecine 4*, Paris, Pancoucke, 1792.
- MAGRÌ, ELISA, *L'auto-riferimento del corpo vivo. Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty*, in Danilo Manca, Elisa Magrì, Alfredo Ferrarin (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, Pisa, ETS, 2015, p. 81 e sgg.
- Maldonado, Tomás (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. Renato Solmi, Milano, Feltrinelli, 1987.
- MALEBRANCHE, NICOLAS, *La ricerca della verità*, Maria Garin (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1983.
- , *La ricerca della verità*, Maria Garin (a cura di), Roma, Laterza, 2007.
- MARX, KARL, *Il capitale*, Aurelio Macchioro, Bruno Maffi (a cura di), Torino; Novara, UTET ; De Agostini Libri, 2013.
- MAUSS, MARCEL, *Concezioni che hanno preceduto la nozione di materia*, in Riccardo Di Donato (a cura di), *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 343 e sgg.
- , «Débat sur l'origine de la technologie humaine», *L'Anthropologie*, vol. 39, 1929, pp. 129–130.
- , *Débat sur l'origine de la technologie humaine (1929)*, in Nathan Schlanger (a cura di), Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 327 e sgg.
- , «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *L'Année sociologique. Nouvelle série*, 1927, pp. 98–176.
- , *Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 330 e sgg.
- , «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, vol. 1. Nouvelle série, 1925, pp. 30–186.
- , «Fait social et formation du caractère», *Sociologie et sociétés*, vol. 36, fasc. 2, 2004, pp. 135–140.

- , *I fondamenti di un'antropologia storica*, Riccardo Di Donato (a cura di), Torino, Einaudi, 1998.
- , *La nation*, Marcel Fournier (a cura di), Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- , *La nazione*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 5 e sgg.
- , *L'anima, il nome e la persona*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 339 e sgg.
- , *Le civiltà. Elementi e forme*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 58 e sgg.
- , *Le tecniche del corpo*, Michela Fusaschi (a cura di), Pisa, ETS, 2017.
- , *Les techniques et la technologie*, in *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 71 e sgg.
- , *Manuale di etnografia*, tr. it. Gabriella Bertolini, Jaca Book, 1969.
- , *Mentalità primitiva e partecipazione*, in Riccardo Di Donato (a cura di), Marcel Mauss, *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino, Einaudi, 1998, p. 334 e sgg.
- , *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969.
- , *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 298 e sgg.
- , «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XXI Année, 1924, pp. 892–922.
- , *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 155 e sgg.
- , «'Techniques et économies', intervento a seguito di una comunicazione di Robert Marjolin 'Rationalité ou irrationalité des mouvements économiques de longues durées'», *Annales sociologiques*, fasc. 3. D, 1938, pp. 36–37.
- , *Tecnica e economia*, in Donatella Simon (a cura di), *Sul lavoro e sulla tecnica: Émile Durkheim - Marcel Mauss*, Torino, L'Harmattan Italia, 2017, p. 22 e sgg.
- , *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di «io»*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991, p. 351 e sgg.
- MAUSS, MARCEL, HENRI BEUCHAT, «Étude de morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos.», *L'Année sociologique*, 1906, pp. 48–132.
- , *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi. Studio di morfologia sociale*, in Marcel Mauss, Émile Durkheim, *Sociologia e antropologia*, La Spezia, Club del libro, 1981, p. 141 e sgg.
- MAUSS, MARCEL, HENRI HUBERT, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année sociologique*, vol. 2, 1899, pp. 29–138.
- MAUSS, MARCEL, CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ERNESTO DE MARTINO, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. Franco Zannino, Torino, Einaudi, 1991.
- MAUSS, MARCEL, CLAUDE LÉVI-STRAUSS, GEORGES GURVITCH, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2009.
- MAUSS, MARCEL, NATHAN SCHLANGER, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- MENIN, MARCO, *Il libro mai scritto: la morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, Il mulino, 2013.
- , *Jean-Jacques Rousseau e la moralizzazione dell'igiene medica*, in Simone Messina, Paola Trivero (a cura di), *Metamorfosi dei Lumi 6*, Accademia University Press, 2012.
<http://books.openedition.org/aaccademia/2133>, p. 75–93.
- MENURET DE CHAMBAUD, «Influence ou Influx des Astres», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 8, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.
- , «Observation», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 11, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.
- MERGY, JENNIFER, «Présentation», *L'Année sociologique*, vol. 54, fasc. 1, 2004, pp. 10–27.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Andrea Bonomi, Milano, Bompiani, 2003.
- , *Il visibile e l'invisibile*, Mauro Carbone (a cura di), tr. it. Andrea Bonomi, Milano, Bompiani, 1999.

- , *La struttura del comportamento*, Alessandra Scotti (a cura di), Milano - Udine, Mimesis, 2019.
- , *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
- , *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949 - 1952*, Lagrasse, Verdier, 2001.
- , *Segni*, Andrea Bonomi (a cura di), tr. it. Giuseppina Alfieri, Milano, Net, 2003.
- MEYERSON, IGNACE, *Le travail : une conduite*, in *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 7 e sgg.
- (a cura di), *Problèmes de la personne, Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson. Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative*, La Haye, Mouton, 1973.
- MEYERSON, IGNACE, RICCARDO DI DONATO, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, A. Michel, 1995.
- MEYERSON, IGNACE, LUCIEN FEBVRE, ANDRÉ AYMARD, ÉTIENNE DELARUELLE, PAUL VIGNAUX, MARCEL MAUSS, ANDRÉ LALANDE, ET AL., *Le travail et les techniques. Numéro spécial du Journal de psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- MEYERSON, IGNACE, JEAN-PIERRE VERNANT, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere. Prefazione di Jean-Pierre Vernant*, tr. it. Riccardo Di Donato, Pisa, Nistri-Lischi, 1989.
- MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE, *Lo spirito delle leggi*, Sergio Cotta (a cura di), vol. 1, 2 vol., Torino, UTET, 2005.
- MOON, FRANCIS C, «Franz Reuleaux: Contributions to 19th century kinematics and theory of machines», *Applied Mechanics Reviews*, vol. 56, fasc. 2, marzo 2003, pp. 261–285.
- NICOUD, MARILYN, «Savoirs et pratiques diététiques au Moyen Âge», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, fasc. 13, marzo 2006, pp. 239–247.
- NIEBYL, PETER H., «The non-naturals», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 45, fasc. 5, 1971, pp. 486–492.
- PAOLETTI, GIOVANNI, *Dualismo o dualità? La nozione di «homo duplex» in Durkheim*, in Giovanni Paoletti (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004, p. 85 e sgg.
- , «Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des Formes élémentaires de la vie religieuse», *Revue Française de Sociologie*, vol. 43, fasc. 3, luglio 2002, pp. 437–459.
- (a cura di), *Homo duplex: filosofia e esperienza della dualità*, Pisa, ETS, 2004.
- , *Identità personale e legame sociale*, in Giovanni Paoletti (a cura di), Émile Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, Pisa, ETS, 2009, p. 5 e sgg.
- RATHER, LELLAND JOSEPH, «The "Six Things Non-Natural". A Note on the Origins and Fate of a Doctrine and a Phrase», *Clio Medica*, vol. 3, 1968, pp. 337–347.
- REMOTTI, FRANCESCO, *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- REULEAUX, FRANZ, *Cinematica teorica. Principi fondamentali di una teoria generale delle macchine*, tr. it. Giuseppe Colombo, Milano-Napoli, Hoepli, 1876. <http://www.dmg-lib.org/dmglib/streambook/index.jsp?bookid=25243009>.
- , *Cultura e tecnica*, in Tomás Maldonado, *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. Renato Solmi, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 25 e sgg.
- , *Eine Reise quer durch Indien im Jahre 1881*, Berlin, Allgemeiner Verein für Deutsche Literatur, 1884.
- , *Theoretische kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*, Braunschweig, F. Vieweg, 1875.
- REY, ROSELYNE, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Rodolfo Mondolfo, Firenze, Sansoni, 1972, p. 31 e sgg.
- , *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in Jean Starobinski (a cura di), Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III-Du Contract social. Écrits politiques, Paris, Gallimard, 1964.
- , *Emilio o dell'educazione*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Luigi De Anna, Firenze, Sansoni, 1972, p. 347 e sgg.
- , *Le confessioni*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Valeria Sottile Scaduto, Firenze, Sansoni, 1972, p. 745 e sgg.
- , *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, in Jean-Jacques Rousseau, *Opere*, tr. it. Edda Meloni Cantoni, Firenze, Sansoni, 1972, p. 1123 e sgg.

- RUPP-EISENREICH, BRITTA, «Le savoir technologique de l'orient: A propos du voyage en Inde de Franz Reuleaux en 1881», *Techniques & culture*, fasc. 54–55, giugno 2010, pp. 315–331.
- SCHLANGER, NATHAN, *Une technologie engagée. Marcel Mauss et l'étude des techniques dans les sciences sociales*, in Nathan Schlanger (a cura di), Marcel Mauss, *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 17 e sgg.
- SIGAUT, FRANÇOIS, «Homo faber. Document d'un débat oublié, 1907-1941. Inédit de François Sigaut», René Bourrigaud (a cura di), 2013. <http://www.francois-sigaut.com/index.php/inedits/53-ouvrages-inedits/527-homo-faber-documents#sdfootnote1sym>.
- SIMONDON, GILBERT, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.
- , *Intervista sulla meccanologia*, in Gilbert Simondon, *Sulla tecnica*, tr. it. Antonio Stefano Caridi, Napoli, Salerno, Orthotes, 2017, p. 351 e sgg.
- SMITH, CHARLES, «The Broad Street Pump Revisited», *International Journal of Epidemiology*, vol. 11, fasc. 2, 1982, pp. 99–100.
- SNOW, JOHN, *On the mode of communication of colera*, London, John Churchill, 1849.
- , *On the mode of communication of colera*, London, John Churchill, 1855.
- SOREL, GEORGES, *L'antica e la nuova metafisica*, in Giovanna Cavallari (a cura di), Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Torino, Einaudi, 1975, p. 61 e sgg.
- , *Saggio sulla filosofia di Proudhon*, in Giovanna Cavallari (a cura di), Georges Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Torino, Einaudi, 1975, p. 3 e sgg.
- SPINK, JOHN S., «Les avatars du "sentiment de l'existence", de Locke à Rousseau», *Dix-huitième Siècle*, vol. 10, 1978, pp. 269–298.
- SPITZER, LEO, *Critica linguistica e storia del linguaggio*, Alfredo Schiaffini (a cura di), Bari, Laterza, 1954.
- , «Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, fasc. 1, 1942, pp. 1–42.
- , «Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, fasc. 2, 1942, pp. 169–218.
- SPITZER, LEO, JEAN STAROBINSKI, *Études de style*, tr. it. Michel Foucault, Alain Coulon, Éliane Kaufhoz, Paris, Gallimard, 1970.
- STAROBINSKI, JEAN, *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, tr. it. Carmelo Colangelo, Torino, Einaudi, 2001.
- , *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in Ernst Cassirer, Robert Darnton, Jean Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, tr. it. Maria Albanese, Giuseppe Guglielmi, Alessandro de Lachenal, Roma, Bari, Laterza, 1994, p. 93 e sgg.
- , *Rousseau et Buffon*, in Jean Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, p. 380 e sgg.
- , *Sur la maladie de Rousseau*, in Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 430 e sgg.
- TARDE, GABRIEL, *Le leggi dell'imitazione*, Franco Ferrarotti (a cura di), tr. it. Vincenzo Pasquali, vol. Scritti sociologici, Torino, UTET, 1976.
- TAROT, CAMILLE, «Problématiques maussiennes de la personne», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 124, fasc. 1, 2008, pp. 21–39.
- TAYLAN, FERHAT, *Mésopolitique: connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, 2018.
- TOGNOTTI, EUGENIA, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Roma, Bari, Laterza, 2000.
- VATIN, FRANÇOIS, «Mauss et la technologie», *Revue du MAUSS*, fasc. 1, 2004, pp. 434–450.
- Vegetti, Mario, Francesco Ademollo (a cura di), *Incontro con Aristotele: quindici lezioni*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2016.
- WACQUANT, LOÏC, «Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus», *Anuac*, vol. 4, gennaio 2016, pp. 67–77.
- WALLON, HENRI, JEAN BABY, MARCEL COHEN, GEORGES FRIEDMANN, PAUL LABÉRENNE, JEAN LANGEVIN, RENÉ MAUBLANC, ET AL., *A la lumière du marxisme. Essais. Sciences physico-mathématiques, sciences naturelles, sciences humaines.*, Paris, Éditions Sociales Internationales, 1935.

- Bibliografia -

- WEBER, LOUIS, *La civilisation. Civilisation et technique*, in Centre international de synthèse : Fondation pour la science, *Civilisation : le mot et l' idée : première semaine internationale de synthèse / Centre international de synthèse, Fondation pour la science / Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber*, Paris, La renaissance du livre, 1930.
- WILLIAMS, ELIZABETH A., *The Physical and the Moral. Anthropology, physiology, and philosophical medicine in France, 1750–1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- WOLFE, CHARLES T., MOTOICHI TERADA, «The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism», *Science in Context*, vol. 21, fasc. 4, 2008, pp. 537–579.
- «Hygiène», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 8, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.
- «Non naturelles, choses», *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, etc. 11, Neufchastel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765.