S&F_n. 13_2015

scienzaefilosofia.it

S&F_Scienzaefilosofia.it

**COMITATO SCIENTIFICO**

| | |
|---|---|
| PAOLO AMODIO | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II |
| GUIDO BARBUJANI | Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara |
| EDOARDO BONCINELLI | Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano |
| ROSSELLA BONITO OLIVA | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli – L'Orientale |
| BARBARA CONTINENZA | Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" |
| MASSIMILIANO FRALDI | Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II |
| ORLANDO FRANCESCHELLI | Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza" |
| ELENA GAGLIASSO | Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza" |
| PIETRO GRECO | Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste |
| GIUSEPPE LISSA | Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II |
| GIUSEPPE O. LONGO | Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste |
| MAURIZIO MORI | Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino |
| TELMO PIEVANI | Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca |
| VALLORI RASINI | Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia |
| STEFANO RODOTÀ | Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza" |
| SETTIMO TERMINI | Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo |
| NICLA VASSALLO | Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova |

**INTERNATIONAL ADVISORY BOARD**

| | |
|---|---|
| DAVID BANON | Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au départment de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem |
| EDWARD K. KAPLAN | Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts |
| NEIL LEVY | Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne |
| ANNA LISSA | Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Jüdische Philosophie _ Universität Hamburg |
| DIEGO LUCCI | Associate Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria |
| DAVIDE MAROCCO | Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK |
| MAX STADLER | Professur für Wissenschaftsforchung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich |

**REDAZIONE**

| | |
|---|---|
| PAOLO AMODIO (DIRETTORE) | Università degli Studi di Napoli Federico II_ Facoltà di Lettere e Filosofia_ Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582<br>fax +390812535583 email: paamodio@unina.it |
| CRISTIAN FUSCHETTO | Università degli Studi di Napoli_Federico II |
| FABIANA GAMBARDELLA | Università degli Studi di Napoli_Federico II |
| GIANLUCA GIANNINI | Università degli Studi di Napoli_Federico II |
| DELIO SALOTTOLO | Università degli Studi di Napoli_L'Orientale |
| ALESSANDRA SCOTTI | Università degli Studi di Napoli_Federico II |
| ALDO TRUCCHIO | Université de Genève |

**S&F_scienzaefilosofia.it** **ISSN 2036_2927** **www.scienzaefilosofia.it**

Eventuali proposte di collaborazione (corredate da un breve curriculum) vanno inviate via email all'indirizzo:
**redazione@scienzaefilosofia.it**

L'immagine in copertina, *Medusa*, è opera del Maestro Nizzo de Curtis

# INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia 2015_numero tredici, con virata ginevrina. Online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

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

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

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

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

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

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

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

**COMUNICAZIONE** La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

**ARTE** Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte [e questa volta gli articoli sono due dal momento che ci è parso giusto ospitare la chiacchierata di Aldo Trucchio con Yann Marussich la cui arte illustra questo numero];

**RECENSIONI&REPORTS** Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi [in questo numero, in verità e libertà, abbiamo voluto inserire anche altri due articoli (di cui uno a quattro mani), esiti del Convegno tenutosi nel dicembre del 2014 alla Ca' Foscari di Venezia organizzato da Maria Turchetto e dall'Associazione Louis Althusser in occasione della prima traduzione italiana di due conferenze sulla psicoanalisi tenute da Althusser all'*École Normale* nel 1963-64].

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

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e

non pretenderanno, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

Last but not least, S&F_ è parte del Portale Sci-Cam (Percorsi della scienza in Campania, www.sci-cam.it) in virtù di una condivisione di percorsi e progetti.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli – coperte da copyright – www.yannmarussich.ch – che appaiono in questo numero, sono opera di Yann Marussich, cui va la nostra amicizia e riconoscenza.

Un grazie particolare ad Aldo che si è prodigato molto per la ri_uscita di questo numero.

In rete, giugno 2015

La Redazione di S&F_

# S&F_n. 13_2015

## INDICE

1 **Introduzione**
5 **Indice**

**Dossier**
8 **Infezioni**
13 **Vincent Barras** *À quoi peut servir l'*Anatomia*?*
22 **Philippe Glardon** *Le* discours naturel *d'Ulisse Aldrovandi: lecture et représentation de la nature au XVI^e siècle*
37 **Sara Petrella - Aldo Trucchio** *Le médecin des sauvages: le jongleur*
58 **Aude Fauvel** *«En dehors des murs». Pour une histoire renouvelée des institutions de la folie à l'époque contemporaine*
75 **Delio Salottolo** *L'*impasse *epistemologica, le relazioni di potere e lo* stigma. *Alcuni appunti sulla storia della psichiatria*
100 **Juan Rigoli** *Vox populi, vox medici*
115 **Alfons Labisch** *Social History of Medicine today – a classic approach beyond the turns of the turns*
131 **Bertrand Graz - Vincent Barras** *Le* Recueil des Vertus de la Médecine Ancienne, *ou les vertus d'une approche croisée entre médecine et histoire*

**Storia**
146 **Philippe Borgeaud** *La naissance du monde: un mythe?*

**Antropologie**
165 **Bruno Moroncini** *Cavalli, giraffe e altri animali. La questione animale fra antropologia, psicoanalisi e archeologia*

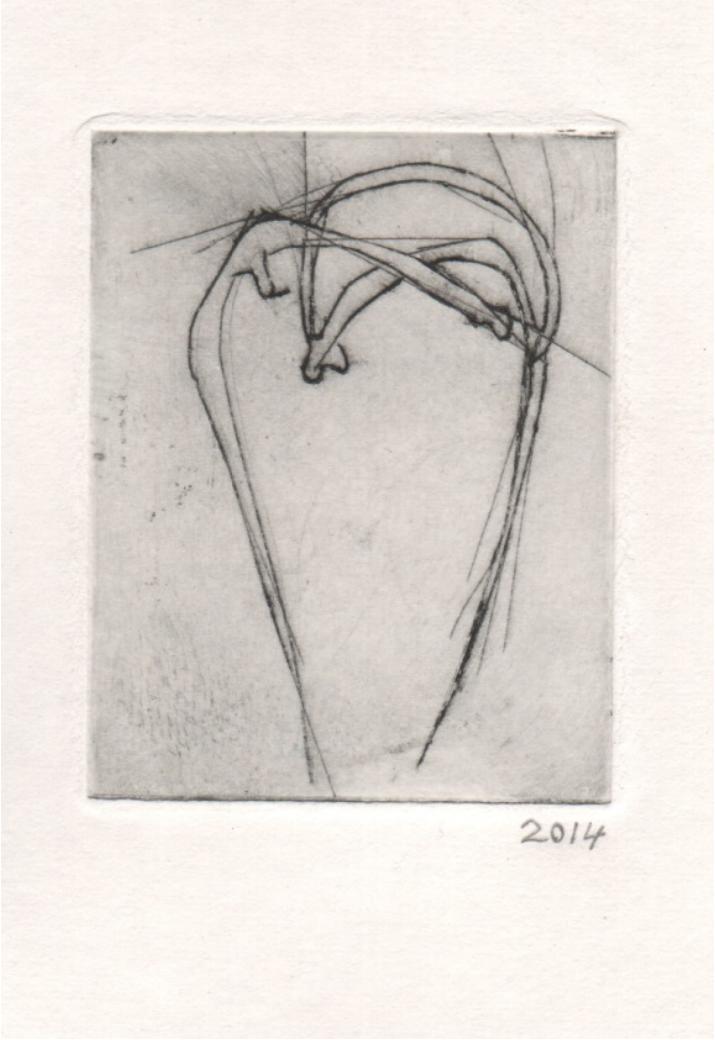
**Etiche**
193 **Fiorella Battaglia** *Macchine morali*

**Linguaggi**
204 **Jean-Marie Bolay** *De la ville perçue à la ville qui perçoit: György Kepes et la smart city*

**Alterazioni**
215 **Fernando Vidal** *The Beach and the Labyrinth: Experimental Urban Landscapes of the Human (*Dark City, *1998)*

**Comunicazione**
244 **Carmelo Colangelo** *Complessità decifrata, trasmissione culturale*

**Arte**
251 **Rossella Bonito Oliva** *La sofferenza nell'arte*
260 **Aldo Trucchio** *«Et le sang coulera. Le sang coule déjà. Le sang a toujours coulé». L'arte crudele di Yann Marussich tra anatomia, biochimica e meditazione*



## report

270 ***Ordine del sentire e apertura al mondo. Filosofia delle emozioni e processo di individuazione della persona.*** **XIII Convegno internazionale della *Max-Scheler-Gesellschaft* Università di Verona 27-30 Maggio 2015**
(MARIA TERESA SPERANZA)
280 **PIETRO BIANCHI - LIVIO BONI - ALBERTO GUALANDI - STEFANO PIPPA** *Epistemologia della psicoanalisi tra Althusser e Lacan*
328 **MICHELE GARDINI** *L'inconscio, il tempo, il suono. Su psicoanalisi e musica*

## recensioni

342 **Alessandro Pagnini (a cura di), *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*,** Carocci, Roma 2010
(DELIO SALOTTOLO)
350 **Vicktor von Weizsäcker, *Filosofia della medicina*,** Guerini e Associati, Milano 1990
(ALESSANDRA SCOTTI)
354 **Helmuth Plessner, *Antropologia filosofica*,** Morcelliana, Brescia 2010
(MARIA TERESA SPERANZA)
360 **Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*,** Quodlibet Studio, Macerata 2013
(DELIO SALOTTOLO)
365 **EDOARDO MASSIMILLA** *LA RAGIONE, LA MORTE, LA STORIA: NOTE IN MARGINE ALLA RIEDIZIONE DI UN SAGGIO DI* **Aldo Masullo, *La storia e la morte*,** Editoriale Scientifica, Napoli 2014

S&F_n. 13_2015

Dossier

# Infezioni

**Abstract:** *We will analyze a segment of the very complex theoretical background concerning the current History of Medicine. In this sense, it is indispensable to examine the social contextualization of medicine, its links to political and cultural history, i.e. to global history, to meetings between different therapeutic cultures, to moral questions raised by automation, psychoanalysis, anthropology, anatomy, to the very original connections to the epistemological thought – cinema, town-planning, history of arts or religions, artistic performances. Last, but not least, History of Medicine, maybe, is an etiology of* pathos. *Well, like any etiology, by definition and etymology, it comes from a myth and arises around the explanation of a noun.*

*Sa place et son rôle dans la culture générale ne sont pas niés, mais ils sont assez mal définis. Son sens même est flottant. Faut-il écrire l'histoire des sciences comme un chapitre spécial de l'histoire générale de la civilisation? Ou bien doit-on rechercher dans les conceptions scientifiques à un moment donné une expression de l'esprit général d'une époque, une* Weltanschauung*? Le problème d'attribution et de compétence est en suspens. Cette histoire relève-t-elle de l'historien en tant qu'exégète, philologue et érudit (cela surtout pour la période antique) ou bien du savant spécialiste, apte à dominer en tant que savant le problème dont il retrace l'histoire ? […] Enfin, et par suite de ce qui précède, quelle est la valeur pour la science de l'histoire de la science? L'histoire de la science n'est-elle que le musée des erreurs de la raison humaine, si le vrai, fin de la recherche scientifique, est soustrait au devenir?*

Georges Canguilhem*, La connaissance de la vie*

*È nella malattia che ci rendiamo conto che non viviamo soli, ma incatenati a un essere d'un altro regno, dal quale ci separano degli abissi, che non ci conosce e dal quale è impossibile farci comprendere: il nostro corpo.*

Marcel Proust

*La medicina crea persone malate, la matematica persone tristi e la teologia peccatori.*

Lutero

*Medico aiuta te stesso: così aiuterai anche i tuoi malati.*

Friedrich Nietzsche

*La medicina buona è amara.*

Proverbio africano

La storia della medicina affonda le sue radici nella figura del medico-letterato tipica del XIX secolo: «Aujourd'hui les médecins sont jugés comme ils doivent l'être; poètes, littérateurs, philosophes, tous savent les apprécier, et leur accordent le tribut d'éloges qu'ils méritent à tant de titres» (J.-B. Montfalcon, entrée «Médecin» du *Dictionnaire des sciences médicales*, Panckoucke, Paris 1819). Tra i primi storici, difatti, si trovano soprattutto medici con interessi antiquari, collezionisti di libri e di strumenti, o che hanno fatto anche studi letterari, filosofici e filologici. In tal senso, la storia della medicina nasce come disciplina elitaria e decisamente orientata alla conservazione di un sapere, non certo alla sua critica o decostruzione. Ed è in tal senso che Michel Foucault rappresenta un'eccezione, anzi, un'*avanguardia* nella storia della medicina, perché il suo orizzonte è decisamente politico, il suo intento dichiarato è contribuire alla liberazione individuale e collettiva degli uomini attraverso lo studio dei rapporti tra potere e sapere che partecipano della costituzione degli individui stessi. Ma questa eccezione ha anche contribuito a definire meglio lo statuto della storia della medicina, se non altro rendendo celebre lo «stile francese» dell'epistemologia di Bachelard e, soprattutto, di Canguilhem.

Un'avanguardia, dicevamo, ma non un caso isolato, perché la storia della medicina ha prodotto i suoi risultati più interessanti proprio quando si è aperta alla multidisciplinarietà, ovvero quando ha accettato il contributo degli storici, dei sociologi e dei filosofi, quando si è interrogata sul suo ruolo accademico e sociale, e ha analizzato teoricamente le sue stesse metodologie di analisi e di indagine.

La storia della medicina oggi può allora a buon diritto essere definita come post-foucaltiana – anche nel caso di Roy Porter, che a Foucault più o meno apertamente si oppone (*Foucault's great confinement*, in «History of the Human Sciences», February 1990).

In questo numero, non solo nel dossier, cerchiamo di rendere conto di una piccola parte della costellazione teorica ampia e complessa della quale fa oggi parte la storia della medicina, prendendo in esame la contestualizzazione sociale della medicina, i suoi legami con la storia politica e culturale, e quindi con la storia globale, gli scambi tra diverse culture terapeutiche, le questioni etiche legate all'automazione, la psicanalisi, l'antropologia, l'anatomia, le connessioni più originali della riflessione epistemologica – con il cinema, con l'urbanistica, con la storia dell'arte o delle religioni, con le performance artistiche.

Ma la medicina, o forse meglio – perché qui di questo si tratta – il racconto della sua storia sembra dominato da un'infezione originaria che ha contagiato i suoi adepti. Se avessimo il coraggio, e la competenza, di riscattare l'originaria medicina cinese (non certo le pratiche attuali di questa nella Fifth Avenue) forse troveremmo se non un'armonia, una sana contaminazione di categorie affettive e sapienziali, ma oggettivamente non siamo in grado. Da buoni occidentali imperialisti abbiamo distrutto l'origine delle storie altre, e non ne sappiamo più neanche dire. Certo è, ci sia consentito dirlo, che la medicina nasce in Oriente e muore in Occidente.

Ci atteniamo dunque alla nostra esistenza storica infetta, con la quale proviamo a giocare a modo nostro, almeno in un editoriale. Azzardiamo allora un po' di cose, e non per scienza o filosofia ma esclusivamente per contagio "pop" (così alcuni hanno definito alcuni segmenti di «S&F_» e a noi non dispiace), e fino a quando ci divertiremo, a turno lo faremo ancora. Quest'oggi siamo editorialisti alterati da alcune linee di febbre, deliranti per infezione da stafilococco *altro* che cronicamente colpisce le mucose delle nostre bocche, dei nostri nasi e delle nostre gole.

In un contesto squisitamente disciplinare e per molti tratti morale, con voce nasale e con vischiosi colpi di tosse diremo, anzi faremo esplodere, in maniera pop-delirante lessici familiari

medicamentosi e medico(la)mentosi, per distrazione epistemologica ed effetto collaterale. E il gioco linguistico ci approssimerà, sottotraccia, a *contagi*, *sintomi*, *immunizzazioni*, *vizi*, *pathos*, *purificazioni*, *moralità*, *paternalismi*, *sterilizzazioni*, *epidemie*, *disinfezioni*, ma soprattutto antropologiche *infezioni*.

La storia della medicina è l'abito buono della reazione psicopatologica di un animale antropico disposto alla penetrazione e alla moltiplicazione di microrganismi, virus di affettività, batteri di categorie, miceti di sensibilità, protozoi per esistenze autonome, metazoi per protezione e sicurezza politica. Ciò che rende possibile quest'oscillazione impertinente è che in quella storia c'è sempre una sovrapposizione tra il piano dei *fatti* e la dimensione dei *valori*: nel momento in cui si ritiene che la malattia (il *patologico*) sia soltanto un eccesso o un difetto di uno stato corrispondente fisiologico (il *normale*), si delinea una concezione che fa della malattia un qualcosa che ha a che vedere con delle "quantità" misurabili – insomma, il passaggio dal qualitativo al quantitativo che determina l'ingresso nella maggiore età della scienza. Il problema, però, è che al di sotto della presentazione oggettiva e quantitativa dei *fatti* patologici si trova in realtà una determinazione che attiene alla dimensione dei *valori*. E tali *valori* attengono miserabilmente a un mondo infettato da una *condizione umana* che per raccontare di sé usa la Storia come un cruciverba da risolvere mediante definizioni alternativamente materiali e fattuali e psico-politico-valoriali. Dati e statistiche tra popolazioni crasse (ma qual è il senso? benestare o in*dolenza?*) e popolazioni miserabili (ma qual è il senso? povertà o fato?). Psicopatologie di massa, comunque, superindividualità infettate fenomenologicamente intuite, individui come tane in cui si insediano miliardi di invisibili *fils rouges* sociopatici, eredi di un'arcimboldiana Storia Naturale fatta di presagi, simboli, unicorni, draghi, ciclopi, maghi, sacerdoti, giuramenti ippocratici, riproposti in macchinari,

ricette e prescrizioni. Inseparabili prognosi e diagnosi (della vita che appartiene a quel mondo che "c'è") prognosi come pregiudizio di valore, diagnosi come pseudo-ragion pura che riconduce una molteplicità di fenomeni a una coscienza verosimile, e così la storia dell'esperimento sulla salute e sulla salvezza si fa ossimoro perché parte e giunge a un'*infezione*, che prima si insinua nella carne, nelle ossa e nel sangue di una specie che sta su un suolo, e che poi si fa *infezione* di parola, popolare e dotta, categoria *infettiva* che dice del nostro *conatus essendi* per esorcizzare la morte e l'angoscia.

Letteratura, forse.

Autobiografia e cosmografia.

Antropografia per una redenzione.

Malattia come un animale feroce da domare.

Medicina come domatrice dotata di una frusta benevola o di una cinghia da padre-padrone che vuol educare al vivere perbene.

La storia della medicina è forse un'eziologia del *pathos*, e come ogni eziologia, per definizione ed etimologia, discende dal mito, nasce intorno alla spiegazione di un nome.

Un nome dentro una prassi che, per fortuna nel mio caso, spesso vince il mal di mare, il mal di testa, l'otite, l'ansia e l'angoscia. Quando torno a sorridere, ad ascoltare musica, a godere di una bella giornata, col senno di ora in ora, devo dire che finisco per benedire quel nome, quella storia e alcuni di quegli attori. E adesso venga pure il racconto degli esperti.

*Fai attenzione quando leggi libri di medicina. Potresti morire per un errore di stampa.*
Mark Twain

*Una delle malattie più diffuse è la diagnosi.*
Karl Kraus

*Chi si inferma è perduto.*
Marcello Marchesi

*I bambini oramai non giocano più al dottore. Giocano allo specialista.*
Boris Makaresko

***P.A.***

VINCENT BARRAS

# *À QUOI PEUT SERVIR L'*ANATOMIA*?*

**1.** ***Naissance de l'*****Anatomie?** **2.** ***Une chance anthropologique?***

**ABSTRACT:** *This paper is focused on Hippocrates'* Anatomia, *a short text in his monumental work about medicine. The pages seem to be there just about accidentally, and they incorporate a lot of elements adapted from Democritus. Its singularity offers an interesting point of view about Hippocrates himself and in general about History of Medicine.*

## 1. *Naissance de l'*Anatomie*?*

Sous le titre de *Peri anatomès* («De l'anatomie») nous est parvenu un bref texte (deux pages à peine dans la monumentale édition des œuvres complètes d'Hippocrate par le médecin, helléniste, lexicographe et traducteur Emile Littré au milieu du 19e siècle)[1]:

> De l'anatomie
> 1. La trachée, qui prend son origine des deux côtés du pharynx, se termine au sommet du poumon; elle est composée d'anneaux semblables [à ceux des autres animaux], les parties circulaires se touchant l'une l'autre sur la surface.
> 2. Le poumon lui-même, incliné vers la gauche, remplit la cavité thoracique; il possède cinq parties saillantes, qu'on appelle en effet

[1] E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate,* 10 vols, Baillière, Paris 1839-1861. Le texte en question figure au le volume 8, pp. 538-541. Il existe une édition et traduction française plus récente: M.-P. Duminil, *Hippocrate,* t. VIII *(Plaies, Nature des Os, Cœur, Anatomie),* Les Belles Lettres, Paris 1998. J'utilise pour le présent essai et la traduction qui y figure le texte édité par E. Craik, *Two Hippocratic Treatises:* On Sight *and* On Anatomy, Brill, Leiden 2006, dont les choix éditoriaux me paraissent mieux fondés. Pour une présentation générale d'Hippocrate et du *Corpus hippocratique*, voir J. Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992.

> lobes. Il est de couleur cendrée, ponctué de taches sombres, et naturellement alvéolé.
> 3. Le cœur est situé au milieu de celui-ci. Il est plus rond que celui des autres animaux. Du cœur descend un large tuyau jusqu'au foie, et avec ce tuyau un vaisseau appelé grande veine, par laquelle le corps entier est nourri.
> 4. Le foie ressemble à celui de tous les autres animaux, mais est plus sanguin que celui des autres. Il a deux parties saillantes, qu'on appelle portes; il se trouve dans la partie droite. Du foie, une veine oblique s'étend vers les parties au-dessous des reins.
> 5. Les reins sont semblables [à ceux des autres animaux], et de couleur proche de celle des moutons. D'eux partent des conduits obliques vers le sommet de la vessie.
> 6. La vessie est toute entière tendineuse et grande. A distance de la vessie, viennent, au centre, les testicules.
> 7. Ces six parties ont été disposées à l'intérieur, centralement.
> 8. L'œsophage, prenant naissance à la langue se termine dans le ventre; on l'appelle «bouche» vers le ventre septique.
> 9. De la colonne vertébrale, derrière le foie, vient le diaphragme. Sur le faux côté, je veux dire le gauche, commence la rate, qui s'étend de manière semblable à une empreinte de pied.
> 10. Le ventre, placé à gauche à côté du foie, est entièrement tendineux. Du ventre vient l'intestin, semblable [à ceux des autres animaux], long, mesurant au moins douze coudées, spiralé et enroulé en replis, que certains appellent colon, par où se produit le passage de la nourriture.
> 11. Du colon vient, en dernier, le rectum, à la chair fournie, et se termine à l'extrémité de l'anus.
> 12. Le reste a été disposé en ordre par la nature.

Comme pour l'ensemble de la soixantaine d'écrits contenus dans le *Corpus hippocratique* (et attribués par la tradition ultérieure à un auteur unique: Hippocrate), nous ignorons en réalité la date précise et l'auteur de ce texte, dont on peut toutefois situer la période de rédaction autour du IVe siècle avant J-Chr. (les traités composant le *Corpus* se répartissant entre le Ve et le IIe siècle avant J.-Chr.)[2]; par ailleurs, certaines particularités philologiques laissent penser qu'il pourrait provenir de la Grèce du Nord (Thrace). Mais au-delà de cette parenté avec l'ensemble des écrits, *De l'anatomie*, trouvant sa place au sein du *Corpus* peut-être «par accident» et incorporant différents éléments d'obédience démocritéenne[3], constitue à tous égards un texte singulier.

[2] Telle est la proposition de E. Craik, *op. cit.*, M.-P. Duminil, *op. cit.*, penchant quant à elle pour une date plus tardive: IIIe-IIe siècle avant H.-Chr.
[3] Voir E. Craik, *op. cit.*, pour un développement argumenté de telles hypothèses.

Tout d'abord, son titre contient la seule occurrence, un *hapax*, dans tout le *Corpus*, du mot *anatomia*. Le terme est certes bien attesté dans la littérature grecque de l'époque (chez Aristote notamment, où il désigne une technique d'incision visant à permettre la connaissance de l'intérieur du corps), mais son extrême rareté au sein d'un ensemble de textes qui fondent la tradition médicale occidentale est remarquable. Son contenu ne l'est pas moins. C'est d'une part l'unique traité de ce *Corpus* qui soit entièrement dédié à l'anatomie (au sens d'une description systématique de parties du corps de ce même *Corpus*), bien qu'il n'aborde pas l'ensemble du corps (mais uniquement, comme on peut le lire, le contenu du tronc), et bien que d'autres traités présentent aussi, en partie (et parfois plus longuement que notre texte: voir par exemple *Nature des os*), des contenus clairement anatomiques. Puis, il s'agit indéniablement de la description d'une anatomie du tronc humain, soulignée par les multiples comparaisons effectuées avec les parties des autres animaux. Enfin, c'est là encore un fait *princeps*, le récit est entièrement narré dans cette perspective anatomique – les aspects physiologiques (le fonctionnement), pathologiques ou thérapeutiques largement présents dans le reste du *Corpus* étant ici absents, du moins – pour la physiologie – implicites. Autrement dit, ce texte nous offre l'opportunité d'observer, pour la première fois (conservée) de l'histoire de la médecine occidentale, le déploiement d'une anatomie humaine autonome.

Un premier trait qui caractérise, sur le plan formel, ce déploiement anatomique, qui, autrement dit et d'une certaine manière, en signe l'appartenance à un genre précis: celui du traité anatomique précisément – appelé à un développement tout à fait spectaculaire, à une permanence historique presque sans failles jusqu'à nos jours (au point de constituer peut-être un trait définitoire majeur de la «culture occidentale» –, est la manière de ce récit: il n'est fait, peut-on dire, que de termes

évoquant les parties du corps (la trachée, le pharynx, le poumon, le foie, la colonne vertébrale, les testicules,…), les rapports respectifs de ces parties (placé à gauche, derrière, au milieu, …), les extensions (depuis le fois s'étend…, à distance de la vessie se trouve …, incliné vers la gauche …, se terminant dans le ventre…, centralement), les formes (rond, spiralé, enroulé en replis …), les caractéristiques chromatiques (couleur cendre, proche de celle des moutons, ponctué de taches sombres, …), les tailles (douze coudées, grand, …), les consistances (tendineux, à la chair fournie. Il s'agit en somme d'une topographie réalisée à l'aide d'un nombre restreint de catégories descriptives, d'un parcours reliant dans un ordre qui n'est pas indifférent les parties mises en exergues dans le récit. D'un parcours, ou plus exactement de deux parcours, qui vont l'un et l'autre du haut vers le bas. Le premier dans l'ordre du récit, mais aussi dans l'ordre de l'exposition d'un tronc dévoilé par une incision antérieure, part du pharynx, relie une série de passages, tubes, parties «solides»: trachée, poumon, cœur, foie, «grand vaisseau», foie, veine oblique, rein, conduit oblique, vessie, testicules[4]. Le deuxième parcours (commençant au paragraphe 8) démarre à la hauteur de la langue, passe par l'œsophage, la «bouche» du ventre (proche de notre estomac moderne), entretient un certain rapport avec la colonne vertébrale, le diaphragme et la rate, se poursuit dans l'intestin, le colon et se termine «à l'extrémité de l'anus». Si toute explication physiologique en est formellement absente, quelques principes peuvent pourtant être déduits des termes utilisés ou de l'agencement proposé des parties: d'une part le principe d'une digestion «septique», c'est-à-dire fondée sur la putréfaction des aliments, évoque certaines théories émises sur la digestion par les physiologistes présocratiques; d'autre part le

[4] Le passage terminal de ce premier parcours, au texte grec difficile et peut-être corrompu (paragraphe 6) est interprété par Duminil – qui semble vouloir en parachever plus hardiment la logique – de la manière suivante: «au fond de la vessie, une communication a été placée à l'intérieur par la nature».

principe d'une fonction de passage d'éléments nutritifs et résiduels, dont la nature même n'est pas précisée (gazeux? fluides? solides?) à travers le corps grâce deux systèmes parallèles du haut vers le bas, l'un antérieur se déployant du pharynx à la vessie, l'autre, postérieur, joignant la bouche à l'anus.

L'énumération de ces différentes caractéristiques, ajoutées à sa brièveté, permet donc de répondre à une première question, celle de son usage au moment où il fut écrit, lu, transmis (autrement dit, de l'Antiquité à la période moderne, où l'on peut penser que l'habitude d'y recourir se perd, mais l'histoire des manières dont il a été effectivement utilisé reste à faire – les six manuscrits conservant ce texte datant quant à eux du 12e au 16e siècle)[5]: sans doute celui d'un résumé, une sorte de «vade mecum», d'aide-mémoire (peut-être dérivé d'un traité plus complet dont nous ignorons tout)[6]. Telle fut, pendant une période singulièrement longue, pour les praticiens de la médecine, une première utilité de l'*Anatomia*. Toute description d'un corps tendant à produire, pour ainsi dire spontanément, un sentiment d'adhésion au réel, nous lisons ce texte, comme tous les textes du même type qui le suivront – et comme l'ont fait les anatomistes avant nous tout au long de l'histoire – en y mesurant, tout aussi spontanément, son adéquation à la vérité anatomique, du moins celle qui se confond avec l'état actuel du corps anatomique. De là proviennent, nécessairement, des effets de vérité, d'erreur et de flou. Effets de vérité: la description des poumons au bout de la trachée (en notant tout de même que le texte n'en parle qu'au singulier), les cinq lobes en lesquels ces derniers se divisent, la description du foie, l'existence des «tuyaux obliques» reliant les reins à la vessie, le départ de l'œsophage s'ouvrant dans la poche gastrique, l'emplacement du foie et de la rate, la longueur et l'enroulement

[5] M.-P. Duminil, *op. cit.*
[6] C'est ce que propose M.-P. Duminil, *op. cit.*

de l'intestin, l'aspect tendineux de la vessie, la séquence colon-rectum-anus, satisfont tous dans leurs grandes lignes notre connaissance anatomique. Plus incertaine, en revanche est la situation du diaphragme, placé derrière le foie (et non au-dessus, comme il faudrait s'y attendre), alors que sont carrément problématiques d'autres passages, comme l'obliquité et les rapports topographiques précis du «large tuyau» reliant cœur et foie, de la «grande veine» qui accompagne ce dernier, ainsi que de la «veine oblique» se dirigeant vers les parties situées sous les reins. On notera que de telles incertitudes, affrontées résolument, ne sont pas sans conséquence sur la politique de traduction. Ainsi, le terme grec de *bronchia*, apparu au paragraphe 3, traduit ici par «tuyau», est défini par le «Liddel-Scott» dictionnaire grec-anglais de référence (en se référant précisément à ce traité hippocratique) comme un «imaginary system of ducts connecting heart with liver»; le «Bailly», dictionnaire grec-français se contenant quant à lui du terme (désormais désuet en anatomie) de «trachée-artère». Quant au terme *phleps*, trouvé en ce même paragraphe, et traduit par «veine», il désigne en réalité tout vaisseau sanguin, avant que la distinction ne s'établisse en médecine entre artère et veine (notamment suite à la pratique anatomique systématique sur les corps (humains et animaux) menée très vraisemblablement pour la première fois à Alexandrie par les médecins grecs Hérophile et Érasistrate au 3$^{e}$ siècle avant J.-Chr.), son sens ne se restreignant alors à «veine» en tant qu'opposée à artère.

## 2. *Une chance anthropologique?*

Comment donc lire les «erreurs» du traité anatomique hippocratique (et, plus largement, comment lire tout traité d'anatomie)? Deux explications immédiates (auxquelles l'«histoire spontanée» de la médecine a souvent eu recours) sont: une transmission erronée (la mauvaise transcription d'un copiste, la compréhension fausse d'un

tracteur) et figée ensuite dans la tradition; précédant cette explication matérielle, une mauvaise observation de l'auteur initial (persuadé par exemple de pouvoir distinguer un conduit oblique entre le foie et le rein, là où il n'existe dans le corps humain ou animal aucune voie les relient l'un et l'autre), imposée à la postérité par les aléas de la transmission non vérifiée de l'écrit pour de longs siècles. Ces deux explications, fondées sur une compréhension matérielle et auctoriale (deux caractéristiques sociales de l'entreprise scientifique contemporaine) ont le mérite de rappeler que l'histoire des connaissances scientifiques doit se fonder aussi sur l'examen des circonstances matérielles, y compris celles d'une éventuelle transmission perpétuée d'«erreurs». Elles sont toutefois insuffisantes au regard de ce que l'histoire de la médecine et du corps doit pouvoir proposer, à savoir une analyse qui se détacherait par principe de la perspective téléologique, si tenace dans la «philosophie spontanée des savants», ou des médecins notamment, prompts à adopter le point de vue, et l'état des connaissances contemporains, comme l'alpha (en tant que source première de leur regard rétrospectif) et l'oméga (en tant que point d'arrivée nécessaire du progrès des connaissances) du savoir scientifique. S'il convient de s'arrêter sur les «erreurs» de l'*Anatomia* hippocratique, c'est donc moins en tant qu'erreurs (en regard de l'anatomie contemporaine) que d'éléments constitutifs d'une logique propre du corps, probablement devenue désuète ultérieurement, mais que la tâche de l'histoire de la médecine est de reconstituer, et d'en tracer le devenir.

Or, en première analyse, la logique qui se dégage est celle d'un tronc (en l'occurrence humain), en deux couches, l'une antérieure et l'autre postérieure (si l'on considère le corps debout) ou l'une superficielle et l'autre profonde (si on le considère couché sur une table de dissection). S'interroger sur l'existence de cette logique, c'est, plus fondamentalement, se poser la question des modes d'acquisition du savoir exposé, autrement de la pratique

fondant cette théorie anatomique. On vient d'évoquer le terme de dissection – sens qui est précisément celui que donne Aristote au terme d'*anatomia*. Il n'est pourtant guère possible de supposer solidement, à partir des éléments fournis par le texte, une quelconque relation avec la biologie et les pratiques de dissections animal systématique menées par Aristote[7], ni d'ailleurs avec la biologie et l'anatomie alexandrine d'Hérophile et d'Erasistrate[8]. Ce que nous pouvons en revanche dégager de cette organisation en deux plans, c'est la possibilité qu'elle relève d'une pratique raisonnée d'ouverture du tronc, acquise peut-être – en l'absence de toute autre source permettant de supposer l'existence d'anatomies humaines[9] – à l'occasion d'opportunités diverses (telles que blessures humaines occasionnelles) reliées à d'autres pratiques sur les animaux (techniques d'éviscération en boucherie, par exemple) – et organisant à partir d'un geste – l'ouverture du tronc du haut en bas – la structuration en deux plans du corps observé et décrit. Poser l'existence d'une logique, qui nous est entre temps devenue tout à fait étrangère, permet de rappeler que le geste de l'observation directe du corps, devenu par généralisation à toute chose observée un élément crucial du paradigme de la philosophie du savoir scientifique, le fait de chercher à voir de ses propres yeux (le grec dit: *autopsia)* relève en réalité d'une histoire très complexe, et nullement naturelle: deuxième utilité, pour l'exercice des (et la réflexion sur les) sciences contemporaines, de l'*Anatomia*.

Reculant d'un dernier pas, élargissons une fois de plus l'angle de vue sur le corps tel qu'il est décrit dans ce texte décidément énigmatique. Nous voyons alors que ce corps est en réalité un

[7] Au sujet desquelles voir M. Vegetti, *Le couteau et le stylet*, tr. fr. Van Dieren Editeur, Paris 2010.
[8] Voir à ce sujet H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
[9] Au sujet desquelles voir J.-M. Annoni et V. Barras, *La découpe du corps humain dans l'Antiquité*, «Bulletin Canadien d'Histoire de la Médecine», 10, 1993, pp. 189-224.

corps singulier, en ce qu'il décrit, parmi tous les autres corps possibles, une logique comme un possible parmi d'autres. Ce corps en somme, est inscrit dans le panorama général qui serait celui d'un programme élargi de l'histoire de la médecine, et qui consisterait à se demander, à propos du corps, de tout corps, quelles sont les techniques qui, autant qu'elles le dévoilent, le structurent; comment est-il transmis; au fond, de quoi est-il (et donc, de quoi sommes-nous) le produit? Troisième utilité, antrhopologique, de l'*Anatomia*.

**VINCENT BARRAS** Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique, Centre Hospitalier Universitaire Vaudois (CHUV) et Faculté de biologie et de médecine, Université de Lausanne (UNIL)

*vincent.barras@chuv.ch*

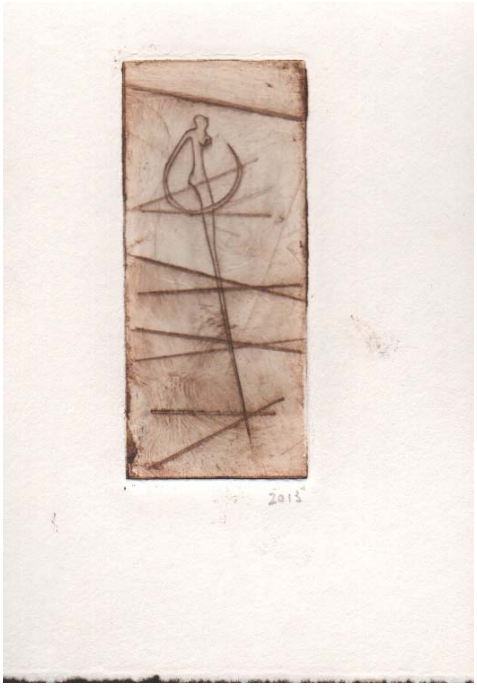
PHILIPPE GLARDON

# *LE* DISCOURS NATUREL *D'ULISSE ALDROVANDI:*

## *LECTURE ET REPRÉSENTATION DE LA NATURE AU XVI^E SIÈCLE*

1. *Intro*
2. *Les illustrations des traités naturalistes du XVI^e siècle, entre «réalisme» et «incohérences»*
3. *Discours descriptif et illustrations* 4. *Lecture des «faictz de nature»*
5. *Rhétorique et ordonnance naturelle*

**ABSTRACT:** *To the modern eye, Ulisse Aldrovandi's work presents an evident discrepancy: it offers elements which have been interpreted as first steps in modern biology. Among them, the illustrations immediately draw attention, as they prove a new way of observing and describing nature, contrasting with the medieval symbolic approach of plants and animals. But some of the illustrations are obviously wrong, imaginary, or clumsy. Generally, modern history of sciences has rejected these as errors, arguing that their presence was due to the immaturity of a boring new science. This paper aims to present another way of considering the coexistence of contradictory elements in Aldrovandi's scientific discourse: these elements must not be judged and classified from our modern point of view. They testify to the existence of a mainly different and polymorphic, but coherent representation of nature.*



## 1. *Intro*

L'œuvre naturaliste d'Ulisse Aldrovandi est monstrueuse. Au sens familier, tout d'abord, parce qu'elle présente la caractéristique la plus évidente du monstre dès le premier regard: le gigantisme. Ses ouvrages imprimés représentent 14 volumes in-folio et des milliers de pages, dont l'édition, entreprise tardivement dans la carrière du médecin bolonais, va largement dépasser la date du décès de son auteur[1].

[1] Pour un exemple sur la prolifération précisément monstrueuse de l'œuvre de l'école aldrovandienne, outre les éditions de ses travaux personnels, voir E. Baldini, *Prodigi, simulacri e mostri nell'eredità botanica di Ulisse Aldrovandi*, in *Natura-cultura. L'interpretazione del mondo fisico nei testi e nelle immagini*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Mantova, 5-8 octobre 1996, éd. G. Olmi, L. Tongiorgi Tomasi, A. Zanca, Leo S. Olschki, Florence, 2000.

Monstrueux, les volumes d'Aldrovandi continuent de l'être lorsqu'on les feuillette: l'œil très vite attiré par les nombreuses gravures intégrées au texte latin, le lecteur moderne éprouve un sentiment de surprise, voire de malaise, en constatant que ces illustrations présentent d'étranges anomalies: parfois, elles permettent l'identification immédiate d'une espèce. Ailleurs, maladroites, approximatives, elles sont à l'évidence de seconde main et étonnamment peu précises; et soudain, au détour d'une page, surgit une créature totalement imaginaire, baleine aux défenses de sanglier, dragon, licorne médiévale, cyclope ou enfants aux yeux multiples disséminés sur le corps…

Enfin, pour qui chercherait à comprendre en quoi consiste la «zoologie» aldrovandienne, et s'aventurerait à lire son texte latin, la surprise irait croissant, en découvrant l'étrange amalgame qui en compose les chapitres. On se fera une bonne idée du texte aldrovandien en parcourant les titres des subdvisions des chapitres consacrés à chaque espèce, qu'on peut regrouper en 6 catégories générales, elles-mêmes divisés en sous-chapitres variables:

1) Noms: confusions, synonymes, étymologie
2) Morphologie: description, anatomie, différences
3) Habitat de l'animal: lieu
4) Mœurs: (longévité de l'animal, tempérament, nature, moeurs, intelligence, voix, nourriture, sommeil, accouplement, génération, manière de chasser, …)
5) «Culture»: (sympathie, antipathie, physiognomonie, épithètes, histoire, augures, présages, visions et songes, mystique, allégorie, morale, hiéroglyphes, symboles, numismatique, statuaire, miracles, phénomènes fabuleux, proverbes, énigmes, monstres…)
6) Utilisation de l'animal: usages gastronomique, médical, cynégétique, etc.

On le constate, cette énumération non exhaustive surprend à la fois par la profusion des éléments et par leur disparité, du moins à nos yeux. Or l'assemblage de parties hétéroclites est encore une caractéristique du monstrueux … Cet aspect nous renvoie cette fois-ci à l'histoire naturelle du XVI$^{e}$ siècle dans son ensemble. Pour prendre une image de circonstance, l'œuvre d'Aldrovandi et de ses collègues ressemble à un des extraordinaires portraits anamorphiques de Giuseppe Arcimboldo: des éléments reconnaissables, poissons et coquillages, fruits, légumes ou autres objets dessinent à leur tour un buste humain grotesque, identifiable aussi, mais qui laisse perplexe par la vision d'ensemble qu'il présente. De même, les ouvrages des Italiens Pietro Andrea Mattioli et Ippolito Salviani, des Français Guillaume Rondelet et Pierre Belon, ou du suisse Conrad Gesner présentent une forme de classification, des chapitres alliant illustrations et observations pointues, voisinent avec les descriptions et les récits les plus naïfs, pour former ce que les historiens des sciences jugent souvent comme un mélange décousu et mal dégrossi, qui forme cependant un tout physiquement cohérent, l'ouvrage relié et édité.

Ainsi l'histoire naturelle du XVI$^{e}$ siècle constitue un phénomène nouveau dans l'histoire du regard porté par l'homme sur la nature, qui se matérialise dans des dizaines d'ouvrages parus en quelques décennies, à partir des années 1530. Cet ensemble, dont la parution se concentre sur une période courte, prouve un engouement extraordinaire pour les plantes et des animaux. On a même voulu y voir les prémisses de la science moderne, en particulier dans les traités botaniques qui présentent depuis 1530 des gravures sur bois de grande qualité, que complètent des descriptions écrites systématiques. Cette interprétation, née sous la plume des naturalistes Buffon et Cuvier entre la fin du XVIII$^{e}$ siècle et 1830, n'est pas tendre avec leurs prédécesseurs, loués certes,

pour leur regard innovant, mais accusés par ailleurs d'avoir accumulé un formidable galimatias d'érudition inutile.
L'opinion de Buffon, selon laquelle 9/10èmes du contenu des histoires naturelles du XVIe siècle peuvent en être supprimés, est évidemment insatisfaisante pour se faire une idée pertinente de leurs véritables objectifs. Pourtant cette vision a la vie dure, dans la mesure où les scientifiques qui se préoccupent d'histoire des sciences ont tendance à privilégier plus ou moins consciemment chez leurs prédécesseurs les éléments qui leur semblent préfigurer leur propre conception de la science.

## 2. *Les illustrations des traités naturalistes du XVIe siècle, entre «réalisme» et «incohérences»*

C'est pourtant ces neuf dixièmes «inutiles», encombrés ou peu pertinents qui retiendront avant tout notre attention, ce d'autant qu'Aldrovandi a été fustigé précisément pour avoir été l'un des naturalistes les plus inutilement prolixes, aux côtés de son prédécesseur Conrad Gesner[2]. Les illustrations des ouvrages d'Aldrovandi, de même que celles des travaux de ses collègues, n'ont pas échappé à la critique, qui ont été formulées de deux manières: principalement à propos des ouvrages botaniques, on a salué la qualité des gravures, mais déploré le décalage entre leur «modernité» et l'obsolescence du texte, encore beaucoup trop porté sur le commentaire des textes antiques[3]. Pour ce qui est des ouvrages «zoologiques» et en particulier ceux d'Aldrovandi, mais aussi ceux de Gesner et des autres médecins naturalistes, les avis

[2] Un matériel considérable atteste que les ouvrages édités d'Aldrovandi ne sont que la partie émergée d'un immense iceberg d'érudition et de matériel collecté durant des décennies. Voir M.-E. Boutroue, *Le cabinet d'Ulisse Aldrovandi et la construction du savoir*, in *Curiosité et cabinets de curiosités*, Neuilly, Atlande, 2004, pp. 43-63, disponible sur internet: (http://curiositas.org/document.php?id=153) et C. Riedl-Dorn, *Wissenchaft und Fabelwesen. Ein kritischer Versuch über Konrad Gessner und Ulisse Aldrovandi*, Böhlau Verlag, Vienne, Cologne, 1989.
[3] Pour une bonne entrée en matière sur l'illustration scientifique, voir *The Natural Sciences and the Arts. Aspects of Interaction from Renaissance to the 20th Century*. An International Symposium, Uppsala, 1985, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1985.

ont souvent été plus négatifs encore qu'envers les traités de botanique: comme dans ces derniers, les textes zoologiques sont jugés trop tributaires de l'influence antique. A cela s'ajoute que les gravures d'animaux sont nettement plus irrégulières que celles des plantes, à plusieurs titres:

- Certaines gravures semblent donner satisfaction à l'auteur, alors qu'elles sont médiocres, de seconde main, ou constituent des montages de toutes pièces, élaborées sur la base d'une description écrite elle aussi de seconde main.
- Les gravures reflètent les erreurs de classement ou d'identification par rapport à la zoologie moderne: la chauve-souris décrite parmi les oiseaux, comme chez Belon (*Histoire de la nature des oyseaux*) et Gesner, ou des espèces fossiles prises pour des espèces encore actuelles.
- Elles représentent des monstres totalement imaginaires, en particulier des monstres marins, comme le fameux poisson en habits de moine, présent dans tous les ouvrages ichthyologiques de la Renaissance.
- Elles comportent des images redondantes de la même espèce, au même titre que les textes sont répétitifs.
- Au contraire, certaines espèces nommées dans le texte ne sont pas du tout représentées.
- Certaines gravures représentent plusieurs espèces données comme proches et peu différenciables.

Cet édifice disparate est pourtant bel et bien matérialisé dans les ouvrages qui ont eu un succès considérable de leur temps, jusque tard dans le XVII$^{e}$ siècle. En comprendre le principe unificateur pourrait donc nous donner le facteur de cohérence fondateur de l'histoire naturelle de la Renaissance. Pour ce faire, le mieux est de partir des déclarations des naturalistes eux-mêmes, qui n'ont pas été avares de commentaires sur les illustrations de leurs travaux, à commencer par Aldrovandi. On peut ainsi considérer son œuvre comme la synthèse des efforts

entrepris par les savants du XVI[e] siècle pour décrire la nature, tandis que sa carrière résume l'évolution sociale et institutionnelle d'une nouvelle catégorie d'érudits née entre 1530 et 1550, qu'on peut désigner du terme de médecins naturalistes: Aldrovandi découvre l'histoire naturelle grâce à un médecin, Luca Ghini, féru de botanique, un médecin et ecclésiastique italien, Paolo Giovio, et au médecin français Guillaume Rondelet. Ces trois hommes font partie d'un groupe social bien défini, dont les membres sont universitaires et proches des milieux d'église et de cour. Cette communauté échange par delà les frontières. On dirait aujourd'hui que les savants travaillent grâce à des sponsors privés, les princes mécènes des diverses cours d'Europe, et en réseau, dont on a conservé la trace des échanges sous la forme d'innombrables lettres et allusions à des envois de matériel, plantes séchées, peaux, coquillages, plumes, minéraux, ou encore, bien sûr, gravures ou aquarelles naturalistes[4]. En ce qui concerne la carrière d'Aldrovandi, le médecin bolonais traverse une période où l'histoire naturelle gagne une crédibilité au sein de l'institution universitaire. Certes, l'étude de la nature est toujours incorporée dans le cursus médical, mais discipline acquiert des lettres de noblesse. Les médecins qui commencent à se spécialiser en histoire naturelle peuvent faire carrière comme médecins de cour, où ils dispenseront leurs conseils en matière de diététique, voire de gastronomie, au sujet des poissons les plus aptes à un régime ou à ravir le palais des convives. Mais ils seront aussi amenés à diriger un jardin botanique, à l'instar d'Aldrovandi à partir de 1559, ou une collection de curiosités naturelles, qui préfigurent les grandes institutions muséologiques des siècles à venir.

[4] Une partie de la correspondance d'Aldrovandi est numérisée sur le site de l'Université de Bologne: http://www.filosofia.unibo.it/aldrovandi/pinakesweb/main.asp?language=it

### 3. *Discours descriptif et illustrations*

Il faut maintenant expliciter l'interaction entre texte et image dans les travaux du XVI[e] siècle. Le phénomène est bien connu dans l'histoire du livre scientifique: de purement mnémotechnique dans les herbiers du Moyen Age, la représentation figurée de l'espèce devient partie intégrante d'un processus qui enserre l'espèce dans le but de l'identifier. Guiseppe Olmi a très bien étudié l'évolution du rôle de l'image dans le cas d'Aldrovandi, et son analyse vaut pour à toute l'histoire naturelle du XVI[e] siècle: au début ornementale et artistique, elle est progressivement asservie au dessein scientifique, en parallèle avec une professionnalisation de l'activité d'illustrateur et de graveur, qui marque la sujétion de l'artiste au projet de l'auteur: nombre de savants évoquent leur commande, les tarifs, les contrats qui les lient aux *pictores* et aux *delineatores*[5]. Comme ses pairs, le médecin bolonais est généreux en commentaires, non seulement sur les aspects sociaux relatifs à l'iconographie des histoires naturelles, mais également sur le rôle comme sur les limites de l'illustration. Celle-ci est donc à la fois complément et prolongement du texte, imitation (*imitazione*), image « ad vivum » de la nature pour Aldrovandi et, chez les auteurs français, «portrait naïf», dans lequel trait et couleurs doivent s'unir au service de la re-présentation. Ainsi le vocabulaire de la description atteste une complémentarité et une interchangeabilité entre le mot et le trait, qui tous deux peuvent transcrire les «marques» (*notae*) descriptives qui servent à différencier les espèces, et qui disent l'harmonie naturelle, le «discorso naturale» chez Aldrovandi. Car il est bien question d'un langage de la nature, perceptible par l'érudit. Donner le «pourtrait», la *delineatio*, la description, la *significatio* et la «demonstrance»,

[5] Voir G. Olmi, *Osservazione della natura e raffigurazione in Ulisse Aldrovandi (1522-1605)*, in *Natura-cultura*, cit., pp. 105-161. De Olmi, voir aussi *Molti amici in varii luoghi: studio della natura e rapporti epistolari nel secolo XVI*, in «Nuncius», VI, 1991, pp. 3-31.

que ce soit par l'image ou par le texte, participe d'un acte rhétorique de lecture et de transcription du fameux *Liber mundi*, qui doivent emporter la conviction au sujet de l'identité des espèces et de l'ordonnance de la nature. Le principe fondateur de la démarche est un travail de représentation mimétique du langage de la nature. L'homme reçoit de droit divin la capacité de représenter les choses dans une démarche où est abolie la différence entre le mot et l'image, puis entre la représentation humaine et l'objet l'humaine. Le travail d'Aldrovandi incarne l'aboutissement du processus: ses ouvrages parus à la fin de sa carrière, couronnent une vie de prospection, et prolongent le travail d'accumulation de «singularitez» rassemblées dans ses collections: c'est le cas des herbiers, tout proches par leur forme, des livres imprimés illustrés de gravures de plantes; mais il en va de même pour les animaux: aucune frontière ne peut être tracée entre les spécimens «conservés en peinture et au vif, dans notre musée, pour l'utilité des studieux, et que j'ai rassemblés non seulement au cours de mes études mais encore et surtout au cours de divers voyages, une fois devenu docteur en philosophie et en médecine, au prix de grandes fatigues»[6].

On se demande dès lors, devant un système aussi abouti, comment les auteurs peuvent tolérer de tels écarts entre leurs principes théoriques et ce qui est visible dans les ouvrages. En réalité, ces écarts ne sont qu'apparents, et ne manifestent que la perplexité induite par notre regard moderne. Les défauts que nous avons énumérés au sujet des images doivent être réévalués à l'aune du système de pensée qui les a vu naître.

La question de la qualité irrégulière des images est complexe. C'est un lieu commun chez les naturalistes d'invoquer l'incurie

[6] *Discorso naturale*, rédigé en 1572, témoignage précieux d'Aldrovandi sur sa méthode et sa conception de l'histoire naturelle. Texte est disponible sur le site de l'université de Bologne:
http://www.filosofia.unibo.it/aldrovandi/mostra_frame.htm.
On y lit d'intéressants commentaires sur le musée de curiosités d'Aldrovandi, exemple unique en Europe pour le XVI[e] siècle. Cit.: f. 508 v°.

des imprimeurs et des artisans impliqués dans la réalisation des ouvrages. Au-delà d'une mauvaise excuse ou d'une fausse modestie de mauvais aloi, ces récriminations disent avant tout l'insuffisance des moyens humains à dépeindre la nature dans sa perfection.

### 4. *Lecture des «faictz de nature»*

C'est donc dans la perception de la nature par les médecins naturalistes qu'il faut chercher la raison de ces irrégularités de qualité et des curieuses lacunes que présentent les illustrations. On lit dans toutes les préfaces la perfection de la nature, manifestation perceptible de la puissance divine. Là réside toute la contradiction: les savants du XVI[e] siècle se sentent en droit de prendre possession des secrets de la nature, mis à la disposition de l'homme par le Créateur. Cela a été interprété par les historiens comme un feu vert accordé à la science pour inventorier systématiquement la nature, d'où l'incompréhension de ces derniers face aux apparents manquements des auteurs. Or on lit dans toutes les préfaces des hommages à Dieu qui disent la sacralité de la nature, dont les secrets ne sauraient être dévoilés dans leur ensemble. La puissance de la nature, ontologiquement liée à celle de Dieu, est sans limites, comme l'écrit Aldrovandi dans son *Discorso naturale:*

> Que dire des plantes, dont les vertus sont infinies ? De tant de sortes d'animaux, parmi lesquels se dissimulent tant de secrets de la nature, qui font l'objet des études de grands philosophes aujourd'hui, et par les divers artifices desquels on voit resplendir sans cesse la bonté et le pouvoir de Dieu…[7].

La mission du naturaliste est ambiguë: plus il révèle de secrets, plus il loue la magnificence divine, tout en sachant que sa mission est impossible à achever. Dans le système taxonomique linnéen, l'espèce est l'unité ultime et universelle. Il n'en va pas du tout de même au XVI[e] siècle: une hiérarchie régit l'ordre naturel, depuis les êtres inférieurs jusqu'aux êtres les plus

[7] *Ibid.*, f. 508 r°.

élevés que l'on trouve dans chaque règne du vivant, et jusque dans la société humaine. L'aigle, le dauphin, le lion, le cerf, sont ainsi les équivalents du roi dans leur ordre respectif, tandis qu'à l'opposé de l'échelle fourmillent des êtres presque indistincts, souvent nés par génération spontanée, dont la description n'offre aucun intérêt, d'autant que leur multiplication n'obéit à aucune règle établie, et dont seule la prolifération est un indice de la puissance créatrice divine. Ces êtres inférieurs existent dans tous les règnes.

> En comptant les plantes parfaites et imparfaites, j'arrive au nombre de 5000 espèces. En partant du degré inférieur, je trouve les inachevées, dont la nature fait qu'elles sont dépourvues de feuilles, comme sont les truffes, les bolets, les champignons de cerf (plutées ?) et le «vingo» (?), qui naissent de la putréfaction de la terre, le «raisin du chêne», qui naît parmi les racines de cet arbre, et toutes sortes de champignons et de bulbes[8].

Si l'on peut dénombrer un certain nombre de plantes (de poissons, de quadrupèdes et ainsi de suite) utiles à l'homme, le reste des êtres, dont le nombre est connu de Dieu seul, est évoqué par la prétérition, l'énumération inachevée ou l'hyperbole. La composition des livres d'Aldrovandi est révélatrice: le volume *De animalibus insectis* compte 767 pages, dont 177 consacrées à l'abeille, à la cire et au miel. Dans celui qui traite des animaux *solipedes*, le chapitre du cheval compte 295 pages sur 495. Quant à la vache et au cerf, ils occupent respectivement 322 et 87 pages sur les 1040 du *De quadrupedis bisulcis*. En moyenne, ¼ des pages de chaque ouvrage n'est consacré qu'à une ou deux espèces seulement… Les espèces dominantes, en raison de leur noblesse, ou de leur utilité pour l'homme, sont pour ainsi dire placées sur un piédestal, tandis que les subalternes n'existent qu'en creux, et ne sont souvent décrites que par défaut de parties en comparaison des espèces phares. La démarche est profondément aristotélicienne: l'échelle des êtres est qualitative et les critères d'évaluation normatifs: les espèces sont évaluées en fonction de leur proximité

[8] *Ibid.*, f. 510 r°-v°.

ou de leur éloignement par rapport à l'homme, dont les parties, cerveau, main, œil, stature, sont les standards idéaux.

Les monstres, quant à eux, sont également des super-espèces dignes de toute l'attention. La puissance divine est bien sûr à l'origine de l'existence des monstres, dont l'apparition est incontrôlable, et rend une nouvelle fois vaine toute tentative de classification exhaustive: manifestations de la colère divine, avertissements aux hommes, punitions, les apparitions de monstres sont par définition imprévisibles, et l'homme doit se contenter de les interpréter après coup. Pour Aldrovandi, qui consacre un ouvrage entier aux monstres, la *Monstrorum historia*, parue en 1642, bien après sa mort, tout phénomène surnaturel est monstrueux, au sens étymologique du terme. Non seulement les êtres vivants gigantesques, composites, malformés de naissance, mais aussi les phénomènes astronomiques et météorologiques, ou encore un événement naturel exceptionnel, comme les invasions de jaseurs boréaux venus du nord de l'Europe[9].

Tout ce processus est à l'opposé de la démarche linnéenne, qui propose une grille de classification totalement contraignante, disposée d'avance pour accueillir toute espèce nouvelle, d'emblée mise sur un pied d'égalité avec toutes autres. Au contraire, le savant de la Renaissance demeure dans une attitude contemplative: conscient de l'incomplétude de ses moyens d'investigation, il est contraint de se borner à interpréter des signes profus, sans cesse renouvelés.

On comprend maintenant un certain nombre de caractéristiques de ce regard sur la nature. Sa prétendue naïveté à l'endroit de l'exceptionnel est en réalité de l'humilité. Certes, le génie du peintre, l'inspiration du poète, la langue originelle dont les anciens sont proches, parviennent parfois à toucher à l'essence des êtres. Mais l'homme de la Renaissance a pris conscience d'une nouvelle dimension du monde avec la découverte des Amériques, bien

[9] *Ornithologiae. Hoc est de avibus historiae libri XII*, 1599, p. 273.

sûr, et aussi simplement en confrontant les espèces décrites par les anciens avec celles qui les entourent, en Allemagne ou dans les Alpes, par exemple. Devant l'ampleur insurmontable de la tâche, les mots et les images sont complémentaires au moment de dire la richesse de la création, qu'ils tentent en quelque sorte de cerner par une approche en cercles concentriques. Voilà le «discours naturel», le *Discorso naturale*, tentative de représentation de la nature en collectant les signes que le Créateur y a disposés pour en dévoiler l'intelligibilité profonde. Souligner la multiplicité incontrôlable des êtres nés par génération spontanée ou l'étrangeté des créatures monstrueuses sont deux manières de rendre hommage à Dieu. La répétition des descriptions, des images quelquefois, la multiplication des dénominations dans toutes les langues, sont autant de tentatives d'enserrer une espèce, qui disent de manière métaphorique leur insuffisance. Prenons le cas du plus grand rapace nocturne d'Europe, le grand-duc. Pour représenter cette espèce remarquable, équivalent de l'aigle chez les oiseaux de nuit, Aldrovandi recourt à trois planches, et déclare, à propos des deux dernières:

> Mais celui-ci dont nous donnerons à voir l'image en troisième lieu est en tout point semblable au second, à ceci près qu'il a les pattes moins hérissées et par ailleurs faibles, tout comme les pieds. Enfin l'image que nous plaçons en dernier pour le Grand-duc m'a été envoyée[10].

Cette citation est révélatrice de la méthode heuristique plurielle du XVI$^{e}$ siècle: outre l'observation directe, le naturaliste se fie aussi au témoignage des personnes dont l'autorité est reconnue, suivant le procédé aristotélicien, quitte à accorder une place à une gravure pour rendre hommage à son donateur. Les trois gravures sont mises en commun pour pallier les insuffisances de l'art humain à figurer une espèce très importante dans l'ordonnance naturelle. Au contraire, mais pour la même raison, l'auteur fait

[10] *Ibid.*, pp. 509-511. («Is vero cujus tertio loco iconem spectandam dabimus, secundo per omnia similis apparet, hoc excepto, quod tibias minime hirsutas habet, sed quemadmodum et pedes, debiles. Quam denique ultimo loco ponemus, iconem, etiam pro Bubonis imagine mihi misa fuit», p. 508).

l'économie des illustrations, lorsqu'il s'agit d'espèces du bas de l'échelle: inutile de représenter des animaux qui se ressemblent trop, inutile et impossible, là encore en raison des limites des capacités de l'homme…

### 5. *Rhétorique et ordonnance naturelle*

Quant à la question de l'ordonnance de la matière, les débats entre naturalistes, par préfaces interposées, illustrent toujours la même position de l'homme face aux mystères de la Création. L'ambiguïté demeure entre la volonté de proclamer l'ordre qui régit la nature et l'incapacité d'en saisir toute l'ampleur. Les naturalistes s'en sortent à nouveau de manière cohérente: la classification générale est empruntée aux anciens, Aristote et Pline pour l'essentiel. Tous deux fournissent un cadre solide, basé sur une structure qualitative verticale, pourrait-on dire, des êtres selon leur âme, végétative, animée et humaine, et horizontale, qui répartit les êtres selon leur milieu de vie, leur taille, ou d'autres critères secondaires. Les naturalistes sont dès lors à l'aise pour déployer leurs arguments à l'intérieur de ce cadre, même s'ils sont loin d'être d'accord sur la prééminence à accorder aux groupes ou aux espèces dominantes à l'intérieur de ceux-ci. Aldrovandi, dans le *De ordine* des prolégomènes à ses *Ornithologiae*, développe longuement les arguments qui justifient la classification qu'il adopte. Il critique aussi les partisans de l'ordre alphabétique, qui sèment la confusion en rapprochant des espèces qui n'ont aucun point commun et en séparent d'autres qui sont proches. Tout cela, loin de témoigner d'une immaturité de la science du XVI$^{e}$ siècle, est conforme à son approche. Les naturalistes se placent sur le plan de la rhétorique, puisque l'accès à l'ensemble du plan divin leur est barré: on peut argumenter, proposer des classements de certains groupes, qui fonctionnent comme des métonymies de l'ordonnance générale, des lucarnes projetant une lueur partielle sur quelques pans de

l'édifice. Les tentatives de classification, quant à elles, dans leurs contradictions mêmes, sont autant de métaphores des bornes posées à la connaissance humaine.

Il est évident que cette approche contient en germe les agents de sa destruction: en acceptant des adjonctions, *addendae* et autres compléments au fur et à mesure que les nouvelles espèces affluent d'Asie ou du Nouveau monde, le système descriptif du XVI$^{e}$ siècle prépare sa propre implosion, dans son impuissance à proposer de classification spécifique satisfaisante. Mais celle-ci n'est, nous l'avons vu, qu'une des facettes de l'histoire naturelle de la Renaissance, dont le champ couvre aussi bien la médecine, la philologie, la poésie que la gastronomie ou la chasse, outre la fonction première laudative. D'ailleurs les compléments aux ouvrages sont intégrés dans l'épistémologie des ouvrages: ils ont eux aussi leur valeur rhétorique, en soulignant emphatiquement l'infinité du nombre des êtres, qui est reconnue est même proclamée par les auteurs.

N'inversons pas les choses: Aldrovandi n'anticipe pas le savoir biologique moderne; les savants des Lumières se sont appuyés sur sa contribution pour puiser les matériaux pour la construction de leur propre regard sur la nature, C'est en cela seulement qu'il y a continuité entre les systèmes. On ne saurait donc reprocher au XVI$^{e}$ siècle de n'avoir pas atteint un but qui ne faisait pas partie de ses objectifs, c'est-à-dire de d'élaborer un système descriptif de la nature dans son ensemble.

Même si les cabinets de curiosités verront leurs murs éclater sous la pression des spécimens toujours plus nombreux qui y sont collectés, pour être remplacés par les grands musées royaux puis nationaux, il n'en reste pas moins qu'à l'image des collections d'Aldrovandi, ils ont pu constituer une réponse cohérente, à la complexité et à la diversité du monde, en présentant toutes les

articulations du *systema Naturae* sous le nom de microcosme[11]. Comme ses collègues, Aldrovandi a su allier la technique iconographique et la structure descriptive basée sur l'observation et l'interprétation des textes antiques. Son discours est harmonieux, poétique au sens qu'il tend au sacré et à une forme de transcendance, à l'instar de la mythologie antique et des messages prophétiques des Ecritures.

**PHILIPPE GLARDON** Faculté de Biologie et Médecine, enseignant d'histoire des sciences à l'UNIL et l'EPFL (chargé de cours), collaborateur libre à l'Institut d'histoire de la médecine et de la santé sociale à Lausanne

*philippe.glardon@unil.ch*

[11] Voir P. Findlen, *Possessing nature: museums, collecting, and scientific culture in early modern Italy*, Berkeley, Los Angeles et Londres 1994; et A. Schnapper, *Collections et collectionneurs dans la France du XVII^e siècle*, Flammarion, Paris 1988.

SARA PETRELLA - ALDO TRUCCHIO

# *LE MÉDECIN DES SAUVAGES: LE JONGLEUR*

1. *Introduction* 2. *Histoire sémantique* 3. *Le regard sur l'Autre*
4. *Histoire des images* 5. *L'exportation d'un conflit* 6. *Epilogue*

**ABSTRACT:** *The term «jongleur» is currently employed in Quebequois French with reference to the shaman-healer of the Amerindians. The authors explore the history of the peculiar conflation between a typical medieval character and the doctor of the «savages», through the texts and images that first provided its description between the XVI and XVIII Centuries. Their aim is to show how the representations of this character result from the encounter of different pre-existing iconographic traditions and, especially, how they express the political and religious conflicts raging in Europe at the time.*

## 1. *Introduction*

Dans la langue française, les «hommes-médecine» ou «faiseurs de médecine» amérindiens[1], qui parlent avec les esprits et qui guérissent les malades, sont désignés par le terme «jongleur» jusqu'au XIX[e] siècle[2]. Dès le XVIII[e] siècle, un mot issu du tongouse et employé pour décrire la «vie magico-religieuse» sibérienne commence à se diffuser: chaman[3]. Durant près d'un siècle, les deux mots, «jongleur» et

[1] P. W. Halford, *«Je suis un peu au fait du dictionnaire huron: je comprends leurs façons de parler métaphorique»: métaphores amérindiennes en français et en anglais,* in M.-R. Simoni-Aurembou (éd.), *Français du Canada-Français de France,* Actes du cinquième colloque international de Bellême, 5-7 juin 1997, Max Niemeyer, Tübingen 2000, p. 156. Nous tenons à remercier ici Philippe Borgeaud et Jean Wirth pour leurs conseils et suggestions.

[2] G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century,* Princeton University Press, Princeton 1992, p. 6.

[3] M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques d'extase* (1951), Payot, Paris 2002, p. 22.

«chaman», se côtoient dans les dictionnaires: le premier, plus fréquent, peut aussi bien désigner le médecin-sorcier des *sauvages* en général que celui d'Amérique, alors que le second reste plus spécifiquement associé à la Sibérie[4]. A partir du milieu du XIX[e] siècle, le sens de «chaman» «s'élargit» progressivement[5], au point d'être employé, vers 1900, aussi bien pour la Sibérie, que pour le reste de l'Asie, de l'Amérique du Sud et du Nord, de l'Antiquité grecque et germanique et même, de l'Afrique. En 1903, dans son article consacré au chamanisme, Arnold van Gennep ne fait pas mention du jongleur et il concentre son attention (et ses critiques) sur la notion de «chamane [qui], on le sait, est un sorcier qui ne se distingue de rien, essentiellement, des hommes-médecine amérindiens, nègres, malais, etc.»[6]. Excepté en français québécois où il est encore aujourd'hui synonyme de «sorcier»[7], «jongleur» tombe donc en désuétude au XX[e] siècle et il est définitivement remplacé par «chaman» pour désigner cette «sorte d'homme»[8]. Puisque «jongleur» précède «chaman» et qu'il semble en conditionner la définition (caractérisée par la guérison et le contact avec les esprits), il nous paraît nécessaire de revenir sur le contexte qui a vu la re-sémantisation du «jongleur» au XVI[e] siècle, peu étudiée dans la littérature secondaire[9].

---

[4] Dans le *Dictionnaire Trévoux* (Paris, 1771, vol. 5, p. 240) ainsi que dans les *Dictionnaire de l'Académie française* de 1835 (Paris, vol. 2, p. 73) et de 1865 (vol. 2, p. 73), on ne trouve que «jongleur». L'*Encyclopédie universelle* de Diderot et d'Alembert (Paris, 1751-1765) consacre une rubrique à la fois au «schaman» (vol. 14, p. 759) et au «jongleur» (vol. 8, p. 875), tout comme, après elle, le *Dictionnaire* de Bescherelle (Paris, 1865, vol. 1, p. 857 et vol. 2, p. 295). Dans le *Nouveau dictionnaire français* de J. George (Paris, 1876) et dans le *Dictionnaire universel* de P. Larousse (Paris, 1867-1890, vol. 3, p. 867, vol. 9, p. 1013), «jongleur» ne désigne plus le médecin-sorcier des sauvages et «chaman» renvoie aux «prêtres indiens».

[5] B. Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre,* Flammarion, Paris 1999, p. 23 et M. Perrin, *Chamanes, chamanisme et chamanologues*, in «L'homme», t. 37, 142, 1997, p. 90.

[6] A. van Gennep, *De l'emploi du mot «chamanisme»*, in «Revue de l'histoire des religions», 47, 1903, pp. 51-57.

[7] Cf. L. Bergeron, *Dictionnaire de la langue québécoise*, VLB, Montréal 1981, p. 284.

[8] A. Van Gennep, *op. cit.*

[9] On en trouve une allusion dans P. C. Mancall, *Illness and Death among Americans in Bernard Picart's*, in L. Hunt, M. Jacob et W. Mijnhardt (éds.),

À notre sens, c'est grâce à son extraordinaire «disponibilité métaphorique»[10] que cette image a pu se superposer à celle du guérisseur-sorcier. Nous tenterons de reconstituer l'histoire de cette juxtaposition en faisant appel à un travail de recherche interdisciplinaire qui traverse l'histoire de l'art et l'histoire de la médecine, l'histoire des mots et des idées ainsi que l'histoire des découvertes géographiques.

Notre analyse sera développée dans deux parties distinctes. Pour commencer, nous parcourrons à reculons l'histoire sémantique de l'utilisation du terme «jongleur» pour désigner l'«homme-médecine» des Amérindiens. Ensuite, nous esquisserons, chronologiquement cette fois, l'histoire des premières représentations visuelles de cette figure.

Cette étude s'inscrit dans le cadre d'une enquête plus vaste portant sur le remploi de motifs médiévaux dans les représentations scientifiques modernes (XVI$^{e}$-XIX$^{e}$ siècles) ainsi que la mise en place, en Europe, d'un système de traduction et de *normalisation* de la figure du sauvage (à partir de la fin du XVI$^{e}$ siècle).

## 2. *Histoire sémantique*

L'utilisation du terme «jongleur» pour désigner un guérisseur amérindien est largement attestée au début du XIX$^{e}$ siècle: il est employé par des auteurs aussi célèbres que René de Chateaubriand dans ses nouvelles *Atala* (1801) et *Les Natchez* (1826). Selon le *Trésor de la langue française*[11], la première occurrence de «jongleur» dans le sens de «devin-guérisseur» apparaîtrait en 1732 dans les *Aventures de M. Robert Chevalier, dit de Beauchêne* d'Alain-René Lesage. Toutefois, en quittant le domaine de la fiction, nous pourrions trouver un emploi antérieur.

*Bernard Picart and the First Global Vision of Religion,* Getty Publications, Los Angeles 2010, pp. 271-291.

[10] J. Starobinski, *La relation critique*, Gallimard, Paris 1970, p. 200.

[11] http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2322950805

En 1723, Jean-Frédéric Bernard publie à Amsterdam le premier volume des *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres*, illustré avec des gravures de Bernard Picart. Il s'agit d'un des ouvrages les plus célèbres jamais écrit sur la religion, dont l'influence est immense dès sa parution[12]. Dans la section consacrée aux sauvages d'Amérique, la description d'un rite de guérison est accompagnée d'une vignette intitulée: «Jongleur qui vient guérir un malade».

D'emblée, il est possible d'affirmer que la gravure n'est ni neutre ni objective et qu'elle est plutôt construite à partir d'une série de *topoï*: le sauvage y est représenté presque nu, dansant de manière frénétique et désordonnée, le visage déformé par une grimace. Le malade, pour sa part, est également à moitié nu, et son état est reconnaissable par des codes tout à fait occidentaux: il a un bandage sur la tête et il est couché dans un lit, avec une couverture et même un oreiller. De plus, à son chevet, une table de nuit est couverte par une nappe sur laquelle ont été posés, entre autres, un verre et un plat. Il s'agit selon toute vraisemblance des restes de son dernier repas. Pour ce qui touche au texte, voici comment l'auteur décrit la scène:

> Ce Jongleur vient voir le malade, & l'examine fort soigneusement, promettant en même temps de faire déloger le mauvais esprit. D'abord il se retire seul dans une petite tente faite exprès, ou il chante, dance & hurle comme un *loup-garou*: ensuite, il vient sucer le malade en quelque partie du corps, & lui dit, en tirant des osselets de sa bouche, que ces osselets sont sortis de son corps, qu'il prenne courage, puisque la maladie est peu de chose, & qu'afin d'être plutôt guéri, il doit envoyer les esclaves… à la chasse aux Elans et au Cerfs… dont sa guérison dépend. C'est par des artifices presque aussi grossiers que nos Charlatans tachent de se maintenir en Europe[13].

Or, comme c'est souvent le cas chez Bernard, ce texte a été repris fidèlement d'un autre ouvrage: les *Mémoires de l'Amérique*

[12] Cf. L. Hunt, M. Jacob, W. Mijnhardt (éds.), *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion, cit.* et L. Hunt, M. Jacob, W. Mijnhardt (éds.), *The Book that changed Europe. Picart & Bernard's* Religious Ceremonies of the World, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londres 2010.

[13] *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres*, Jean-Frédéric Bernard, Amsterdam 1723, p. 92 et illustration entre les pp. 98 et 99.

*septentrionale* (1703) de Louis Armand de Lom d'Arce, mieux connu sous le nom de Baron de Lahontan[14]. Cet officier de marine originaire du Béarn a vécu en Nouvelle France pendant dix ans, de 1683 à 1693, durant lesquels il s'est entièrement consacré à sa vocation d'observateur et d'écrivain. Ses récits de voyages sont parmi les plus lus du XVIII$^{e}$ siècle et ils inspirent même Pierre François-Xavier de Charlevoix, dont l'impact et l'influence seront tout aussi durables.

De Lahontan à Bernard, on relèvera une différence sensible dans la description du jongleur. Bernard a supprimé l'observation polémique de Lahontan concernant les hurlements émis par les jongleurs durant leurs rituels, qui auraient «donné lieu aux Jésuites de dire que le diable parle avec eux»[15]. Si Lahontan, catholique, mais proche des huguenots[16], souffre d'une réputation de libertin, c'est précisément à cause de ses provocations à l'encontre des jésuites – qui lui vaudront, soit dit en passant, tant le succès durant les Lumières, que l'oubli au XIX$^{e}$ siècle. Ainsi Lahontan et, après lui, Bernard, distinguent une dimension *superstitieuse*, qui réunit les jésuites et les sauvages, d'une autre, qu'on pourrait définir *scientifique*. Avant eux, Louis Hennepin déjà, dans sa *Description de la Louisiane* (1683), ne considérait pas les jongleurs comme des autorités religieuses, mais plutôt comme des «Charlatans […] qui vivent au dépenses d'autruy, en contrefaisant les Medecins»[17]. Lahontan va jusqu'à formuler une hypothèse rationalisante sur l'origine du jongleur: il s'agirait, selon lui, d'une personne qui a guéri d'une maladie grave et qui «est assez fou, pour s'imaginer qu'il est immortel, & qu'il a la vertu de pouvoir guérir toutes sortes de maux en

[14] L. A. de Lom d'Arce de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale…*, t. II, frères L'Honoré, La Haye 1703, p. 147.
[15] *Ibid*.
[16] Cf. F. Boisvert, *L'influence protestante chez Lahontan*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», Strasbourg, t. 84, 1, 2004, pp. 31-51
[17] L. Hennepin, *Description de la Louisiane nouvellement découverte…*, Veuve Sebastien Huré, Paris 1683, p. 20.

parlant aux bons et aux mauvais *Esprits*»[18] – au passage, on pourrait ajouter une allusion au fait que le chaman, dans les études récentes, est parfois qualifié de «fou guéri»[19]. L'explication de Lahontan constitue une réponse à la tradition ancienne et diffuse, qui rapproche le sauvage et les démons. René de Goulaine de Laudonnière, dans son *Histoire notable de la Floride* (1586), affirme que les Amérindiens «ont leurs prestres, auxquels ils croient fort, pour autant qu'ils sont grands magiciens, grans devins, et invocateurs de diables»[20]. Cette considération est reprise dans l'*Histoire de la Nouvelle France* de Marc Lescarbot (1609) et on la trouve même chez Samuel de Champlain (1603), d'après lequel, parmi les sauvages, il y en aurait «qui parlent au Diable visiblement; & leur dict ce qu'il faut qu'ils fassent tant pour la guerre que pour autres choses»[21]. Dès les premières conquêtes américaines, les auteurs n'ont eu de cesse de condamner les rites démoniaques pratiqués par les indigènes. Il est intéressant de rappeler que dans les représentations cartographiques, l'Amérique a été placée à l'endroit même où les traditions antique et médiévale situaient les portes des enfers. Les premières représentations du Nouveau Monde mettent encore en scène des sauvages parmi des monstres et des démons (J. de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*, Genève, A. Chuffin, 1580)[22]. Cette représentation, loin de disparaître, demeure ainsi dans l'imaginaire des voyageurs. Encore

[18] L. A. de Lom d'Arce de Lahontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale…*, t. II, cit., p. 146.
[19] Cf., *inter alia*, R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre 1990, p. 30. On pense également à Claude Lévi-Strauss et à son analyse croisée du chaman et du psychanalyste dans *L'efficacité symbolique*, in «Revue d'histoire des religions», t. 135, 1, 1949, repris dans l'*Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.
[20] R. de Goulaine de Laudonnière, *Histoire notable de la Floride située es Indes occidentales*, Guillaume Auuray, Paris 1586, p. 10.
[21] S. de Champlain, *Des sauvages…*, Claude de Monstr'oeil, Paris 1603, p. 11.
[22] Cf. G. Holtz et T. Maus de Rolley (éds.), *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XV^e^-XVII^e^ s.)*, PUPS, Paris 2008, pp. 99-125.

chez Lesage, en 1732, le jongleur serait capable de communiquer directement avec un démon[23].

Suivons désormais la trace indirectement suggérée par Lahontan, en lisant les premières relations des missionnaires jésuites. L'analyse de ces écrits permet d'affirmer que le terme «jongleur» y est prépondérant. «Jongleur» et «jongleries» apparaissent sept fois dans le récit de voyage de 1641 de Barthélémy Vimont, sept fois dans la relation de 1640 de Pierre Le Jeune, six fois dans celle de 1637 et pas moins de quinze fois dans celle de 1636. Dans la toute première relation, rédigée par Pierre Biard à l'occasion de son voyage de 1611 et publiée en 1616, l'auteur emploie une seule fois le terme «jongleur» comme synonyme de «sorcier» dans le chapitre *De la Médecine des sauvages*[24] – et ce, malgré le fait qu'il connaisse le terme autochtone «autmoin». Biard ne reconnaît aucune distinction entre les autorités médicales et religieuses chez les sauvages. C'est la raison pour laquelle le faux médecin est aussi un religieux malfaisant ou, en d'autres termes, un sorcier. Les textes plus anciens, rédigés aussi bien par des explorateurs, des religieux, des commerçants et des militaires étant peu nombreux, il est possible d'affirmer que celle de Biard est la première occurrence du terme «jongleur» pour qualifier celui qui, parmi les Amérindiens, semble revêtir un double rôle religieux et médical. Mais quel lien existe-t-il entre le jongleur et le sorcier?

Pour répondre à cette question, il convient de s'arrêter sur l'histoire de ce mot. Le terme «jongleur» dérive du latin «joculator» qui renvoie à «railleur», «bon plaisant» (de «joculus», diminutif de «jocus», qui peut signifier «jeu, farce ou moquerie»). C'est seulement à partir de la première moitié du XVI[e]

[23] A.-R. Lesage, *Aventures de M. Robert Chevalier, dit de Beauchêne…*, Etienne Ganeau, Paris 1732, p.11.

[24] P. Biard, *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs et de ses habitans*, Louys Muguet, Lyon 1616, maintenant in L. Campeau (éd.), *Monumenta Novae Franciae*, Rome/Québec, Monumenta Historica Soc. Jesu/Presses de l'Université Laval, 1967, vol. 1, *La première mission d'Acadie [1602-1616]*, p. 501.

siècle qu'il prend le sens qu'on lui connaît aujourd'hui, à savoir celui de «bateleur et saltimbanque» et de «prestidigitateur et illusionniste», alors qu'avant il désignait plutôt des artistes vagabonds, musiciens, conteurs-troubadours et bouffons de cour[25]. Pour les Pères de l'Eglise, la danse a une charge démoniaque[26]. Ensuite, au XIII^e^ siècle, Thomas d'Aquin et d'autres distinguent les jongleurs et les acrobates qui sont «utiles à la réfection de la vie humaine», de ce qui chantent des «cantilènes lascives», qui dévoilent et contorsionnent leur corps et qui amusent leur public avec des mensonges[27]. Le jongleur peut donc être à la fois un imposteur, puisqu'il pousse à croire en des choses qui n'existent pas, et un pécheur qui, par son chant et son corps, peut inspirer le péché et la luxure aux hommes.

Cette figure composite, sur laquelle nous nous arrêterons dans la seconde partie de cette étude, réunit une grande habileté physique, l'illusionnisme, la folie et la proximité avec le démon. Elle est reprise par les premiers jésuites français qui débarquent en Amérique du Nord durant la première moitié du XVII^e^ siècle. En effet, dans la description de Biard, tous ces aspects sont mélangés: le jongleur susurre des «enchantements» à l'oreille du malade; il prétend pouvoir dissiper son mal en lui soufflant dessus; il chante; il danse; il hurle; il bave; il se démène en gesticulant; il feint d'être un exorciste capable de chasser le démon qui est la cause de la maladie; il blasphème et il trompe les proches du malade par des jeux de prestige. Agissant de la sorte, il gagne sa vie, sans rien donner de concret en échange[28].

---

[25] Cf. M. Clouzot, *Le jongleur. Mémoire de l'Image au Moyen Age*, P. Lang, Berne 2011. Sur la figure du jongleur au Moyen Âge, cf. E. Faral, *Les jongleurs au Moyen Age*, Honoré Champion, Paris 1910.

[26] J. Wirth, en collaboration avec Andreas Bräm, *Musique, danse et jonglerie*, in *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques*, Droz, Genève 2008, p. 235.

[27] Ces expressions sont reprises de Thomas d'Aquin et Thomas de Chobham et elles ont été commentées *in* J. Wirth, *op. cit.*, p. 236.

[28] P. Biard, *Relation de la Nouvelle France, de ses terres, naturel du païs et de ses habitans*, cit., maintenant L. Campeau (éd.), *Monumenta Novae Franciae*, cit., pp. 500-502.

Biard est donc le premier à utiliser le terme «jongleur» comme synonyme de «sorcier», de «charlatan» et de «guérisseur». L'image que ce terme évoque est si forte et efficace qu'elle en vient à s'imposer tout de suite, non seulement parmi ses confrères jésuites, mais également parmi tous ceux qui cherchent à décrire ces personnages *inclassables*, à tel point qu'il ajoute une acception nouvelle à un mot par ailleurs très ancien.

### 3. *Le regard sur l'Autre*

Sommes-nous enfin arrivés à l'origine de l'emploi du terme «jongleur» pour désigner le médecin des Amérindiens? Nous retenons que l'idée même d'«origine» perd de sa signification face à l'inépuisable complexité de l'histoire. Notre tentative, plutôt que de chercher une origine unique, est de «découvrir, de mettre en relation, d'organiser un parcours, de mettre en cause, directement ou indirectement, nos certitudes présentes»[29].

Dans ce but, il faut tenir compte du terme anglais correspondant à «jongleur», c'est-à-dire «juggler». En effet, nous avons repéré une occurrence de ce mot pour désigner le médecin des Amérindiens qui est antérieure à tous les exemples susmentionnés. Son histoire nous permettra de *compliquer* ultérieurement notre réflexion.

À partir de 1582, Thomas Harriot, un mathématicien et physicien licencié à Oxford, est engagé comme précepteur dans la maison de Walter Raleigh, cet écrivain, courtisan et explorateur qui conçoit le projet anglais de colonisation de l'Amérique. Entre 1585 et 1586, Harriot participe, en tant que cartographe et comptable, à l'expédition de Richard Grenville financée par Raleigh en Virginie, sur l'emplacement de l'actuelle Caroline du Nord. John White, géomètre et artiste, part avec lui; il a pour tâche de peindre les peuples indigènes, les animaux et les paysages.

[29] J. Bonnet, *Entretien avec Jean Starobinski*, in *Jean Starobinski*, coll. *Cahiers pour un temps*, Centre Georges Pompidou, Paris 1985, p. 13.

En 1588, Harriot publie à Londres son journal de voyage, *A briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*. Deux ans plus tard, Théodore De Bry, graveur et éditeur originaire de Liège, sélectionne le texte de Harriot pour ouvrir sa collection dédiée aux *Grands voyages*[30]. Dans son officine de Francfort, il augmente le texte de Harriot avec des gravures tirées des aquarelles de White. Le projet de réaliser une série de publications sur les *Grands Voyages* naît suite à son séjour à Londres, au cours duquel De Bry rencontre Harriot ainsi que le géographe Richard Hakluyt. Ce dernier a été l'un des enseignants de Harriot à Oxford et il a également insufflé à Raleigh l'idée de conduire l'Angleterre à devenir une puissance maritime[31].

Parmi les aquarelles de White, il y en a une intitulée *The flyer*. Elle n'est accompagnée d'aucun texte et d'aucun commentaire. C'est pourquoi il nous est impossible de savoir exactement quel aurait pu en être le modèle. Dans cette illustration, les indices formels à disposition du lecteur pour décrypter l'image sont la nudité de l'homme, l'oiseau placé au-dessus de son oreille et une corde qui lui ceint la taille et à laquelle sont accrochées une peau de bête et une bourse. Cette peinture devrait représenter un Algonquin, peut-être de la branche des Secontans qui peuplaient l'ancienne Virginie[32]. Toutefois, en voulant reconnaître le personnage uniquement par ses attributs, le lecteur de l'époque risquait

[30] Cf. le facsimilé paru sous le titre: *Voyages en Virginie et en Floride,* traduit du latin par L. Ningler et confronté avec les textes anglais, français ou allemands, Duchartre et van Buggenhoudt, Paris 1927.

[31] Cf. P. Hulton (éd.), *The American Drawings of John White,* The Trustees of the British Museum, Londres 1964; B. Bucher, *La sauvage aux seins pendants,* Hermann, Paris 1977; M. Duchet (éd.), *L'Amérique de Théodore De Bry*, CNRS, Paris 1987; M. Bouyer, J.-P. Duviols, *Le théâtre du Nouveau Monde*, Gallimard, Paris 1997, surtout pp. 129 ss.; K. Sloan (éd.), *A New World. England's first view of America*, The British Museum Press, London 2007; M. Gaudio, *Engraving the Savage*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2008; S. Clucas, *Thomas Harriot's* Briefe and True Report*: Knowledge-Making and the Roanoke Voyage*, in K. Sloan (éd.), *European Visions: American Voices*, The British Museum Press, London 2009, pp. 17-23; J.-P. Rubiés, Texts, *Images, and the Perception of* Savages *in Early Modern Europe: What We Can Learn from White and Harriot*, in K. Sloan (éd.), *European Visions: American Voices*, cit., pp. 120-130.

[32] Cf. P. Hulton, *op. cit.*, p. 37 et ss. et B. Bucher, *op. cit.*, p. 16.

plutôt d'y voir le dieu Mercure, le messager volant (*flyer*) des dieux antiques, protecteur du commerce et des voyages, caractérisé par sa pose, son casque ailé et sa bourse.

Quand l'aquarelle de White est reproduite sous forme de gravure par Gijsbert van Veen sur commande de De Bry, elle fait suite au récit de voyage de Harriot et elle est également accompagnée d'un texte de présentation.

The Coniuerer. XI.

They haue comonlye coniurers or iuglers which vse strange gestures, and often cõtrarie to nature in their enchantments: For they be verye familiar with deuils, of whome they enquier what their enemyes doe, or other suche thinges. They shaue all their heads sauinge their creste which they weare as other doe, and fasten a small black birde aboue one of their ears as a badge of their office. They weare nothinge but a skinne which hangeth downe from their gyrdle, and coureth their priuityes. They weare a bagg by their side as is expressed in the figure. The Inhabitantes giue great credit vnto their speeche, which oftentymes they finde to bee true.

(Ill. 1)

L'enchantheur. XI.

(Ill. 2)

Cette gravure met en scène une figure en buste dans un paysage. Son bras gauche, situé à angle droit au-dessus de sa tête, son bras droit tendu et légèrement ouvert ainsi que sa jambe gauche, pliée vers l'arrière, donnent l'impression qu'il tente d'atteindre les côtés d'un rectangle invisible. Quant au paysage, il est surtout présenté comme un lieu *exploitable*, avec abondance d'eau, présence de gibier, climat tempéré et végétation accueillante. La gravure est intitulée de manière différente dans chacune des quatre éditions: *Præstigiator* en latin, *The coniuerer* en anglais (ill. 1), *Der Schwartzkünstler oder Zauberer* en allemand et, enfin, *L'enchantheur* ou *Le magicien* selon les deux variantes

françaises. Dans le texte qui accompagne l'édition anglaise, on peut lire:

> They have comonlye coniurers or *juglers* which use strange gestures, and often contrarie to nature in their enchantments: For they be verye familiar with devils, of whome they enquier what their enemys doe, or other suche thinges[33].

En tenant compte du fait que ce texte descriptif n'est pas présent dans le récit de Harriot et qu'il est rédigé à l'occasion de la parution du livre de De Bry, nous pourrions commencer à soupçonner le *juggler* d'être une invention toute londonienne.

Le texte, dans toutes ses versions, insiste sur la gestuelle de ces «enchantheurs» qui, lors de leurs «conjurations», font «des grimasses merveilleuses et bien souvent contraires à nature». La raison de ces contorsions est leur «grande frequentation avec les Diables, pour sçavoir de luy ce que leurs ennemis font, ou autres choses semblables qu'ils désirent entendre»[34]. «Grimasses», ici, ne semble pas se limiter aux déformations faciales, mais fait plutôt référence à une gestualité jugée *anormale*, comme le désigne mieux l'anglais par l'expression «strange gestures». Ce point est capital, car l'iconographie du jongleur, non pas le personnage exotique, mais la figure médiévale, se caractérise précisément par sa *gesticulation*.

White, lorsqu'il se rend en Virginie, réalise une série d'aquarelles. Ce fait ainsi que la technique de peinture aquarellée, qui donne l'impression d'une saisie sur le vif, confère à ses images un statut d'*authenticité*. De Bry, quant à lui, s'inspire de White pour réaliser les gravures de ses *Grands voyages*, comme c'est le cas de *L'enchantheur* réalisé d'après le *flyer* de White, afin de créer l'illusion de donner à voir du réel, pour permettre à ses lecteurs de faire l'expérience du *tout autre*.

[33] Th. Harriot, *A briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, Théodore de Bry, Francfort 1590, pl. XI. (soulignement ajouté).

[34] Th. Harriot, *Merveilleux et estrange rapport, toutesfois fidèle, des commoditez qui se trouvent en Virginie…*, Théodore de Bry, Francfort 1590, pl. XI.

Cependant, les illustrations du Nouveau Monde, du XV^e^ au XVIII^e^ siècle, ne fonctionnent pas systématiquement d'après un rapport mimétique vis-à-vis de la nature. Elles ne tiennent quasiment pas compte des différences culturelles, ethniques et topographiques qui séparent, par exemple, les Caraïbes du Canada[35], mais elles se basent plutôt sur une *tradition* iconographique. Nous avançons l'hypothèse, pour le cas du *flyer* de White, que sa mise en image dépend davantage de l'imagerie médiévale que des Grandes conquêtes.

### 4. *Histoire des images*

A partir du XI^e^ siècle, à travers l'Europe, le jongleur est présent dans les sculptures des églises, dans les manuscrits enluminés et même, dès le XV^e^ siècle, dans les estampes[36]. Pour schématiser, on pourrait dire que sa représentation imagée s'articule autour de trois types, qui peuvent néanmoins se superposer ou se confondre: l'acrobate, le dresseur d'animaux et le danseur-musicien. L'acrobate est le plus souvent dépeint cambré vers l'arrière, à tel point que ses mains touchent généralement le sol (Vézelay, Portail de la Pentecôte, Médaillons de l'archivolte; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ars. 3516, fol. 127 ; Paris, Musée de Cluny, Stalle provenant de l'église de Saint-Lucien de Beauvais ; Hans Burgkmair, *Die Gaukler*, Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett). Le jongleur peut ensuite se faire

[35] Cf. C. Reichler, *Représentation et médiation symbolique dans la littérature de voyage*, in M. Caraion et C. Reichler (éds.), *Mots et images nomades*, numéro spéciale de «Études des lettres», 241, 1-2, 1995, pp. 1-12 et S. Chaffray, *Corps, territoire et paysage à travers les images et les textes en Nouvelle France*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», 59, 1-2, 2005, pp. 7-52.

[36] Sur l'iconographie du jongleur, voir *inter alia*: E. Kirschbaum, «Spielmann», in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Herder, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972, col. 191-192; M. Jullian, *L'image de la musique dans la sculpture romane*, «Cahiers de civilisation médiévale X^e^-XII^e^ siècles», 30, 1987, pp. 33-44; I. Marchesin, *Les jongleurs dans les psautiers du haut Moyen âge: nouvelles hypothèses sur la symbolique de l'histrion médiéval*, in «Cahiers de civilisation médiévale X^e^-XII^e^», 41, 1998, pp. 127-139; M. Camille, *Images dans les marges aux limites de l'art médiéval*, trad. franç. par B. et J.-C. Bonne, Gallimard, Paris 1997, pp. 77-86; J. Wirth, *op. cit.*, pp. 232 et ss.

dresseur d'animaux, le plus souvent grâce au son de la vielle ou du tambourin (Londres, British Library, Alphonso Psalter, f. 17v; Cambridge University Library, MS Dd. 5. 5, f. 55r ). Enfin, il peut apparaître *en mouvement*, seul ou face à un musicien, avec ou sans objet entre ses mains (par ex. un instrument de musique ou des objets de jonglage)[37]. C'est sur cette dernière figure que nous nous arrêterons.

Henri Focillon, dans son essai sur les apôtres et les jongleurs dans la sculpture romane, commente une figure d'archivolte provenant d'une maison de Bourges (aujourd'hui au Musée de Lyon)[38] dont la gestuelle et la posture nous semblent très proches de celles du jongleur de White. D'une main, qu'il tient ouverte au-dessus de sa tête, le jongleur vient de lancer une balle qu'il s'apprête à recevoir dans l'autre, à côté de sa hanche. Focillon décrit son «corps […] gracieusement rejeté en arrière» et ses jambes, celle de gauche tendue en avant, celle de droite effleurant le sol[39]. Ce type de représentation du jongleur-danseur est attesté et bien étudié depuis l'article de Focillon: il existe des occurrences aussi bien dans l'enluminure (Bodleian Library, M. S. Douce 5, fol. 38), que, plus tard, dans la gravure (Israhel van Meckenem, *De jongleur en de vrouw,* Amsterdam, Rijksmuseum). Il faut ajouter que cette pose *topique* se retrouve comme mode de représentation de la danse et de la jonglerie dans des scènes illustrant des festins *endiablés*, au sens littéral (quatrième registre à droite de «La Tentation», in Maître Ermengaut, *Bréviaire d'amour,* Madrid, Biblioteca Monasterio del Escorial), et des danses macabres (gravure d'après la danse macabre de Lübeck, Marienkirche, 1463[40]).

[37] Sur le jongleur-musicien, voir surtout M. Clouzot, *Images de musiciens (1350-1500)*, Brepols, Turnhout-Tours pp. 84-132.
[38] H. Focillon, *Apôtres et jongleurs (études en mouvement)*, in «*Revue de l'art ancien et moderne*», LV, 1929, p. 25.
[39] *Ibidem*.
[40] W. Stammler, *Die Totentänze*, E. A. Seemann, Leipzig 1922, fig. 6.

Le jongleur médiéval se caractérise donc par son corps toujours «in movimento e spettacolarizzato»[41]. Celui-ci est déformé par des contorsions acrobatiques et des gesticulations *anti-naturelles*[42]. Par l'altération de l'image parfaite de Dieu, incarnée dans son corps d'homme[43], le jongleur entre dès lors en écho avec les représentations de monstres et de démons[44]. De plus, ses «mouvements désordonnés» seraient liés à un désordre de l'âme, la gesticulation excessive étant corollaire de l'indécence et de l'excès[45]. La figure du jongleur peut parfois s'opposer à celle du bon chrétien de la même manière que l'image de l'insensé, du fou qui méconnaît Dieu et qui se lie au Diable, représente le reflet inversé de l'homme sain d'esprit[46]. La nudité caractéristique du jongleur (signifiée par l'exposition de ses jambes) peut se voir associée à la pauvreté tout comme elle peut renvoyer à la folie ou à l'humiliation, c'est-à-dire à la figure de l'*insipiens*[47]. Le fou est en effet représenté toujours nu ou demi-nu et il a pour attributs fréquents un bâton (massue, marotte ou hochet) dans une main et des plumes sur la tête (*L'insipiens*. Psaume 52. Psautier lat. du XIV[e] siècle[48]). Il s'agit là, d'ailleurs, des mêmes éléments qui sont d'emblée attribués aux Tupinambas qui vivent sur la côte brésilienne (J. Froschauer, *Scène de cannibalisme avec*

[41] L. Allegri, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 64.
[42] J.-C. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris 1990, pp. 261 et ss.
[43] J. Wirth, *op. cit.*, p. 236.
[44] C. Casagrande, S. Vecchio, *Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XII[e] et XIII[e] siècle)*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 34, 5, 1979, p. 913.
[45] *Ibidem*.
[46] Cf. M. Clouzot, *Musique, Folie et Nature au Moyen Age*, P. Lang, Berne 2014.
[47] Il s'agit de l'*insipiens* tel qu'il apparaît dans le psaume 52 (*Dixit* insipiens), cf. J. Wirth, *op. cit.*, p. 229; M. Clouzot, *op. cit.*, pp. 123-127.
[48] Image commentée par A. Gross, *La représentation de l'insipiens et la catégorisation esthétique et moralee des parties corporelles dans le Buch Der Natur de Konrad von Megenberg*, in «Le beau et le laid au Moyen Age», PUP, Aix-en-Provence, pp. 187-211. Cf. F. Pomel (éd.), *Cornes et plumes dans la littérature médiévale*, PUR, Rennes 2010.

*Tupinambas*, in A. Vespucci, *Mundus novus*, Augsbourg, 1505)[49] et qui demeurent encore aujourd'hui fixés à la représentation stéréotypée de l'*Indien* d'Amérique[50].

De plus, certains auteurs, comme Bernard de Clairvaux, loin de proposer un modèle dichotomique qui opposerait le jongleur au bon chrétien, opèrent une «transposition mystique»[51]: la pauvreté dans laquelle il vit et l'humiliation qu'il subit dans le monde font du «turpis histrio»[52] une figure analogue à celle du moine, voire du Christ[53]. Cependant, le motif de la pauvreté est hautement ambivalent: pris du bon côté, il renvoie à l'humilité du moine, considéré du mauvais côté, il renvoie à la nécessité de se prostituer, d'arnaquer et de voler pour survivre. Ainsi, le jongleur fait usage de la *scurrilitas* (l'excès de parole et le mensonge) car il doit vendre ses tours à tout prix[54]. Le jongleur est donc le plus souvent un *coniuror*, un charlatan dont il faut se méfier.

Chaque image appelle dans la tête de celui qui l'observe ce que Louis Marin désigne comme «un bruit visuel […] qui fait que, dans l'image regardée ici maintenant, glisse une autre, une autre encore, qu'elle convoque, malgré que j'en aie, et qui la brouille cependant […]»[55]. Le *flyer/juggler* de White-De Bry, avec sa nudité ainsi que sa position dynamique et suspendue, évoque, chez l'observateur, un bruit visuel nourri d'images issues de

[49] Cf. W. C. Sturtevant, *First Visual Images of Native America*, in F. Chiappelli, (éd.), *First Images of America*, Vol. I, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1976, pp. 417-454.

[50] M. Marrache-Gouraud, *Amérique ? Exotisme ? Marginalité ? Portrait complexe de la plume dans son histoire allégorique,* en cours d'impression dans les actes du colloque *S'exprimer autrement: poétique de l'allégorie à l'âge classique* (York University, Toronto, 10 mai 2014).

[51] C. Casagrande-S. Vecchio, *op. cit*, p. 917; J. Wirth, *op. cit.*, p. 228.

[52] Bernard de Clairvaux, *Epistola*, XXXVI, PL 182, 217.

[53] Cf. les exemples iconographiques proposés par M. Camille, *op. cit.* Il faut mentionner le cas célèbre du roi David représenté sous les traits d'un jongleur, dans l'article de référence de J. Leclerc, Ioculator et saltator*: S. Bernard et l'image du jongleur dans les manuscrits*, in J. G. Plante (éd.), *Translatio studii. Manuscripts and Library Studies honoring O. L. Kapsner*, St Jonh's University Press, Collegeville 1973, pp. 124-148.

[54] C. Casagrande-S. Vecchio, *op. cit.*, p. 917.

[55] L. Marin, *Détruire la peinture* (1977), Flammarion, Paris 1997², p. 8.

traditions iconographiques et littéraire qui mêlent le religieux et le démoniaque, l'arnaque et le mensonge, la gesticulation incontrôlée et les grimaces, la folie et le péché.

### 5. *L'exportation d'un conflit*

Dans l'Angleterre de la Réforme anglicane, le terme «juggler» est courant dans les discours anticatholiques et même le Pape peut être accusé de pratiquer des «conjurations»[56]. Le rituel catholique y est parfois décrit comme une «jugglerie» qui aurait pour but de charmer les croyants ainsi que comme une forme de sorcellerie et d'invocation du Diable[57]. Les gestes des prêtres sont ridiculisés au moyen de la comparaison[58]: le *vrai* chrétien n'a pas besoin d'autant de cérémonies et encore moins d'adorer les Saints et leurs statues, systématiquement comparés à des idoles. De manière explicite, les adhérents à la Réforme protestante, dans toutes ses variations européennes, opposent une religion de l'intériorité et du dialogue individuel avec Dieu à une religion de la *gesticulation* et du clergé comme médiateur entre les hommes et la divinité. La vérité et la foi ne sont pas dans les cérémonies collectives, mais dans l'esprit de l'individu[59]; la maîtrise de son propre corps devient l'une des prémisses pour le contrôle de l'esprit. Ainsi peut naître, sur le modèle du jongleur médiévale, la comparaison péjorative entre le devin-médecin des Amérindiens et les clercs catholiques.

De plus, tous les acteurs impliqués dans le projet des *Grands voyages* sont en conflit avec les catholiques. Tout d'abord, une rivalité pour le contrôle du nord de l'Amérique oppose les Anglais

[56] Cf. p. ex. R. Scott, *The Discoverie of Witchcraft*, London 1584, cap. XXV.
[57] Cf. p. ex. P. Whitfield White, *Theatre and reformation: Protestantism, Patronage an Playing in Tudor England*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 35-37 et p. 198, n. 80.
[58] Cf. H. Estienne, *Apologie pour Hérodote*, H. Estienne, Genève, 1566, commenté par C. Ginzburg, *Provincializing the world : Europeans, Indians, Jews (1704)*, in «Postcolonial studies», 14, 2, 2011, pp. 136-137.
[59] J. Wirth, *La naissance du concept de croyance (XII^e-XVII^e siècles)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», XLIV, 1983, pp. 7-58.

aux Français catholiques. Les textes de Raleigh et de Hakluyt ont une fonction idéologique en vue de la colonisation du nord de l'Amérique. Ensuite, il y a les Guerres de religion qui agitent l'Europe. Hakluyt qui est également un théologien devient ministre en 1578, alors que Harriot a la réputation d'athée et que De Bry, lui aussi protestant, a été obligé de quitter sa ville natale pour fuir les persécutions des catholiques. Dans la littérature sur l'altérité religieuse, tout comme dans les pamphlets violents adressés contre les catholiques, les auteurs huguenots et protestants assimilent le sauvage, avec ses officiants gesticulants et ses idoles, au catholique. Comme l'a bien relevé la critique, il arrive que De Bry joue de l'analogie entre le sauvage et le catholique pour conférer à ses *Grands voyages* une charge polémique : on pourrait donc imaginer que l'image et la description du *juggler* contiennent également une allusion aux prêtres catholiques.

Il est établi qu'à cette époque, en Amérique du Nord, les contacts et les conflits entre Anglais et Français sont fréquents et qu'il arrive parfois que des huguenots français se mettent au service des Anglais[60]. Toutefois, il est impossible de savoir si l'utilisation du terme «jugler» de la part de De Bry a pu influencer celle de «jongleur» par les jésuites français. Dans tous les cas, les jésuites, qui connaissent parfaitement la tradition médiévale du jongleur, taxent tout de suite de «jongleries» les cérémonies des devins-guérisseur qu'ils observent en Virginie.

La représentation classique occidentale de l'Amérindien, dont nous sommes les héritiers, ne naît donc pas d'une véritable rencontre avec l'Autre et encore moins de la volonté de le comprendre, mais d'un effort de domination ainsi que de l'exportation d'un conflit

[60] Cf. p. ex. Th. J. Campbell, *Pioneer Priests of North America, 1642-1710: Among the Hurons*, American Press, New York 1914, p. 90 et G. Cerbelaud Salagnac, *Les français au Canada: du golfe Saint-Laurent aux Montagnes-Rocheuses*, France-Empire, Paris 1962, p. 46.

économique, politique et religieux européen au-delà de l'Atlantique.

### 6. *Epilogue*

La gravure de De Bry, mise en série et largement diffusée, est, durant plus de deux siècles, un modèle incontournable pour tout ce qui a trait aux coutumes des Américains. Ses estampes n'ont de cesse d'être copiées et regravées.

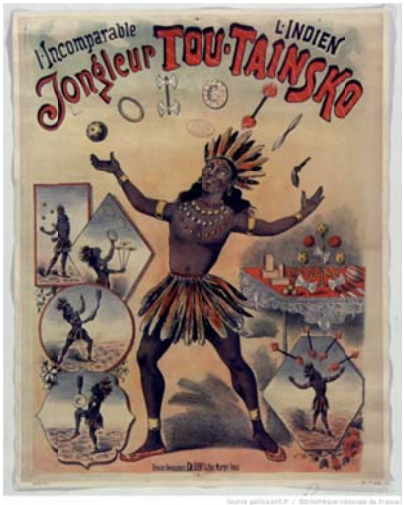
Dans une reprise gravée du début du XVII[e] siècle, deux figures présentes chez De Bry sont représentées devant une idole: le «Coniurer» et le «Priest» (J. Smith, *The Generall Historie of Virginia…*, London, M. Sparks, 1624, p. 40). Au début du XVIII[e] siècle, l'éditeur Jean Frédéric Bernard préserve à son tour le modèle de White-Bry et dispose dans une même planche le «devin», qui chez De Bry était désigné comme un prêtre, et le jongleur, sans toutefois les différencier (*Relation de la Louisiane*, Amsterdam, 1720). Comme cela a déjà été dit, trois ans plus tard, le même Bernard publie les *Cérémonies et coutumes religieuses* au sein desquelles le jongleur réapparaît (Zürich, Stiftung der Werke von C. G. Jung). Non plus accompagné d'un prêtre ni même entouré de musiciens, d'animaux et de danseurs, il fait face uniquement à un malade. De plus, dans l'illustration de Picart, le jongleur a perdu les seuls attributs *ethnographiques* que White et De Bry lui ont conférés (oiseau sur la tête, peau de bête, bourse et paysage exotique): il est réduit à un corps nu, gesticulant et grimaçant. Mais ses services s'avèrent inutiles et ce n'est pas un hasard si la scène est insérée dans la planche consacrée aux rites funéraires. D'ailleurs, le texte de Bernard contient une allusion satirique aux médecins occidentaux: «[…] aussi arrive-t-il souvent que [l'opération du jongleur] est reïterée plusieurs fois de suite sans succés. Il est vrai que c'est aux dépens du malade, mais chez eux tout comme ici il vaut mieux nuire au malade qu'à l'art»[61].

[61] *Cérémonies et coutumes…, op. cit.*, pp. 94-95.

A la fin du XVIII[e] siècle, on continue de désigner le guérisseur des Amérindiens par le terme «jongleur» (par ex. le «Jongleur Iroquois» de L. F. Labrousse et J. Laroque, *Encyclopédie des voyages*, Paris, 1796) et on le retrouve encore, au XIX[e] siècle, *en mouvement* («Jongleur», *maquette numéro 7* in *Les Mohicans*, ballet-pantomime, d'Antonio Guerra d'après James Fenimore Cooper).

Cependant, l'histoire qui lie le jongleur au sauvage ne s'arrête pas là. Avec la fin du XIX[e] siècle et l'invention des *zoos humains*, l'Amérindien est à nouveau représenté en jongleur, non plus pour ramener l'inconnu dans le domaine du connu, mais pour faire valoir son rôle *réel* dans les nouveaux cirques ambulants (cf. ill. 2). En observant les images de White-De Bry, nous n'entrons pas *en contact* avec les Amérindiens, nous ne les *voyons* pas, nous ne pouvons même pas savoir s'il y a jamais eu un sujet réel qui les a inspirés. Dans l'affiche de l'«Indien Tou-Tainsko», en revanche, l'objet et son image correspondent parfaitement, au sein de ce nouveau type de *représentation* qualifié de «spectacle de l'Ailleurs»[62]. L'altérité a été neutralisée, le sauvage n'a plus rien d'étrange, il est parfaitement reconnaissable.

Les spectateurs vont le voir au cirque, en famille, et ils se divertissent.




**(Ill. 3)**

[62] P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire, *La longue histoire du zoo humain*, in *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 d'inventions de l'Autre*, La Découverte, Paris 2011, p. 11.

Références des illustrations:
Ill. 1: Th. de Bry et G. van Veen, *The coniuerer,* in *A briefe and True Report of the New Found Land of Virginia*, Th. de Bry, Francfort 1590, pl. XI (archive des auteurs).
Ill. 2: Th. de Bry et G. van Veen, *L'enchantheur*, in *Merveilleux et estrange rapport, toutesfois fidèle, des commoditez qui se trouvent en Virginie…*, Théodore de Bry, Francfort 1590, pl. XI. Paris, Bibliothèque nationale de France, RES G-370.
Ill. 3: Charles Lévy, *L'incomparable jongleur, l'indien Tou-Tainsko*, Paris 1890. Source: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

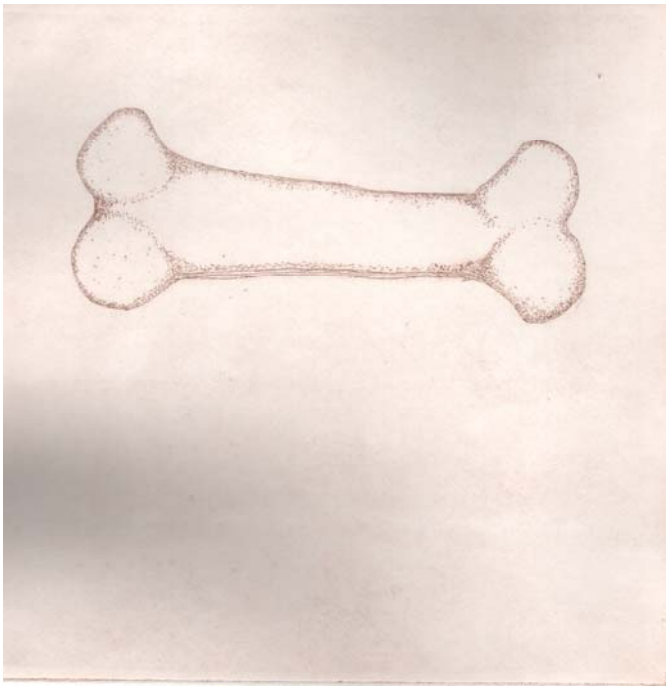
**Sara Petrella** est doctorante ès Lettres au sein du Département d'Histoire de l'art de l'Université de Genève.
*sara.petrella@unige.ch*

AUDE FAUVEL

# *«EN DEHORS DES MURS». POUR UNE HISTOIRE RENOUVELÉE DES INSTITUTIONS DE LA FOLIE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE*

1. *Intro* 2. *Visions d'asiles ou l'histoire des machines à rendre fou*
3. *Ordre ou désordre asilaire? Les précurseurs de l'antipsychiatrie*
4. *Ouvrir l'asile et soigner «par la liberté»: l'autre passé psychiatrique* 5. *Conclusion*

**ABSTRACT:** *Following the 1961 famous works by Michel Foucault and Erving Goffman (*A History of Insanity in the Age of Reason and Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*), many historians have considered that the medicalization of insanity in the modern age had mostly led to a "great confinement" and a greater segregation of all individuals deemed mentally unfit during the "asylum era". However, new research demonstrates that this classic narrative of the psychiatric past needs to be revised. It discloses that, ever since the 19th century, a whole other medical culture existed as a challenge to asylums, a culture that advocated the integration of the mad and fought to disassociate psychiatry from the dominant model of confinement all throughout the occidental world. This article aims at presenting the results of these historical works that depict another aspect of the psychiatric history, exploring "boarding out" practices, instead of asylum ones.*



## 1. *Intro*

Quand on évoque l'histoire des institutions de la folie, ce sont surtout des images noires qui viennent en tête du public. Des images d'asiles ressemblant plus à des prisons qu'à des lieux de soin, des images d'abandon et de mauvais traitements, des malades hagards, en camisoles, errant dans des couloirs sans fin, des psychiatres plus fous encore que leurs patients, expérimentant toutes sortes de traitements sadiques sous le couvert de la science: camisoles chimiques, électrochocs, ablations

chirurgicales (lobotomies, clitoridectomies … ), etc. Alimentées à l'envie par les romanciers ou les cinéastes – qui n'a pas vu *Vol au-dessous d'un nid de coucou*?[1] – ces représentations n'ont longtemps que peu été démenties par les travaux historiques … du moins jusqu'à une période relativement récente, où des études sont venues nuancer cette image d'un univers asilaire uniformément carcéral.

Après avoir rappelé quelques visions classiques de l'histoire des institutions de la folie dans le monde occidental, cet article présentera donc un bref panorama des études qui ont mis en valeur des aspects différents du passé psychiatrique. On y verra, notamment, que l'asile était critiqué bien avant l'antipsychiatrie des années 1960 et que, bien avant aussi les politiques de désinstitutionalisation contemporaines, certains pays, comme l'Écosse, traitaient déjà jusqu'à 1/3 de leurs malades mentaux[2] «en liberté» au XIX$^{e}$ siècle. À côté de l'histoire de l'asile et de l'internement psychiatrique, il existe ainsi une autre histoire, à redécouvrir, du traitement médical de la folie «en dehors des murs»[3].

## 2. *Visions d'asiles ou l'histoire des machines à rendre fou*

On peut attribuer au philosophe français Michel Foucault et au sociologue américain Erving Goffman d'avoir sonné le glas des visions héroïques de la discipline psychiatrique avec *L'Histoire de la folie à l'âge classique*[4] et *Asiles. Études sur la condition*

[1] *Vol au-dessus d'un nid de coucou* (*One Flew Over the Cuckoo's Nest*), dir. Miloš Forman, 1975; adaptation du roman: K. Kesey, *One flew over the cuckoo's nest*, Methuen, London 1962 (tr. fr. *La Machine à brouillard*, Éditions Stock, Paris 1963).

[2] J'utilise les mots de fou, malade, aliéné, etc. sans connotation médicale. Ces mots désignent ici une identité sociale et historique: les fous, malades, aliénés, etc. sont ceux qui ont été diagnostiqués, dénommés et traités comme tels en leur époque, sans qu'il soit question pour moi de juger de la validité ou de la «réalité» des diagnostics.

[3] P. Bartlett, D. Wright (dirigé par), *Outside the Walls of the Asylum: the History of Care in the Community 1750-2000*, Athlone Press, London 1999.

[4] M. Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique: folie et déraison*, Plon, Paris 1961.

*sociale des malades mentaux et autres reclus*[5], deux ouvrages majeurs qui parurent pour la première fois à la même date, en 1961. Auparavant, comme dans les autres domaines médicaux, l'histoire de la psychiatrie était essentiellement une affaire de médecins retraités. Ceux-ci, dans des études par ailleurs parfois tout-à-fait érudites, avaient toutefois surtout eu pour objectif de retracer les «progrès» de la psychiatrie et de peindre un portrait avantageux de ses pères fondateurs, comme du Français Philippe Pinel (1745-1826), «libérateur» des aliénés, ou de l'Allemand Emil Kraepelin (1856-1926), «découvreur» des déments précoces.

Le moins qu'on puisse dire est que Foucault et Goffman ne partageaient pas la même lecture de l'histoire. Foucault, d'abord, estimait qu'il était difficile de parler d'une «libération» des fous, quand la psychiatrie n'avait en réalité fait qu'aggraver des pratiques d'enfermement apparues dès les XVI$^{e}$-XVII$^{e}$ siècles. Bien loin de libérer les fous, les psychiatres les avaient internés à grande échelle, donnant naissance à des milliers d'asiles à travers le monde. Quant à Goffman, ses analyses des interactions se déroulant au sein de l'institution asilaire n'étaient guère plus flatteuses. Selon lui, l'asile fonctionnait en effet comme une «institution totale». Les patients internés n'y étaient pas seulement emprisonnés entre des murs, ils y étaient aussi captifs de rituels stigmatisants, le personnel ne cessant de leur rappeler, en permanence, leur identité de «fous». En somme, d'après Foucault et Goffman, loin d'être des «machines à guérir» les institutions psychiatriques avaient au contraire continûment

[5] E. Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchore Books, Garden City/NY 1961 (tr. fr. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Les Editions de Minuit, Paris 1968).

joué le rôle de «machines à rendre fou»[6], depuis leur développement au XIX[e] siècle jusqu'à l'époque contemporaine.

Dans l'ensemble les historiens ont depuis confirmé ces représentations de l'univers asilaire, même si beaucoup ont apporté des nuances aux analyses générales de Foucault et Goffman. On tient ainsi communément pour acquis que, même si les premiers psychiatres n'étaient pas tous des égaux d'Hannibal Lecter, leur principal résultat fut surtout de donner naissance à un monde carcéral uniforme, celui de l'asile. L'existence d'un aliéné de 1840 ou celle d'un malade mental des années 1930 ont dès lors été perçues comme ne présentant fondamentalement pas de différences majeures. Quel que soit le pays, tous les internés asilaires auraient mené la même existence monocorde, sans espoir de sortie (dans les grands asiles publics européens et nord-américains, les taux de guérison ont en effet rarement dépassé les 5% sur le long terme, de 1840 à 1950). En somme, une fois les asiles publics créés, il n'y aurait plus grand-chose à dire de l'histoire de la psychiatrie jusqu'à ce que le développement des discours antipsychiatriques des années 1960, mais aussi l'apparition des médicaments psychotropes et la diffusion des thèses psychanalytiques, ne viennent enfin bousculer cet «ordre»[7] asilaire séculaire.

Suivant cette ligne interprétative, beaucoup d'historiens ont dès lors logiquement choisi de centrer leur regard sur la première moitié du XIX[e] siècle, estimant que la forme de la psychiatrie contemporaine s'était surtout jouée, aux origines, durant cette période matricielle. L'exemple de l'historiographie française est particulièrement marquant de ce point de vue. En France, discuter des raisons du «triomphe» des premiers médecins de l'esprit a ainsi longtemps constitué le principal focus des recherches

[6] T. Szasz, *The Manufacture of Madness: a Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, Syracuse University Press, Syracuse 1971 (tr. fr. *Fabriquer la folie*, Payot, Paris 1976).

[7] R. Castel, *L'Ordre psychiatrique: L'âge d'or de l'aliénisme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1976.

historiques. Les uns (Michel Foucault[8], Robert Castel[9]), ont soutenu que les fondateurs de la psychiatrie étaient venus combler un vide et avaient satisfait une demande de contrôle social, les autres (le duo Gladys Swain et Marcel Gauchet[10], Dora Weiner[11]) ont maintenu qu'ils avaient répondu à un vrai désir de «dialogue avec l'insensé», tandis que d'autres encore ont soutenu que les pionniers aliénistes avaient surtout réussi à s'imposer grâce à leur talent pour l'organisation et la professionnalisation (Ian Dowbiggin[12], Jan E. Goldstein[13]). Mais si l'on a donc beaucoup débattu des rouages de la réussite des fondateurs de la médecine mentale en France et examiné sous tous les angles comment ceux-ci avaient réussi, sur la période 1800-1860, à imposer l'idée que les fous relevaient bien de la médecine (et pas de la religion ou de la police), on s'est, par contraste, longtemps peu intéressé à la période chronologique suivante (1860-1940). Une fois les asiles conçus, ouverts et développés, il a semblé que la suite ne consistait qu'en une «nuit asilaire»[14], faite de routines et

[8] M. Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, cit.; Id., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Gallimard/Le Seuil, Paris 2003.

[9] R. Castel, *L'Ordre psychiatrique: L'âge d'or de l'aliénisme*, cit.

[10] G. Swain, Le *sujet de la folie: naissance de la psychiatrie. Précédé de «De Pinel à Freud» par Marcel Gauchet*, Calmann-Lévy, Paris 1997; G. Swain, *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie. Précédé de «À la recherche d'une autre histoire de la folie» par Marcel Gauchet*, Gallimard, Paris 1994; M. Gauchet, G. Swain, *La pratique de l'esprit humain: l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris 1980.

[11] D. B. Weiner, *Comprendre et soigner: Philippe Pinel (1745-1826), la médecine de l'esprit*, Fayard, Paris 1999.

[12] I. Dowbiggin, *Inheriting Madness: Professionalisation and Psychiatric Knowledge in Nineteenth-century France*. University of California Press, Berkeley/Los-Angeles 1991 (tr. fr. *La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, E.P.E.L., Paris 1993).

[13] J.E. Goldstein, *Console and Classify: the French Psychiatric Profession in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (tr. fr. *Consoler et classifier: l'essor de la psychiatrie française*, Synthélabo, Le Plessis Robinson 1997).

[14] Cette expression idiomatique est un topos de l'écriture de l'histoire psychiatrique. Au XX^e siècle, on la trouve, par exemple, sous la plume de Robert Castel: R. Castel, *Sur la contradiction psychiatrique*, in *Les Criminels de paix: recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés à l'oppression*, dirigé par F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, PUF, Paris 1980, p. 168.

d'habitudes. Il suffisait finalement de lire Goffman pour avoir une idée de ce qui se tramait derrière les portes des asiles sans avoir besoin de s'y attarder.

Dans une autre veine, mais toujours dans la logique des acquis de Foucault et de Goffman, écrire l'histoire de la psychiatrie a aussi beaucoup consisté à étudier les cas les plus patents de dérives psychiatriques. De nombreux travaux se sont interrogés, par exemple, sur les phénomènes de psychiatrisation des dissidents politiques[15], sur les pratiques d'eugénisme «actif» («euthanasie» de malades mentaux, stérilisations forcées, etc.)[16], sur les pratiques abusives de la chirurgie en psychiatrie[17], ou sur la victimisation spéciale des femmes dans les discours et les institutions psychiatriques[18].

Pour résumer, il a longtemps été pensé (et c'est souvent toujours le cas), qu'il n'y aurait qu'une histoire de l'institution

[15] Entre autres sujets, les chercheurs se sont notamment intéressés à la psychiatrisation des mouvements pour les droits civiques des Noirs américains, à celle des républicains espagnols et à celle des dissidents politiques en URSS et en Russie, voir par exemple: J. Metzl, *The Protest Psychosis: How Schizophrenia Became a Black Disease*, Beacon Press, Boston 2010; H. Carpintero, *La guerre civile espagnole et le développement de la psychologie en Espagne*, in *Les psychologues et les guerres*, dirigé par E. Chapuis, J-P. Petard, R. Plas, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 41-54; R. Van Voren, *Cold War in Psychiatry. Human Factors, Secret Actors*, Rodopi, Amsterdam 2010; *Les abus politiques de la psychiatrie en Union Soviétique*, numéro spécial, in «Revue européenne de psychologie et de Droit», 2012.

[16] Pour un panorama de l'historiographie portant sur les pratiques psychiatriques sous l'Allemagne nazie, voir: G. Cocks, *German Psychiatry, Psychotherapy, and Psychoanalysis During the Nazi Period: Historiographical Reflections*, in *Discovering the History of Psychiatry*, dirigé par M. S. Micale, R. Porter, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 282-296; pour un exemple suisse: G. Heller, G. Jeanmonod, J. Gasser, *Rejetées, rebelles, mal adaptées. Débats sur l'eugénisme. Pratiques de la stérilisation non volontaire en Suisse romande au XX^e siècle*, BHMS/Georg Éditeur, Genève 2002.

[17] Voir par exemple: A. Scull, D. Favreau, *A Chance to Cut Is a Chance to Cure: Sexual Surgery for Psychosis in Three Nineteenth Century Societies*, in «Research in Law, Deviance, and Social Control», 8, 1986, pp. 3-39; A. Scull, *Madhouse: a Tragic Tale of Megalomania and Modern Medicine*, Yale University Press, New Haven/London 2005.

[18] La bibliographie sur ce sujet est très large. Pour un panorama historiographique des apports de la critique féministe à l'histoire de la psychiatrie, on pourra lire: N. Tomes, *Feminist Histories of Psychiatry*, in *Discovering the History of Psychiatry*, dirigé par M. Micale, R. Porter, cit, pp. 348-383; pour une vision plus récente: L. Appignanesi, *Mad, Bad and Sad: a History of Women and the Mind Doctors from 1800 to the Present*, Virago, London 2008.

psychiatrique à écrire. Cette histoire serait celle de l'asile et cette histoire serait celle d'un «grand internement». Prétendant réduire et libérer la folie, les médecins l'auraient en fait multipliée et enfermée. Prétendant soigner la maladie mentale, ils auraient, au final, surtout donné naissance au stigmate du «taré dégénéré» et de l'incurable asilaire. Au mieux, l'histoire des asiles est ainsi présentée comme celle d'un rêve utopique qui aurait tourné au cauchemar. Au pire, elle apparaît comme un exemple iconique d'hybris médical, les multiples dérives du système asilaire témoignant de ce qu'aucun pouvoir sans contrôle ne devrait être laissé aux mains de médecins—a fortiori psychiatres. L'un dans l'autre, si les historiens ont tenté de tirer des leçons du passé asilaire, ce sont donc surtout des leçons par la négative, en soulignant les erreurs du passé dans l'espoir d'aider à prévenir celles du futur.

### 3. *Ordre ou désordre asilaire? Les précurseurs de l'antipsychiatrie*

Il ne s'agit pas du tout ici de mettre en doute l'intérêt de cette tradition historiographique. Les études sur ces différents sujets jouent un rôle nécessaire et, même, salutaire de mise en garde contre les dérives toujours possibles des institutions s'occupant de personnes en état de souffrance psychique. À l'instar d'Andrew Scull[19], je crois en effet qu'il faut se défier des discours néo-progressistes, selon lesquels tous ces incidents ne seraient que des accrocs sur une longue courbe ascendante aboutissant aujourd'hui, enfin, à une vraie compréhension médicale des troubles mentaux dont les neurosciences seraient le débouché ultime[20]. C'est là une vue naïve et, même, dangereuse. Sans dénier l'intérêt des découvertes récentes, celles-ci ne doivent pas

[19] A. Scull, *Madhouse: a Tragic Tale of Megalomania and Modern Medicine*, cit.
[20] Pour un exemple d'une histoire quelque peu néo-progressiste de la psychiatrie, voir notamment: E. Shorter. *A History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, John Wiley & Sons, New York 1997.

éclipser le caractère complexe de ce qu'est la folie, dans toute ses dimensions plurielles, biochimiques certes, mais aussi sociales, psychologiques, anthropologiques et … historiques.

Ceci étant posé, l'histoire psychiatrique n'a néanmoins pas que des exemples de sadisme médical à offrir. Il faut dire que le caractère flamboyant de l'œuvre de Michel Foucault a longtemps fait écran aux critiques (il est d'ailleurs toujours difficile en France de s'en prendre, même avec nuances, à ce monstre sacré). Or, entre autres remarques, il s'avère qu'en dépit de ses prétentions universalisantes, l'histoire que contait Foucault était essentiellement écrite à partir de sources françaises—ce que n'ont pas manqué d'ailleurs de relever ses critiques étrangers, comme Roy Porter[21]. Et il se trouve que l'histoire de la psychiatrie française n'est pas en tous points superposable à celle d'autres pays. Diverses monographies ont ainsi montré qu'il n'y avait pas eu *un* mais *des* asiles et que le quotidien des patients avait, en fait, présenté de fortes différences suivant les pays et les époques[22]. En outre – et c'est plutôt sur ce point que j'insisterai ici – le «pouvoir psychiatrique»[23] n'a jamais été ni si homogène, ni si omniscient qu'on a pu le croire, des courants dissidents ayant toujours agité la profession.

En l'occurrence, au XIX[e] siècle tous les médecins du monde occidental ne se sont pas retrouvés dans le projet asilaire, comme Foucault ou d'autres l'ont postulé. Dans d'autres contextes culturels, l'idée de dépenser des sommes importantes pour construire des asiles et enfermer des fous n'a pas paru

[21] Sur la lecture critique que Roy Porter, cet autre monstre sacré de l'historiographie, fit des thèses de Foucault sur l'histoire psychiatrique, on pourra lire: A. Bacopoulos-Viau, A. Fauvel, *Introduction to Tales from the Asylum: Patient Narratives and the (De)construction of Psychiatry*, in «Medical History», LX, 1, 2016 (date prévue de publication: janvier 2016).

[22] Pour une réflexion sur les études historiques qui nuancent la vision de l'asile en «institution totale», voir: T. Brown, *Dance of the Dialectic? Some Reflections (Academic and otherwise) on the Present State of Nineteenth-century Asylum Studies*, in «Canadian Bulletin of Medical History», II, 1994, pp. 267-295.

[23] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, cit.

particulièrement attrayante. En Belgique, où l'on avait l'habitude depuis le XV^e^ siècle d'héberger des insensés dans des familles d'accueil à Gheel (une ville possédant les reliques d'une sainte guérisseuse)[24], on se demanda notamment s'il ne valait pas mieux continuer de traiter les aliénés sous cette forme plutôt que de les interner. Dans d'autres nations encore, l'Écosse par exemple, on préféra d'abord voir quels résultats seraient obtenus par les aliénistes étrangers dans leurs nouveaux asiles avant de se lancer dans une politique asilaire généralisée. Or précisément, les années passant, force fut de constater que le bilan des nations pionnières de l'institution asilaire était peu glorieux. En France et en Angleterre, les deux premiers pays à avoir adopté des politiques globales d'assistance des aliénés, le nombre d'internés ne cessait d'augmenter depuis qu'on avait voté la création des asiles publics (1838 pour la France, 1845 pour l'Angleterre). En l'espace de vingt ans, la population asilaire avait ainsi déjà plus que triplé en France (passant d'environ 10.000 individus internés en 1840 à 34.919 en 1864), l'Angleterre connaissant une croissance équivalente à sa voisine d'outre-Manche (69.019 personnes reconnues officiellement folles par les autorités en 1871, pour une population d'ensemble similaire à celle de la France)[25]. Il semblait, en somme, que plus on construisait d'asiles, plus il y avait de fous (cette équation devait d'ailleurs se perpétuer jusqu'aux années 1950)[26]. Observant ce

[24] J.L. Goldstein, M.M.L. Godemon, *The Legend & Lessons of Geel, Belgium: A 1500-Year-Old Legend, a 21^st^-Century Model*, in «Community Mental Health Journal», 39, 2003, pp. 441-458.

[25] Nations pionnières du développement asilaire, la France et l'Angleterre furent, jusqu'en 1900 environ, les deux pays à avoir le taux d'internement le plus élevé par habitant du monde occidental. La croissance asilaire devait par la suite s'étendre aux autres pays d'Europe et de Nord-Amérique.

[26] À titre d'illustration, en France, les hôpitaux psychiatriques ont hébergé jusqu'à presque sept fois plus de personnes que les prisons de droit commun (110 000 individus en 1939); en Angleterre la population psychiatrique a atteint 150 000 individus en 1954. Pour des indications générales sur la démographie asilaire française et britannique, voir par exemple: A. Scull, *The Insanity of place*, in «History of Psychiatry», 15, 2004, pp. 417-436; F. Chapireau, *Évolution du recours à l'hospitalisation psychiatrique au XX^e^ siècle*, in *La prise en charge de la santé mentale en France. Recueil d'études*

piteux résultat, dès le XIX[e] siècle certains en tirèrent donc la conclusion suivante: les asiles n'étaient pas une solution. Ils coûtaient terriblement chers pour … rien puisqu'ils ne soignaient pas. Pire que ça, les témoignages de visiteurs, de familles, mais aussi de patients, semblaient montrer que les fous n'y étaient pas seulement abandonnés, ils y étaient aussi parfois maltraités.

Contrairement à ce qu'on pense communément, il n'a donc pas fallu attendre les années 1960 pour voir apparaître les premiers critiques de la médecine mentale. Dès les années 1860, voire même avant en Angleterre, divers acteurs questionnèrent la pertinence de l'internement psychiatrique, anticipant de façon parfois étonnante sur les remarques des futurs «antipsychiatres». En Angleterre, en France, puis plus tard en Allemagne, aux États-Unis, au Danemark, et ailleurs, des mouvements de protestation publique se constituèrent. Certains avaient même des publications régulières, comme l'*Internationale volkstümliche Zeitschrift des Bundes für Irrenfürsorge und Irrenrechts-Reform* (1909-1921)[27], où s'exprimaient, par exemple, tous les déçus de la psychiatrie traditionnelle en Allemagne. Élément plus intéressant encore: les patients ont participé à ces mouvements et n'ont donc pas toujours été «réduits au silence» au temps des asiles, comme le veut une autre idée reçue. Inspirant les critiques par leurs témoignages sur le quotidien des institutions médicales, les aliénés ont aussi parfois beaucoup plus directement influencé les polémiques sur la forme des soins. Les premières associations de patients psychiatriques ne sont ainsi pas apparues dans les années 1960, comme on le croit souvent, mais bien dès le XIX[e] siècle, avec

*statistiques*, dirigé par M. Coldefy, La Documentation française, Paris 2007, pp. 127-143; A. Fauvel, *Madness: a 'Female Malady'? Women and Psychiatric Institutionalisation in France*, in *Vulnerabilities, social inequalities and health in perspective*, dirigé par P. Bourdelais, J. Chircop, Ediçoes Colibri, Évora 2010, pp. 61-75.

[27] H.P. Schmiedebach, *Eine "antipsychiatrische Bewegung" um die Jahrhundertwende*, in *Medizinkritische Bewegungen im Deutschen Reich (ca. 1870-1933)*, dirigé par M. Dinges, in «Medizin, Gesellschaft und Geschichte», 9, Stuttgart 1996, pp. 127-59.

notamment les influentes *The Alleged Lunatics' Friend Society* (1845-1863)[28] et *The Lunacy Law Reform Association* (1874-1890) en Grande-Bretagne[29]. S'appuyant sur leur expérience de l'internement, ces militants réclamaient que les droits des internés soient mieux protégés. Ils demandaient, également, que les médecins cessent de penser que l'asile fermé était la bonne réponse pour traiter les personnes souffrant de troubles psychiques. Il fallait, au minimum, ouvrir les établissements et les rendre moins carcéraux. Il fallait, surtout, essayer de trouver d'autres modes de traitement. Suivant les pays, ces requêtes trouvèrent plus ou moins d'écho auprès du monde politique et du grand public et vinrent donc, plus ou moins, «désordonner»[30] «l'ordre» asilaire. En Angleterre, par exemple, ils eurent un impact majeur: la loi sur l'assistance psychiatrique fut même changée en 1890 à la suite du militantisme de la *Lunacy Law Reform Association*, qui rassemblait principalement des patients psychiatriques[31]. En France, par contraste, «l'anti-aliénisme» n'atteignit jamais cette amplitude et, en dépit de quelques réformes signifiantes, les structures législatives définissant la forme de l'assistance aux malades mentaux n'y furent d'ailleurs officiellement pas modifiées avant 1990[32].

---

[28] N. Hervey, *Advocacy or folly: The alleged lunatics' friend society, 1845-63*, in «Medical History», 30, 1986, pp. 245-275.
[29] A. Fauvel, *Cerveaux fous et sexes faibles (Grande-Bretagne, 1860-1900)*, in «Clio, Femmes, Genre, Histoire», 37, 2013, pp. 41-64.
[30] M. Jaeger, *Le désordre psychiatrique. Des politiques de la santé mentale en France*, Payot, Paris 1981.
[31] A. Fauvel, *Cerveaux fous et sexes faibles (Grande-Bretagne, 1860-1900)*, cit.
[32] Sur la question de l'anti-aliénisme en France, voir le travail pionnier de Jacqueline Carroy: J. Thirard (Carroy), *Les aliénistes et leur opposition sous le Second Empire*, in «Psychanalyse à l'université», 2/6, 1977, pp. 10-19. On pourra également se référer à mes propres travaux, par exemple: A. Fauvel, *La voix des fous. Hector Malot et les romans d'asile*, in «Romantisme. Revue du XIX$^{e}$ siècle», 141, 2008, pp. 51-64.; A. Fauvel, *A World-Famous Lunatic. Baron Raymond Seillière (1845-1911) and the Patient's View in Transnational Perspective*, in *Transnational Psychiatries. Social and Cultural Histories of Psychiatry in Comparative Perspective c. 1800-2000*, dirigé par W. Ernst, T. Mueller, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2010, pp. 200-228; pour des appels similaires à une vision étendue de l'histoire des antipsychiatries: M. Jaeger, *Le désordre psychiatrique. Des politiques de la santé mentale en*

### 4. *Ouvrir l'asile et soigner «par la liberté»: l'autre passé psychiatrique*

De nouveaux travaux historiques indiquent donc qu'il n'y eut pas de «nuit asilaire» une fois les asiles publics créés, du moins pas dans tous les pays. Le traitement par l'internement a été critiqué depuis son apparition, tant du dehors de la psychiatrie, que du dedans. Car si les courants protestataires apparus à la fin du XIX[e] siècle mettaient les patients en avant, ils touchèrent aussi certains milieux médicaux. On l'a dit précédemment, dans certaines nations, la Belgique, l'Écosse, les médecins avaient dès le départ émis des réserves face aux politiques asilaires. Dans d'autres pays, le Japon notamment, l'idée d'enfermer des personnes durant de longues périodes – fussent-elles folles – s'opposait de toute façon trop aux traditions d'unité familiale pour qu'on puisse l'importer[33]. Le bilan, négatif, des nations asilaires, ainsi que le développement des mouvements critiques de la médecine d'asile, ne firent que renforcer les réticences de ces contextes à l'égard du modèle asilaire standard. Et c'est donc en particulier dans ces contrées que des médecins proposèrent une autre formule pour la prise en charge de la folie: celle du traitement «par la liberté» plutôt que par l'internement simple.

Initialement, en Belgique, le point de vue des psychiatres fut essentiellement pragmatique: ils souhaitaient surtout tirer parti de la coutume d'hébergement familial des aliénés à Gheel, l'encadrer et la rationnaliser. Mais, comparant les résultats de cette expérience avec ceux des asiles, les médecins belges se convainquirent peu à peu qu'ils tenaient là les clefs d'un autre mode de traitement de la folie, pouvant être utilisé bien au-delà du territoire flamand. Ils ne furent pas les seuls à le penser,

*France*, cit.; J. Hochmann, *Les antipsychiatrie: Une Histoire*, Odile Jacob, Paris 2015.

[33] A. Suzuki, *The State, the Family, and the Insane in Japan 1900-1945*, in *The Confinement of the Insane: International Perspectives, 1800-1965*, dirigé par R. Porter, D. Wright, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 193-225.

Gheel finissant même par acquérir un statut d'utopie anti-asilaire en occident, beaucoup de réformateurs la présentant comme un paradis où les fous vivaient libres, en harmonie avec les sains d'esprit, par opposition aux «enfers» des «prisons asilaires»[34]. La réalité était, bien sûr, plus nuancée. Mais il n'empêche que Gheel servit de référence séminale à ceux qui promurent et théorisèrent la «méthode par la liberté», les médecins écossais notamment qui, plus que les Belges, cherchèrent à encadrer conceptuellement les pratiques de placement des malades mentaux hors-institution.

D'après les défenseurs de la «méthode par la liberté», le problème majeur de la conception standard de l'asile était qu'elle reposait sur la notion «d'isolement thérapeutique» [théorisée, notamment, par le médecin français Étienne Esquirol (1772-1840)[35]]. Or, selon eux, ce n'était précisément pas l'isolement des fous qu'il fallait viser, mais bien leur insertion. On ne devait donc absolument pas priver les malades de liens avec la société extérieure, cela ne faisait qu'aggraver leurs troubles et transformer l'asile en en prison. On devait, au contraire, essayer de les mettre au contact de personnes saines pour favoriser, par «imitation», le réapprentissage de comportements plus «normaux». Dans cette optique, il fallait développer, autant que possible, les prises en charges à l'extérieur («boarding out system») sur le modèle des familles d'accueil de Gheel et sous supervision médicale. Quand cela était impossible – si les malades étaient trop dangereux, par exemple – l'internement gardait sa pertinence, mais à condition de réformer l'asile. L'asile, au lieu d'être fermé et isolé, devait s'ouvrir («open door system») et jouer un rôle de pont entre les aliénés et l'extérieur. Sa fonction prioritaire devait être d'aider les malades à se (ré)acclimater aux règles du jeu social

[34] T. Mueller, *Le placement familial des aliénés en France et en Allemagne, le Dr. Mundy et l'Exposition universelle de 1867*, in «Romantisme. Revue du XIX[e] siècle», 141, 2008, pp. 37-50.
[35] JE. Goldstein, *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the 19[th] Century*, cit.

via un système progressif de sorties à l'essai culminant, si possible, dans le «boarding out system» et via, aussi, un ensemble d'activités incitant, réciproquement, le public à venir fréquenter les patients (bals, tournois, expositions artistiques, etc.). En résumé, tel qu'il apparaissait, du moins dans le discours des promoteurs de «l'open door system», l'asile n'avait pas grand-chose à voir avec l'institution totale de Goffman. Ses défenseurs, d'ailleurs, insistaient sur l'intérêt de réduire la distance entre les soignants et les malades: il fallait impliquer les patients dans la vie de l'institution, il fallait aussi leur laisser la possibilité de s'exprimer sur leurs troubles et sur les modalités de leur traitement.

Plusieurs historiens ont remarqué l'importance de la référence à Gheel et à l'Écosse dans les débats psychiatriques des années 1860-1920[36] (et de nouveau dans les années 1960[37]) et ont aussi noté que ces deux endroits étaient des destinations de voyages d'études prisés[38]. Néanmoins il n'existe pas encore à ce jour d'étude complète sur l'impact que la «méthode par la liberté» a eu, à un niveau concret, sur les pratiques de prises en charge au plan international et sur le long terme. Or il semble que des médecins aient cherché à implanter cette approche aux États-Unis, en Russie, dans l'Empire Austro-hongrois, en France ou au Japon[39]

[36] W. Parry-Jones, W. *The model of the Geel lunatic colony and its influence on the Nineteenth-century asylum system in Britain*, in *Madhouses, Mad-doctors, and Madmen: The Social History of Psychiatry in the Victorian Era*, dirigé par A.T. Scull, Athlone, London 1981, pp.201-217; T. Mueller, *Re-opening a Closed File of the History of Psychiatry: Open Care and Its Historiography in Belgium, France and Germany, c. 1880-1980*, in *Transnational Psychiatries. Social and Cultural Histories of Psychiatry in Comparative Perspective c. 1800-2000*, dirigé par W. Ernst, T. Mueller, cit., pp. 172-199.

[37] E. Roosens. *Des fous dans la ville?: Gheel (Belgique) et sa thérapie séculaire*, PUF, Paris 1979.

[38] HP. Schmiedebach, *Inspecting Great Britain: German Psychiatrists' Views of British Asylums in the Second Half of the 19th Century*, in *International Relations in Psychiatry. Britain, Germany, and the United States to World War II*, dirigé par V. Roelcke, PJ. Weindling, L. Westwood, University of Rochester Press, Rochester 2010, pp. 12-29.

[39] A. Hashimoto, *Invention of a Japanese Gheel: Psychiatric Family Care from a Historical and Transnational Perspective*, in *Transnational Psychiatries. Social and Cultural Histories of Psychiatry in Comparative Perspective c. 1800-2000*, dirigé par W. Ernst, T. Mueller, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2010,

(et sans doute ailleurs), sans qu'on sache très bien ce que recouvrait exactement l'expression d'approche «par la liberté» en ces endroits. Et, même, sur les lieux centraux d'application de la méthode dite anti-asilaire – la Belgique et l'Écosse – les études historiques demeurent très parcellaires. On sait ainsi, par exemple, qu'en Écosse jusqu'à 30% des cas psychiatriques ont fait l'objet d'un traitement hors institution par le «boarding out system» des années 1860 aux années 1960, tandis que les asiles y fonctionnaient selon la politique de «l'open door»[40]. Mais, concrètement, on ignore encore tout de la réalité sociologique et anthropologique de ce système. Comment se passaient les interactions entre les populations et les malades placés dans des familles d'accueil (ou dans des genres d'appartements thérapeutiques avant l'heure) alors même qu'on se situait dans un temps où il n'existait pas de médications psychotropes pour cadrer les comportements? Quel rôle jouaient les médecins dans ces prises en charge? Comment considérait-on, hors-institution, qu'un patient était «guéri» et pouvait sortir du système? Que pensaient les patients de ce type de traitement? …

Pour l'instant, on ignore presque tout du visage du traitement médical de la folie hors les murs. De même, si certains éléments épars indiquent que le quotidien asilaire écossais en «open door» divergeait assez sensiblement de celui des asiles européens continentaux (utilisation de méthodes proches de l'art-thérapie[41], développement de services de consultation externes bien avant les autres pays d'Europe, diffusion de revues réalisées par des

---

pp. 142-171; A. Hashimoto, *Mental Patients and Home Custody*, Rikka Press, Tokyo 2011 (en japonais).

[40] H. Sturdy, *Boarding-out the insane, 1857-1913: A study of the Scottish System*, thèse de doctorat, University of Glasgow 1996; W. Parry-Jones, H. Sturdy, *Boarding-out insane patients: The significance of the Scottish system 1857-1913*, in *Outside the Walls of the Asylum: the History of Care in the Community 1750-2000*, dirigé par P. Bartlett, D. Wright, cit., pp. 86-114.

[41] M. Park, *Art in madness. Dr W. A. F. Browne's Collection of Patient Art at Crichton Royal Institution, Dumfries*, Dumfries & Galloway Health Board, Dumfries 2010.

malades[42], intervention de patients, de familles et de proches dans les discussions de direction, etc.), on ne dispose cependant encore sur ce sujet que de données très lacunaires.

## 5. *Conclusion*

L'asile est souvent présenté comme une institution monolithique, sans histoire et sans nationalité, un système qui se serait perpétué presque partout à l'identique du milieu du XIX^e^ siècle jusqu'à sa remise en cause drastique dans les années 1960. Pourtant, à l'instar des autres institutions d'enfermement, l'asile connut en fait des dissidences. Il faut ainsi sortir d'une vision un peu caricaturale du «pouvoir psychiatrique»[43]: des courants différents et des oppositions ont toujours existé au sein de la profession. L'histoire renouvelée de l'assistance médicale psychiatrique met aujourd'hui notamment en évidence que l'histoire contemporaine de la folie en occident n'est pas seulement une historie d'internement, comme on l'a souvent dit. Dès son apparition, la médecine psychiatrique a aussi, inversement, contribué au développement de formes de prises en charge «en liberté». Pour citer William Parry-Jones et Harriet Sturdy, si dans certains pays l'avènement de la psychiatrie se traduisit peut-être, comme le défendit Michel Foucault, par une «diminution de la tolérance envers les déviants dans les communautés», «cet argument ne tient en revanche pas» dans d'autres contextes, comme celui de l'Écosse, où une part importante des malades mentaux

[42] A. Fauvel, *Psychiatrie et désobéissance. Écrire à l'asile: la France, la Grande-Bretagne et l'exception écossaise (XIX^e^ siècle)*, in *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (VI^e^-XIX^e^ siècle)*, dirigé par I. Heullant-Donat, J. Claustre, F. Bretschneider, Publications de la Sorbonne, Paris 2015 (sous presse, date de parution prévue: septembre 2015).

[43] Pour une vision, similaire à la mienne, de l'intérêt de nuancer les analyses sur l'institution psychiatrique et de l'importance des nouveaux travaux historiques en ce sens, lire: J.E. Moran. *Power Failure? Power and the New Social History of Madness*, in *La régulation sociale entre l'acteur et l'institution. Pour une problématique historique de l'interaction/Agency and Institutions in Social Regulation. Toward an Historical Understanding of their Interaction*, dirigé par JM. Fecteau, J. Harvey, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy 2005, pp. 155-167.

furent placés à l'extérieur des murs dès le XIX[e] siècle, avec l'aide des populations et des médecins[44]. Comme William Parry-Jones, Thomas Mueller ou Akira Ashimoto, je considère que cette réalité différente et mal connue devrait faire l'objet d'une investigation beaucoup plus large et plus internationale. Car, certes ces contextes sont des exceptions, mais ils démontrent malgré tout qu'il faut se garder d'avoir une vision unilatérale du passé psychiatrique. Les chemins empruntés par la médecine mentale ne furent pas partout les mêmes. Et, à l'heure où certains réactivent la vieille peur du fou dangereux et proposent de ficher les malades mentaux[45], il serait sans doute bon de rappeler qu'en certains endroits de l'occident «fous» et «sains d'esprit» vivent en bonne entente, «hors les murs», depuis plus de cent ans.

**AUDE FAUVEL** est Maître d'enseignement et de recherche à l'Institut Universitaire d'Histoire de la Médecine et de la Santé Publique de Lausanne (Chuv/UNIL)

*aude.fauvel@chuv.ch*

[44] W. Parry-Jones, H. Sturdy, *Boarding-out insane patients: The significance of the Scottish system 1857-1913*, cit., p. 110.

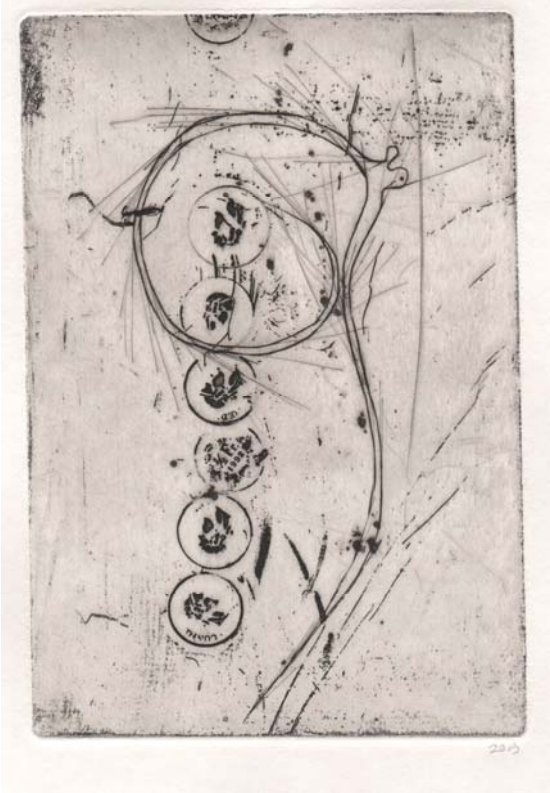
[45] On rappellera, par exemple, qu'en 2011 le président français Nicolas Sarkozy avait proposé d'équiper certains patients psychiatriques de dispositifs de géo-localisation sous contrainte et évoqué la possibilité de créer un fichier national recensant toutes les personnes ayant un jour fait l'objet d'une hospitalisation psychiatrique.

DELIO SALOTTOLO

# *L'*IMPASSE *EPISTEMOLOGICA, LE RELAZIONI DI POTERE E LO* STIGMA.
## *ALCUNI APPUNTI SULLA STORIA DELLA PSICHIATRIA*

1. *La tensione tra* storia *e* passato *nella "storia delle scienze"*
2. *La storia della medicina e della psichiatria tra* impasse *epistemologica e determinazione politica*
3. *Il piano dell'istituzione, lo* stigma *e il* sé. *Note conclusive*

ABSTRACT: *In this essay, I intend to analyze the epistemological, ontological and sociological complexity of the terms "normal" and "pathological" and of psychiatry* tout court *as a theoretical and institutional device. While "mental illness" is indeed undefinable, its definition is, nevertheless, critical to understand some aspects of social partitioning in bourgeois and capitalist modernity. Thus, the parallel tracks that I will follow here pertain on one hand to the importance of the definition of the "history of science" and on the other to the ambiguity inherent to the definition of "abnormality" itself. The conflict between* facts *and* values *is key not only in terms of scientific definition but also as for the position of the "stigmatized" in relation to the institution, the social body, the self, and within the interaction that is always determined as asymmetrical.*



## 1. *La tensione tra* storia *e* passato *nella "storia delle scienze"*

La rivoluzione scientifica o, per meglio dire, le rivoluzioni scientifiche che hanno attraversato la Modernità segnano un momento decisivo e un passaggio determinante nel rapporto tra verità e temporalità. Se da un lato una "rivoluzione" ha sempre la caratteristica di un *evento* improvviso che muta radicalmente la percezione delle *cose* e l'utilizzazione delle *parole* per denotare quelle cose, dall'altro è chiaro come ogni scienza e ogni nuova impostazione metodologica necessiti di un passato alle sue spalle

che ne permetta il *riconoscimento* e ne scandisca l'*autorevolezza*. Il sociologo inglese Nikolas Rose definisce questa relazione tra *evento* e *temporalità* in altri termini, partendo dal presupposto che una scienza, per essere accolta e ammessa all'interno della comunità scientifica, deve «avere un lungo passato – che ne garantisce la rispettabilità –, ma una breve storia – che ne assicura la scientificità»[1]. In questo senso, si crea una relazione contraddittoria tra *passato* e *storia*, nella misura in cui sembra necessario trovare dei predecessori o degli anticipatori (il *lungo* passato), ma anche segnalare come l'avvicinamento alla verità sia una questione che procede per scarti improvvisi e l'*attuale* sia sempre una soglia rispetto al *presente* (la *breve* storia).

C'è, dunque, un problema che riguarda lo stesso impianto di ciò che può essere chiamato "storia delle scienze": essa solitamente viene considerata come una disciplina tutt'al più erudita o collezionistica, ai limiti della curiosità intellettuale; è probabile, invece, che l'inserimento di una dimensione storica nella comprensione dei *fatti* e dei *valori* della scienza possa rappresentare una modalità particolare di ingresso in dispositivi teorici e pratici che non sono a-temporali ma storici e che determinano una certa relazione complessa con tutti gli altri ambiti dell'umano[2]. Il punto è questo: o si considera la scienza come un piano a se stante del reale e la si analizza nelle sue procedure interne e nella sua struttura portante e dunque la sua storia si racconta mediante una narrazione lineare delle sue conquiste, o si considera la scienza come uno dei piani che compongono la realtà e dunque va messa in dialogo con altri aspetti dell'umano, come la dimensione sociale, in maniera tale che la sua stessa storia definisca il luogo della sua intensità di

[1] N. Rose, *La politica della vita* (2007), tr. it. Einaudi, Torino 2008, p. 299.
[2] Va da sé che la verità, anche quella "scientifica", è una questione storica e sociale – questo l'insegnamento dell'epistemologia francese a partire da Bachelard e fino a Foucault, passando ovviamente per Canguilhem.

veridizione. *Tertium non datur*, nella misura in cui, soprattutto nella nostra contemporaneità, la scienza sembra sempre di più promettere grandi cambiamenti e trasformazioni e, contemporaneamente, sembra dimenticare la sua storia, le sue contraddizioni e la sua intima complessità: basti pensare all'impatto che le neuroscienze stanno avendo, non soltanto sulla teoria, ma anche sulla stessa prassi (sia "prassi scientifica", da intendersi come dimensione di procedure, investimenti pubblici e privati, riconoscimenti, sia "prassi simbolica", da intendersi come nuovi modi di concepire vecchie determinazioni, come l'etica, la morale, l'estetica, l'economia, etc.)[3]. La relazione complessa, dunque, è quella che si viene a instaurare tra l'*epistemologia*, come ciò che delinea le procedure e la logica interna di una scienza o di un apparato scientifico, e la *storia delle scienze*, come ciò che dovrebbe determinare la tensione tra *storia* e *passato*. E ancora di più, la questione riguarda il movimento dell'autocoscienza nella scienza stessa: l'inserimento della dimensione temporale e storica, all'interno del percorso di verificazione delle procedure scientifiche, non sempre viene ammesso come elemento fondante e fondamentale; la scienza viene spesso percepita (e percepisce se stessa) come qualcosa di distante e separato non soltanto per la sua specifica specializzazione e le sue domande sempre più complesse (che hanno per oggetto la *verità* e il suo statuto), ma anche per il suo percepirsi al di fuori del tempo storico delle vicende umane: un neurone o una quasar posseggono una verità (scoperta o da scoprire) che è la medesima oggi, ieri, nel Medioevo o nei più inquietanti futuri immaginati o immaginabili.

Canguilhem è sicuramente colui che nel XX secolo ha posto tale questione nella maniera più articolata, soprattutto perché, con attitudine da filosofo, ha costruito un sistema in cui trova posto

[3] Per la complessità della "questione neuroscienze" cfr. «S&F_scienzaefilosofia.it», 5, 2011, consultabile liberamente su www.scienzaefilosofia.it. Il dossier è interamente dedicato al problema.

un'interrogazione sul ruolo dell'epistemologia, ma anche una questione *ontologica* sulla potenza creatrice dell'*errore*[4]. Nel fondamentale saggio *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*[5], Canguilhem nota come all'interno della riflessione sulla storia delle scienze si parta sempre dal presupposto che «la Storia dipenderebbe dalla Memoria»[6] e che la «ricerca degli antecedenti dell'attualità, ricerca più o meno estesa o abbreviata a seconda dei mezzi e dei bisogni del momento […] chiama "passato" la sua condizione attuale di esercizio e la considera in anticipo come un tutto di capacità indefinita»[7]. La storia della scienza ritiene che il passato sia una preparazione del presente, che il passato, non avendo ancora chiari gli strumenti adeguati e la metodologia esatta, rappresenti il luogo dell'*errore* inteso come tenebra, come inadeguatezza, come mancanza di precisione. Tutto va letto a partire dallo stato presente del progresso e quindi ciò che ha potuto anticipare lo stato attuale viene recuperato all'interno di una narrazione lineare, ciò che invece si pone agli antipodi dello stato attuale viene rigettato. In più la connessione e l'articolazione della Storia a partire dalla Memoria non fa altro che ritenere la verità e l'oggetto scientifico come sostanze più o meno immobili che attendono che lo sguardo dello scienziato le riesca a cogliere nella loro interezza e completezza. La storia della scienza non sarebbe altro che la storia del progressivo adeguamento dello spirito umano alla verità attraverso una sorta di deformazione prospettica: «la totalità del passato vi è rappresentata come su una specie di piano continuo

[4] Canguilhem, sulla scorta della scoperta del DNA e della sua funzione di trascrizione, scrive un saggio molto interessante sul rapporto che intercorre tra *concetto* e *vita*, richiamando Kant e proponendo una definizione ontologica dell'*errore*. Cfr. G. Canguilhem, *Le concept e la vie* (1966), in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, 1968, pp. 335-364

[5] G. Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea,* in Id., *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (1977), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 1-22.

[6] *Ibid.*, p. 2.

[7] *Ibid.*, p. 4.

determinato, sul quale è possibile spostare, secondo l'interesse del momento, il punto di partenza del progresso, il cui punto di arrivo è costituito proprio dall'oggetto attuale dell'interesse […] si può ritenere che ciò che la storia delle scienze ha il diritto di attendere dall'epistemologia sia una deontologia delle libertà di spostamento regressivo sul piano immaginario del passato integrale»[8]. La proposta di Canguilhem è allora «di sostituire alla storia delle scienze le scienze secondo la loro storia»[9]; il che vuol dire che la *Storia* non deve essere *Memoria*, ma deve essere *Giudizio*, «perché da parte del giudizio, l'errore è un incidente possibile, ma da parte della memoria ogni alterazione colpisce l'essenza»[10]. Come ha sostenuto lo stesso Bachelard (di cui Canguilhem accetta determinate impostazioni metodologiche[11]) è proprio sul terreno del modo di concepire la storia che si gioca la partita dell'epistemologia[12]. Per Canguilhem l'epistemologia è *necessariamente* una disciplina storica ed è immediatamente storia dell'epistemologia: il motivo è semplicissimo, da quando è mutato il quadro ontologico per cui la verità non si mostra più mediante la sua *possente forza*[13] ma deve essere strappata attraverso un *lavoro* che necessita di attrezzi concettuali sempre più specializzati, allora è chiaro come l'epistemologia, che dovrebbe rappresentare l'analisi e la definizione di tali attrezzi concettuali e di questo specifico lavoro, non possa che essere la storia di se stessa, nella misura in cui ha essa stessa una storia. Prendiamo ad esempio Kant: con il filosofo tedesco la

[8] *Ibid.*, pp. 4-5.
[9] *Ibid.*, p. 3.
[10] *Ibid.*, p. 2.
[11] Cfr. G. Canguilhem, *Un'epistemologia concordataria* (1957), tr. it. in «Discipline Filosofiche», XVI, 2, 2006, pp. 21-29.
[12] Su questo tema, alcuni testi di Gaston Bachelard risultano fondamentali per l'importanza "sotterranea" che hanno avuto nello sviluppo della riflessione francese e per il modo attraverso il quale declinano la questione dal punto di vista epistemologico, gnoseologico e ontologico. Cfr. G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico* (1934), tr. it. Laterza, Bari 1978; Id., *La formazione dello spirito scientifico* (1938), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1995; Id., *La filosofia del non* (1940), tr. it. Armando Editore, Roma 1998.
[13] Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, pp. 7-14.

teoria della conoscenza scientifica si è slegata dalla ricerca di un supporto ontologico e si è insediata all'interno del funzionamento dell'atto conoscitivo e della "struttura della mente" che lo rende possibile – quella che Kant chiamava *rivoluzione copernicana*; per Canguilhem, la riflessione di Kant non può rappresentare una qualche forma di "verità" ma soltanto l'espressione di una determinata struttura conoscitiva del proprio tempo, che ha permesso che la scienza venisse slegata da ogni altro supporto che non fosse la legiferazione propria dell'intelletto. Ecco perché la storia non è memoria ma è giudizio: la memoria definisce una linearità del percorso, il giudizio apre alla molteplicità dei sentieri. Canguilhem cita apertamente il Kant della seconda Prefazione alla *Kritik der reinen Vernunft*: se è vero, infatti, che l'atto conoscitivo produce l'oggetto di conoscenza (*l'intelletto legislatore della natura*), l'Io penso serve soltanto a rappresentare una modalità particolare di legittimazione del progresso delle scienze e dunque della ragione stessa, lasciando da parte la storicità delle stesse categorie della riflessione scientifica: «quando si pensa la storia delle scienze secondo la categoria del progresso della ragione, è difficile intravvedere la possibilità di una storia delle categorie del pensiero scientifico»[14]. È necessario, insomma, pensare al di fuori di una concezione unitaria della ragione per poterne cogliere la molteplicità espressiva e la pluralità determinante – e bisogna anche pensare al di là di un progresso lineare e costante per rendere conto della complessità della scoperta scientifica. L'epistemologia deve dunque riattivare il processo di costituzione di una storia delle categorie del pensiero scientifico e per farlo deve attuare una sorta di *mimesi* del lavoro dello scienziato; piuttosto che giudicare il lavoro dello scienziato del passato a partire da uno sguardo

[14] G. Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea,* cit., p. 11.

retrospettivo, scandendo la dinamica del "precursore", l'epistemologo deve praticare la scienza e ciò «equivale allora a *mimare* la pratica dello scienziato, tentando di ricostruire i gesti che producono conoscenze, grazie allo studio assiduo dei testi originali in cui il produttore ha spiegato la sua attività»[15]. Questo procedimento di *mimesi* è fondamentale per comprendere la maniera attraverso la quale Canguilhem lavora per ricostruire la genealogia di un determinato concetto[16] e l'epistemologia storica è essa stessa una "tecnica del pensiero", che permette di mettere in contatto l'ambito scientifico con l'ambito non-scientifico. Immergersi nei regimi discorsivi di una determinata epoca significa cogliere lo sviluppo di un determinato concetto nel suo *farsi*, e il *farsi* di un concetto non avviene semplicemente in un laboratorio al di fuori del mondo ma avviene in stretta connessione con l'insieme di pratiche (anche non scientifiche) di una determinata epoca[17].

Tale topologia *mimetica* contraddistingue il luogo di apparizione della pratica epistemologica e rende chiaro il suo ruolo *critico* in senso kantiano ma anche oltre-kantiano. L'atto di porsi all'interno di un determinato regime discorsivo significa cogliere le condizioni di possibilità di un enunciato scientifico che ha raggiunto lo statuto di verità. Ma la verità o – per meglio dire – il processo di produzione della verità si costituisce all'interno dell'insieme di possibilità che una determinata epoca ha di produrre concetti e, in questo senso, la definizione del campo di

[15] *Ibid.*, p. 9.

[16] Nella direzione di una complessificazione genealogica di alcuni concetti medici e biologici cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976, nel quale si trovano alcuni saggi molto importanti tra i quali: *Il normale e il patologico*, pp. 219-237; *L'essere vivente e il suo ambiente*, pp. 149-183; *Macchina e organismo*, pp. 185-217; *La teoria cellulare*, pp. 73-121; *La mostruosità e il portentoso*, pp. 239-255.

[17] Il riferimento è chiaramente al Foucault degli anni '60: cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. BUR, Milano 2004; Id., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), tr. it. BUR, Milano 2005. Sulle influenze reciproche tra Foucault e Canguilhem mi permetto di rinviare a D. Salottolo, *Una vita radicalmente altra. Saggio sulla filosofia di Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2013, soprattutto pp. 24-32 e pp. 95-99.

possibilità è l'operazione *critica* in senso kantiano. Non si tratta, però, semplicemente di un'interrogazione sulla definizione dell'oggetto conosciuto e del soggetto conoscente (a partire dalla domanda assoluta sul "che cosa" e sul "chi" della conoscenza), ma si tratta piuttosto dell'interrogazione sulla definizione dell'oggetto scientifico a partire dalle pratiche concrete che lo hanno prodotto: elaborazioni teoriche, ricerche di laboratorio, regimi di pensabilità, relazioni di potere di una determinata epoca.

Se l'impianto concettuale di Canguilhem ha un certo valore, allora il problema della relazione tra epistemologia e storia delle scienze è ancora più vivo all'interno di quelle scienze dallo statuto (perlomeno) difficile da delineare: parliamo della medicina e, in queste brevi note, soprattutto della psichiatria[18]. Quello che si dovrà chiarire è da un lato l'*impasse* nella quale inciampano i principi epistemologici (ma anche, più semplicemente, tassonomici) della scienza che pretende di determinare e delineare cosa sia la "follia", e dall'altro, sulla scorta di Foucault, cercare di capire se la pretesa epistemologica della psichiatria (in tutte le sue forme anche quella che muove dai "sé neurochimici"[19]) non nasconda invece altri dispositivi e non sia determinante per la comprensione della struttura stessa della contemporaneità. Infine, si discuterà, facendo dialogare Foucault e Goffman, della questione dello *stigma* e si analizzerà la dimensione della psichiatria a partire da determinazioni sociologiche e antropologiche.

[18] Ottime indicazioni su tali questioni si trovano in A. Pagnini (a cura di), *Filosofia della medicina. Epistemologia, ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2010.
[19] Cfr. N. Rose, *La politica della vita*, cit., pp. 297-352.

## 2. *La storia della medicina e della psichiatria tra* impasse *epistemologica e determinazione politica*

È ancora una volta Canguilhem a indicare dove risiede la complessità della definizione epistemologica di una (pesudo)scienza come la medicina. Il problema fondamentale, cui richiama l'attenzione l'epistemologo francese, è di una semplicità disarmante: se la medicina ha come scopo primario quello di prendersi cura della salute dei malati, costruendo un ponte tra attenzione per il singolo individuo e attenzione per la specifica popolazione, allora entra in contraddizione con se stessa nel momento in cui ricorre a metodologie di ricerca che non partono dalla concretezza e dall'immanenza del caso singolo (o popolazionale) della malattia ma pretendono di fornire spiegazioni scientifiche onnicomprensive e produrre verità assolute sui fatti patologici[20].

Dunque, il problema è il discrimine tra la verità dei fatti patologici e la verità scientifica che si costruisce su di essa. In questo senso, e seguendo questa direzione, per delineare quanto sia complessa la definizione epistemologica di "malattia mentale" non possiamo fare altro che affrontare la questione dal punto di vista della storia della psichiatria – la stessa storia delle scienze chiarisce questioni epistemologiche e la stessa epistemologia non può che fare i conti con la propria storia che si sovrappone a quella delle scienze. Può essere, dunque, utile determinare quali sono stati i passaggi fondamentali negli ultimi decenni, in maniera tale da cercare di capire se la pretesa scientifica di costruire una verità sulla "malattia mentale" non vada incontro a contraddizioni difficilmente superabili. Nikolas Rose riassume in questo modo la "storia" del DSM, il *Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders*:

> Il primo *Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders*, pubblicato nel 1952, venne approntato da un comitato per la

[20] Cfr. G. Canguilhem, *Le statut épistémologique de la médecine*, in «History and philosophy of life sciences», n. 100, 1988, pp. 15-29.

> nomenclatura e la statistica dell'American Psychiatric Association sulla scia delle esperienze della psichiatria durante la guerra, e concepiva le malattie mentali come reazioni della personalità a fattori psicologici, sociali e biologici […] Il *DSM II*, pubblicato nel 1968, era di centotrentaquattro pagine e conteneva centottanta categorie inquadrate nel linguaggio interpretativo della psicoanalisi. La terza edizione, pubblicata nel 1980, sfiorava le cinquecento pagine ed è sovente considerata una risposta alla crisi di legittimità che la psichiatria visse negli anni Settanta. La versione rivista nel 1987 sciorinava duecentonovantadue categorie, ciascuna definita da un criterio oggettivo "visibile". Idealmente, ciascuna di queste categorie rappresentava un determinato disturbo, con un'eziologia e una prognosi specifiche, suscettibile di un particolare genere di cura. La quarta edizione, pubblicata nel 1994, arriva a ottocentottantasei pagine e classifica trecentocinquanta differenti sindromi, dal disturbo acuto da stress al voyeurismo. La quarta edizione avverte che all'interno di qualsiasi gruppo diagnostico gli individui sono eterogenei, e che le categorie vanno intese solamente come un aiuto al giudizio clinico. Essa però propone un'idea di specificità della diagnosi legata a una concezione di specificità della malattia sottostante[21].

Al di là delle impostazioni specifiche di ogni DSM (ma è già chiaro quanto sia vasta l'influenza del "mondo" nella definizione di "malattia mentale"), quello che risulta chiaro è che, quando si intende definire un qualcosa che vada sotto la categoria di "malattia mentale", entrino in gioco tutta una serie di questioni che eccedono quella meramente "scientifica". Il problema è (per così dire) "filosofico": se la malattia mentale ha a che fare per definizione con la mente, cos'è questa mente che sarebbe suscettibile di ammalarsi? E ancora di più: che rapporto c'è tra la mente e il suo sostrato biologico e supporto fisiologico, il cervello? L'epoca delle neuroscienze non è certo la prima negli ultimi due secoli in cui la spiegazione di una "malattia mentale" venga ricercata nella struttura organica e funzionale del cervello. Ma anche: che rapporto c'è tra il singolo individuo e la comunità che lo stigmatizza come "malato mentale"? E di rovescio: quali sono gli effetti di soggettivazione che si producono nei processi di individuazione del cosiddetto "malato mentale" attraverso la stessa definizione di "malato mentale"? E ancora: come si struttura all'interno di una comunità l'idea dell'efficacia di una cura e quale ruolo occupa il "malato

[21] N. Rose, *La politica della vita*, cit., pp. 312-313.

mentale" in questa o quell'altra organizzazione sociale e culturale? Infine: che ruolo ha avuto la psichiatria e la dicotomia normale/patologico nella formazione della cultura e della Modernità occidentale (intesa sia dal punto di vista dei regimi discorsivi sia dal punto di vista delle relazioni di potere)?

Muovendo dal presupposto che le questioni sollevate sono probabilmente (e per definizione) irrisolvibili, partiamo immediatamente da quest'ultima interrogazione. Ancora una volta, conviene prendere le mosse da Canguilhem, il quale ha pubblicato nel 1943 e rivisto nel 1966, il saggio *Il normale e il patologico*, che è divenuto sempre di più il punto di partenza per gli approcci alle questioni riguardanti la storia e l'epistemologia della medicina. Senza entrare nello specifico dei singoli passaggi della trattazione, l'idea di Canguilhem è che, alla base della costituzione della medicina moderna, a partire da Broussais e Comte e passando ovviamente per Claude Bernard, vi sia stata una sovrapposizione tra il piano dei *fatti* e la dimensione dei *valori*: nel momento in cui si ritiene che la malattia (il *patologico*) sia soltanto un eccesso o un difetto di uno stato corrispondente fisiologico (il *normale*), si delinea una concezione che fa della malattia un qualcosa che ha a che vedere con delle "quantità" misurabili – insomma, il passaggio dal qualitativo al quantitativo che determina l'ingresso nella maggiore età della scienza. Il problema, però, è che al di sotto della presentazione oggettiva e quantitativa dei *fatti* patologici si trova in realtà una determinazione che attiene alla dimensione dei *valori*: «come lo stato patologico è "il disordine di un meccanismo normale, consistente in una variazione quantitativa, un'esagerazione o un'attenuazione dei fenomeni normali" (Bernard 1877, p. 360), così lo stato morboso è costituito da "l'esagerazione, la sproporzione, la disarmonia dei fenomeni normali (Bernard 1876, p. 391). Chi non vede qui che il termine "esagerazione" ha un senso nettamente

quantitativo nella prima definizione, e un senso piuttosto qualitativo nella seconda?»[22]. Sembra, insomma, che sia possibile determinare in maniera quantitativa e "scientifica" lo stato di salute, ma, quando si va a delineare le caratteristiche dello stato di malattia, allora subentra un linguaggio qualitativo che pone l'attenzione sulla perdita di "equilibrio", "armonia" e "proporzione". La posta in gioco di Canguilhem non riguarda soltanto il sottolineare la difficoltà nel determinare la correttezza epistemologica della patologia, ma il dimostrare come vi sia una differenza valoriale che l'individuo vivente istituisce tra il suo stato normale e il suo stato patologico. Quello che Canguilhem vede operare all'interno della scienza medica e psichiatrica è una sorta di "ritorno del rimosso": se la grande rimozione della scienza moderna e occidentale ha investito la dimensione soggettiva, valoriale e qualitativa della vita, della salute e della malattia, esse ritornano appena ricoperte da una parvenza di oggettività e spuntano ogni volta che si intende mettere mano a un'epistemologia della medicina o della psichiatria. Un punto fermo della nostra trattazione e una domanda dalla quale si deve partire è, dunque, la seguente: «la differenza di valore che il vivente istituisce tra la propria vita normale e la propria vita patologica è un'apparenza illusoria che lo scienziato è legittimato a negare? Se questo annullamento di un contrasto qualitativo è teoricamente possibile, è chiaro che esso è legittimo; se non è possibile, la questione della sua legittimità è superflua»[23]. Si tratta di capire se la prospettiva da cui partire debba essere quella dell'immanenza valoriale dell'individuo o della trascendenza fattuale della scienza medica e psichiatrica e, soprattutto, quale ruolo giochi il "mondo" sia in senso "fenomenologico" sia in senso strettamente "socio-politico".

[22] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. Einaudi, Torino 1998, pp. 49-50.
[23] *Ibid.*, p. 50.

Foucault, nella sua riflessione decennale sulla questione della malattia, del normale e del patologico, e della "follia", aveva preso le mosse proprio da un'impostazione di carattere "fenomenologico"[24], per poi superarla nel momento stesso in cui l'abbracciava: «ma con ciò siamo forse giunti a uno dei paradossi della malattia mentale, il che ci costringe a trovare nuove forme di analisi: se la soggettività dell'insensato è, al tempo stesso, appello e abbandono al mondo, non è forse al mondo stesso che bisogna chiedere il segreto del suo enigmatico statuto? La malattia non comporta forse un nucleo di significati che deriva dall'ambito in cui si è manifestata – e in primo luogo il semplice fatto di esservi circoscritta in quanto malattia?»[25]. Il brano citato contiene, contemporaneamente, un accenno alla lettura del fatto patologico di carattere fenomenologico («il processo patologico è, come dice Binswanger, una *Verweltlichung*»[26]), ma già l'apertura a una concezione differente di relazione con il mondo: da un lato il "mondo" che definisce un determinato statuto per la "malattia mentale" (statuto mutevole nel tempo e nello spazio – questione epistemologica) e dall'altro un mondo che, attraverso una costruzione semantica di significati e regimi di verità, determina lo *stigma* che colpisce il "folle"[27] – questione politica (in senso lato). Si tratta di quella che potrebbe essere definita la grande contraddizione di Foucault, presente anche e soprattutto nella sua prima opera importante, *Storia della follia*, sempre in bilico tra la descrizione di una "esperienza originaria" del soggetto e una definizione "strutturalista" della determinazione di ciò che è "normale" e di ciò che non lo è a partire da precise

[24] La scuola "fenomenologica" è rappresentata in Italia, in questo periodo, da Eugenio Borgna, autore di libri interessanti e molo ben scritti. Sul tema della schizofrenia cfr. E. Borgna, *Come se finisse il mondo. Il senso dell'esperienza schizofrenica,* Feltrinelli, Milano 2006 e Id., *Le figure dell'ansia,* Feltrinelli, Milano 2007.
[25] M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia* (1954), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 65.
[26] *Ibid*.
[27] Cfr. E. Goffman, *Stigma. L'identità negata* (1963), tr. it. Giuffrè Editore, Milano 1983.

pratiche di esclusione e assoggettamento[28]. Una "contraddizione" feconda, dunque, e capace di delineare perfettamente lo statuto della soggettività moderna, stretta costantemente tra processi di soggettivazione e procedure di assoggettamento – il soggetto moderno si determina e si riconosce proprio mediante questa tensione.

Secondo il Foucault degli anni '70 l'indagine epistemologica e "politica" sulla storia della psichiatria permette di accedere all'interno di uno dei dispositivi storico-genealogici fondamentali per determinare i regimi discorsivi e le relazioni di potere del mondo "moderno".

La riflessione di Foucault è spesso stata avvicinata a quella dell'antipsichiatria, anche se lo stesso filosofo francese ne delinea le differenze d'approccio soprattutto su una questione di "ontologia politica": le letture anti-psichiatriche – pensiamo ad esempio all'italiano Franco Basaglia[29] – si incentravano soprattutto su una critica alla forma repressiva che assumevano le istituzioni – il potere, insomma, veniva letto come qualcosa che "priva", e il soggetto "psichiatrizzato" come oggetto di "privazione"; Foucault, nello stesso periodo, si stava muovendo verso un'idea differente del modo di operare delle relazioni di potere nella Modernità capitalistica occidentale: esse non sarebbero semplicemente "repressive" e, al limite, non produrrebbero una dinamica di "privazione", bensì sarebbero "produttive", nella misura in cui il "soggetto psichiatrizzato" si trova a dover produrre su di sé un processo di soggettivazione che lo determina e lo plasma mediante un effetto di ritorno dall'oggettivo al soggettivo in chiave "produttiva".

Il percorso di Foucault, sulla questione dell'anormalità, muove da quella che viene considerata la contraddizione fondamentale della psichiatria, contraddizione che allo stesso tempo sottolinea e

[28] Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), tr. it. BUR, Milano 2004.
[29] Cfr. F. Basaglia, *L'istituzione negata*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1998.

oltrepassa la semplice indeterminazione epistemologica: «a lungo, e in buona parte ancora ai nostri giorni, la medicina, la psichiatria, la giustizia penale, la criminologia si sono collocate nella zona di confine che sta tra una manifestazione della verità secondo le norme della conoscenza e una produzione della verità nella forma della prova, dove però quest'ultima ha sempre teso a nascondersi sotto la prima e a farsi giustificare da essa»[30]. In questo senso, la stessa spazializzazione dell'ospedale risponde a questa duplice esigenza: quando "nasce" nella sua forma moderna, esso rappresenta proprio quel luogo separato che può permettere una tale dinamica (contraddittoria e ideologica) di veridizione. Ma poi c'è una *soglia*: la fisiologia bernardiana e quella che viene definita la "semplificazione pasteuriana" mutano lo scenario, nella misura in cui si scinde il ruolo del medico da quello dello "scienziato" e quello dell'ospedale da quello del laboratorio[31]. L'ospedale non è più il luogo in cui il medico produce la verità della malattia, esso diviene soltanto il luogo dell'intervento: se Foucault forse esagera nel dire che «Pasteur infliggeva così ai medici una formidabile ferita narcisistica»[32], riesce comunque a fotografare il momento in cui l'ospedale si scinde dal manicomio, e il ruolo del medico da quello dello psichiatra.

La follia, prima del XVIII secolo, rientrava nella dimensione dell'errore (non dell'anormalità, così come la concepiamo oggi) e seguiva la serie verità-errore-coscienza; a partire dal XIX secolo subentra la dinamica dell'internamento e cambia completamente il dispositivo che determina la serie, la questione ora riguarda la

[30] M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2010, p. 285.
[31] Sulla complessità di questa trasformazione e di questa soglia epistemologica cfr. C. Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato. Epistemologia, fisiologia e definizione della vita*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2014. In particolare mi sia consentito di rimandare al saggio introduttivo, D. Salottolo, *Claude Bernard e lo strano caso del suo "determinismo armoniosamente subordinato"*, pp. 7-41.
[32] M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 287.

triangolazione di passione-volontà-libertà. Il fatto centrale, dunque, è l'internamento e il manicomio assume le medesime funzioni che ricopriva l'ospedale prima della ferita narcisistica: diviene, infatti, il luogo all'interno del quale deve avvenire il disvelamento della malattia (la dimensione della "produzione di verità" – basti pensare a Charcot[33]), e il luogo di incontro/scontro tra la volontà malata del folle e la volontà retta del medico (la dimensione delle "relazioni di potere"). Secondo Foucault, l'antipsichiatria non è soltanto il modello a lui coevo ma è una sorta di movimento parallelo alla stessa stabilizzazione della psichiatria[34] perché sin dall'inizio «a essere in questione è stata la maniera in cui il potere del medico risultava implicato nella verità di ciò che diceva e, inversamente, il modo in cui questa poteva venire fabbricata e compromessa dal suo potere»[35]. Ma il passaggio è ancora ulteriore, se è vero che i regimi di verità e le relazioni di potere all'interno delle quali si manifestano e acquistano autorevolezza sono inscindibili, si può immediatamente dire che la stessa istituzione manicomiale, come realizzazione materiale e spaziale della nascente psichiatria moderna, sia nata da una duplice esigenza: una "medica", che imponeva l'esclusione dei folli dalla società; una "politica", che implicava la pericolosità della follia per l'ordine e l'armonia sociale[36]. È chiaro che queste istituzioni si trovano a nascere proprio nel periodo in cui la borghesia necessitava di rafforzare la propria presa sul corpo sociale, nel momento in cui il vecchio mondo crollava e c'era la necessità di fondarne uno nuovo: la riorganizzazione del corpo

[33] Cfr. G. Didi-Huberman, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière* (1982), tr. it. Marietti 1820, Genova 2008.
[34] Il filosofo francese legge in questo senso anche la psicanalisi di Freud, cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 133-135.
[35] *Ibid.*, p. 291.
[36] «Erano cinque le ragioni fornite da Esquirol per giustificare tale isolamento: 1) garantire la loro sicurezza personale e insieme quella delle rispettive famiglie; 2) liberarli dalle influenze esterne; 3) vincere le loro resistenze personali; 4) sottometterli a un regime medico; 5) imporre loro nuove abitudini morali e intellettuali» (*ibid.*, p. 294).

sociale doveva necessariamente passare attraverso la dimensione del controllo e del disciplinamento – la follia non poteva che essere rinchiusa, le soggettività devianti disciplinate.

A Foucault, però, non interessa soltanto il versante allo stesso tempo repressivo e produttivo delle istituzioni, centrale risulta essere una questione più generale: la costituzione della soggettività normale e la costruzione del dispositivo di normalizzazione che delinea alcune caratteristiche fondamentali di partizione all'interno del corpo sociale moderno. A operare all'interno dei nuovi dispositivi di potere, che hanno accompagnato l'ascesa della borghesia, non è la dinamica della legge, bensì la dinamica della norma: se la legalità si fonda sul determinare ciò che non si deve fare – e dunque è per natura repressiva –, la norma si fonda sul determinare ciò che si deve fare – e dunque è per natura produttiva di verità, istituzioni, soggettività. La legge, inoltre, colpisce "qualcuno", colui che la evade, la normalizzazione può essere pressoché totale, nella misura in cui qualsiasi soggetto deve adeguarsi a essa, per sentirsi "normale" e rientrare nella "normalità" della vita sociale organizzata. Il passaggio dalla dimensione della "legge" e del "prelievo" a quella della "norma" e della "produzione" (passaggio che "complica", non che "esclude") sancisce la nascita dell'organizzazione sociale di tipo capitalistico. In poche parole, la questione del normale e dell'anormale non riguarda soltanto l'ambito della psichiatria, o più genericamente della medicina, ma determina le stesse possibilità di soggettivazione nella Modernità, e la contiguità tra normalità e anormalità – e la facilità di passaggio dall'una all'altra – è ciò che definisce il problema fondamentale.

La domanda da porsi, dunque, è chi è l'anormale e quale sia (e se sia possibile) la sua definizione. La risposta a questa domanda non può che incrociare le difficoltà che abbiamo già incontrato nella definizione di normalità e patologia e richiama da vicino la

sovrapposizione del piano dei *fatti* e del piano dei *valori*. La risposta può porsi su due versanti: uno storico-genealogico, in poche parole foucaultiano, che delinea qual è la complessità di definizione dell'anormale nella modernità; un altro sociologico e interazionista, quello proprio di Erving Goffman, che propone la nozione di *stigma* e lavora sulla "posizione" dell'anormale sia in seno all'istituzione psichiatrica e nella complessità dell'interazione sociale sia dinanzi al proprio sé e alla costruzione della propria identità.

Secondo Foucault sono tre le "figure" storiche che anticipano e determinano il "discorso" sull'anormale e la sua presa all'interno dell'istituzione: il "mostro umano", l'"individuo da correggere" e il "bambino masturbatore"[37]. L'interesse per questa genealogia sta tutta nel fatto che riesce a ricostruire molte delle "aspettative" e dei "pre-giudizi" che nella quotidianità della vita sociale contemporanea si dedicano all'anormale. La prima forma di "anticipazione" è data dal cosiddetto "mostro umano", colui che si mostra già sempre come un'infrazione all'ordine giuridico-biologico della natura e che rappresenta la forma che assume nella natura la contronatura, suscitando due forme di reazioni differenti, da un lato la "violenza", «la volontà di soppressione pura e semplice»[38], dall'altro la "pietà" attraverso l'utilizzazione delle cure mediche; l'elemento fondamentale in questo primo dispositivo è la connessione e la confusione tra la dimensione giuridica e la dimensione biologica, vero e proprio antesignano di ogni possibile "criminologia" e di ogni atteggiamento lombrosiano («qual è il grande mostro naturale che si nasconde dietro il ladruncolo?»[39]); il mostro, infatti, non sfida soltanto le leggi positive e sociali ma, anche e soprattutto, quelle naturali – l'anormale odierno altro non

[37] Cfr. M. Foucault, *Gli Anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2009, pp. 57-78.
[38] *Ibid.*, p. 58.
[39] *Ibid.*

sarebbe che un mostro banalizzato e sbiadito. La seconda figura genealogica (sviluppatasi in un secondo momento) è quella dell'individuo da correggere: si tratta di un importante spostamento, tale individuo, infatti, non rappresenta un'infrazione "cosmologica" o macrofisica, un disordine allo stesso tempo naturale e giuridico, bensì si presenta come un individuo piuttosto comune, la cui caratteristica è l'infrazione rispetto alle norme locali e microfisiche di disciplina; l'incorreggibile, allora, può comparire nella scuola, nell'esercito, nella famiglia o nella fabbrica e la sua caratteristica fondamentale è anche la sua più intima contraddittorietà: proprio perché non si è riusciti a disciplinarlo, l'individuo da correggere è già sempre incorreggibile, deve essere corretto nella misura in cui non può essere corretto; proprio in quanto semplicemente "indisciplinato", tale soggetto è anche molto comune e di difficile definizione, difficile è infatti comprendere quale sia il discrimine che separa l'indisciplinato dal disciplinato, discrimine che, in linea di massima, può essere attraversato da chiunque e facilmente: «si disegna un asse della correggibile incorreggibilità, in cui ritroveremo più tardi l'individuo anormale e che servirà da supporto a tutte le istituzioni specifiche per anormali che si svilupperanno nel XIX secolo»[40]. Infine, c'è il bambino masturbatore il cui ambito è ancora più ristretto («è la camera, il letto, il corpo; sono i genitori, i sorveglianti diretti, i fratelli e le sorelle; è il medico. Insomma: la microcellula attorno all'individuo e al suo corpo»[41]) e la sua diffusione ancora maggiore, e che soprattutto riguarda praticamente chiunque: l'elemento fondamentale sta nell'ingresso della dimensione degli istinti naturali e della sessualità nella definizione della soggettività (universale, non mostruosa né semplicemente

[40] *Ibid.*, p. 60.
[41] *Ibid.*

incorreggibile): «nella patologia della fine del XVIII secolo non vi sarà praticamente nessuna malattia che non abbia la possibilità di dipendere, in un modo o nell'altro, da questa etiologia sessuale»[42]; l'elemento epistemologico (ma anche "politico") fondamentale riguarda l'intima contraddizione di un dispositivo di spiegazione *universale* (la sessualità) per definire ogni caso *singolo*: si tratta di un modo di organizzare, dal punto di vista discorsivo, il campo sociale *omnes et singulatim*.

Quando si parla, dunque, di "anormale" e si stigmatizza una persona come "pazza", si mescolano in questo giudizio (e nella Modernità le parole hanno una storia e una stratificazione genealogica anch'esse) tre dimensioni: una biologico-giuridica (il mostro "cosmologico" che infrange ogni legge umana e naturale), un'altra disciplinare (l'incorreggibile che proprio non intende disciplinarsi) e un'altra sessuale e universale attraverso la serie istinto-immaginazione-piacere.

Questa genealogia delinea, allora, un quadro molto articolato: da un lato la complessità epistemologica nella definizione dell'anormalità dal punto di vista psichiatrico è spiegabile attraverso la sovrapposizione tra regimi discorsivi differenti (la biologia, la giurisprudenza, la disciplina, la sessualità) e dall'altro l'intima contraddizione dell'istituzione psichiatrica sta proprio nel dover mescolare tutti questi elementi all'interno di un dispositivo che deve gestire anomalie biologiche, infrazioni al diritto, incorreggibilità oltre ogni limite, sessualità e istintualità irrefrenabile. L'anormale, dunque, sembra essere indefinibile, ma la sua definizione è fondamentale per il funzionamento sociale. In questo senso, è spiegabile come la psichiatria del XIX secolo si definisca sia come una branca dell'igiene pubblica e della protezione sociale sia come una scienza medica, essa infatti fa da ponte tra il giuridico e il biologico e si è prodotta all'incrocio di una definizione medica

[42] *Ibid.*, p. 61.

della follia (la follia come "malattia" e non come errore) e una definizione normativa della follia (la follia come "pericolo sociale"): «la psichiatria, fin da quando si è messa a funzionare come sapere e potere all'interno del campo generale dell'igiene pubblica, della protezione del corpo sociale, ha sempre cercato di ritrovare il segreto dei crimini che potrebbero annidarsi in ogni follia […] ha sempre cercato di trovare il nocciolo di follia che deve per forza trovarsi in tutti gli individui che costituiscono un pericolo per la società»[43].

### 3. *Il piano dell'istituzione, lo* stigma *e il* sé. *Note conclusive*

Il piano dell'istituzione è ciò che invece interessa maggiormente Erving Goffman, autore di un'opera tanto importante negli anni '60/'70 quanto pressoché dimenticata oggi: si tratta di *Asylums*, il noto saggio sui meccanismi dell'esclusione all'interno di quelle che vengono definite "istituzioni totali"[44]. Nonostante la lontananza tra gli approcci e soprattutto tra le finalità del discorso, Goffman potrebbe concordare con Foucault su un elemento "metodologico": non tanto la comune critica all'istituzione psichiatrica, quanto il fatto che, per analizzare la figura dello "psichiatrizzato" (o più generalmente dello "stigmatizzato"), occorra non tanto partire da un soggettivismo fondato sulla natura umana o sull'individuo agente che costituisce la situazione, ma muovere dalle "strutture" all'interno delle quali si determina un particolare processo di soggettivazione (Foucault) e dalle situazioni in cui si costruisce o si nega il sé (Goffman). Per Foucault, sulla scia di Canguilhem, l'elemento fondamentale è la ricostruzione storico-genealogica di un dispositivo, vale a dire di un insieme complesso di tre elementi: la verità (cioè: i regimi discorsivi che la determinano come tale), il potere (cioè: le relazioni concrete che producono effetti di verità), la

[43] *Ibid.*, p. 112.
[44] E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza* (1961), tr. it. Einaudi, Torino 1968.

soggettività (cioè: la duplicità di assoggettamento/soggettivazione caratteristica della modernità capitalistica). Il compito che si assegna Goffman è, se vogliamo, più limitato ma risulta essere comunque decisivo per l'analisi del dispositivo: si tratta né più né meno di capire cosa capita a un internato (al suo sé, alla costruzione della sua identità) quando viene inserito all'interno di un'istituzione totale, a partire dall'orizzonte dello *stigma*, come quella dinamica specifica che si produce nell'interazione sociale tra gruppi differenti e asimmetrici. L'approccio è pienamente interazionista e non contano tanto le soggettività agenti ma le situazioni all'interno delle quali le soggettività si trovano ad agire, non conta tanto il "sé" in una sua forma assoluta o statica, nella sua "avventura" nel mondo, quanto il "sé" nel suo procedere all'interno di momenti che lo plasmano e lo determinano, con effetti di ritorno e di riproduzione delle dinamiche di costruzione dell'identità: se è vero che è «la società a stabilire quali strumenti debbano essere usati per dividere le persone in categorie e quale complesso di attributi debbano essere considerati ordinari e naturali»[45], è allora ancora più vero che vi è sempre una soglia tra un'identità sociale virtuale, che può realizzarsi a seconda dei contesti e a seconda dei pre-giudizi, e un'identità sociale attualizzata, che è già realizzata all'interno di una determinata struttura di interazione sia simbolica sia concreta. Questa *soglia* determina anche l'aspetto fondamentale del lavoro sociologico di Goffman: l'interazione precede sempre i soggetti che la agiscono ed è sempre a-simmetrica, in quanto i presupposti sociali definiscono già sempre dei ruoli e delle posizioni e dunque delle "parti" da agire e degli "stigmi" da rivelare, rivendicare, produrre o riprodurre. In questo senso l'istituzione totale diviene un luogo privilegiato per cogliere, in maniera parossistica, alcuni aspetti fondamentali dell'interazione sociale: e così se il piano

[45] Id., *Stigma*, cit., pp. 1-2.

istituzionale è quello fondamentale («un'istituzione totale può essere definita come il luogo di residenza e di lavoro di gruppi di persone che […] si trovano a dividere una situazione comune, trascorrendo parte della loro vita in un regime chiuso e formalmente amministrato»[46]), l'interesse principale del sociologo riguarda la struttura del sé (il *self*) dal momento che «nella nostra società [esistono] luoghi in cui si forzano alcune persone a diventare diverse […] un esperimento naturale su ciò che può essere fatto del *sé*»[47]. Non esiste alcun naturalismo, allora, né nella struttura dell'identità né tantomeno nelle strutture sociali tra gli individui: lo scenario di Goffman è in questo senso vicino a quello delineato da Foucault, l'uomo è già sempre immerso in dispositivi ("culturali" nel senso più vasto del termine) e il richiamo a una natura della natura umana è già sempre "sintomo" di una costruzione ideologica che ha una duplice funzione, di produzione di verità "inoppugnabili" e di costituzione di relazioni di potere "insuperabili".

La posizione dell'internato o, più genericamente, dello "stigmatizzato" («egli possiede un attributo che lo rende diverso dagli altri, dai membri della categoria di cui presumibilmente dovrebbe far parte, un attributo meno desiderabile […] nella nostra mente, viene così declassato da persona completa e a cui siamo comunemente abituati, a persona segnata, screditata»[48]) produce una forma di costruzione e ristrutturazione del sé molto complessa; un internato in un istituto psichiatrico deve essere pronto a definire il proprio *sé* accettando una determinata immagine che è già sempre duplice e ambigua: da un lato quella della normalità dal punto di vista psichiatrico (un sé normale, sano e pronto alla vita sociale, pur consapevole della propria irriducibile "differenza" da stigmatizzato), dall'altro quella della normalità dal punto di vista sociale (un sé normale, pronto

[46] Id., *Asylums*, cit., p. 29.
[47] *Ibid.*, p. 42.
[48] Id., *Stigma*, cit., pp. 2-3.

ad assumersi le proprie responsabilità, a divenire un adulto saggio e che agisce con dignità e rispetto di se stesso). Il *sé* dello psichiatrizzato e dello stigmatizzato non differisce dal sé "normale" perché introietterebbe il discorso dell'istituzione e della società per riprodurlo nella struttura della propria identità – del resto tutti parlano dalla prospettiva del gruppo di appartenenza – ma perché si costituirebbe su un duplice binario, la necessità di essere "normale" (secondo il regime discorsivo psichiatrico e sociale) accompagnato dalla necessità di rivelare la propria "diversità" e differenza. Ed è proprio su questa duplicità che sembra che Goffman riecheggi Durkheim, nella misura in cui una società qualsiasi, per definirsi, necessita della costruzione di un'identità e di una gestione dello stigma (cioè: di ciò che eccede in differenti direzioni il "normale", insomma il "deviante"):

> lo stigma non riguarda tanto un insieme di individui concreti che si possono dividere in due gruppetti, lo stigmatizzato e il normale, quanto piuttosto un processo sociale a due, assai complesso, in cui ciascun individuo partecipa in ambedue i ruoli, almeno per quello che riguarda certe connessioni e durante certi periodi della vita. Il normale e lo stigmatizzato non sono persone, ma piuttosto prospettive[49].

Per concludere queste note sparse e un po' disordinate, si può forse cogliere quale sia l'importanza di una storia delle scienze che sia considerata a tutti gli effetti parte determinante della stessa scienza sulla quale lavora: qualsiasi sia l'immagine che possiamo avere della medicina o della psichiatria, è fin troppo chiaro che la definizione di un'epistemologia definitiva non soltanto sia insensata (la scienza è per definizione ciò che supera costantemente se stessa) ma nasconda le implicazioni che una determinata scienza necessariamente produce (e riproduce) nella relazione con altri ambiti dell'umano. Si tratta di una forma di apertura e, probabilmente, di onestà intellettuale: la scienza (e non soltanto quelle dallo statuto più indefinibile,

[49] *Ibid.*, p. 150.

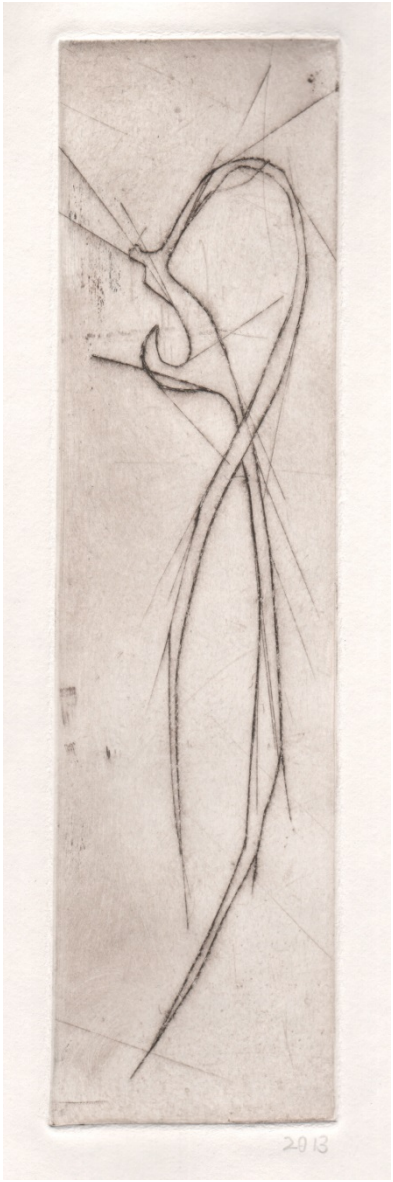
come la biologia, la medicina e, al suo interno, la psichiatria) è uno dei piani interconnessi che compongono la nostra realtà ed è essa stessa oggetto di "storia" (e non semplicemente di "passato") e la produttività della sua storia, soprattutto con gli strumenti della genealogia, permette di chiarirne funzioni e scopi che sono immediatamente e già sempre extrascientifici. La medicina e la psichiatria, poi, nel loro essere fondamentalmente scienze (se vogliamo usare ancora il termine) umane e sociali, mettono in campo un apparato discorsivo e specifiche relazioni di potere che esondano dai tranquilli argini della scienza moderna da laboratorio, e scendono in piazza e si confrontano costantemente con tutte le domande "assolute" che l'uomo rivolge a se stesso e alla sua storia: chi sono e come posso fare a diventare ciò che sono.

JUAN RIGOLI

# *VOX POPULI, VOX MEDICI*

1. *Intro* 2. *L'infection de la médecine* 3. *Instinct, langage et vérité*
4. *Prestige et discrédit des proverbes* 5. *Le vulgaire, le médecin et l'invisible*

**ABSTRACT:** *Physicians in early nineteenth century France are repeatedly alarmed about the contemptible persistence of «popular errors» in medicine in spite of the new and definitive trend «observation» and «experience» have imposed to the hole natural sciences. Their mordant critics concern both «vulgar ideas» and «vulgar expressions» which corrupt and dishonour the study of visible facts. But at the same time, and in a very contradictory way, some of them, particularly in the field of medical specialties that have to deal with invisible objects, have recourse to the same «popular» language and conceptions as natural evidences of their conjectures and hypotheses.*



## 1. *Intro*

«S'il est une classe d'hommes dans la société, qui devraient résister à l'influence des opinions populaires, c'est bien certainement celle des médecins. Cependant il n'en est pas ainsi, et l'on aperçoit des traces des idées du vulgaire dans toutes les parties de l'art de guérir»[1]. L'auteur de cette notice alarmante sur la force des «préjugés» en médecine, Vaidy, le très érudit bibliographe du *Dictionnaire des sciences médicales*, établit ainsi l'urgence d'un partage entre savoir spécifique et opinion commune, et l'extrême difficulté d'effacer

[1] J. V. F. Vaidy, *Préjugés (des médecins)*, in *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens*, C.L.F. Panckoucke-Crapart-Le Normant, puis C.L.F. Panckoucke, Paris 1812-1822 [désormais *DSM*], t. XLV (1820), pp. 52-53.

dans le premier les vestiges de la seconde. La dénonciation des «erreurs populaires» en médecine a pourtant déjà une longue histoire, depuis Bachot et Joubert, jusqu'à Primerose et Brown. Mais ces livres étaient d'un autre temps: d'«une époque où la philosophie était encore à naître; où les rêves de l'astrologie judiciaire et de l'alchimie occupaient tous les esprits; où l'on croyait généralement aux sorciers, ainsi qu'aux loups-garous; où il eut été dangereux de révoquer en doute l'existence des possédés, et la puissance des exorcismes»; où triomphaient bien d'«autres chimères oubliées aujourd'hui»[2]. Le grand physiologiste Richerand offre alors au public, en 1812, deux ans après la première, la «seconde édition, revue corrigée et augmentée», d'un ouvrage qui ne ressemble à ceux de ces prédécesseurs «que par leur titre», et qui entreprend de traiter:

> non seulement des erreurs familières au peuple, mais encore de celles que commet chaque jour le *vulgaire des médecins*. Par le mot peuple, il faut entendre, et la populace exclusivement vouée par la nécessité au soin de pourvoir à sa subsistance, et avec elle les esprits les plus brillants et les plus cultivés. Ce sont principalement ces derniers qui, abusant des ressources d'une imagination trop active, créent sur ce qu'ils ignorent les hypothèses les moins vraisemblables, et contribuent à propager les plus funestes erreurs[3].

En ce début de XIX^e^ siècle, le renouveau hippocratique est déjà largement engagé, l'abandon des doctrines et des systèmes au profit de l'observation et de l'expérience ne souffre plus guère de contradiction, alors que se maintiennent pourtant dans les esprits et dans le langage, des conceptions et expressions qui trahissent la coupable survivance d'un passé révolu. La rhétorique du blâme est donc de mise, animée par le mépris le plus fort à l'encontre de ceux qui ternissent la «vérité» de la médecine: «*Odi profanum vulgus, et arceo*» (Je hais la foule profane et je l'écarte), affirmait Horace en épigraphe à la première édition de l'ouvrage de Richerand, avant d'être remplacé, dans la seconde, par un Cicéron moins agressif: «*Utinam tam facile vera invenire possim quam falsa*

[2] B. A. de Richerand, *Des erreurs populaires relatives à la médecine*, Caille et Ravier, Paris 1812, pp. VII et 5.
[3] *Ibid.*, p. 1.

*convincere*» (Heureux, si la vérité me coûtait aussi peu à trouver que le mensonge à détruire). Et la satire médicale des «erreurs» se veut d'autant plus fondée, qu'elle est défensive. Car le profane, dénoncé par la médecine, est lui-même accusateur: «La facilité avec laquelle les esprits vulgaires (et c'est malheureusement le plus grand nombre) adoptent les choses les plus absurdes, est une raison pour qu'ils repoussent les découvertes les plus utiles et les plus salutaires»[4].

## 2. *L'infection de la médecine*

Vaidy fournit une double explication à ce penchant pour l'*absurde*, tout en faisant de ce dernier une prolifération morbide: «[…] la médecine est une des sciences les plus infectées d'erreurs, parce qu'elle repose sur une multitude de faits difficiles à observer, et de traditions, pour la plupart inexactes et fausses»[5]. Les deux causes d'*infection* opèrent évidemment de concert, quoique leur rôle soit distinct: si les «traditions» s'imposent aussi aisément, c'est parce que l'objet de la médecine est tel, qu'il ne permet pas toujours de «combattre l'erreur par l'évidence»[6]. Car cette dernière est parfois inaccessible, ce qui limite strictement le régime de l'«observation», que la médecine se doit d'adopter sur le modèle des «sciences physiques»: «[…] il est presque inutile de dire que le mécanisme intérieur des fonctions organiques, l'action réciproque des solides et des fluides dans le corps vivant, objets insaisissables de raisonnements stériles, doivent à jamais être bannis des observations cliniques, comme ils le sont dans les études régulières des autres sciences physiques; il faut en général

[4] L-J. Renauldin, *Erreurs populaires sur la médecine*, in *DSM*, t. XIII (1815), p. 209.
[5] J. V. F. Vaidy, *Préjugés (des médecins)*, cit., p. 46. Voir aussi L.-J. Renauldin: «Parcourez le cercle entier de l'art de guérir, vous en trouverez toutes les parties infectées d'erreurs populaires» (*op. cit.*, p. 200); et B. A. de Richerand: «Entreprendre d'extirper les erreurs dont certaines sciences se trouvent infectées, ce serait en essayer la complète réfutation. Des plaisants diront peut-être que la médecine est de ce nombre» (*op. cit.*, p. 7).
[6] B. A. de Richerand, *op. cit.*, p. 5.

s'en tenir aux phénomènes sensibles, c'est à dire aux impressions reçues par la vue, le tact, l'odorat, l'ouïe, etc.»[7]. On comprend que cette exclusion fermement prononcée constitue le seul rempart contre les erreurs du «vulgaire» ou du «vulgaire des médecins», car tout ce qui se dérobe aux sens et dont on voudrait néanmoins affirmer les principes offre justement à la pensée et au langage le milieu le plus propice à la corruption de la science.

Les médecins qui ne savent renoncer aux «raisonnements stériles» sur des «objets insaisissables» ressemblent donc à ceux des malades dont l'«imagination trop active» les pousse à affirmer «les hypothèses les moins vraisemblables»: «nous leurs demandons ce qu'ils sentent, ils nous répondent ce qu'ils pensent; celui-là prétend avoir le *sang brûlé* ou même *calciné*, celui-ci soutient que ses nerfs sont *crispés*, et mille autres absurdités du même genre. Ils ont puisé ces erreurs dans le commerce du monde, elles y circulent librement, et adoptées sans examen, elles règnent sans contradiction»[8]. Les «erreurs populaires» et l'état de maladie sont, de fait, intimement liés, dans la mesure même où à l'altération de la santé correspond une connaissance défaillante: «L'homme souffrant est […] tout crédulité, et il croit, non seulement aux illusions d'autrui, mais encore il regarde les siennes propres comme des réalités»[9]. Ce soupçon qui pèse sur la parole des malades n'est donc pas sans conséquences sur l'exercice de la «médecine clinique». Car ce que ces derniers ressentent, quand ils réussissent à le formuler sans le trahir, constitue le prolongement naturel des «phénomènes sensibles» auxquels l'observateur doit savoir se borner: aux «symptômes objectifs», qui «tombent sous nos sens», se joignent les «symptômes subjectifs», uniquement «révélés par le rapport des malades», auxquels le

[7] Ph. Pinel, I. Bricheteau, *Observation (histoire des maladies)*, in *DSM*, t. XXXVII (1819), p. 29.
[8] B. A. de Richerand, *op. cit.*, pp. 2-3.
[9] F.-E. Fodéré, *Malade*, in *DSM*, t. XXX (1818), p. 164.

médecin doit «prêter une oreille attentive»[10]: c'est seulement ainsi que pourront parvenir jusqu'à ses propres *sens* les *sensations* du malade. «Mais la plupart des individus sont incapables de rendre un compte exact, de ce qu'ils ont éprouvé et de ce qu'ils ressentent encore. Je ne parle pas de ceux qui délirent, la chose va sans dire; mais je l'entends même de ceux qui ont toute leur connaissance, soit que la maladie leur altère le raisonnement, soit que la douleur exagère leurs maux […]»[11].

### 3. *Instinct, langage et vérité*

La «narration grossière»[12] que les malades délivrent, aussi nécessaire que suspecte, a d'autant plus de chances de se voir attribuer une valeur, qu'elle émane justement de l'«homme grossier et qui souffre, calme et docile», permettant ainsi «à la nature de le guérir, et au médecin de le seconder»[13]; car ceux qui «jouissent, au contraire, de tous les avantages d'une éducation soignée»[14] sont les plus grands pourvoyeurs de conceptions aberrantes. L'anthropologie médicale sur laquelle s'appuie la dénonciation des «erreurs populaires» fait paradoxalement du «peuple» l'acteur le moins coupable d'«erreurs», préservant ainsi en lui un fond de vérité instinctive et toute animale dans l'expérience pathologique: «Les bêtes ont été les premiers docteurs en médecine, n'en doutons nullement, quand l'histoire médicale ne l'attesterait pas. […] La voix intérieure de l'organisation est si manifeste dans plusieurs maladies, chez les animaux surtout, qu'à cet égard, les ours même nous instruiraient davantage que les gens d'esprit»[15]. Le médecin doit alors être celui qui conserve «bien

[10] J. Frank, *Introduction à l'étude de la médecine clinique, Pathologie médicale*, in Alibert et alii, *Encyclopédie des sciences médicales; ou traité général, méthodique et complet des diverses branches de l'art de guérir*, deuxième division, *Médecine*, Bureau de l'Encyclopédie, Paris 1835, p. 73.
[11] F.-V. Mérat, *Interrogation (des malades)*, in *DSM*, t. XXV (1818), p. 524.
[12] J. Frank, *op. cit.*, p. 74.
[13] B. A. de Richerand, *op. cit.*, p. 2.
[14] *Ibid.*
[15] J.-J. Virey, *Instinct*, in DSM, t. XXV (1818), p. 369.

précieusement cette faculté qui nous identifie avec les souffrances du malade, qui nous fait entrer dans son instinct, et qui nous guide plus sûrement dans la recherche du remède ou des choses convenables, qu'aucune science qu'on puisse jamais apprendre dans les écoles, les amphithéâtres et les bibliothèques. Il serait impossible à un être insensible de faire une médecine qui ait le sens commun, parce qu'il manquerait de l'essentiel ou de tout instinct médical»[16].

La médecine du «sens commun» suppose donc une communauté instinctive. Mais elle permet aussi – ou même appelle – une communauté langagière. Car si les «idées du vulgaire» font que l'«erreur, reçue et transmise, jette chaque jour des racines plus profondes, se perpétue d'âge en âge, acquiert sans cesse une valeur nouvelle»[17], le langage du «vulgaire» n'en est pas moins susceptible de puiser à la source d'une vérité immuable que la médecine retrouve et valide, en même temps qu'elle en retire une légitimité nouvelle. Bichat s'y montre sensible et adresse volontiers au « peuple » la reconnaissance admirative de la science: «Ces expressions vulgaires, *le charbon entête*, *porte à la* tête, *etc.*, ne prouvent-elles pas que le premier effet de l'asphyxie que cette substance détermine par sa vapeur porte sur le cerveau et non sur le cœur? Souvent le peuple, qui voit sans le prestige des systèmes, observe mieux que nous, qui ne voyons quelquefois que ce que nous cherchons à apercevoir d'après l'opinion que nous nous sommes préliminairement formée»[18]. Et ce recours à une vérité «populaire» contre l'«erreur» des médecins n'est pas le seul fait de la physiopathologie de Bichat: il tient régulièrement lieu de *preuve* en médecine, ou d'argument rhétorique, d'autant plus sollicité que la spécialité médicale qui l'accueille repose sur des «faits difficiles à observer» (Vaidy). La

[16] *Ibid.*, pp. 368-369.
[17] B. A. de Richerand, *op. cit.*, p. 3.
[18] M. F. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Brosson, Gabon et C[ie], Paris an VIII (1800), p. 232.

psychiatrie en est largement bénéficiaire, elle aussi, dès lors qu'elle se risque, au-delà de l'observation des symptômes, à désigner les lieux où s'origine la folie dans le corps. Ainsi fait Jean-Pierre Falret: «Dans cet ouvrage, je m'attache surtout à démontrer que l'opinion du peuple sur le siège de la folie est mieux fondée que celle des médecins en général»[19]. Et les exemples viennent aussitôt à l'appui: «Les expressions de *tête folle*, de *cerveau vide*, *embarrassé*, *brûlé*, de *malades de tête*, *d'esprit*, et autres semblables qui lui sont habituelles pour caractériser les aliénés, indiquent d'une manière assez positive la source du mal. L'énergie de quelques-unes de ces expressions en fait même présager la nature»[20]. Si donc le «sang brûlé» enrichit le répertoire des «absurdités» recensées par Richerand, le «cerveau brûlé», lui, compte parmi les «expressions» énergiques qui font «présager la nature» de la maladie.

Falret avait été précédé par Georget, attaché comme lui à faire admettre le siège *cérébral* de la folie et rassemblant, pour le coup, dans une même intuition le «peuple» et les médecins: «Nous trouverons quelques raisons en faveur de nos opinions dans les dénominations diverses employées par les auteurs et le vulgaire, pour désigner cette maladie et ceux qui en sont atteints, dans les sensations qu'éprouvent et dont se plaignent les aliénés. Les expressions de *maladie mentale* ou *de l'esprit*, *aliénation mentale*, *folie*, *manie*, *démence*, etc., ont rapport au cerveau. On dit des fous, qu'ils ont perdu *la tête* ou *la raison*, qu'ils sont *malades de tête*, que *leur esprit est égaré*, etc. Beaucoup de ces malades se plaignent d'avoir *la tête malade* ou *mal à la tête*, *l'esprit ou la tête faibles*, *des absences d'esprit*, *le cerveau vide*, *le cerveau embarrassé*, et toujours en portant la main vers cette

[19] J.-P. Falret, *De l'hypochondrie et du suicide, considérations sur les causes, sur le siège et le traitement de ces maladies, sur les moyens d'en arrêter les progrès*, Croullebois, Paris 1822, p. VII.
[20] *Ibid.*

partie, surtout du côté du front»[21]. Moreau de Tours recourra au même argument, mais avec le dessein de démontrer, lui, l'identité des états de rêve et de folie: «De tout temps, le langage vulgaire a consacré cette vérité, en appliquant particulièrement aux aliénés dominés par des idées fixes, la désignation de *rêveurs*!»[22]. Quant à Guislain, il est résolument opposé, dans ses thèses, à Georget, Falret et Moreau de Tours: «Je désire combattre une idée généralement accréditée, à savoir que la maladie mentale, de son essence, est une affection du domaine de ce qu'on nomme vulgairement l'esprit. Je vais m'attacher à vous démontrer que, dans le plus grand nombre des cas, c'est par le cœur et non par l'esprit que l'aliénation s'établit dans le moral de l'homme»[23]. Mais sa démonstration engage, comme pour ses prédécesseurs, un examen des ressources expressives du langage:

> Ce qui vous paraîtra sans doute étrange, c'est que dans l'idiome dont nous nous servons pour traduire notre pensée, nous ne trouvions pas un substantif qui désigne cette nature impressionnable de notre moral […]. L'attribut en question est toujours indiqué par des locutions ayant trait à des phénomènes qui ne sont pas ceux qu'il importe de constater. Cette remarque justifie l'assertion de Pinel, qui prétend que la langue française est peu riche pour exprimer les diverses nuances des vésanies.
>
> Les races germaniques possèdent le mot en question.
>
> L'allemand a le *Gemüth*.
>
> La langue flamande, la langue hollandaise ont l'équivalent de ce mot, le *Gemoed*.
>
> Les Anglais le confondent généralement avec *moral*.
>
> C'est pour ainsi dire l'*Animus* des Romains, le *Thumos* des Grecs. C'est presque le *Cœur* dans son acception morale: on dit avoir du cœur, avoir un cœur compatissant, un cœur sensible, un cœur navré, un cœur moral, ne pas avoir de cœur, ne pas avoir d'entrailles, être un homme sans cœur[24].

Déçu de sa propre langue, Guislain se voit contraint, pour «traduire» sa «pensée», d'en adopter une autre ou de réhabiliter, dans la sienne, un mot commun, en s'autorisant d'expressions

[21] É.-J. Georget, *De la folie: considérations sur cette maladie; suivies de Recherches cadavériques*, A. Crevot, Paris 1820, p. 80.
[22] J.-J. Moreau de Tours, *Du Hachisch et de l'aliénation mentale. Études psychologiques*, Fortin, Masson et C[ie], Paris 1845, pp. 122-123.
[23] J. Guislain, *Leçons orales sur les phrénopathies, ou traité théorique et pratique des maladies mentales. Cours donné à la clinique des Établissements d'aliénés à Gand*, L. Hebbelynck-J.-B. Baillière-Ad. Marcus, Gand-Paris-Bonn 1852, t. II, p. 115.
[24] *Ibid.*, p. 123.

figées et de sentences populaires. Et sa démonstration est complétée par l'énumération des circonstances, non moins communes, dans lesquelles le «*Gemüth*» se manifeste en lui apportant une confirmation expérimentale définitive: «J'éprouve dans toutes ces situations je ne sais quel frémissement d'entrailles, quelle strangulation de la gorge, quelle sensibilité dans les yeux, quel serrement de cœur, quelle commotion intérieure vive et profonde, qui retentit dans ce que l'on nomme le centre phrénique. C'est pour cela que Carus a eu raison de dire que *Herz* et *Müth* sont synonymes»[25]. Comme ses malades, qui «rapportent» au «cœur» ce «sentiment» si «difficile à décrire», le médecin ressent dans ses «entrailles» quelque chose qu'il nomme – avec non moins d'imprécision qu'eux, mais sans s'en inquiéter – un «serrement de cœur». En quoi Guislain et Moreau de Tours se rejoignent, non dans leurs conceptions de la folie, diamétralement opposées, mais dans le rapport qu'ils établissent tous deux entre expérience, langage et connaissance. Car après avoir éprouvé lui-même, sinon la folie, du moins l'état parfaitement analogue que lui paraissent offrir le rêve ou le délire haschischin, Moreau de Tours évalue chacun des mots et des tournures, y compris les plus communs, qui désignent le trouble morbide avec le plus d'exactitude: «on est *comme abasourdi*, *on ne sait plus ce que l'on fait*, on perd momentanément la conscience de soi-même, *on ne se connaît plus* […]. Toutes ces locutions consacrées par le langage vulgaire traduisent avec vérité l'état dans lequel se trouve la machine intellectuelle lorsqu'elle est puissamment ébranlée par les passions»[26]. Alors même qu'on le déclare dépositaire des «erreurs» que la médecine a pour mission d'«extirper»[27], le «langage vulgaire» devient facteur de «vérité», d'autant plus fondé dans ce rôle que le médecin lui-même le parle, en occupant du coup la place du malade, sans abandonner pour autant ses prérogatives de savant.

[25] *Ibid.*, p. 125.
[26] J.-J. Moreau de Tours, *op. cit.*, p. 213.
[27] B. A. de Richerand, *op. cit.*, p. 7.

### 4. *Prestige et discrédit des proverbes*

La médecine n'est certes pas portée à accorder pareille confiance à la sagesse populaire: «Toujours dans un pays civilisé, les lumières seront l'apanage du petit nombre, comme dans une réunion quelconque le savoir, la sagesse, la raison, en un mot tout ce que le cœur humain renferme de plus noble, appartient constamment à une minorité, dont les efforts généreux ne sont que trop souvent impuissants pour contrebalancer l'influence de l'ignorance, des préjugés et des passions»[28]. C'est bien d'ailleurs à ces «efforts généreux» que s'attèlent ceux qui écrivent et récrivent «l'inépuisable chapitre des erreurs populaires qui déparent la médecine»[29]. Et s'il est un «proverbe sage comme le sont toutes les maximes populaires», qui «dit: *vox populi, vox Dei*», il faut décidément admettre que les «maximes populaires», indûment vantées, sont en réalité dépourvues de sagesse, et que les médecins doivent impérativement montrer «plus de sagacité que l'inventeur de ce dicton»[30] et renoncer à la raison fallacieuse d'un *argumentum ad populum*.

Sévère arbitre du conflit entre erreur et vérité, Richerand en vient pourtant lui-même à réhabiliter les sentences vulgaires en leur attribuant une valeur parfois dissimulée: «Tous les proverbes populaires relatifs à la médecine sont loin de consacrer des erreurs; la plupart renferment un sens profond et vrai caché sous une expression triviale»[31]. La reconnaissance est certes ambiguë: la vérité des proverbes est *cachée*, alors que, formulée par le peuple et à son principal usage, elle devrait se manifester au plus grand nombre; et si «tous» les proverbes ne sont pas faux, ce qui fait de leur vérité une exception, «la plupart» sont vrais, ce qui renverse la proportion. Adresse ou maladresse argumentative,

[28] *Jugement*, in *Dictionnaire abrégé des sciences médicales, par une partie des collaborateurs*, Panckoucke, Paris 1821-1826; t. X (1824), p. 294.
[29] L.-J. Renauldin, *op. cit.*, p. 221.
[30] *Jugement*, *op. cit.*, p. 294.
[31] B. A. de Richerand, *op. cit.*, p. 247.

cette hésitation fait signe du retournement opéré par Richerand qui, après avoir timidement reconnu dans la première édition de son livre que «le vulgaire, quoique soumis à l'erreur, voit quelquefois juste»[32], consacre deux chapitres abondants, dans la seconde édition, au recensement de «quelques proverbes relatifs à la Physiologie» et «à l'Hygiène»: «*avoir du cœur*», «*être une mâchoire*», «*avoir un col de grue*» ; «*il n'est sauce que d'appétit*», «*ce qui est amer à la bouche est doux au cœur*», «*il n'est pire eau que l'eau qui dort*», et bien d'autres encore, qui, pour être quelquefois énigmatiques, ne lui semblent pas moins lestés d'une vérité incontestable qu'il s'applique à longuement démontrer dans un élan médico-philologique.

### 5. *Le vulgaire, le médecin et l'invisible*

Mais au-delà des seuls proverbes et sentences, dont d'autres que Richerand se plaisent aussi, avec non moins de circonvolutions rhétoriques, à établir le florilège, en se bornant principalement à l'hygiène[33], c'est plus fondamentalement la question du recours au «langage vulgaire» comme dispositif de preuve qui se pose à la médecine, en lien avec la nature des objets que celle-ci doit faire siens, et donc avec le mode de connaissance qu'elle est conduite à engager: physiologie et psychiatrie, particulièrement concernées, ont en commun, quoiqu'elles se soumettent au régime de l'«observation», un mode hypothétique et conjectural qui fait la part belle au ressenti et à l'expression. Les recommandations de Pinel à l'aube du siècle sont pourtant univoques: «On doit espérer que la médecine philosophique fera désormais proscrire ces expressions vagues et inexactes d'*images tracées dans le cerveau*, d'*impulsion inégale du sang dans les différentes parties de ce viscère*, du mouvement *irrégulier des esprits animaux*, etc.,

[32] B. A. de Richerand, *Des erreurs populaires relatives à la médecine*, Caille et Ravier, Paris 1810, p. 168.
[33] Voir notamment : G. M. Couhé, *Essai sur quelques Expressions proverbiales et Sentences populaires relatives à la Médecine*, Didot Jeune, Paris 1808 ; I. Bricheteau, *Proverbes (en médecine)*, in *DSM*, t. XLV (1820), pp. 514-517.

expressions qu'on trouve encore dans les meilleurs ouvrages sur l'entendement humain […]»[34]. Mais si son exhortation rencontre l'assentiment de tous, elle appelle aussi des nuances: «Ces expressions de *traces faites dans le cerveau*, de *fibres mises en mouvement*, et autres semblables, sont purement hypothétiques, il faut en convenir: mais elles servent à rendre sensibles nos conjectures sur le mécanisme des fonctions intellectuelles: on ne peut en substituer d'autres qu'en changeant d'hypothèses»[35]. C'est dire que les «expressions vagues et inexactes» figurant au catalogue des «erreurs populaires», peuvent être investies d'une valeur au moins didactique, sinon épistémologique, et que les médecins qui les profèrent tiennent le «langage du vulgaire», au risque de ressembler au «vulgaire des médecins», et à leurs propres malades.

Mais la possibilité de cette inversion de valeurs tient aussi au sens et à l'extension variables des termes qui désignent, non les faits ou conjectures de la physiologie et de la pathologie, mais la qualité même du «langage» dans lequel ils s'énoncent. «Ordinaire» ou «vulgaire», ce dernier s'oppose au «langage médical», dont la spécificité problématique pousse les médecins, contradictoirement, à regretter d'une part l'insuffisance des mots communs, auxquels la médecine devrait trouver des substituts, et à dénoncer d'autre part les dérives du «néologisme» qui, de «savantes synonymies» en «riches nomenclatures tirées avec effort d'une langue morte», entraînent peu à peu la «corruption du langage»[36]. Mais au-delà de son opposition avec «médical» ou «savant», qui supposent tous deux la maîtrise d'un savoir spécifique, «vulgaire» indique une appartenance sociale et implique une échelle de valeurs: le «vulgaire», dans son emploi nominal, désigne non

[34] Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*, Richard, Caille et Ravier, Paris an IX [1800], p. 25.
[35] A. Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit, précédées de Considérations sur les difficultés de l'art de guérir*, J.-J. Paschoud, Genève 1816, p. 160.
[36] J. F. Delpit, *Néologisme*, in *DSM*, t. XXXV (1819), pp. 442 et 443.

seulement le profane, mais aussi le «peuple». Le «langage vulgaire» est donc à la fois celui de tous et celui des non-médecins, en même temps que, frappé d'une nuance dépréciative, il est celui d'un seul groupe dont les médecins stigmatisent parfois l'insuffisance verbale: «Il faut avoir fait la médecine dans les hôpitaux pour savoir jusqu'où peut aller la stupidité des dernières classes de la société, lorsqu'il s'agit de rendre compte de leurs maladies […]»[37]. L'adjectif «vulgaire» est donc proche, en ce sens, de «populaire», mais sans nécessairement se confondre avec lui, car s'il y a une «médecine populaire», il n'existe pas de médecine «vulgaire», sans doute parce que les «erreurs populaires» en médecine, si elles sont le fait du «peuple», en vertu de traditions obscures et de «l'assurance avec laquelle chacun raisonne de la nature des maladies, de la propriété des remèdes»[38], elles trouvent plus sûrement encore leur source dans «la lecture de quelques traités de médecine populaire», dont certains sont même «dus à des médecins recommandables»[39].

La «médecine populaire» n'est donc telle que parce qu'elle s'adresse au «peuple» et non parce qu'elle émane de lui, quoique l'«erreur populaire» lui soit imputée, alors même qu'elle consiste à croire aux promesses de ces livres et d'en répéter la leçon, ce que font les malades, parfois avec une maladresse vertement sanctionnée: «Ceux qui ont parcouru quelques livres de médecine populaire, vous décrivent en style médical les phénomènes qu'ils éprouvent, en estropiant souvent les mots et les choses de la manière la plus risible»[40]. Si donc la médecine a pour charge de «détromper une foule de gens trop crédules»[41], elle doit cette pénible mission autant à la puissance du «charlatanisme» qu'à la responsabilité de ceux des médecins qui «sont eux-mêmes

[37] F.-V. Mérat, *op. cit.*, p. 525.
[38] J. F. Delpit, *Populaire (médecine)*, in DSM, t. XLIV (1820), p. 292.
[39] *Ibid.*, p. 294.
[40] F.-V. Mérat, *op. cit.*, p. 525.
[41] B. A. Richerand, *Des erreurs populaires relatives à la médecine*, Caille et Ravier, Paris 1812, p. VI.

inexcusables d'avoir eu la prétention de mettre à la portée du peuple les difficultés de leur art», sans avoir assurément «réfléchi sur les dangers d'une semblable communication»[42]. Le «peuple» et le «vulgaire», dans les «erreurs» qu'ils commettent en matière de médecine, ne sont donc jamais totalement «populaires», mais toujours aussi un peu médecins: à la fois trop et pas assez, représentants malgré eux d'une médecine d'un autre temps, ou qui devrait l'être. Célébrer l'«opinion du peuple» (Falret) et la valeur des «locutions consacrées par le langage vulgaire» (Moreau de Tours), reconnaître en elles un savoir qui légitime la science, cela revient donc simultanément à les supposer libres de tout dépôt médical, ancien ou moderne, et à leur attribuer le privilège d'une connaissance naturelle qui se déploie, comme idéalement en médecine, à travers le seul exercice des sens. C'est à cette double condition que le médecin partage avec le «peuple» la sagesse anonyme des «expressions» qui appartiennent à tous et donc à lui-même. *Vox populi, vox medici*.

Il n'est pas indifférent que ce soit un écrivain romantique, Charles Nodier, qui féru de médecine et de langage, ami de nombreux médecins et largement cité par eux, énonce le principe sur lequel repose cette équivalence de *voix*: «Toutes les fois qu'une manière de parler s'est naturalisée dans le langage au point d'être intelligible à tous sous sa forme figurée, il est évident qu'elle remonte à la même origine pour tous, dans la sensation»[43]. Car c'est bien une conception romantique du langage dans son rapport à la science, qui se fait jour dans cette dérive qui conduit la médecine, de la recherche exclusive d'une «évidence» purement observable, et aussitôt mobilisée contre les «erreurs populaires», à l'adoption de la «forme figurée», dans les

[42] L.-J. Renauldin, *op. cit.*, p. 219.
[43] Ch. Nodier, *Des hallucinations et des songes en matière criminelle* (1835), in *De quelques phénomènes du sommeil*, édition présentée par E. Dazin, Le Castor Astral, coll. Les Inattendus, Bègles 1996, p. 81

«expressions» du «vulgaire», comme gage authentique d'une «vérité» invisible.

**JUAN RIGOLI** est professeur de Littérature française à l'Université de Genève
*juan.rigoli@unige.ch*

ALFONS LABISCH

# *SOCIAL HISTORY OF MEDICINE TODAY –*

## *A CLASSIC APPROACH BEYOND THE TURNS OF THE TURNS*[*]

1. *Social History of Medicine as a leading concept – Background and problem*
2. *"Social history of medicine just vanished" – Laboratory / science studies, the 'linguistic turn' and the turn from structures to humans*
3. *What is medicine? Medicine as a subject of historical analysis – reflection on the nature of the reference point*
4. *"Social history of medicine beyond" – how could a social history of medicine look among other recent research approaches?*
5. *Summary and Outlook*

ABSTRACT: *In the late 1960s, social history developed into an imperative approach in general historiography in Germany. Since the mid-1970s, also social history of medicine has been developed into a comprehensive research approach. But in the 1990s, all of a sudden, social history of medicine vanished. The constructivist history of science, the linguistic-constructivist theories in humanities and micro-historiographical approaches from general history prevailed. After the first decade of the 21st century, the innovative highlights of these developments exceeded. Just at this point, it is appropriate to ask for the genuine and permanent role of a social history of medicine. Seen from the peculiarity of medicine the social history of medicine has a genuine field of topics in the social environment of disease and health. These topics have to be treated with their own approaches and methods, derived from its reference disciplines sociology and economics.*

## 1. *Social History of Medicine as a leading concept – Background and problem*

*The seemingly unstoppable rise of social history*

Let us begin with a "social history of social history" – mainly in Germany, but also with some views on international developments.

[*] A first and abbreviated version of this paper has been presented as keynote-lecture at the 6th Congress of the Asian Society for the History of Medicine on *Medicine, Society and Culture in Asia and Beyond* at Keio University, Hiyoshi Campus, Yokohama (14-15 Dec. 2012) at 14th Dec. 2012.

This is, to some extent, also my own history. And it is the history of all those who have shared the development of the social history of medicine in the past decades[1].

In the 1970s, the social history challenged historiography of post-war Germany, which was mainly focused on political history and history of great personalities. The protagonists of the new social history – though born before the Second World War, but not deeply influenced by National Socialism – would, however, not only widen the thematic and methodological spectrum of history. Instead, they aimed in a kind of father-son conflict also to break the silence about the largely ignored history of Nazi Germany.

After a delay of several years, this trend in general historiography influenced also history of medicine. Here is a national moment to bear in mind: in Germany, history of medicine is traditionally located in medicine. Most medical historians in Germany were – and still are – medical doctors, in part, with quite many years of experience as practicing physicians. Apart from few exceptions, the history of medicine in the early Federal Republic of Germany was a history of medicine by physicians for physicians. There was thematically, methodologically and theoretically hardly any connection to the reference discipline of general historiography. In the heady 1960s and 1970s, a new generation of medical historians grew up, mainly born after the Second World War. This generation would not be satisfied with neither the theoretical and methodological nor the thematic abstinence prevailing in medical history at that time. This

[1] Cf. initially A. Labisch, *Zur Sozialgeschichte der Medizin. Methodologische Überlegungen und Forschungsbericht*, in «Archiv für Sozialgeschichte», 20, 1980, pp. 431-469; as comprehensive survey see J. Vögele, ed., *Retrospektiven - Perspektiven. Das Institut für Geschichte der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 1991 bis 2011*, Düsseldorf University Press, Düsseldorf 2013. The social history of medicine is represented in Germany in particular also by Robert Jütte and his Institute of History of Medicine of the Robert Bosch Foundation in Stuttgart; see initially R. Jütte, *Sozialgeschichte der Medizin: Inhalte – Methoden – Ziele*, in «Medizin, Gesellschaft und Geschichte», 9, 1990 [1992], pp. 149-164. As a survey see the homepage of the Institute: http://www.igm-bosch.de.

generation was very well trained – usually two, sometimes three or more academic degrees, in addition to medicine usually history, sociology, and other humanities. Moreover, this generation was a representative of the so-called "68 generation" and thus also engaged politically. The hitherto almost completely overlooked history of medicine in Nazi Germany made an especially irritant stimulus. Nevertheless: the way of this generation into the profession of history of medicine was still dominated by chance.

In Germany, the general social history matured in the 1980s up to an imperative model, in the 1990s to the hegemonic model of general history. Main field of work was no longer the classic area of social groups, predominantly social fringe groups – such as the emerging working class of the 19th and early 20th century. Rather the social history seemed to arise to the «only legitimate form of universal history» – as Jürgen Kocka (born 1941) put out 1977[2]. Social history developed to the history of society and a comprehensive historical social science in general. In this hegemonic sense, intellectually driven by the "Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte", lead by intellectual giants as Werner Conze (1910-1986) or Reinhart Kosellek (1923-2006)[3], general social history also became more and more interested in issues that had earlier been reserved to the field of history of medicine. In a kind of "historiographic turn"[4] an ever-increasing interest arose in both the general social history and in the history of medicine for issues that belong to the broader field of history of medicine. The general social history as well as the social history of medicine understood itself as a comprehensive history:

[2] J. Kocka, *Sozialgeschichte. Begriff, Entwicklung, Probleme*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977.
[3] U. Engelhardt, *Konzepte der "Sozialgeschichte" im Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte. Ein Rückblick*, Klartext, Essen 2007.
[4] W.U. Eckart, R. Jütte, *Medizingeschichte. Eine Einführung*, Böhlau, Köln u.a. 2007, p. 156; it is not the task of this paper to give an overview of the development of social history or even the history of medicine in Germany in detail. For this purpose, the book by Eckhart / Jütte, *op. cit.*, is strongly recommended.

historical demography and epidemiology, socially relevant medical subjects and related fields, such as occupational health or social medicine, institutions such as public health, social security, hospitals, health insurance have now been addressed as well as plagues, disease and society, health and society, professionalisation of medicine, medicalisation of society and many other issues. In particular the history of medicine in the so-called Third Reich has been explored as well as its predecessors, such as eugenics and racial hygiene, and what has been lost during the Nazi Era – as e.g. social hygiene or community medicine.

Thus, the social history of medicine occurred to be an innovative approach in the history of medicine in the 1980s and 1990s. It may have offered a challenge to traditional history, but others may also have ascribed this kind of an imperative claim to social history of medicine. It was supportive that general and social historiography tackled formerly classical medical historical topics with a professional historiographical approach. Before this professional historiography the institutionalised medical history could no longer hide itself. Supportive was furthermore that also the international historiography discovered medicine. In the 1980s and 1990s, Britain became the Mecca of advanced medical historians. The reason was – and still is – the funding policy of the Wellcome Foundation, which spent massive resources for the history of medicine. So general historians got interested in the history of medicine this way. And finally this was due to extraordinarily productive groups of medical historians: at first in Oxford Charles Webster (born 1936) and Paul Weindling (born 1953), the long-lasting secretary of the «Journal for the Social History of Medicine», then in London, the charismatic figure of the unforgotten Roy Porter (1946-2002) – who, incidentally, was a staunch opponent of the social history of medicine for quite a long time. In sharp contrast to Germany, British medical

historians were and still are almost exclusively general historians and not physicians. So they have no personal experience in the issues of decision-making and action in medical practice. And this, decision and action, is the focus of medicine. And medicine is the focus of social history of medicine. I will refer to the meaning of the centre of our entire endeavour later.

*The sudden decline of Social History: Problems and Outline*

In the late 1990s / early 2000s, this seemingly unstoppable development turned over. The social history was put under intense pressure in general history. And social history of medicine seemed to disappear from the focus of possible topics and approaches from one day to the next. Meanwhile, now in the first decade of the 21st century, the new approaches in general and in medical history seem to have passed their peak. The 'turns' – to put it sarcastically – from the 'linguistic' over the 'pictorial' and 'spatial' through to 'performative turn' have almost run out – "getting slower and slower like a spun out humming top".

*This raises the issue where social history of medicine stands today and how it might develop in the future. Exactly this issue will be discussed in this lecture.*

The geographic focus of the discussion is on Germany. Which theories, which concepts, which methods, which thematic focuses dominated research in medical history in the last ten to fifteen years – this we must clarify in advance (= 1.). In order to find a reference point for our further considerations, the focus for all endeavours in the history of medicine, namely medicine, will be discussed as second point (= 2.).Then the question follows, what place a social history of medicine inexorably still has in the concert of current medico-historical approaches and what forthcoming collaborations may look like? (= 3).

## 2. *"Social history of medicine just vanished" – Laboratory / science studies, the 'linguistic turn' and the turn from structures to humans*

*The Laboratory-/Science-Studies: Farewell to truth*

A major impetus to reshape historical inquiries particularly in the field of science and medical history came in the early 1980s by the so-called "laboratory" or "science studies", the underlying social constructivism and the later specified actor network theory. The laboratory studies are a scientific reflection on the work of Ludwik Fleck (1896-1961), who – although his masterwork on styles of thought and thought collectives has already been published in the 1930ies – replaced the discussion about the "paradigm" theory of Thomas Kuhn (1922-1996) in the 1980ies[5]. Thomas Kuhn destroyed the image of a hierarchical building of knowledge in logical steps and looked at the progress of sciences rather random – first conceived in the notion of a paradigm shift. In contrast, already previously in his studies on immunology the pathologist Ludwik Fleck had given up the idea that there is an objective knowledge for a given world that is generated by clear scientific procedures. Scientific knowledge is what a community of researchers as a thought collective agrees upon, and what is proven as an explanatory model for the derived techniques in everyday life. So the reference point of science shifts from a – maybe even transcendental given – truth to sheer acceptance by the community of scientists.

However, laboratory studies bound to an overall (social) constructivism – such as the famous book *Leviathan and the Air-Pump*[6] – integrated the social prerequisites, conditions and consequences of producing scientific knowledge constitutively in

[5] L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in d. Lehre vom Denkstil u. Denkkollektiv. Mit e. Einl. hrsg. von Lothar Schäfer u. Thomas Schnelle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; T.S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.

[6] S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton 1985.

their studies. A generation earlier Charles Webster already did this in his famous book *The Great instauration*, published in 1975[7].

*For further discussion should be noted:*
*The idea is gone, that there is a truth independent of man which depicts a reality on its own right. Instead of an objective truth before human perception, construction, and interpretation the reference point of science is the acceptance of a thought collective.*

### *The 'linguistic turn': Farewell to reality*

Just as in the considerations of the so-called hard sciences in the 1980ies und 1990ies profound changes also took place in those sciences that deal with actions and remains of people. In the area of reference disciplines related to medical history the 'linguistic turn' was of particular importance. This turn came first from philosophy, especially the critique of knowledge, and then spread on to linguistics and semiotics in literature and later in almost all the humanistic, cultural and social sciences. The basic assumption is that any knowledge – from everyday to the laboratory – must follow the logic of language. The linguistic structure forms both the precondition and the boundaries of the knowable – or, as some representatives of this turn put it to the extreme: Really is not reality; really is only the mediation of reality through language. So only the medium is real.

This theoretical approach is complemented very well by the simultaneous developments in philosophy and history of science. At this point those works gained their importance, which resulted from structuralism and post-structuralism. For the scientific and medical history from the multitude of heroes, of course, the work of Michel Foucault (1926-1984) and Judith Butler (born 1956) were particularly important.

*It should be noted for further discussion:*
*that the idea of an ever given historical reality was abandoned. Thus, there is no reality independent from the people in their time and in their life contexts that is not constructed in a specific way and*

[7] C. Webster, *The great instauration: science, medicine and reform, 1626-1660*, Duckworth, London 1975.

*would have to be deconstructed and reconstructed by historical analysis and presentation.*

### *From the social history of the structures to a history of men in their natural and social world*

Finally another impetus to revise social history came from historiography itself. In opposition to social history from the start, reinforced by the dominance of social history in the early 1990s, arose the question of whether a history focused on the transformation of structures could capture the history of people in their time. This fundamental question developed a huge impact – as well overlooking the emerging objects and then also looking at the methods and forms of representation that are required by this new view points. Gradually the focus shifted from the macro-history of sociological entities to the micro-history of individuals or groups of people in their everyday lives.

This type of analysis has been significantly influenced by the French historiography of the "Annales School" and later by the Anglo-American cultural history and cultural anthropology. Accidentally by this development also the "Volkstumskunde", the science of folklore, in Germany became again respectable, which has been a taboo subject since the Nazi era. As reference disciplines of history in general, the social sciences and economics gradually were replaced by ethnology, linguistics, literature and media studies. Finally, these different directions led to modern cultural history and historical anthropology. At the centre of these broad disciplines prevails the story of people in their everyday life – in the way that is given by the biological and social realities of their time. In research practice this means that the social environment still plays an important role, but not as the primary object of study rather as a potential space for the clear and historically tangible actions of people. Besides society, nature plays an important role: both nature within

people's own bodies as well as nature as their environment, which has to be handled by every-day-work.

From this turn a veritable explosion of topics followed: the history of women and men, gender history in general, the history of birth, childhood and youth, aging and age, the various stages of life in general, the history of practices and experiences – particularly dealing with challenging demands of social change, such as by forms of labour, such as in the encounter with new medical procedures, e.g. as forced vaccination, the social construction of concepts and their social impact – such as the infiltration of modern societies by physiology or psychiatry and almost abundant, the history of the body in all its necessities and attributions – from nutrition to sexuality and the construction of seemingly gender-specific behaviour. From this perspective, it is only logical that the history of the patient was perceived completely new and is now systematically investigated with a considerable gain in historical expertise and knowledge[8].

*For further discussion should be stated:*
*The new cultural history widened the scope of possible objects dramatically. The fields of study were concentrated in time and space, so that the individual actors or processes could be taken into view. In contrast to the abstract 'macro-histoire', in which the social world was conceptualised as acting independently from men, the 'micro-histoire' required a thick description. Methodologically, it was necessary to switch from generalising sociological conceptualisations to the analysis of ego-documents and letters, from quantitative methods to qualitative case descriptions. So also the methodological repertoire of history widened considerably and was adjusted in intense discussions – such as the initially too highly rated 'oral history', including the also overrated source of witnesses.*

## *Science studies, deconstruction, historical anthropology, cultural history, and a de novo conceived social history of medicine – what is the common question?*

This is not the place to give an overview of the entire panorama of the philosophical and historical concepts of the historiography

[8] See as outstanding example M. Stolberg, *Homo patiens: Krankheits- und Körpererfahrung in der Frühen Neuzeit*, Böhlau, Köln u.a. 2003.

of science of the past four decades – seen from the perspective of the social history of medicine. The literature is abundant. Such an endeavour could be led to a success only with great effort. It should be noted that

- the idea that every knowledge given at a time was constructed, and therefore must be reconstructed in historical perspective,
- the idea that all the realities of human behaviour are realities, which are constructed in their time and are primarily conveyed by the media,
- the new look at man in his tangible life practice in dealing with his social and biological environment, together with the fact of his own nature given in his body

have given space for many new issues, concepts and methods in the history of medicine, which previously have occurred in the history of science, in language and cultural studies and in historiography in general.

Since the 1990s appeared a number of books, in which again another younger generation of medical historians, born in the 1960s, dealt with these new directions. This is the first generation of German medical historians who – although still mainly physicians – have from the outset and therefore decidedly opted for an academic career in medical history. The theoretical and methodological discussion in recent decades has brought a new world and a rich toolbox of historical methods. In these discussions the social history disappeared 'en passant' in shades of oblivion. This change of concepts was not even raised to a particular issue: "Social history of medicine just vanished" – as it can be said in English so nicely.

What, this is the question to ask here and now, characterises a social history of medicine today in the concert of differing historiographies of science, cultural studies and historical and anthropological questions, methods and approaches?

To answer this question, it is advisable to consider the "own", the "peculiar", the centre of a history of medicine. What at all is the issue in the history of medicine?

### 3. *What is medicine? Medicine as a subject of historical analysis – reflection on the nature of the reference point*[9]

A person or group of people who are defining themselves as "sick" will look at people who are attributed with a particular expertise, an art of healing, which generally results from experience. The aim is to find relief, to be healed, and thus to achieve the previous state of normality. Once the healer is related to a knowledge, which is defined by the society as a science, we talk about medicine in its narrow sense. Thus medicine is a special form of a generally given art of healing. In medicine, the suffering person gets as a patient into an object of scientific intervention. The doctor as a healer becomes to someone who acts with respect to an expertise that is perceived as scientific knowledge. But nevertheless this expertise is influenced widely by experience and so ultimately influenced by non-scientific aspects.

What can we learn from these considerations on "What is medicine?":

- Medicine is a form of decision-making and action. The elementary relations are science and experience.
- Medical action is characterised by a unique form of decision-making: the general statements – the "laws of nature" – of the reference system science are turned into a singular person in a singular situation; this step from a general scientific statement to an individual personal decision of a doctor given in the individual encounter with a patient may be called a 'hiatus theoreticus'[10].
- All of this takes place at a given time and a given historical context, which are given for all persons involved.

[9] See A. Labisch, N. Paul, *Medizin: 1. Zum Problemstand*, in W. Korff et al. (Eds.), *Lexikon der Bioethik*, 3 Bde., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, Bd. 2, 631-642; A. Labisch, *Medicine, History of Western*, in J.D. Wright (editor-in-chief), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition 2015, Vol. 15, Elsevier, Oxford, 118–125; Id., *Moderne und Medizin*, in F. Jaeger, W. Knöbl, U. Schneider (Eds.), *Handbuch der Moderneforschung. Interdisziplinäre und internationale Perspektiven*, Meiner, Stuttgart 2015 (forthcoming).

[10] N. Paul, *Der Hiatus theoreticus der naturwissenschaftlichen Medizin. Vom schwierigen Umgang mit Wissen in der Humanmedizin der Moderne*, in C. Borck (Ed.), *Anatomien medizinischen Wissens. Medizin, Macht, Moleküle (= Philosophie der Gegenwart)*, Fischer, Frankfurt a.M. 1996, 171-200. In general see Labisch, Paul, *Medizin, 1. Zum Problemstand*, cit.

- So doctor and patient are involved both in an individually-bipersonal as well as in a social and historical and finally in a bio-physical context.

We cannot go into the details of the beginnings of medicine in Western culture before 500 century BC. What is unfolded here is the main message of the 1. Aphorism of the Corpus Hippocraticum[11]. It can be stated that

- the historicity and
- contextuality

of medicine is self-evident from its beginnings. In a broader interpretation, we can say that

- all involved people and groups,
- their respective systems of thought and forms of activity and
- their personal and bio-physical conditions

do all have their own temporality and their own context. Context and historicity get manifest in a given process of decision and action in the encounter between doctor and patient. This is exemplified for instance in the "anamneses", the patients' history – which is called in English: medical history. And for sure – also the doctor has a history of his experience; so we could also speak about a doctor's history.

Furthermore, it is clear that the subject of the history of medicine opens a two-fold perspective from the outset:

- most of the incidents and actions which happen in the area of medicine are singular events as well for the affected people and the actors (e.g. birth, serious possibly life-threatening illness, death and dying);
- exactly this fundamental, always individual events of human life require a cultural classification and ultimately an institutionalisation in the sociological and anthropological sense.

From these circumstances follows that

- views directed to individuals or single events and
- views directed at collective actors or processes

are approaches of equal right and importance. As a result we can say that related by the object as well as by observation, medicine

[11] See the wonderfully self-speaking translation of the first aphorism in Hippokrates, *Aphorismen, übers. von Georg Rudolph Lichtenstein* (= Reprint of the original edition Helmstädt, Kühnlin, 1778) Leipzig s.a. (1997).

and history are closely connected. Likewise, we can say, that related by the object as well as by observation, medicine and sociology are closely connected. This means finally that both approaches – either historically directed at individual people and events involved or sociologically directed at general events and their social meaning – are equally possible and equally necessary. So we finally can conclude: History, social history, historical sociology, the humanities are a genuine part of medicine in the large[12].

## 4. *"Social history of medicine beyond" – how could a social history of medicine look among other recent research approaches?*

*Social history of medicine is essential on its own right*

Result of our analysis is: there is a genuine area of work for a social history of medicine based on the social implications and facts of medicine itself. These areas of work arise from the difference of historical and sociological analysis. Not the singular actions congealed in time, but rule-like behaviour, social action that results in manners, organisations and ultimately the entire society supporting medically relevant institutions are and remain the genuine subject matters of a social history of medicine.

This statement results in a variety of classic areas of work for a social history of medicine, which are indicated here not even remotely complete, but only as an example:

- historical demography and epidemiology, population policy, together with the relevant social groups as e.g. mothers and infants
- socially relevant acute and chronic diseases, in particular infectious diseases and other diseases threatening the social system

[12] See also J. Duffin, *History of medicine. A scandalously short introduction*, University of Toronto Press, Toronto 1999; J. Duffin, *A Hippocratic Triangle: History, Clinician-Historians, and Future Doctors*, in F. Huisman, J.H. Warner (Eds.), *Locating Medical History. The Stories and their Meanings*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004, 432-449; A. Labisch, *Transcending the Two Cultures in Biomedicine. The History of Medicine and the History in Medicine*, in Huisman / Warner, *Locating Medical History (op.cit.)*, 2004, 410-431.

- health-related and by risks or social strata specified living conditions, including the medical observation and intervention: social medicine in a broad sense, occupational medicine, etc.
- organisation of health care:
    - outpatient medical care, medical practice
    - inpatient medical care: hospital
    - public health services at different levels of society: communities, cities, states, international health services
- groups, organisations, organised forms of health care
    - lay - / self-help
    - doctors, nurses, professions
    - associations
    - health administrations at various levels of society
    - health policy
- health, illness, death and dying, as social institutions
    - definitions, interpretations and effects of disease and health
    - medicalisation.
- asf., asf.

## *Social History of Medicine as part of differing approaches and as part of a forthcoming global history of medicine*

Earlier we said that the social history of medicine has disappeared quietly without any further discussion. This is surely a consequence that from the late 1990ies onwards the new theories, methods and issues of a cultural approach found appeal: here were bound the interest and enthusiasm of a younger generation of medical historians born in the 1960ies. Nevertheless, social history of medicine "disappeared" in a particular way. Because many of the new research approaches cannot be managed without implicit or even explicit references to classic social history of medicine.

In fact, the combination of different approaches to a history of medicine, including socio-historical approaches result from the different aims of a special endeavour. We can observe by many examples – which can unfortunately not be discussed here – , that in the new integrative approaches the external effects of the processes of science in question are to be analysed only with classical sociological and thus socio-historical issues and methods[13].

[13] See as good examples V. Hess, *Der wohltemperierte Mensch: Wissenschaft und Alltag des Fiebermessens (1850 - 1900)*, Campus, Frankfurt a.M. 2000; V. Balz,

From these partly genuine, partly integrated approaches of a social history of medicine results also the most recent approach: a world history or a global history – including a world or global history of medicine. This, too, results in part from the genuine object of a history of medicine: plague, cholera or recently influenza or malaria were and still are global events. This results from the history of past millennia, reinforced from the history of the past centuries: the spread of knowledge and the following rational and scientific activities of societies and individuals around the world. Finally, it seems appropriate under the proviso of globalisation to unite global historical processes in a united approach across national cultures. This was for example the aim of the workshop "Medicine as a medium of Multiple Modernities" 2011 in Halle[14]. New efforts also serve to this aim, to join social history of medicine from Europe and from Asia into a closer cooperation. To this aim e.g. serves the coordinated research, which gets together historians of science and medicine from Japan, China and Germany in the history of medicine and health at the newly founded Leopoldina Study Center for the History of Science in Halle.

## 5. *Summary and Outlook*

Over the past decades, the range of theories, methods and objects of the history of medicine have greatly expanded. History of medicine has become both in medicine and in general historiography a broad and colourful field of work. Moreover, historiography of medicine has professionalised in hitherto unknown dimensions.

Social history of medicine has a genuine matter of subjects of medicine, which has to be worked out with its own methods derived

*Zwischen Wirkung und Erfahrung - eine Geschichte der Psychopharmaka: Neuroleptika in der Bundesrepublik Deutschland, 1950 - 1980*, Transcript, Bielefeld 2010.

[14] G. Franken, A. Labisch, *Internationaler Workshop "Medizin als Medium multipler Modernitäten - Transaktionen und Kontingenzen zwischen China, Deutschland und Japan im 19. und frühen 20. Jahrhundert" vom 10. bis 12. März 2011 in Halle (Saale)*, in «Leopoldina-Jahrbuch», 2011 (2012), pp. 485-501.

from the reference disciplines of the social and economic sciences. Rule-like behaviour, social action resulting in manners, organisations and ultimately the entire society supporting medically relevant institutions are and remain the genuine subject matters of a social history of medicine.

Moreover, in integrative approaches social history of medicine is necessary when it comes to represent the socio-historical background of the topics.

A future all-encompassing field of work provides a global history of health and disease.

So finally: Social History of Medicine is alive and well – partly in its genuine field of work, partly integrated into other areas of work. And it has a great future in a forthcoming global history of medicine.

**ALFONS LABISCH** Univ.– Prof. Dr.med. Dr.phil. Alfons LABISCH, M.A.(Soz) ML
Director and Head; Rector emeritus der Heinrich Heine Universität Düsseldorf
*histmed@uni-duesseldorf.de*

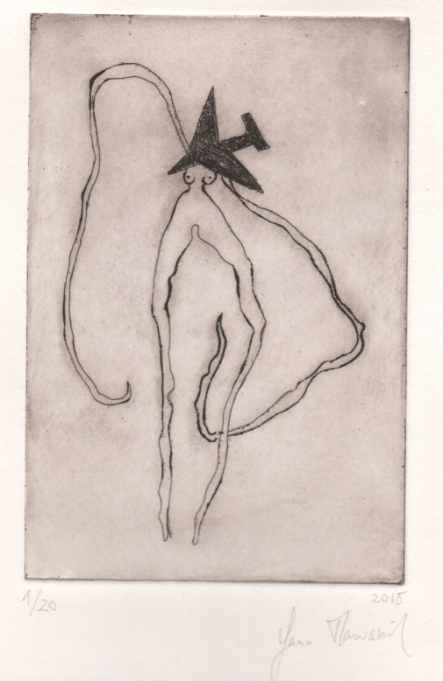
BERTRAND GRAZ - VINCENT BARRAS

# *LE* RECUEIL DES VERTUS DE LA MÉDECINE ANCIENNE,

## *OU LES VERTUS D'UNE APPROCHE CROISÉE ENTRE MÉDECINE ET HISTOIRE*

1. *Introduction* 2. *Le contenu du livre* 3. *Quel est l'intérêt du* Recueil des Vertus?
4. *L'intérêt historique du* Recueil des Vertus 5. *L'intérêt médical du* Recueil des Vertus

ABSTRACT: *Towards the end of the 20th Century in Mauritania, Mohammed Beïba Ould Maqari («Al-Maqari») wrote a treatise of Greek-Arab medicine, combining traditional theories dating back to Hippocrates, Galen and Avicenna with comments based on contemporary practice in the Western Sahara. The result is a document of the present-day practice and teaching of the written therapeutic tradition of the Sahara/West Africa, which may be compared to so-called "Unani medicine" in its eastern extension in Pakistan and India. Far from being a dogmatic statement, the treatise stresses the importance of practical experience whilst engaging a constant dialogue with various authors throughout history. This article invites readers to join in an open reflection, confronting an historical medical tradition with their own experiences. In this spirit, the Ould-Maqari clinic, near Nouakchott, the capital of Mauritania, was subjected to a rapid assessment of safety and effectiveness which is also presented here. The result was joint consultations with Greek-Arab and modern practitioners which endeavor to offer patients the best possible care taken from both medical systems.*



## 1. *Introduction*

Le *Recueil des Vertus de la Médecine Ancienne* (abrégé ci-après en «*Recueil des Vertus*»), ouvrage mauritanien de médecine gréco-arabe, est à la fois inscrit dans notre époque contemporaine et redevable d'une tradition plus de deux fois millénaire. Rédigé à la fin du vingtième siècle au sein d'une lignée de médecins dits «traditionnels», ce document permet de comprendre comment un art médical est pratiqué aujourd'hui en Mauritanie par les dépositaires d'une tradition qui remonte à l'époque hippocratique, toujours vivace sous cette forme dans la partie occidentale du désert de Sahara. Il existe plusieurs copies manuscrites du

*Recueil des Vertus*, en possession de l'une des principales familles de praticiens traditionnels de ce pays, la famille Ould Maqari. On trouve aussi une version imprimée, éditée par le fils de l'auteur[1].

Dans les premières années du 21ème siècle, une équipe de Médecins du Monde (Suisse), dont faisait partie l'un des auteurs (B. Graz) a mené en Mauritanie une enquête sur les pratiques de médecine traditionnelle dans l'Ouest du Sahara. Celle-ci visait à améliorer les relations entre praticiens des médecines traditionnelles et occidentales, souvent empreintes d'une méfiance, voire d'un mépris éprouvé réciproquement. L'enquête a fourni l'occasion de faire la rencontre du chef de file des praticiens de la famille Ould Maqari, et d'organiser une recherche clinique évaluant les résultats obtenus chez des patients traités dans l'établissement de la famille, installé aux portes de la capitale Nouakchott. A la suite de cette enquête, des réunions hebdomadaires ont été instaurées entre praticiens des deux systèmes de santé, au cours desquelles les patients posant problème aux uns étaient présentés aux autres dans une atmosphère de confiance rétablie. Notre intérêt a ainsi été attiré sur le *Recueil des Vertus*, texte de référence de la famille Ould Maqari, fondé sur la tradition médicale dite gréco-arabe, et enrichi par les observations accumulées dans la pratique quotidienne.

## 2. *Le contenu du livre*

En Mauritanie d'aujourd'hui, le choix entre les manuels de médecine gréco-arabe se limite pour l'essentiel à deux sources: le *Recueil des Vertus* qui nous occupe ici et le *'Umda Awfa* (ou «Manuel d'Awfa»). Ce dernier, datant d'avant 1850, est utilisé par la famille Awfa (une autre grande famille de praticiens mauritaniens). De larges parties en ont été traduites et publiées

[1] Mohammed Beïba Bin Sidi Ahmed Al-Maqari Al-Alawi, *Jum'a al-munâf'i fi al-tibb al-qadîma* (*Recueil Des Vertus de la Médecine Ancienne*). Edité et annoté par son fils Mohammed Al-Amîn Bin Mohammed Beïba, Beïrout, Dar-Al-Hâwi, 1997.

en français en 1943 par l'Institut Français d'Afrique Noire de Dakar[2], sous l'impulsion de l'inlassable explorateur de la Mauritanie que fut Théodore Monod[3]. Le *'Umda Awfa* est constitué pour l'essentiel de connaissances livresques transcrites en une forme poétique. Dans sa forme originale et complète, il n'existe qu'en manuscrit.

Le *Recueil des Vertus* s'inscrit dans la lignée du *'Umda Awfa*, qu'il cite abondamment, de même qu'il cite également à de nombreuses reprises des ouvrages d'auteurs plus anciens (de Daoud al-Antaki, Avicenne et Galien jusqu'à Hippocrate). Après une première partie générale, exposant les principes de la théorie des humeurs et des tempéraments et traitant aussi des questions déontologiques, éthiques ou juridiques relatives à l'art de la médecine (le prix des prestations, ce qu'il est permis de voir au médecin, le secret médical … ), une deuxième partie passe en revue la pharmacopée utilisées, d'origine végétale, minérale ou animale, et une troisième partie décrit dans le détail les maladies «de la tête aux pieds» et du corps entier ainsi que leurs traitements, pour terminer avec quelques curiosités médicales (recettes, conjurations … ).

Une équipe de traducteurs de langue maternelle arabe-hassanyia (soit la variété parlée en Mauritanie), composée d'un médecin, d'un géographe et d'un historien, s'est attachée à traduire sous notre supervision l'ensemble du *Recueil des Vertus*. Celui-ci paraît accompagné d'une introduction et de notes, qui ont bénéficié du concours de spécialistes de langue et civilisation arabe, d'anthropologues, de professionnels de la santé, d'historiens de la médecine, de botanistes et de chimistes[4].

[2] Aoufa Ould Abou Bekrin, *El 'Omda. Poème sur la médecine maure*, Présentation par Paul Dubié, «Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire», 5, 1943, pp. 38-66

[3] T. Monod, *Maxence au désert – Souvenirs de Mauritanie*, Arles 1995.

[4] B. Graz/ V. Barras/ A.-M. Moulin/ C. Fortier, *Le* Recueil des Vertus de la médecine ancienne. *Médecine gréco-arabe en Mauritanie*, Lausanne 2015.

### *3. Quel est l'intérêt du Recueil des Vertus?*

On affirme généralement que la médecine gréco-arabe savante ne serait plus pratiquée depuis longtemps sous sa forme «savante», à l'exception notable de la médecine *unani*, implantée depuis plusieurs siècles au Pakistan et en Inde, et qu'elle ne persisterait ailleurs dans le monde arabe que sous la forme d'une médecine «populaire» de tradition orale. L'examen attentif du *Recueil des Vertus*, texte de médecine savante édité et publié à la fin du 20 siècle, et objet d'une pratique contemporaine, est susceptible de corriger cette opinion. De plus, il s'agit du type même de document capable de contribuer à l'instauration d'une communication améliorée telle que les anthropologues de la santé la préconisent lorsque soignants et patients ne sont pas de la même culture[5], et d'offrir plus généralement une clé d'importance non négligeable pour la compréhension du monde arabo-musulman et de la vie dans le Sahara.

Le *Recueil des Vertus*, de ce point de vue, est susceptible de soulever l'intérêt de spécialistes de domaines très divers: médecins et professionnels de la santé, historiens et philosophes de la médecine, anthropologues. À titre d'exemple, deux perspectives de recherche ouvertes par cet ouvrage sont présentées ici: la perspective historique et la perspective médicale.

### 4. *L'intérêt historique du* Recueil des Vertus

Les études portant sur la médecine «gréco-arabe» (terme qui peut également désigner la «médecine arabe» de tradition savante, dont l'âge d'or est généralement situé par les historiens autour de l'an 1000 de notre ère) se rapportent presque toutes à la période

[5] M. Kagawa-Singer/ Shaheen Kassim-Lakha, *A Strategy to Reduce Cross-cultural Miscommunication and Increase the Likelihood of Improving Health Outcomes*, «Academic Medicine», 78, 6, 2003, pp. 577-587; A. Kleinman/ L. Eisenberg/ B.J. Good, *Culture, Illness, and Care: Clinical Lessons From Anthropologic and Cross-Cultural Research*, «Annals of Internal Medicine», 88, 2, 1978, pp. 251-258.

médiévale[6]. Celles qui traitent des périodes ultérieures restent rares, et décrivent en général un retrait progressif, amorcé au 13ème siècle et accentué à la suite des invasions ottomanes et du contact avec la médecine coloniale européenne[7]. Plusieurs ouvrages étudient l'apport des sources antiques, notamment hippocratiques (5e-3e siècle avant J.-Chr) et galéniennes (2-3e siècle après J.-Chr.), à la médecine arabe médiévale, qui de ce fait, est également qualifiée de «gréco-arabe»[8]. Quelques textes médicaux fondamentaux de «l'âge d'or» de cette dernière existent en traduction française, voire en version bilingue (un bel exemple étant le *Poème de la médecine* d'Avicenne[9]). Pourtant, il existe dans les bibliothèques du monde arabe un très grand nombre d'ouvrages classiques comportant des annotations plus tardives, jusqu'au 19ème siècle voire au-delà, signe de sa perpétuation – dont l'histoire reste à faire – dans les cercles savants[10].

Les formes modernes de cette tradition gréco-arabe ont fait l'objet d'études presque exclusivement vouées à sa zone d'extension orientale, dans le Sous-Continent indien[11]. On trouve des travaux anthropologiques comparant les divers systèmes médicaux en vigueur[12], des écrits de praticiens de médecine *unani* (l'adjectif arabe «unani» signifie «grec») décrivant certains traitements[13] ou donnant la biographie d'éminents praticiens[14].

---

[6] Voir par exemple L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1875-1876; M. Ullmann, *La médecine islamique*, Paris 1995; E. Savage Smith/P. Portmann, *Medieval Islamic Medicine*, Edimbourg 2007.

[7] A.-M. Moulin, *Histoire de la médecine arabe: dialogues du passé avec le présent (8ème-20ème siècle)*, Paris 1996.

[8] F. Sezgin, *Galen in the Arabic tradition*, in collab. with M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Francfort s./Main 1996.

[9] Avicenne, *Poème de la Médecine*. Edition trilingue arabe, français et latin. Traduction française par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine, Paris 1956.

[10] A.-M. Moulin, Anne-Marie, *Histoire de la médecine arabe*, cit.

[11] G. Attewell, *Refiguring Unani Tibb. Plural Healing in Late Colonial India*, New Dehli 2007.

[12] C. Leslie, *Asian medical systems: a comparative study*, New Delhi 1998.

[13] M. Aslam / H. Bano/ S.B. Vohora, *Sartan (cancer) and its treatment in Unani Medicine*, «American Journal of Chinese Medicine», 9, 2, 1981, pp. 95-110; M. Zafarullah / H. Bano/ S.B. Vohora, *Juzam (leprosy) and its treatment in Unani medicine*, «American Journal of Chinese Medicine», 8, 4, 1980, pp. 370-384.

[14] M. Azeez Pasha, *Brief biographies of eminent Unani Hekeems of India. Based on Nuz-Hatul-Khwatir (Pleasure of hearts) written in Arabic by Allama Abdul*

C'est en effet dans le Sous-Continent indien que la tradition est restée la plus visible: au début du 21e siècle, on compte par exemple en Inde 38'000 praticiens déclarés, 170 hôpitaux et 27 établissements d'enseignement[15]. Au Pakistan, il existe une Fondation liée à la manufacture de médicaments *unani* (600 produits différents) qui soutient des établissements d'enseignement et la publication de revues spécialisées, dont *Hamdard medicus* et le *Journal of the Pakistan Historical Society*[16].

Contrairement à la situation européenne, où les théories et pratiques médicales (telle la fameuse saignée) fondées sur le système humoral et les qualités premières (oppositions chaud-froid et sec-humide) ont progressivement disparu à partir du 18ème siècle, des systèmes explicatifs analogues se retrouvent aujourd'hui dans des régions aussi éloignées que la Malaisie, l'Amérique latine et la Chine. Ce constat, qui offre l'occasion de réfléchir sur la possibilité de l''existence de modalités fondamentales, voire «universelles» de penser et de pratiquer le corps humain à partir de sa perception «fluidiste», a donné lieu à toute une littérature, insistant notamment sur les problèmes de traduction et d'équivalences. On tente par ailleurs d'établir (ou d'invalider) la distinction entre les modes de pensée soi-disant «savants» (ou professionnels) et «populaires». Les anthropologues ont ainsi pu observer comment, en Iran par exemple, la médecine de tradition «islamo-galénique» a décliné pendant le 20ème siècle en tant que pratique professionnelle, mais continue d'imprégner les soins au sein de la famille[17].

---

*Hayy of Lucknow*, «Bulletin of the Indian Institut for the History of Medicine of Hyderabad», 6, 3, 1976, pp. 183-191.

[15] S.K. Mishra, *Ayurveda, Unani and Siddha systems: An overview and their present status*, in B.V. Subbarayappa (éd.), *Medicine and Life sciences in India*, New Delhi 2001.

[16] Disponible sur le site Internet de la Hamdard Foundation: http://www.hamdard.com.pk:9090/hamdard.com.pk/publications.jsp.

[17] J. Byron Good, *Comment faire de l'anthropologie médicale*, Le Plessis-Robinson 1998, p. 217 sgg.

Le *Recueil des Vertus* constitue également un document de de grand intérêt pour l'étude des liens entre des textes de l'Antiquité et de l'époque arabe et leur reflet au sein de pratiques contemporaines. Ainsi, le rapprochement saute aux yeux entre un texte tel que cette énumération des tempéraments (soit des mélanges humoraux que le médecin doit connaître) par le médecin grec du 2e siècle de notre ère Galien:

«En tout, il y a dans les tempéraments neuf sortes différentes, une qui est bien tempérée, et les huit autres qui ne le sont pas: quatre simples, humide, sèche, froide et chaude, quatre autres composées, humide en même temps que chaude, sèche en même temps que chaude, froide en même temps qu'humide et froide en même temps que sèche».

[Galien, *Tempéraments,* (K 1, 559) trad. T. Birchler et V. Barras, Lausanne 2015 (à paraître)])

…et ce passage tiré du *Recueil des Vertus*, plus de 1800 ans plus tard:

«Il y a un grand débat autour de la composition des humeurs dans le corps et leur mélange, ainsi que sur leur proportion chez les individus. Selon ces proportions, la plupart des théories classent les humeurs dans l'ordre suivant: le sang, le phlegme, la bile jaune puis la bile noire. On a toujours pensé que les quatre humeurs s'égalisent dans le corps et que l'excès de chaque humeur provoque un problème de santé. Il n'est pas faux de dire que l'excès est mauvais, mais cela n'implique pas forcément qu'il y ait au préalable une égalité des humeurs dans le corps».

Le praticien réactive, en l'explicitant, le principe, fort complexe en réalité, élaboré par Galien et repris par la médecine médiévale européenne , qui prévoyait – outre les tempéraments (ou mélanges) simples, caractérisés par l'excès d'une humeur au sein d'un individu –, une série de tempéraments composés de deux humeurs prédominantes. Notre médecin mauritanien, conscient que la question a été très débattue avant lui, propose un système qui

tienne compte non seulement des types de mélange, mais aussi des valeurs respectives de chacune de ces humeurs, la meilleure étant, selon lui et «la plupart des théories», le sang, et la moins bonne la bile noire (ou mélancolie).

De manière plus générale, la lecture des principes théoriques et des détails des recommandations thérapeutiques tels qu'ils sont énoncés par notre auteur permet de définir avec plus d'évidence ce que signifie, du point de vue historique, une tradition: respecter avec un soin parfois sourcilleux la continuité d'un système dont on a pleinement conscience et dont on énonce régulièrement les principes que l'on assure suivre sans faillir, sans pour autant s'empêcher d'adapter à la fois ce système aux contingences locales, et en même temps intégrer les «nouveautés» (comme par exemple à chaque fois que de nouvelles substances sont importées localement par les commerçants) au sein d'un cadre stabilisé. La tradition maintenue, dans ce cadre, sert de socle de reconnaissance partagée et de système permettant d'asseoir l'autorité du praticien. Le *Recueil des Vertus*, autrement dit, permet de prendre une mesure précise des effets de continuité – une continuité extraordinairement longue, de près de 2500 ans si l'on tient compte des premiers textes hippocratiques énonçant les principes de la médecine humorale – et de changement. Il permet aussi de saisir, sur le vif pour ainsi dire, l'articulation étroite, voire la (con)fusion entre ce que l'on sépare habituellement dans les deux catégories de la «théorie» et de la «pratique». Un aspect de l'ouvrage des Ould Maqari qui retient également l'attention est leur façon d'insister sur la preuve obtenue par la pratique et les procédés empirique, et d'éviter de la sorte tout dogme figé. L'auteur du *Receuil des Vertus*, faisant dialoguer les écrits de ses prédécesseurs entre eux et sa vaste expérience de soignant, propose un ouvrage de réflexion ouverte, invitant les lecteurs à poursuivre leurs propres expériences.

### 5. *L'intérêt médical*

Le *Recueil des vertus* forme un tout avec la pratique – c'est du moins ainsi que le praticien Mohammed Yeslem le présente. Les Ould Maqari travaillent toujours à deux, frère et sœur. Durant les visites effectuées lors de notre enquête, le frère est le porte-parole du tandem, la sœur reste la plupart du temps silencieuse. Arrêtons-nous dans l'espace de consultation, au moment où un malade arrive (encart ci-dessous).

Nous sommes affalés sur d'immenses coussins posés sur les bords d'un grand tapis, l'ameublement habituel des tentes de nomades que chaque Mauritanien reproduit quand il prend ses quartiers, toujours provisoires comme la vie elle-même. Le patient, un homme d'une quarantaine d'années, est invité à s'asseoir sur le tapis, placé devant la bibliothèque familiale, une petite étagère où trônent les ouvrages des grands médecins grecs et arabes, Avicenne, Suyûti, Galien, Hippocrate…

Nous écoutons les plaintes du patient: des douleurs lombaires, de type sciatique. Mohammed Yeslem consulte avec sa sœur, «plus douée que lui» aime-t-il à préciser, et ses deux neveux qui ont entamé les sept années d'étude de la médecine traditionnelle auprès de leur oncle, dont la célébrité dépasse les frontières nationales.

«Quel est le tempérament de notre frère ci-présent?», demande Mohammed Yeslem en désignant le patient maintenant silencieux.

Silence des deux neveux, sourires gênés.

- Il est de tempérament chaud sec. Son excès de bile jaune explique son mal, nous allons le traiter avec des médicaments de type froid humide pour rétablir l'équilibre – et aussi faire quelques incisions de la peau sur le trajet du nerf.

Les neveux acquiescent, le plus jeune invite le patient à passer dans la pièce voisine, où il va lui préparer ses médicaments.

Légende: Les Ould Maqari, frère et sœur, dans leur chambre de consultation, dans la banlieue de Nouakchott, Mauritanie (photo: B. Graz, 2002)

Les médecins occidentaux, après avoir observé les consultations pendant une durée d'un ou deux jours, et se posent les questions suivantes: Quels types de problèmes de santé sont présentés à la clinique des Ould Maqari? Les malades qui requièrent des soins modernes sont-ils correctement référés vers le dispensaire voisin? Quelle est l'efficacité des traitements donnés?

La comparaison des diagnostics «modernes» et «gréco-arabe» (Figure 1) donne un aperçu des difficultés rencontrées dans la traduction du *Recueil des Vertus*. Si le terme de «nerfs secs» évoque par exemple assez vite les séquelles motrices d'un accident vasculaire cérébral, ou celui de «créatures» dans l'estomac une parasitose, le rapport entre «froid-sec» et constipation chronique – ou hépatite – reste plus difficile à saisir. Mohammed Yeslem nous répétera souvent, non sans humour, que notre difficulté vient de ce que nous n'avons pas encore développé le «radar à tempérament humoral», une sensibilité spéciale qui permet de reconnaître le tempérament de son patient.

| Sexe | Age | Occupation | Distance accomplie pour venir | Plainte principale | | Traitements antérieurs pour la même plainte | | | Diagnostic probable | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | quoi? | depuis? | quand? | où? | quoi? | Ould Maqari | Moderne |
| m | 63 | ss-off. Armée | 30 min | brûlures vésicales | 38 ans | 1963 | hôp.militaire | antibilharz. | Créatures tube digest. | séquelles bilharziose vésic. |
| m | 58 | officier Armée | 30 min | mal tête | 1 an | année dernière | médecin | | Sècheresse cerveau | |
| m | 60 | Colporteur | 30 min | devenu comme fou | 9 mois | tous les 4 jours | hôpital | calmants | Froid-sec >sg pauvre | |
| m | 32 | agriculteur | 200 km | doul abd fébrile + ictère | 9 mois | il y a 9 mois | hôpital | | Froid-sec | hépatite |
| m | 50 | | 700 km | paralysie côté G | 18 mois | année dernière | marabout | pdt 1 an | Nerfs secs | séquelle motrice d'AVC |
| m | 7 m. | sans | 20 min | retard développemt | 7 mois | | médecin | DEPAKINE | Omoplates collées | malformation cong. |
| f | 37 | mère famille | 550 km | dl gastr. + vertiges | 7 ans | année dernière | médecin | VICTAN | Froid-sec >cstip. | anxiété |
| m | 32 | commerçant | 90 min | mal tête + manque appétit | | | trad. Awfa | plantes | Paresse intest. | colopathie fctionnelle |
| f | 45 | mère famille | 560 km | cachexie fébrile | 1 an | 15.avr | médecin | antipalu | Chaud-sec/Froid-sec | affection maligne? |
| m | 16 | écolier | 600 km | "épilepsie" | 1 an | o | O | o | Chaud-sec >pb digest. | malaise vago-vagal |
| m | 35 | marin | | palpitations + insomnie | 5 ans | | marabout | "diable" | Froid-sec>obstr.intest. | dystonie neuro-végétative |
| f | 60 | mère famille | | dl ceinture + inappétence | 5 ans | | médecin | VOLTARENE | Créatures estomac | constip. chron. + arthrose |
| f | 70 | mère famille | 30 min | dl abd + vômissemts | 20 ans | o | o | o | Froid-sec | reflux gastro-oesoph. |
| m | 48 | colporteur | 600 km | dl abd + vômissemts | 12 jours | o | O | o | Chaud-sec >déshydrat. | deshydratation |
| f | 25 | mère famille | 150 km | dl abd + dysménorrhée | 3 ans | o | O | o | Froid sec côté D | |
| m | 33 | commerçant | 700 km | dl abd +++ ictère | 6 mois | | | | Foie sec cô papier | cirrhose post-hépatitique |
| m | 40 | officier armée | 20 min | nervosité + insomnie | 1 mois | | | | Chaud-sec | |
| m | 52 | commerçant | 30 min | dl thoraciques chron. | 32 ans | 1969 | médecin | Anti-Tuberculeux | Froid-sec/Chaud-sec | séquelles TB + gastrite |
| f | 40 | mère famille | 20 min | pesanteur abd. Mobile | 3 ans | | tradiprat+méd. | plusieurs (?) | Awragh/Froid-Sec | parasitose intest.? |
| m | 12 | écolier | at home | crises émotives | 7 ans | | | | Faiblesse/mal-alimentation | insuff. staturo-pondérale |
| f | 60 | mère famille | 30 min | dl abd-thoraciques | 13 ans | année dernière | ould Maqari | diète+r | Froid-sec | constipation chron. |

Figure 1: Extrait du registre des consultations chez les Ould Maqari (Toujounine, Mauritanie, période du 15 au 18 avril 2001 – remerciements à Anne Bourgey dont nous reproduisons ici les notes telles quelles).

Pour juger de l'efficacité clinique des soins, la première difficulté consiste à trouver une langue commune, qui ne soit pas celle prévalant dans l'un des deux systèmes médicaux, mais plutôt une sorte de *lingua franca* entre praticiens de deux mondes culturels très différents. La langue qui paraît la plus adéquate est celle du patient. On traduit sans trop d'embûches: «j'ai mal ici», «j'ai de la peine à marcher», «j'ai vomi», «mon sexe ne se dresse plus» … et, à la consultation de contrôle: «bien, mieux, pareil, pire». Cette «langue du patient» permet de poser les bases

d'une analyse comparative des résultats cliniques de la médecine moderne et de la médecine gréco-arabe.

Une fois la langue commune admise, il convient d'inventer une méthode *ad hoc*, baptisée «pronostic résultat»[18]. On note le problème de santé décrit par le patient, le pronostic tel qu'il est posé par les différentes personnes en présence, l'évolution du malade comparée au pronostic; par une analyse mathématique de ces informations (probabilité que des phénomènes soient associés de façon non-aléatoire), on détermine des indices de qualité des soins, basés sur le fait que le patient est référé vers le système moderne quand c'est jugé nécessaire (jugement externe par le praticien de médecine moderne) et sur des comparaisons entre pronostics et résultats (figure 2).

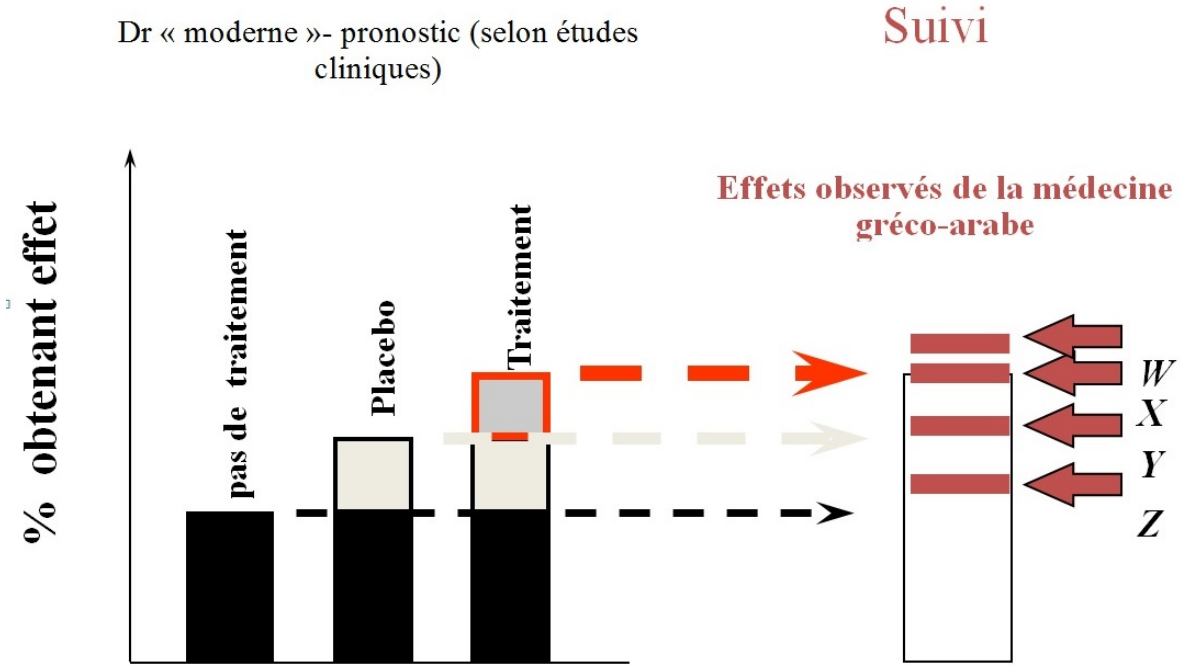



Figure 2: Comparaison, au sein d'un groupe de patients chez les praticiens de médecine gréco-arabe, entre le pronostic «moderne» (ce qu'on pourrait attendre si le malade était traité avec la médecine moderne) et l'évolution observée lors du suivi. D'autres comparaisons portent sur les pronostics et résultats tels qu'ils sont posés par le praticien de médecine gréco-arabe (adéquation entre ses prédictions et l'évolution observée).

Dans notre enquête, les médecins «modernes» sont de simples observateurs de la clinique traditionnelle; ils peuvent toutefois,

[18] B. Graz, *Prognostic Ability of Practitioners of Traditional Arabic Medicine: Comparison with Western Methods Through a Relative Patient Progress Scale*, «Evidence Based Complementary and Alternative Medicine», 7, 4, 2010, pp. 471-476 (http://ecam.oxfordjournals.org/cgi/content/full/nen022).

lorsqu'ils le jugent nécessaire, faire des propositions (par exemple, proposer d'envoyer le patient consulter au dispensaire moderne voisin).

Le but premier de cette évaluation avait été dicté par le Ministère mauritanien de la santé: il s'agissait de répondre à un souci des professionnels des soins de santé «modernes», qui voulaient savoir s'il était possible de collaborer avec les praticiens de médecine gréco-arabe. Cette enquête exploratoire montre que le dialogue ainsi que des échanges constructifs sont possibles.

Les résultats de l'enquête médicale peuvent être résumés ainsi: les patients vus à la clinique des Ould Maqari présentent surtout des problèmes de santé chroniques déjà traités sans succès ailleurs, notamment dans le système de soins moderne. Ils évoluent dans la majorité des cas comme on s'y serait attendu avec la médecine moderne. Le conseil de consulter aussi un médecin moderne est donné si nécessaire. La médecine gréco-arabe peut apporter un soin de qualité acceptable à un nombre important de patients, ce qui allège le travail des services de la médecine moderne. Signe de l'évolution des relations entre praticiens des deux médecines, le «staff du jeudi» est initié durant notre séjour par les médecins du dispensaire moderne de Toujounine et la famille Ould Maqari. Lors de ces réunions hebdomadaires, chacun présente ses patients difficiles pour demander au praticien de l'autre médecine s'il a quelque chose à proposer.

Nous assistons ainsi à l'émergence d'une forme de médecine intégrative dans le Sahara, une rencontre de la médecine moderne et de la médecine traditionnelle gréco-arabe. On l'aura compris, l'étude du *Recueil des vertus de la médecine ancienne* et de la tradition vivante présente, outre son intérêt historique, un intérêt proprement clinique avec toutes ses résonances contemporaines.

*Ce projet a pu être mené à bien grâce au soutien de la Société académique vaudoise – Fondation Fern Moffat, ainsi que de la Fondation du 450ème anniversaire de l'Université de Lausanne.*
*Nos plus vifs remerciements s'adressent également à la famille Ould Maqari, pour nous avoir généreusement soutenus dans ce projet, à l'équipe des traducteurs mauritaniens et tous ceux qui ont aidé dans le travail de terrain, soit Hilary Waardenburg Kirkpatrick (Lausanne), Dionys Décrevel (Lyon), Sylvie Ayari (Fribourg) Emmanuel Martinoli (Delémont), Marie-Noëlle Petitjean (Paris), pour leurs utiles remarques et leur aide.*

**BERTRAND GRAZ** Institut universitaire de médecine sociale et préventive, CHUV-UNIL, Lausanne
*bertrand.graz@chuv.ch*

**VINCENT BARRAS** Institut universitaire d'histoire de la médecine et de la santé publique, Centre Hospitalier Universitaire Vaudois (CHUV) et Faculté de biologie et de médecine, Université de Lausanne (UNIL) d'histoire de la médecine et de la santé publique, CHUV-UNIL, Lausanne
*vincent.barras@chuv.ch*

S&F_n. 13_2015

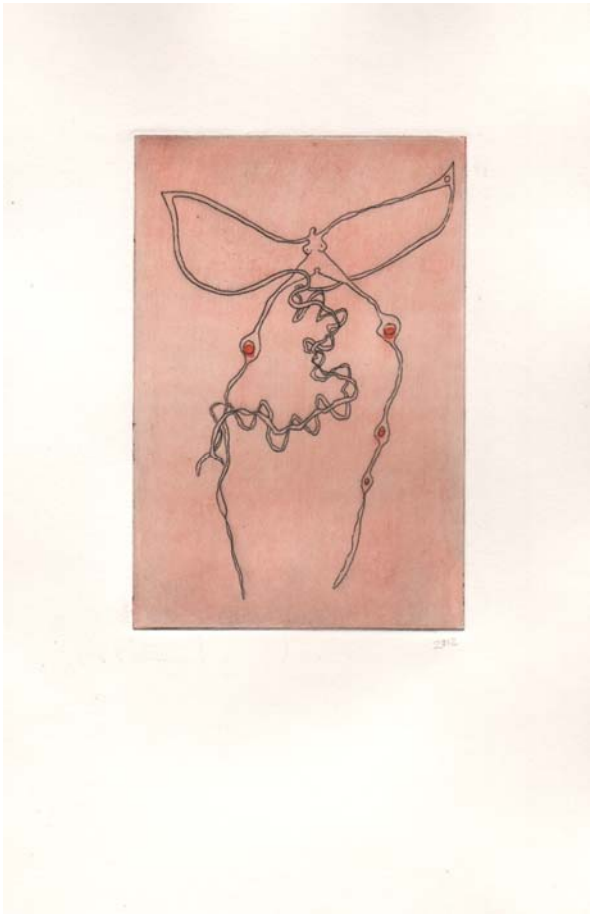
STORIA

PHILIPPE BORGEAUD

# *LA NAISSANCE DU MONDE: UN MYTHE?*

1. *Intro* 2. *Le miroir des eaux* 3. *Le mythe et la question des origines*
4. *Briser le silence* 5. *La solitude du premier Père* 6. *L'énigme originelle*
7. *Avant l'invention de la sexualité* 8. *Enfin*

**Abstract:** *This is a survey of some cosmogonic myths that explicitly raise the question of the beginnings in terms of enigma. Mud, light, desire, dream, illusion, such are some of the disturbing ways to begin a persuasive story. Something has to be said, a story to be made, and these myths are working in the same way as the story of the big bang addressed today to those who cannot understand it. But these stories are offering, still and always, a serious reflection on what is most simply human.*



## 1. *Intro*

Nous analyserons quelques mythes cosmogoniques qui posent explicitement la question du début en termes de vertige, de déplacement, ou d'énigme. Matière première, Nuit, béance, désir, rêve, illusion, autant de formules dérangeantes pour dire ce qui ne peut se dire autrement qu'en un récit persuasif. Il fallait bien raconter quelque chose, comme on raconte aujourd'hui le big-bang à ceux qui ne peuvent le comprendre. Mais à travers ces récits on parle encore et toujours de ce qui est le plus simplement humain[1].

[1] Ce texte a pour point de départ une conférence donnée à l'Ecole de Physique de l'Université de Genève, le mardi 13 décembre 2011, dans le cadre de l'exposition *L'Origine, un voyage entre science et art*.

## 2. *Le miroir des eaux*

Selon une légende médiévale bulgare[2],

> Lorsque Dieu créa le ciel et la terre et qu'il vit son ombre sur l'eau, il dit: «Avance, frère, pour être près de moi». Il [l'ombre] avança comme un homme et dieu l'appela Samaël [un nom fameux du Diable].

Il s'agit vraisemblablement d'une variante un peu marginale, pour ne pas dire aberrante, relevant d'un cycle de légendes analysées dans les années cinquante du siècle passé par Mircea Éliade dans un article intitulé *Le diable et le Bon Dieu*. Cet article traitait d'un ensemble de récits faisant intervenir le diable comme complice de Dieu, mais complice fripon, trickster, au moment de la création de la terre à partir d'une petite motte de boue qu'il faut aller chercher au fond de l'eau (c'est le fameux motif, extrêmement diffusé, du plongeon cosmogonique)[3]. Éliade signalait aussi une version finnoise:

> Avant la Création du monde, Dieu se trouvait sur une colonne d'or au milieu de la mer. Apercevant son image dans l'eau, il cria: «Lève-toi!» L'image était le Diable.

Le regard de Dieu en direction de sa propre image reflétée dans l'eau rappelle aussi une conception gnostique de la chute dans la matière, telle que la décrit le traité hermétique du *Poimandrès*[4], au début de notre ère: dans ce traité le *Nous*, l'Esprit, Père de tous les êtres, avait enfanté l'Homme [un Humain, un *ánthropos* (ἄνθρωπος) d'avant la chute] égal à Lui-même, une image de Lui dont il tomba amoureux. Cet Humain archétypique désire à son tour faire acte de création. Il se penche en direction de la Nature d'en bas qui, découvrant la beauté de cette image, lui sourit

[2] J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles (Aux sources du catharisme)*, traduit du bulgare par M. Ribeyrol, Paris 1976, pp. 242-243; M. Dando, *Satanaël dans la littérature slave*, «Cahiers d'Etudes cathares», IIe série, 86, 1980, pp. 3-16, légende n. 11, p. 11.

[3] M. Éliade, *Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine* », dans *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970, p. 87, renvoyant à une bibliographie antérieure, Éliade mentionnait la légende bulgare en note.

[4] *Corpus Hermeticum*, I, 12-14; voir B.P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek* Corpus Hermeticum *and the Latin* Asclepius *in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge 1995.

d'amour, tandis que l'Homme divin, découvrant sa propre image reflétée dans l'eau, et son ombre sur la terre, voulut s'unir à elles et habiter là.

Dans la légende médiévale, qui fait intervenir le Diable, le reflet séducteur n'entraîne pas le dieu à s'unir à la matière inférieure, aquatique et fangeuse. C'est au contraire de celle-ci que le reflet émerge et prend corps, sommé à l'existence par la parole créatrice de Dieu; ce reflet devient une réplique, une image vivante de Dieu Lui-même.

Cette vision dualiste implique l'existence en dehors de dieu ou du divin d'une matière inférieure, mortelle, sur laquelle le divin se penche. Elle implique du même coup l'existence, en dehors de la matière, extérieur à elle, d'un être transcendant. Il n'en va pas toujours de même. Le plus souvent, les mythes que nous rencontrerons posent la question de l'origine en des termes qui échappent à un tel dualisme hiérarchisant, d'origine platonicienne. Ou pour le moins, ils ne considèrent pas la matière et le monde comme quelque chose de mauvais, de condamnable. Bien au contraire.

### 3. *Le mythe et la question des origines*

La question du début, du tout début, de l'avant-début, de cette chose énigmatique, de cela, voire de ce rien, à partir de quoi un quelque chose fut possible, est en effet posée en des termes souvent très éloignés du dualisme, par de nombreux mythes, issus de nombreuses cultures.

Il serait très difficile de dresser un tableau typologique cohérent des différents modèles cosmogoniques attestés dans les mythologies du monde. On rencontre bien sûr, à côté du motif du plongeon cosmogonique, et renvoyant lui aussi à l'eau primordiale, le motif de l'œuf, d'où jaillit le premier être lumineux, le premier manifesté, dans la nuit originelle; on rencontre encore le motif très répandu de la séparation du ciel et de la terre, ou

celui du démiurge travaillant à la création à partir d'une matière première, et combien d'autres motifs encore. Le plus souvent le récit cosmogonique débouche sur une anthropogonie, expliquant comment l'humain prend place dans le processus créateur. En effet, ce qui intéresse le mythe, c'est moins une réflexion sur les origines du monde que sur celle des dieux et des hommes. Cela d'ailleurs est favorisé par le fait que généralement, le monde, les dieux et les hommes ne sont pas présentés comme des entités parfaitement distinctes. La transcendance est un concept relativement tardif.

Les mythes font partie des récits traditionnels auxquels se sent particulièrement attaché le groupe humain à l'intérieur duquel ils sont transmis. Une des particularités les plus frappantes de ce type de récit est de faire intervenir du surnaturel et du merveilleux et de sembler, par moment, faire fi des lois naturelles les plus évidentes: les animaux y apparaissent doués de parole, les humains peuvent se transformer en bêtes ou en végétaux, les dieux et les héros se voient attribuer des pouvoirs fantastiques. Les éléments du monde, la terre, le ciel, les eaux, sont eux-mêmes des dieux. Cette intrusion du merveilleux, cette fantastique liberté par rapport aux contingences du réel, loin de constituer un manquement aux règles de la raison, manquement qui serait propre à une "mentalité primitive", signifie en fait que les éléments du monde naturel fonctionnent comme le matériau à partir duquel se construit un récit qui intéresse l'humain: les objets de la réalité naturelle deviennent des instruments (des images, des signes) à l'aide desquels le récit cherche à dire autre chose que ce qu'il énonce explicitement. Le mythe devient ainsi porteur de signification, au-delà du simple enchantement que procure son énonciation. Ce que Claude Lévi-Strauss, en contestant l'idée d'une "mentalité primitive", a appelé la "pensée sauvage" est une pensée tout aussi rigoureuse que celle des philosophes ou des mathématiciens. Mais c'est une pensée qui pense son objet

(quel qu'il soit) à l'aide des éléments du monde réel. Ce n'est pas une pensée qui réfléchit (d'abord) sur le monde, mais une pensée qui réfléchit à l'aide du monde. Il n'est donc pas étonnant que certaines des images que l'on rencontre dans les mythes se retrouvent en d'innombrables lieux, et en de nombreuses périodes de l'histoire humaine. Cela n'entraîne pas qu'elles aient, partout et toujours, le même sens.

Un mythe, c'est un récit, véhiculé de manière collective, dans le cadre d'un groupe humain. Un récit qui suppose des actions, et des personnages. Cela entraîne que les mythes, innombrables, qui racontent la naissance du monde, ne peuvent pas se passer de personnages, ou d'acteurs, plus ou moins anthropomorphes. Il en faut au moins un, pour commencer. Un minimum pour qu'il y ait récit, et pas seulement silence. Mais cela ne signifie pas que le commencement soit pensé comme allant de soi. Bien au contraire. En dirigeant notre attention sur quelques mythes qui posent explicitement la question du tout début, on va rencontrer des récits qui s'approchent, de manière asymptotique, d'un silence originel, pour ne pas dire (en pensant à Pascal) d'un silence éternel.

### 4. *Briser le silence*

Lier une parole (un mythe, un récit) à l'acte créateur, c'est d'abord briser ce silence. Il paraît donc assez logique que certains mythes parmi les plus fameux n'aient pas manqué de faire de la Parole elle-même l'agent créateur, voire le premier moteur.

> Au commencement était le Verbe (le logos, la parole), et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui...

C'est ainsi que l'*Evangile de Jean* interprète (en grec) le début de la *Genèse* hébraïque, où il est écrit (en hébreu cette fois):

> Au commencement Elohim créa les cieux et la terre. La terre était déserte et vide. Il y avait des ténèbre au-dessus de l'Abîme et l'esprit d'Elohim de Dieu planait au-dessus des eaux. Elohim dit: «Qu'il y ait de la lumière!» et il y eut de la lumière. Elohim vit que la lumière était bonne et Elohim sépara la lumière des ténèbres.

> Elohim appela la lumière Jour et il appela les ténèbres Nuit. Il y eut un soir, il y eut un matin: premier jour. Elohim dit: «Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux!» Elohim fit donc le firmament et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament. Il en fut ainsi[5].

Comme dans le reste du Proche-Orient ancien, il ne s'agit pas d'une création à partir de rien (en termes techniques, une création "ex nihilo"), mais d'une organisation du chaos primordial par le Dieu créateur. Le dieu de la *Genèse* biblique (appelé Elohim: c'est un pluriel) est encore très proche de ses collègues des panthéons proches orientaux. Il mettra du temps à s'en distinguer radicalement[6]. Cette organisation du chaos primordial se fait selon une série d'actes de séparation successifs.

- A l'origine, le monde est tohou-wa-bohou («chaotique») et ténébreux, caractérisé par le *Tehom* (océan primordial – même racine que *Tiamat*, monstrueuse divinité babylonienne des eaux salées). - Le premier jour a lieu la séparation entre lumières et ténèbres.

- Le deuxième jour a lieu la séparation entre eaux supérieures et eaux inférieures; les eaux supérieures forment alors la voûte céleste. - Le troisième jour a lieu la séparation entre la terre et la mer. - Le quatrième jour a lieu la séparation entre le jour et la nuit.

Etc...

La vieille tradition mésopotamienne, dont la Bible s'inspire, nous a transmis un récit de la création somme toute assez proche:

> Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, qu'en bas la terre ferme n'avait pas reçu de nom, ce fut Apsou (la personnification des eaux douces), l'initial, qui engendra les dieux, et Tiamat (la personnification des eaux salées), la causale, qui les enfanta tous; comme leurs eaux se mêlaient ensemble, aucune demeure divine n'était construite, aucune cannaie n'était identifiable. Lorsqu'aucun des dieux n'était apparu, n'avait reçu de nom, n'était pourvu de destin,

[5] Traduction Edouard Dhorme, *La Bible*, t. 1, édition de la Pléïade, Gallimard, Paris 1956, p. 3-4.

[6] Cf. notamment M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism, Israel's Polytheist Background [...]*,Oxford University Press 2001, p. 149-194; Th. Römer, *L'invention de Dieu*, Seuil, Paris 2014.

> les dieux furent alors créés en leur sein[7].

Il a fallu que les éléments premiers, éléments divins, soient séparés, distingués, pour que le monde prenne forme. Cela, la vieille religion polythéiste mésopotamienne l'explique en termes de conflits et de combats entre catégories et générations de dieux.

Pour la Bible, monothéiste, ces actes de séparation furent des actes de parole. Dieu dit: que la lumière soit! Et la lumière fut. Cette puissance du verbe divin, cette performativité de la parole, n'est pourtant pas une invention de la Bible. On la rencontre déjà dans certaines cosmogonies égyptiennes. La cosmogonie memphite notamment, où l'on peut lire:

> Les yeux voient, les oreilles entendent, le nez respire l'air. Ils informent le cœur. C'est lui qui donne toute connaissance, c'est la langue qui répète ce que le cœur a pensé. Ainsi tous les dieux furent mis au monde et la compagnie divine (celle du premier dieu) fut complétée. Toutes les paroles divines advinrent selon la conception du cœur et l'ordre de la langue (du premier dieu)[8].

La parole du premier dieu, répétant ce que son cœur a pensé, crée ici les dieux et le monde.

Il faut en effet rompre le silence. Tel serait peut-être la plus profonde motivation de la chiquenaude initiale. Mais pour qu'un silence soit rompu, il faut qu'un être désire le rompre.

### 5. *La solitude du premier Père*

De nombreux mythes disent l'origine en décrivant la solitude d'un premier être, et la manière dont cette solitude, et l'insatisfaction qui l'accompagne, entraînent ce premier être à susciter le monde pour ne plus être seul. En histoire des religions, on parle souvent du dieu suprême comme d'un dieu oisif,

[7] M.-J. Seux et J. Briend, *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien,* Supplément au «Cahiers Évangile», 64, Éd. du Cerf, Paris 1988, p. 12-13. Voir aussi J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne,* Gallimard, Paris 1989.

[8] Tiré du «document de théologie memphite» (traduction par Youri Volokhine, Université de Genève); voir S. Sauneron et J. Yoyotte, *La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, dans *La Naissance du monde,* Seuil (Collection *Sources Orientales* 1), Paris 1959, pp. 63-64.

un *deus otiosus*, éloigné de sa création, inaccessible, et qui ne fait plus rien après avoir tout fait. En réalité ce personnage, le tout premier actant, est par définition destiné à demeurer dans sa solitude première et son éloignement de toute communication (si ce n'est à travers les récits qui parlent de lui), comme pour montrer que c'est précisément cette solitude qui nous vaut d'exister, à nous qui parlons de lui, loin de lui. Sa rémanence lointaine, à l'écart de toute communication directe, signifie la possible continuité du processus génétique. Le silence de l'être suprême est une garantie de ce que la vie n'est pas prête de s'éteindre.

Commençons par un mythe des indiens Winnebago, du Midwest américain: l'instance première, confrontée au non-être, est appelée Notre Père. Il s'agit là d'une formule très répandue, qui ne présuppose pas nécessairement une influence chrétienne.

Mais cela n'est pas important. Ecoutons le mythe, tel qu'il fut rapporté aux ethnologues, au début du siècle passé:

> Sur quoi Notre Père était assis, quand il devint conscient, nul ne le sait. Dans sa solitude il commença par verser des larmes, car on ne voyait rien, où que l'on se tourne (dans certaines versions ces larmes deviennent l'océan primordial). Notre Père prit alors un morceau de la substance sur laquelle il reposait, un morceau du mystérieux siège sur lequel il était assis, et il en fit la semence de la terre. Quand il projeta cette semence au-dessous de lui il la regarda, et elle prit la forme de notre terre. Mais la surface de cette terre était privée de vie, rien ne la couvrait; et en plus elle n'était pas calme. Elle s'agitait de manière violente. Le Père créateur pensa en lui-même: "Je vais habiller ma création avec une chevelure de mon invention. Il arracha alors, de la substance sur laquelle il était assis, une herbe qu'il projeta sur la surface de la terre; et quand il regarda la surface de la terre, il vit qu'elle était couverte d'herbe. Et pourtant la terre n'était toujours pas tranquille. Il pensa alors: «Je vais tendre ma main», et il jeta un arbre. Mais la terre continuait de s'agiter. Il créa alors quatre Esprits, des frères, et les établit aux quatre points cardinaux, et il pensa: «Peut-être maintenant, la terre va-elle s'immobiliser». Mais non, elle tourbillonnait encore. Il fit alors quatre Grands esprits, ceux qu'on appelle Esprits des eaux et il les plaça au-dessous des quatre points cardinaux, et il en fit des îles. Il dispersa ensuite l'Esprit Féminin, celui qui constitue les pierres, sur toute la surface de la terre. Et quand il regarda en dessous de lui, la terre était enfin devenue tranquille. Le Jour était sans nuages, et se dressait immobile dans le ciel, tandis que les vibrations de chaleur flottaient devant ses yeux comme des toiles d'araignée. Le Père Créateur étendit sa main et fit des habitations pour les habitants du monde souterrain, pour les quadrupèdes de la surface, pour les oiseaux du ciel. Finalement il fit la vermine qui pullule sur la terre. Et quand il eut fait tout cela il se mit à

> penser qu'il devait créer les êtres humains. Ceux-ci furent les plus faibles de ses créatures, même pas aussi fortes qu'une mouche. Il regarda alors l'ensemble de sa création, et ses pensées devinrent heureuses[9].

On imagine la suite, qui va conduire au rite d'initiation, le Medicine Rite, réparation rituelle de la faiblesse humaine, qui lie cette cosmogonie à la condition humaine, celle de chacun de nous, mortels que nous sommes, nés dans une loge maternelle, elle-même modèle de la loge initiatique. Nous sommes appelés à mourir et à renaître, sur une route incessante menant de la vie à la mort, de la mort à la vie. Les Winnebagos croyaient en effet au cycle des renaissances, et valorisaient ce cycle, contrairement aux bouddhistes, qui espèrent y échapper, comme l'espérèrent jadis les orphiques, en Grèce ancienne[10].

Mais revenons à nos moutons, et reprenons cette réflexion sur le tout début à l'aide d'un autre récit, tiré cette fois d'une question élaborée dans les forêts de l'Amérique amazonienne, chez les indiens Uitotos, où un Père très proche du Père Winnebago se trouve lui aussi confronté à une énigme:

> Ce qui n'était pas, c'est-à-dire tout, puisque rien n'était, était mirage, illusion. Le Père toucha ce phantasme. Il avait saisi quelque chose de secret. Ce que le Père, qualifié lui-même de «Mirage» [Nainuema, lit.: Qui est, ou Qui a, une illusion] saisit, cela n'était pas. Et c'est à travers un rêve qu'il essayait de s'en saisir. Il n'y avait alors aucun arbre, auquel accrocher quelque chose. Il retint donc le phantasme attaché au fil du rêve, avec son souffle. Il essayait de vérifier sur quelle assise reposait ce mirage, mais il n'y avait rien: Je suis attaché au vide, pensa-t-il, il n'y a pas d'assise.
>
> Le Père chercha alors plus loin cette chose, il essaya de vérifier le fondement de cette chose, il tâtonnait à la recherche d'un siège, d'une assise illusoire. Il recommença de chercher le fond de ce mystère. Il attacha l'illusion inconsistante au fil du rêve et pressa la substance magique arebaike sur cela. C'est ainsi qu'il finit par tenir fermement à son rêve à l'aide de la substance magique iseike, un flocon de coton naturel (ou un petit nuage de fumée de tabac: c'est le même mot).
>
> Il saisit alors le fond du mirage et tapota dessus à de nombreuses

[9] Le mythe est donné dans P. Radin, *The Winnebago Tribe*, Lincoln, The University of Nebraska Press, 1970 (reprint de: *Thirty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington 1923), pp. 302-303.

[10] Id., *The Road of Life and Death; a Ritual Drama of the American Indians*, Pantheon Books (Bollingen Series V), New York 1945 (notamment pp. 17-18 et pp. 252-255).

> reprises. Il s'assit alors sur cette terre qu'il avait rêvée.
> Cette terre phantasmatique était maintenant la sienne. Il y cracha de la salive, beaucoup de salive, et ainsi les forêts purent pousser. Il se coucha alors sur la terre et la recouvrit du plafond céleste. Comme il était maître de la terre, il plaça au- dessus d'elle, comme une peau arrachée à la terre, le ciel bleu et blanc.
> A la suite de cela, Rafuema, "l'homme qui possède les récits", et qui vivait au pied de ce ciel (c'est-à-dire dans le monde inférieur), créa cette histoire (cette cosmogonie que nous venons de raconter), après avoir beaucoup réfléchi, pour que nous puissions la faire connaître ici, cette histoire, sur la terre.
> Et maintenant sur la terre se dressèrent les grands arbres de la forêt, et le palmier Canaguche porta ses fruits, qui nous donnent à boire. Dans l'eau de la salive du Père tous les arbres et les plantes ont crû[11]...

Donc, ici aussi, dans ce mythe recueilli au début du 20ème siècle par Theodor Preuss chez les Uitotos de l'Amérique du Sud, comme chez les Winnebagos de l'Amérique du Nord étudiés par Paul Radin (et il y aurait d'innombrables autres exemples), un Père est situé à l'origine de la parole et du monde. Notre Père, un Père. Un archétype sociologique très convenable à des oreilles judéo-chrétiennes, si convenable qu'on a parfois voulu y reconnaître l'influence des missionnaires. Il se peut que les missionnaires, ou pourquoi pas, les ethnologues eux-mêmes, soient pour quelque chose dans la mise en écriture de ces traditions orales, mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont, chaque fois, très spécifiques, très marquées par l'environnement, écologique, culturel, d'où elles émanent. On aura perçu, à écouter ces récits, la différence entre les grandes plaines herbeuses du milieu septentrional de l'Amérique du Nord et la forêt amazonienne, humide et coiffée d'un ciel qui la couvre comme une peau bleue et blanche.

Que le début soit paternel ne devrait guère nous étonner. Ce qui est plus étrange, c'est l'absence d'une mère, au tout début. Un vieux mâle solitaire s'ennuie, à l'origine des choses. Il en va de même chez les Brésiliens Tupinambas dont Pierre Clastres rapporte les mythes dans un livre merveilleux, *Le Grand Parler,* publié à

[11] K. T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto,* erster Band, Göttingen 1921, pp. 166-169.

Paris, au Seuil, en 1974. Comme dans la *Genèse hébraïque*, Dieu le Père, chez les Guaranis, est tout seul. Chez les Guarani comme chez les Winnebago, et probablement aussi chez les Uitotos et dans la Bible, ce dieu a un corps, et pas seulement un souffle. Dans la traduction de Pierre Clastres, cela donne:

> Notre père le dernier, notre père le premier, Fait que son propre corps surgisse De la nuit originaire.
> La divine plante des pieds, Le petit siège rond: Au cœur de la nuit originaire Il les déploie se déployant lui-même.

Le père originaire des Indiens Guaranis ne semble pas s'ennuyer, contrairement aux père Winnebago, ni se poser trop de question, contrairement au Père Uitoto. Il semble au contraire jouir de son être, de son corps:

> Divin miroir du savoir des choses, Entente divine de toute chose,
> Divines paumes des mains, Paumes divines aux ramures fleuries: Il les déploie se déployant lui-même, Ñamandu, Au cœur de la nuit originaire.
> A la cime de la tête divine Les fleurs, les plumes qui la couronnent Sont des gouttes de rosée. Entre les fleurs, entre les plumes de la couronne divine, L'oiseau originaire, Maino le colibri, Volette, voltige.
> Notre père premier, son corps divin, il le déploie En son propre déploiement,
> Au cœur du vent originaire. La future demeure terrienne Il ne la sait pas encore pour lui-même; Le futur séjour céleste, la terre future, Eux qui furent dès l'origine,
> Il ne les sait pas encore pour lui-même: Maino fait alors que sa bouche soit fraîche, Maino, nourricier divin de Ñamandu.

Ce père premier, en sa solitude relative (en compagnie qu'il est du colibri nourricier) ne semble pas malheureux, bien au contraire. Les Guaranis, au fond, pensent de Ñamandu le divin Père ce qu'un mystique chrétien du 17$^{ème}$ siècle, le père Saint-Sulpicien Ollier, disait de son côté en des termes bien différents:

> Dieu sortant de lui-même c'est un point qui produit millions de lignes qui sortant de son sein font une circonférence immense, prodigieuse. Dieu est un point invisible, immense toutefois en sa fécondité, qui demeure renfermé dans lui-même pour toute une éternité, et quand Il se veut expliquer, Il sort hors de lui-même et produit millions d'anges qui comme un second Verbe expliquent et font entendre ce qu'Il est. Dedans l'éternité le Verbe qu'Il engendre explique ce qu'Il est en lui-même, et cette ressemblance demeurant en lui-même ne donne de joie et de satisfaction qu'à lui- même. Dieu jouit de sa ressemblance et se mire en lui-même par la contemplation de son Verbe, Verbe unique qui dit tout et comprend tout lui seul en l'unité de sa personne.

> Au contraire, quand Il parle au-dehors et qu'Il s'explique hors de lui-même aux créatures, ce point divin commence de s'ouvrir et à se dilater, de même que fait une goutte d'essence [une goutte de parfum] renfermée dans une boîte qui se fait ressentir dedans un espace très grand[12].

## 6. *L'énigme originelle*

Le Uitoto qui a construit son récit cosmogonique à partir d'une pensée de l'énigme et d'une longue réflexion n'a rien à envier à ce mystique du 17ème siècle, ni non plus au vieux chantre védique, en Inde ancienne, qui lui aussi avait du longuement réfléchir sur l'énigme originelle, pour composer cet hymne hautement spéculatif:

> I.1 Le non-étant n'était pas, ni l'étant n'était, alors (Nó asád asid no sád asit tadánim);
> I.2 L'air n'était pas ni le ciel au-delà;
> I.3 Que cachait-il? (ou: que couvrait-il?) Où? Qui était le gardien?
> I.4 L'eau était-elle, insondable, profonde?
> II.1 La mort n'était pas ni la non-mort (am ŕtam, l'immortalité); II.2 Le signe distinctif n'était pas, du jour, de la nuit;
> II.3 Ce Un (tád ékam) respirait sans souffle, par soi-même;
> II.4 Autre que lui il n'y avait pas, même au-delà.
> III.1 Il y avait l'obscurité, cachée par l'obscurité, à l'origine (au commencement);
> III.2 Cela était tout entier onde, sans signe distinctif;
> III.3 Ce qui, devenant, était couvert par le vide,
> III.4 Ce Un se dressa par le pouvoir du tapas (de la chaleur)
> IV.1 Le désir au commencement prit possession de l'un (vint sur cela),
> IV.2 (Désir) qui fut la première semence de la pensée (mánas).
> IV.3 Les sages cherchant dans leurs cœurs avec sagesse (manîsá)
> IV.4 Trouvèrent le lien de l'existant dans le non-existant.
> V.1 Leur corde était tendue à travers.
> V.2 Qu'est-ce qui était au-dessous, qu'est-ce qui était au-dessus?
> V.3 Il y eut des porteurs de semence, il y eut des vertus;
> V.4 en bas était l'Instinct, en haut le Don.
> VI.1 Qui sait en vérité, qui pourrait l'annoncer ici:
> VI.2 d'où est issue, d'où vient cette création?
> VI.3 Les dieux sont en deçà de cet acte créateur:
> VI.4 qui sait d'où il émane?
> VII.1 Cette création, d'où elle émane,
> VII.2 si elle a été fabriquée ou si elle ne l'a pas été,
> VII.3 Celui qui veille sur elle au plus haut du ciel
> VII.4 le sait sans doute: ou bien ne le sait-il pas?[13]

L'hymne védique qu'on vient de lire date des environs de l'an 1000

[12] J.-J. Ollier, *Des Anges. Fragrances divines et odeurs suaves*, édité, présenté et annoté par M. Mazzocco, Seuil, Paris 2011, pp. 61-62.
[13] *Rig-Veda* 10, 129. Traduction inédite de W. Borgeaud pour les strophes I-V et de Louis Renou, dans *Le Véda*, t. 2, Marabout Université, Collection «Trésor spirituel de l'humanité», Paris 1967, p. 498, pour les strophes VI-VII.

av. notre ère. Il pose une question vertigineuse: ce monde, dans lequel nous vivons, est-il vraiment venu à l'existence? Existons-nous indépendamment de ce que les sages ont pensé?

Il s'agit là, à ma connaissance, de la formulation la plus explicite de cette question obsessionnelle qui ne cesse de préoccuper ceux qui se plaisent à raconter l'origine.

Les anciens Egyptiens, que nous avons déjà rencontrés, réfléchissaient sur cette question depuis quelques bons siècles, mais en termes beaucoup moins abstraits, et dans le cadre d'une pensée apologétique, visant à affirmer la supériorité d'un dieu local. Centrée sur le dieu solaire Rê, la cosmogonie de la ville de Rê, Héliopolis, donne la parole au dieu créateur local, Rê-Atoum:

> [...] Je fis tout ce que je fis étant seul, avant que personne d'autre que moi ne se fût manifesté à l'existence, pour agir en ma compagnie en ces lieux. J'y fis les modes d'existence à partir de cette force qui est en moi. J'y créai dans le Noun (une sorte d'eau originelle), étant encore somnolent et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser.
> Puis mon cœur se montra efficace, le plan de la création se présenta devant moi, et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul. Je conçus des projets en mon cœur, et je créai un autre mode d'existence, et les modes d'existence dérivés de l'Existant furent multitude. Leurs enfants se manifestèrent à l'existence en leur mode d'existence d'Enfants.
> [...] Je m'unis à mon propre corps, de sorte qu'il sortit de moi-même.
> [...] Ce fut donc moi qui avais jeté un crachat qui fut Shou et lancé un jet de salive qui fut Tefnout. J'étais venu à l'existence, comme un dieu unique, et voici que j'étais Trois dieux. Shou et Tefnout frémissaient alors joyeusement dans le Noun où ils étaient. Ce fut mon père, le Somnolent, qui les souleva. Ce fut mon œil qui les ramena après un temps infini pendant lequel ils restèrent loin de moi. Je pleurai des larmes sur eux: ce que mon œil avait ainsi élaboré, ce fut l'origine des hommes [...][14].

La création, ici est issue de la masturbation, du crachat et les larmes du premier père, conçu comme le dieu solaire lui-même, sous

[14] Texte adapté du Papyrus Bremner-Rind dans S. Sauneron et J. Yoyotte, *op. cit.*, note 8, p. 48-51. On le connaît grâce à un papyrus datant du 3e siècle avant notre ère. Mon collègue et ami Youri Volokhine m'explique qu'il ne s'agit pas d'une narration à proprement parler, mais d'un texte liturgique, un rituel magique, raison pour laquelle il y a de nombreuses répétitions. Ce rituel consiste à protéger le monde contre le serpent Apophis, qui menace d'engloutir l'univers. C'est dans ce contexte qu'intervient un rappel de la cosmogonie. C'est le dieu Atoum qui parle.

forme de son ancêtre (Atoum). Encore une fois, ici, l'être premier est un père.

### 7. *Avant l'invention de la sexualité*

Ailleurs dans le monde, toutefois, on pense parfois différemment. On se pose la question de ce qui pourrait être une instance créatrice d'avant la masculinité. Tout en restant le plus souvent attaché à une pratique parfaitement patriarcale, on imagine ce qui aurait pu exister avant le père, un avant différent, à partir duquel le masculin serait advenu dans un second temps. C'est en Grèce archaïque qu'il faut se rendre, pour rencontrer la réflexion la plus développée à cet égard, dans la *Théogonie* (littéralement la génération et la naissance des dieux) une œuvre d'Hésiode, un poète du 7e siècle avant notre ère qui représente (avec Homère) la base de l'éducation de tout écolier grec.

Le poète Hésiode, au début de la *Théogonie*, se présente lui-même comme un berger inspiré par les Muses qu'il a rencontrées dans la montagne. Ces déesses, les Muses, fille de Mémoire, charment les dieux en chantant les choses passées, présentes et futures. À la suite des Muses (sous leur dictée), Hésiode va raconter sa propre version de l'origine de toutes choses:

> Dites-moi cela depuis l'origine, Muses qui habitez l'Olympe [la montagne des dieux], et énoncez ce qui en premier vint à l'existence. Eh bien donc, au commencement de tout fut Chaos, et ensuite Gaïa [Terre] à la large poitrine, assise inébranlable à jamais pour tous les Immortels qui habitent les sommets de l'Olympe neigeux, et les zones du Tartare brumeux tout au fond des souterrains aux larges routes; et enfin Eros [Amour], le plus beau des dieux immortels, lui qui paralyse les corps, et dompte l'esprit et la sage volonté de toutes les divinités et de tous les humains.
> De Chaos naquirent Érèbe [les Ténèbres d'en bas], et Nuit la noire. De Nuit, qui les conçut en s'unissant d'amour avec Érèbe, naquirent à leur tour Éther [la lumière supérieure] et Jour.
> Terre enfanta tout d'abord un être égal à elle-même, Ouranos étoilé [Ciel] afin qu'il la recouvre de tout côté et qu'elle soit pour les dieux bienheureux une assise inébranlable à jamais; elle enfanta les hautes montagnes, retraites charmantes des Nymphes divines qui habitent dans les ravins des montagnes. Elle enfanta aussi, sans le plaisir d'une union amoureuse, Pontos, la mer stérile aux flots bouillonnants; puis, ayant couché avec Ouranos, elle enfanta Océan aux profondeurs abyssales, ainsi que Koios, Kreios, Hypérion, Japet, Theia, Rheia, Thémis, Mnémosyne, Phoibè et la charmante Tèthys

> couronnée d'or. Et à la suite de ceux-là elle enfanta le plus jeune, Cronos le fourbe rusé, le plus terrible de ses enfants, qui haïssait son père vigoureux [... ][15].

Les 3 entités primordiales sont donc CHAOS (une ouverture béante), GAÏA (la Terre), et EROS (l'amour, le désir, l'incitateur). Ce sont à la fois des principes cosmiques et des personnages (des dieux). Ils sont donnés comme préexistant à toute chose:

- *Chaos (son genre est neutre)*, on peut se le représenter comme une bouche ouverte sur l'abîme (avec tout au fond de cet abîme le séjour infernal du Tartare). Chaos annonce virtuellement les dimensions (spatiales et temporelles) dans lesquelles pourra se déployer la genèse du monde.

- Ensuite *Gaïa, la Terre*, une divinité que la langue grecque prononce au féminin, une entité féconde, capable (comme Chaos) de procréer toute seule, recelant ainsi en elle-même le principe du masculin; solidaire de *Chaos*, *Gaïa* est à la fois ce qui précède l'émergence du masculin, et l'assise de toute chose, la base inébranlable sur laquelle tout repose.

- La troisième entité primordiale, dans ce récit des origines, c'est enfin, essentiel, *Eros (le désir amoureux, l'incitateur)*, le déclencheur du processus cosmogonique. Contrairement à Chaos et à Gaïa, *Eros* n'aura pas de descendance. Mais c'est lui qui précisément permet aux deux autres de produire une descendance. GAÏA toute seule, sans époux, donne naissance à Ouranos (Ciel, masculin), à Pontos (Espace marin, masculin), et aux Hautes montagnes (neutres). Gaïa va s'unir aux deux êtres masculins qu'elle a produit, Ouranos et Pontos, dont la double descendance va constituer à la fois le monde dans lequel nous évoluons, et les dieux qui sont indiscernables de ce monde. On retiendra du récit d'Hésiode quelques données essentielles:

*Dans ce récit, les dieux et le monde coïncident*. Le monde n'est pas créé par un dieu qui lui serait extérieur. Le monde est divin:

[15] Traduction personnelle, appuyée sur la traduction de P. Mazon, Collection des Universités de France, aux Belles Lettres.

il naît et se diversifie à travers des lignées d'êtres à la fois cosmiques (des parties du monde) et surnaturels (des dieux); *l'opposition masculin-féminin n'est pas la donnée première*. Même si le motif mythique de l'union du ciel et de la terre est essentiel, il ne constitue pas le début des choses. Du point de vue de la conception que les Grecs se font de la sexualité, cette constatation revêt une certaine importance. *Le désir (Eros) préexiste en effet à la distinction des sexes*, tout comme la capacité d'enfanter. Point n'est besoin d'un père, pour cette première Mère (la Terre). Naître de deux viendra seulement ensuite. L'action d'Eros, exercée sur une entité primordiale (Gaïa, ou Chaos), suffit à provoquer l'enfantement. D'ailleurs Aphrodite, la puissance divine qui préside à la réunion amoureuse du masculin et du féminin, n'existe pas encore. La naissance d'Aphrodite aura lieu plus tard. Elle sera liée au premier conflit, qui surgit à cause de la souffrance de Gaïa écrasée par Ouranos, l'époux qui ne laisse pas sortir la progéniture du sein de la mère. Aphrodite naîtra de la castration d'Ouranos par Cronos.

### 8. *Enfin*

La question de l'origine, de l'avant, devient très vite celle d'un saut en deçà de l'assise expérimentale, un saut à côté de l'équilibre, un décentrement aliénant, redoutable, entraînant doute et vertige. Avant la matière, avant la sexualité, avant la parole. Que devinons-nous, à travers ces récits de la naissance du monde. Que nous désignent-il, avant le principe du monde: du vide, de la non-matière, du silence, peut-être. Mais en aucun cas du néant. La création *ex nihilo* ça n'existe qu'à partir des pères de l'Eglise chrétienne, qui donne du récit de la *Genèse* une interprétation radicale[16]. La Nuit, l'Eau, le Vide (le chaos

[16] Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der* creatio ex nihilo, de Gruyter, Berlin/New York 1978 (AKG 48). Dans les

d'Hésiode), l'illusion, le rêve, le phantasme des Uitotos, ces formules seraient-elles là pour dire un non-être qui ne serait pas pensable en termes abstraits? Ces images insatisfaisantes, en leur anthropomorphisme, seraient-elles là pour penser l'impensable, le non-être, ou le non-encore, en termes concrets mais approximatifs[17]? Ou au contraire ne faut-il pas voir, dans ces figures poétiques, tout simplement, l'impérieux désir de joindre une parole à l'énigme, de rompre le silence originel par un récit? Le Big-Bang, lui aussi, à sa manière, rompt le silence originel. Et n'est –il pas récit, lui aussi? Une formule énigmatique destinée à susciter de la parole? Quand le pauvre profane insiste, pour essayer de comprendre le big-bang, il faut bien que le savant physicien lui réponde en disant quelque chose, en racontant une histoire, qui fasse plaisir autant que sens, une histoire qui, pour scientifique qu'elle soit, a toute les apparences d'un mythe. Entre l'origine et la parole, il y a une sorte de pacte.

Je renverrai sur ce point au philosophe-physicien Etienne Klein, à son livre intitulé *Anagrammes renversantes, ou le sens caché du monde*, écrit en collaboration avec le pianiste de jazz Jacques Perry-Salkow (Paris, Flammarion, 2011). Les deux compères nous font part de quelques merveilleuses découvertes langagières (compréhensibles pour les francophones seulement, en l'occurrence, mais on pourrait tenter le même exercice dans n'importe quelle langue): c'est ainsi que «*un vide noir grésille*» (p. 28), se révèle être l'anagramme de «*l'origine de l'univers*»; «*un vide noir*

---

*Confessions* (XII, 8), comme d'ailleurs dans son commentaire à la Genèse, Augustin approche (mais avec quelle prudence!) cette idée de création *ex nihilo:* «Mais ce tout était presque un rien (*prope nihil*), puisque il était jusqu'alors absolument privé de forme. Toutefois, il était déjà ce qui pouvait recevoir une forme. Ainsi donc Toi, Seigneur, Tu as fait le monde à partir d'une matière informe, dont tu as fait une presque nulle chose à partir de nulle chose, et dont finalement tu as fait ces grandes choses que nous, fils des hommes, admirons» (*illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum*).

[17] On l'a parfois pensé. Cf. J. Rudhardt, *Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont- ils symbolisé le néant?*, «Revue de théologie et de philosophie», 122, 1990, pp. 303-312.

*grésille*», pour dire ce lieu illimité et fertile, sorte de *tohu-wa bohou* où titubaient la matière, l'espace et le temps, ce début que cherchèrent à explorer, chacun à sa manière, les penseurs Juifs et chrétiens, Uitoto, Winnebago, Indiens, Grecs et Guaranis. La parole, décidément, semble désirer recéler l'origine en elle-même. Comme si le langage était naturellement habité par la question des origines. Comme si l'origine était une parole, un mythe.

**Philippe Borgeaud** est professeur honoraire d'Histoire des religions à l'Université de Genève

*Philippe.Borgeaud@unige.ch*

S&F_n. 13_2015

# ANTROPOLOGIE

BRUNO MORONCINI

# *CAVALLI, GIRAFFE E ALTRI ANIMALI.*
# *LA QUESTIONE ANIMALE FRA ANTROPOLOGIA, PSICOANALISI E ARCHEOLOGIA*

1. *L'animale come soglia fra natura e cultura*
2. *L'uomo come cucciolo e l'antropologia filosofica*
3. *L'animale e l'aperto: Rilke* contra *Heidegger*
4. *Il gatto di Derrida e la cagna di Lacan: i confini dell'uomo*
5. *Bestiari e storie naturali: per un'archeologia della classificazione*

**ABSTRACT:** *The essay analyses the issue of the animal in several respects: biological (Bolk, Von Uexküll), anthropological (Gehlen), philosophical (Bentham, Heidegger, Derrida, Foucault) and psychoanalytic (Freud, Lacan). The thesis of the essay is that the primacy accorded to man in the Western tradition cannot be defeated by adopting the approach "animal rights"; it is necessary to change the classification criteria instead. In order to achieve these new criteria, the Theories of Derrida and Foucault are decisive.*

*Gli animali di specie più rara*
*prossima a estinguersi*
*destano costernazione*
*in chi sospetta che il loro Padre*
*ne abbia perduto lo stampino.*
*Non è che tutti siano stati vittime*
*degli uomini e dei climi*
*o di un artefice divino*
*Chi li ha creati li ha creduti inutili*
*al più infelice dei suoi prodotti: noi.*
Eugenio Montale, *Gli animali*

*Non dobbiamo più compensare con offerte l'abuso che l'uomo ha fatto delle specie vegetali, animali, umane. La riduzione degli uomini stessi alla servitù ha ora (del resto, da molto tempo) conseguenze nell'ordine politico (è opportuno, invece di trarne conseguenze religiose, abolire gli abusi). Ma il supremo abuso che l'uomo fa tardivamente della propria ragione richiede un ultimo sacrificio: la ragione, l'intelligibilità, il terreno stesso su cui si regge, l'uomo li deve respingere, in lui Dio deve morire, è il fondo del terrore, l'estremo in cui soccombe.*
Georges Bataille, *L'esperienza interiore*

## 1. *L'animale come soglia fra natura e cultura*

Il mondo di Hans, il bambino fobico analizzato da Freud attraverso il padre, è popolato di animali, in particolare cavalli e giraffe. E declinati secondo attitudini e posture molto differenti: cavalli che mordono e cavalli che trainano carrozze, carri da trasloco, omnibus, tutti rigorosamente carichi, cavalli che si mettono in movimento, cavalli grossi e pesanti, cavalli che vanno di corsa, cavalli con i baffi; e giraffe grandi e piccole, giraffe sgualcite, giraffe disegnate, giraffe appallottolate, giraffe con un grande fa-pipì. Sembra di trovarsi di fronte a una variante dell'enciclopedia cinese citata da Borges

> nelle cui remote pagine è scritto che gli animali si dividono in (a) appartenenti all'imperatore, (b) imbalsamati, (c) ammaestrati, (d) lattonzoli, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani randagi, (h) inclusi in questa classificazione, (i) che s'agitano come pazzi, (j) innumerevoli, (k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, (l) eccetera, (m) che hanno rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche[1].

Come è noto, è da questa buffa classificazione del regno animale, in particolare dal riso che la sua lettura suscita, che Michel Foucault ha tratto lo spunto per scrivere *Le parole e le cose*: come nota proprio all'inizio della prefazione, il testo di Borges, «scombussolando tutte le familiarità del pensiero – del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia – sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro»[2], rende possibile un'indagine archeologica sullo stato dei saperi che riguardano l'uomo attraverso la messa in discussione dei regimi di verità, delle faglie epistemiche e delle pratiche discorsive che di volta in volta li fondano e li governano. L'impossibilità – per noi moderni – di pensare una classificazione simile se non come una bizzarria

[1] J. L. Borges, *L'idioma analitico di John Wilkins*, tr. it. in *Tutte le opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1984, pp. 1004-1005.
[2] M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. Rizzoli, Milano 1967, p. 5.

di secoli passati, in cui il regime di verità della scienza moderna non si era ancora imposto come unico e esclusivo, si rovescia nell'apertura di una possibilità di critica della nostra attualità storica che può cessare di pensarsi come la conseguenza inevitabile, l'effetto storicistico, di una verità anteriore ricuperando invece il suo carattere di interruzione e di rottura.
Ma torniamo ancora per un attimo al piccolo Hans: facendo da supporto alla fobia, da causa manifesta, soprattutto il cavallo, del sintomo fobico, l'animale sembra essere ancora una volta tenuto a distanza, situato in un ambito distinto da quello propriamente umano, qualcosa di cui avere paura e da cui guardarsi; in realtà, come mettono in evidenza sia Freud che Lacan, l'animale ha per Hans una funzione terapeutica, placa, proprio perché suscita paura, l'angoscia del bambino, lo aiuta a superare l'impasse prodotta dalla scoperta della differenza sessuale nonché di quella fra il proprio fa-pipì e quello degli adulti. L'animale supplisce una funzione paterna debole e carente: se un rimprovero Hans rivolge al padre è di non arrabbiarsi a sufficienza tutte le volte che la madre si mostra troppo accondiscendente verso il suo desiderio di volerla tutta per sé, di essere eccessivamente "uxorioso"[3] e non riuscire di conseguenza a fare da barriera fra lui e la madre. Nel faccia a faccia con la madre Hans è preso dall'angoscia di non essere in grado di soddisfarla vista l'esiguità del suo attrezzo sessuale se commisurato non solo a quello paterno ma finanche a quello in dotazione della madre. Di fronte a un padre incapace anche solo di simulare uno sguardo accigliato, Hans allora ricorre all'animale attribuendogli quella capacità di incutere paura che il padre, fin troppo innamorato della madre e smanioso di mostrarsi "moderno", cioè non autoritario, più un fratello o un amico che un padre vero

[3] Termine coniato da Jones a proposito di Freud e ripreso da Lacan nel seminario XI sui quattro concetti fondamentali della psicoanalisi: cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, ed. it. Einaudi, Torino 1979, p. 29.

e proprio, non riesce a esercitare. La paura dell'animale para l'angoscia e la rende maneggevole.

Sullo sfondo il grande mito freudiano di *Totem e tabù*, l'iscrizione della specie umana nella continuità darwiniana dell'evoluzione naturale, la sua parentela con i mammiferi superiori, la vita in branco, la lotta a morte dei maschi adulti per il diritto esclusivo alla riproduzione, la ribellione dei figli-fratelli contro il padre dell'orda, l'assassinio, il pasto dell'animale morto, l'irruzione della colpa e la nostalgia del padre-animale, l'instaurazione dell'esogamia e il ritorno dell'animale come totem. L'animale fa da soglia fra la natura e la cultura, è contemporaneamente segno della discontinuità, della frattura al limite violenta che separa la specie umana dal resto della natura, e della continuità che nonostante tutto reinserisce l'uomo nell'alveo del vivente in generale. L'animale totem nel momento stesso in cui fa da sentinella che impedisce l'accesso alla natura, che sbarra all'uomo la strada del ritorno, testimonia tuttavia la profonda nostalgia dell'animale che abita l'uomo ormai civilizzato, l'affinità che sente con ciò che di più prossimo esiste nella scala degli esseri. La familiarità dei bambini con gli animali ne è la prova lampante.

Il pasto totemico, fondamento mitico dei divieti alimentari comuni a tutte le confessioni religiose come anche a molte sette del tipo di Scientology, presenta una natura doppia: da un lato giustifica il cibarsi della carne dell'animale con l'idea dell'appropriazione attraverso incorporazione delle virtù di quest'ultimo – anche mangiare dio è mangiare l'animale – dall'altro come forma di espiazione vieta il consumo quotidiano dell'animale totemico riservandolo soltanto al giorno in cui, periodicamente, si rievoca il rito del pasto originario, fondatore della civiltà.

Non vi è dubbio che la nostra attualità storica con la sua abolizione dei divieti e dei tabù fatta in nome del diritto al godimento individuale finisca per esporre il soggetto umano a un

accrescimento vertiginoso della colpa che, benché negato dall'ideologia dominante del consumo, lavora silenziosamente le forme di vita a noi contemporanee e si manifesta nei cosiddetti disturbi alimentari, debitamente classificati nei manuali di diagnostica psichiatrica, soprattutto anoressia, bulimia e obesità. Vi aggiungerei, anche se ciò dovesse apparire provocatorio, la posizione di chi vuole estendere anche all'animale la sfera dei diritti trascurando il fatto che quest'ultima altro non è che l'interfaccia giuridico e formale di quel diritto al godimento responsabile nella modernità del consumo illimitato dell'animale come cibo e di conseguenza delle modalità dell'allevamento paragonate dai più accesi sostenitori del diritto dell'animale a non soffrire alle vessazioni cui erano sottoposti i deportati nei campi di concentramento nazisti.

Anche a non voler considerare l'estrema problematicità dell'accostamento che rischia di trasformarsi in un assoluto disprezzo per le vittime[4] resta il dubbio sull'opportunità di trasferire all'animale ciò che già nella sua applicazione all'uomo solleva ogni sorta di perplessità. Giacché proprio il formalismo giuridico d'intesa con l'arcano della forma di merce è il responsabile di quella torsione subita dall'imperativo etico nella modernità che si manifesta nell'affermazione del diritto da parte di ciascuno al godimento masturbatorio e solitario fra i cui oggetti-feticcio è presente sicuramente anche l'animale. Senza contare poi che il concetto del diritto non può fare a meno di quello di persona – esattamente il contrario del soggetto dell'inconscio come soggetto di desiderio – che una volta istallatosi tende a un dominio imperialistico annettendo campi di esperienza una volta felicemente indipendenti, dal corpo sessuato all'embrione fino all'animale. Ciò ricorda vecchie discussioni con

[4] Sul punto si veda il bel romanzo di J. M. Coetzee, *La vita degli animali*, tr. it. Adelphi, Milano 2009. Sulla questione dell'animale a partire dal testo di Coetzee si veda L. Meneguzzi, *Limine animale. Approssimazioni antropologiche all'alterità animale*, in B. Lauretano – F. Arena (a cura di), *Anima animale. Prospettive di zoosemiotica cognitiva*, ESI, Napoli 2003, p. 169 sgg.

l'insegnante di religione sulla questione se le donne avessero anche loro l'anima cui l'unica risposta ragionevole era ed è tuttora che l'anima sostanziale è una fola e non ce l'ha nessuno. Nemmeno l'animale che di conseguenza neppure è una persona[5].

Anche il criterio benthamiano della sofferenza come leva per l'affermazione del diritto degli animali perlomeno a non essere torturati – ché per quanto riguarda l'uccisione le cose vanno altrimenti anche per Bentham[6] – va preso con cautela. Prima infatti della famosa frase in cui viene smantellato il tradizionale discrimine fra l'uomo e l'animale – «La domanda da porre non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"»[7] – Bentham aveva ricordato in stile swiftiano che se si volesse individuare il confine che separa l'uomo e l'animale nella facoltà della ragione o in quella del discorso si sarebbe smentiti facilmente: è verità evidente che «un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese»[8]. Tutto sta nel concetto di ragione che è chiamato in causa: per Bentham la razionalità è calcolo, computo per la massimizzazione, e per il più gran numero, del piacere o utile. La razionalità è per Bentham, come per tutto l'empirismo inglese, consapevolezza delle proprie preferenze, calcolo sulla loro realizzabilità, adeguazione perfetta fra fini perseguiti e mezzi necessari. Nessuna sbavatura o deriva, nessun eccesso, nessuno spreco. Da questo punto di vista non c'è gara: l'animale adulto – la precisazione è decisiva – è perfettamente razionale, e per di più socievole, e al paragone il neonato d'uomo è irrazionale ed egoista. Si capisce allora perché c'è bisogno della sofferenza:

[5] Per una critica del concetto di persona si veda R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; e E. Lisciani-Petrini, *Verso il soggetto impersonale*, in «Filosofia politica», 1, 2012, p. 39 sgg.

[6] Cfr. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, tr. it. Utet, Torino 1998, p. 421.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 422.

senza, che cosa distinguerebbe l'animale da una macchina e Bentham da Cartesio? O l'animale fa parte degli esseri senzienti oppure l'istinto lo rende simile a un automa.
È dubbio se attribuendo la razionalità e la socievolezza, cioè l'uso del discorso, ai cavalli e ai cani adulti, Bentham si stia battendo per il riconoscimento dei diritti dell'animale o piuttosto stia annettendo imperialisticamente quest'ultimo, solo beninteso nella forma compiuta, al modello del gentleman inglese adulto, maschio e bianco, nettamente contrapposto ai selvaggi e ai popoli da colonizzare, notoriamente accomunati alle donne, ai bambini e ai folli. Nell'equiparazione dell'uomo dabbene e dell'animale adulto entrambi contrapposti all'infante perverso-polimorfo passa forse un disprezzo per il vivente non umano malamente coperto dal tentativo di evitargli di soffrire.

## 2. *L'uomo come cucciolo e l'antropologia filosofica*

Dal punto di vista della posizione benthamiana, la biologia del novecento che influenzerà sia l'ontologia fondamentale heideggeriana sia l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen – le due posizioni filosofiche che insieme all'archeologia foucaultiana si faranno carico della questione animale – non costituisce solamente una mutazione teorica nel campo della scienza del vivente, ma anche una rettifica etica. Distinguendo nettamente fra l'origine dell'uomo darwinianamente intesa e l'insorgenza della forma umana, più propriamente dell'essenza (*das Wesentliche*) della forma umana, Louis Bolk ne conclude che tutti i caratteri somatici primari dell'uomo sono in realtà «condizioni fetali diventate permanenti» e che in altre parole «le caratteristiche e le condizioni della forma che nel feto degli altri primati sono transitorie, nell'uomo si sono stabilizzate». Ne consegue che «ciò che nel processo evolutivo delle scimmie era uno stadio di passaggio nell'uomo è diventato lo stadio finale della sua forma». Se il feto delle scimmie inferiori e degli antropoformi, insieme

ai neonati di questi ultimi, presenta «un aspetto molto simile all'uomo», non è perché «[sia] derivato da un progenitore con un aspetto più umano, ma perché l'uomo conserva il tipo fetale fino alla fine del suo sviluppo»[9]. Anche adulto l'uomo resta un feto, e se non proprio un feto, certamente infantile; il che vuol dire privo di adattamemto preventivo all'ambiente, non specializzato, bisognoso di aiuto per poter sopravvivere, esposto alle spinte pulsionali – l'uomo è un feto sessualmente sviluppato – senza apparati istintuali in grado di guidarlo e sostenerlo nella vita. Fra l'uomo adulto e il cavallo e il cane adulti non c'è alcuna parentela, l'uomo anche se adulto assomiglia piuttosto al puledro o al cucciolo. È il trionfo del piccolo, animale e uomo insieme, del non ancora e forse mai formato, dell'aperto: se, secondo Nietzsche, «l'uomo è l'animale non ancora stabilmente determinato»[10], ciò potrebbe riguardare anche il vivente non umano.

Come è noto la tesi della fetalizzazione non si è sviluppata in questa direzione: applicata all'antropologia ha dato esiti opposti e per dirla tutta reazionari. Nel momento stesso in cui veniva riconosciuta l'indeteminatezza dell'essenza umana, la sua apertura costitutiva, l'obiettivo diventava quello di ridurla, di ricondurla nella sfera dell'anticipabile e del ripetitivo. L'invenzione culturale che suppliva alla carenza di istintualità aveva paradossalmente il compito di produrre un fac-simile dei comportamenti prevedibili e privi di sorpresa attribuiti all'animale adulto e tutto questo a fronte di una distanza sempre più grande posta fra l'uomo e l'animale.

Per Arnold Gehlen l'uomo è "naturalmente" carente, vale a dire esposto, indifeso, bisognevole. Ma carente di che, ed esposto a cosa? Carente, a differenza di tutti i mammiferi superiori, di

[9] Per questa e le precedenti L. Bolk, *Il problema dell'ominazione*, ed. it. DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 47-52.

[10] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1972, p. 68.

istinto, cioè «di movimenti, o meglio, figure motorie assai pregnanti di tipo specialissimo, che avvengono in base a un automatismo congenito e dipendono da processi endogeni di produzione degli stimoli»[11]. Come per Bentham anche per Geheln l'animale è intelligente anche se la sua intelligenza confina con la stupidità: se «i movimenti istintivi e dunque le figure comportamentali congenite e proprie delle singola specie, sono naturalmente evocati, di norma, dagli oggetti adeguati, che l'animale trova nell'ambiente, cioè dai conspecifici o dai partners sessuali, dalla preda, dal nemico, eccetera» e se soprattutto sono provocati non tanto dagli oggetti, quanto da «segnali estremamente specifici di volta in volta percepibili, che a questi oggetti rimandano a ai quali si dà il nome di evocatori»[12], può accadere che un segnale scateni la sequenza motoria anche in assenza dell'oggetto facendola funzionare per così dire a vuoto e sostituendo alla percezione reale un'allucinazione.

Esposto d'altra parte, e proprio perché carente di istinto, a «una profusione di stimoli assolutamente estranea alla natura animale, […] alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare». L'uomo infatti non ha di fronte a sé «un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un campo di sorprese, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti»[13]. Da questo mondo di sorprese, da questa profusione inesauribile di stimoli, l'uomo deve esonerarsi: non avendo a disposizione i movimenti innati dell'istinto, dovrà darsi da fare, dovrà agire, industriarsi con il poco che gli è stato dato in dotazione. Estrema propaggine del mito della nascita

[11] A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1983, p. 51.
[12] *Ibid.*, p. 52.
[13] *Ibid.*, p. 63.

di Eros, l'uomo geheleniano è figlio di povertà e espediente, ma non è erotico: piuttosto eroico perché su di lui ricade il peso di trasformare, «con l'attività su se stesso e con l'azione», tutte quante le «carenze della costituzione umana, le quali in condizioni naturali, per così dire animali, rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, […] in strumenti appunto della sua esistenza»[14].

Il paradosso della tesi di Gehlen è dunque questo: ciò che costituisce l'essenza dell'uomo, la sua posizione, è anche ciò da cui deve essere al più presto, pena la morte quasi immediata, alleggerito e sollevato, in una parola esonerato. Rapidamente l'uomo deve inventare un sostituto dell'istinto, costruire un automatismo artificiale che però funzioni con lo stesso carattere coatto dell'istinto naturale. Si pone infatti per Gehlen una questione fondamentale sia sul piano teorico che su quello pratico: «data la sua apertura al mondo e la riduzione degli istinti, e date l'inverosimile plasticità e l'instabilità potenzialmente insite in lui, come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-istintivo e quasi-automatico, e che, nel suo caso, sta al posto di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, a definire la stabilità della compagine sociale»[15]? La risposta sta nelle istituzioni. Ma le istituzioni, ossia il linguaggio e i riti, la cultura in generale e anche lo stato, non sono per Gehlen il trampolino di lancio per l'innovazione, non costituiscono la condizione necessaria per ribadire e incrementare l'apertura al mondo della specie umana. Sono conservative, rassicuranti, chiuse, impongono regole e divieti, difendono il legame sociale esistente contro le sue possibili trasformazioni, portano al trionfo della nevrosi

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*, p. 107.

ossessiva se non di forme di dissociazione psichica[16]. Le istituzioni sono nicchie, sfere, bolle, in cui l'umanità tende a rinchiudersi per fare fronte a un fuori vissuto come una fonte costante di minaccia. Nessuna meraviglia che Gehlen si sia riconosciuto nel nazismo.

### 3. *L'animale e l'aperto: Rilke* contra *Heidegger*

Pur senza scalfire in nessun modo la discriminazione fra l'uomo e l'animale, Heidegger tuttavia salva almeno del primo la prerogativa dell'apertura e della modificazione che Gehlen finiva per mortificare. Ciò dipende molto probabilmente dal fatto che sin dall'inizio Heidegger non solo si muove in una dimensione di pensiero che nulla ha a che fare con l'antropologia, ma è di quest'ultima anche un critico feroce. Ben prima della *Lettera sull'umanesimo* Heidegger si situa sul piano dell'ontologia e affronta la questione del posto dell'uomo nel mondo – questione che da Scheler in poi è la domanda fondativa dell'antropologia filosofica – a partire dall'essere e dalla sua verità. Verità dell'essere che, essendo essenzialmente manifestazione, passaggio dal nascosto al non nascondimento – valore etimologico del greco *aletheia* – è sin dal principio essere-nel-al-mondo, intendendo per mondo il luogo della manifestatività dell'essere realizzata attraverso la totalità degli enti. Cosicché la domanda antropologica su quale sia il posto dell'uomo nel mondo si trasforma in quella ontologica su quale sia il tipo di rapporto che lega l'uomo al mondo dal momento che egli altro non è nella sua essenza che essere-nel-al-mondo.

In altri termini l'essere-al-mondo non è un predicato inessenziale, accidentale, del soggetto 'uomo', ma la sua essenza stessa, il suo modo d'essere primordinale da cui scaturiscono poi tutti gli altri. E il modo d'essere dell'uomo è ex-sistere,

[16] Su questi aspetti si veda M. De Carolis, *Il paradosso antropologico, Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.

appunto andare fuori di sé nel mondo, essere costitutivamente aperto al mondo: essere qui gettato nel mondo, quindi 'esserci'. Certo anche per Heidegger l'uomo si difende dall'apertura che lo costituisce, ma lo fa non rinchiudendosi in nicchie protettive, bensì abbandonandosi alla vita fattizia, vale a dire aderendo sempre di più al mondo fino a confondersi con esso: una immedesimazione antropologica da cui lo salva la tonalità emotiva dell'angoscia, sottraendolo al mondo e richiamandolo a se stesso.
Non andremo oltre nell'analisi del pensiero heideggeriano[17]. Quel che conta qui è che la differenza fra l'uomo e l'animale, che, se in Heidegger non muta di una virgola, non è però pensata né a partire da una scala naturale e/o metafisica degli esseri né da un presunto primato antropologico, ma dal rapporto che l'animale e l'uomo, con l'aggiunta della pietra, cioè dell'inanimato, intrattengono col mondo, ossia dal loro essere. Da qui la famosa tripartizione elaborata da Heidegger nel seminario del 1929-1930 dedicato ai concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza e solitudine. Poiché l'uomo non è una parte del mondo, ma è essere-al-mondo, poiché, per essere ancora più precisi, l'uomo non sta nel, ma 'ha' il, mondo, si pone la questione se anche il resto dell'ente, pietre, piante e animali, stia nel mondo, sia una sua parte, o abbia mondo, sia anch'esso essere-al-mondo. La risposta di Heidegger è positiva; ma proprio perché è positiva richiede che si faccia differenza fra i modi con cui il resto dell'ente "ha", ed è al, mondo. E allora: «1. la pietra (l'ente materiale) è senza mondo; 2. l'animale è povero di mondo; 3. l'uomo è formatore di mondo»[18].

[17] Su questi temi heideggeriani rinvio ai miei *Vita fattizia e eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in *La lingua muta e altri saggi benjaminini*, Filema, Napoli 2000, in particolare pp. 35-67 e *Mondializzazione e privazione. Una riflessione sul mondo fra Heidegger e Marx*, in «Kainos. Rivista on-line di critica filosofica», 3, 2003, www.kainos.it.
[18] M. Hedegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, ed. it. il melangolo, Genova 1992, p. 232.

Anche Heidegger fa un uso abbondante della biologia contemporanea, nello specifico quella di Jakob von Uexküll che sin dagli ultimi anni dell'ottocento contro la tradizione meccanicista che considerava l'animale nient'altro che una macchina aveva deciso di attribuirgli la qualità "soggettiva", cioè di essere un ente dotato di alcune attività essenziali di tipo operativo e percettivo. Se ne deve dedurre che se l'animale è un essere che percepisce e agisce esso abbia anche un suo mondo percettivo (*Merkwelt*) e un suo mondo operativo (*Wirkwelt*), di cui, come l'uomo, «costituisce il centro»[19].

Peccato però che questo mondo-ambiente sia una bolla in cui non solo l'animale ma anche l'uomo resta incapsulato. È vero che ciascun mondo è differente, ma è anche vero che come mondo è chiuso: tutti gli animali che vivono intorno a noi – coleotteri, farfalle, mosche, zanzare e libellule – dobbiamo pensarli come «chiusi dentro una bolla di sapone che circoscrive il loro spazio visivo e che contiene tutto quello che per loro è visibile»[20]. E non serve indignarsi dal momento che questa condizione vale per tutti, uomini e animali: «anche ciascuno di noi vive chiuso dentro il suo mondo, cioè dentro la sua bolla. Tutti i nostri simili sono circondati da bolle trasparenti che si intersecano senza attrito perché formate solo da segni percettivi soggettivi»[21]. Il punto è che per von Uexküll il soggetto e l'oggetto, l'animale e il mondo «si incastrano l'uno con l'altro, costituendo un insieme ordinato». Anche qui non si dà nessuno scarto, nessuna asimmetria, dal momento che «i soggetti animali sono adattati al loro ambiente con la medesima perfezione. All'animale semplice fa da contraltare un ambiente semplice, all'animale complesso un ambiente riccamente articolato»[22].

[19] J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, ed. it. Quodlibet, Macerata 2010, p. 43.
[20] *Ibid.*, p. 74.
[21] *Ibid.*, pp. 74-75.
[22] Per questa e la precedente, *ibid.*, p. 49.

Questa versione aggiornata, e in parte anche stravolta, della monadologia leibniziana Heidegger l'accetta in pieno, applicandola tuttavia solo all'animale. Il mondo del quale esiste ma è povero, vale a dire sprovvisto di quell'apertura che costituisce il mondo ma che si manifesta esclusivamente all'uomo. L'animale nel mondo ci sta ma come stordito, cioè da stupido: annebbiato da quell'istinto, ovverosia da quelle sequenze motorie che, scatenate dalla percezione del segnale, ci sia o no l'oggetto corrispondente, costringono l'animale volente o nolente a quelle azioni che denotano d'altronde il suo perfetto adeguamento all'ambiente. Come l'ape che continua a succhiare nettare anche quando quello che ha ingerito le fuoriesce dal suo ventre squartato o come le mosche maschi che partono in quarta in un mortifero volo nuziale solo perché hanno scambiato un pisello oscillante nel sole ricoperto di carta moschicida con una femmina pronta per la riproduzione.

La polemica che Heidegger conduce contro Rilke è la spia che non appena ci si provi a invertire la relazione fra l'uomo e l'animale nei confronti dell'Aperto – un altro modo con cui si dice il mondo – si diventa complici di quella «completa dimenticanza dell'essere che sta alla base del biologismo del diciannovesimo secolo e della psicoanalisi» da cui scaturisce quel disconoscimento di tutte le leggi dell'essere la cui conseguenza ultima è una mostruosa antropomorfizzazione della "creatura", in questo caso dell'animale, e una corrispondente animalizzazione dell'uomo»[23]. Che cosa aveva sostenuto Rilke di tanto grave e pericoloso da suscitare la reazione rabbiosa di Heidegger? Aveva appunto detto che è l'animale a stare nell'Aperto, cioè nel mondo, mentre l'uomo, anziché formarlo, se ne tiene a distanza e addirittura gli si rivolge contro. Come recita l'attacco dell'ottava elegia duinese:

[23] M. Heidegger, *Parmenide*, tr. it. Adelphi, Milano 1999, pp. 270-271. Su questi punti si veda G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 60-65.

Con tutti gli occhi vede la creatura
l'aperto. Gli occhi nostri soltanto
son come rivoltati e tesi intorno a lei,
trappole per il libero suo uscire.
Ciò che è fuori, puro, solo dal volto
animale lo sappiamo; perché già tenero
il bimbo lo volgiamo indietro, che veda
ciò che ha forma, e non l'aperto, che
nel volto animale è sì profondo. Libero da morte.
Questa noi solo la vediamo; il libero animale
ha sempre dietro a sé il suo tramonto
e a sé dinanzi Dio, e quando va, va
nell'eterno, come le fonti vanno[24].

Si potrebbe rimproverare a Rilke l'ennesima discriminazione nei confronti dell'animale considerato incapace di avere esperienza della morte. Ma a parte il fatto che per Rilke questo è un vantaggio e non un difetto, manca ogni appiglio per sostenere l'identità dell'Aperto di cui parla il poeta con il trionfo della volontà di potenza e della tecnica. Un pregiudizio antianimale è sotteso alla tesi che, se solo la "creatura" è nell'Aperto, allora quest'ultimo non è veramente tale, è un surrogato che ne ha preso il posto. L'animale per Rilke è in un rapporto originario con l'Aperto dal quale semmai è l'uomo a essere esiliato. Fra sé e l'Aperto l'uomo pone la forma, mette cioè un filtro che è sempre a rischio di trasformarsi in muro. L'uomo non è, esiste, ossia sta fuori di quel fuori che è l'Aperto di cui ha sentore solo se si perde nel volto dell'animale che invece lo abita come un fiore sul punto di dischiudersi. Forse l'uomo lo ha abitato allo stesso modo solo quando era bambino e vi si perdeva in segreto e scosso dalla commozione. O lo abiterà quando sarà in procinto di morire

poiché vicino a morte più non si vede morte
si guarda fisso fuori, forse con sguardo grande d'animale[25].

Tutto ciò non toglie che, pur non provando brama, pungolo che invece agita gli umani, l'animale non sia del tutto felice: una malinconia grande grava su di lui, lo rende costantemente preoccupato. Come per Benjamin la natura – le cose e gli animali –

[24] R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, tr. it. in *Poesie. II (1908-1926)*, Einaudi, Torino 1995, p. 91.
[25] *Ibid.*

non era triste perché muta, bensì muta a causa della tristezza che provava per dover esistere al di fuori di Dio, cioè del suo creatore, così l'animale soffre di memoria: ciò a cui tende era già suo nel passato, più vicino e più fedele di quanto non sia oggi. Anche l'animale ha dovuto abbandonare la sua prima patria e vive oggi in una seconda «ibrida e ventosa» che gli produce il desiderio – malinconico perché impossibile – di tornare indietro. Allora essere era ritmo del respiro, oggi è pathos della distanza, e la prima condizione non si ripeterà più nemmeno per l'animale. Stare nell'Aperto non è dunque per l'animale né un idillio né l'abitare il paese di Bengodi: l'animale soffre come noi la distanza dall'origine, sa come noi la morte. Ma vive l'una e l'altra non camminando a ritroso come i gamberi, bensì avanzando nell'Aperto, guardando fuori, guardando verso il fuori.

### 4. *Il gatto di Derrida e la cagna di Lacan: i confini dell'uomo*

La diffidenza heideggeriana nei confronti dell'antropologia e dell'intero campo delle scienze umane, si trasmette, con la sola vistosa eccezione per il pensiero di Claude Levi-Strauss, a Derrida, a Lacan e a Foucault. Per ognuno di loro l'"uomo" in quanto soggetto-oggetto delle scienze umane è un concetto che va o decostruito o dissolto o cancellato. Di conseguenza per ognuno di loro il discrimine fra l'uomo e l'animale che fonda il discorso antropologico va, se non abolito, certamente forzato, e il limite, che serve a separarli, spostato o addirittura costretto a illimitarsi.

Riprendendo nel 1997 a Cerisy la Salle un discorso sui "fini dell'uomo" iniziatovi anni prima e ripreso decade dopo decade, Derrida decide questa volta di spostarsi «dalle "fini dell'uomo" e quindi dai suoi confini al "passaggio delle frontiere" tra l'uomo e l'animale». «Varcando le frontiere, aggiunge, o le fini dell'uomo, giungo all'animale: all'animale in sé, all'animale in me e all'animale che si sente mancante, a quell'uomo di cui

Nietzsche diceva pressappoco, non mi ricordo dove, che era un animale ancora indeterminato, un animale mancante di sé»[26]. Lo fa partendo da un'esperienza autobiografica che lega insieme la nudità, lo sguardo e la vergogna. L'esperienza consiste nell'accorgersi di essere guardati da un animale, in questo caso un gatto, mentre si è nudi e vergognarsene. Ma anche, un attimo dopo, di provare vergogna di essersi vergognati: che ne sa il gatto della nudità e della vergogna che si prova a mostrarsi nudo come una bestia lui che è nudo senza sapere di esserlo e quindi senza provare alcuna vergogna, o almeno così sembra, per il fatto di andare in giro come la natura l'ha creato, senza vestiti addosso? Quest'esperienza è vertiginosa, mette in discussione l'identità umana del soggetto che la prova, lo obbliga a chiedersi chi sia rispetto alla differenza fra l'uomo e l'animale. «Di fronte al gatto che mi guarda nudo, scrive Derrida, dovrei provare vergogna come una bestia che non ha più il senso della sua nudità? O piuttosto come un uomo che conserva il senso della sua nudità? Ma io, dunque, chi sono? Chi è che sono? A chi domandarlo se non all'altro? Forse proprio al gatto»[27]?

Ma chi è l'altro? In Derrida chiunque, chiunque arrivi, e arrivando, insalutato ospite, ponga in bilico l'identità ristretta di me stesso. L'altro, dice Derrida, è dell'altro, intendendo con questo che l'alterità dell'altro è irriducibile a ogni chiusura identitaria, a ogni universalismo sia logico che etico e politico. L'altro è l'altro uomo, ma anche l'animale, anche dio, e anche una macchina, è chiunque e qualunque cosa mi invada alterandomi, facendomi diventare altro da me stesso.

[26] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 37. Gli incontri precedenti dei colloqui di Cerisy la Salle cui Derrida fa riferimento sono quelli del 1980 pubblicati in *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981 e quelli del 1992 editi in *Le passage de frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994. Quelli del '97 sono stati pubblicati in *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1999.

[27] *Ibid.*, p. 40. Su Derrida e la questione animale si veda M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, Mimesis, Milano 2012, pp. 109-157.

Quanto questo tema dell'altro sia importante lo si può comprendere nel momento in cui si affronta la critica che sempre riguardo all'animale Derrida tenta della posizione di Lacan. In quest'ultimo infatti l'Altro, scritto con la A maiuscola, indica il tesoro del significante, ossia la struttura generale del linguaggio, rispetto alla quale il soggetto del desiderio, il soggetto dell'inconscio, nella misura in cui è rappresentato da un significante, cioè da un elemento del sistema del linguaggio, sta in posizione di esclusione interna, dentro l'Altro e contemporaneamente fuori. Dal momento che la differenza fra l'uomo e l'animale sembra giocarsi tutta per Lacan in riferimento all'appartenenza o meno alla sfera del linguaggio, all'esser afferrati o no nella trappola rappresentata dal linguaggio, è su questo punto che si sofferma più attentamente l'analisi critica di Derrida. Dove si situa l'animale, dove collocheremo la sua differenza rispetto all'uomo? Se la questione si gioca rispetto all'ordine del linguaggio, allora l'animale si porrà nella differenza fra la finta e l'inganno.

Ricordiamo prima di procedere alcuni punti importanti: 1) Lacan sa benissimo che gli animali comunicano, cioè usano i segni, e i voli in cerchio delle api per indicare la distanza che separa il nettare dall'alveare ne sono la prova lampante; 2) fra segno e significante va fatta una distinzione essenziale: il segno rappresenta un oggetto per un soggetto, un significante rappresenta il soggetto per un altro significante. La conseguenza è che mentre l'animale sa fingere, vale a dire usa i segni perché significhino altro dall'oggetto che sono deputati a rappresentare – sono gli esempi noti del cambiare colore per fingere di essere il cacciatore del proprio cacciatore o per confondersi con l'ambiente, fare il morto, cancellare le proprie tracce – l'uomo sa ingannare, cioè è in grado di far credere all'altro che sta mentendo mentre dice il vero e dicendo il vero. In altri termini,

mentre l'animale sa fingere, l'uomo – ed è tutta la differenza – sa fingere di fingere.

Da qui la conseguenza più importante: l'animale è incapace di responsabilità perché essere responsabili, ossia rispondere di sé, dell'altro e per l'altro, vuol dire prendere su di sé il carico del saper fingere di fingere convincendo l'altro che non si sta dicendo la verità al fine di ingannarlo. L'abisso della veracità per l'uomo, e quindi della fiducia e della fedeltà, sta nel fatto che non basta dire la verità, bisogna dire la verità con verità, bisogna dire veramente la verità, bisogna appunto essere veraci.

Come sempre Derrida non intende dimostrare la falsità di questo discorso di Lacan, vuole decostruirlo; il che significa spostare i limiti, le differenze e le soglie su cui si articola e si fonda. Si tratta di operare su due fronti: mostrare come tutto ciò che si attribuisce all'uomo – la finta e la finta di finta – potrebbe essere presente anche nell'animale e tutto quello che confina l'animale in un altro regno – l'automatismo istintuale, il carattere coatto e ripetitivo di certi comportamenti – sia rinvenibile anche nell'uomo. Come discernere ad esempio fra una finta e una finta di finta? Se per esempio si analizza una parade sessuale e ci si accorge che qui è impossibile fornire un criterio per distinguere una finta da una finta di finta, «se ne può concludere che ogni finta di finta resta una semplice finta (animale, o immaginaria, direbbe Lacan) oppure al contrario, ma altrettanto bene, che ogni finta, per quanto semplice, si ripete e si pone, indecidibilmente, nella sua possibilità, come finta di finta (umana, o simbolica, secondo Lacan)»[28].

Si tratta insomma di stabilire se il luogo dell'Altro in quanto costituito dal linguaggio, questo luogo che, nonostante il ripudio lacaniano dell'ipotesi dell'esistenza dell'Altro dell'Altro, vale a dire di un garante ultimo che attesti la possibilità di distinguere fra inganno e verità più ancora che fra finta e finta

[28] J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 191.

di finta, resta comunque il luogo dell'Altro come testimone e pegno della verità della relazione fra i soggetti, sia un luogo esclusivamente umano o non anche animale. Potrebbe essere un luogo anumano? Per Derrida sì; anzi la necessità che sia così, attestata in fin dei conti anche da Freud con l'identificazione fra la Legge, Dio, il Padre e l'Animale, «non agisce segretamente in Lévinas e Lacan, che si incontrano peraltro molto spesso, malgrado tutte le differenze del mondo»[29]?

Il problema, alle volte, di Derrida nei riguardi di Lacan è che si ostina a non leggere i seminari continuando a riferirsi esclusivamente agli *Écrits*[30]. Posizione comprensibile quando dei seminari si sapeva poco e nulla, ma difficile da condividere successivamente con molti dei seminari pubblicati e gli altri facilmente reperibili in edizioni fuori commercio. Se li avesse letti avrebbe scoperto alcune cose divertenti e, se non delle abiure di pensiero vere e proprie, delle oscillazioni significative presenti tra un seminario e un altro e addirittura tra un anno e il successivo.

È il caso dell'animale; e non di un animale qualunque, ma di uno molto particolare, quasi un essere singolare: la cagna di Lacan di nome Justine (in riferimento a Sade, anche se, precisa Lacan, non viene sottoposta a nessun tipo di sevizie). Nel seminario inedito *L'identificazione* del 1961-1962, Lacan, per scrollarsi di dosso l'accusa ricorrente di misconoscere «ciò che si chiama il preverbale» e di conseguenza l'animale, di credere che l'uomo abbia, per il solo fatto di parlare, in tutto questo non si sa quale «privilegio», decide di far riferimento alla sua cagna che, dal suo punto di vista e senza alcuna ambiguità, parla. Il che non

[29] *Ibid.*, p. 189.

[30] Letti d'altronde non integralmente e pur sempre con qualche pregiudizio: in *Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*, quindi già nel 1958, Lacan aveva dichiarato che se l'animale «intrattiene con il suo *Umwelt* "relazioni esterne" sensibilmente più ristrette delle nostre» ciò non vuol dire tuttavia che «la sua relazione con l'Altro sia nulla, ma soltanto che ci appare unicamente in sporadici abbozzi di nevrosi» (cfr. J. Lacan, *Scritti*, ed. it. Einaudi, Torino 1974, tomo II, p. 547).

vuol dire che «abbia totalmente il linguaggio», ma che, quando ha bisogno di parlare, ossia non sempre come capita all'uomo che alle volte parla a vuoto, parla tanto per parlare, bensì in certi «momenti di intensità emotiva e di rapporto agli altri», per esempio a lui Lacan o a altre persone, lo fa attraverso «dei piccoli mugolii gutturali». Se si facessero delle ricerche fonologiche ci si accorgerebbe che in queste situazioni la cagna di Lacan articola differentemente i suoni e quindi, incontestabilmente, parla.

E tuttavia c'è una differenza: a separare la parola di Justine da quella propriamente umana c'è il fenomeno dell'identificazione, ossia il fatto che mentre l'uomo in quanto essere che parla può prendere colui al quale si rivolge per un altro, può prendere, come si dice, lucciole per lanterne, Justine non sbaglia mai, se vuole parlare a Lacan parla a Lacan[31]. In gioco c'è la questione del transfert e quindi lo statuto dell'analisi: giacché è sicuro che la prima cosa che il paziente fa con l'analista è di prenderlo per un altro, attribuendogli per identificazione una posizione e dei sentimenti del tutto diversi da quelli che ha come individuo al di fuori del setting analitico. Justine non può andare in analisi, disgrazia riservata solo all'essere parlante.

Tradotta nella linguisteria di Lacan, questa situazione significa che quando il soggetto in analisi prende l'analista per un altro (ma non capita sempre e la differenza è che l'altro non sia un analista?) lo situa al livello dell'Altro, scritto «con una grande A». Ma aggiunge Lacan: «ciò è esattamente quel che manca alla mia cagna, per lei non c'è che il piccolo altro. Per il grande Altro, non sembra che il suo rapporto al linguaggio le dia l'accesso»[32].

[31] Su questo punto cfr. C. Furlanetto, *Justine e Jacques: sulla soglia di una finita differenzialità. Responsabilità e imputabilità a partire da Derrida, Lacan e Contri*, in B. Bonato - E. Villalta (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2011, soprattutto pp. 60-67.

[32] Per questa e le precedenti cfr. J. Lacan, *L'identification. Séminaire 1961-1962*, inedito, lezione del 29 novembre 1961. Su Justine e in generale sulla

Dunque la differenza è questa: Justine entra in relazione, e da questo punto di vista parla, con l'altro immaginario, l'altro della relazione speculare, nel caso specifico Lacan stesso, ma non con l'Altro simbolico, con l'Altro del linguaggio. Parla e non parla, parla senza sapere di parlare.

Se mi prendessi per un altro, per esempio per Derrida, potrei obiettare: ma non capita anche all'uomo di parlare senza sapere di parlare, senza sapere ciò che dice? E potrebbe anche accadere che Lacan mi sentisse e mi rispondesse. Esattamente un anno dopo, nel seminario sull'angoscia, parlando di alcuni esperimenti (in verità abominevoli) di ispirazione pavloviana rivolti a produrre negli animali forme di nevrosi artificiale, ad angosciarli, costringendoli in situazioni spiacevoli e stressanti, Lacan, riconoscendo implicitamente agli animali la possibilità di provare l'angoscia nevrotica (in modo "naturale" e non provocato in laboratorio), fa notare che la presunte "oggettività" e "neutralità" dell'esperimento sono del tutto illusorie dal momento che la stessa presenza dell'osservatore «in quanto personaggio umano, manipolatore di un certo numero di cose attorno all'animale, doveva essere messa in conto in tale e talaltro momento dell'esperimento». Infatti, «sapendo come si comporta un cane di fronte a qualcuno, che sia o non sia il suo padrone, sappiamo che in ogni caso per un cane la dimensione dell'Altro conta». E le cose aggiunge non cambierebbero se si trattasse di una cavalletta o di una sanguisuga: anche in questi casi, «per il solo fatto che vi è un montaggio di apparecchi, la dimensione dell'Altro è presente»[33]. Non ci sono dubbi: è proprio l'Altro, scritto con una grande A, è proprio l'Altro del linguaggio, l'Altro simbolico. E se pure qualcuno avesse il coraggio di replicare facendo notare che né la cavalletta né la sanguisuga ne

presenza dell'animale in Lacan si veda E. Macola, A. Bradalise, *Bestiario lacaniano*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano 2007.

[33] Per questa e le precedenti cfr. J. Lacan, *Il seminario, Libro X. L'angoscia 1962-1963*, ed. it. Einaudi, Torino 2007, pp. 323-324.

sanno niente di questo grande Altro, la risposta di Lacan sarebbe questa: completamente d'accordo, ma quando mai l'uomo ne sa qualcosa del grande Altro, quando mai l'uomo ne sa qualcosa di ciò che lo costituisce? Come per l'animale anche per lui il discorso dell'Altro è (l') inconscio.

Infine ecco ciò che Lacan, durante il sessantotto, dice parlando a e di Justine di fronte a un pubblico di studenti universitari che lo contesta dileggiando la psicoanalisi e il linguaggio involuto del suo rappresentante:

> Parlerò della mia egeria, che è di questo tipo [un cane passa sulla pedana]. È la sola persona che io conosca che sappia ciò che parla – non dico ciò che dice. Non è che essa non dica niente – non lo dice in parole. Dice qualcosa quando ha l'angoscia – succede – posa la testa sulle mie ginocchia. Lei sa che dovrò morire, cosa che sa anche un certo numero di persone. Si chiama Justine, è la mia cagna, è molto bella, e l'aveste sentita parlare... La sola cosa che le manca rispetto a quello lì che va a spasso è di non essere andata all'università[34].

## 5. *Bestiari e storie naturali: per un'archeologia della classificazione*

La questione animale non si affronta riducendola a una sottospecie dell'esclusione sociale o a un ramo minore del diritto, ma interrogando e decostruendo i sistemi di verità, i criteri delle classificazioni e le distribuzioni delle soglie e dei differenziali che scandiscono la scala o la catena degli esseri. È l'operazione di Foucault del quale è decisivo non tanto l'accostamento fra gli animali e i folli o la schiera degli uomini infami rispetto al fenomeno dell'esclusione e dell'internamento, quanto il ruolo che un cambiamento di episteme produce sul modo di considerare gli animali. Non a caso siamo partiti dalla citazione foucaultiana dell'enciclopedia cinese di Borges e dal suo strano modo di accostare gli animali confondendo realtà e immaginazione, osservazione naturale e racconto di finzione.

[34] J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, ed. it. Einaudi, Torino 2001, p. 247.

Scegliendo come snodo a partire dal quale ci si può accostare ai diversi modi di considerare gli animali quello del passaggio dall'episteme del rinascimento cui non è estranea qualche presenza ancora medievale a quella classica fondata sul primato della rappresentazione, una delle prime cose che incontriamo è il concetto di storia naturale. Lo sconcerto che un siffatto oggetto del sapere produce è dovuto alla sua contemporaneità al meccanicismo cartesiano del quale sembra essere esattamente l'opposto. Per Foucault al contrario «la stessa episteme ha autorizzato sia la meccanica da Cartesio fino a d'Alembert, sia la storia naturale da Tournefort a Daubenton»[35]. Perché la storia naturale si costituisse non fu necessario, quindi, che la natura diventasse densa, oscura e complicata fino al punto da richiedere per essere compresa un metodo distante dal calcolo e dalla misurazione, non fu necessario, in altri termini, che la natura diventasse storia, bensì che «la storia divenisse naturale»[36].

Fino ad allora sul vivente si erano scritte solo storie, mai storie naturali. La storia, infatti, era «il tessuto inestricabile, e del tutto unitario, di ciò che delle cose è veduto e tutti i segni che in esse sono stati scoperti o su di esse deposti». Fare, di conseguenza, la storia di una pianta o di un animale significa disporre sullo stesso piano cose diverse ed eteroclite, elencare ad esempio e senza alcuna soluzione di continuità «quali ne sono gli elementi o gli organi, quali somiglianze possono venire a essi attribuite, le virtù di cui li si dota, le leggende e le storie cui sono mescolati, i blasoni in cui figurano, i farmaci che vengono fabbricati con la loro sostanza, gli alimenti che forniscono, ciò che gli antichi ne riferiscono, ciò che possono dirne i viaggiatori». La storia di un essere vivente, conclude Foucault, «era quell'essere stesso all'interno di tutto il reticolo semantico che lo collegava al

[35] M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. Rizzoli, Milano 1970, p. 144.
[36] *Ibid.*

mondo»[37]. Valevano i principi della somiglianza, dell'analogia e della corrispondenza: il macrocosmo si rispecchiava dentro il microcosmo.

Col mutamento di episteme cambia in primo luogo lo statuto dei segni: mentre prima «facevano parte delle cose», adesso «divengono modi della rappresentazione»[38]. Se apparentemente non c'è, riguardo al contenuto, nessuna differenza fra una storia naturale scritta prima della metà del XVII secolo e una scritta dopo, in realtà esse sono distantissime: quel che è accaduto è stata la separazione fra parola e cosa. Ora la parola non è più tutt'uno con la cosa, è l'indice che mi permette di vederla nella sua purezza e quindi che decide anche di ciò che ne potrà essere detto: si impone un nuovo regime nei rapporti fra il visibile (le cose) e il dicibile (le parole).

Con Linneo la decrizione del singolo animale ha raggiunto uno statuto epistemico chiaro e definito con il suo andamento specifico e metodico: prima «nome, teoria, genere, specie, attributi, uso» e solo dopo, per finire, «Litteraria»[39]. Ciò che costituiva il nerbo delle descrizioni precedenti è situato sul margine estremo, quasi esterno al discorso, e la cosa liberata da questo linguaggio immaginifico può apparire così come è, naturale, «coi suoi caratteri speciali, ma all'interno di quella realtà delimitata subito dal nome»[40].

Scompare la stranezza: «durante il Rinascimento, la stranezza animale era spettacolo: figurava nelle feste, nelle giostre, in combattimenti fittizi o reali, in ricostruzioni leggendarie, in cui il bestiario svolgeva le sue favole senza età». Ora «il gabinetto di storia naturale e il giardino, nelle forme in cui vengono attrezzati nel periodo classico, sostituiscono al corteo circolare della "mostra" l'esposizione delle cose in un "quadro"».

[37] *Ibid.*, p. 145.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*, p. 146.
[40] *Ibid.*

Non si è di fronte all'imporsi di un desiderio di sapere fino ad allora o sopito o impedito, ma a un nuovo modo «di connettere le cose a un tempo allo sguardo e al discorso»[41]. L'obiettivo non è più la descrizione, ma la nominazione: il visibile non va più descritto così come lo si vede ma visto attraverso la sua nominazione.

Il modello foucaultiano di storia antecedente all'avvento dell'episteme classica si adatta perfettamente ai bestiari medievali: come nota Michel Pastoureau «lo studio dei bestiari appartiene più al campo della storia culturale che di quella naturale»[42]. E questo non perché gli uomini del Medioevo non sapessero osservare assai bene la fauna e la flora, ma perché «non pensavano che ciò avesse un rapporto col sapere, né che potesse condurre alla verità». Quest'ultima infatti, non aveva a che fare con la fisica, ma con la metafisica: per il Medioevo «il reale è una cosa, il vero un'altra, diversa»[43].

Per quanto nel Medioevo fosse presente anche una corrente di pensiero per la quale, essendo l'uomo fatto a somiglianza di Dio, egli è contrapposto all'animale considerato naturalmente sottomesso e imperfetto se non addirittura impuro, tuttavia la posizione dominate degli autori cristiani era quella di «un'autentica comunione fra tutti gli esseri viventi e di una parentela – non solo biologica – tra l'uomo e l'animale», che in tal modo poteva diventare anche «un modello per gli umani» citato in questa veste dai teologi, dai moralisti e dai predicatori. Nel medioevo l'animale è onnipresente, se ne parla costantemente, lo si chiama in causa a ogni occasione e lo »si trasforma nel luogo privilegiato di tutte le metafore e di tutti i simboli»[44].

Ci si potrebbe chiedere se un equivalente dei bestiari medievali relegati oggi dopo l'avvento della scienza al rango delle

[41] *Ibid.*, p. 147.
[42] M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, tr. it. Einaudi, Torino 2013, p. 7.
[43] *Ibid.*, p. 7.
[44] *Ibid.*, p. 12.

stranezze di epoche non solo passate ma soprattutto buie e irrazionali non sia proprio la psicoanalisi con tutto il suo fantastico bestiario popolato non soltanto di giraffe e cavalli ma anche di lupi, ratti e altri animali.

**Bruno Moroncini** insegna Filosofia Morale all'Università degli Studi di Salerno
*bmoroncini@unisa.it*

S&F_n. 13_2015

ETICHE

FIORELLA BATTAGLIA

# *MACCHINE MORALI*

1. *Introduzione* 2. *Responsabilità: cemento dell'interazione sociale*
3. *Etica, metaetica, etiche applicate o etiche speciali*
4. *Incubi/sogni/inquietudini nell'interazione uomo-macchina*

**ABSTRACT:** *Emerging technologies have been yielding constant modification regarding the* conditio humana. *This change affects not only the development of new devices and new options, but, especially when it involves androids and robots, also has an impact on the understanding of human identity and its specific normative dimension. Therefore, it is worth to investigate the ethical, legal and social aspects of emerging technologies. There are many questions that arise in our dealing with them. Films, as other features of our imaginary, help us to deepen philosophical arguments through their peculiar storytelling.*

## 1. *Introduzione*

È noto che i film, ma anche le serie e altre forme della cultura popolare possano servire per confrontarsi con gli aspetti etici e sociali dell'avanzante tecnicizzazione della *conditio humana*. Anche l'ultimo volume della rivista «Ethik in der Medizin» del mese di marzo di quest'anno è dedicato all'esplorazione delle potenzialità dei metodi e dei campi di applicazione all'intersezione di bioetica e cinema. Proprio nel campo della medicina c'è un esempio molto riuscito e anche abbastanza precorritore che illustra le sfide e le possibilità insite in tale processo di tecnicizzazione. Parlo di *Doctor*[1], il programma sofisticato che crea un ologramma che sostituisce il medico di bordo, il dottor Phlox denobulano sull'astronave Enterprise (NX-

[1] http://it.wikipedia.org/wiki/Dottore_(Star_Trek) (ultima volta consultato il 14 maggio 2015).

01) nella serie *Star Treck Voyager*. Oggi non abbiamo ancora degli ologrammi, ma certamente dei sistemi esperti in medicina che *non* sostituiscono il medico nella sua attività, ma lo affiancano specialmente nel momento della diagnosi[2]. Non solamente nel campo della clinica, ma anche nel campo chirurgico disponiamo di grandi innovazioni che stanno innescando cambiamenti significativi in chirurgia[3]. Questi ma anche altri tipi di dispositivi robotici, come le protesi, i robots sociali e le macchine autonome, sono stati analizzati nel corso del progetto *RoboLaw* con lo scopo di fornire delle raccomandazioni per la loro regolamentazione in Europa, consapevoli del fatto che i nuovi sistemi tecnici non sono meri oggetti, ma piuttosto dispositivi, portatori di potenziali valori. Ecco perché non solo la loro produzione ma anche la loro utilizzazione richiede di essere vagliata alla luce delle possibili conseguenze etiche, sociali e giuridiche. Tale analisi ha avuto per noi una specificità europea in considerazione del fatto che al di là dell'Atlantico e in Asia prevalgono altre ragioni e altri interessi. Nella nostra analisi abbiamo teso a sottolineare che il bisogno di regolare tali nuove tecnologie nasce dalla convinzione che esse debbano sostenere le nostre intuizioni rispetto a ciò che è buono e giusto e a non metterle in pericolo avventatamente, senza un'adeguata discussione.

## 2. *Responsabilità: cemento dell'interazione sociale*

Questa valutazione presenta la difficoltà di analizzare i cambiamenti apportati alle azioni umane dalle nuove condizioni, rese possibili dalle tecnologie emergenti, alla luce delle categorie tradizionali. Pensiamo per esempio a una persona alla guida di una macchina con un braccio protetico che causi un

[2] G. Markmann, *Diagnose per Computer?: Eine ethische Bewertung medizinischer Expertensysteme*, Deutscher Ärzteverlag, Köln 2003.
[3] Su questo mi permetto di rimandare all'analisi che Erica Palmerini (per gli aspetti giuridici) e io (per gli aspetti etici) abbiamo condotto del telemanipolatore "Da Vinci" nel report conclusivo del progetto europeo RoboLaw: *Guidelines for Regulating Robotics*, http://www.robolaw.eu.

incidente e lamenti un malfunzionamento dell'arto artificiale, in questo caso non è chiaro come procedere con l'ascrizione di responsabilità e quale sanzione ne dovrebbe conseguire una volta individuato il responsabile. L'aumentata complessità che si crea rende difficile l'inquadramento delle relazioni, ma non cancella certamente il significato della responsabilità che è profondamente radicato nella *conditio humana* e non soggetto a cambiare se non grazie alla trasformazione delle quotidiane motivazioni delle nostre convinzioni, tanto empiriche quanto normative, che nella cultura pubblica democratica sono certamente imbevute di razionalità tecnico-scientifica ma non sostituibili da essa[4]. La relazione di responsabilità, infatti, tiene assieme l'interazione sociale come una sorta di "cemento" analogamente a quanto affermato da John Mackie[5] a proposito della funzione del concetto di causa in un universo inteso in senso fisicalista. Per rendere conto del concetto di responsabilità si è soliti analizzarlo in termini di relazione tra i soggetti che partecipano all'interazione sociale. Le esposizioni più dettagliate arrivano a rintracciare fino a sette membri della relazione[6]. Ma anche la relazione ridotta a un solo elemento è in grado di fornire elementi per la chiarificazione del concetto di responsabilità[7]. La più comune descrizione della relazione di responsabilità si articola tra tre entità: 1. "Chi", il soggetto che è responsabile, 2. "per cosa", l'oggetto per cui è responsabile, 3. "verso chi è responsabile", l'istanza (che può essere morale o anche giuridica). Anche la distinzione tra responsabilità retrospettiva

[4] F. Battaglia, N. Mukerji e J. Nida-Rümelin (a cura di), *Rethinking responsibility in science and technology*, Pisa University Press, Pisa 2014.
[5] J. L. Mackie, *The Cement of the Universe*, Oxford University Press, Oxford 1974.
[6] A. Grunwald, *Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik*, in Id. (a cura di), *Rationale Technikfolgenbeurteilung*, Springer, Berlin 1999, pp. 175-195.
[7] J. Nida-Rümelin, *Verantwortung*, Reclam, Stuttgart 2011.

e prospettiva porta allo scoperto un'altra condizione essenziale dell'interazione sociale: quella temporale[8].

La nota comune in tutti questi casi è che sempre più spesso siamo invitati a interrogarci su questioni che riguardano le nostre coscienze piuttosto che le nostre competenze. E questo è sufficiente per qualcuno per mettere in dubbio che le risposte fornite possano esibire valore di verità[9]. Le terze pagine dei giornali discutono di libero arbitrio (invece che di libertà umana), sulla natura umana, sull'accettazione e magari promozione di pratiche di potenziamento (tanto estetico che cognitivo che anche genetico (pensiamo alla questione del congelamento degli ovociti)[10], su come pensiamo di voler progettare il nostro futuro (nei paesi anglosassoni stanno fiorendo istituti dedicati al futuro), cambiamento climatico, demografico. Tutti questi temi richiedono riflessione e una presa di posizione. Tali richieste sono chiaramente segni che le nostre intuizioni etiche e le nostre credenze in qualche modo vengono messe in dubbio e perciò interrogate. C'è necessità di trovare orientamento rispetto a un mutamento dell'orizzonte. Se si guarda con la prospettiva della disciplina che principalmente si occupa di offrire il necessario chiarimento concettuale in tutti questi casi, l'etica, allora non possiamo negare che a partire dagli anni 80 del secolo scordo la letteratura in proposito è aumentata in maniera esponenziale.

Non è nemmeno difficile accertare che sono i grandiosi sovvertimenti teorici e tecnici, in corso nell'ambito delle scienze cognitive, dell'informazione, delle nanotecnologie e delle biotecnologie a sollecitare la nostra presa di posizione in

[8] M. H. Werner, *Verantwortung*, in A. Grunwald (a cura di), *Handbuch Technikethik*, J. B. Metzler, Stuttgart 2013, pp. 38-43.

[9] Vedi il dibattito in metaetica tra cognitivisti che affermano la verità dei fatti morali ed espressivisti che la negano affermando come questi siano solo espressione delle preferenze soggettive.

[10] F. Battaglia e A. Carnevale (a cura di), *Reframing the Debate on Human Enhacement*, in «Humana.mente» 26, 2014: http://www.humanamente.eu/Issues/Issue26.html (ultima volta consultato 20.05.2015).

merito. Essi non si compiono interamente all'interno delle più rigorose scienze particolari, ma hanno delle importanti ricadute sulla nostra esistenza sia come individui che come società di oggi e di domani. Tuttavia le trasformazioni da loro veicolate sono oggi ancora in alcuni casi troppo poco trasparenti nel loro significato per la filosofia e la forma di vita umana.
Tali cambiamenti pongono questioni che non si lasciano risolvere con un mero rimando a misure tradizionali e consolidate misure o perlomeno prima di poter essere ricondotte a pratiche già consolidate necessitano di essere analizzate e chiarite concettualmente. Perché spesso l'intuizione etica che accompagna le nuove misure tecniche sembra fare a pugni con il resto delle credenze e delle convinzioni che ci accompagnano.

### 3. *Etica, metaetica, etiche applicate o etiche speciali*

L'affermazione che l'etica sta esplodendo si lascia ben spiegare se non la si intende come una sorta di sviluppo interno alla disciplina ma la si ricomprenda nell'ambito dell'articolazione della disciplina. È meglio spianare subito la strada da possibili fraintendimenti. L'etica come disciplina scientifica non aspira a fornire comandamenti o prescrizioni. Insomma l'etica non è come qualcuno ha suggerito ultimamente una sorta di bollino blu da appiccicare a un'azione, a una norma politica o a una persona. L'etica non è un'aggiunta superflua, un fronzolo o una superfetazione. L'etica come disciplina filosofica non si è sostituita alle agenzie morali del passato, le Chiese e la tradizione. Una volta precisato, anche se solo cursoriamente, cosa l'etica *non* è, è opportuno spendere qualche parola sulla sua articolazione. In ambito pratico occorre distinguere tra etica normativa, metaetica, ed etica applicata o speciale. L'etica normativa sviluppa i criteri del giudizio morale, la metaetica s'interroga sullo statuto di tali criteri. Sono essi espressione di preferenze e pertanto solo soggettivi, o invece ambiscono

all'oggettività? Le etiche applicate o speciali si costituiscono in ambito di particolari settori della pratica umana in cui sono coinvolti diversi attori. L'ambito della tecnica è in realtà un ambito molto speciale perché non costituisce propriamente un sottosistema ma con le sue speranze e promesse coinvolge l'intera società. Sono quindi i progressi registrati nel campo delle scienze e delle tecnologie che spostando il confine della disponibilità tecnica della natura alla natura "interna" hanno modificato drammaticamente le condizioni non solo dell'ambiente, ma anche proprio di vita delle persone fino a spingersi alla possibile manipolazione tecnica delle facoltà mentali, il cosiddetto *Neuroenhancement*. Quindi vale in misura maggiore che quanto può tecnicamente accadere su questo terreno, quanto viene riflesso, discusso e dibattuto, possa essere in grado di modificare normativamente le convinzioni, gli atteggiamenti e le azioni e che tale modifica si rispecchi infine nelle teorie etiche che si fanno carico di sistematizzare tali principi. Come accade per esempio nel caso delle teorie della giustizia.

Nel corso del progetto abbiamo lavorato sui tre livelli dell'etica, rimanendo fedeli all'assunto che l'etica consiste proprio nell'attività di analisi e di chiarimento concettuale dei problemi volta a dirimere le contraddizioni che insorgono nella società. Abbiamo provato a mettere in pratica tali presupposti teorici interrogando anche campi di sapere della cultura popolare. Le tecnologie emergenti si presentano con una caratteristica che le rende peculiari. Tali tecnologie prima di poter essere effettive innovazioni si presentano a noi come visioni del futuro. E come tali appaiono spesso con una coloritura utopica a cui naturalmente fa da contrappeso anche la corrispondente distopia. Di nuovo è la cultura la prima interprete di tali paure e promesse. Quindi una valutazione dei rischi si trova già sempre in difficoltà rispetto alla loro valutazione. Come si fa a valutare qualcosa che si trova ancora nel limbo della sua esistenza? Questa

è una delle ragioni per cui abbiamo scelto di non adottare un'ottica ristretta a un'analisi rischi/benefici ma abbiamo ampliato l'orizzonte e optato per una prospettiva che andasse a esplorare gli aspetti etici, culturali, sociali e legali delle nuove tecnologie. Abbiamo conseguentemente scelto di indagare anche l'immaginario. Ci siamo dedicati all'analisi dei plots e degli incubi/sogni/inquietudini latenti nelle nostre aspettative rispetto all'automazione e alla fusione umano/macchinale[11]. Questo ha richiamato la mobilitazione di discipline della cultura e delle scienze sociali. Purtroppo tali dimensioni raramente vengono indagate con intento sistematico nelle loro prime fonti, ovvero l'immaginario delle culture, spesso ci si limita invece a un mero approccio "bioetico" che concepisce la sua funzione come una sorta di *cheklist*. Molto più promettente è invece un approccio teso a indagare gli aspetti etici (appunto con la precisazioni sopra introdotte), sociali, culturali e legali. Diversa è la valutazione delle automobili senza guidatore da quella dei droni per scopi militari. La ricerca nel campo dell'intelligenza artificiale ha come obiettivi la costruzione di entrambi. Le auto autonome se sembrano da un lato promettere il controllo degli incidenti stradali dall'altro sembrano richiedere la rinuncia al diritto alla privacy, se il legislatore non interviene per regolamentare l'acquisizione, la conservazione e l'utilizzo dei dati raccolti sugli spostamenti delle auto. Nel 2006 la Corte Costituzionale tedesca ha dichiarato incostituzionale e perciò nulla la legge che prevedeva l'abbattimento potenziale di un aereomobile caduto in mano di terroristi in caso che questo avesse potuto costituire una minaccia per la vita di altri cittadini. La legge giustificava tale azione argomentando che in tal modo un numero maggiore di vittime avrebbe potuto essere evitato. La Corte ha giudicato tale argomento lesivo della *dignità* della persona, che in tale

[11] Paradigmatico in questo senso è l'articolo di F. Scalzone e G. Tamburrini, *Human-robot interaction and psychoanalysis*, in «AI & SOCIETY», 27, 2012, pp. 1-11.

ragionamento veniva trattata alla stregua di un oggetto. Ecco: questioni come questa si pongono sempre di nuovo non solo nelle aule dei tribunali, ma anche nell'etica delle tecnologie.

### 4. *Incubi/sogni/inquietudini nell'interazione uomo-macchina*

L'indagine sulle origini religiose, mitologiche e culturali di robot e androidi può fornire elementi di riflessione per affrontare le questioni etiche che tali innovazioni tecnologiche sollevano. Se il XXI secolo potrebbe essere considerato quello durante il quale gli androidi diventeranno parte della nostra vita quotidiana, non bisogna dimenticare che per la cultura popolare questa convivenza è stata vissuta e messa in atto nell'immaginazione, anticipando molte sfide che questa convivenza può rappresentare. L'universo simbolico è stato costellato da robot buoni o cattivi, da cyborg cattivi e buoni e da uomini malvagi che hanno infierito sugli androidi incuranti del fatto che il comportamento di questi ultimi esibisse gradi di coscienza non lontani da quelli umani. Insomma, ogni qualvolta un robot o un androide fa la sua comparsa in un film, le questioni sociali, etiche e politiche non sono mai molto lontane. Il primo tentativo di progettare "macchine morali" si è affidato alle intuizioni di Asimov e alle sue famose tre leggi della robotica. Ma proprio a partire da questo tentativo è stato osservato che ancora una volta l'approccio è segnato da elementi di "specismo" in quanto i robot vengono trattati alla stregua di "schiavi". Proprio il testo di Nathalie Weidenfeld ha offerto una ricognizione di tutte le caratteristiche che di volta in volta nei vari film le macchine devono soddisfare per poter essere considerate "umane". La risposta non è univoca si va dalla capacità di provare emozioni alla capacità di giudizio e di agire sulla base di ragioni[12]. Ciò

[12] N. Weidenfeld, *Lessons in humanity, or: what happens when robots become humans*, in F. Battaglia e N. Weidenfeld (a cura di), *Roboethics in Film*, Pisa University Press, Pisa 2014, pp. 93-106. Il volume raccoglie i punti salienti del dibattito del convegno "Roboetica e cinema", svoltosi alla Ludwig

che è chiaro comunque a livello di normatività è che occorre ammettere che una volta che le macchine dovessero soddisfare le condizioni di attribuzione della personalità non dovrebbe esserci nessun ostacolo per riconoscere anche loro come soggetti portatori di diritti. Oggi non siamo ancora a questo punto. Ma questa è una questione squisitamente empirica e *non* filosofica[13].

La nostra ricerca sull'immaginario ha avuto come risultato un *workshop* prima e un volume pubblicato in seguito che raccoglie gli atti del convegno e ospita anche un paio di contributi di autori non presenti al convegno. Il volume contiene una serie di contributi concentrati sulle questioni identitarie. Attraverso la riflessione su come robot e androidi sono presentati nei film e in altre forme narrative e su quali questioni etiche e sociali sono veicolate da queste storie il volume cerca di rispondere a una serie di domande: Gli androidi e i cyborg costringono a ridefinire che cosa significa essere umani? Quale tipo di soggettività esibiscono i robot nei film?

In generale sembra che l'innovazione tecnologica esonerando l'uomo da una serie di occupazioni modifichi le condizioni di vulnerabilità della *conditio humana* piuttosto che superarla una volta per tutte come sembra accadere nelle varie utopie transumaniste.

Nel suo contributo Barbara Henry va all'origine di tali utopie e individua nella proprietà di "non essere nati da una donna" il concetto generale sotto il quale sussumere tutti gli umanoidi. In questa ampia categoria rientrano le statue, i golem, i giocatori di scacchi e i cyborgs. A partire dalle origini mitologiche

---

Maximilian Università di Monaco di Baviera nel mese di febbraio del 2014, nell'ambito del progetto europeo RoboLaw coordinato dalla professoressa Erica Palmerini della Scuola Superiore Sant'Anna. Per informazioni si può consultare anche la pagina della Ludwig-Maximilians-Universität: http://www.robolaw.philosophie.uni-muenchen.de/index.html (ultima volta consultato 20.05.2015).

[13] A. Grunwald, *Can robots plan and what does the answer to this question mean?*, in M. Decker - M. Gutmann (a cura di), *Robo- and Informationethics. Some Fundamentals,* LIT, Zürich, Berlin 2012, pp. 189-210.

Barbara Henry spiega sia l'origine dei plots in cui agiscono i robots che lo sviluppo della loro immagine. La sua indagine consente di approdare a un risultato molto significativo. Mentre i plots occidentali mostrano un atteggiamento ambiguo nei confronti degli androidi, spesso espresso in un sentimento di repulsione nei confronti degli esseri creati artificialmente connotato da una sorta di "sindrome di Frankenstein", la cultura giapponese, e più generalmente quella orientale, mostrano un atteggiamento positivo nei confronti degli androidi e immagina possibili e piacevoli occasioni di interazione tra esseri umani e androidi[14].

**FIORELLA BATTAGLIA** è assistente presso la cattedra di Julian Nida-Rümelin alla Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera
*fiorella.battaglia@lrz.uni-muenchen.de*

[14] B. Henry, *Embodied imaginaries and robotic plots*, in *Roboethics in film*, cit., pp. 33-48.

S&F_n. 13_2015

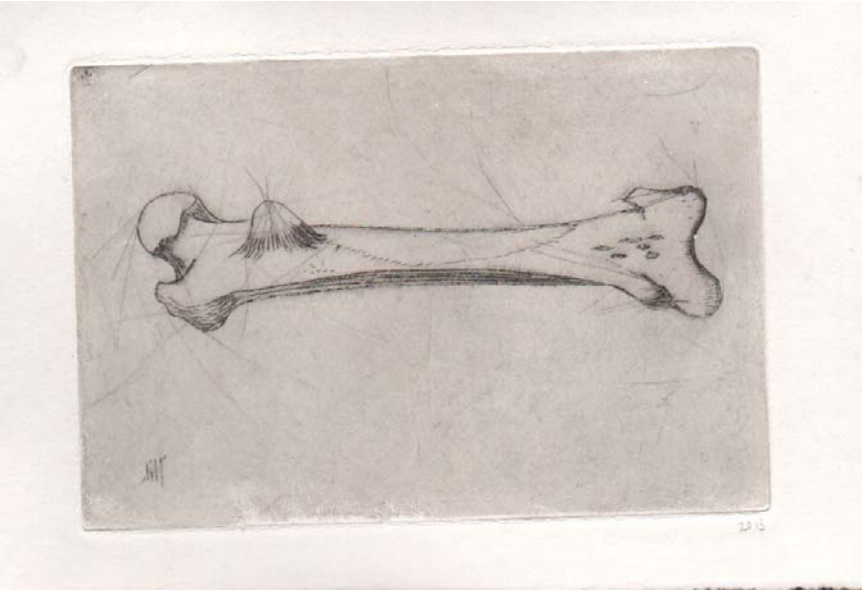
LINGUAGGI

JEAN-MARIE BOLAY

# *DE LA VILLE PERÇUE À LA VILLE QUI PERÇOIT: GYÖRGY KEPES ET LA SMART CITY*

1. *La Gestalt urbaine* 2. *Un cas concret: le Russell Street Corridor*
3. *La cybernétique et l'urbanisme* 4. *Une smart city avant l'heure*

**ABSTRACT:** *This paper will address the question of aesthetic road design in relation with the psychology of the perception, in the United States during the second half of the twentieth century. Taking the work of the artist and theoretician Gyorgy Kepes (1906-2001) as a starting point, I propose to discuss the evolution of urbanism, from a gestalt informed perspective to a cybernetic one, which anticipated the emergence of the concept of smart city.*



## 1. *La Gestalt urbaine*

Le 28 octobre 1954, lors d'un colloque organisé au MIT sur la question de la perception de la forme de la ville, on assista à l'échange suivant entre le compositeur John Cage, l'urbaniste Kevin Lynch et l'artiste György Kepes à propos de l'environnement sonore urbain:

> *Cage*: Je crois qu'il vaudrait mieux abandonner l'idée du contrôle et plutôt apprécier l'absence de contrôle.
> *Lynch*: Vous croyez donc qu'une personne devrait s'entraîner à jouir de ce qui est là, plutôt que d'essayer de contrôler l'environnement.
> *Cage*: Quelle serait l'intention derrière un ordre imposé?
> *Kepes*: Comme l'environnement sonore moyen est une situation aléatoire, de petits îlots d'ordre à l'intérieur de ce hasard pourraient aider à catalyser un modèle général ordonné. […]
> *Cage*: Ne pourrions-nous pas à la place éveiller le public aux possibilités offertes par une situation aléatoire?[1]

[1] *Interview with John Cage, James T. Farrell and Andreas Feininger by Kepes for the Urban Form Seminar*, 18 octobre 1954, Stanford, M1796 Kepes, boîte 9, dossier 1.

Dans cet échange portant sur la notion d'aléatoire s'opposaient deux visions de ce que devait être l'environnement urbain. Celle de John Cage se base sur une définition positive du désordre, où les situations aléatoires et incontrôlées qu'il génère offrent la possibilité d'expériences esthétiques inédites. Celle de György Kepes, au contraire, défend l'idée d'un ordre à imposer ponctuellement dans le tissu urbain, tant au niveau de la perception visuelle que de la perception auditive. Pour Cage, il fallait trouver un moyen de sensibiliser le public aux qualités du désordre, tandis que ce qui importait à Kepes, c'était de donner au public une image cohérente de la ville. L'idée d'imposer un ordre à la ville n'était certes pas neuve, mais ce qui faisait la particularité de la démarche de Kepes, c'est qu'il ne s'agissait pas de défendre une politique de *tabula rasa* et du contrôle total, mais plutôt d'intervenir localement de manière à faire émerger un ordre, non seulement dans le tissu urbain, mais, plus encore, dans la perception qu'en aurait son occupant. Il ne s'agissait pas d'imposer un ordre rigide, mais bien de considérer la ville comme un système ouvert, dont il fallait révéler les processus, les infrastructures, et améliorer le fonctionnement. Tirant parti, dans un premier temps, de la psychologie de la perception développée par l'école de Berlin – la psychologie de la forme ou théorie de la Gestalt –, puis, dans un second temps, de la cybernétique, Kepes fit durant sa carrière un certain nombre de propositions qui anticipaient le phénomène que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de *smart cities* ou «villes intelligentes». Peintre, photographe, éditeur et enseignant né en Hongrie en 1906, Kepes fut formé aux Beaux-Arts de Budapest avant de rejoindre László Moholy-Nagy à Berlin. Au cours des années 1930, Kepes suivit Moholy-Nagy à Londres, puis à Chicago, où il contribua à la fondation du Nouveau Bauhaus en 1937. Bénéficiant du réseau de connaissances de Moholy-Nagy, et partageant avec ce dernier une

pratique artistique ne se cantonnant pas à un médium particulier, et un intérêt poussé pour les sciences, Kepes a très vite orienté sa carrière autour de la notion d'ordre, ainsi que le rappelait Otto Piene dans son hommage rédigé lors du décès de l'artiste en 2001[2]. L'idée d'ordre chez Kepes trouve plusieurs sources. Premièrement, elle tient à la conception organiciste et collectiviste du monde défendue par les avant-gardes hongroises du début du siècle[3]. Cette idée d'un ordre social et biologique fut alimentée par la fréquentation de Kepes des psychologues de la Gestalt. Cette branche de la psychologie considère en effet le champ perceptif comme étant organisé en des totalités cohérentes – les *Gestalten* – en fonction de règles structurantes: différence entre fond en forme, principe de continuité et de fermeture[4]. Pour Kepes, comme pour le psychologue Rudolf Arnheim, qui participa au développement de la Gestalt aux États-Unis et aux séminaires de Kepes, un environnement peu favorable à la formation perceptive de *Gestalten* pouvait avoir un impact sur la santé mentale de l'homme. L'environnement visé était l'environnement urbain. Le premier livre de Kepes, *Language of Vision* (1944), commençait ainsi par la phrase: «Aujourd'hui, nous faisons l'expérience du chaos»[5], tandis qu'Arnheim formulait sa critique en ces termes:

> Notre environnement visuel est dominé par des infrastructures humaines collées les unes aux autres par l'entreprise désordonnée d'individus. Le chaos qui en résulte aura vraisemblablement des effets pervers, parce que le seul moyen d'y résister serait d'abolir notre sens de la structure et de lui substituer une vision fragmentée. Ce qui serait un mal déjà suffisant si ce handicap de la vision était limité à notre réponse aux apparences du monde extérieur. […] L'apparence perçue est en effet à la base de tous les phénomènes cognitifs de compréhension[6].

[2] O. Piene, *In memoriam: György Kepes, 1906-2002*, in «Leonardo», XXXVI, 1, 2003, pp. 3-4
[3] O. Botar, *Defining Biocentrism*, in O. Botar, I. Wünsche (éds.), *Biocentrism and Modernism*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2011, pp. 15-45; et M. Wucher, *Rereading Bioromanticism*, *ibid.*, pp. 47-60.
[4] M. Wertheimer, *Laws of organization in perceptual forms* (1923), in W. Ellis (éd.), *A source book of Gestalt psychology*, The Gestalt Journal Press, Gouldsboro 1997, pp. 71-88.
[5] G. Kepes, *Language of vision. Painting, Photography, advertising-Design* (1944), Paul Theobald, Chicago 1964, p. 12.
[6] R. Arnheim, *Art and Humanism*, in «Art Education», XXIV, 7, 1971, pp. 5-9.

C'est autour de la question de définir ce qu'était un environnement urbain sain, et de comprendre comment celui-ci était perçu, que Kepes se lança avec l'urbaniste Kevin Lynch dans une étude sur la perception de la ville de 1954 à 1959 au MIT. Lors de cette recherche, qui donna lieu au livre de Kevin Lynch *The Image of the City* (1961)[7], Kepes se lança dans une vaste enquête phénoménologique, informée par la Gestalt, sur la manière dont un piéton ou un conducteur pouvaient percevoir la ville et s'y orienter. Les auteurs devaient isoler six facteurs structurant le paysage urbain: chemins, limites, districts, nœuds et points de repère – *landmarks* –, ainsi que leurs *interrelatio*[8].
La méthodologie utilisée se rapprochait formellement du story-board cinématographique: il s'agissait de décrire sur le vif, à l'aide de croquis annotés, des séquences entières de la ville, en l'occurrence Boston, afin de dégager les facteurs d'ordre et de désordre dans la perception de la ville[9]. Il s'agissait, comme l'a formulé l'historien Clément Orillard, de rationaliser le discours esthétique dans le but de définir un urbanisme cognitif qui saisirait l'image mentale de la ville[10].

## 2. *Un cas concret: le Russell Street Corridor*

Les connaissances engrangées lors de l'étude sur la perception de la forme de la ville devaient donner lieu, pour Kepes, à des applications concrètes visant à assainir l'environnement urbain. Déjà en 1944, lors de la publication de *Language of Vision*, cette question était abordée à travers l'affiche publicitaire. Trente ans plus tard, en 1973, elle occupait encore l'artiste, qui trouva à Baltimore l'occasion de mettre en pratique son idée de l'ordre. Dans ce cas précis, Kepes proposa de redessiner totalement les

[7] K. Lynch, *The Image of the City*, The MIT Press, Cambridge 1961.
[8] *Ibid.*, pp. 46-90.
[9] J. Beinart, *Report on the visual experience in a street in Boston – November IIth 1955*, 2 novembre 1955, non paginé, Stanford University, M1796 Kepes, boîte 83, dossier 2.
[10] C. Orillard, *Urbanisme et cognition. Deux tentatives américaines dans les années 1950 et 1960*, in «Labyrinth », XX, 1, 2005, pp. 77-92.

abords de l'autoroute reliant la ville de Baltimore à son aéroport. Prenant le point de vue de l'automobiliste, Kepes constatait que le parcours de l'aéroport au centre-ville n'offrait pas un spectacle structuré, mais au contraire, une autoroute banale au centre d'un désordre de panneaux publicitaires et de signalisation, sans que l'arrivée à l'aéroport ou au centre-ville ne soit clairement signifiée à l'automobiliste. En effet, l'autoroute parcourait – et parcourt toujours aujourd'hui, le projet de Kepes n'ayant pas été réalisé – le paysage mal défini du *sprawl* urbain américain, avant de se fondre imperceptiblement dans la ville. Pour Kepes, il manquait un symbole clair, un point de repère monumental, marquant l'arrivée à Baltimore ou à l'aéroport[11]. Kepes identifiait encore un manque de connexions entre les différents éléments de la route. Il notait l'absence d'un principe général régulant les aménagements du bord de route, ce qui empêchait le conducteur d'éprouver un sens de la continuité dans son expérience du parcours[12].

Dans une perspective holistique, une séquence routière idéale devait former une *Gestalt* dans le regard du conducteur. C'est ce qui manquait dans le cas de Baltimore, puisque l'autoroute n'avait pas vraiment de fin, elle cessait simplement d'exister après avoir imposé à son usager des changements rapides et incohérents de vitesse, d'échelle et de décor.

Pour remédier à ces maux, Kepes suggéra de ponctuer le trajet en soulignant ses éléments dominants: l'aéroport, une usine au centre du parcours, et l'entrée dans la ville. Pour l'arrivée et la sortie de l'aéroport, Kepes souhaitait scénariser la route à l'aide de formes disposées à intervalles régulières et distillant aux conducteurs des informations sur les vols, les parkings, les horaires et la météo. Pour l'entrée et la sortie de la ville, il proposait une porte clairement définie sous la forme de deux

[11] G. Kepes, *Proposals for the Russel Street Corridor*, non daté, Stanford University, M1796 Kepes, boîte 38, dossier 1.
[12] *Ibid.*

fontaines géantes encadrant la route, dont les formes devaient contraster avec l'arrière-plan, équipées de lasers projetant leurs rayons dans le ciel. La combinaison d'eau et de lumière devait être un complément à la décélération du conducteur à son entrée en ville. Des panneaux touristiques, avec des plans de la ville, devaient encore aider le conducteur à s'orienter tout en le «connectant» avec la vie de la cité, comme dans la proposition de projeter les dernières dépêches sur des supports visuels. La signalisation – ou communication – devait également être contrôlée et organisée. Il s'agissait de supprimer les redondances, et de grouper autant que possible les éléments signifiants en des unités lisibles, de façon à retenir, et non monopoliser, l'attention du visiteur, tout en n'handicapant pas sa concentration au volant[13].

### 3. *La cybernétique et l'urbanisme*

Pour Kepes, l'environnement de la route était principalement un espace d'information, puisqu'il s'agissait de bien orienter le conducteur. En cela, Kepes se réclamait ici, au-delà de la théorie de la Gestalt, de la cybernétique. Cette discipline, à l'origine des sciences de l'information, avait été baptisée ainsi par le physicien Norbert Wiener à partir du mot grec signifiant «art de bien gouverner». La cybernétique permettait d'exprimer une machine ou un organisme comme un système régulé s'appuyant sur la bonne circulation de l'information et réagissant avec son environnement par le biais de processus de rétroaction – ou *feedback*[14]. Kepes connaissait bien Norbert Wiener, qui travaillait sur le même campus que lui, celui du MIT, et à qui il commanda un article pour son livre *The New Landscape in Art and Science*, et c'est en des termes cybernétiques qu'il parlait en 1972 de l'environnement

[13] *Ibid*.
[14] Voir N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948), The MIT Press, Cambridge 1965.

comme d'un système autorégulé[15]. On peut alors considérer la route de Baltimore comme une sorte de lieu cybernétique dirigeant le conducteur à bord de son véhicule sur des voies de communication prédéfinies par le gouvernement et déterminant la morphologie de la ville. Il s'agissait de faire circuler au mieux le voyageur en l'orientant correctement par la suppression du bruit dans la signalisation, et par la stimulation de son attention en créant un environnement varié et rythmé. Une séquence cohérente devait donner au conducteur une image claire et saine de la ville, dont les effets devaient se répercuter sur sa santé mentale.

L'idée d'associer l'urbanisme à la circulation d'information trouve un second exemple concret dans un autre projet non réalisé de Kepes, contemporain de celui de Baltimore, le projet de réaménagement de Times Square à New York. Dans ce cas, Kepes pouvait s'appuyer sur l'art cybernétique, en particulier sur les travaux de l'artiste hongrois établi à Paris Nicolas Schöffer. Dans les années cinquante, ce dernier avait en effet proposé une tour cybernétique de trois cents mètres de haut pour le quartier de la Défense à Paris. La particularité de cette tour, qui ne fut pas réalisée, était la suivante: grâce à une série de capteurs disséminés dans la ville et par le biais d'un système de communication lumineuse, elle devait transmettre en temps réel des informations concernant, par exemple, le cours de la bourse, la météo ou les embouteillages. Un tel monument devait donc participer à l'autorégulation de la ville, puisque le comportement des habitants devait être traduit en signaux visibles par tous, ce qui par rétroaction pouvait modifier ce même comportement. C'est cette même idée que Kepes entendait installer à Times Square, sous la forme de fontaines d'informations. Celles-ci devaient trouver leur place dans le système de signalisation et d'éclairage que Kepes souhaitait mettre en place pour restaurer ce quartier, et

[15] G. Kepes, *The artist's role in environmental self-regulation*, in G. Kepes, (éd.), *Arts of the Environment*, George Braziller, New York 1972, pp. 167-197.

qui devait tirer parti des mouvements lumineux aléatoires de la ville. Il offrait ainsi de jouer avec les tonalités en éclairant tout le quartier d'une seule couleur changeant à intervalles réguliers et donnant l'illusion du mouvement, ce qui permettait par la même occasion de donner une identité distincte aux différentes zones du quartier[16]. L'environnement prenait dans ce projet une nouvelle dimension phénoménologique et sociologique, puisqu'il intégrait le visiteur, le passant et le touriste, qu'il transformait en participants à travers diverses interfaces électroniques. Cette participation devait trouver son climax dans les *Light Festivals* que Kepes proposait d'organiser à Times Square. L'orchestration événementielle de l'espace public, qui devait devenir un des fers de lance du marketing urbain quelques années plus tard[17], était cependant utilisée ici par Kepes dans un but civique et non commercial.

### 4. *Une smart city avant l'heure*

Ces deux exemples, celui du Russell Street Corridor de Baltimore et celui de Times Square à New York, préfigurent le phénomène que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de *Smart City*, ou ville intelligente. Celle-ci repose, selon l'historien de l'architecture Antoine Picon, sur un usage intensif des technologies de l'information et de la communication, et son principal objectif est une meilleure efficacité environnementale. Picon ajoute encore que les mécanismes d'apprentissage et de raisonnement deviennent internes à la ville elle-même[18]. Si la technologie disponible à l'époque de Kepes ne permettait pas d'envisager réellement une ville pensante, il n'en demeure pas moins que celle-ci était considérée par l'auteur comme un système autorégulé, capable,

[16] G. Kepes, *Times Square Project*, non daté, Stanford University, M1796 Kepes, boîte 30, dossier 28.
[17] A. Klingmann, *Brandscapes. Architecture in the Experience Economy*, The MIT Press, Cambridge 2007.
[18] A. Picon, *Smart Cities. Théorie et critique d'un idéal auto-réalisateur*, Éditions B2, Paris 2013, pp. 7-26.

grâce aux capteurs et aux fontaines d'information, de contrôler certains de ses paramètres. Cet intérêt de Kepes pour la ville intelligente est à situer dans un contexte architectural où de nombreuses propositions allaient dans ce sens, à travers les travaux d'Archigram ou du collectif Pulsa. Ce dernier groupe, qui fut invité par Kepes à contribuer au livre *Arts of the Environment*, publié en 1972, comparait d'ailleurs la ville à un circuit imprimé électronique, faisant de la transmission d'informations un élément déterminant de la morphologie urbaine[19]. L'intérêt de Kepes pour la cybernétique, qui se traduit dans ses textes et projets par un vocabulaire emprunté à la biologie et à la théorie des systèmes, illustre un tournant épistémologique dans la façon de concevoir la ville. Dans la première partie de cet article, nous avons vu que le projet *The Perceptual Form of the City*, informé par la Gestalt, avait un caractère de diagnostique: il fallait comprendre comment la ville était perçue et dans quelle mesure on pouvait améliorer son image. En intégrant les technologies de l'information, la ville n'est plus seulement une entité perçue, mais devient elle-même capable de perception. L'homme pouvait ainsi être intégré à l'environnement «ville» en tant que partie essentielle par le biais de capteurs, que l'on peut qualifier en ce sens de prothèses sensorielles (rappelons que pour Norbert Wiener, l'une des applications souhaitées de la cybernétique était précisément la création de prothèses sensorielles)[20]. De plus, pour Kepes, le déploiement dans la ville d'organes perceptifs et informatifs devait contribuer à rendre la technologie familière à son usager: il s'agissait de combattre ce que Günther Anders appelait la «honte prométhéenne» suscitée par l'envahissement de technologies dont le fonctionnement reste incompréhensible à l'homme, du fait de leur trop grande

[19] Pulsa, *The City as an Artwork*, in G. Kepes (éd.), *Arts of the Environment*, cit., pp. 208-221
[20] N. Wiener, *op. cit.*, p. 18

complexité[21]. En faisant de l'habitant un participant actif de la technologie, Kepes entendait combattre ce sentiment d'aliénation, ce qui devait passer, à New York, par l'organisation de festivals technologiques autour de la lumière. La *smart city* de Kepes répondait donc à un triple objectif par le biais d'interventions ponctuelles: favoriser l'orientation de son usager en clarifiant son paysage, le transformer en acteur du «système ville», et enfin, contribuer à sa santé mentale en lui offrant un environnement urbain sain et compréhensible. En cela, les projets de Kepes, s'ils étaient encore tributaires des idéaux des avant-gardes du début du siècle, anticipaient bien les *smart cities* d'aujourd'hui, même si le caractère prophylactique de ces projets semble s'être depuis déplacé du domaine de la santé mentale vers celui de l'écologie, à laquelle Kepes était d'ailleurs profondément sensible.

**Jean-Marie Bolay** est doctorant en Histoire de l'art à l'Université de Genève
*jean-marie.bolay@unige.ch*

[21] G. Anders, *Sur la honte prométhéenne*, in Id., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Ivrea, Paris 2002, pp. 37-115.

# S&F_n. 13_2015

## ALTERAZIONI

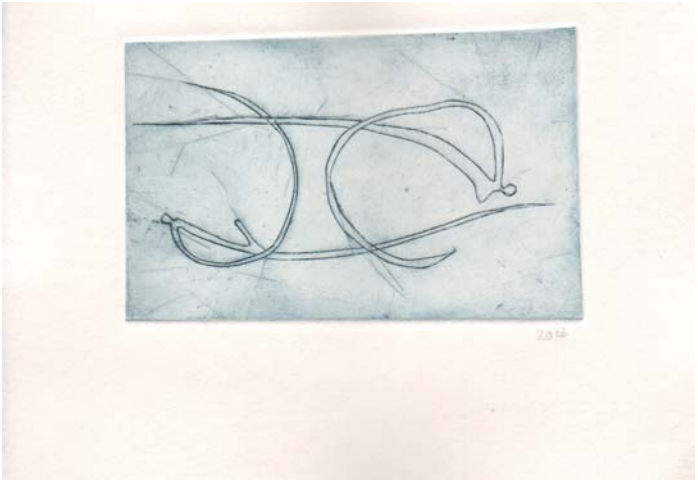
FERNANDO VIDAL

# *THE BEACH AND THE LABYRINTH:*

# *EXPERIMENTAL URBAN LANDSCAPES OF THE HUMAN (*DARK CITY*, 1998)*

1. *Intro* 2. *Memory, Identity, Authenticity* 3. *"Editing" Memories in the Brain*
4. *The Strangers' Quest* 5. *A "Matrix"?* 6. *Freud and Frankenstein*
7. *The Strangers and Nosferatu* 8. *The Beach and the Labyrinth*

**ABSTRACT**: *In* Dark City *(Alex Proyas, 1998), people live in a city that is constantly in the dark. The city is in fact a laboratory constructed by a race of Strangers who live below the urban surface to do experiments aimed at discovering what makes human beings* human. *The Strangers will survive only by becoming like them. To find out what humanity is, but assuming it is essentially related to memory, every day they paralyze all human activity, extract memories from individuals, mix them, and inject them back. When people wake up, they are totally different persons – but do not know it. This article examines how, starting with such a situation,* Dark City *explores the role of memory in personhood, the problem of authenticity, and the status of "false" memories in making the self, and how the connect to the experimental psychology and the neuroscience of memory.*



*Alla cara memoria di Clara Cardia;*
*elle voulait amener la lumière dans les cités obscures*

## 1. *Intro*

Episodic memory – the recollection of past autobiographical events in which we feel involved or see ourselves as actors – is crucial for our sense of personal identity, of being the same as someone in the past. What would happen if the events we remembered as "ours" hadn't really happened to us, but were fabricated or had been actually lived by someone else? Presumably nothing if we didn't know about the deceit or if having "false memories" had no

consequences for others. But what if we knew? *Dark City*, Alex Proyas' film of 1998, tells the story of a man who did.

## 2. *Memory, Identity, Authenticity*

In Western culture since the late 17th century, personhood has been defined primarily by self-consciousness, as well as by one's capacity to remember directly or indirectly experienced past events and actions, and to identify oneself as oneself[1]. The first systematic elaboration of such view occurs in the chapter entitled "Of identity and diversity" of the second edition of British philosopher John Locke's *Essay on Human Understanding* (1694). Locke proposed to base personal identity on the continuity of memory and consciousness, regardless of the material substance to which they may be attached. To such an extent did he make personal identity depend on self-consciousness, that, for him, if consciousness were located in the little finger and this finger cut of the hand, «it is evident the little finger would be the person, the same person; and self then would have nothing to do with the rest of the body»[2]. In short, a person's identity reaches «as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought»[3]. Hence, too, the radical consequence of amnesia:

> […] Suppose I wholly lose the memory of some parts of my life, beyond a possibility of retrieving them, so that perhaps I shall never be conscious of them again; yet am I not the same person that did those actions, had those thoughts that I once was conscious of, though I have now forgot them? To which I answer, that we must here take notice what the word *I* is applied to; which, in this case, is the man only. And the same man being presumed to be the same person, *I* is easily here supposed to stand also for the same person. But if it be possible for the same man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same man would at different times make different persons […][4].

[1] U. Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, New York 2011.
[2] J. Locke, *Essay on Human Understanding* (2nd ed., 1694), Book II, chap. 27, § 17.
[3] *Ibid.*, § 9.
[4] *Ibid.*, § 20.

A gap in the continuousness of memory defines two different persons, though attached to the same physical organism. Such psychologization of personhood and personal identity was accompanied by their cerebralization. As seat of memory and consciousness, the brain became the one organ we need in order to be ourselves as *persons*; and insofar as the brain assumed such ontological function, human beings could be seen as "cerebral subjects"[5]. We shall later see how *Dark City* enacts them both.

Some of the debates around Locke's theory of personal identity were prompted by the fact that memory is notoriously malleable and unreliable. This has also been the subject of considerable scientific research. As time passes from the moment we live a particular event, we spontaneously tend to accept more false details as true[6]. Moreover, memory is highly manipulable. Starting in the 1970s, psychologist Elizabeth Loftus demonstrated how easily it is distorted when subjects are exposed to misinformation. In 1995, she went beyond, and implanted in human subjects the entirely false memory that at the age of five they had been lost in a mall and were rescued by an elderly stranger[7]. This result raises questions about the place of memories, and of authentic vs. spurious recollections, in bringing about personal identity and a sense of self. Indeed, if memory plays a constitutive existential and ontological role, would we remain ourselves with alien memories? Beyond what degree of memory loss and replacement are we deprived of our "true self"? And is there such a thing? We reach here the memorial thresholds of personal

[5] F. Vidal, *Brainhood, anthropological figure of modernity*, «History of the Human Sciences», 22, 2009, pp. 5-36; F. Vidal, *The Sciences of the Soul: The Early Modern Origins of Psychology*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

[6] A. Mendelsohn et al., *Subjective vs. Documented Reality: A Case Study of Long-Term Real-Life Autobiographical Memory*, «Learning & Memory», 16, 2009, pp. 142-146.

[7] E. F. Loftus and J. E. Pickrell, *The formation of false memories*, «Psychiatric Annals», 25, 1995, pp. 720-725; E. F. Loftus, *Creating false memories*, «Scientific American», 227(3), 1997, pp. 70-75; Id., *Our changeable memories: legal and practical implications*, «Nature Reviews Neuroscience», 4, 2003, pp. 231-234.

identity and the experiential limits of authenticity. Indeed, on the one hand,

> being oneself is inescapable, since whenever one makes a choice or acts, it is oneself who is doing these things. But on the other hand, we are sometimes inclined to say that some of the thoughts, decisions and actions that we undertake are not *really* one's own and are therefore not genuinely expressive of who one is[8].

Authenticity can be conceptualized along three dimensions: *self-alienation*, or the gap between conscious awareness, and processes and contents, such as physiological states, emotions and beliefs, of which we are not aware; *authentic living* or being "true to oneself"; and the extent to which one accepts to conform to other people's views and expectations[9]. There are other ways of thinking about authenticity, but this one has the advantage of focusing on reflexivity and self-perception. It thus underlines the link between authenticity and memory: for one's identity to be authentic, must one's memories be "true" in that their contents correspond to lived events, or is it enough that they be felt or considered as one's own, regardless of their source and empirical referent?

That is the question posed by *Dark City*, and the answer it suggests is that, from the experiential point of view, the contrast between "real" and "imaginary" may not be so important after all. A memorative experience (recalling something and feeling that it "really happened") is in itself something that really happens. However, the decisive factor for one's *sense* of personal identity, of being the same person as someone in the past, is not the content of the memory, but the feeling that what I remember belongs to me. This is highlighted by the case of a rare memory impairment in which the patient felt no personal

[8] S. Varga and C. Guignon, "Authenticity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/authenticity/.

[9] A. M. Wood et al., *The Authentic Personality: A Theoretical and Empirical Conceptualization and the Development of the Authenticity Scale*, «Journal of Counseling Psychology», 55(3), 2008, pp. 385-399.

ownership with regard to his autobiographical memories[10]. His recollections were accurate, but were not accompanied by a sense of "mineness" and lacked the feel of real happenings in his life. In both real life and science fiction, the inverse situation is more common. As shown by Loftus' experiment of 1995, we are capable of feeling personal ownership of false memories – though, as rehearsed in many movies and illustrated in the "memory wars" of the 1990s, it is precisely their or other persons' intuition that something is wrong with their recollections that, in film as in the courts of justice, gets the action going[11]. Both cases suggest the extent to which the sense of personal identity may be «a byproduct of the episodic memory system»[12]. A system whose fragility and malleability the neurosciences demonstrate at the chemical level.

### 3. *"Editing" Memories in the Brain*

Around the year 2000, neuroscientists revived the notion that memories are not stored like static contents, but undergo a process of "reconsolidation" after they are retrieved, and must in fact be reconsolidated in order to persist. Reconsolidation takes place by way of protein synthesis in the amygdala, a subcortical structure located deep and medially in the temporal lobes. The amygdala is involved in processing emotional reactions such as fear, anger and pleasure; unpleasant experiences are translated into signals that trigger fear memories by changing neural connections there[13]. As could be expected from everything the

[10] S. B. Klein and S. Nichols, *Memory and the sense of personal identity*, «Mind», 121(483), 2012, pp. 677-702.

[11] "Memory wars" designates a sometimes venomous controversy over the reliability of repressed memory and the validity of recovered memory therapy. See, most famously, F. Crews et al., *The Memory Wars: Freud's Legacy in Dispute*, New York Review Books, New York, 1995; and most recently, L. Patihis et al., *Are the "Memory Wars" Over? A Scientist-Practitioner Gap in Beliefs About Repressed Memory*, «Psychological Science», 25(2), 2014, pp. 519-530.

[12] *Ibid.*, p. 696.

[13] J. P. Johansen et al., *Hebbian and neuromodulatory mechanisms interact to trigger associative memory formation*, «PNAS», 111(51), 2014, E5584-E5592.

neurosciences show, other brain structures are involved. In particular, the hippocampus is responsible for assembling a contextual representation of the environment in which fear is *conditioned*, and for transmitting it to the amygdala[14].

Why "conditioned"? Because that is the most commonly used experimental paradigm for studying memory. The predominant approach is that of "classical" or "respondent" conditioning, also known as "Pavlovian" after the Russian physiologist Ivan Pavlov (1849-1936). An innate, "unconditioned response" to an "unconditioned stimulus" (in Pavlov's classic experiments, a dog salivating to the presentation of food) becomes the "conditioned response" to an initially neutral "conditioned stimulus" (e.g. a sound). The dog involuntarily "learns" to salivate to the sound. Another paradigm is that of "operant" or "instrumental" conditioning, in which a behavior is followed by various forms of "reinforcement" or "punishment," thus leading to an increase or decrease in its frequency.

Psychologists and neuroscientists use variations of these paradigms, especially the classical, and operationalize memory formation as the involuntary learning of a behavior by means of conditioning. Research on reconsolidation tends to focus on fear or "aversive" memory. Rats in a maze – the most common animal model – are first conditioned to fear particular objects or locations. If the production of a certain protein is inhibited immediately after the animal is exposed again to the conditioned stimulus, the next presentation of the same stimulus will not elicit the conditioned fear response. In other words, the memory will have disappeared[15]. Other work with the same paradigm has shown that such plasticity also acts in the opposite direction:

[14] C. A. Orsini and S. Maren, *Neural and cellular mechanisms of fear and extinction memory formation*, «Neuroscience and Biobehavioral Reviews», 36, 2012, pp. 1773–1802.

[15] J. Debiec, J. E. LeDoux and K. Nader, *Cellular and Systems Reconsolidation in the Hippocampus*, «Neuron», 36, 2002, pp. 527-538.

memories can be strengthened by the activation of certain proteins during reconsolidation[16].

These results have led scientists to anticipate the «therapeutic use of agents that disrupt reconsolidation to reduce the fear-arousing aspects of emotional memory in post-traumatic stress disorder (PTSD)»[17]. Discussion on the prevention and treatment of PTSD thus takes place largely in conjunction with research on the nature, mechanisms and management of reconsolidation. For example, administering a beta-blocker like propranolol after a traumatic event has been shown to reduce the appearance of PTSD symptoms, an outcome judged analogous to the ability of the drug to reduce retention of a conditioned fear response in experimental animals[18]. Given within hours of a traumatic episode, propranolol, commonly used for cardiac arrhythmias and hypertension, could block the emotional arousal accompanying the consolidation of the trauma's memory. It is therefore hoped that beta-blockers will be effective not only prophylactically, but also in people diagnosed with PTSD[19].

The medical potential of neurochemical memory research has given rise to passionate debate. Observing that «[t]he capacity to alter or numb our remembrance of things past cuts to the heart of what

[16] N. C. Tronson et al., *Bidirectional behavioral plasticity of memory reconsolidation depends on amygdalar protein kinase A*, «Nature Neuroscience», 9, 2006, pp. 167-169.

[17] V. Doyère et al., *Synapse-specific reconsolidation of distinct fear memories in the lateral amygdala*, «Nature Neuroscience», 10, 2007, p. 415.

[18] R. K. Pitman et al., *Pilot study of secondary prevention of posttraumatic stress disorder with propranolol*, «Biological Psychiatry», 51, 2002, pp. 189-192; G. Vaiva et al., *Immediate Treatment with Propranolol Decreases Posttraumatic Stress Disorder Two Months after Trauma*, «Biological Psychiatry», 54, 2003, pp. 947-949.

[19] J. L. C. Lee and B. J. Everitt, *Reactivation-Dependent Amnesia: Disrupting Memory Reconsolidation as a Novel Approach for the Treatment of Maladaptive Memory Disorders*, in B. Bontempi, A. J. Silva and Y. Christen (ed. by), *Memories: Molecules and Circuits*, Springer, Berlin, 2007. Trauma is also a historical and cultural phenomenon, but PTSD literature never cites work such as A. Young's *The Harmony of Illusions: Inventing Post-traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton, 1997, or *When Traumatic Memory Was a Problem: On the Historical Antecedents of PTSD*, in G. M. Rosen (ed. by) *Posttraumatic Stress Disorder: Issues and Controversies*, Wiley, Chichester, 2004, pp. 127-146.

it means to remember in a human way», the United States President's Council on Bioethics raised in 2003 objections against "memory-blunting," and stressed the connection between memory and moral responsibility[20]. In addition to identifying issues about the nature of personal identity and a potential for pharmacological abuse, it anticipated troubling legal and psychological consequences. Several bioethicists and legal scholars rejected the Council's dystopian worries[21], and laboratory work with animals suggested that reconsolidation could be disrupted to reduce the «fear-arousing aspects of emotional memory» in PTSD without altering personality through changes in the associative structure of memory[22]. Moreover, as New York University neuroscientist Joseph LeDoux has observed, «every special date and anniversary, every advertisement, every therapy session, every day in school is an effort to create or modify memory. Tampering with memory is a part of daily life. If we take a more realistic view of just how much we mess with memory, the dampening of memories that produce emotional responses in traumatized individuals might seem less malevolent»[23].

The discussion has taken new directions since the discovery, in 2007, that inhibiting a certain enzyme in the rat's cortex results in the erasure of long-term associative memories. In contrast to earlier studies, this suggests that no reactivation is needed to render the memory trace susceptible to the inhibitor. Thus, the

[20] President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Dana Press, New York, 2003.

[21] For objections to the Council's positions, see K. Evers, *Perspectives on Memory Manipulation: Using Beta-Blockers to Cure Post-Traumatic Stress Disorder*, «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 16, 2007, pp. 138-146; M. Henry, J. R. Fishman and S. J. Youngner, *Propanolol and the Prevention of Post-Traumatic Stress Disorder: Is it Wrong to Erase the "Sting" of Bad Memories?*, «American Journal of Bioethics», 7, 2007, pp. 12-20; the commentaries in the same issue of *AJOB*; and especially A. J. Kolber, *Therapeutic Forgetting: The Legal and Ethical Implications of Memory Dampening*, «Vanderbilt Law Review», 59, 2006, pp. 1561-1626.

[22] J. Debiec et al., *Directly reactivated, but not indirectly reactivated, memories undergo reconsolidation in the amygdala*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 103, 2006, pp. 3428-3433.

[23] J. E. LeDoux, *Can Memories Be Erased?* (2010), www.huffingtonpost.com/joseph-ledoux/can-memories-be-erased_b_303519.html.

persistence of a memory turns out to depend on the ongoing activity of the enzyme long after the memory is regarded as consolidated into a long-term stable form[24]. Reflecting on potential therapeutic applications, Yadin Dudai, one of the authors of the discovery, remarked that «what the field attempts to do at the end of the day is to erase not necessarily a single complete chunk of memory but to be able to blunt or erase the extremely annoying emotional burden of the traumatic experience»[25]. Treatments would therefore aim only to "dull" or "dampen" memories, not to wipe them out. Scientific results keep making the issue ever more complex. A study published in March 2011 showed that increasing the enzyme has the opposite effect, namely it enhances the memory and even restores fading ones[26]. As I write these lines research is pouring – mostly on rats[27], but also on human subjects, such as adolescents suffering from anxiety and stress-related disorders[28], some documenting the failure of pharmacological agents to block reconsolidation of traumatic memories in PTSD[29], or exploring whether memory traces of pain (and not only of fear) can be erased under clinical conditions[30]. The neuropsychological consensus is that recalling a memory makes it susceptible to modification, that the reconsolidation process

[24] R. Shema, T. C. Sacktor and Y. Dudai, *Rapid Erasure of Long-Term Memory Associations in the Cortex by an Inhibitor of PKMζ*, «Science», 317, 17 August 2007, pp. 951-953; R. Shema et al., *Boundary conditions for the maintenance of memory by PKMζ in neocortex*, «Learning & Memory», 16, 2009, pp. 122-128.

[25] J. M. Abi-Rached, *The Implications of Memory Research and "Memory Erasers": A Conversation with Yadin Dudai*, «BioSocieties», 4, 2009, p. 85.

[26] R. Shema et al., *Enhancement of consolidated long-term memory by overexpression of protein kinase Mzeta in the neocortex*, «Science», 331, 2011, pp. 1207-1210.

[27] E. Baldi and C. Bucherelli, "Brain sites involved in fear memory reconsolidation and extinction of rodents", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 53, 2015, 160-190.

[28] D. C. Johnson and B. J. Casey, *Extinction during memory reconsolidation blocks recovery of fear in adolescents*, «Scientific Reports», 5, 8863, 2015, doi:10.1038/ srep08863.

[29] N. E. Wood et al., *Pharmacological blockade of memory reconsolidation in posttraumatic stress disorder: Three negative psychophysiological studies*, «Psychiatry Research», 225, 2015, pp. 31-39.

[30] J. Sandkühler and J. Lee, *How to erase memory traces of pain and fear*, «Trends in Neurosciences», 36(6), 2013, pp. 343-352.

can be manipulated or even inhibited[31], that remembering actually causes forgetting[32], and that therapeutic applications should aim at disentangling memories from associated painful emotions rather than at erasing them. In short, the chief goal of manipulating reconsolidation is less to delete memories than to «edit» them so as to «write out the pain»[33]. You keep the sentence, but no longer highlight it in red. However, given how inextricably intertwined form and content, style and meaning, color and composition are in human autobiographical memory, "rewriting" a memory may amount to creating a new one – apparently with the same "information", but with the emotion gone.

Science fiction may have simplified in that it does not separate autobiographical memory from the normally present sense of ownership (as in the medical case mentioned above), nor isolate the contents of episodic memory from the emotions with which they are infused (as in the treatment of PTSD). But taking the individual memorative experience as a totality rather than enacting its components separately has allowed it to tell powerful stories.

## 4. *The Strangers' Quest*

In *Dark City*, a race of Strangers experiments on human beings to find out what makes them human. For that purpose, the Strangers create a city permanently immersed in darkness. Once a day, at 12 (noon or midnight, impossible to tell) they put everyone to sleep, and use their psychokinetic "tuning" faculty of altering physical

[31] E. G. Meloni et al., *Xenon impairs reconsolidation of fear memories in a rat model of post-traumatic stress disorder (PTSD)*, «PLoS ONE», 9(8), 2014, e106189.

[32] Or more precisely: «Remembering does not merely reawaken memories of the past, it […] induces forgetting of other experiences that interfere with retrieval, dynamically altering which aspects of our past remain accessible», M. Wimber et al., *Retrieval induces adaptive forgetting of competing memories via cortical pattern suppression*, «Nature Neuroscience», 18, 2015, p. 588.

[33] M. Specter, *Partial recall. Can neuroscience help us rewrite our most traumatic memories?*, «The New Yorker», 19 May 2014, www.newyorker.com/magazine/2014/05/19/partial-recall (an excellent introduction to this vast topic).

reality to metamorphose the urban space. This, in a visually spectacular manner, turns the city itself into a full-fledged protagonist (Fig. 1). While the Strangers rearrange the city, its inhabitants are "imprinted" with new memories. They regain consciousness as different persons, but ignore that their autobiographical recollections, which they feel as their own, have been implanted.

**Figure 1**: The Dark City morphs to the Strangers' "tuning"

The Strangers do this in order to survive. They look human, but are in fact gelatinous, jellyfish-like extraterrestrial parasites that use male corpses as their hosts. Moreover, they share one "group mind" and are telepathically connected to each other. They are on the verge of extinction and think that, as a race, they may live on by becoming akin to human beings. But first they must understand what makes these beings *human*. They intuit some fundamental connection to memory in general, and in particular to the individual autobiographical memories they themselves lack. That inspires their experiments.

The Strangers' premise, which drives them as well as the film, is clear enough: human selfhood resides in mental contents, and above all in individual episodic memories. *Dark City* is one of the many movies that take memory as «a shorthand for identity» and convey the idea that without memory «we cease to exist as who we are and

become only receptors of current data»[34]. It may be comforting, against such Lockean view, to realize that, for people with dementia, how they «feel and what moves them becomes vastly more important than what they can remember», that as minds fade «bodies become ever more important as a source of identity», and that as memory-based identity disintegrates, relationships and emotions take center stage and encourage us to «avoid the temptation of becoming memory snobs»[35]. We nonetheless recognize that a massive loss of memories of our past life radically alters our being. That is why films depict retrograde amnesia, which involves loss of the memories formed *before* the amnesiogenic trauma, more frequently than the anterograde variety, in which the patient loses the capacity to create new memories after the trauma. Most memory movies exploit the dramaturgic potential of retrograde amnesia, which launches the (generally male) hero on a quest to recover the memories of his past, and thus to regain his original self[36]. Christopher Nolan's celebrated *Memento* (2000) is an exception.

Other productions, including *Dark City*, explore the manipulation and fabrication of memories. The Strangers' experiment is not so much about how memories are made or how they can be lost and regained, as about whether or not they must correspond to personally lived experiences. The movie thus raises questions about the connection between authenticity and personhood, and problematizes the link, which as spectators we tend to admit, between memory and the making and continuity of personal identity. The association of authenticity and memory in the making of the self feels natural. Yet, beyond its neurobiological correlates, it has proved to be a historical construct over which intense battles

[34] J. Bowman, *Memory and the Movies*, «New Atlantis: A Journal of Technology and Society», 5, 2004, p. 85 and p. 88.

[35] C. Leadbeater, *The disremembered*, «Aeon», 26 March 2015, http://aeon.co/magazine/psychology/where-does-identity-go-once-memory-falters-in-dementia/.

[36] F. Vidal, *Memory, Movies, and the Brain*, in S. Nalbantian, P. M. Matthews and J. L. McClelland (ed. by), *The Memory Process: Neuroscientific and Humanistic Perspectives*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2011, pp. 395-415.

have been fought[37]. These battles, as *Dark City* illustrates, are essentially over the nature and control of the self. Through the adventures it narrates, the film asks whether we are the memories of what we have experienced, or rather the memories we experience. Would we remain ourselves with someone else's recollections? Could we be "authentic" even if constituted by "false" memories? What would make those memories "false" given that they correspond to a real subjective event? What is their localization in the body and their role in human personal identity? And what are the individual and collective, psychological and political consequences of different answers to these various questions?

## 5. *A "Matrix"?*

To my knowledge, two studies come close to dealing with this topic. One is J. P. Telotte's *Lost Memory and New Noir*. Telotte, a scholar of film noir and science fiction cinema, explores the difference between the amnesiacs of classical film noir, who typically regain their identity through remembrance, and the situation of neo-noir protagonists, for whom there is «no possible recovery of memory, no reclamation of an original identity, not even a return to our originating point»[38]. Films such as *Blade Runner* or *Dark City* suggest that all individuals are "amnesiacs" insofar as they can construct the self and the world with memories that may be authentic or false, that may best lost and replaced.

The second study, Charles Tryon's *Virtual Cities and Stolen Memories: Temporality and the Digital in* Dark City, examines the movie «as symptomatic of certain cultural anxieties regarding the digital mode of image production»[39]. Tryon's argument that embodiment in *Dark City* represents only a small and inessential component of identity downplays the fact that memory is shown as

[37] Alison Winter, *Memory: Fragments of a Modern History*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.
[38] J. P. Telotte, *Lost Memory and New Noir*, «Paradoxa», 16, 2001, p. 185.
[39] C. Tryon, Charles, *Virtual Cities and Stolen Memories: Temporality and the Digital in Dark City*, «Film Criticism», 28, 2003, p. 49.

localized in a bodily organ, the brain. The Strangers may be «searching for an authentic self beyond the layer of embodiment»[40], but they do so by manipulating a cerebral substance. That is why *Dark City* is less about disembodiment than about embrained memories and public personae as forms of embodiment.

*Dark City*, which was not commercially successful, has a blockbuster counterpart in *The Matrix* (Larry and Andy Wachowski, 1999). The Wachowski brothers' "philosophical machine"[41], released a year after Proyas', also is about a hero who discovers that he lives in a false reality and turns the manipulators' powers against them to liberate humanity from their oppression. Some critics think the Wachowskis guilty of plagiarism or of unacknowledged heavy borrowing at the least[42]. The evidence is compelling, though it neglects cinematic patterns and motifs to which both films might be independently referring. In any case, the explicit role of the brain is different in each movie, and that makes a significant difference for the topic of embodiment.

*The Matrix* enacts the Cartesian fiction of persons being deluded by an evil genius that makes them believe they have a body and sensations, when in fact they are only an immaterial soul. Descartes' fiction (in his 1641 *Meditations on First Philosophy*) has been updated as the "brain in a vat" thought-experiment. In both cases, experienced reality turns out to be a simulation; philosopher David Chalmers has called this solipsistic situation «the Matrix hypothesis»[43]. In *Dark City*, in contrast, people physically are in the environment they perceive, even if their

[40] *Ibid.*, p. 48.
[41] A. Badiou et al., *Matrix, machine philosophique*, Ellipses, Paris, 2003.
[42] J. Morales, *Comparación de los filmes* Dark City & The Matrix (2002), www.quintadimension.com/article193.html. English version together with V. Jaubert's comparison of the two films in *Matrix City: A Photographic Comparison of "The Matrix" and "Dark City"*, www.electrolund.com/2004/10/matrix-city-a-photographic-comparison-of-the-matrix-and-dark-city.
[43] D. Chalmers, *The Matrix as Metaphysics* (2003), http://consc.net/papers/matrix.html.

identities are changed daily and if the place they inhabit is a spatial station constructed by the Strangers as a laboratory (Fig. 2).

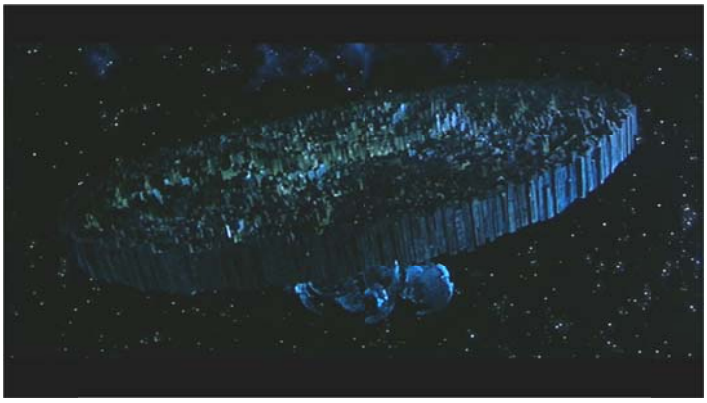


**Figure 2**: The Dark City seen from space

## 6. *Freud and Frankenstein*

"Imprinting" is the main part of the Strangers' experiment. Forced by his masters, Dr. Daniel P. Schreber (Kiefer Sutherland) extracts memories with a needle through sleeping people's forehead, then manipulates them and injects them back. Daniel P. Schreber is the name of the German judge whose *Memoirs of My Nervous Illness* (1903) inspired Sigmund Freud's *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia* (1911). It has been argued that *Dark City* represents the judge's pathological experience through the metaphor of the city[44]. The interpretation is far-fetched, but at a more obvious level, the movie does have a general Freudian flavor, as when Schreber synthesizes artificial memories by blending the painful reminiscence of a great love, an unhappy childhood, a bit of youthful rebellion, and a death in the family. A similar process of assemblage applies to the built environment itself: as one of

[44] D. H. Wilson, *The Pathological Machine:* Dark *City's Translation of Schreber's Memoirs*, «Journal of the Fantastic in the Arts», 15, 2005, pp. 153-164.

the Strangers explains, «We fashioned this city on stolen memories, different eras, different pasts, all rolled into one». The Freudian reference is all too evident, but the Strangers' manipulations of urban matter and organic substance point to a deeper source. In *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1818), Mary Shelley did not describe how Dr. Victor Frankenstein actually worked. Victor says that he «dabbled among the unhallowed damps of the grave», that he «collected bones from charnel houses», and that the «dissecting room and the slaughter-house furnished many of [his] materials». Yet the original novel includes no nightly forays into cemeteries or morgues, no organ removal from corpses, no stitching together of parts, and no visible sutures on the creature's skin[45]. All these elements, which have become integral to the doctor's creation, derive from James Whale's *Frankenstein* of 1931. Whale's "monster", Boris Karloff's first major role, is made up of alien parts – just like the Dark City itself, and just like the counterfeit memories and personalities of its imprinted dwellers. Proyas' homage to Whale makes profound sense in several respects: the creature, the City and the memories are all "monstrous" in their experimental unnaturalness; but they are also *monstra* insofar as (following the Ciceronian and Varronian etymologies respectively) they reveal dramatic truths about human nature, and warn about the consequences of scientific hubris or existential despair; finally, it is only fitting that a film as indebted to the German Expressionist aesthetic as *Dark City*, which its multiple allusions to *Nosferatu*, *Metropolis* and *The Cabinet of Doctor Caligari*, also pay tribute to a film that emulated the look of those prestigious giants and became itself a classic.

[45] J. Sutherland, *How does Victor make his monsters?*, in *Is Heathcliff a Murderer? Great Puzzles in Nineteenth-Century Fiction*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 24-34.

### *7. The Strangers and Nosferatu*

The original *Frankenstein* avoids anatomic details, but Dark *City* does show how artificial memories are made. Schreber extracts memories through people's forehead with a needle and the Strangers classify the memorative raw materials on an assembly line (Fig. 3). Schreber then prepares a liquid that somehow contains them, mixes them in test tubes, and controls under a microscope the process, visually evocative of cell fusion, whereby the ingredients form the compound that will be injected in the sleeping humans (Fig. 4).

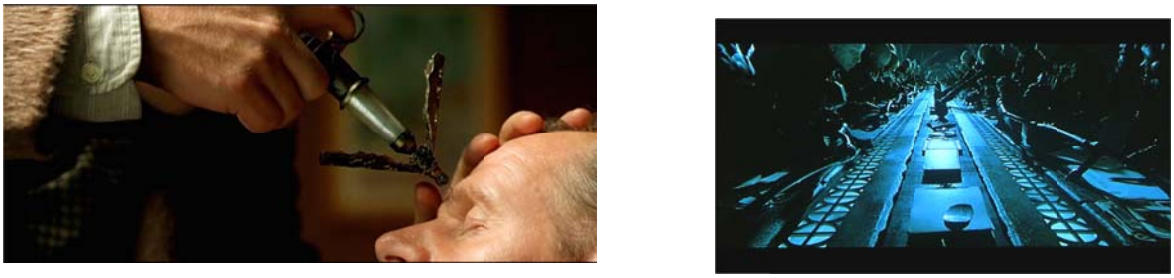


**Figure 3**: Schreber's memory needle and the assembly line of memories

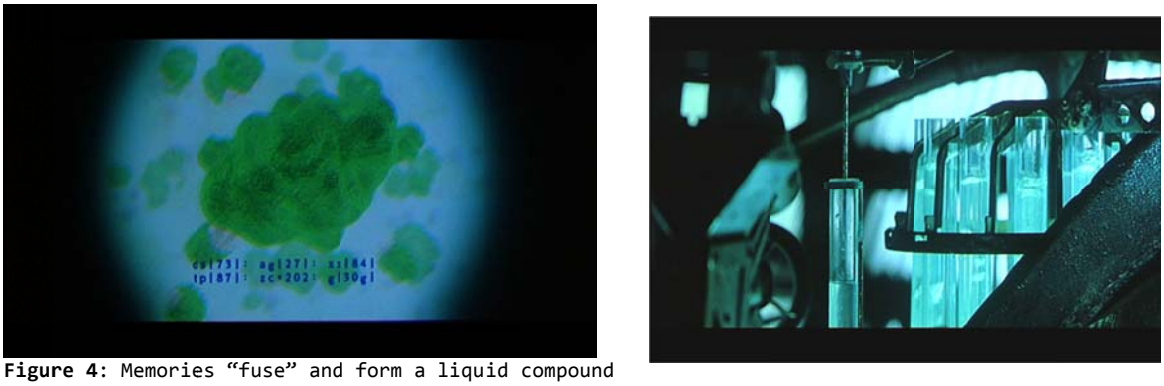


**Figure 4**: Memories "fuse" and form a liquid compound

Such manipulations enact the psychologization and cerebralization of human personhood and personal identity. They also indicate that, since the Strangers can survive only by becoming *essentially* like humans (rather than just occupying human bodies), their relation to human memories will have to cease being merely experimental, and become predatory. This puts them on a par with

their model: the expressionist vampire of Friedrich Wilhelm Murnau's 1922 *Nosferatu: A Symphony of Horror*. Like Nosferatu, the Strangers are sinister and pale, have pointed ears and elongated hands, wear long dark clothes, and fear the sun, to which the vampire is mortally vulnerable (Fig. 5).

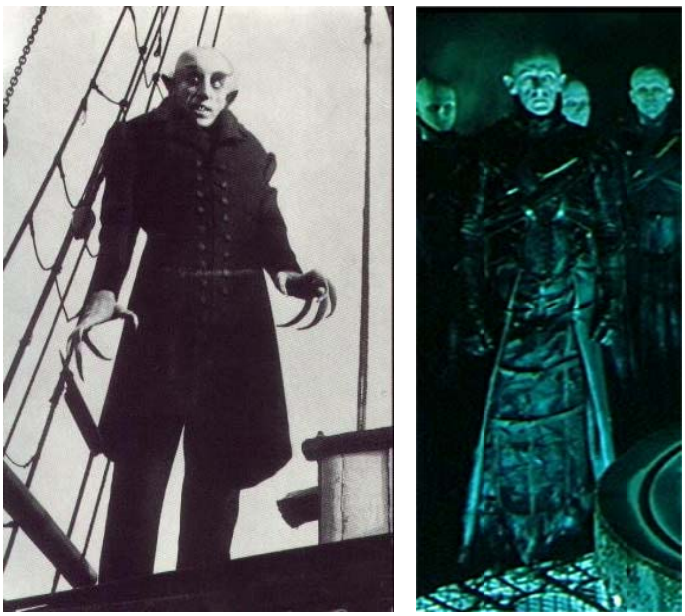


**Figure 5**: Nosferatu and the Strangers

In *Dark City* and the character of the Stranger, the vampiric motif mingles with various resources and conventions of science fiction, gothic, cyberpunk and film noir (resulting in the hybrid know as *future noir*)[46], as well as with the themes of utopia and uchronia, of a place and a time that do not exist. But what really turns the Strangers into vampires is that human memories are to them what human blood is to Nosferatu. Memories, as we saw, are building blocks and basic components of personhood and personal identity; for the Strangers, they are truly their lifeline. Yet the Strangers are not content with consuming; they must also

[46] J. M. Aziz, "Future Noir", *Summer Special: Postmodern and Future Noir* (2005), www.crimeculture.com/Contents/Articles-Summer05/JemAziz1.html. To my knowledge, comments of *Dark City* do not mention the homonymous B-rate film noir of 1950, directed by William Dieterle and featuring Charlton Heston in his first professional cinema appearance. The two movies have nothing in common except that they take place mostly in dark or badly lit urban locations. But this is a common feature of the noir genre.

understand, and that is why they carry out experiments. The Dark City is their laboratory and Dr. Schreber, their head scientist.

### 8. *The Beach and the Labyrinth*

*Dark City* begins with John Murdoch (Rufus Sewell) waking up in the bathtub of a hotel room, not knowing who he is or what is happening. In the room he finds a suitcase whose contents may furnish some clues, and that prompts him to begin looking for his identity. That starts off the plot. Up to this point, the script and basic ideas resemble those of many other movies that explore memory. But Murdoch is different. He is the only human to share with the Strangers the "tuning" faculty and to know that his memories are implanted. He thereby becomes a threat to the Strangers, who, in an attempt to track him down, inject their fellow Mr. Hand with memories originally intended for Murdoch. This element of the plot generates a lot of the film's action. What interests us here, however, is that Murdoch initially tries to piece together his past, but in the end, contrary to most heroes of filmic psycho-scientific fiction, gives up the search and creates a reality that matches his "imprinted" self. Does Murdoch's choice free him from the Strangers' closed experimental space? What kind of consistency does he have once he transforms the Dark City so that it corresponds to the alien memories he has assumed as his own? And what is the ontological texture of the world he will henceforth inhabits? Answers to these questions are embodied in two antithetical places, the beach and the labyrinth.

#### *The Beach*

Among the things Murdoch finds in the suitcase during the opening sequence of *Dark City* are a postcard of a seaside town called Shell Beach and a notebook with a child's drawings, labeled "Guide to Shell Beach by Johnny Murdoch" (Fig. 6).

**Figure 6**: Postcard of Shell Beach and Johnny Murdoch's "Guide to Shell Beach"

Several times throughout the film, Murdoch experiences "flashbulb memories" of Shell Beach. (The term *flashbulb memories* was coined to convey the vividness with which highly emotional memories are recalled[47]). In *Dark City*, such memories are depicted by means of extremely short shots to which a video filter has been applied. The sides of the frame are blurred towards a center, distorting camera perspective and producing a travelling-through effect or giving the impression of a "black hole" into which the displayed "memories" are sucked. Moreover, the entire image is blurred so as to suggest temporal distance (Fig. 7).

**Figure 7**: Flashbulb memory of Shell Beach

John Murdoch's recollections contrast with how memories are represented in other films that explore the experienced past, such as those of Alain Resnais or Andrey Tarkovsky, which favor slow

[47] R. Brown and J. Kulik, *Flashbulb Memories*, «Cognition», 5, 1977, pp. 73-99.

and protracted sequences. The extreme speed of memories in *Dark City* makes them slippery and may signal their lack of ontological consistency. Yet a flashbulb memory of Shell Beach convinces Murdoch that his recollections are false and that, in truth, he does not know who he is. As far as the remembering subject's life is concerned, such memories have no referent outside themselves; their foundation is as fleeting as the fast speed montage that produces them, and they give rise to a feeling of self-alienation that becomes a driving force in the remembering person's life.

The central role of Shell Beach as utopia and uchronia – a place that does not physically exist and happens in the sort of timelessness that Freud attributed to the Unconscious – is further affirmed in a fugitive homage to *Citizen Kane* (Fig. 8).

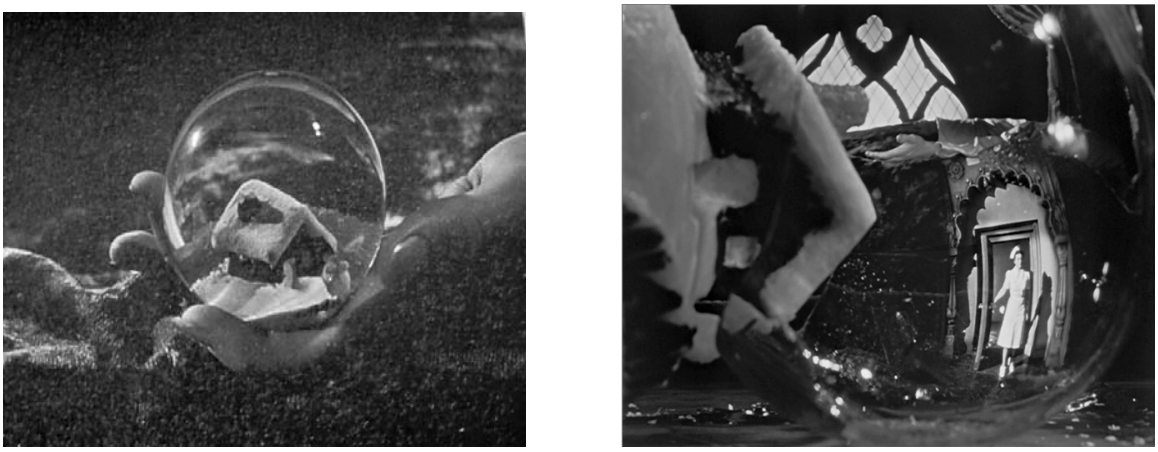


**Figure 8**: The snow globe of *Citizen Kane* (Orson Welles, 1941)

In Orson Welles' film of 1941, the printed press magnate Charles Foster Kane dies murmuring "Rosebud" and letting go of a snow globe he held in his hand. The search for the meaning of that word motivates the story. In the end, it turns out to be the name of Kane's childhood sledge. The snow-covered landscape in the globe symbolizes the paradise Kane lost when his mother entrusted him to the banker who managed his unexpectedly inherited large fortune. The second image in Fig. 7, reflecting the nurse who enters the dead Kane's room, suggests the weight of his early trauma, and the

extent to which the magnate may have never ceased to experience the world through the fragile glass of memory, now broken and doomed to definitive forgetting.

Although in *Dark City* nobody knows where Shell Beach is, everybody is familiar with it, and it is for all an orienting landmark. Like "Rosebud" and the snowy countryside, it is both a puzzling first origin and an unattainable final destination. Thus, during a taxi ride, Murdoch speaks of Shell Beach; like other questioned individuals, the driver claims to have been there and even has a Shell Beach snow globe as souvenir (Fig. 9); but when he tries to explain the way, he gets confused and doesn't know how to go.

**Figure 9**: Souvenir of Shell Beach

Other situations highlight the extent to which individuals' memories in the Dark City are "false". The first time John Murdoch looks into Johnny Murdoch's "Guide to Shell Beach," the notebook is full of drawings; later on, in the home of his supposed uncle Karl (John Bluthal), the pages appear blank (Fig. 10).

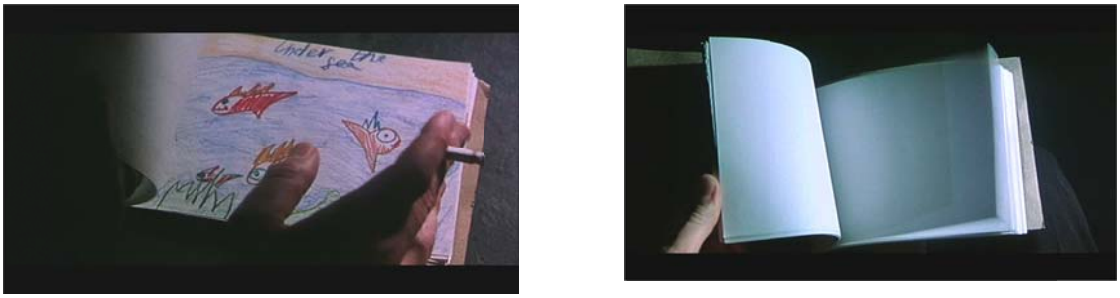


**Figure 10**: Johnny Murdoch's "Guide to Shell Beach" – at the hotel and at Uncle Karl's

Still later, Karl shows John a home movie where his nephew appears as a teenager. But John the adult lacks the scar that clearly shows on Johnny's right arm, a trace of the fire that had killed his parents (Fig. 11).

**Figure 11**: Johnny Murdoch's scar and John Murdoch's arm

Yet it is the water journey to Shell Beach that best symbolizes the role of forgetting and the forgotten in constituting personhood. Murdoch, Dr. Schreber and inspector Frank Bumstead (William Hurt), who had been pursuing Murdoch for murders he (Murdoch) does not remember, sail in a boat toward Shell Beach. The trip has distinct mythological and Dantean resonances. In Greek mythology, Charon carries the souls of the newly deceased across the rivers Styx and Acheron into the realm of the dead. In *Inferno* (canto 3), he refuses to transport Dante and Virgil; in *Purgatorio* (canto 31), Dante is dipped into Lethe, another river of Hades, from which individuals purified in Purgatory drink in order to forget their sins before entering Heaven. The river voyage in *Dark City* leads to a final destination that also requires forgetting: the false memory of Shell Beach. Indeed, the boat reaches a door, which seems to open onto a blue sky. This singular patch of color, however, belongs to a billboard advertising the resort. And beyond it, there is only the cosmic void that surrounds the complex experimental machine of the Dark City (Fig. 12).

**Figure 12**: Shell Beach – a billboard and the empty space behind it

Nevertheless, as we shall see, this gloomy discovery is not the end of Shell Beach. That place, which is the only one in the film to be shown in daylight, encapsulates John Murdoch's destiny. It is the goal of his pursuit, but at the same time the center of a maze in which he is confined as a laboratory rat. His life and his person are defined by the labyrinth from which there is little chance to escape, and by the beach, simulacrum of an open territory on which to roam and from which to sail toward the distant horizon.

### *The Labyrinth*

As mentioned, the laboratory rat learning to navigate a maze is the favorite animal model for studying human memory. Schreber, a memory specialist, proceeds essentially like a mid-20th century psychologist or a more recent neuroscientist. Differently shaped experimental mazes have long been standard in research on learning and memory, some of it purely behavioral, other including brain lesions or neurochemical manipulations (Fig. 13).

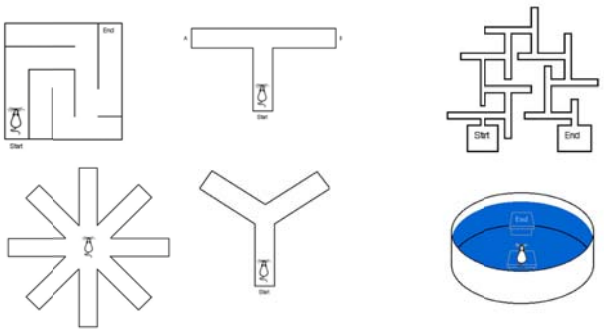



**Figure 13**: Experimental mazes for the rat

Although Schreber's spiral-like labyrinth (Fig. 14) has a research function, its shape, particularly complex and different from that of ordinary animal psychology mazes, points to meanings that lie beyond the laboratory. From the individual city dweller to the urban space at large, and to the Strangers' predicament itself, the labyrinth epitomizes the Dark City's design and raison d'être, and the recurrent spirals are signs reminding everyone that they still inside it.

**Figure 14**: The experimental maze in Schreber's laboratory

When fleeing the hotel in the film's initial scene, Murdoch encounters the body of an assassinated prostitute, marked in the flesh with bloody spirals that recall Schreber's maze (Fig. 15).

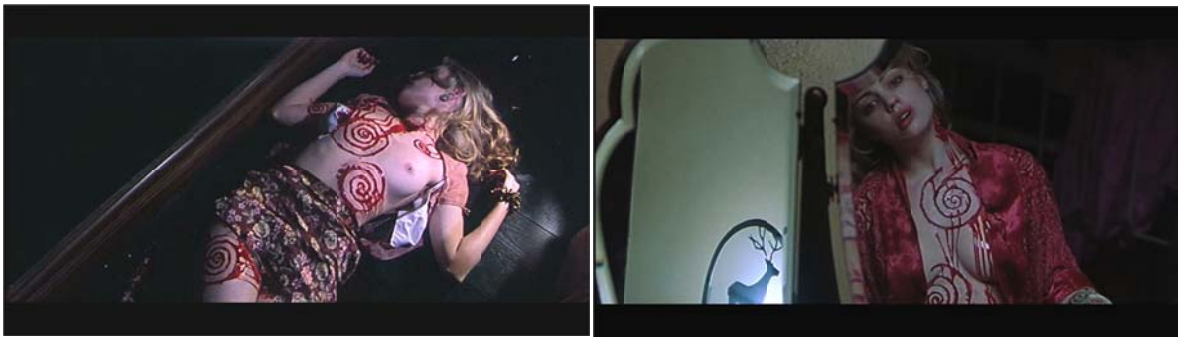


**Figure 15**: Assassinated prostitutes, marked with labyrinthine spirals

Detective Eddie Walenski (Colin Friels), who had to investigate the case, became pathologically obsessed with the same pattern (Fig. 16).

**Figure 16**: Mad detective Eddie Walenski, obsessed with spiral labyrinths

The clouds that hang over the Dark City form a giant spiral, and spirals appear on the title screen. Their resemblance to the balance springs of mechanical watches underlines the theme of time, its manipulation and its inescapable nature; and their analogy to fingerprints conjures the theme of individual identity (Fig. 17).

**Figure 17**: Cloud spirals hang over the Dark City, and spirals appear on *Dark City*'s title screen

Finally, the spiral-like laboratory maze provides the blueprint for the city at large. To the extent that the Strangers are running, as they say, an experiment on memory, the entire urban space is built like a labyrinthine maze, with humans in the role of the lab rat (Fig. 18).

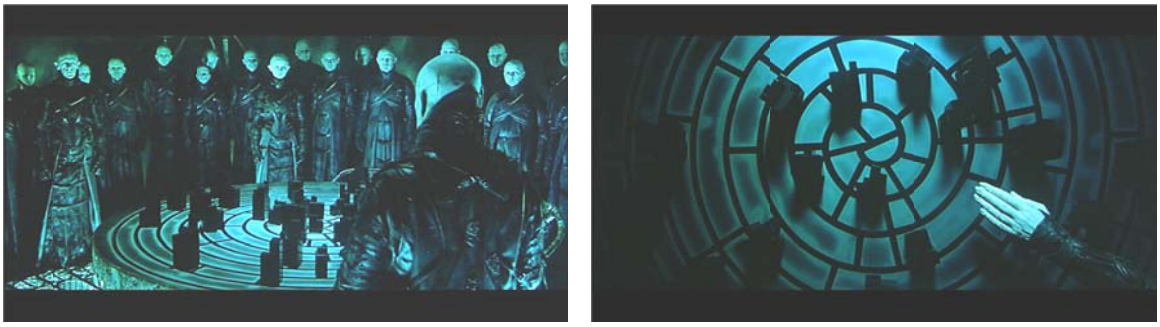


**Figure 18**: The Strangers prepare their "tuning" operations on the city plan

As a closed environment, the maze-city differs from the great mythological labyrinths where various cultures have imagined their heroes. The Western tradition has Theseus, who killed the Minotaur and managed to leave the Cretan labyrinth thanks to a ball of thread given to him by Minos' daughter Ariadne. From the Strangers' labyrinth, there is no physical escape. Yet there is an Ariadne in the Dark City: Emma Murdoch (Jennifer Connelly). After eliminating the Strangers, John uses his tuning power to materialize his memories of Shell Beach and refashion the somber cityscape as a sunny natural world. That is where Emma appears – or rather, a woman called Anna, who looks exactly like John's wife, has no recollection of any John Murdoch whatsoever, but wishes, like John, to live happily ever after. *Dark City* thus proclaims that we can survive a radical memory manipulation, and become an authentic person with counterfeit memories. Only Murdoch knows the truth, but he is able to sustain the loss of his original identity because he can, apparently at least, break away from "self-alienation" and in engage in "authentic living".

It seems like Murdoch's «individual act of freeing himself from the ideological hold of the Strangers has the effect of freeing the entire society from their control as well»[48]. In an equally positive ecological key, Shell Beach and the sea have been interpreted «as symbols of the life sustaining power of water and, ultimately, of irrational nature, the only successful ecosystem presented in *Dark City*»[49]. Indeed, the noir city is typically dystopic[50], and its clash with the idyllic seaside reproduces traditional dichotomies: the city (always anomic and corrupt) vs. the farmland or countryside, and, ultimately, culture vs. nature.

[48] T. McGowan, *Fighting Our Fantasies:* Dark City *and the Politics of Psychoanalysis*, in T. McGowan and S. Kunkle (ed. by), *Lacan and Contemporary Film*, Other Press, New York, 2004, 145-172, p. 148.

[49] R. L. Murray and J. K. Heumann, *Ecology, Place, and Home in* Dark City*: Is It Our Nature to Live in the Dark?,* in *Ecology and Popular Film: Cinema on the Edge*, State University of New York Press, Albany, 2009, p. 84.

[50] G. Prakash (ed. by), *Noir Urbanisms: Dystopic Images of the Modern City*, Princeton University Press, Princeton 2010.

Only that in *Dark City*, obeying the latter's moral authority amounts to materially landscaping a bleak world according to one's luminous desire.

With Murdoch's final "tuning," the Dark City transmutes into a postmodern *Città del sole*, whose inhabitants will again be able to develop "true memories." However, the identity Murdoch accepts, and which constitutes the foundation of his apparently emancipatory act, is largely based on memories that were forced on him, and for which no alternative is available. That suggests a more fatalistic lesson. For the fact is that the final sunrise, accompanied by Trevor Jones' appropriately uplifting music, does not dissipate the spiraling clouds that hover above the former Dark City (Fig. 19).

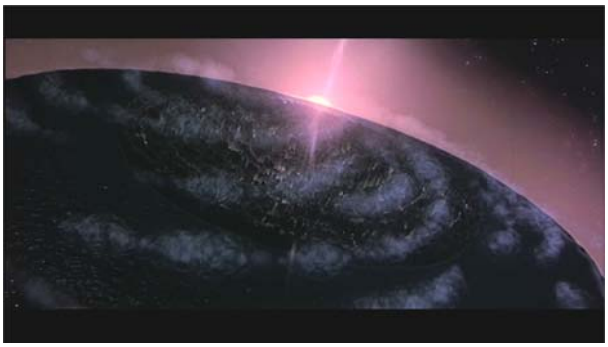


**Figure 19**: Sunrise over the former Dark City

Even if those clouds were nothing other than a gentle early morning brume, wouldn't the newly freed humans still remain trapped in the labyrinth of their implanted memories? And if the end were happy and felt as authentic, would that be an issue? Presumably not if Ezra Pound was right when he wrote

> nothing matters but the quality
> of the affection –
> in the end – that has carved the trace in the mind
> dove sta memoria[51].

**FERNANDO VIDAL** is Research Professor of ICREA (Catalan Institution for Research and Advanced Studies) at the Center for the History of Science, Autonomous University of Barcelona

*fernando.vidal@icrea.cat*

[51] Ezra Pound, *The Pisan Cantos*, 76, 157-160.

S&F_n. 13_2015

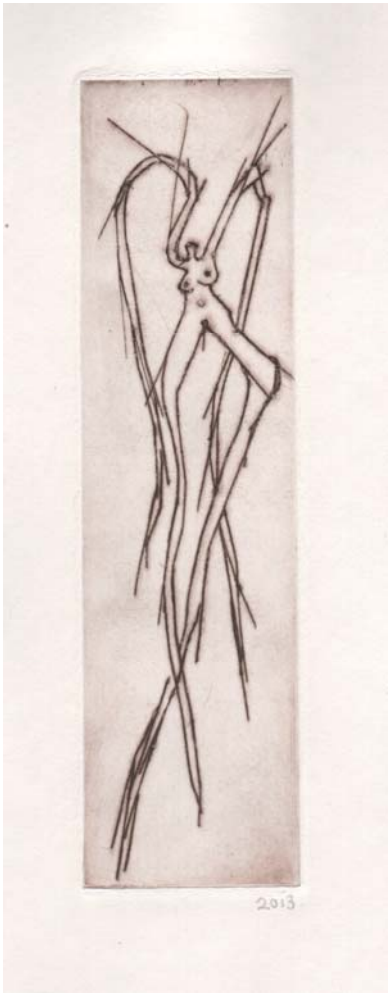
COMUNICAZIONE

CARMELO COLANGELO

# *COMPLESSITÀ DECIFRATA, TRASMISSIONE CULTURALE*

1. *Improvvisazione vivente* 2. *Differenza "semplificante" e sua trasmissione*

**ABSTRACT:** *According to cognitive neurosciences the living is capable of basic strategies to reduce complexity. This confirms the phenomenological theories which maintain that the body, through perception and action, is immediately operational and able to rework and reduce the uncertainty of the real. On the other hand, the cultural fact inherits and transcribes the body's ability to decrypt complexity. How to rethink the relationship between transmission of non-genetic information, awareness of the complexity and its reduction? Can cultural transmission be seen as a narration of creative "simplifications" that follow one another in history, understood as «the history of human beings that exceed the received ideas»?*



## 1. *Improvvisazione vivente*

Il reale è eterogeneo, discorde, ossimorico: alcuni lustri di enfasi posta sulle teorie della complessità avranno certo convinto chi aveva bisogno di esserlo. Nella sua intricata stratificazione, ciò che chiamiamo "realtà" consiste di una congerie disparata di sistemi aperti in continua autorganizzazione, nel cui alveo ogni elemento singolare risulta da una molteplicità irriducibile di eventi simultanei.

Anche a partire da una attenzione sostenuta alle elaborazioni della filosofia contemporanea, le ricerche che negli ultimi anni si sono svolte al confine tra neuroscienze, psicologia, psichiatria descrivono il vivente in generale, e l'animale umano in particolare, come portatori di strategie fondamentali di *riduzione della complessità*. A fronte del permanente rischio

traumatico implicito nell'incontro con il polimorfo e l'imprendibile del reale, una delle proprietà del vivente è la capacità d'improvvisazione di principi semplificativi. Esso è in grado di limitare repentinamente quantità e articolazioni di situazioni e processi. Interagendo con l'esterno per via di selezioni, inibizioni, collegamenti, precorrendo l'avvenire sulla base delle esperienze passate, il vivente si orienta nella eterogeneità del reale, altrimenti indomata, e pone così le prime condizioni perché, per la via lunga della trasmissione dell'informazione genetica, si dia sopravvivenza della specie.

A partire dal decisivo antefatto kantiano, dalle elaborazioni della fenomenologia, dalle acquisizioni della psicologia della *Gestalt* e dell'etologia, gli studi dei fisiologi della percezione e dell'azione hanno ribadito che in nessun caso il cervello umano si accontenta di ricevere passivamente informazioni dall'esterno. Esso piuttosto attribuisce un valore alle forme, impone griglie interpretative, proietta supposizioni. Le descrizioni dei neuroscienziati cognitivi confermano ciò su cui pensatori come Husserl, Merleau-Ponty, Goldstein, Canguilhem, Maldiney non hanno smesso di richiamare l'attenzione: attraverso percezione e azione, il corpo, apertura originaria al mondo, è immediatamente operativo, espressivo, comunicativo. Esso struttura, elabora, progetta, trasforma la problematicità e l'incertezza del reale. L'atto della percezione non si esaurisce nella mera riproduzione di uno stimolo in ingresso, ma è già sempre evento strutturato. Lungi dal presentarsi come un insieme caotico di elementi sensoriali, il campo percettivo si organizza in gruppi significativi di configurazioni. Nell'esperienza del mondo percezione, azione e comprensione non sono processi separati, come a lungo si è voluto credere. Essi piuttosto vanno concepiti come simultanei. Nel dettare al reale simmetrie e continuità, nell'attribuire valori affettivi alle cose, nell'istituire un'immediata relazione con i movimenti e le espressioni percepiti,

i processi neuronali permettono di simulare l'azione senza eseguirla, così creando per l'animale umano lo spazio per opzioni che costituiscono il portato di decifrazioni istantanee della complessità.

In che modo le acquisizioni delle neuroscienze possono stimolare un ripensamento di fini, stili, modalità di articolazione della trasmissione culturale? Il tema del rapporto tra trasmissione del sapere e "semplificazione" – ovvero di un'azione culturale che, nel destare la coscienza della complessità, al contempo trasmetta le modalità plurali della sua riduzione – può essere utilmente discusso alla luce delle ricerche sul sistema neuronale e la sua plasticità fondamentale? La trasmissione dell'*informazione non-genetica* – in altri termini la cultura – può modellarsi sul modo in cui avvengono le riduzioni interpretative, geneticamente determinate, di cui il plesso corporeo percezione-azione-memoria è immediatamente capace? Sempre più spesso accade che gli scienziati cognitivi stimolino le scienze umane a "ispirarsi" al vivente, a "prendere esempio" dalle decifrazioni di cui il corpo, il cervello sono incessantemente protagonisti. Questa sollecitazione va senz'altro raccolta e rilanciata.

A partire dalla considerazione generale per cui è urgente che l'idea della complessità non diventi giustificazione per l'immobilità o, viceversa, per la fiducia ingenua in spiegazioni totalizzanti, è utile anzitutto una comprensione della natura specifica dello schema attivo in ogni trasmissione culturale e della scena su cui essa è chiamata a esercitarsi. È opportuno sottolineare come le scienze cognitive rafforzino e rilancino alcune prospettive centrali della riflessione contemporanea, particolarmente quelle che indicano come il complesso possa essere affrontabile grazie al ricorso a una accorta articolazione narrativa, congiunta a gradualità, pluralità, elasticità di approcci.

## 2. *Differenza "semplificante" e sua trasmissione*

Si può dire che non ci sia oggetto culturale, che si tratti di una teoria scientifica, di un'opera d'arte, di un sistema concettuale, che non possa essere interpretato come una modalità di riduzione della complessità. Nella misura in cui tra percezione, azione, espressione, conoscenza esiste un legame essenziale, il fatto culturale eredita e ritrascrive le capacità di decrittazione di cui il corpo è portatore, e lo fa nell'atto stesso in cui, costituendosi al di fuori dell'immediatezza vivente, si offre alla possibilità di una trasmissione affatto diversa da quella genetica, perché caratterizzata dal ricorso a supporti, a "protesi" di vario genere – un certo tipo di oralità primaria, la scrittura, l'immagine, i sistemi digitali. Edelman, e a loro modo un Havelock o un Lotman, invitano a interpretare la cultura come l'insieme delle riduzioni inventive della contingenza che, succedendosi nella storia, si sono date, secondo i contesti, come più capaci di tenere testa alla perturbante stratificazione del reale.

Se si pensa in questo modo ai caratteri generali del fatto culturale, la trasmissione della cultura può essere intesa come ciò attraverso cui si dà effettivo passaggio delle invenzioni "semplificanti". Il che però – e questo è un punto decisivo – è possibile soltanto a una condizione preliminare: che ognuna di tali innovazioni, nella sua differenza singolare, venga fatta spiccare sul fondo del patrimonio delle precedenti invenzioni. Trasmettere significa far leva su una dimensione "conservatrice" (occorre ripresentare, ribadire un certo sistema di relazioni, di rappresentazioni attraverso cui la complessità è stata ridotta) e, allo stesso tempo, su una dimensione "innovatrice" (è necessario far percepire il gradiente di rinnovamento inscritto in un certo sistema teorico, in una determinata prospettiva speculativa, in una specifica esperienza estetica). Perché si apra lo spazio per ulteriori decifrazioni del complesso, occorre che vengano

formulate e descritte le modalità attraverso cui, a un certo punto, nuove interpretazioni del reale sono entrate in una relazione di conflitto con la tradizione. È necessaria, cioè, la ricostruzione della continuità che l'invenzione culturale "semplificatrice" di volta in volta è giunta a interrompere. Proprio alla trasmissione dell'invenzione singolare – al racconto della irruzione di una differenza "semplificante", non percepibile se non su fondo d'identità – l'animale umano è debitore della propria resistenza ai pericoli della complessità del reale.

È in questo quadro generale che va situata l'attuale sollecitazione delle neuroscienze: con la loro attenzione all'inventività del vivente, esse ricordano che non c'è manifestazione umana che non possa essere considerata come un modo della percezione attiva e del confronto anticipante con un contesto problematico complesso. Esse stimolano così la trasmissione culturale a restare prossima al carattere intrinsecamente corporeo delle esperienze di volta in volta tematizzate, domandando una rinnovata attenzione all'insieme dei modi in cui esse ricodificano simbolicamente l'avventura percettiva, motoria, kinestetica del vivente e invitando a una più acuta consapevolezza del fatto che una effettiva comunicazione dei loro nuclei innovativi è legata alla presentificazione di tali modalità.

In questo senso, non è così sorprendente che le ricerche sui neuroni specchio, sulla psicomotricità, sull'espressività corporea, sulle base neurali della scelta e della decisione paiano confermare alcune delle maggiori proposte teoriche delle cosiddette "scienze dell'educazione" contemporanee. Non solo, evidentemente, i concetti di assimilazione, accomodamento e adattamento, l'approccio multisensoriale, il tema dell'interazione dinamica con l'ambiente fisico, sociale ed emotivo o quello dell'importanza dei gruppi eterogenei, ma anzitutto la centralità dell'*articolazione narrativa* dell'insegnamento. Nella misura in

cui aggregano una serie di prassi da ribadire, e si fanno così portatori dell'informazione non-genetica che ci è indispensabile per sopravvivere, i procedimenti narrativi forti sono in diretto rapporto con la nostra speciazione. Volendo ricorrere a una formula di Bruner, la comunicazione, in parallelo, della tradizione e dell'innovazione, nella misura in cui intende trasmettere la logica della semplificazione della complessità (e farlo dandosi essa stessa come una forma di affrontamento del complesso), richiede che venga promossa un'immagine della cultura in quanto «storia degli esseri umani che superano le idee ricevute», e che in base a tale immagine sia possibile costruire sequenze di eventi latrici di significato. Sequenze, cioè, che lascino emergere le linee essenziali del tentativo permanente di trasformare in problemi le complessità più intrattabili. Il dialogo tra la riflessione sull'apprendimento e i saperi cognitivi pare confermare l'opportunità di avvalersi di prassi di chiarificazione narrativa in cui la ricostituzione di ciò che ha prodotto il presente possa condurre a una possibile semplificazione della complessità delle emergenze di volta in volta attuali. La narrazione del passato può permettere quella di quanto è vigente, dando così luogo a una sorta di traduzione della complessità "reticolare", "sistemica", "caotica" in una più trattabile multidimensionalità, in grado di porre le condizioni per il racconto di un futuro pragmaticamente perseguibile.

**CARMELO COLANGELO** insegna Filosofia Morale all'Università degli Studi di Salerno
*ccolangelo@unisa.it*

S&F_n. 13_2015

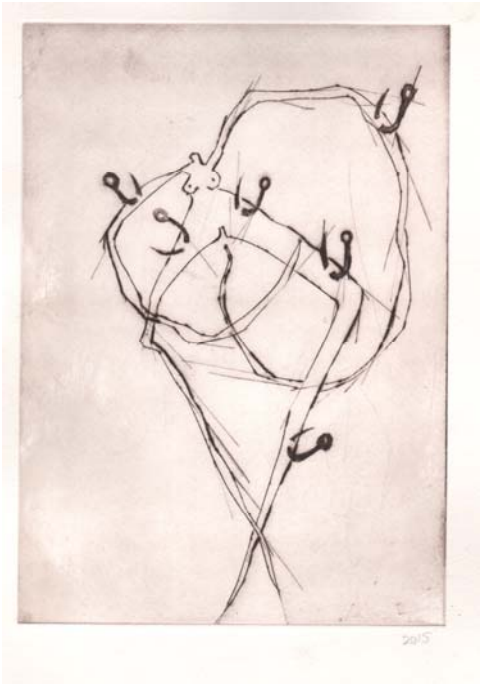
ARTE

ROSSELLA BONITO OLIVA

# *LA SOFFERENZA NELL'ARTE*

1. *Condizione umana: sofferenze* 2. *Condizione umana: travestimenti*
3. *Condizione umana: crocifissioni* 4. *Condizione umana, troppo umana*

**ABSTRACT:** *The relationship between art and suffering is determined by art's ability to represent its subjects without defining them. It is a process of subtraction rather than one of sheer imitation. This practice allows access to the core of suffering as the defining trait of human existence. The cathartic nature of art translates into a therapeutic experience, creating new emotional and interpersonal bounds.*



## 1. *Condizione umana: sofferenze*

La sofferenza è oggetto di ogni forma di rappresentazione umana. Come in ogni affanno, dalla paura all'incertezza in ogni passaggio della vita, l'uomo, diversamente dall'animale, non subisce soltanto, ma rappresenta la sofferenza, la ri-presenta coniugando insieme impressione e sentimento di sé, producendo un'oggettivazione, traducendo in qualcosa di più familiare quanto appare improvviso e imprevisto. Creare immagini, narrazioni è risultato di un processo in cui si collegano il sentimento della vita come vita propria, la ferita introdotta in questa dalla sofferenza e il bisogno di uscire dalla forza annientante del dolore. La forma più elevata di rappresentazione di questo nesso in cui la vita umana prende la sua specifica forma è l'arte in tutte le sue espressioni. Aristotele, per esempio, sottolineava l'effetto catartico sugli spettatori delle tragedie in cui si metteva in scena in maniera grandiosa il dolore inferto anche agli eroi dai colpi del destino cieco e indifferente alla forza, alla saggezza dell'individuo,

stigma della ineludibile contingenza dell'esistenza. La rappresentazione tragica ripresentando, rioffrendo in immagine vicende dolorose e terribili, offriva una purificazione o una liberazione (*Katharòs*) che senza ritrarre lo sguardo, per il fatto stesso di riprodurre nello spettacolo, di dare forma e narrazione al terribile dell'esistenza umana come condizione comune, determinava un alleggerimento degli affanni. Non diversamente si muove la filosofia, o anche la scienza cercando risposte, vie d'accesso alla domanda che ogni volta il dolore introduce nella vita: una forma o una formula, uno sguardo più profondo o una prospettiva ravvicinata sono modi in cui l'uomo cerca di vincere l'eterna battaglia contro la morte e la sofferenza. Un punto di incontro tra arte, scienza e filosofia che permette di penetrare la complessa esperienza della vita nel corpo e del corpo vivente nel rinvio tra esterno e interno, tra parti e tutto, tra organi e funzioni nell'eterna ricerca del segreto della vita si ritrova nell'uomo di Vitruvio di Leonardo in una visione bidiminensionale di muscoli e vasi. L'immagine è la prima espressione di pensiero, da cui si originano modelli interpretativi della realtà che interessa e intesse la vicenda umana. Da questo punto di vista arte, filosofia e scienza cercano allo stesso modo e per vie diverse di guardare qualcosa che è invisibile, talvolta indicibile o irrapresentabile come sfondo che nasconde il significato della vita mai tanto urgente come nel momento del dolore e della sofferenza.

fig. 1

## 2. *Condizione umana: travestimenti*

In un quadro intitolato da Magritte *La condizione umana* appare una tela dinanzi a una finestra, il quadro è una sezione del paesaggio e il paesaggio una continuazione del quadro (fig. 1).

Una sorta di rinvio di prospettive multiple che non isola l'oggetto dello sguardo e nello stesso tempo non riesce a cogliere tutto il paesaggio esterno. Questa la condizione umana incompiuta e tuttavia sempre in dipendenza e in relazione con il mondo che appare sempre in prospettiva, avvertito come limite dalla coscienza e tuttavia rappresentabile nell'immagine artistica. L'arte infatti non lavora sul pieno, ma assembla nella riproduzione dando forma e bellezza al limite prospettico: sottrae, toglie senza pretendere di cogliere l'essenziale, piuttosto al fine di alleggerire la resistenza del fuori e dell'inquietante per renderli disponibili all'occhio umano evocando e rinviando e insieme creando un'emozione comunicabile e comunicante per il senso e non per l'esattezza. L'arte come la tecnica lavora sulla materia e sul plesso psicofisico dell'uomo, ne rappresenta i limiti e li mette in scena, anzi l'arte rivela il gioco tra corpo/strumento e corpo/materia ponendo al centro sensi, emozioni, passioni che hanno nel corpo il loro primo referente simbolico. In un altro dipinto di Magritte, *Il modello rosso*, in cui le scarpe lasciano intravedere i piedi e i piedi sembrano quasi dischiudersi dalle scarpe, evocando un famoso dipinto di Van Gogh, giocano sullo scambio tra contenente e contenuto, tra il corpo e l'abito, tra la natura e il travestimento (fig. 2).

**fig. 2**

Evidentemente non omogenei l'uno all'altro e insieme indivisibili, come l'arte e la condizione umana, come la sofferenza e la sua rappresentazione. Niente come l'arte aspira al visibile e lavora sull'impossibilità della visibilità assoluta. Anche il dolore può essere

rappresentabile solo in quanto e fin quando viene spostato nell'immagine, reso immagine e sottratto alla violenza dell'annientamento. Nel paesaggio la cornice del quadro e nelle scarpe la presenza concreta dei piedi portano allo scoperto lo stigma umano, il segno della cultura e della spinta alla ricreazione nel bello del limite del corpo, della prospettiva. Non si tratta dell'essenza dell'opera d'arte, piuttosto dell'eterna riflessione sulla condizione umana che si propaga dai primi interrogativi infantili, alle ricerche scientifiche, agli interrogativi filosofici e alle creazioni artistiche: le scarpe come gli abiti, gli strumenti come le maschere con cui l'uomo sperimenta il mondo e lo traduce reinterpretano la contingenza, la fragilità nell'eterna battaglia contro l'effimero, la morte.
L'arte visiva nell'immagine restituisce lo sfondo culturale del dolore, il suo vissuto in una pregnanza simbolica che attinge da un contesto interpersonale: l'arte non sarebbe senza questa cornice e dunque l'arte mette a fuoco senza pretendere a una rappresentazione definitiva lo sfondo interpersonale di ogni azione umana. E il dolore costituisce quasi il luogo emblematico in cui l'uomo sperimenta la dipendenza dall'Altro, oltre al legame con l'Altro. Quando si soffre, infatti, non si avverte soltanto un'affezione fisica e psichica, ma si percepisce la ferita della solitudine e il bisogno della comunicazione. Il pianto, l'urlo, il lamento sono le espressioni di un bisogno di dire, di raggiungere lo sguardo, l'attenzione dell'Altro e l'esperienza della difficoltà della comunicazione: la fragilità avvertita nella sofferenza espone all'Altro, lo invoca e nello stesso tempo lo chiama a testimone, mettendo in gioco l' "importanza" dell'evento doloroso al di là della sua contingenza.

### 3. *Condizione umana: crocifissioni*

Nella crocifissione di Mantegna, in cui il corpo esausto e ferito del Cristo si riflette e si dilata nel compatire dagli spettatori

interni al quadro a quelli esterni, in qualche modo postumi ma non meno umani, porta a emergenza nella tragicità dell'evento una sorta di comunione e di eredità della natura creaturale e del bisogno metafisico, di un approdo del tendere della vita umana a un senso, a un oltre che ne preservi il significato oltre la morte (fig. 3). D'altra parte uno dei segni del cambio di registro della religione del Dio giudice degli ebrei al Dio dell'amore dei cristiani si gioca nella creazione di immagini che alludono a un'assenza palpabile dietro la morte del figlio, dietro la consonanza di emozioni che attraversano il tempo nella continuità del dolore per lo spettacolo della morte nel respiro della vita, quella dell'artista e quella dello spettatore.

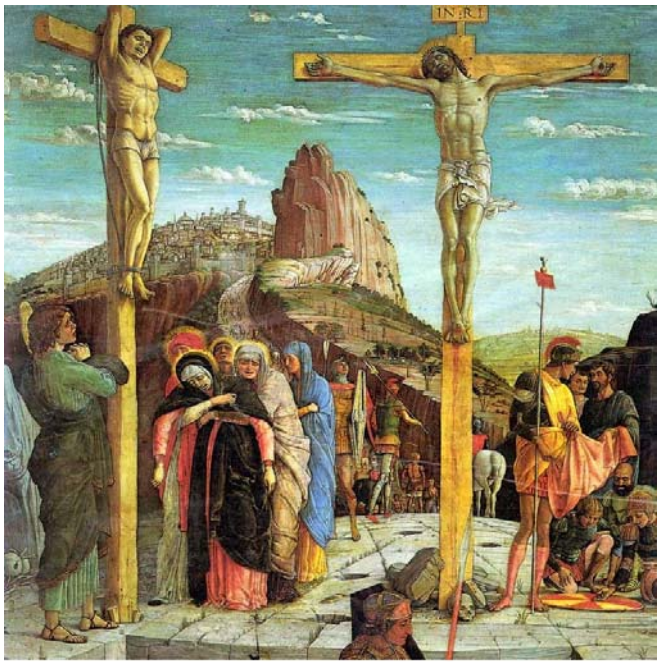


fig. 3

L'arte toglie qualcosa, spezza il pieno e la pressione contingente della sofferenza, non vuole riprodurre, per questo sposta lo sguardo per vedere meglio, per restituire il plesso di contingenza e trascendenza in cui si disegna l'immagine della morte: un precipitare che mantiene una tensione verso l'alto, un ascendere che non cancella il nulla, il non essere più della morte. Non è importante che vi sia un corpo, che appaiono volti straziati, anche una linea o una figura monca, un colore o una voce tracciano l'incontro che l'arte sempre cerca tra il terribile e il sublime nella consapevolezza che solo la sottrazione, l'assunzione della irrappresentabilità del pieno permette di mettere a disposizione l'invisibile, l'altrove, l'incompiuto senza i quali non si darebbe forma umana della vita. Se rappresentare il pericolo consente di

prevenirlo e schivarlo, se condividerlo nella efficacia della rappresentazione artistica attiva forme di comunicazione e intreccia legami che vanno oltre lo spazio e il tempo, i dipinti dei primi uomini come i disegni infantili non sono solo esercizi di riproduzione, ma veri e propri registri performativi dell'esperienza, strutturazione della prospettiva specifica di ogni cultura sull'eterno dilemma della sofferenza. Non viene meno la forza dell'immagine della sofferenza se raffrontiamo la *Crocifissione* di Mantegna con la *Crocifissione* di Bacon (fig. 4).

fig. 4

In quest'ultima in assenza della croce un corpo sospeso e altrettanto straziato rimanda drammaticamente alla solitudine del sofferente, una solitudine senza un riferimento al divino, quasi nuda e oscena, fonte di un'eco che penetra gli occhi e la carne, immagine contratta della condizione senza ritorno e senza riscatto di una morte muta, irrappresentabile e oscena e a un tempo ineludibilmente presente.

In questa prospettiva la rappresentazione del dolore, come di ogni esperienza umana, si radica e fa riferimento all'universo simbolico culturale che scrive e conserva la condivisione, la dipendenza tutta umana dagli altri che siano osservatori, compagni di viaggio, prossimi o interpreti della cura (fig. 5).

fig. 5

L'arte ha un potere terapeutico come sanno i pastori di anime, offre una visione e un orizzonte al ripiegamento della sofferenza e della disperazione. L'arte non si presta all'ideologia nella misura in cui non bisogna essere cristiani per emozionarsi dinanzi al dolore della madre della Pietà di Michelangelo o alla Crocifissione di Mantegna. Si parla non a caso ancora di arte medica forse proprio in quanto anche la medicina non è propriamente una tecnica o una scienza se non quando lavora per sezionamenti e analisi, lasciando sullo sfondo la totalità del corpo vivente. Se invece nella clinica si concentra sulla complessità della vita si serve dell'osservazione, dell'ascolto, della comparazione per affidarsi alla fine a quanto del dolore e della sofferenza si rappresenta nel rapporto tra chi soffre e chi cura (fig. 6).

fig. 6

### 4. *Condizione umana, troppo umana*

La Sontag insiste sulla valenza quasi immunizzante che ha l'immagine del dolore degli altri nella sua reiterazione oggettiva, quando siamo bombardati, sommersi da immagini di dolore, sofferenza o torture e malattie. A questo destino si sottrae l'opera d'arte quando si sottragga alla sua riproducibilità. Ancora Magritte dichiara la sua rinuncia a dare visibilità all'invisibile, a sciogliere l'enigma della condizione umana. L'arte non ha pretese di verità, non riproduce ma crea il fenomeno cogliendo l'occasione prodotta dall'oggetto osservato. Picasso dinanzi all'entusiasmo di critici e visitatori per il suo *Guernica*, quasi che quei corpi straziati non parlassero dell'orrore della guerra e del bombardamento, può esimersi dalla responsabilità del fatto, che il quadro restituisce al mittente, a chi quell'orrore ha causato forse proprio in quanto non era riuscito a immaginarselo nella sua concretezza e interezza. Egli si era limitato a dipingere quell'orrore, a rappresentarlo nel sovrapporsi di linee, nello snaturamento di corpi, tuttavia con qualcosa in meno – il sangue, le grida, la tragica attualità della sofferenza nella sospensione del rumore delle armi – attraverso l'occhio dell'arte che scompone per restituire una parte: qualcosa in meno che può focalizzarsi sulla paura delle vittime solo perché libera dall'assolutismo intollerabile della realtà.

L'arte perciò mette in forma e rende tollerabile il reale, è catartica come i video di Viola in cui le figure come in una danza mettono in scena la passione del dolore, lo fanno risuonare come in un abbraccio cosmico in cui i corpi muovendosi testimoniano del bisogno di comunicazione, di vicinanza, di contatto.

L'arte allora non è mimetica, ma crea artifici come la tecnica per testimoniare di qualcosa che rimane sempre non dietro, ma al di là dell'immagine provocando la sensibilità, evocando sentimenti e conservando la memoria della condizione umana. Condizione umana, troppo umana che si ripete con lo stesso ritmo nel tempo e che

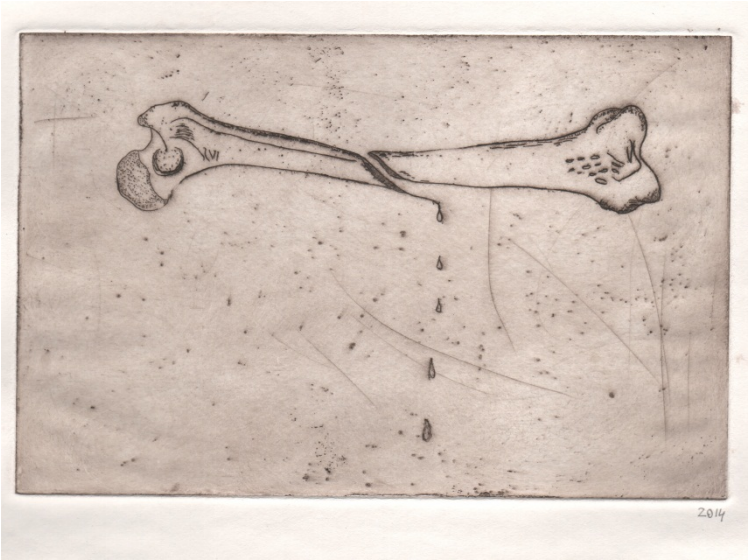
l'arte restituisce ornata di bellezza, sollevata e portata all'attenzione per quella incompiutezza che rinvia sempre a uno spazio comune senza il quale anche la sofferenza rimarrebbe senza voce e senza forma. L'artista diceva Louise Bourgeois è in contatto diretto con l'inconscio, con le emozioni, guarda l'altra faccia dello specchio dove si stratifica l'origine più intima della sofferenza che nell'arte prende corpo, non per cassarla né per guarirla, ma per consolarla. Ricordando l'etimologia *cum-solari* da *solus* che significa intero, l'arte consola dal dolore perché restituisce l'intero, la forma andata a fondo nel disordine che la sofferenza apporta. Non produce né promette guarigione, ma dà forma e in questo senso disegna e contorna riconsegnando anche nella disarmonia del dolore l'intero di corpo e psiche, l'interrelazione della sensorialità fuori dal giogo della prestazione. Un'artista come Marina Abramovich nelle sue performance offre in sacrificio il proprio corpo, toccato, ferito, provocato dallo spettatore chiamato all'azione, alla responsabilità della condivisione di una presa diretta del dolore. L'immagine è la forma che si fa contenuto, il corpo dell'artista le dà spessore, restituisce visibilità alle ferite, alla malattia, lo ripone e lo ripropone in comune là dove rappresentazioni patinate di salute e benessere funzionali a politiche spersonalizzanti di cura lo riporterebbero al silenzio e alla solitudine.

ALDO TRUCCHIO

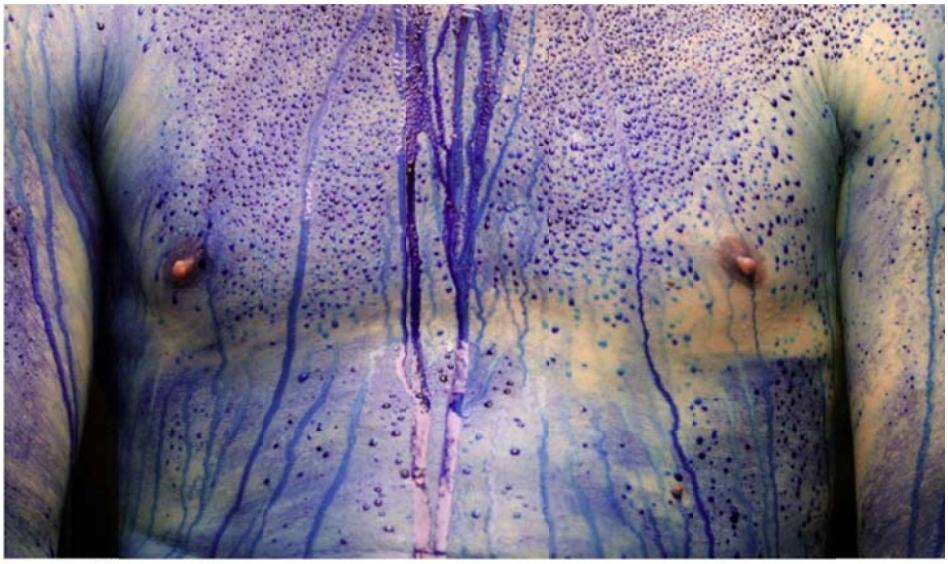
# *«ET LE SANG COULERA. LE SANG COULE DÉJÀ. LE SANG A TOUJOURS COULÉ». L'ARTE CRUDELE DI YANN MARUSSICH*

## *TRA ANATOMIA, BIOCHIMICA E MEDITAZIONE*

**Abstract:** *Yann Marussich is a Geneva-based and worldwide known performer. Over the past fifteen years, his solo performances have focused on reaching a complete mastering of the body through the slowness of movements or, more often, through the absolute stillness under conditions of extreme constraint. In this way, Marussich translates his visions into a continuous exploration of the limits of the human body. To do so, he draws insights from doctors and scientists, as well as regularly engaging in meditation.*




Le incisioni che accompagnano questo numero di «S&F_» dedicato alla storia della medicina sono le creazioni di un artista conosciuto soprattutto per le sue performance e vanno quindi inquadrate nel più ampio contesto della sua multiforme vita artistica. A questo scopo, ho chiesto a Yann Marussich di incontrarci per porgli alcune domande, chiedendogli come prima cosa se preferiva che ci vedessimo nel mio studio all'Università di Ginevra, in un caffè in centro, o a casa mia, magari a cena con qualche amico comune. Ha scelto senza esitare la terza opzione: «Mi piacciono le atmosfere intime», mi ha detto.




Nella vita quotidiana, la sua conversazione è vivace e francamente divertente. Ma, nello stesso tempo, la sua presenza tranquillizzante è quella di un uomo che ha molto praticato la meditazione e il silenzio. Anche le sue performance, per quanto estreme, dolorose o faticose fino al limite del sopportabile, ispirano nei suoi spettatori una sensazione di calda intimità. Una sensazione indicibile legata alla pelle, alla nudità, alla ferita, alle secrezioni, al sangue, ai sussurri e al silenzio, che persiste anche quando ci sono centinaia di persone a osservarlo. Marussich offre loro il suo corpo di volta in volta come cadavere da vegliare, come malato da curare, come prigioniero da torturare, come oggetto di amore e desiderio, ma anche di odio e violenza.

Ballerino e coreografo, nell'ultimo quarto di secolo ha portato in scena le sue creazioni in festival, biennali e teatri di tutto il mondo, dall'India al Sudafrica, dalla Russia al Brasile. A dicembre di quest'anno, una retrospettiva del suo lavoro è in programma presso *Le Commun - Bâtiment d'art contemporain* con il sostegno del *Fonds d'art contemporain de la Ville de Genève*. Gli dico francamente che è troppo giovane per le retrospettive e Marussich, ridendo, ricorda le sue prime creazioni come sature di movimento, rabbia ed energia. Solo, a partire da *Blue provisoire* del 2001 – poi ripreso in *Blue remix* –, le sue performance individuali sono caratterizzate dalla ricerca della padronanza

assoluta del corpo attraverso la lentezza estrema dei movimenti o, più spesso, tramite la completa immobilità. Per Marussich, questa scelta ha a che fare con la maturità – non tanto artistica, quanto biologica – che ha coinciso con una nuova consapevolezza di sé.

Per realizzare *Blue provisoire*, che è anche un omaggio all'arte di Yves Klein, sono stati necessari anni di preparazione, durante i quali Marussich ha chiesto a medici, chimici e biologi come poter colorare di blu tutte le secrezioni del suo corpo: le lacrime, il sudore, il muco, l'urina, la saliva. Mettendo assieme scienza moderna e pratiche ayurvediche, Marussich ha assunto i pigmenti necessari in cinque maniere differenti, affidandosi in particolare a un oftalmologo per le procedure più delicate, quelle che riguardano gli occhi, e facendosi accompagnare in tournée da un chimico. Il risultato non ha bisogno di spiegazioni, è pura poesia: l'invisibile reso visibile, l'interiore che si manifesta all'esteriore. «In fondo sono un maleducato», esclama Marussich, «i fluidi si dovrebbero nascondere, e invece io li metto ben bene in evidenza!».

Gli chiedo allora come nasce un'idea tanto semplice e potente, quale sia il suo processo creativo tipico, se ne ha uno. «È un processo lungo e stratificato», mi risponde. «All'inizio c'è una visione» – e per «visione» Marussich non intende una vaga ispirazione artistica, ma qualcosa di ben più concreto, un'*esperienza* propiziata da severi esercizi fisici e spirituali. «Questa immagine originaria, questo primo strato», continua Marussich, «deve poi essere nutrito costantemente». Il disegno e l'incisione hanno un ruolo fondamentale in questo processo creativo, permettendo di fissare ed elaborare le visioni, di appropriarsene attraverso la ripetizione degli stessi temi. «Non l'incisione, ma *l'atto dell'incidere* esprime le mie visioni. Quindi cerco di palesarlo attraverso una serie di espedienti, anche piuttosto rozzi. Per esempio, prediligo il bulino e faccio in modo che i graffi sottili che caratterizzano questo faticoso

metodo di incisione restino ben visibili. In tal modo, rendo esplicito un gesto, lascio una traccia precisa del movimento che la mia mano e il mio braccio hanno eseguito per incidere un tratto». Come per *Blue provisoire*, si tratta di *rendere visibile un movimento* che dall'interiore va verso l'esterno.

In seguito, l'artista si trasforma in uno studioso ossessivo: «potrei parlare di formiche per tutta la notte!», scherza alludendo a *Autoportrait dans une fourmilière*, una performance per la quale ha dovuto studiare le abitudini delle formiche al fine di scegliere la specie più adatta a coabitare con lui in una teca di vetro per cinque ore. Una riflessione sull'impossibilità dell'immobilità, che è negata dal corpo stesso dell'artista, dal suo respiro, dal pulsare del suo cuore. L'unica vera immobilità sarebbe forse quella della morte, ma anch'essa, in realtà, lascia subito spazio al brulicare della vita. «È l'unica performance che non rifarei», mi racconta. «Le formiche di quella specie non hanno né veleno né acidi – le ho scelte per questo – ma compensano queste mancanze con delle mandibole particolarmente forti. Arrivano sul corpo a ondate, s'infilano nelle pieghe, soprattutto nell'inguine e sotto le ascelle, per cercare di strappare qualche lembo della pelle più delicata. Per fortuna non ci riescono, rinunciano e se ne vanno. Ma la loro memoria non dura che dieci minuti: trascorso questo tempo, ripetono l'esplorazione daccapo. I loro morsi continui e onnipresenti costringono il corpo a una sensibilità estrema, insopportabile. A un certo punto, ho avuto la netta sensazione di percepire le emozioni delle persone attorno a me come fossero le mie. Ma poi il mio corpo ha reagito divenendo completamente distaccato dalla realtà, smettendo di rispondere agli stimoli. Ho impiegato alcuni giorni per tornare alla normalità».

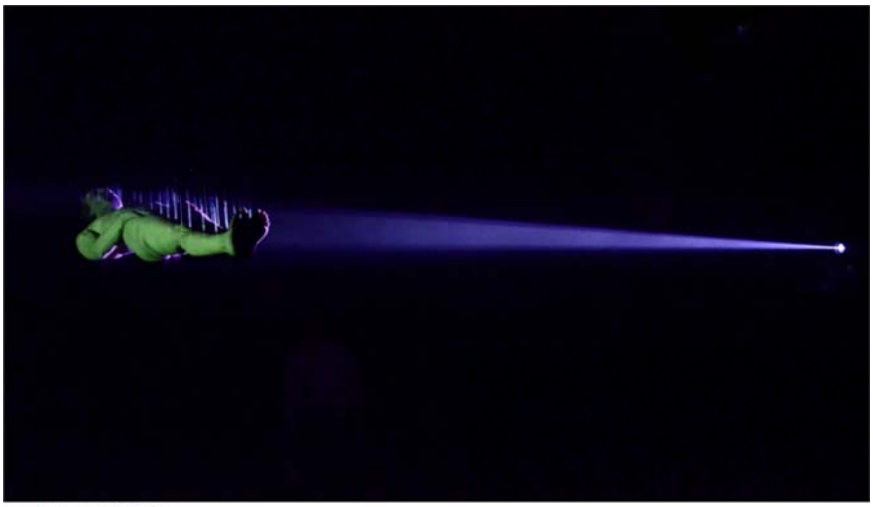
Tornando al processo creativo, Marussich mi spiega che il fine è di «ritrovare la visione attraverso la performance». L'immagine iniziale deve essere riprodotta a ogni costo, senza cambiamenti e

l'artista ne deve assumere tutte le conseguenze. La visione di un uomo immerso in un bagno di schegge di vetro che ha dato origine a *Bain brisé*, ad esempio, è stata riprodotta fedelmente, senza nessun espediente per rendere l'atto meno faticoso e doloroso. Seicento chilogrammi di vetro gli opprimono il corpo, gli impediscono di respirare, gli bloccano l'afflusso del sangue alle membra, gli penetrano nella carne. «Se anche volessi interrompere la performance, non sarebbe possibile tirarmi fuori rapidamente senza procurarmi un gran numero di ferite. Una volta dentro, l'unica possibilità è smettere di opporre resistenza, scivolare dolcemente tra una scheggia e l'altra, cercare la strada meno dolorosa per tornare in superficie. Si deve svuotare la mente e dare fiducia al corpo. So che esiste la possibilità che io muoia. Ma quando *accetto* l'idea di poter morire, il corpo tira fuori le sue riserve, che sono sempre sorprendenti». Mi viene in mente Spinoza: «il corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente».

Marussich definisce questa esperienza come «abbandono» o «fiducia». La testa si svuota, il dolore sparisce: solo il raggiungimento di questo stato gli consente di portare a termine la performance. E una delle conseguenze è che, spesso, alla fine non ricorda né i pensieri, né le sensazioni che lo hanno attraversato. Anche il dolore costituisce una traccia mnestica, forse l'ultima che permane, la più difficile da abbandonare: eliminando il dolore, quindi, si perdono anche la memoria e l'identità che alla memoria è legata. Resta solo una

presenza immediata, quella «vista profonda» che i testi buddhisti definiscono «vipassanā».

A questo punto, una domanda, per quanto scontata, è inevitabile: «fino a che punto ti spingeresti per mettere in scena una visione?».



Marussich non ha una risposta precisa: «il mio lavoro di performer è quello di capire il limite, che non è quello del dolore, che è superabile, ma piuttosto quello che sta tra un artista e un martire o un masochista. Di certo un limite è quello di evitare danni permanenti». Si tratta di poter tornare indietro, insomma. Ma non è sempre facile capire il punto di non-ritorno, perché il dolore e il piacere a un certo punto si confondono, l'abbandono che rende sopportabile un'esperienza estrema ha a che fare con la perdita di sé, con la morte. Marussich lo dice chiaramente: «Per superare certe prove devo *essere un cadavere*… Certe volte sento che sarebbe piacevole morire in questa maniera. Là, devo fare attenzione». Gli ricordo Georges Bataille, la sua *expérience intérieure*, l'idea che occorra spingersi fin sul confine oltre il quale le parole non hanno più senso, oltre il quale ci si perderebbe definitivamente, ma solo per tornare indietro e renderne conto agli uomini, per raccontare loro di una dimensione dell'esistenza che va oltre quella della vita quotidiana. Lui scoppia a ridere: «adoro Bataille!», mi dice.

Ma questo limite, a ben vedere non è fisso, non è deciso una volta e per tutte, cambia in continuazione. Marussich afferma che la meditazione e l'abbandono gli conferiscono una capacità di

recupero fuori dalla norma e che una notte di riposo gli basta per poter ripetere la performance. Eppure, assistendo a lavori come *Hyphos*, si ha la netta impressione che il corpo dell'artista stia per cadere a pezzi e non si hanno dubbi che dei segni resteranno impressi per sempre nella carne, come le cicatrici di violente frustate. Insomma, ammetto che in quella occasione mi ero davvero preoccupato per lui – o forse ero preoccupato dall'idea di vedere il suo sangue cominciare a colarmi addosso… Gli chiedo allora delle reazioni del pubblico.

«Certo», concede, «le mie performance divengono anche degli esperimenti sociologici, un po' come l'esperimento di Milgram». Marussich fa entrare gli spettatori solo a performance già iniziata e sempre con le luci accese. E, alla fine, le luci non si spengono – in tal modo si evita l'applauso, che l'artista considera come una sgradevole interruzione – e si lascia che la sala si svuoti lentamente. Questo permette non solo di eliminare una certa sacralità teatrale fin troppo ben codificata, ma soprattutto di mettere lo spettatore a proprio agio, spingendolo a muoversi, parlare, interagire, toccare. «Durante *Traversée*», mi racconta, «ne sono accadute di tutti i colori. Una volta un energumeno ha girato con violenza l'argano che mi trascinava e mi soffocava, replicando alle proteste degli altri spettatori dicendo che ero io a mettermi in quelle condizioni e che quindi me lo meritavo. In un'altra occasione, mi hanno tirato talmente forte che ho battuto la testa e sono svenuto. Una delle persone che mi aveva trascinato, una donna, ha avuto un malore per la paura di avermi ucciso. È finita che ci siamo ritrovati entrambi all'ospedale e che io ho dovuto consolarla, perché si sentiva in colpa. In un'altra occasione, invece, mi hanno liberato dal cappio e mi hanno spinto dolcemente verso la fine del mio percorso, sorridendo e accarezzandomi, come per sottrarmi a ogni sofferenza».

Un'arte capace di suscitare tali reazioni mi pare abbia ha un'implicazione immediatamente politica. Marussich ribadisce di mettere in scena delle immagini e di voler lasciare agli altri le interpretazioni. Ma nel suo ultimo scritto, *Notes d'inemploi (de la performance)*, una sorta di diario per immagini, aforismi e poesie che copre un anno e mezzo della sua vita di artista, egli insiste sulla necessità di denunciare «ogni forma di potere […] gli abusi di stato […] l'ipocrisia […] ogni forma di speculazione […] finanziaria, immobiliare, intellettuale o spirituale». E soprattutto incita a proporre «un'altra presenza. Fatta di rinuncia e di amore per il mondo». La sua ultima performance individuale, *Rideau!*, mi pare si presti bene a una lettura politica di stampo radicale. Un sipario di ossa e lame pone fisicamente la questione del limite *sul* corpo dell'artista. Ma, nello stesso tempo, taglia in due la sala, separa gli spettatori, crea una frontiera del tutto arbitraria e artificiale costringendoli ad aggirarla per accedere alla totalità della messa in scena. I frammenti di messaggio vergati in rosso sulle ossa contengono forse le parole chiave della sua opera: frontiere, attraversamenti, linea, fronte, vertigine, freddo, sangue, carne, membra, respiro, gli altri… Grazie a essi, gli spettatori possono esercitarsi a comporre degli *haiku* lasciandosi portare dalla propria immaginazione o semplicemente dal caso. Ma il messaggio che emergerà da ognuno di essi sarà, inevitabilmente, anche un messaggio politico.

«Le frontiere non sono fisse, ma seguono una dinamica economica che coincide oggi con la vita stessa», mi conferma il performer, «e questo è ciò che chiamo "speculazione"». Ma egli non intravede una possibile liberazione che non sia individuale. Protesto affermando che ogni processo di liberazione o è collettivo o non è, e lui precisa: «Non oggi. Oggi non posso fare altro che *mostrare individualmente un'impossibilità collettiva* e quindi la necessità di un lavoro individuale su se stessi. Per la mia

prossima performance, sarò seduto su un trono di zucchero. Il mio sangue, colando goccia a goccia, formerà lentamente una pozzanghera che andrà a impregnare le gambe del trono, facendomi crollare a terra. Dopo una lunga attesa».

Mi pare che un'immagine di questa potenza non necessiti di altre parole.

S&F_n. 13_2015

RECENSIONI&REPORTS

# *Ordine del sentire e apertura al mondo.*

## *Filosofia delle emozioni e processo di individuazione della persona.*

**XIII Convegno internazionale della *Max-Scheler-Gesellschaft***
**Università di Verona 27-30 Maggio 2015**

**Abstract:** *An interesting debate on the issue of personal identity and its ethical implications has animated the days of the XIII International Congress of Max Scheler-Gesellschaft. A large program of work has garnered numerous perspectives on the philosophy of person and the phenomenology of otherness, investigating in particular the role of emotions in the formation of person process. The main topic of conference was the Max Scheler's phenomenology of emotions, which is an important turning point in the philosophy of twentieth century. The formation of ordo amoris, or rather order of feeling, generates the self-transcendence of the immediate feeling in virtue, in which the person realizes her singularity. The emotion, therefore, doesn't remain confined in a state of mind and inner private but acts in the world, creating the emotional breakthrough (emotioneller Durchbruch) that makes me exist in a new way in the world, which allows me to act according to my ordo amoris.*

Un intenso dibattito sul tema dell'identità personale e delle sue implicazioni etiche ha animato le giornate del XIII Convegno internazionale della *Max-Scheler-Gesellschaft*. Un folto programma di interventi ha raccolto numerose prospettive sulla filosofia della persona e la fenomenologia dell'alterità, approfondendo in particolar modo il ruolo delle emozioni nel processo di formazione della persona. Oltre a Guido Cusinato, professore di Antropologia filosofica presso l'Università di Verona e membro della *Max-Scheler-Gesellschaft*, sono intervenuti, tra gli altri, Dan Zahavi, Roberta de Monticelli e Joachim Fischer.

La discussione si è focalizzata sulla fenomenologia delle emozioni di Max Scheler, che costituisce un importante punto di svolta

nella filosofia del Novecento. Recuperando il concetto agostiniano di *ordo amoris*, Scheler riconosce l'esistenza di una gerarchia oggettiva di essenze valoriali, capace di orientare i desideri, le azioni e le scelte. Il concetto di *ordo amoris*, elaborato probabilmente prima del 1912 e sviluppato solo intorno al 1915 in un omonimo saggio, si articola in due aspetti, una dimensione personale (*faktische* e *deskriptive*), riguardante l'ordine dinamico-affettivo e il sistema di preferenze dell'individuo, e una dimensione più generale (*normative*), che concerne invece la gerarchia metafisico-assiologica dell'universo. Il filosofo, operando una vera e propria riabilitazione della sfera affettiva[1], assegna al sentire e alle emozioni un ruolo principale nei processi percettivi e cognitivi, in netto anticipo rispetto alle neuroscienze, le quali soltanto tra il 1987 e il 1996 giunsero a dimostrare l'incidenza dell'universo passionale nel processo di formazione della persona. In questo decennio, i risultati delle ricerche di A. Damasio, D. Goleman, R. De Sousa e J. LeDoux si diffusero notevolmente e trasformarono l'idea comune per cui il sentire e le emozioni non partecipano alla costruzione del sapere, della volontà e delle decisioni, costituendo perfino un ostacolo per lo svolgimento di tali processi. Le ricerche scientifiche sul funzionamento della mente individuarono invece una connessione tra l'universo affettivo, la sfera cognitiva e la dimensione pratica dell'essere umano. L'universo passionale dell'essere umano, ben lontano dall'essere un intralcio per la capacità di ragionare e di decidere, ne è piuttosto una componente essenziale. L'assenza di emozioni, dunque, sarebbe capace (paradossalmente) di compromettere la razionalità che ci rende peculiarmente umani e ci permette di decidere in armonia con un senso di futuro personale, di convenzione sociale e di moralità. Le emozioni non sono il risultato finale di un'attività cognitiva, al contrario, esse

[1] Cfr. M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Verlag der Arche, Zürich 1913.

costituiscono l'origine di ogni processo percettivo e cognitivo e il *medium* indispensabile per entrare in contatto con gli altri e percepirne direttamente l'espressività. La riabilitazione delle emozioni non implica né un emozionalismo individualistico né l'esaltazione di un sentire immediato, essa piuttosto conduce all'analisi del processo di maturazione della persona (*Bildung*) e di costruzione della sua affettività. La formazione dell'*ordo amoris*, ossia dell'ordine del sentire, genera l'autotrascendimento del sentire immediato in virtù, nel quale la persona realizza la propria singolarità. Il fondamento dell'etica non è dunque costituito da un sentire immediato, ma da un sentire che prende forma in un processo di maturazione volto a trascendere l'orizzonte autoreferenziale del proprio polo egologico.

«L'uomo, prima ancora di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*»[2], per cui la dimensione descrittiva o personale dell'*ordo amoris* coincide con la fonte ultima degli atti e dell'agire morale dell'individuo. In risposta all'ordine oggettivo della gerarchia di valori, nell'essere umano si forma un ordine del sentire che dirige lo sviluppo della sua identità, un'identità che prende forma anche attraverso l'interazione con l'alterità. Proprio nella dialettica tra il sé e l'altro si dispiega la soggettività, una soggettività che, in virtù del primato dell'amore sulla conoscenza, prima di conoscere e decidere, innanzitutto *sente*. Ma cos'è l'*ordo amoris* inteso nella declinazione personale e descrittiva dell'essere umano? «È la struttura dei moti del suo animo; è il suo sistema di valutazioni e di preferenze individuali, ovvero il suo *ethos*; è ciò da cui dipende il suo destino personale determinando non solo tutto ciò che può conoscere e volere ma anche il modo in cui il centro profondo e originario del suo essere spirituale si struttura nel corso del tempo in virtù della sua capacità di amare e di

[2] M. Scheler, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 71.

odiare»[3]. L'*ordo amoris* descrittivo si configura dunque come lo spazio in cui si costruisce l'identità personale, capace di determinare lo sviluppo morale del singolo. Saranno proprio le determinazioni etiche del singolo a fondare i rapporti intersoggettivi, influenzando il modo con cui un'epoca storica intende i concetti di bene e male. Per Scheler la conoscenza dell'ordine gerarchico dei valori costituisce il problema dell'etica intera; infatti, solo la corrispondenza tra la dimensione personale e quella oggettiva dell'*ordo amoris* permetterebbe all'uomo di esperire le cose del mondo secondo la loro reale struttura qualitativa, portando a compimento le possibilità del proprio esistere.

Ma il dispiegamento della soggettività nel mondo e nei rapporti con gli altri apre una serie di interrogativi, ai quali le giornate del convegno hanno tentato di fornire una risposta. Innanzitutto, come interpretare questo processo di sviluppo del sé? Dato che la maturazione personale si realizza nella dimensione intersoggettiva, essa non può essere un percorso solipsistico. Scheler la definisce *Bildung*, termine che già in Herder, Schiller, Goethe e Schelling ha avuto una notevole rilevanza. Il processo di *Bildung* deve essere inteso come un fenomeno di natura sia cognitiva sia etica. Esso include, infatti, sia il momento di presa di coscienza di sé (*gnothi seautòn*) sia quello della cura o coltivazione di sé (*epimeleia heautou* o *cura sui*). Proprio la cura costante dell'essere umano gli consente di accedere alla dimensione dell'*humanitas*, di realizzare l'umanità che c'è in lui, di nascere come uomo tra gli uomini. La *Bildung* si configura allora come un processo di antropogenesi, ossia di coltivazione dell'umano che porta a nuove nascite oltre a quella biologica. Ma il risultato dell'antropogenesi consiste in un Sé unitario o in diversi Sé? Il dibattito ha affrontato anche un'analisi delle molteplici configurazioni dell'identità personale, che sono il

[3] L. Iannascoli, *Saggio introduttivo* a *Ordo amoris*, Aracne, Roma 2010, p. 10.

frutto del processo di antropogenesi. Scheler, con la distinzione *Leib*/*Körper*, mette in luce che il corpo-vivo (*Leib*) possiede una forma di autoreferenzialità psichica, (*Leibschema*), capace di orientare non solo il movimento, ma anche l'espressività del *Leib*. Essendo in grado di orientare l'interazione con l'ambiente, (*Umwelt*), questo Sé corporeo può essere definito "ecologico". Il passaggio che porta dalla coscienza irriflessa all'autoscienza inserisce il Sé corporeo-ecologico nella rete dei rapporti interpersonali. Nell'incontro con l'altro avviene una vera e propria rinascita della persona, che la qualifica come Sé "sociale". Dall'autotrascendimento della persona, dalla presa di distanza da sé, dalla formazione dello spirito critico, si genera una nuova forma di identità: il Sé personale o "estatico", un Sé che rinasce come persona unica e inconfondibile.

La *Selbstranzendenz* può nascere da un'esperienza di crisi, di malattia, di dolore, oppure da una spinta positiva che proviene dall'amore o dall'arte. L'agostiniana inquietudine del cuore si configura allora come un'esperienza catartica che spinge a cambiare prospettiva sul mondo e ad ampliare la propria *Weltoffenheit*, ossia l'apertura al mondo. Essa è la caratteristica distintiva dell'essere umano che, in quanto essere indeterminato, nasce privo di specializzazione organico-istintuale, dunque aperto a molteplici possibilità di esistenza. L'esistenza dell'essere umano, in quanto *Ek-sistenz*, ossia autotrascendimento, dischiude un universo potenzialmente infinito di possibilità, che travalicano i confini di un particolare e determinato ambiente e gli aprono una prospettiva sul mondo: la *Weltoffenheit* indica quindi la capacità umana di distanziarsi dalle necessità puramente biologiche. L'animale presenta invece una forma chiusa, in quanto la sua esistenza è circoscritta da una *Umwelt,* una "zona circostante" che lo protegge e al tempo stesso lo limita, ossia l'*habitat* nel quale vive in equilibrio biologico. In assenza di un sistema relazionale fisso con il proprio ambiente, l'uomo si

confronta con una *Welt,* con un intero mondo, ossia con la disponibilità di una dimensione tutta da definire. Determinando le dimensioni della propria esistenza, l'essere umano costruisce la propria identità nello spazio di una dialettica mai compiuta, di un divenire incessante che pone l'identità personale nel suo polo egologico per poi condurla al confronto con le altre identità, ma dalla lotta per il riconoscimento sociale si giunge alla *Selbstranzendenz*, ossia all'autocomprensione del sé che si presenta come presa di distanza dalla soggettività e apertura verso l'assoluto, una dimensione nella quale l'identità personale coglie la propria libertà e la propria posizione nel cosmo.

A questo punto occorre chiedersi in che modo la sfera affettiva agisce sulla *Bildung* dei diversi Sé che compongono l'identità personale. Per farlo, è necessario in primo luogo specificare cosa si intende per "emozione" (*Emotion*) e "sentimento" (*Gefühl*) e poi istituire una tassonomia delle emozioni che ci consenta di comprendere quale ordine del sentire intervenga nei processi dell'antropogenesi. Con il termine "emozione" si intende il laboratorio in cui sperimentiamo ed elaboriamo i contenuti del sentire a partire da uno schema espressivo comune; le emozioni non sono umori (*Stimmungen*): esse si orientano intenzionalmente nel mondo, mentre gli umori sono stati psichici soggettivi e autoreferenziali che possono tuttavia influenzare l'elaborazione delle emozioni. Per "sentimento" si intende lo strutturarsi dell'emozione in una *Disposition* individualizzata, ossia in un *modus* personale di posizionarmi del mondo. Rispetto alla tassonomia delle *Emotionen*, è emersa nel corso del dibattito l'ipotesi di un criterio di classificazione basato sul superamento della logica autoreferenziale che caratterizza il sé ecologico e sociale. Sia il sé ecologico sia quello sociale sono infatti immersi in una logica autopoietica volta alla regolazione dell'interazione tra organismo e ambiente (sé ecologico) oppure tra l'individuo e l'alterità (sé sociale). Questa logica

autoreferenziale si distingue dalla logica antropogenetica, che mira invece a generare qualcosa oltre se stessi, ponendo una dimensione vitale di natura ex-centrica. La funzione delle emozioni muta con il mutare della logica sottesa all'agire personale. Nel sé ecologico paura, disgusto e piacere costituiscono le direttive fondamentali che orientano il *Leib* nella sua relazione con l'ambiente e gli altri. Anche a livello del sé sociale le emozioni seguono una logica centrica e autopoietica che punta a rafforzare il sé e a dirigere le dinamiche del riconoscimento sociale. Invece, a livello del sé personale le emozioni avviano un processo di trasformazione nel mondo. È nel processo di metabolizzazione creativa di un'emozione che avviene l'individuazione dell'affettività, ossia la comprensione di un sentimento entro i contorni della soggettività. In questo modo il sentire e le emozioni si declinano seguendo le sfumature e le peculiarità soggettive, si singolarizzano, si personalizzano e diventano il laboratorio in cui avviene la *Bildung*. L'emozione ex-centrica, ossia fondata sulla logica antropogenetica, è il luogo in cui si compie il processo di formazione dell'identità personale, la quale, di fronte a una nuova esperienza significativa è capace di elaborare un nuovo percorso espressivo. In questo modo le emozioni diventano il punto di partenza del processo di formazione della persona. L'individuazione della persona dà forma all'ordine del sentire: al sé ex-centrico corrisponde uno specifico *ordo amoris*, inteso come il risultato della maturazione della propria sfera affettiva. Amore, odio, disperazione, pentimento, pudore e rispetto giungono così a dare forma alla plasticità e all'incompiutezza costitutive dell'umano. L'umano può dare forma alla propria indeterminatezza solo grazie ai sentimenti ex-centrici che lo conducono a superare se stesso e a prendere le distanze critiche dal proprio sé autoreferenziale. Questo processo di autotrascendimento coincide con la maturazione della persona. L'individuazione della persona

si materializza nell'*ordo amoris* e in particolar modo nel nucleo delle emozioni ex-centriche in cui si sviluppa l'identità personale. I sentimenti che presiedono al processo di maturazione della persona sono stati definiti «germinativi», proprio perché in essi avviene la nascita del sé personale. La caratteristica di questi sentimenti è quella di essere *aphthonoi*, ossia privi di invidia e volti alla cura dell'altro. Onestà, fiducia, umiltà, speranza, coraggio, fratellanza, compassione e specialmente amore non mirano a rafforzare il soggetto autoreferenziale, ma a guidare il processo di individuazione della persona attraverso l'atto di autotrascendenza che conduce all' *epochè* dell'egocentrismo e ai processi di rinnovamento sociale.

I sentimenti germinativi, fondati sulla logica ex-centrica, consentono la realizzazione dell'empatia, ossia quella dimensione di *oneness*, in cui la distinzione tra il sé e l'altro si offusca. Il convegno ha affrontato anche un'analisi fenomenologica dell'empatia, qualificandola come la comprensione immediata dei processi psichici dell'altro. Essa non è ristretta agli stati affettivi, ma può riguardare anche la dimensione cognitiva dell'altro, nella misura in cui essa si manifesta nell'espressività, nei comportamenti e nelle azioni. L'empatia non richiede similarità e la similarità non equivale a condivisione. La condivisione di uno stato d'animo, infatti, genera proprio quell'unità del sentire che può essere completamente assente anche quando due persone vivono la medesima esperienza o esperienze simili. Ma non possiamo equiparare l'empatia alla condivisione, poiché nella comprensione empatica dell'esperienza altrui l'alterità non si dissolve nel proprio io. In Scheler l'empatia è un vero e proprio autotrascendimento, che allarga gli orizzonti della nostra esistenza, conducendoci all'oltrepassamento immediato della nostra esperienza. Noi possiamo esperire l'esperienza dell'altro attraverso una particolare modalità dell'intuizione interna, che consente di compiere il passaggio dall'empatia

all'unipatia (*Einsfühlung*). L'unipatia consiste nella fusione affettiva del proprio io con quella di un altro soggetto, in maniera inconscia, involontaria e automatica. L'unipatia fonda la simpatia, ossia la partecipazione consapevole, dunque mediata dalla riflessione, all'emozione altrui. La simpatia apre l'individuo al rapporto con l'altro e gli permette di raggiungere una condivisione della vita emozionale del prossimo. Si instaura così un rapporto di comprensione dell'alterità che ci consente, tramite la simpatia, di rivivere e risentire i sentimenti provati da un altro. Soltanto l'amore consente la vera comprensione della persona: «L'amore è il movimento in cui ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene a valori superiori possibili per esso e in base alla sua determinazione ideale, ovvero è quel movimento attraverso il quale tale oggetto raggiunge l'essenza del suo valore ideale, del valore che gli è proprio»[4]. Comprendere l'altro significa cogliere l'essenza dell'esser-così del suo spirito, significa partecipare al suo spirito. L'atto di comprensione dell'alterità consiste perciò nel dispiegamento del proprio stesso spirito, poiché soltanto l'atto di *Selbstranzendenz*, (caratteristica esclusiva del soggetto spirituale), consente di aprirsi all'incontro con l'altro e partecipare alla sua sfera affettiva. Ma nell'atto in cui trascende se stesso per fondare la relazione intersoggettiva l'individuo realizza se stesso come persona, ossia come soggetto spirituale centro di atti intenzionali. La dimensione dell'etica è possibile solo nella misura in cui l'individuo compie il suo percorso di *Bildung*, la sua maturazione personale, la sua antropogenesi.

Il *telos* dell'etica è quindi volto alla nascita del sé personale e al rinnovamento sociale, attraverso la maturazione dell'*ordo amoris* di un individuo e dell'*ethos* di una società. Questo

[4] M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. Città Nuova, Roma 1980, p. 166.

processo di *Bildung* etica è un cammino che dura per tutta la vita e che si fonda su una sinergia di conoscenza, volontà e amore. Da questa prospettiva la virtù consiste nel promuovere lo sviluppo dell'ordine del sentire, di un *ordo amoris* che dà forma al posizionamento del sé personale nella *Weltoffenheit*. Per questo motivo l'etica non è rivolta all'esaltazione del sentire immediato, ma al processo di maturazione che porta al superamento del sentire immediato nella virtù. Ripensare le emozioni dal punto di vista antropogenetico significa rapportarle alla plasticità con cui l'essere umano trasforma la propria esistenza e il proprio posizionamento nel mondo. L'emozione, dunque, non rimane confinata in uno stato d'animo interiore e privato ma agisce nel mondo, creando quello sfondamento emozionale (*emotioneller Durchbruch*) che mi fa esistere in modo nuovo dentro il mondo, che mi consente di agire in accordo al mio *ordo amoris*.

***Maria Teresa Speranza***

*speranza.mariateresa@gmail.com*

PIETRO BIANCHI LIVIO BONI

ALBERTO GUALANDI STEFANO PIPPA

# *EPISTEMOLOGIA DELLA PSICOANALISI TRA ALTHUSSER E LACAN*

## ALBERTO GUALANDI, *Tra corpo e linguaggio. Il problema dello statuto della psicoanalisi in Althusser/Lacan*

1. *Criticità psicoanalitiche* 2. *La scoperta lacaniana*
3. *Psicoanalisi e biologia* 4. *Il* différend *tra corpo e linguaggio: l'inconscio*

## LIVIO BONI, *L'*insight *althusseriano nella psicoanalisi: elementi per una lettura meta-analitica*

1. *Il chiasmo Althusser/Lacan* 2. *La rimozione della differenza sessuale*
3. *Oltre la critica della psicologia*

## STEFANO PIPPA, Althusser senza Lacan. *Prospettive a partire dalle* Due conferenze

1. *Il chiasmo marxismo/psicoanalisi* 2. *Sulla presunta rottura epistemologica lacaniana*
3. *Cogito* (cartesiano-lacaniano) vs *immaginario* (spinoziano-althusseriano)
4. *Discorso dell'inconscio/Discorso dell'ideologia*

## PIETRO BIANCHI, *La lettera tra scienza e psicoanalisi*

1. *Badiou tra Althusser e Lacan* 2. *La scienza e i suoi oggetti* 3. *Il materialismo della lettera*

**ABSTRACT:** *The contributions included in this section of* S&F_ *focus on the problem of the epistemological status of psychoanalysis and its object, the unconscious. They were originally presented in Venice at the* Ca' Foscari University *in December 2014, during a debate organized by Maria Turchetto and the* Associazione Louis Althusser, *following the first Italian translation of the two conferences on psychoanalysis delivered by Althusser at the* École Normale *in 1963-64 (L. Althusser,* Psicoanalisi e scienze umane, *Mimesis, Milano 2014). The two conferences, centred around the alleged "epistemological break" brought about by the work of Lacan in the domain of human sciences, provide the authors with the opportunity to examine the relationship between Marxism, psychoanalysis and philosophy in the current theoretical context, and to address such problems as the relationship between the discourse of the unconscious and the theory of ideology, transindividual imaginary and subjective Cogito, body and language, as well as the status of scientific truth. The authors attempt to show the fecundity of an epistemological approach which allows us to reposition the problem of the unconscious in an "interstitial gap" separating body from language, phenomenology from biology, corporeal linguistic signifier (*lalangue*) from the pure axiomatic of science (*matema*).*

ALBERTO GUALANDI

# *Tra corpo e linguaggio.*
# *Il problema dello statuto della psicoanalisi in Althusser/Lacan*

## 1. *Criticità psicoanalitiche*

Le due conferenze di Althusser, pubblicate in *Psicoanalisi e scienze umane*[1], presentano un evidente interesse storico. Come Livio Boni mette in luce nella *Prefazione*, un interesse legato al ruolo che la psicoanalisi, e in particolare la psicoanalisi di Lacan, ha giocato nel pensiero francese degli anni '60. A ragion veduta, Boni parla a questo proposito di una sorta d'infatuazione di Althusser per Lacan, terminata poi in seguito, verso la fine degli anni '60. Un'infatuazione grazie a cui Lacan appare come una sorta di *sujet supposé savoir* e come un *analogon* di Althusser stesso, come colui cioè che ha compiuto in psicoanalisi una rivoluzione parallela a quella compiuta da Althusser nella scienza materialista della storia. Nei termini dell'epistemologia francese, una rottura epistemologica che ha trasformato la dialettica materialista di Marx e la psicoanalisi di Freud in scienze vere e proprie. Che questo tentativo non sia poi andato a buon fine è Althusser stesso ad affermarlo nei suoi scritti degli anni '70, e Boni ricostruisce gli *enjeux* teorici e storici connessi con questi cambi di rotta.

Benché sarebbe opportuno approfondire il rapporto tra filosofia francese e psicoanalisi, lacaniana in particolare – e soprattutto la *surdétermination* teorica di cui essa è stata oggetto, *sovradeterminazione* che, a mio avviso, consiste nel far giocare alla psicoanalisi il ruolo di antropologia, laddove è evidente che Lacan stesso parte, in realtà, proprio da un'antropobiologia ben determinata, quella di Bolk, ovvero della neotenia – non mi soffermerò, qui, tanto su tali implicazioni storiche e metateoriche, ma mi chiederò, più direttamente, che cosa c'è per

[1] L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane* (1996), tr. it. Mimesis, Milano 2014.

noi oggi d'interessante in questo testo. D'interessante, per qualcuno che non è né althusseriano, né lacaniano, ma ha semplicemente a cuore la questione del senso e dello statuto teorico, pratico e politico della psicoanalisi. Immaginiamoci che queste due conferenze si tengano ai nostri giorni, e di capitarvi per caso, senza sapere molto né di Lacan, né di Althusser. Da che cosa resteremmo innanzi tutto colpiti? Direi dal rigore del discorso althusseriano, dal suo stile incalzante e diretto, dal suo «piglio arietino», come ebbe a dire una volta Roberto Dionigi, anch'egli frequentatore a Parigi del *Cours de philosophie pour scientifiques* e, fino alla fine dei suoi giorni, pensatore profondamente influenzato da Althusser[2]. Rimarremmo colpiti da uno stile argomentativo che la filosofia contemporanea, nella sua autoreferenzialità e involuzione storicistico-ermeneutico-analitica sembra avere completamente abbandonato: procedere per problemi e tesi, enunciati e dimostrati con rigore e chiarezza, quasi cristallina. Quali sono dunque le tesi sostenute da Althusser in queste due conferenze, così come giungono ancora oggi al nostro orecchio?

Innanzi tutto un problema di fondo: qual è il posto di fatto e di diritto che la psicoanalisi occupa all'interno delle scienze umane? Secondo Althusser questo posto è di fatto e di diritto problematico e, potremmo aggiungere, oggi più di quanto lo fosse nel 1963-64, epoca in cui sono state tenute le conferenze, in quanto uno dei due discorsi che mettono a rischio per Althusser la sua tenuta – il discorso tecnocratico delle neuroscienze[3] – è ormai omnipervasivo. Tale problematicità dipende, secondo Althusser, da due fatti principali.

In primo luogo, nel momento della sua nascita e costituzione come discorso scientifico, nel momento del "miracolo freudiano", la

[2] Cfr. A. Gualandi, *Quale Bachelard? Una controversia ancora aperta*, in R. Dionigi, *Gaston Bachelard. La filosofia come ostacolo epistemologico*, Quodlibet, Macerata 2001.
[3] L. Althusser, *op. cit.*, p. 61.

psicoanalisi ha dovuto prendere a prestito i suoi concetti da altri tipi di discorso: in particolare dalla biologia e dalla fisica dell'energia – la termodinamica ottocentesca – e dall'economia classica. Quest'importazione è al tempo stesso segno della sua creatività analogica, ma anche della sua fragilità teorica. Fragilità da cui la psicoanalisi non riuscirà mai a emanciparsi completamente, e che ci impone ancora oggi di riflettere sul suo statuto di scientificità, e sul ruolo che metafore e analogie transdisciplinari, inevitabilmente, giocano in essa.

In secondo luogo, la psicoanalisi postfreudiana non è riuscita, secondo Althusser, a porre riparo a questa fragilità, anzi. Nella maggior parte dei casi – e Althusser prende di mira, qui, la psicologia dell'Io americana e, soprattutto, la sua iniziatrice, Anna Freud – essa ha aggravato ulteriormente la situazione costruendo un ibrido teorico in cui la psicoanalisi appare come una sottospecie della psicologia, sospesa a metà strada tra biologia e sociologia. Althusser afferma tuttavia che anche coloro che tentano di uscire da questa impasse, sostenendo che la psicoanalisi è innanzi tutto una *pratica*, incorrono in un evidente paradosso, poiché nessuna «teoria della pratica analitica» può trasformarsi magicamente in «una teoria della psicoanalisi stessa»[4]. Mi pare che tale impasse sia aggravata da coloro che credono di poter trovare giustificazione per tale primato della pratica nella teoria dei giochi di linguaggio di Wittgenstein o nell'ermeneutica. Althusser avrebbe affermato che tale teoria della pratica analitica non fa altro che sostituire una moda con un'altra: l'esistenzialismo sartriano o merleau-pontyano, fondato sugli atti intenzionali della coscienza, è rimpiazzato da una dottrina dell'intersoggettività, centrata su una concezione quasi-pragmatista della prassi, in cui l'accadere impersonale e anonimo del linguaggio diviene, magicamente, fondamento di se stesso. Le

[4] *Ibid.*, p. 41.

oscurità dell'esperienza della coscienza sono barattate con le contingenze di un accadere fattuale, tanto cieco e anonimo, quanto istitutore di senso. Ma non inaspriamo l'arte althusseriana della polemica, e ritorniamo alla prima conferenza che si conclude sostanzialmente con una denuncia critica.

## 2. *La scoperta lacaniana*

Questo stato critico, sembra dirci Althusser, esprimerebbe ancora oggi la condizione in cui versa la psicoanalisi, se non fosse intervenuto, con la sua aggressività teorica dirompente, un personaggio che nessuno comprende, e che tutti adorano proprio perché aggredisce e insulta, che si chiama Jacques Lacan. Non vorrei ritornare sul ritratto quasi demoniaco – misto di reverenza e ironia, «terrorismo intellettuale» e «impostura teorica» – che ne fornisce Althusser[5]. Mi pare che la *Prefazione* di Boni ne abbia colto in poche frasi l'essenza. Ciò che mi interessa è richiamare l'attenzione sulla "vera scoperta" operata da Lacan, scoperta che, secondo Althusser, ha definitivamente trasformato la psicoanalisi in una scienza, rivoluzionando completamente il senso della dottrina freudiana stessa. Qual è tale scoperta? La grande scoperta di Lacan, ci dice Althusser nella seconda conferenza, è quella riguardante le modalità attraverso cui il «piccolo d'uomo»[6], l'animale umano prematuro e rallentato, accede alla sua umanità, le modalità attraverso cui il vivente umano s'inscrive nell'ordine simbolico che lo rende umano in senso stretto. Quest'ordine non è affatto quello "continuista" e "stratigrafico", teorizzato dalla tradizione filosofica classica – da Hobbes fino a Condillac, o dallo stesso Freud, letto soprattutto attraverso la lente deformante di Anna Freud e di Heinz Hartmann – che vorrebbe che il bambino acceda alla propria umanità, oltrepassando la propria natura biologica, cioè la propria animalità, pervenendo

[5] *Ibid.*, pp. 60-61.
[6] *Ibid.*, p. 72.

alla cultura tramite il linguaggio, e sottomettendo la propria pulsionalità alle leggi della cultura e, in particolare, al nome del padre che gli impone di rinunciare al suo desiderio per la madre. La grande scoperta lacaniana, che rende la psicoanalisi definitivamente una scienza, è quella per cui «la cultura precede sempre se stessa»[7], e che la natura non precorre, nell'animale umano, la cultura. Il vettore, dice Althusser, va dalla cultura verso la natura, e non l'inverso. Attraverso il complesso di Edipo è il linguaggio che ingloba e ristruttura, come per una sorta di *Nachträglichkeit* simbolica, una natura che è già fin dall'inizio impregnata di esso. In altre parole, la "seconda natura", che si instaura con l'accesso al simbolico, al linguaggio e alla cultura, non sovrappone le proprie leggi alle leggi della "prima natura", complessificando l'insieme, ma lasciandone fondamentalmente immutato il senso evolutivo e la direzione adattativa. Ciò che si verifica è un vero e proprio *rovesciamento* che ristruttura radicalmente l'insieme, sottomette l'inconscio e le pulsioni alle leggi metaforiche e metonimiche del significante linguistico, scinde le dimensioni reali, immaginarie e simboliche della soggettività mostrando che ogni tentativo di ricondurle a un'identità, e farne unità (filosofica o scientifica), è pura illusione ontico-ontologica. L'uomo è un essere fin dall'inizio in balia di un linguaggio che, pur pervenendo a struttura in sé conchiusa nella fase edipica, è sempre e inevitabilmente il linguaggio dell'*Altro*.

Secondo Althusser, questa scoperta è d'importanza capitale poiché permette d'interrompere a livello epistemologico la presunta continuità, su cui ha creduto di poter ricostituire le proprie basi la psicoanalisi postfreudiana, che connette il biologico col psicologico e in seguito col sociale; e pone la psicoanalisi in una posizione di netta discontinuità rispetto al campo epistemologico all'interno del quale essa ha fatto la sua

[7] *Ibid.*, p. 74.

apparizione. Altra conseguenza di grande rilievo di tale scoperta è che essa permette di separare il soggetto (linguistico, simbolico, politico), dall'individuo (biologico=reale) e dall'Io (filosofico=immaginario)[8], trasformando la psicoanalisi in una vera e propria teoria critica delle formazioni ideologiche, ovvero in uno strumento critico fondamentale per la stessa scienza materialista della storia. Scienza resa così capace – come ha messo in luce Stefano Pippa nella *Postfazione* – di affondare il bisturi nelle illusioni e false razionalizzazioni della soggettività filosofica moderna, trasformando finalmente il soggetto, in tal modo de-ideologizzato, in soggetto rivoluzionario.

### 3. *Psicoanalisi e biologia*

Ora, la mia impressione è che non sia necessario attendere la svolta di Althusser nei confronti di Lacan, rievocata nella *Prefazione* di Boni, (svolta principalmente di natura politica), per comprendere che, in realtà, la funzione di rottura epistemologica assegnata da Althusser alla teoria lacaniana è, almeno in parte, un abbaglio. A mio avviso essa costituisce un abbaglio perché la presunta rottura di Lacan con la biologia, o meglio con il ricapitazionalismo *périmé* che sta alla base della teoria freudiana delle pulsioni, e dell'intero impianto riduzionista tardo-ottocentesco della psicoanalisi (impianto che Stephen Jay Gould chiama *darwinismo di cartapesta*)[9], è in realtà fondato su un'altra teoria – quella bolkiana del rallentamento ontogenetico o, in altri termini, teoria della neotenia – che, per

[8] *Ibid.*, p. 83.

[9] S.J. Gould, *Un riccio nella tempesta* (1987), tr. it. Feltrinelli, Milano 1991; Id., *Ontogenesi e filogenesi* (1977), tr. it. Mimesis, Milano 2013, pp. 146-154. Su questo tema, cfr. anche, F.J. Sulloway, *Freud biologist of the mind*, Basic Books, New York 1979; S.A. Mitchell, *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi* (1988), Boringhieri, Torino 1993, p. 71; A. Gualandi, *Psicoanalisi, neotenia e comunicazione*, in A. Cavazzini, A. Gualandi, M. Turchetto, F. Turriziani Colonna, *L'eterocronia creatrice*, Unicopli, Milano 2013.

quanto radicalmente alternativa a quella ricapitazionalista, è pur sempre una "biologia". Come noto, Lacan, da tale dottrina della neotenia, ha derivato numerosi elementi teorici: il tema dell'incompiutezza dell'"animale umano", della carenza identitaria e istintiva, della prematurazione, della condizione simbiotica e fetale che fa dell'*Entzweiung* l'evento traumatico originario che condiziona tragicamente (e pre-edipicamente) il destino umano segnato dal desiderio fusionale per l'unità materna. Tali elementi sono stati sapientemente amalgamati – come Althusser nota ironicamente nella seconda conferenza[10] – con teorie psicologiche preesistenti. Oltre che con la dottrina freudiana della castrazione simbolica, essi sono stati miscelati con la dottrina dello specchio di Wallon, o con concezioni filosofiche, come quella della funzione identificante dell'intelletto di Emile Meyerson[11]. Benché la diagnosi althusseriana relativa allo stato critico della psicoanalisi sia ancora attuale, mi pare che la soluzione del problema non consista nell'assegnare alla psicoanalisi uno spazio di discorso completamente separato dalla biologia, come vorrebbe Althusser sulla scorta di Lacan. Quanto piuttosto rifondare la psicoanalisi su una teoria biologica, quella della neotenia che, come ebbe a dire Enzo Melandri[12], anche se non fosse scientificamente vera – ma a mio avviso numerosi indici teorici e risultati sperimentali attuali ci dicono che lo è – lo sarebbe comunque dal punto di vista della sua capacità di descrivere fenomenologicamente il comportamento umano, e prima di ogni altra cosa, la nostra follia.

[10] L. Althusser, *op. cit.*, p. 49.
[11] Cfr. a tal proposito, F. Fruteau de Laclos, *Meyerson*, Les Belles Lettres, Paris 2014, pp. 145-159.
[12] E. Melandri, *Zoon Politikon. Bolk e l'antropogenesi*, in «Che fare», 3, 1968, ora in «Carmilla Online». Cfr. anche A. Gualandi, *"La neotenia è il veicolo di ogni rivoluzione". Gould e la rifondazione delle scienze dell'uomo*, in A. Cavazzini, A. Gualandi, M. Turchetto, F. Turriziani Colonna, *L'eterocronia creatrice*, cit.

**4. *Il* différend *tra corpo e linguaggio: l'inconscio***

Cerco brevemente di chiarirmi, ritornando al problema del linguaggio. A mio avviso, il discorso psicoanalitico soffre ancora di ciò che Jean-François Lyotard ha chiamato un *différend*, un torto fondamentale prodotto dall'incommensurabilità tra regimi di frasi e generi di discorso[13]. Da un lato, la psicoanalisi ha avuto fin dall'inizio la pretesa di proporsi come quel discorso scientifico che ha per oggetto l'inconscio. D'altro lato, i detrattori della psicoanalisi, a iniziare da Popper, hanno sostenuto che tale discorso non soddisfa minimamente i criteri dell'oggettività scientifica, e che l'inconscio, pseudo-entità senza tempo e senza spazio, non può in alcun modo essere identificato con un oggetto scientifico. Ogni tentativo di identificare tale "non-oggetto" con la realtà bioenergetica ibrida della pulsione, o di ricondurlo, come vorrebbero alcuni neuroscienziati contemporanei, al cervello subcorticale e limbico, è, ed è sempre stato, destinato al fallimento. Se tali tentativi avessero del resto successo, la psicoanalisi si trasformerebbe inevitabilmente in altro: in psicologia evoluzionistica, in etologia umana, o neuroscienza dell'ipotalamo o dell'amigdala, per l'appunto. Ora, io credo invece che, benché non sia un oggetto, e sia quindi irriducibile a qualsiasi forza fisica o entità metafisica nascosta, manifestantesi in modo indiretto tramite sogni, sintomi, lapsus, atti mancati o altro, l'esistenza dell'inconscio sia perfettamente dimostrabile in modo semplice e diretto. La prova che l'inconscio esiste è il fatto che *c'è del linguaggio* o, meglio, che da una parte c'è il linguaggio, e dall'altra *c'è un corpo*, prematuro, infantile e neotenico, che intrattiene un rapporto prelinguistico e tuttavia comunicativo, sinestesico, immaginativo e metaforico con l'ambiente naturale e umano. L'inconscio non è un oggetto perché esso non è altro che la differenza infinitesimale, e tuttavia incolmabile, lo scarto

[13] J.-F. Lyotard, *Le différend*, Ed. de Minuit, Paris 1983.

irriducibile che esiste tra il corpo, vissuto e "centrico", dell'essere prematuro e neotenico, e il linguaggio, in terza persona ed "eccentrico" che gli è imposto dall'Altro.

Per spiegarmi meglio, cito a questo proposito alcuni passi illuminanti di Daniel Stern: «Il linguaggio apre la strada (sia in senso topografico che in senso potenzialmente dinamico) all'inconscio. Prima del linguaggio tutti i comportamenti hanno la stessa importanza, per quanto concerne il senso di "proprietà". Con l'avvento del linguaggio alcuni acquisiscono una condizione privilegiata sotto questo punto di vista. I molti messaggi trasmessi dai molti canali vengono frammentati dal linguaggio e disposti in un ordine gerarchico lungo la dimensione responsabilità/ritrattabilità»[14]. Il bambino comprende molto presto che «la sua vocalizzazione, più che il suo gesto, è considerata l'atto di cui è responsabile»[15]. E in tal modo, sembra concludere Stern – in questo scarto tra ciò che è ritrattabile e ciò di cui siamo ritenuti responsabili, nello spazio metaforico, pre-verbale del gesto espressivo, transensoriale e multimodale dei sensi e del corpo – s'insedia *l'inconscio*.

Ma c'è, continua Stern, «anche un altro tipo di scarto fra esperienza e parole, che merita di essere nominato. Alcune esperienze del Sé, quali la continuità della coesione, il "continuare a esistere" di un Sé non frammentato, fisicamente integrato, rientrano in una categoria analoga a quella del battito cardiaco e del respiro. È raro che queste categorie vengano fatte oggetto di attenzione e richiedano la verbalizzazione. E tuttavia periodicamente giunge alla coscienza una sensazione transitoria di tali esperienze, per qualche motivo inspiegabile o tramite la psicopatologia; l'effetto sconvolgente è quello di un'improvvisa rivelazione del fatto che il Sé verbale e il Sé esistenziale possono essere distanti anni luce, e che il Sé è inevitabilmente

[14] D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), Boringhieri, Torino 1987, p. 187.
[15] *Ibid.*, p. 186.

scisso dal linguaggio»[16]. E infine un'ultima citazione che apre la strada alla mia conclusione. «Molte esperienze del "Sé con l'Altro", afferma Stern, rientrano in questa categoria non verbalizzata; guardandosi negli occhi senza parole ci si rivela. E rivelatrice è anche la sensazione che abbiamo degli effetti vitali caratteristici di un'altra persona, le peculiarità del suo fisico, che vengono sperimentate nello stesso modo in cui il bambino sperimenta una macchia di luce sulla parete [cioè in maniera transmodale]. Tutte queste esperienze sono ineluttabili, e ciò che ne risulta è un ulteriore distanziamento fra la conoscenza personale sperimentata in parole e pensieri. (Non stupisce che abbiamo tanto bisogno dell'arte per gettare un ponte tra queste due parti di noi)»[17].

In conclusione, il linguaggio «produce una scissione nell'esperienza del Sé e sposta l'esperienza della relazione dal livello immediato, personale, tipico degli altri campi, al livello impersonale, astratto, intrinseco al linguaggio stesso»[18]. La miglior prova dell'esistenza dell'inconscio è fornita dunque dal fatto che esiste un *différend* irreducibile tra il corpo e il linguaggio che fa sì che ci sia sempre dell'impensato, e che l'essere umano non possa mai pretendere di essere Uno, completamente corpo vissuto fenomenologico, analogico e "privato", o completamente linguaggio, intersoggettivamente codificato e discreto. Io credo che psicoanalisti come Daniel Stern o Hans Loewald[19] abbiano mostrato, con modalità e esiti diversi, esattamente questo fatto. Anche Lacan, si potrebbe obiettare, concorderebbe su questa discontinuità tra biologia e cultura, tra corpo e linguaggio. La differenza sta tuttavia nel modo in cui si concepisce il linguaggio: da un lato struttura opposizionale di

[16] *Ibid.*, p. 187.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 169.
[19] H. Loewald, *Riflessioni psicoanalitiche* (1980), tr. it. Masson, Milano 1999; S.A. Mitchell, *Il modello relazionale. Dall'attaccamento all'intersoggettività* (2000), Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 21-47.

differenze fonetiche e semantiche organizzate in una rete di significanti, dall'altro voce sensibile, autopercepita e autoprodotta[20], che si radica nei rimandi intersensoriali e comunicativi tra i sensi, i gesti e le azioni, sovraccaricata di contenuti sinestesici sperimentati nel commercio prelinguistico con l'*Heteros* e con l'*Allon*[21]. Da un lato, struttura simbolica che dinamizza metaforicamente e metonimicamente l'inconscio, e si erge come legge che impone in modo irreversibile la sua azione di castrazione al desiderio, dall'altra il linguaggio come «arma a doppio taglio». Il linguaggio è infatti al contempo tecnica o strategia che ci consente di «partecipare più facilmente agli altri le nostre esperienze, permette a due persone di dar vita scambievolmente a nuovi significati prima sconosciuti e che non potevano esistere fintanto che le esperienze relative non erano esprimibili a parole [...] e che consente al bambino di cominciare a costruire una narrazione della propria vita»[22]. Ma è anche istanza che separa il processo primario dal secondario (Loewald) e che fa sì che parti scisse della nostra esperienza «divengano più difficilmente comunicabili a noi stessi e agli altri»[23]. In questa prospettiva l'inconscio non è strutturato come un linguaggio, bensì è l'arma a doppio taglio del linguaggio che s'inserisce come un «cuneo fra due forme simultanee di esperienza interpersonale: quella vissuta e quella verbalmente rappresentata. L'esperienza che ha luogo nei campi di relazione emergente, nucleare e intersoggettiva, e che prosegue indipendentemente, non può essere fatta rientrare se non in modo molto parziale nel campo di relazione verbale. E, nella misura in cui agli eventi che hanno luogo nel campo di relazione verbale viene attribuito un valore di "realtà", ne risulta un'alienazione delle esperienze che hanno

[20] D. Anzieu, *L'enveloppe sonore du soi*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 13, 1976; Id., *Le moi peau*, Ed. Dunod, Paris 1995.
[21] Sulla distinzione tra l'alterità dell'*Heteros* e dell'*Allon*, cfr. E. Straus, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria* (1963), tr. it. Quodlibet, Macerata 2010.
[22] D. Stern, *op. cit.*, p. 169.
[23] *Ibid.*

luogo negli altri campi, [le quali possono quindi divenire] i campi sommersi dell'esperienza»[24], in altre parole l'*inconscio*.
È su questo tema della natura del linguaggio che la differenza tra Lacan e queste correnti del pensiero analitico post-freudiano, in gran parte trascurate in Francia, emerge nel modo più netto, anche nel modo di intendere la cura psicoanalitica. Il paradigma psicoanalitico relazionale, così come è stato messo a punto da psicoanalisti come Hans Loewald o Stephen Mitchell, permette infatti di dialettizzare il paradigma ancora in parte "stratigrafico" di Stern, e portare a compimento quell'inversione del vettore in cui risiede secondo Althusser la grande scoperta di Lacan. Tale paradigma relazionale ci insegna che l'incontro con l'Altro contribuisce a strutturare il nostro inconscio ben prima che il linguaggio si conchiuda in struttura simbolica autosufficiente e completa, che detta la sua legge edipica al soggetto: nel vivente neotenico umano «la cultura precede fin da sempre la natura». La psicoanalisi relazionale ci mostra tuttavia che ben prima della fase dello specchio c'è la relazione di rispecchiamento e sintonizzazione multisensoriale (Stern, Anzieu), più o meno riuscita e felice, con l'Altro. Anziché indurre il soggetto a rinunciare a tutte le sue identificazioni immaginarie per riconoscere e accettare l'imperio del significante linguistico sul proprio inconscio, compito della psicoanalisi è piuttosto quello di riattivare possibilità neoteniche congelate al di sotto della scorza imposta all'esperienza dal processo secondario del linguaggio intersoggettivamente codificato, rivitalizzando quelle relazioni comunicative iscritte nei sensi e nel corpo tramite cui si è strutturato fin dai primi giorni di vita il nostro rapporto con noi stessi e con l'Altro. È in questa matrice relazionale che si struttura il rapporto del soggetto con se stesso, e non nella fase immaginariamente *surdéterminée* dello specchio. Ma se, da un lato, le figure della coscienza infelice: stoica, scettica,

[24] *Ibid*.

nevrotica, narcisistica, ossessiva, psicotica etc. che ne derivano, dischiudono alla psicoanalisi un orizzonte politico e di critica delle funzioni ideologiche veicolate dal linguaggio, d'altro lato esse riconducono la psicoanalisi nei pressi della Cariddi filosofica, dialettico-hegeliana, più di quanto la rottura epistemologica althusseriana avrebbe forse concesso e desiderato.

LIVIO BONI

# *L'*insight *althusseriano nella psicoanalisi: elementi per una lettura meta-analitica*

## 1. *Il chiasmo Althusser/Lacan*

Vorrei proporre qualche breve considerazione a margine e come supplemento a quanto ho già tentato d'articolare nella prefazione a *Psicoanalisi e scienze umane*, cercando di evitare la pura e semplice ripetizione e di offrire qualche spunto ulteriore per la discussione.

Nel mio saggio introduttivo ho tentato di mettere l'accento sul chiasmo Althusser/Lacan, il quale non si riduce al puro e semplice movimento di Althusser in direzione di Lacan, del tutto evidente a metà degli anni '60, ma che genera a sua volta anche una serie di contro-movimenti e di introiezioni in Lacan stesso (ed è innanzitutto su questi ultimi che ho cercato d'attirare l'attenzione nella prefazione).

Da poco trasferito il proprio seminario e il proprio sito d'enunciazione all'*École Normale* e ricevuto asilo presso Althusser e i suoi allievi, Lacan ha infatti cura di dar luogo a un movimento *controtrasferenziale*, che prende in contropiede il riconoscimento da parte di Althusser della rottura epistemologica freudo-lacaniana introducendo una nuova rottura, questa volta interna al lacanismo stesso, corrispondente all'introduzione delle categorie di soggetto della scienza e di *jouissance* (godimento), nozioni-chiave del cosiddetto «secondo Lacan». Come ho ricordato nella prefazione, è infatti già nel dicembre del '65, appena arrivato all'*École Normale*, che Lacan introduce il soggetto della scienza nel suo seminario, in una seduta talmente cruciale da figurare in seguito come chiosa agli *Scritti*, con il titolo «La scienza e la verità», unica stenografia del seminario che figuri negli *Scritti* (1966), e testo concepito all'origine per il primo numero (gennaio 1966) dei *Cahiers pour l'analyse*, luogo d'incontro

e di messa alla prova del sodalizio tra lacanismo e althusserismo. L'introduzione del concetto di «soggetto della scienza», e il conseguente recupero di Descartes che ne deriva, con il *cogito* cartesiano considerato addirittura "archi-condizione" per l'emergenza del soggetto dell'inconscio, rappresentano qualcosa di più che uno smarcamento rispetto alle posizioni assunte da Althusser tra il '63 e il '65, ma configurano un vero e proprio spostamento di prospettiva epistemica, e inaugurano una nuova strategia ideologica, che non mancherà di sconcertare Althusser, il quale si rifiuterà di seguire Lacan in questa nuova direzione, tornando anzi a Freud, questa volta contro il lacanismo, o comunque, prendendo le distanze da quest'ultimo (vedasi *l'affaire* di Tiblisi e il testo *La scoperta del dottor Freud*, in seguito ritirato da Althusser dopo gli avvisi negativi di alcuni suoi allievi lacaniani, in particolare Elisabeth Roudinesco e Jacques Nassif, ma pubblicato a suo discapito).

Il lavoro incompiuto *Tre note sulla teoria dei discorsi* costituisce in questo senso un documento eloquente del tentativo non finalizzato, da parte di Althusser e dei suoi allievi, di rispondere al contro-transfert lacaniano, e come tale mi sembra che andrebbe riletto. A partire da questo tentativo incompiuto di rispondere alla svolta imboccata da Lacan, la strada intrapresa da Althusser nel suo confronto con la psicoanalisi si affrancherà sostanzialmente dal divenire della riflessione di Lacan, e Althusser realizzerà in seguito un'appropriazione autonoma e idiosincratica della psicoanalisi lacaniana nella teoria dell'interpellazione dell'individuo in soggetto nel dispositivo dell'ideologia.

Questo era il primo punto che m'interessava mettere in esergo: come la crisi del transfert tra il marxismo althusseriano e il lacanismo sia stata in qualche modo *inaugurale*, pur continuando a produrre degli strascichi da entrambe le parti. Si può infatti sostenere che, dopo aver realizzato questo smarcamento inaugurale,

o questa sottrazione, rispetto al transfert althusseriano, Lacan tornerà più tardi a utilizzare a suo modo alcuni elementi provenienti dalla proposta elaborata da Althusser e dai suoi allievi intorno al ’65. Ad esempio la famosa tesi, enunciata nell’ottobre ’68, secondo la quale Marx sarebbe l’inventore del sintomo, in quanto scopritore del segreto del «plusvalore» che restava implicito nell’economia classica. Si può in effetti leggere questo assioma lacaniano come una trasposizione della tesi althusseriana della lettura sintomale come metodo prefigurato da Marx stesso e in Marx stesso. La stessa teoria dei «Quattro discorsi», elaborata da Lacan dopo il ’68, può esser letta come una risposta al tentativo, che menzionavo or ora, d’elaborare una teoria generale dell’economia dei discorsi da parte di Althusser e dei suoi allievi. E, più in generale, il ricorso *sui generis* a Marx da parte di Lacan tra la fine degli anni ’60 e l’inizio degli anni ’70 sembra avere il senso di un riassorbimento del marxismo althusseriano nel momento stesso in cui quest’ultimo entra in crisi, sembrando in qualche modo, per dirla con il Derrida di *Spettri di Marx*, «out of joints».

In breve, e senza entrare nei dettagli, credo che la pubblicazione di queste conferenze inedite debba incoraggiarci a percorrere una pista critica meno battuta, quella degli effetti paradossali e differiti del transfert althusseriano sull’itinerario di Lacan medesimo, e su una certa introiezione di alcuni motivi althusseriani in Lacan, introiezione che al tempo stesso non preclude affatto un lavoro di trasmutazione di questi stessi temi (come nel caso della teoria dei «Quattro discorsi», che non è una teoria epistemologica, ma una teoria delle funzioni transferenziali del discorso).

Credo, insomma, che la riflessione sul rapporto tra Lacan e Marx non possa fare l’economia – come invece suggeriscono alcuni studiosi lacaniani vicini al marxismo (penso a Pierre Bruno) – della complessità della triangolazione introdotta dalla mediazione

althusseriana. Lacan non è in una *splendid isolation* nel suo confronto con Marx, il suo dispositivo teorico non è del tutto sovrano e libero da ogni dimensione congiunturale, ma al contrario reagisce "controtrasferenzialmente" a una serie di sollecitazioni, appelli e investimenti esterni, operando in maniera analitica, vale a dire disattendendoli, fornendo risposte che non assecondino ma trasformino la domanda iniziale, in un misto tra estrema ricettività e sordità che è proprio alla posizione analitica, anche quando questa si situa al livello dello scambio della produzione intellettuale.

Questo era il primo punto che m'interessava enucleare e argomentare nella prefazione e che ho qui ricapitolato in maniera estremamente sintetica[25].

## 2. *La rimozione della differenza sessuale*

Il secondo punto riguarda l'approccio alla psicoanalisi e a Freud

[25] Per una mappatura più dettagliata dei luoghi del chiasmo Althusser/Lacan, che s'articola lungo più di un decennio (dal 63 al 74), cfr. L. Boni, *Al di là della congiuntura: l'impronta di Althusser sulla ricezione della psicoanalisi*, prefazione a L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, cit. Tale mappatura non è esaustiva, e potrebbe senza dubbio essere arricchita. Maria Turchetto, durante la discussione che ha seguito la tavola rotonda, notava ad esempio come lo stesso «Corso di filosofia per scienziati», organizzato tra l'autunno del '67 e il maggio del '68, possa esser riletto nel quadro di una risposta all'introduzione del «soggetto della scienza». Si potrebbe parlare di contro-contro-transfert da parte di Althusser, ricordando tuttavia che: (1) Lacan è sempre stato profondamente critico nei confronti della nozione di «controtransfert», operatore fondamentale di una concezione intersoggettiva dell'analisi che Lacan intende destituire, opponendo *in fine* alla nozione di controtransfert quella di «desiderio dell'analista». (2) Althusser, dal canto suo, enuncerà in più occasioni l'idea di un «primato del controtransfert» sul transfert stesso, posizione alla quale pervengono le note *Sul transfert e il controtransfert* (1973). Tuttavia queste ultime – che Althusser attribuisce parodisticamente al proprio analista, René Diaktine – fanno parte dei testi "autoanalitici" di Althusser , e, in quanto tali, restano difficili da prendere in conto da un punto di vista prettamente teorico (cfr. P. Bruno, *Lacan, passeur de Marx*, érès, Toulouse 2010, pp. 101-116). In queste «piccole incongruenze portatili», Althusser mette in scena la difficoltà dell'analista a pensare e accettare la fine della cura, a separarsi dall'analizzando, ma lo fa *in vece* dell'analista, dando luogo a una spirale nella quale non si sa più bene chi sia il soggetto del contro-transfert, se l'analista o l'analizzando. Comunque sia, è chiaro, alla lettura di queste note, che Althusser non si interessa all'idea lacaniana del «desiderio dell'analista», e che il suo tentativo di recupero *sui generis* della logica del controtransfert accompagna la sua presa di distanza più generale da Lacan.

quale emerge dal testo di queste conferenze, a prescindere dal loro contesto e dalle complicazioni del chiasmo Althusser/Lacan.
La domanda può esser formulata in termini alquanto drastici: in che misura queste conferenze possono costituire una buona introduzione al rapporto filosofia/psicoanalisi, o a quello tra scienze umane e psicoanalisi, o addirittura una buona introduzione a Freud e alla psicoanalisi *tout court*? O, per dirla nei termini di Alberto Gualandi, che impressione si ricava da questi testi allorché non li si legga né *more lacaniano*, né *more althusseriano*, ma come testi d'introduzione alla psicoanalisi e al freudismo?
Vorrei fare una premessa, che ho tralasciato nella mia prefazione, ma sulla quale non mi sembra inutile rivenire in quest'occasione: un elemento che colpisce alla lettura di queste due conferenze, che pure per più versi costituiscono un'introduzione critica lucida ed efficace ad alcune operazioni fondamentali realizzate da Freud e dalla psicoanalisi, è l'*assoluta assenza della questione della differenza sessuale*. Non vi è traccia, in effetti, in queste conferenze, né in altri scritti di Althusser sullo stesso argomento, del fatto che la psicoanalisi muova i propri primi passi a partire dal corpo delle isteriche, dal cosiddetto problema della conversione isterica. Il personaggio clinico-concettuale che domina la narrazione teorica althusseriana non è la donna, non è l'isterica, *ma è il bambino*, nella fattispecie Victor, l'*enfant sauvage* studiato dallo psichiatra Itard, precursore della psichiatria infantile, cui Althusser dedica pagine appassionate nella seconda conferenza. Come se la priorità di Althusser in questo suo primo corpo a corpo con la psicoanalisi fosse quella di estorcere a quest'ultima un'*antipedagogia*, un approccio irriducibile a ogni psicologia dell'adattamento, del condizionamento, dell'apprendimento attraverso una conformazione strumentale tra linguaggio e bisogni. Insomma, un approccio roussauviano alla psicoanalisi, che traspare nella rilettura

althusseriana del caso di Victor...[26]. Comunque sia, l'immagine del bambino è ricorrente e privilegiata nei testi althusseriani sulla psicoanalisi. Penso alla parte finale dell'articolo *Ideologia e apparati ideologici dello Stato*, in cui il battesimo e l'identificazione dell'infante, attraverso l'attribuzione di un nome proprio, vengono addotti come esempi d'interpellazione ideologica originaria; o ancora all'inizio dello scritto su *Freud e Lacan*, in cui Nietzsche, Marx e Freud sono presentati come *enfants terribles* che non erano previsti dalla storia, come punti di eccesso rispetto a ogni prefigurazione ideologica preventiva.

Insomma, credo ci sia materia sufficiente per interrogarsi su questa centralità della questione pedagogica in Althusser, e su quest'idea che la psicoanalisi possa funzionare come una *contro-pedagogia*, una decostruzione dell'alienazione indotta dall'educazione, sebbene Althusser non indulga mai all'idea freudo-marxista di una liberazione vera e propria dai vincoli repressivi dell'educazione, ma pensi piuttosto a un *décalage*, uno spostamento. Freud sostiene da qualche parte che la psicoanalisi sia una «ri-educazione», nel senso di un'educazione ulteriore, che disfi i nodi, i complessi e le inibizioni indotte dall'educazione familiare, scolastica e socialmente riconosciuta. Forse Althusser non è così lontano da una simile prospettiva.

Da qui la posizione frontale assunta da Althusser contro il post-freudismo incarnato da Anna Freud e Mélanie Klein, che egli considera regressivo e conformista. Non si dimentichi che uno degli elementi fondamentali del post-freudismo ortodosso di Anna Freud, così come di quello eterodosso di Klein, è proprio

[26] Lascio questo punto in sospeso, magari per chi conosca meglio di me il rapporto tra Althusser e Rousseau, ma la mediazione di Rousseau è forse «spontanea» per chi pervenga al freudismo provenendo da Marx, non solo in contesto francese. Mi viene in mente una delle rare note sulla psicoanalisi nei *Quaderni* gramsciani, in cui il freudismo è sospettato d'essere una nuova forma di roussauvismo. In merito alle note gramsciane su Freud e la psicoanalisi mi permetto di rimandare alle voci "psicanalisi" e "Freud" da me curate per il *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma 2009.

l'allargamento della psicoanalisi alla psicoanalisi infantile. L'*infans*, e persino il neonato, diventano il soggetto centrale, e il rapporto madre-bambino il luogo decisivo della psicogenesi analitica postfreudiana. Mi sembra che la virulenza althusseriana contro una simile prospettiva non sia dovuta solamente alla sua adesione convinta alla critica della psicologia dell'Io già avanzata da Lacan, o contro la psicologia dell'adattamento, ma all'idea che, se si aderisce alla prospettiva post-freudiana, allora la psicoanalisi come «contro-educazione», come contro-pedagogia, non è più veramente possibile, nella misura in cui tutto si gioca ormai nelle prime fasi dell'esistenza, nei rapporti fantasmatici originari, nelle esperienze "archi-originarie" di soddisfacimento, di frustrazione e di riconoscimento. In una simile prospettiva, la psicoanalisi prenderebbe sostanzialmente congedo dalla *vis pedagogica,* o anti-pedagogica (in un certo senso è la stessa cosa), della filosofia, per non parlare dell'inservibilità politica, o metapolitica, di questa psico-genealogia radicale indotta dal post-freudismo.

È quindi significativo il fatto che sia il duo Anna Freud/Mélanie Klein a incarnare questo rischio regressivo – malgrado la rivalità arcinota tra le due donne e le posizioni da esse incarnate. Come se il femminile, "forcluso" nella ricostruzione althusseriana della scoperta analitica, tornasse poi in forma fantasmatica, come spettro di un riassorbimento regressivo, di una negazione radicale di qualsiasi destino eroico del bambino e dell'uomo, fagocitato dal rapporto arcaico con la madre. Non vorrei essere oltranzista nell'avanzare quest'impressione analitica che mi sembra di poter ricavare dalla lettura di queste due conferenze – ma anche di altri testi althusseriani sulla psicoanalisi – l'impressione che il femminile, rimosso dalla presentazione dell'evento freudiano e dalla sua disamina antropologica ed epistemologica faccia poi ritorno in forma di fantasma della madre castratrice. Resta il fatto che qualcosa del genere traspare dalla parola althusseriana,

a tal punto che, per quattro o cinque volte, egli commette dei lapsus, condensando i nomi di Anna Freud e di Mélanie Klein («Mélanie Freud»), o confondendo la prima con la seconda (come attestato dalla registrazione a partire dalla quale è stabilito il testo delle conferenze).

### 3. *Oltre la critica della psicologia*

Un'ultima osservazione, importante, per rispondere parzialmente alle analisi di Alberto Gualandi, che sottoscriverei in gran parte, pur essendo i miei riferimenti culturali e filosofici alquanto diversi dai suoi. Sono d'accordo sul fatto che si trascuri troppo spesso il fatto che Lacan usi una certa biologia contro il biologismo freudiano, e che vi sia una notevole parte di fraintendimento o di pigrizia intellettuale nel continuare a reiterare l'idea di una rottura e un'emancipazione radicale di Lacan da ogni riferimento alle scienze della natura, ecc. (si pensi all'importanza dell'etologia nell'opera pubblicata e nei *Seminari* di Lacan). Non credo però che Lacan si possa ridurre al cosiddetto "primo Lacan", al Lacan dell'«inconscio strutturato come un linguaggio», al Lacan anni '50 del primato epistemologico della linguistica e del simbolico. La vitalità attuale del lacanismo è essenzialmente incentrata sul cosiddetto «secondo Lacan», quello del paradigma del «godimento», del primato del Reale. Mi pare che una nozione come quella di *lalangue* ( la «lalingua»), avanzata all'inizio degli anni '70, indichi chiaramente che il linguaggio s'inscrive *toujours-déjà* nel corpo, che il linguaggio (o piuttosto la lalingua, neologismo che rinvia alla lallazione infantile e a momenti primigeni di appropriazione del linguaggio da parte del neonato in interazione con la madre o con chi ne faccia le veci) non è solo un thesaurus di significanti concatenati da un *phallus*; non è solo il luogo in cui si è parlati dall'Altro, ma è il luogo in cui prende forma prematuramente il godimento, forma sempre-già articolata al corpo, sempre-già

incistata in esso, alienata alla corporeità e non solo alla riserva simbolica rappresentata dal grande Altro della «linguisteria». Attraverso una nozione come quella di lalingua, al limite tra l'onomatopea e il gioco di parole, Lacan procede a un'autocritica parziale del proprio logocentrismo residuale, del sovrainvestimento del linguaggio come *logica*. «Il y a dans le langage quelque chose de trop conceptuel, de trop logique», scriverà sul numero 6/7 di *Scilicet*. «Il linguaggio è quel che si cerca di sapere a proposito della funzione della lalingua», ribadirà nel seminario XX, *Ancora*. Questo non significa che la lalingua traduca d'ora in avanti l'inconscio. Lacan non cede mai a una mistica dell'incarnazione enigmatica e indicibile, l'inconscio «non può che strutturarsi come linguaggio»[27], definirsi cioè rispetto a un andirivieni tra codificazione e decodificazione, ma questo linguaggio possiede tuttavia un versante incarnato, incorporato, intricato al godimento, che rinvia a una forma di appropriazione pre-speculare del linguaggio stesso da parte del piccolo d'uomo, al rapporto bambino-madre (o al rapporto con un *ersatz* della madre), cioè a un versante «reale» sul quale il linguaggio stesso non può che formulare, dirà Lacan, che una serie di ipotesi (è qui che ritroviamo il *différend* linguaggio/corpo, rivendicato da Gualandi, come luogo di *produzione* d'inconscio).

Ci sarebbero ancora tanti punti da abbordare, che non ho trattato nella mia prefazione: per esempio sarebbe utile tornare sulle ragioni per le quali Lacan considererà, nello stesso esatto periodo di queste due conferenze althusseriane, la nozione d'inconscio fondamentalmente incompatibile con qualsiasi ontologia, congedando Spinoza nel momento stesso in cui Althusser lo rilancia come anti-Descartes[28]. Ma preferisco concludere con

[27] Cfr. P.-L. Assoun, *Lacan*, Puf, Paris, 2003 p. 45.

[28] Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1973), tr. it. Einaudi, Torino 2003, seduta del 29-6-1974. Sul tema, vedasi l'eccellente saggio di José Attal, *La non-excommunication de Jacques Lacan. Quand la psychanalyse a perdu Spinoza*, L'unebévue, Paris 2010.

una considerazione d'ordine più (meta)politico: se è vero che l'*insight* althusseriano nella psicoanalisi, nutrito da un forte transfert con l'opera e la figura di Lacan, si fonda su una lettura parziale di quest'ultimo, ignorando il Lacan "post-strutturalista" del godimento e del primato del Reale sul Simbolico; se è vero ugualmente che una serie di malintesi (come quello circa il soggetto della scienza) presiederanno al divenire del rapporto althusseriano con il lacanismo e con la psicoanalisi, resta il fatto che l'equazione althusseriana fondamentale Io = Immaginario = Ideologia, già presente per più versi in queste conferenze, produrrà un effetto di lunga durata non solo nella ricezione della psicoanalisi da parte del marxismo e della filosofia, ma in un certo senso in seno alla psicoanalisi stessa. Un tratto distintivo della cultura analitica freudo-lacaniana, soprattutto nel contesto francese, consiste infatti nel considerare la psicoanalisi come una critica implicita dell'ideologia, o meglio come un lavoro di *sottrazione* del soggetto rispetto alle identificazioni ideologiche che ne sovradeterminano una parte consistente di produzione desiderante e sintomatica. Detto in altri termini, la mediazione althusseriana ha concorso potentemente a una certa inflessione del freudismo, il quale non si contenta più di rivendicare una postura a-ideologica, non rimuove la questione dell'ideologia in nome di un ideale scientista di neutralità, lasciandosi in tal modo la possibilità di operare corrosivamente nei confronti dell'ideologia, considerata un travestimento e una capitalizzazione del disagio della civiltà.

STEFANO PIPPA

# Althusser senza Lacan.
# *Prospettive a partire dalle* Due conferenze

## 1. *Il chiasmo marxismo/psicoanalisi*

Se dovessimo porci la domanda circa l'importanza che possono avere oggi le due conferenze pronunciate da Althusser nel 1963-64[29] tra le mura dell'*École Normale*, potremmo addurre innanzitutto l'esigenza di portare a conoscenza del pubblico italiano un testo postumo che ancora non era stato tradotto e che, del resto, è ormai introvabile anche in francese. In secondo luogo, si potrebbe tentare di fornire una risposta più "althusseriana". Si tratterebbe, in questo secondo caso, di provare a chiarire in che modo il contenuto di queste due conferenze sulle psicoanalisi possa avere un effetto sulla concettualizzazione del chiasmo marxismo/psicoanalisi. Va da sé che questa seconda ragione ci impegna in una presa di posizione circa il modo in cui l'intervento althusseriano di intersezione di marxismo e psicoanalisi continua a produrre effetti teorici nelle modalità odierne di effettuazione di una tale intersezione.

Per quanto concerne la congiuntura attuale, è evidente che oggi il chiasmo marxismo-psicoanalisi è ben lontano dalla "stagione eroica" degli anni '60 del secolo scorso. Nondimeno il duplice riferimento a questi due campi continua a essere un punto imprescindibile per buona parte del pensiero critico contemporaneo, in autori come Badiou e Žižek, ad esempio, ma anche Butler e in altri autori della scuola di Lubiana come Dolar, Zupančič, Močnik. In questa congiuntura, che si richiama sia a Althusser che a Lacan, direi che la funzione di Althusser si può definire come quella di una convocazione e di un rifiuto. Nel discorso critico contemporaneo (dominato dalle figure di Badiou e Žižek), Lacan prende nettamente il sopravvento su Althusser. Ma

[29] L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane* (1996), cit.

non solo: Althusser è sovente letto esclusivamente nei termini della filosofia di Lacan, cosicché la specificità dell'operazione althusseriana di intersezione di marxismo e psicoanalisi va sovente perduta, o trascurata. In questo senso, le due conferenze, rappresentando il primo passo di Althusser nel dominio della psicoanalisi lacaniana, sono utili per tentare una riconsiderazione del rapporto di Althusser con la psicoanalisi e della strategia teorica che viene messa in moto per dare consistenza a un tale rapporto.

Esse fanno parte, come è noto, del periodo più strettamente teoricista di Althusser: è evidente in esse un approccio nettamente epistemologico, volto a stabilire con cura le "frontiere" tra discipline afferenti al generico campo delle scienze umane. Ma l'interesse maggiore sta secondo me altrove. Sta precisamente nell'intreccio emergente in esse tra il marxismo althusseriano – allora in piena gestazione – la psicoanalisi e l'apporto di Spinoza. Questa triade fornisce la triangolazione primaria sulla quale Althusser tenterà di forgiare il suo marxismo e i propri strumenti filosofici ed epistemologici, ma è anche una triangolazione assai instabile – e questa instabilità appare evidente fin dall'inizio, cioè appunto fin da queste conferenze. Ciò che intendo dire è che il valore principale di queste conferenze è forse nel metterci di fronte a una certa *problematicità* che *fin dall'inizio* marca l'avvicinamento di Althusser a Lacan; ed è questa problematicità che rende difficile, a mio avviso, avallare la tesi di una fascinazione teorica di Althusser verso Lacan.

## 2. *Sulla presunta rottura epistemologica lacaniana*

Per questo motivo mi sembra interessante soffermarsi in profondità sugli elementi di divergenza che emergono in queste conferenze nei confronti di Lacan. Ma facciamo un passo indietro, e chiediamoci: che cosa rappresenta, innanzitutto, l'incontro di Althusser con

Lacan? La specificità di queste due conferenze rispetto ad altri testi scritti da Althusser su Lacan è che esse insistono molto sull'aspetto della rottura, direi proprio sull'effetto di rottura che Lacan produce in Althusser rispetto a una idea di psicoanalisi ben determinata: quella di Politzer. Il ruolo giocato da Politzer nella formazione di Althusser lungo gli anni '50 è stato sovente trascurato dalla critica: di norma il rapporto di Althusser con la psicoanalisi si fa cominciare con gli anni sessanta. Ma in realtà, per comprendere la funzione svolta da Politzer per il pensiero di Althusser è necessario tenere conto che Althusser intuisce fin dal 1948 l'importanza della psicoanalisi freudiana e la possibilità di un suo utilizzo per una teoria delle ideologie, e mostra già una buona conoscenza delle opere di Freud. Nella tesi di laurea del 1948, Freud viene mobilitato per descrivere l'origine del mito e dell'ideologia nella repressione della categoria di realtà, prima nel *Sollen* kantiano e poi nelle opere post-fenomenologiche di Hegel (in particolare la *Filosofia del Diritto* e le *Lezioni sulla filosofia della storia*)[30]. Negli anni successivi, la relazione di Althusser nei confronti della psicoanalisi va incontro al veto pronunciato dalle istituzioni comuniste ufficiali nei confronti dell'opera freudiana. Ma vari documenti per lo più inediti – appunti di lettura e note di lavoro, oltre che trascrizioni di corsi all'*École* – mostrano una attenzione di Althusser verso la psicologia – in particolare di Piaget – cui si accompagna sempre più una critica di tipo epistemologico[31]. È in questo contesto che, come spiega Althusser in queste due conferenze, egli si rivolge a Politzer e arriva a quella "sintesi paradossale" che individua nell'inconscio l'oggetto della psicologia. Sintesi insostenibile per lo stesso Althusser, ovviamente, ed è in questa

[30] Cfr. L. Althusser, *Il contenuto in Hegel*, tr. it. Mimesis, Milano 2015, pp. 42 e sgg.
[31] In proposito si vedano le note del corso sulla psicologia che si trovano in É. Jalley, *Louis Althusser et quelques autres*, L' Harmattan, Paris 2014, pp. 37-57.

tensione tra l'esigenza di una valorizzazione dell'opera di Freud e l'insistenza sul "concreto" che proveniva dalla psicologia sovietica (di cui però Althusser rifiuta il riduzionismo, come mostrano altre note depositate all'archivio Althusser dell'IMEC), che l'opera di Lacan si inserisce come una possibilità e una via di uscita. Del resto bisogna notare anche che, se ci atteniamo a quanto ne dicono autorevoli esponenti di quell'epoca fervida, fu proprio la critica di Politzer avanzata da Laplanche e Leclaire nel loro articolo *L'inconscient: une étude psychanalytique*[32], a produrre in Althusser quella rottura personale con la sua sintesi impossibile di psicologia e inconscio[33]. Questo articolo, presentato nel 1960 – quindi appunto prima delle due conferenze – a Bonneval, rappresentò per molto tempo il testo di riferimento per la nuova concezione della psicoanalisi di ispirazione lacaniana, in mancanza degli *Écrits*, che come è noto verranno pubblicati solo nel 1966; ma è anche l'unico testo "lacaniano" che prende le misure degli "errori" di Politzer, che più tardi Althusser definirà "geniali". Questo apparente ossimoro, come ha notato giustamente Balibar, dà nella sua fulminante brevità l'idea del complicato rapporto che Althusser ha intrattenuto con l'opera di Politzer.

Ma per tornare all'articolo di Leclaire e Laplanche: che cos'è che i due autori criticano in Politzer? Due punti, essenzialmente. Il primo aspetto è l'idea di "prima persona", introdotta da Politzer nella sua critica alla metapsicologia freudiana. Per Politzer, infatti, Freud sarebbe caduto in contraddizione con se stesso, prima introducendo un metodo di analisi del sogno come "atti in un dramma in prima persona", per poi alla fine sostituire a questo "dramma" una spiegazione "impersonale", un "meccanismo" che non

[32] J. Laplanche e S. Leclaire, *L'inconscient: une étude psychanalytique*, in H. Ey (a cura di), *L' inconscient. VI colloque de Bonneval*, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

[33] Cfr. P. Hallward, *Strong Structuralism, Weak Subject: an Interview with Yves Duroux*, in P. Hallward and K. Peden (a cura di), *Concept and Form*, vol. 2, Verso, London 2012, pp. 189-202; e la prefazione di E. Balibar a A. Pardi, *Il sintomo la rivoluzione*, Manifestolibri, Roma 2007.

riesce a mantenersi al livello della soggettività. Leclaire e Laplanche obiettano a Politzer che voler ridurre l'inconscio a una scena di un "dramma" in prima persona impone una notevole restrizione alla scoperta freudiana, poiché uno dei cardini della dottrina di Freud è che il processo onirico può presentarsi appunto «nella forma alienata della seconda o della terza persona»: «quando *ça parle* nell'inconscio, noi troviamo per l'appunto l'unità drammatica così cara a Politzer, ma questo dramma non ha necessariamente la forma di una prima persona»[34]. Questo punto è uno dei punti cardine della critica di Althusser, che non smetterà di attaccare Politzer per il suo uso del concetto di "prima persona" e di "dramma". Ma la seconda obiezione di Leclaire e Laplanche è ancora più importante, e qui si innesta in effetti con maggior pregnanza il discorso di Althusser. I due autori infatti mostrano che la critica di "realismo", che Politzer rivolge a Freud, si basa su un presupposto essenzialmente di natura fenomenologica, che cerca di pensare il significato del testo del sogno come una traduzione di gesti, emozioni, intenzioni del soggetto stesso, che non ha trovato possibilità di esprimerli in altra maniera. Ora, Politzer senz'altro prende posizione contro la trasparenza del cogito cartesiano; tuttavia questa opacità dà luogo a una duplicità di livello del tipo significante e significato, in cui l'inconscio diventa una riserva di significati. Qui l'obiezione di Leclaire e Laplanche è netta: questa ipotesi, di tipo schiettamente ermeneutico, non rende conto dei dati dell'analisi. Proprio il collegamento di Politzer con la fenomenologia, soltanto accennato nell'articolo, sarà sviluppato da Althusser, e diventerà in fondo la base per ogni sua critica seguente alle interpretazione "ermeneutiche" dell'opera freudiana. A questa linea di "rottura" con – si potrebbe ben dire – la propria precedente coscienza filosofica, non si associa però una completa adesione di Althusser al progetto lacaniano. Anzi,

[34] J. Laplanche e S. Leclaire, *L'inconscient...*, cit.

proprio in due queste conferenze Althusser avanza elementi di critica all'opera di Lacan che non si trovano nel celebre *Freud e Lacan*[35], scritto dopo queste conferenze ma con scopo particolare: esso fu scritto, come ricorda Boni nell'introduzione, per accreditare la psicoanalisi presso il mondo comunista e per aprire una breccia nel silenzio da cui l'opera di Freud era all'epoca circondata. Di contro a quello scritto le due conferenze presentano una analisi meno marcata dall'immediata finalità pratica di intervento congiunturale; in esse emergono pertanto già in maniera più netta gli elementi di dissenso verso l'impresa di Lacan, che costituiscono, a ben vedere, una sorta di "dissenso originario" su cui Althusser non cambierà mai idea. Non sorprenderà, di conseguenza, che due testi apparentemente distanti come queste due conferenze e le *Tre note sulla teoria dei discorsi*[36] contengano di fatto lo *stesso* nucleo tematico fondamentale, e anzi che le seconde si presentino come sviluppo e continuazione di ciò che all'interno delle prime è soltanto annunciato.

### 3. *Cogito* (cartesiano-lacaniano) vs *immaginario* (spinoziano-althusseriano)

Questo nucleo è da individuarsi in due punti precisi: il primo è una critica epistemologica di Lacan; il secondo, l'opposizione Cartesio-Spinoza attorno al concetto di "immaginario". Per quanto riguarda la critica epistemologica, l'obiezione che Althusser solleva qui è la questione circa la fondazione, da parte della psicoanalisi, del proprio statuto di scienza. Althusser scrive infatti:«può la psicoanalisi, di per se stessa, modificare la

[35] L. Althusser, *Freud e Lacan*, ora in *Sulla psicoanalisi*, cit., pp. 15-39.
[36] L. Althusser, *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi*, cit., pp. 101-154. Su questo testo cfr. i recenti interessanti lavori di V. Morfino, *L' articolazione dell'inconscio e dell'ideologico in Althusser*, in «Quaderni Materialisti», 10, 2011, pp. 31-43, e di F. Bruschi, *Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme*, in «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», VI, 1, 2014, pp. 288-319.

topologia del campo [delle scienze umane], cioè cambiarne la natura e le divisioni interne? […] Lacan pensa in effetti che la psicoanalisi possa ristrutturare il campo nel quale sorge. Ma la cosa è forse al di là delle sue possibilità»[37]. Il secondo punto cruciale è l'inserimento del riferimento a Spinoza nella parte finale della seconda conferenza, già di per sé meritevole di attenzione, in quanto costituisce forse il primo testo in cui Althusser si dilunghi su Spinoza e sulla sua concezione dell'immaginario, che diventerà poi, come è noto, il riferimento cardine del "materialismo dell'immaginario" con cui Althusser cercherà ristrutturare la teoria marxista dell'ideologia. Qui Althusser introduce una prospettiva anticartesiana a partire da una genealogia storica della psicologia come disciplina che fa sintesi di elementi eterogenei: una nozione biologica e sociale di individuo, una nozione di soggetto come soggetto di imputazione morale e politica, un ego come operazione di sintesi trascendentale dell'oggettività[38]. Ma quello che interessa maggiormente qui è che Althusser individua nel cogito di Cartesio esattamente *l'opposto* di ciò che Lacan, nel 1965, vedrà in esso, e cioè l'istanziazione storicamente capitale del soggetto della scienza. Per Althusser il soggetto cartesiano è sì una (ri)fondazione della scienza, che l'epistemologo contemporaneo può rileggere oggi come il necessario intervento di ripensamento del campo teorico nel momento cruciale della nascita della "nuova scienza"; ma il problema, per Althusser, è piuttosto: *perché* questa rifondazione ha preso la forma di una filosofia del soggetto e del giudizio? La risposta di Althusser si colloca su un livello che rimane estraneo al pensiero di Lacan, su un piano assieme storico-ideologico ed epistemologico. Essa è da ricercarsi nel misconoscimento da parte di Cartesio della *coupure* (storica) tra verità ed errore, misconoscimento che è reso possibile dal

[37] L. Althusser, *Psicoanalisi*..., cit., p. 68.
[38] *Ibid.*, p. 83.

recupero di questa stessa *coupure* nei termini di un semplice *partage* tra verità ed errore nella forma di una filosofia dell'ego e del giudizio. Il risultato dell'operazione cartesiana è duplice: da un lato, egli misconosce il problema del rapporto complesso tra verità ed errore; dall'altro pensa il rapporto del soggetto con la verità, e quindi la costituzione dell'oggettività, secondo la categoria giuridico-morale dell'imputazione[39]. Anche se non è possibile qui entrare nei dettagli di questa lettura, è necessario rimarcarne la più importante conseguenza. La ricaduta capitale dell'operazione cartesiana è per Althusser che essa rende impossibile pensare l'immaginario altrimenti che come errore, e quindi come una "inconsistenza". Di fronte a questa riduzione, Althusser introduce Spinoza, avanzando l'audace ipotesi che la rinuncia di Spinoza al *cogito* offra allo stesso tempo la possibilità di rivalutare anche il soggetto psicologico in senso non soggettivistico, ovvero di operare il passaggio dall'immaginazione come facoltà di un soggetto all'immaginazione "come mondo". Questa prospettiva è per Althusser fondamentale, in quanto apre alla possibilità di concettualizzare l'immaginario in senso "transindividuale", come istanza oggettiva dotata di una funzione all'interno della formazione sociale in cui essa esiste. Ora, quello che mi sembra cruciale è il fatto che il riferimento all'immaginario, in queste due conferenze, non passi affatto attraverso Lacan. Anzi, questo concetto di derivazione spinoziana si mostra incompatibile con l'immaginario lacaniano, che è sì luogo di un fondamentale misconoscimento, ma di un misconoscimento che è del tutto pre-politico[40]. La questione dunque che queste pagine althusseriane aprono è se sia in definitiva fondata l'idea che Althusser prenda da Lacan i concetti con cui pensare la sua teoria dell'ideologia – una questione che porta sovente alla conclusione che Althusser confonda, oscilli, o in definitiva

[39] *Ibid.*, p 89.
[40] Su questo si veda B. Ogilvie, *Lacan. Le sujet: la formation du concept de sujet*, 1932-1949, PUF, Paris 2005, p. 112 e sgg.

tradisca i concetti di Lacan. Questa linea interpretativa, mi pare, dovrebbe invece fare i conti con il fatto che fin dall'inizio la riflessione sull'immaginario in Althusser è totalmente spinoziana, e la distanza dai concetti di Lacan si mostra proprio nel fatto che anche in queste conferenze, quando si tratta dell'immaginario, Lacan non è praticamente mai menzionato.

**4. *Discorso dell'inconscio/Discorso dell'ideologia***

Questi due assi di disaccordo, o sarebbe meglio dire di distanza tra Althusser e Lacan, riemergono d'altra parte con forza nel 1966 sia nelle *Lettere a D.* che nelle *Tre note sulla teoria dei discorsi*. Da questo punto di vista, dunque, le due conferenze sulla psicoanalisi possono essere lette come la premessa teorica della critica che in questi due gruppi di scritti, elaborati a breve distanza l'uno dall'altro in un arco di quattro mesi, verrà portata a un più alto livello di dettaglio. Sarebbe interessante vedere i diversi livelli su cui si articola la presa di posizione di Althusser e le implicazioni per la sua teoria dell'ideologia; in questa sede mi preme però rilevare che appunto i due assi principali sono la critica epistemologica concernente la fondazione epistemologica della psicoanalisi all'interno del campo delle scienze umane, e di nuovo un ritorno sul problema del soggetto, ovvero una ripresa del problema Spinoza-Cartesio. Per quanto riguarda il primo punto, Althusser concede volentieri a Lacan di aver compreso l'importanza della linguistica come teoria che può fornire una base per rifondare la scientificità del campo psicanalitico, ma si mostra insofferente verso la riduzione del significante a significante linguistico. La critica all'"idealismo del significante" che ne segue ha di fatto due obiettivi complementari: da un lato intende criticare l'assolutizzazione del modello linguistico che per Althusser deriva da una impropria e non criticata valorizzazione di Lévi-Strauss, il cui strutturalismo è per Althusser uno strutturalismo riduzionista;

dall'altro si propone di ampliare la nozione di significante distinguendo sia la *struttura* dei diversi tipi di discorso che sono presenti all'interno di una qualsiasi formazione sociale (Althusser ne analizza quattro: scienza, ideologia, discorso estetico e discorso dell'inconscio), sia il *tipo* di significante che pertiene a ognuno di essi. Se è chiaro che Althusser ha come proposito quella di costruire una teoria dei diversi discorsi, attenta alla specificità di ciascun discorso, il suo problema è anche quello di comprendere il modo in cui questi discorsi si articolano l'uno sull'altro. Ora, è qui che di nuovo emerge il problema del soggetto. Althusser infatti parte dall'idea che ogni discorso produca un "effetto-soggetto", assunto la cui conseguenza è che esistono diversi effetti-soggetto prodotti dai diversi tipi di discorso. Ma ben presto risulta chiaro che è il discorso ideologico a essere il discorso primario, quello che di fatto rappresenta l'elemento su cui si articolano tutti gli altri. Questo discorso ideologico, che coincide con l'immaginario transindividuale di Spinoza, diventa infatti (nella terza nota) *l'unico* discorso a produrre un effetto-soggetto mediante l'operazione di "interpellazione", possibile grazie alla struttura centrata e speculare di questo discorso[41]. Qui Althusser è molto più chiaro di quanto non sia nei testi sugli apparati ideologici di stato: il discorso ideologico non coincide affatto con l'inconscio, e il discorso ideologico non è inconscio se non nel senso descrittivo, come non-conscio. Il discorso dell'inconscio propriamente detto, invece, è per Althusser *subordinato* a quest'ultimo, nel senso che per Althusser produce i suoi effetti sempre e solo a partire dalle "formazioni vissute" in cui l'individuo si viene di volta in volta a trovare. Ma qui appare anche una precisazione fondamentale della teoria althusseriana dell'ideologia. La distinzione tra i due discorsi gli permette infatti di pensare una articolazione (contingente) dell'uno

[41] L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, cit., p. 121.

sull'altro, introducendo l'idea che il rapporto tra il discorso dell'inconscio, il quale "cerca" di esprimersi, può (come può *non*) "fare presa" e quindi "parlare" (o no) nel discorso ideologico, andando – nel caso di una "presa"– a rafforzare il riconoscimento/misconoscimento implicito nella costituzione dell'individuo in soggetto ideologico, introducendo nel discorso ideologico un "effetto-libido"[42]. D'altra parte, Althusser critica proprio l'idea, che trova in Lacan, di un troppo rapido schiacciamento del discorso ideologico sul discorso dell'inconscio, poiché per Lacan esiste ancora un soggetto dell'inconscio, ovvero l'inconscio è ancora organizzato come soggetto. Difficile sottrarsi all'impressione che qui Althusser ponga a Lacan la stessa domanda che aveva posto a proposito di Cartesio: *perché* ripensare la rottura freudiana mediante la categoria di soggetto, per quanto certamente rinnovata? È interessante vedere come nello svolgersi frammentario di questa critica[43], Althusser trovi in Lacan elementi con cui egli stesso aveva fatto i conti molti anni prima, e cioè l'idea del vuoto come soggetto. Ciò che Althusser critica è infatti l'idea lacaniana che la *Spaltung* sia a sua volta soggetto; che la mancanza, il vuoto *di* soggetto, *sia* soggetto. Proprio questa idea del vuoto come soggetto è al centro del confronto di Althusser con Hegel nella tesi di laurea scritta molti anni prima, in cui Althusser prendeva il vuoto come l'essenza della coscienza e poi come il motore della storia. Si può sostenere, quindi, che Althusser veda nell'attaccamento di Lacan al soggetto, pur vuoto, un attaccamento persistente alla dialettica hegeliana nella sua versione antropologica, cioè kojèviana? Io credo di sì, e questo è confermato, mi pare, dalle fugaci ma eloquenti allusioni all'utilizzo di Lacan di espressioni come "la verità come causa", o da riferimenti ai passi in cui Lacan si serve di Heidegger per

[42] Su questo punto, cfr. V. Morfino, *op. cit.*, p. 40 sgg.
[43] Cfr. in part. L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, cit., p. 60.

descrivere l'inconscio come "memoria", concetto che per Althusser richiama immediatamente l'*Erinnerung* hegeliana e fa pertanto scivolare il discorso teorico su un versante idealistico. Certamente la prospettiva di Althusser non è esente da problemi, e la sua proposta di articolazione tra ideologico e inconscio rimane percorsa da incertezze.

Tuttavia, rimane il fatto che i punti "caldi" su cui Althusser dissente da Lacan trovano una netta anticipazione nelle due conferenze, e a partire da esse è possibile provare a tracciare una interpretazione della teoria dell'ideologia di Althusser che si pone come alternativa, a dispetto di una terminologia talvolta affine, rispetto a quella di Lacan. In questo modo potrebbe forse essere possibile leggere le categorie althusseriane senza ricorrere necessariamente alla sovrapposizione di una griglia lacaniana, per provare a testare fino in fondo l'ipotesi che la strada presa da Althusser possa condurre a una concettualizzazione diversa del problema del soggetto, invece di misurarne la consistenza solo in rapporto a ciò che essa "manca" rispetto al tentativo lacaniano. Questo non significa certamente sostenere che si possano in questo modo risolvere le difficoltà legate a una teoria materialista del soggetto; non si sta cioè sostenendo che Althusser rappresenti per forza la chiave per una tale impresa. Tuttavia, una lettura di Althusser autonoma dalle categorie lacaniane è forse auspicabile quantomeno per testare la percorribilità di una strada alternativa a quello che rimane a oggi il filone dominante del pensiero critico contemporaneo. Che poi questo sentiero porti effettivamente da qualche parte, questo è ciò che va dimostrato – e non c'è altra possibilità che mettersi in cammino[44].

[44] Interessante su questa linea il recente libro di P. Macherey, *Les sujets des normes*, Éditions Amsterdam, Paris 2014.

PIETRO BIANCHI

# *La lettera tra scienza e psicoanalisi*

## 1. *Badiou tra Althusser e Lacan*

Nelle brevi note che seguono interrogheremo il rapporto tra Althusser e Lacan attraverso una figura peculiare che, quanto meno negli anni del "transfert di lavoro" di Althusser nei confronti di Lacan, si dimostrò emblematica per la vicinanza del loro rapporto: Alain Badiou. Nel farlo proveremo ad articolare la relazione tra tre termini centrali per il pensiero di Badiou, Althusser e Lacan: scienza, psicoanalisi e lettera. Sono questi gli anni che vanno dalle prime conferenze di Althusser sulla psicoanalisi del 1963, incluse nel volume *Psicanalisi e scienze umane*, fino al termine dell'esperienza dei *Cahiers pour l'analyse*[45], la rivista che per un pugno di anni provò a far dialogare il marxismo strutturalista althusseriano e la psicoanalisi lacaniana sotto l'egida dei saperi logico-formali. I *Cahiers* interromperanno le loro pubblicazioni nel 1969 – anche se il gruppo di lavoro cessò di fatto di esistere già nel 1968 – ma non è tuttavia peregrino rilevare come le conseguenze di quell'incontro e di quel milieu teorico andranno ben al di là delle ragioni, per certi versi contingenti, di quella rottura. La riflessione filosofica di Badiou, ad esempio, che dopo il 1968 per una quindicina d'anni si concentrò quasi esclusivamente su temi d'ordine politico, ricominciò a partire

[45] Una selezione di testi dei *Cahiers pour l'analyse* è stata recentemente pubblicata in inglese per i tipi dell'editore Verso insieme a diversi saggi che a distanza di anni si confrontano con quell'esperienza. Vi sono altresì incluse diverse interviste a molti dei protagonisti (Alain Badiou, Jean-Claude Milner, Jacques Bouvresse, Alain Grosrichard, Jacques Rancière) che ricostruiscono in modo preciso ed esaustivo il dibattito che caratterizzò la rivista e i motivi del suo scioglimento: cfr. P. Hallward and K. Peden (a cura di), *Concept and Form*, cit. Tutti gli articoli originali dei dieci numeri della rivista sono invece reperibili in francese sul sito http://cahiers.kingston.ac.uk/. In italiano alcuni dei saggi più importanti dei *Cahiers* (compresi quelli di Badiou e di Miller) vennero tradotti da Rodolfo Balzarotti in un volume collettaneo di Bollati Boringhieri che uscì pochi anni dopo la loro pubblicazione in Francia: *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

dagli anni Ottanta[46] a confrontarsi con molte delle questioni lasciate in sospeso a metà degli Sessanta: tra queste il ruolo della matematica, le pratiche di formalizzazione e una dottrina del soggetto che esplicitamente si richiama a Lacan. Allo stesso modo lo sviluppo del pensiero althusseriano, come ricordato nella prefazione di Livio Boni, continuerà il proprio confronto con la psicoanalisi con una serie di testi degli anni Settanta che per certi versi riconsidereranno l'iniziale fascinazione lacaniana della prima metà degli anni Sessanta[47], così come Lacan non poté non confrontarsi con il pensiero di Marx a ridosso degli eventi del Sessantotto francese nei seminari *D'un Autre à l'autre* (1968-1969) e *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970). Ma è nostra convinzione che sia soprattutto Badiou a rendere possibile, ben oltre i confini degli anni Sessanta, un incontro tra il pensiero di Althusser e quello di Lacan, che quanto meno a partire dal seminario *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966) si interruppe bruscamente. Se l'incontro tra Althusser e Lacan è stato storicamente per molti versi un incontro mancato o solo parzialmente riuscito, è tuttavia vero che molti di quegli spunti teorici sopravviveranno in altre forme negli anni e verranno per certi versi anche sintetizzati in modi originali e inediti.

Tra il 1966 e il 1968 Badiou è nel pieno del suo periodo althusseriano. Lo dimostrano i testi pubblicati nei *Cahiers pour l'analyse – Marque et manque: à propos de zéro* del 1967, che in realtà viene dato alle stampe solo nel 1969 e *La subversion infinitésimale* del 1968[48] – oltre al suo primo vero e proprio libro di filosofia, *Il concetto di modello*[49]. Ma lo si vede soprattutto da una recensione a *Per Marx* e *Leggere il Capitale* che

[46] In particolare A. Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Parigi 1982 e A. Badiou, *L'essere e l'evento* (1988), tr. it. Il Melangolo, Genova 1995.
[47] L. Althusser, *Apparati e Apparati Ideologici dello Stato* (1970), in L. Althusser, *Freud e Lacan*, ed. it. Editori Riuniti, Roma 1981; e L. Althusser, *Sulla psicoanalisi*, cit.
[48] Entrambi inclusi in *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, cit.
[49] A. Badiou, *Il concetto di modello* (1969), tr. it. Jaca Book, Milano 1972.

viene pubblicata su *Critique* nel 1967 (in realtà scritta nel 1966): *Le (re)commencement du matérialisme dialectique*. In questo testo dove Badiou tesse le lodi della novità dell'approccio althusseriano allo studio di Marx e del materialismo storico, viene sviluppata una dettagliata analisi del concetto di ideologia e di scienza. Nonostante sia nota l'articolazione di questi concetti nel pensiero di Althusser, è bene ripercorrere il filo dell'argomentazione non solo per chiarire la definizione di pratica scientifica – un concetto centrale, vedremo in seguito, anche per comprendere la pratica psicoanalitica – ma anche per mettere in luce la distanza tra il modo con cui Badiou definisce la scienza e quello di Althusser.

## 2. *La scienza e i suoi oggetti*

Scienza e ideologia – sostiene Badiou in questo articolo – non devono essere opposte l'una all'altra, come se appartenessero a due sfere antitetiche dell'esperienza: l'una fedele alla realtà, e l'altra presa in una sorta di fantasmatica mistificazione; l'una appartenente alla struttura, l'altra alla sovrastruttura. Per riuscire a comprendere la portata dei concetti di ideologia e di scienza in Althusser, bisogna per un momento dimenticarsi del loro significato corrente, e cercare di ridurle semplicemente alle loro definizioni esplicite che ci vengono date. Badiou ci dice che l'ideologia è un processo attraverso cui viene istituito un complesso sistema di "rappresentazioni", dove cioè viene creato quello sfondo apparentemente neutrale dove nelle scienze empiriche avviene l'incontro tra un oggetto (isolato e irrelato dalle relazioni che lo circondano) e un soggetto conoscente. L'ideologia parte dal *vissuto* del soggetto conoscente, e da come egli si approccia a un mondo fatto di oggetti già costituiti e isolati gli uni dagli altri che nel processo di conoscenza non possono che venire "rappresentati" e astratti dalla loro concretezza. In questo processo di rappresentazione l'ideologia non produce alcuna

nuova conoscenza [*connaissance*], ma semmai solo un effetto di *riconoscimento* [reconnaissance]: non produce concetti, ma semmai solo nozioni. Esattamente come nell'immaginario lacaniano – su cui il concetto di ideologia pare mutuato – nel processo di conoscenza ideologica è il soggetto che si limita a ri-conoscersi nel processo di conoscenza e nel farlo si costituisce in quanto tale: come oggetto tra gli oggetti empirici del mondo; come Uno tra gli Uni. Lacanianamente la *reconnaissance* non può che essere una *méconaissance*. L'ideologia dunque ha soprattutto l'effetto di creare un "posto" per il soggetto nel mondo. Non stupisce dunque che all'altezza di questi anni Badiou erediti da Althusser quello scetticismo nei confronti della categoria di soggetto che manterrà fino a *Théorie du sujet* del 1982: ma è bene chiarire che negli anni Sessanta il termine "soggetto" è in tutto e per tutto equiparabile con ciò che Lacan definisce come individuo. Quando Badiou inizierà a elaborare una teoria rigorosa del soggetto, si tratterà di un concetto visibilmente diverso.

Che cosa fa invece la scienza? La scienza, come abbiamo detto, non è da opporre all'ideologia: semmai *agisce su di essa* producendo quello che Badiou chiama un "effetto di sapere," che non è nient'altro che la "produzione regolata di un oggetto" essenzialmente diverso dall'oggetto empirico dato e presupposto, e quindi anche diverso dall'oggetto reale. Laddove l'ideologia innesca solo processi di ripetizione e di rappresentazione, la scienza produce una *trasformazione* e dei *concetti*. La pratica scientifica è dunque vista innanzitutto come una *produzione* di qualcosa di nuovo, mentre l'ideologia è la riproduzione continua dei presupposti dati dall'intuizione immediata. Rappresentazione e produzione sono le due azioni essenziali che si producono nel campo dell'ideologia: la prima statica, la seconda dinamica.

Il problema per Althusser (e anche per Badiou) non è allora tanto quello di una divisione del campo della realtà tra ciò che è scientifico e ciò che è ideologico – divisione che non può che

essere statica e dunque non può che prendere per vera la struttura presupposta dell'ideologia. Non si tratta dunque di distribuire patenti di scientificità o d'ideologia. Sarebbe infatti questa un'operazione astratta e secondo i termini di Althusser eminentemente filosofica, attraverso cui nella realtà indistinta costituita dalle ideologie si ritiene che sia possibile tracciare una linea di separazione tra ciò che è scienza e ciò che è ideologia. La scienza produce invece una *rottura epistemologica* nel campo ideologico: un concetto che non va inteso come un evento puntuale, ma semmai come una pratica immanente di produzione; un movimento continuo di separazione dall'intuizione immediata e presupposta. Ma che cosa caratterizza la pratica scientifica quando agisce nel campo dell'ideologia? Quali sono concretamente le sue operazioni? È qui che Badiou emenda la teoria dell'ideologia althusseriana con una più rigorosa definizione di scienza. La scienza è infatti per Badiou ciò che smonta e supera dall'interno l'oggettualità dell'intuizione, quella per cui il soggetto si *ri*-conosce attraverso un processo di categorizzazione rappresentativa dell'oggetto che ha davanti a sé e che è presupposto all'atto conoscitivo (il Badiou degli anni Ottanta avrebbe detto che l'oggetto nel campo ideologico è già stato sottoposto all'operazione del conto-per-Uno).

La definizione di pratica scientifica viene di fatto mutuata dall'assiomatica hilbertiana e cantoriana che si oppone esplicitamente alla tradizione epistemologica anglo-sassone delle scienze empiriche e naturali. Non è un'eccessiva semplificazione dire che, all'altezza di questi anni, quando Badiou parla di ideologia, ha in mente soprattutto le scienze naturali e il positivismo logico e, quando parla di scienza, ha in mente soprattutto le matematiche assiomatiche e le logiche formali. La questione è quindi prettamente epistemologica: l'ideologia parte dalla presupposizione di un oggetto da conoscere e di un soggetto che lo deve rappresentare a sé; la scienza invece non ha alcun

oggetto al quale si possa riferire al di fuori dell'immanenza della propria pratica formalizzante. L'iscrizione scritturale delle lettere matematiche non deve quindi rappresentare degli oggetti empirici reali, ma sottrarsi a ogni possibile riferimento all'intuizione e fare riferimento solo alle proprie costruzioni concettuali. Come dice Maurice Loi nella prefazione agli scritti di Lautman, una delle caratteristiche fondamentali della matematica moderna è che

> le entità matematiche sono introdotte da vere e proprie definizioni creatrici che non sono affatto la descrizione di un dato empirico [...] Liberando la matematica dal compito di descrivere un dominio intuitivo e dato, si attuò una vera e propria rivoluzione, le cui conseguenze scientifiche e filosofiche non sono sempre apprezzate nel loro giusto valore. Una tale concezione della matematica che la avvicina ad altre attività produttive umane pone in termini nuovi il problema dei suoi rapporti con il reale, dell'oggettività e della soggettività. Gli empiristi moderni oppongono volentieri la scienza al soggettivismo e al volontarismo. Ora l'oggettività non è mai un dato ma una conquista i cui punti estremi sono l'assiomatica e la matematica formale. È un compito umano che esige lavoro e sforzo, precisavano Herbrand e Lautman[50].

L'oggettività della matematica non è dunque un presupposto, ma semmai il risultato di una costruzione assiomatica rigorosa, che fa riferimento soltanto alle proprietà esplicite del proprio sistema di riferimento. La pratica scientifica si definisce quindi esplicitamente come pratica di assiomatizzazione che sebbene parta da un presupposto ideologico dato – l'oggetto empirico concreto – è tuttavia in grado di metterlo sempre più a distanza fino a renderlo superfluo; a sottrarsi completamente dalla sua influenza. Il processo di assiomatizzazione va dunque distinto da quello di astrazione dal concreto, che invece caratterizza l'ideologia della rappresentazione empirica. Nella specificazione delle proprietà di un sistema assiomatico, le analogie con l'intuizione, che spesso vengono utilizzate per chiarire alcuni concetti (ad esempio quando definiamo un insieme come "insieme di elementi" prendendo a prestito il termine dal suo uso nel linguaggio naturale) finiscono

[50] M. Loi, *Introduzione* in A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Union générale d'éditions, Paris 1977, pp. 8-9.

pian piano per non essere più sufficienti e richiedono invece di essere esplicitate solamente tramite una scrittura formale e letterale. Nei *Fondamenti della geometria*, scritti nel 1899, Hillbert riesce ad assiomatizzare le geometrie euclidee senza dover far riferimento ad alcuna definizione presupposta. L'idea ad esempio di definire un "punto" come ciò che è "privo di estensione" viene completamente rifiutata. Il problema non è quello di stabilire che cosa siano i singoli elementi attraverso dei presupposti che siano esterni e fondativi del sistema assiomatico, ma di limitarsi a definire le proprietà delle loro relazioni. Un sistema assiomatico è quindi privo di un elemento esterno, che escludendosi da esso, lo possa fondare (come invece avviene nella logica della struttura significante lacaniana, così come viene esposta da Jacques-Alain Miller in *Sutura*). Per provare a spiegare come possa avvenire questa "presa di distanza" dal regno dell'intuizione e dell'esperienza nella costruzione di un sistema assiomatico, Gabriele Lolli, utilizza questo esempio, che sebbene non abbia il rigore della scrittura formale crediamo possa rendere efficacemente e intuitivamente l'idea:

> Si incominciano a usare rozze analogie prese da domini conosciuti, magari dal mondo fisico: per esempio, per riferirsi alle nozioni topologiche inventate da Cantor, cosa può voler suggerire la parola "denso" riferita alla distribuzione dei punti di un insieme? Vuol dire che i suoi punti si "toccano"? Ma i punti non si toccano, anche se sono molto vicini. Si può dire che ce ne sono tanti in poco spazio, ma in verità bisognerebbe dire che ce ne sono infiniti, e poi non basta. Ispirandosi alla vita comune e alla distribuzione della popolazione per illustrare la densità, si può pensare di dire che ci sono abitanti in ogni isolato, e non basta, che in ogni appartamento ci sono inquilini, e non basta, che in ogni locale c'è almeno una persona, e non basta, che per ogni metro quadrato c'è una persona, per poi far tendere l'area a zero. Alla lunga bisogna staccarsi dall'analogia con le popolazioni reali. L'infinità impone condizioni che vanno al di là di ciò che si può confrontare con il mondo finito. *Man mano che si precisano le definizioni, queste sono sufficienti a esprimere le proprietà che interessano, e la natura degli elementi studiati non viene più presa in considerazione. Si forma una nozione che dipende solo dalle caratteristiche esplicitate, e non dalle altre non menzionate* [corsivi nostri][51].

[51] G. Lolli, *Dagli insieme ai numeri*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 23.

Questo processo di specificazione interna delle proprietà di un sistema assiomatico, che faticosamente riesce a sottrarsi all'intrusione confusiva dell'intuizione per riuscire a elaborare un'oggettualità di tipo nuovo è per Lautman un vero e proprio atto di creazione sottrattiva. L'oggettività cessa di essere l'opposizione inerte e passiva al soggetto conoscente, ma diventa il prodotto di un processo di produzione immanente alla pratica di formalizzazione che lungi dall'avere il soggetto come origine, ne prescrive semmai la sua totale sparizione. Badiou lo annuncia in modo spregiudicato e tuttavia inequivocabile in un passaggio di *Marque et manque: à propos de zéro*:

> Non c'è soggetto della scienza. Stratificata all'infinito, regolatrice dei suoi passaggi, la Scienza è lo spazio puro, senza rovescio né marca o posto di ciò che essa esclude. In quanto preclusione, ma di nulla, la si può definire *psicosi di nessun soggetto*. *Dunque di tutti; universale a pieno diritto,* delirio distribuito, basta aderirvi per non essere più nessuno, anonimamente dispersi nella gerarchia degli ordini[52].

Badiou si immagina qui un'idea che Althusser non ha mai voluto fino in fondo abbracciare: un dominio della scienza completamente ripulito e sottratto da presupposizioni ideologiche. Se immaginiamo una scienza formale ideale nel suo punto di massima emancipazione dall'intuizione e dal dominio dell'ideologico, queste sarebbero le sue fattezze: una psicosi generalizzata; una totale eclissi del soggetto immaginario della conoscenza. Il campo ideologico non è infatti solamente il regno degli oggetti empirici separati e irrelati gli uni dagli altri, ma anche quello dei soggetti della conoscenza. La scienza per Badiou deve essere anche una pratica di sparizione del soggetto dell'immaginario. Il processo di assiomatizzazione sarà dunque anche un processo di de-immaginarizzazione oltre che di de-ideologizzazione. Ma come è possibile concretamente produrre questa pratica assiomatica a partire dal campo ideologico nel quale ci troviamo? Come può un soggetto dell'immaginario, preso nella *méconnaissance* del campo

[52] A. Badiou, *Marca e mancanza*, in *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, cit., pp. 130-131.

ideologico mettere in pratica la propria auto-cancellazione? Chi può farsi portatore di questo processo di formalizzazione? La risposta questa volta non ci viene da Badiou né da Althusser, ma ci pare che possa essere rilevata implicitamente dal pensiero di Lacan: la psicoanalisi.

### 3. *Il materialismo della lettera*

Se è vero che per Badiou e Althusser, questa dottrina della pratica scientifica centrata sull'assiomatica, debba essere definita come materialistica, lo è in un senso molto peculiare: ovvero nel senso di un *materialismo della lettera*. Che cosa vuol dire *lettera*? In che cosa sarebbe materialistica? E quale sarebbe la differenza tra la lettera e la catena significante? Se prendiamo una definizione non assiomatica come quella data da Euclide di punto come "elemento privo di estensione" ci troviamo di fronte a una certa connessione tra un significante (punto) e una serie di altri significanti (elemento privo di estensione). Una definizione è dunque un processo di significazione, che come tale non può che risiedere su un minimo effetto metaforico dato da una verticalizzazione della catena significante. In una definizione noi facciamo dunque esperienza della capacità della catena significante di produrre un senso, o se si vuole, di dare un'*interpretazione*. La psicoanalisi ci ha tuttavia insegnato che ogni processo di significazione ha sempre un resto, dato che il significato non riesce mai a essere esaustivo delle mille altre possibilità di articolazione della catena significante che aleggiano minacciosamente anche nei casi di significazione e di comunicazione più riusciti. L'effetto metaforico di verticalizzazione si accompagna sempre a uno scivolamento orizzontale metonimico. Lo si vede bene in analisi quando una certa connessione significante viene aperta alla sua possibile interpretazione (effetto metaforico) fino a che le sue possibili ri-significazioni e re-interpretazioni non prendono il sopravvento

mettendola nuovamente in discussione (effetto metonimico). Il percorso d'analisi non è nient'altro che l'attraversamento della diverse possibili significazioni e interpretazioni, di un significante o di un sintomo. L'interpretazione – lo strumento attraverso cui viene metaforizzato un sintomo in una seduta d'analisi – ha uno statuto affatto precario nella pratica analitica: può durare giusto il tempo sufficiente affinché un'altra interpretazione prenda il sopravvento producendo ulteriore materiale analitico. Questa struttura caratterizzata da un'apparente cattiva infinità è una diretta conseguenza della natura stessa del significante, che si definisce proprio attraverso il principio della sua eterna sostituibilità. Inutile provare a fermarlo, un significante è destinato a essere sempre alla rincorsa di sé stesso, proprio perché il suo essere è dato da "ciò che non è" prima che da "ciò che è".

Ma se il significante è destinato a una costante ed eterna transitività, la lettera si costituisce esattamente sul principio contrario: è intransitiva; non è nient'altro che se stessa; non significa nulla. *È pura materia riluttante a ogni rappresentazione*, proprio come nella matematica dove la lettera non è inserita in un nessun legame negativo-differenziale di una struttura. Tuttavia come è possibile convertire la transitività della catena significante nell'intransitività della lettera? È possibile ridurre la costante metonimia del linguaggio a un nocciolo non più ulteriormente significabile? È quello che Jacques-Alain Miller definisce l' "osso di un analisi": quando il significante attraversato da mille significazioni e ri-significazioni viene ridotto dopo molti anni di analisi a un osso riluttante a ogni ulteriore interpretazione. La lettera è quella struttura di inerzia data dalla resistenza a ogni ulteriore possibile significazione. È materia non ulteriormente

significabile. Sono quelli che Lacan chiamava i detriti lasciati dal passaggio della catena significante[53].

È forse qui che è possibile comprendere l'origine della lettera matematica: in quella pratica di isolamento di un "osso" che rimane dopo che ogni possibile significazione è stata attraversata. Una volta Badiou lo disse in una conferenza all'Università della California di Los Angeles, rispondendo a una domanda di uno studente che si lamentava della difficoltà dell'uso della matematica nei suoi libri: «la matematica non è difficile – disse Badiou – è semmai *troppo facile*. Sono solo lettere che non vogliono dire nulla. Il problema è sostenere la posizione di un discorso che non vuole dire nulla»[54]. Il problema della produzione assiomatica della lettera matematica, del suo isolamento dell'intuizione del campo ideologico, sta allora proprio qui: nella sua riduzione a pura materia che rifiuta il doppio-fondo del linguaggio naturale dove un significante è sempre ricondotto a un'eterna catena di connessioni. La lettera è la materia di cui è fatta l'assiomatica. Il problema sarà dunque quello di riuscire a isolare questo resto: sostenere questa in-immaginaria semplicità; produrre un soggetto (in senso proprio, non immaginario) che possa dare corpo alla semplicità di questa pratica di formalizzazione materialistica.

[53] J. Lacan, *Lituraterra*, in *Altri scritti*, tr. it. Einaudi, Torino 2013.
[54] A. Badiou, *Lacan and Philosophy* (conferenza tenuta al Dipartimento di Letterature Comparate a UCLA, il 27/5/2010).

**Pietro Bianchi** è PhD candidate in Romance Studies alla Duke University. Ha svolto attività di ricerca all'Università di Udine, alla University of California - Los Angeles e alla Jan Van Eyck Academy di Maastricht

*pito.bianchi@gmail.com*

**Livio Boni** è ricercatore in filosofia affiliato all'Università di Tolosa II Jean Jaurès, dottore di ricerca in psicopatologia e psicoanalisi e psicologo clinico

*livio.boni@laposte.net*

**Alberto Gualandi** è autore e curatore di numerose opere dedicate al problema della natura umana, al rapporto tra scienza e filosofia, alla filosofia della biologia, della psicoanalisi e della psichiatria

*albertogualandi@alice.it*

**Stefano Pippa** PhD Candidate in Philosophy, Kingston University, London, Centre of Research in Modern European Philosophy

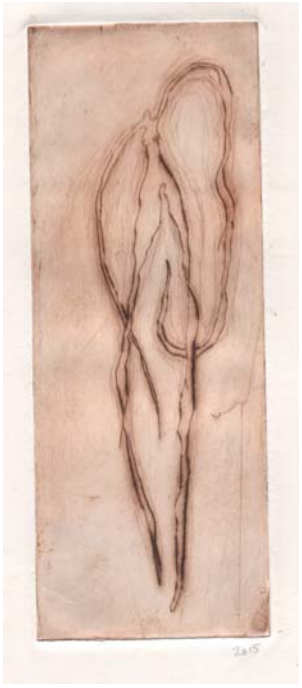
*stefano.pippa.29@gmail.com*

MICHELE GARDINI

# *L'INCONSCIO, IL TEMPO, IL SUONO.*
# *SU PSICOANALISI E MUSICA*

1. *Un inconscio sonoro?* 2. *Tra ripetizione e variazione*
3. *Filastrocche e ninnenanne* 4. *Transizione musicale* 5. *Psicoanalisi e tipologia degli stili*

ABSTRACT: *The system of classical psychoanalysis, as built by Freud, grants almost no space to the phenomenon of sound and music. Indeed, many aspects of music, though not all, appear incompatible with his conception of the unconscious. Only slowly and painfully, through the reflection and the analytical and aesthetic categories worked out by figures such as Melanie Klein, Donald Winnicott, Daniel Stern, Didier Anzieu and Michel Imberty, music has finally found its rightful place in the vast map of psychoanalytic science. Many metapsychological categories first elaborated by Freud appear now, retrospectively, as limited on the one hand to the iconic and linguistic dimension, on the other to specifically pathological situations and finally, from the musical point of view, to the "new music", testimony of the world in "era of the technique" and subject of the masterly analysis by Theodor Adorno.*



## 1. *Un inconscio sonoro?*

Sigmund Freud ha costantemente mostrato, come uomo di mondo e come scienziato dell'anima, una marcata predilezione estetica e scientifica per l'immagine e la parola: ho compreso a mio modo – afferma il padre della psicoanalisi – «specialmente la letteratura e le arti plastiche, più raramente la pittura», mentre «[n]el caso in cui ciò non mi riesce, come per esempio per la musica, sono quasi incapace di godimento»[55]. E così, quasi per democratica specularità (ma quale piano qui rifletterebbe, quale influenzerebbe altro?), l'*Inc* finisce per risultare saturo di immagini, mentre la coscienza fa tutt'uno con il linguaggio.

[55] S. Freud, *Il Mosè di Michelangelo* (1914), tr. it. in *Opere*, 12 voll., Boringhieri, Torino 1967-1979, vol. VII, p. 299.

Molti sono le ragioni di questa "sordità congenita" della psicoanalisi classica, un deficit che solo a fatica il movimento psicoanalitico si è lasciato alle spalle, fino a riconoscere che la psicoanalisi ha eccessivamente e impropriamente insistito sui diritti di Narciso a discapito di quelli di Eco[56]. Il maggiore ostacolo consiste però nel fatto che la musica è un'arte *totalmente temporale*, come la coscienza, laddove i processi dell'*Inc*, secondo un'incrollabile convinzione freudiana, sarebbero *atemporali*, quasi come una statua immersa in un'atmosfera di eternità imperturbabile.

> I processi del sistema *Inc* sono *atemporali*, e cioè non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dal trascorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto col tempo. Anche la relazione temporale è legata al lavoro del sistema C[57].

La musica, inoltre, non si assoggetta particolarmente bene ai presupposti della metapsicologia freudiana. Essa è l'unica facoltà *non alterata* dall'ambiente onirico. A differenza degli elementi visivi, nel sogno non si frammenta in un caos incoerente né decade rapidamente al risveglio. Nei sogni è «costantemente normale», ed è inoltre immune dai mascheramenti degli altri elementi onirici[58]. Del resto, le parole della veglia sono fino a un certo punto in grado di parafrasare un'immagine o altre parole del sogno; una melodia non può invece essere parafrasata.

Condensazione e spostamento, come sappiamo, sono i cardini della logica onirica. Tuttavia solo il verbale e l'iconico possono essere sottoposti a *condensazione*, ma certo non una melodia. Quale assurdità logica sarebbe mai "sintetizzare una melodia" o "schematizzarla"? E per quanto riguarda lo *spostamento*, un trasferimento inconscio d'intensità tra diversi elementi è impossibile nella musica, unica arte la cui stessa natura è di presentare in carne e ossa, ossia fenomenizzare, *anche le*

[56] Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La melodia ossessiva. Psicoanalisi e musica* (1979), tr. it. Feltrinelli, Milano 1980, p. 16.
[57] S. Freud, *L'inconscio* (1915), tr. it. in *Opere*, cit., vol. VIII, p. 73.
[58] O. Sacks, *Musicofilia. Racconti sulla musica e il cervello* (2009[2]), tr. it. Adelphi, Milano 2010, pp. 357-359.

*transizioni* tra diverse situazione emotive, senza bisogno di ipotizzarle, ricostruirle a posteriori o postularle ad hoc.

Certamente la musica sembra un *linguaggio narcisistico*, e ciò si rispecchia nel riverberarsi reciproco dei suoi significanti: un suono musicale pare potersi trascendere solo verso un altro suono musicale, mai rimandare ad altro. Ciononostante si tratta soprattutto di un'apparenza, di patologia o di certa cattiva mitologia romantica. Di fatto la musica, ad esempio nel cantare insieme, veicola una socializzazione difforme dal carattere individualistico-egoistico dell'*Inc*[59], e quando gli uomini vivono in condizioni di difficoltà, fanno musica[60].

Eppure, nonostante questi aspetti discordanti, la musica ne condivide con l'*Inc* uno davvero capitale: entrambi *non conoscono il "non"*. Come una frase musicale non può negarne o contraddirne un'altra, così moti pulsionali dell'*Inc* esistono gli uni accanto agli altri senza sopprimersi e contraddirsi. Mete incompatibili tendono a formare non contraddizioni, ma *compromessi*.

> In questo sistema non esiste la negazione, né il dubbio, né livelli diversi di certezza. Tutto ciò viene introdotto solo dal lavoro della censura fra l'*Inc* e il *Prec*. La negazione è solo un sostituto della rimozione a un più alto livello. Nell'*Inc* ci sono solo contenuti forniti di un investimento più o meno forte[61].

Come nel processo primario dell'*Inc* si sovrappongono molteplici linee pulsionali e rappresentazionali, anche contraddittorie, lo stesso accade naturalmente con le "voci" musicali, mentre ciò non sarebbe concepibile, condurrebbe anzi al caos, nel caso del linguaggio verbale concettuale, e anche delle immagini che ne costituiscono la preistoria. Le emozioni si stratificano e convivono come possono fare i suoni, non le parole o le icone. Per questo il linguaggio dell'analisi è poco titolato a parlare di altro che non siano icone e parole, e non riesce a rinvenire nel

[59] O. Sacks, *op. cit.*, p. 532.
[60] S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* (2005), tr. it. Codice, Torino 2007, pp. 276-277.
[61] S. Freud, *L'inconscio*, cit. p. 70.

sogno e nell'inconscio, da esso quasi trasformati in qualcosa di «pre-concettuale»[62], la presenza del suono musicale, che per natura non gli è affine.

## 2. *Tra ripetizione e variazione*

Meglio dunque non forzare il fenomeno musicale nell'inconscio, ma lasciare che sia proprio la musica a suggerirci un principio di metodo per ripensare più criticamente l'*Inc* freudiano. Osserviamo dunque il principio di piacere da una doppia angolatura: il punto di vista "ortodosso" della *coazione a ripetere* propria di tutte le pulsioni, e dall'altro lato il suono nei suoi caratteri teleologici e "ripetitivi" (ritmo, prosodia, simmetrie). Ancora una volta, per quanto sembri strano, Freud ha completamente ignorato quest'aspetto, tutto preso dal suo modello iconico-verbale.

Ciò è strano innanzitutto perché risalta che la musica, per sostenersi, ha strutturalmente bisogno della *ripetizione*, non potendo godere della permanenza temporale né del significante (come le arti plastiche) né del significato (come la poesia). Ma anche le pulsioni, afferma Freud, incontrano una *coazione a ripetere*, in ragione dell'eterna mancanza di appagamento della pulsione erotica e dell'eterna ricerca di uniformazione della pulsione di morte.

Questo però, piuttosto che fornire un punto di incontro banale tra le due esperienze, ci induce appunto a ripensare criticamente il concetto stesso di coazione a ripetere.

Freud, infatti, non ha visto che la ripetizione, se non è patologica, implica sempre un margine di variazione all'interno della conservazione: anche per il semplice fatto di essere ripetuto una seconda volta, un *pattern* non è già più lo stesso della prima volta, e ciò è tanto vero fin dalle prime esperienze infantili, quanto lo è nel caso della ripetizione di temi

[62] A. Michel, *Psychanalyse de la musique*, PUF, Paris 1951, p. 209.

musicali. Stern ha esplicitamente parlato a questo proposito di «tema con variazioni»[63]. La ripetizione, nelle prime esperienze infantili come in musica, non è mai disgiunta (se non in casi aberranti) da novità temporali e intensificazioni. Il mito di Eco e Narciso mostra infatti con precisione stupefacente che se lo "specchio" (prima quello sonoro di Eco, poi quello visivo di Narciso) rinviasse ossessivamente al soggetto solo e mai nient'altro che se stesso, il risultato sarebbe disunire le pulsioni di morte da quelle di vita e assicurare loro il primato[64]. Per fornirne subito un riscontro musicale, la vera realizzazione di una coazione a ripetere patologica, in senso "ortodosso", si ha ad esempio con la razionalizzazione totale della scuola post-weberniana, che fa del suono una *raffigurazione spaziale*, un diagramma, una fissità iconica (proprio nel senso della preferenza estetica freudiana?), una paralisi che non evolve né si auto-arricchisce più nel tempo[65]: qualcosa, in ogni caso, che sta alla fine di una lunga storia, non all'inizio di una breve vita. Ed è curioso che nulla sembri più "ripetitivo" all'ascolto, meno dotato del senso della novità di quella musica in cui proprio la serialità assoluta ha intellettualmente abolito la ripetizione di un elemento prima che siano enunciati tutti gli altri. Il rivale mimetico del serialismo, ovvero il minimalismo musicale post-moderno, non si dimostra poi maggiormente dialettico del suo apparente avversario: dove la ripetizione diviene semplicemente – non dialetticamente – la stessa cosa della variazione non c'è più "nulla da aspettarsi", il "progresso" risulta puramente incrementale, non tematico, cosicché indifferentemente tutto scorre e tutto sta fermo. Il principio di realtà non si guadagna ma al contrario, secondo le conclamate intenzioni della scuola,

[63] D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), tr. it. Boringhieri, Torino 1987, p. 148.
[64] D. Anzieu, *L'enveloppe sonore du soi*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 13, 1976, p. 175.
[65] Th.W. Adorno, *Dissonanze* (1958[2]), tr. it. Feltrinelli, Milano 1979[3], p. 167.

evapora completamente nello stordimento, nel sogno e nella *trance*. Al massimo, in luogo di un'"angoscia noiosa" subentrerà una "noia angosciosa".

Nell'originaria reiterazione ritmico-melodica si ha al contrario progresso e sviluppo, nel senso di apprendimento del *controllo dell'assenza* (della madre come oggetto desiderato) mediante *alternanza* di presenze e assenze e *anticipazione* della risposta. La voce materna non è ancora completamente voce esterna dell'Altro, nel senso del rigido dogma lacaniano, e per questo, mentre sostiene la relazione con l'altro, comincia a formare anche l'*identità-durata del Sé*. Il legame si potenzia attraverso la musica, nel canto e nella nenia. La figura inconscia dell'*eco* prodotta dalla voce materna è il primo contenuto significante dell'«involucro sonoro del Sé» in un'esperienza che dura[66]. Freud non valorizza la ripetizione(/variazione) in musica, né si rende conto che in generale la coazione a ripetere, col suo margine d'incertezza irriducibile sull'a-venire, *genera un embrione di tempo e la sua direzionalità anche nell'*Inc. Superato un certo limite, però, la variazione distrugge l'effetto della ripetizione, instaurando la perdita e il caos. Oltre comincia l'*angoscia* e l'ingiunzione di un ritorno alla ripetizione[67], che lasciata a sé sola ricadrebbe però in una *noia* non meno angosciosa. La meccanica di tensione/distensione crea una *temporalità originaria affettiva e uditiva, tesa fra noia e angoscia*, ma come tutto ciò che procede verso una conclusione e risoluzione prepara anche gradualmente, sullo sfondo, esattamente come un fenomeno transizionale, *l'esperienza della perdita e del lutto*.

[66] Cfr. D. Anzieu, *op. cit.*; e M. Imberty, *La musica e l'inconscio*, tr. it. in J.J. Nattiez (ed.), *Enciclopedia della musica*, Einaudi, Torino, vol. IX, 2002, p. 341.
[67] *Ibid.*, p. 337.

### 3. *Filastrocche e ninnenanne*

Il piacere del bambino nell'essere cullato dalla madre, udendo filastrocche e ninnenanne, impone di non ridurre la madre a semplice oggetto di "consumazione" alimentare ed "erogazione" di prestazioni fisiologiche. Il "piacere" del principio di piacere, come comincia a delinearsi già in Melanie Klein, non è solo consumazione, ma anche comunicazione con l'Altro (la madre, in specifico) e instaurazione di un legame simbiotico, scandito temporalmente. Infatti, vera fusione simbiotica non può aversi solo aderendo a una identificazione tautologica senza tempo, ma richiede di svolgersi superando la frammentarietà dell'istante.

Dietro il non-senso esplicito della filastrocca c'è infatti un senso declinato in specularità *fonica* (es. rima) e regolarità *ritmica* che, mentre parla *in* questo mondo, parla *di* un altro mondo «originario»[68]. Di quale mondo si tratta?

*Ritmo* e *intonazione* sono già oggetto di sensibilità prelinguistica: il feto reagisce al battito cardiaco e alla voce materna che si stagliano sul rumore come *struttura primaria*. Del resto l'orecchio, per la sua ricettività incondizionata, è fin da subito il senso più esposto alle perturbazioni mondane dell'omeostasi in forma di aggressioni acustiche[69], e necessita dunque di un principio organizzatore che le neutralizzi, cosicché sempre in seguito la nostra *immaginazione* aderirà quasi vischiosamente a ritmo e melodia, mai a caos e rumore[70]. Lo "stile uditivo" permette infatti di *mantenere il contatto* con qualcuno anche non spazialmente presente, e il relativo margine

[68] F. Fornari, *Psicoanalisi della musica*, Longanesi, Milano 1984, pp. 9-11.
[69] H. Kohut, S. Levarie, *On the Enjoyment of Listening to Music* (1950), in S. Feder, R.L. Karmel, G.H. Pollock, *Psychoanalytic Explorations in Music*, International University Press, Madison 1990, pp. 5-6.
[70] F. Fornari, *op. cit.*, p. 12.

d'imprecisione rispetto alla vista è compensato dal suo legame, destinato a diventare strutturale, con l'immaginazione[71].

L'organizzazione dell'universo sonoro comincia addirittura al quinto mese di gravidanza, presupponendo dunque una forma di successione/sviluppo temporale già *in utero*, dove per Freud si supporrebbe esserci assoluta fissità. Al settimo i neonati sarebbero in grado di memorizzare a proprio modo una frase musicale[72]. L'esposizione prenatale a stimoli acustici ha conseguenze strutturali e funzionali sul sistema uditivo, che viene sintonizzato sulla madre. La voce è percepita ed è efficace solo in una relazione simbiotica di scambio pre e post-natale, che è fin dall'inizio sonora e affettiva, umana. L'effetto che se ne ottiene è di «incantamento»: il neonato prediligerà poi il rispecchiarsi del suono prenatale in quello postnatale, e il suo passaggio dall'agitazione alla quiete mostra il significato magico-onirico di ritorno al *paradiso perduto* prospettato dalla musica della voce materna[73].

Ma solo la musica può fare questo in modo *assolutamente privilegiato*, come mondo *totalmente* altro. Gli altri linguaggi (figurazione, verbalizzazione) sono sempre attratti dall'intenzionalità su *questo* mondo. La musica pertanto è senza significato e apparentemente autoreferenziale e narcisistica solo in quanto punta a un "archi-significato", senza cui tutti gli altri significati sarebbero insignificanti[74]. Il suo significato è semplicemente *non mondano*. Esso non rinviene una realtà, ma si inserisce in un processo onirico: come Orfeo, il neonato non può portare la madre (simbolizzata da Euridice) con sé, tuttavia il

[71] Cfr. S. Nass, *Some Considerations of a Psychoanalytic Interpretation of Music* (1971) in S. Feder, R.L. Karmel, G.H. Pollock, *Psychoanalytic Explorations in Music*, cit., p. 44.
[72] M. Imberty, *La musica e il bambino*, tr. it. in J.J. Nattiez, *op. cit.*, pp. 477-478.
[73] F. Fornari, *op. cit.*, pp. 13-14. Obbligato, per molti degli aspetti qui sommariamente elencati, anche il riferimento all'opera complessiva di A. Tomatis, a partire da Id, *L'oreille et le langage*, Éd. Du Seuil, Paris 1963.
[74] F. Fornari, *op. cit.*, p. 22.

suono gli permette di recuperare, significandolo, ciò che sta al posto dell'unità originaria perduta[75].

**4. *Transizione musicale***

Musica, dunque, come oggetto o dimensione transizionale. Il bambino, com'è noto, non può passare da principio di piacere a principio di realtà senza una «madre *sufficientemente* buona»[76] che ne favorisca un adattamento attivo e progressivo, educandolo per gradi a tollerare l'assenza dell'oggetto amato e l'autonomia del mondo. L'uomo non conosce contatto diretto con il reale. È la *bontà* del partner a consolidare la *realtà* delle cose, e il processo passa transitoriamente per l'*illusione*. "In-ludo" in senso etimologico e anche concettuale non è l'opposto della realtà se non per equivoco. I bambini giocano *sul serio*, l'illusione conduce alla realtà ed entrambe, insieme, sono l'opposto dell'*allucinazione*. Per portare nuovamente un controesempio musicale, il farsi direttamente *choc* sonoro dei moti inconsci dell'anima nello Schönberg espressionista[77], abolendo nella stimolazione immediata il "fenomeno transizionale" dell'arte musicale e della sua tradizione formale, realizza un mondo sensibilmente allucinatorio, che toglie l'accesso alla realtà vera e propria.

Il fenomeno transizionale costruisce per Winnicott un'area neutra di fiducia, un "mondo" inattaccabile dal dubbio. Ma anche la musica non costituisce forse, per eccellenza, un mondo inattaccabile dal dubbio?

La musica moderna, però, rappresenta l'eccezione a questi presupposti, anzi la loro corrosione. Essa non manifesta nelle sue forme artistiche solo la lacerazione dell'anima moderna che, dal punto di vista psicoanalitico, "ripete" come sintomo, come nello

[75] *Ibid.*, p. 42.
[76] D.W. Winnicott, *Gioco e realtà* (1971), tr. it. Armando, Roma 2006, p. 32.
[77] Th.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna* (1949), Einaudi, Torino 2002, pp. 43-44, p. 47.

sforzo per padroneggiarla e liberarsene. Essa incarna anche il carattere faustiano, disumano, la potenza della tecnica moderna nella sua volontà di dominio assoluto sul proprio materiale sonoro e sulla sua organizzazione[78]. Per questo non potrà mai, con i propri mezzi, mediare un ritorno a un mondo reale e conciliato[79]. Il dissolversi delle mediazioni, la *diretta* messa a contatto e il paradossale rispecchiamento reciproco di stimoli elementari (nella forma di *chocs* psicofisici) e iper-razionalità nell'organizzazione del materiale (primitivismo e iper-intellettualismo), non passando più evolutivamente per nessun oggetto o nessuna fase transizionale, non possono che trovare in musica una sintesi paradossale nella *dissonanza*[80]. La dissonanza generalizzata edifica un mondo dove domina il male, straniato, allucinatorio, che non potrà mai consolidarsi in o mediare un mondo "reale".

## 5. *Psicoanalisi e tipologia degli stili*

Alcuni concetti fondamentali della psicoanalisi kleiniana possono a questo punto riassumere il discorso e chiarire meglio il rapporto tra la musica classico/romantica e quella che Adorno ha chiamato «nuova musica». Si devono agli studi di Michel Imberty – studioso di non esclusiva formazione psicoanalitica – alcune ispirazioni fondamentali di queste riflessioni

Il punto fondamentale è che inizialmente la madre, per Klein, è *uguale alla totalità del mondo esterno*. Il bambino non vi cerca solo nutrimento e assolvimento di compiti fisiologici, ma *comprensione*[81]. L'Io si sviluppa in gran parte intorno a questo primo e vantaggioso *oggetto-mondo*, base di ulteriori identificazioni vantaggiose[82]. Esso è il risultato della prima posizione psichica riconosciuta dall'autrice nell'evoluzione del

[78] *Ibid.*, p. 83.
[79] *Ibid.*, pp. 23-25, p. 206.
[80] *Ibid.*, p. 62.
[81] M. Klein, *Il nostro mondo adulto ed altri saggi* (1962), Martinelli, Firenze 1972, p. 10.
[82] *Ibid.*, p. 15.

bambino, quella *schizo-paranoide*, che scinde la realtà degli oggetti in due parti ("buona" e "cattiva"), identifica quella buona con sé e proietta la parte buona di sé sull'oggetto, mentre sulla parte cattiva dell'oggetto viene proiettata, per disconoscerla e liberarsene, la parte cattiva di sé, e viceversa. La madre che si allontana, che nega il seno, che in generale non *risponde* è la madre "cattiva", che suscita nel bambino angoscia persecutoria e pulsioni aggressive, a propria volta scisse dal sé e riproiettate sulla madre in forma di "aggressione dell'aggressore".

Il gioco verbale ("*baby-talk*") e il canto madre-bambino sono aspetti culminanti della responsività, sono fenomeni transizionali, ma elaborano anche in forma complessa la temporalità. Con ciò preparano il passaggio dalla posizione schizo-paranoide a quella *depressiva*, "adulta", che deve fare i conti con il senso della perdita e accettarlo. La posizione depressiva accetta dunque ed elabora la possibilità dell'assenza e dell'indipendenza dell'oggetto amato, nonché la inevitabile compresenza in esso di bene e di male, e lo stesso fa nell'io. La posizione depressiva si guadagna progressivamente mediante una riduzione delle scissioni, ed è una transizione favorita da un ambiente circostante "buono". La melodia, fatta di suono e silenzio, di ritmo composto di arsi e tesi, di consonanze e dissonanze, di domanda e risposta tra i temi incarna esemplarmente l'elaborarsi di questa transizione che conduce, passo dopo passo, all'accettazione della realtà nel suo carattere composito e contraddittorio, tanto nel mondo esterno quanto nell'Io. Se però questo ambiente favorevole manca, e il contesto è freddo e ostile, il bambino non riesce a svolgere questo compito cruciale e ricade nelle forme schizo-paranoidi, dominate da continue scissioni e proiezioni, che condizioneranno la sua esistenza adulta.

Ora, se «l'Io primitivo manca di coerenza»[83], dobbiamo rilevare che lo stesso tocca all'Io alla "fine della storia", nell'epoca della tecnica. Se la madre per il bambino era il mondo, è ora la tecnica a essersi sostituita socialmente e archetipicamente alla mediazione materna nell'identificazione totale col mondo. Ma questa mediazione è un controsenso e non può riuscire: la tecnica non può condurre alla maturità della posizione depressiva semplicemente perché *essa stessa è per natura schizo-paranoide*. Da un lato vuole dominare il tempo vissuto e annullarne gli effetti di perdita, producendo, nel senso esattamente colto da Heidegger, un oblio dell'«essere-per-la-morte» al fine di totalizzare il piacere; dall'altro fornisce piacere rescindendo sistematicamente tutti i legami (temporali, mondani, relazionali) tra gli individui, e trasformando così l'Io in un *caos* dis-integrato di scissioni e proiezioni, e il mondo non più in una «madre sufficientemente buona», ma in *un partner sempre più ostile*.

Queste categorie consentono fra l'altro a Imberty di leggere in profondità, in senso tipologico, alcune epoche e alcuni stili musicali.

Il *romanticismo* accetta l'ambivalenza suddetta del tempo, e sopporta la contraddizione della situazione sonora. Il gioco sonoro, dominato dal principio di piacere, nella fiducia che vi sarà sempre una *corrispondenza* tra le sue parti protegge al suo interno l'ascoltatore dall'incursione della morte, come la ninnananna materna ne protegge il figlio, ma contemporaneamente è tempo, e come tale va verso un'*autentica conclusione*. Esso integra quindi in sé la remota consapevolezza della morte con il piacere dell'illusione (*posizione depressiva*). La musica classico/romantica è tecnicamente *illusoria*, cioè "conduce in un gioco".

La *contemporaneità* – a partire, per largo consenso degli studiosi, da Debussy – regredisce invece passo dopo passo a una posizione

[83] *Ibid.*, p. 17.

*schizo-paranoide*, rifiutando quest'ambivalenza del tempo e quindi l'orizzonte della morte. Debussy rappresenta la prima crisi nel concetto di sviluppo musicale. I suoi melismi sono momenti appagati della propria felicità isolata, senza premesse e senza conseguenze, quasi "irresponsabili". In lui tornano solo gli «istanti buoni», colmi d'iperattività vitale, mentre sono negati gli «istanti cattivi», che lasciano trasparire la disintegrazione dell'Io e l'angoscia della morte. Persino i suoi finali non sono mai conclusioni, ma semplici arresti[84], mentre gli accordi di settima e nona vengo defunzionalizzati, spogliati del loro carattere transitorio di dominante e goduti isolatamente in se stessi, come fonti di piacere autonomo[85]. Ma in Debussy troviamo anche momenti di furia brutale, strappi, momenti di aggressività quasi disperata, legati all'irruzione del «caso», cioè del tempo non integrato[86]. Quando l'istante prevale sulla durata, si ha una liberazione delle pulsioni di morte, che – come indicato da Anzieu – prevalgono su quelle di vita. La musica perde così coesione e direzione, restringendosi a un presente senza passato e avvenire[87].

È quindi in Schönberg che viene distrutta la sintassi come grande forma e continuità del tempo. La musica dodecafonico-seriale è tecnicamente *allucinatoria*. In essa, il costante vincolo alla negazione determinata[88], l'elusione programmatica di ogni momento di risoluzione armonico/melodica – riflesso del cronico stato d'incertezza di sé e delle proprie risoluzioni della psiche moderna abbandonata a se stessa dal mondo tecnicamente

[84] M. Imberty, *La musica e l'inconscio*, cit., p. 351.
[85] A. Michel, *op. cit.*, p. 107.
[86] M. Imberty, *La musica e l'inconscio*, cit., p. 351.
[87] *Ibid.*, pp. 344-345.
[88] Th.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., p. 25.

organizzato[89] – impedisce la interiorizzazione di un alter-ego buono che conduca l'io oltre se stesso, verso il mondo[90].

Ciò che è assolutamente notevole della tecnica dodecafonico-seriale è infatti questo: che *quanto più* la successione da un suono all'altro e la loro sovrapposizione in accordi segue una logica stringente, matematica, e si avvicina alla calcolabilità e prevedibilità totale sul piano dell'intelletto, *tanto meno* i suoni appaiono legati e consequenziali sul piano dell'ascolto sensibile. L'udito corporeo è sempre meno in grado di cogliere la logica della concatenazione, non emerge più il senso di *attesa* nel gioco di conservazione/variazione intrinseco all'esperienza musicale, e in luogo dello sviluppo si percepisce la semplice successione, che in quanto tale, priva di teleologia, non sembra però "avanzare" di un passo. Ne nasce un universo allo stesso tempo *fisso e mobile*, un'agitazione nell'assenza totale di evoluzione[91]. Ma proprio nella "freddezza" matematizzante della nuova musica, che intende essere dispersione difensiva dell'angoscia e, secondo la bella espressione di Klein, «interruzione delle emozioni», *ritornano* (come un «ritorno del rimosso») il caos e il sentimento primordiale di angoscia che lo accompagna. Quando la voce materna si spezza e non protegge più, l'involucro sonoro del Sé, come indicato da Anzieu, torna a riempirsi di rumori e grida terrificanti.

**Michele Gardini** è Dottore di ricerca in Filosofia. Già docente a contratto di Filosofia del linguaggio presso l'Università di Firenze, insegna Filosofia nei Licei

*michele.gardini@gmail.com*

[89] A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), Sugarco, Milano 1984, pp. 87-88.
[90] Cfr. in generale A. Gualandi, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano 2013.
[91] M. Imberty, *La musica e l'inconscio*, cit., p. 353.

**Alessandro Pagnini (a cura di)**
***Filosofia della medicina.***
***Epistemologia, ontologia, etica, diritto***
Carocci, Roma 2010, pp. 584, € 42,50

L'opera collettanea *Filosofia della medicina* nasce da un gruppo di lavoro, organizzato da Alessandro Pagnini, con l'idea di rendere conto della complessità del dibattito odierno su una delle scienze, la medicina, che maggiormente pone non soltanto problemi di statuto epistemologico – la posizione che occupa all'interno delle scienze "naturali" e delle scienze "sociali", ma anche di ordine filosofico, giuridico ed etico. Come sostiene lo stesso curatore nella *Premessa* si tratta di delineare, giocando con un famoso "motto" di Woody Allen, «tutto quello che avreste voluto sapere di filosofia per discutere correttamente dei problemi filosofici della medicina e non avete mai osato chiedere» (p. 15). L'opera si compone di un'*Introduzione*, che ha la precisa funzione di porre il problema e di definire eventuali percorsi all'interno di una concezione della medicina come scienza, e di diciassette contributi a opera di studiosi italiani delle più differenti estrazioni "culturali", da filosofi della mente a scienziati sociali, passando per psicologi e filosofi della scienza. Quello che viene presentato come una sorta di manuale, di cui si auspica che possa essere "utilizzato" anche da non specialisti del settore, si divide in quattro parti tematiche: la prima analizza il metodo e i fondamenti delle scienze mediche – al centro vi sono le questioni della definizione di salute e malattia, di cosa bisogna intendere per "medicina

scientifica", qual è la dimensione della "spiegazione" e quali le forme di ragionamento e di generalizzazione scientifica che investono la medicina; la seconda si concentra sulla clinica e approfondisce le questioni della relazione tra metodologia e diagnostica, il problema della decisione e dell'errore in medicina; la terza affronta le questioni riguardanti lo statuto specifico e complesso della "malattia mentale" attraverso l'analisi e la storia dei concetti propri del sapere psichiatrico; la quarta, infine, apre a tutta una serie di problematizzazioni di carattere giuridico ed etico che accompagnano il sapere medico e che lo informano, dalla questione della deontologia professionale a quella della responsabilità del medico fino ai dibattiti odierni che vanno sotto la categoria di "bioetica".

Si tratta, dunque, di un'opera che intende presentare lo stato dell'arte negli studi che riguardano le scienze mediche con una precisa attitudine filosofica. In questo senso, risultano importanti le indicazioni che lo stesso Pagnini ha lasciato a mo' di introduzione e che vertono sulla questione dello statuto scientifico della medicina. Il punto di partenza sembra essere quello della cosiddetta "disputa sui metodi" (*Methodenstreit*) che nel tardo Ottocento tedesco pose la questione del rapporto tra le *Naturwissenschaften* e le *Geisteswissenshaften* e che ha lasciato in eredità la distinzione tra "spiegazione" e "comprensione". Si tratta, insomma, sulla scorta di von Wright, di mostrare l'opposizione "tipologica" tra un certo *positivismo* meccanicistico, basato sul monismo metodologico e l'idea che la fisica matematica sia il modello da applicare a tutte le scienze che pretendano avere questo nome, e un certo *antipositivismo* finalistico che, oltre a negare i presupposti positivisti, ritiene di poter opporre il comprendere (*verstehen*) allo spiegare (*erklären*) come due modalità differenti di costruzione "scientifica". Anche Jaspers, in questo senso, rientrerebbe in una dimensione antipositivista nella misura in cui oppone, nella sua

analisi dei sintomi psichiatrici, quelli oggettivi e quelli soggettivi. Secondo Pagnini, la "disputa sui metodi" ha agito in profondità all'interno dell'intera storia delle scienze del XX secolo: «il percorso cronologico della distinzione tra spiegare e comprendere va dunque dall'originaria "disputa sui metodi" in seno allo storicismo tedesco […] alle accezioni che, dopo la "svolta linguistica", se ne sono date nell'ambito della filosofia analitica angloamericana […] un ulteriore sviluppo del tema è maturato nell'ambito dell'ermeneutica» (p. 25). È anche vero, però, che i più recenti sviluppi della filosofia delle scienza tendono a stemperare questa suddivisione, che sembra sempre di più risentire della sua stratificazione storica e di una certa intransigenza metodologica, per cui il vero e proprio punto di partenza sulla questione della medicina come "scienza" sta nel definire «una prospettiva metodologica pluralistica» e «una visione generale della scienza che accoglie considerazioni "pragmatiche" e "regionali", senza che ciò comporti necessariamente né forme di relativismo assoluto, né un'ammissione incondizionata a priori dei limiti della spiegazione scientifica, né la negazione della possibilità di parlare in modo filosoficamente interessante della scienza in generale» (pp. 26-27). A detta di Pagnini, però, in Italia c'è una sorta di resistenza al superamento di questa dicotomia, dovuta a una tradizione di pensiero che ha attinto prima dallo spiritualismo e poi dall'ermeneutica e dal postmodernismo, e che fa sì che la medicina venga considerata primariamente e definitivamente una "scienza umana" o, semplicemente, un'arte o una tecnica. Questo libro ha anche la funzione di dimostrare non soltanto la complessa scientificità della medicina, ma proprio la necessità di "aggiornamento" su cosa si debba intendere in generale ed essenzialmente per "scienza".

Se questi sono i presupposti di natura generale da cui ha preso le mosse il gruppo di studio di Pagnini, la ricchezza di questioni

affrontate all'interno dei singoli saggi è talmente vasta da essere pressoché impossibile il renderne conto all'interno di una recensione. Si attuerà, dunque, un "semplice" attraversamento dei problemi che i singoli capitoli pongono, senza poterne discutere approfonditamente e nel merito. La *parte prima*, quella dedicata ai metodi e ai fondamenti delle scienze mediche, si apre con un saggio di Giovanni Federspil, Pierdaniele Giaretta e Nadia Oprandi sui concetti di salute e malattia: dopo un'attenta ricognizione nelle varie prospettive (analitica, olistica, normativista, naturalista, evoluzionista, sociologiche) e nella storia della "classificazione" nosologica, si afferma che «le astrazioni si ottengono sempre in congiunzione con generalizzazioni e principi che sono rivedibili e che, in quanto tali, rendono problematica la precisazione di come essi colgano aspetti importanti della realtà» (p. 79). Insomma, ogni generalizzazione può essere rivista sulla base dei controlli dell'esperienza, come a dire che ogni "*erklären*", anche in ambito classificatorio-descrittivo, per essere veramente tale, necessita di un "*verstehen*". Il secondo saggio è di Stefano Canali e riguarda la ricostruzione di cosa si debba intendere per "medicina scientifica": dopo aver discusso dei limiti di una concezione meccanicistica e riduzionista propria di certo atteggiamento scientifico, ci si chiede se sia possibile giungere a una "nuova logica della malattia" (pp. 114-116). L'intervento di Festa, Crupi e Giaretta, invece, indaga le forme fondamentali che assumono il ragionamento e le ipotesi all'interno delle scienze mediche partendo dal presupposto che «quasi nessuno dei più importanti filosofi della scienza del XX secolo ha discusso dettagliatamente esempi illustrativi delle forme di ragionamento usate dai ricercatori medici» (p. 140); l'intervento è particolarmente efficace nel determinare il ruolo del metodo ipotetico-deduttivo all'interno delle scienze mediche. Il saggio di Raffaella Campaner e Andrea Cavanna si incentra su un problema: «la definizione precisa di cosa sia una legge scientifica continua

a essere oggetto di un'ampia controversia filosofica, che investe anche le varie discipline scientifiche» (p. 143); in questo senso risulta particolarmente interessante la discussione del ruolo del trial clinico controllato come strumento della ricerca scientifica. Margherita Benzi e Raffaella Campaner, invece, nel penultimo intervento della parte dedicata all'epistemologia della medicina, discutono quali debbano essere le caratteristiche logiche che una spiegazione deve possedere per essere ritenuta valida e quali debbano essere i criteri causali da ammettere in una procedura di verificazione. A chiudere la sezione è il saggio di Marraffa che intende volgere «l'attenzione ai principali tentativi di offrire una teoria naturalistica della nozione teleologica di funzione» in maniera tale da "salvare" l'attribuzione funzionale dalle accuse di «essere una forma di criptovitalismo, compromessa con la retrocausazione e il mentalismo» (p. 204).

La *seconda parte*, dedicata al metodo e alla clinica, dunque al contesto proprio della pratica medica, si apre con il saggio di Cesare Scandellari che attua una ricognizione all'interno dei fondamenti di quella che può essere definita "metodologia clinica" partendo dal presupposto che «l'impossibilità pratica di *osservare tutto, dalla cima dei capelli alla punta dei piedi*, rappresenta quindi un ostacolo teorico, compensato dalla possibilità di procedere a un perfezionamento continuo dell'esame del paziente secondo le esigenze del caso e del momento» (p. 254). L'intervento di Carlo Gabbani, invece, analizza la relazione complessa – sia dal punto di vista epistemologico sia dal punto di vista di una prassi medica – tra la generalizzazione e la determinazione della singolarità del caso clinico; l'idea di fondo è che sia necessaria «un'attitudine che valorizzi anche gli aspetti personali e soggettivi» (p. 271) in quanto «in contesto medico i caratteri individuali distintivi e la pratica dello studio sul caso singolo sembrano avere rilevanza maggiore che in altre discipline

sperimentali» (p. 255). Il saggio di Giovanni Federspil si incentra, anch'esso, sulla relazione tra generalizzazione e caso singolo, ma a partire dalla dimensione della diagnostica: fondamentale la ricostruzione storica del concetto e delle pratiche. Il contributo di Vincenzo Crupi e Roberto Festa pone l'attenzione su «gli aspetti centrali dello studio delle decisioni applicandoli a problemi illustrativi della medicina clinica» (p. 291) e prende le mosse dalla "teoria della scelta razionale", in un percorso che muove da Blaise Pascal, passa per Jeremy Bentham, e arriva fino alla "teoria dei giochi" di von Neumann e Morgenstern. A chiudere la seconda parte, è il contributo di Giacomo Delvecchio e Paola Cherubini che analizzano l'annosa questione dell'errore in medicina: dopo aver distinto "epistemologicamente" l'errore della medicina dall'errore del medico, la parte più interessante riguarda la questione dei "costi" materiali e immateriali dell'errore dal momento che la medicina, nei suoi aspetti pragmatici, si fonda su un confronto continuo tra esigenze economiche (di bilancio) ed esigenze etiche: «nonostante un'attribuzione di normatività, i criteri di efficienza economici non chiudono il campo alle decisioni, ma obbligano il medico ad attrezzarsi per risolvere problemi una volta impensati» (p. 332).

La *terza parte* è invece dedicata alla specificità della malattia mentale nella complessità del suo statuto epistemologico e ontologico. Il primo saggio è di Alfredo Civita e rappresenta un'importante ricognizione all'interno delle specificità della malattia mentale: si sottolinea, quali sono i limiti nella loro stessa definizione e quali nella loro determinazione e "riconoscimento". L'intervento di Massimiliano Aragona rappresenta un'interessante incursione all'interno dei paradigmi nosografici che nella storia sono stati messi in campo per la determinazione delle patologie mentali: si parte da Pinel, si passa per Esquirol e Kraepelin, e si giunge fino alle varie versioni del DSM (il

*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*); la questione, però, riguarda proprio la crisi del DSM e «la necessità di un ripensamento radicale sul futuro della psicopatologia» (p. 390). Il saggio che chiude la sezione è di Cristina Meini e Michele Di Francesco e cerca di rispondere ad alcune domande, forse tra le più "assolute" se è possibile utilizzare questa espressione, e cioè quelle che riguardano il "chi sono" e il "che cosa sono" dell'identità personale; il percorso è sia di carattere storico sia di analisi di precisi casi clinici che richiamano da vicino le "patologie della coscienza", il tutto a partire da un presupposto, che sia necessario «immaginare modelli misti che riconoscano le basi sociali dell'identità personale senza entrare in rotta di collisione con i risultati delle scienze della mente» (p. 404).

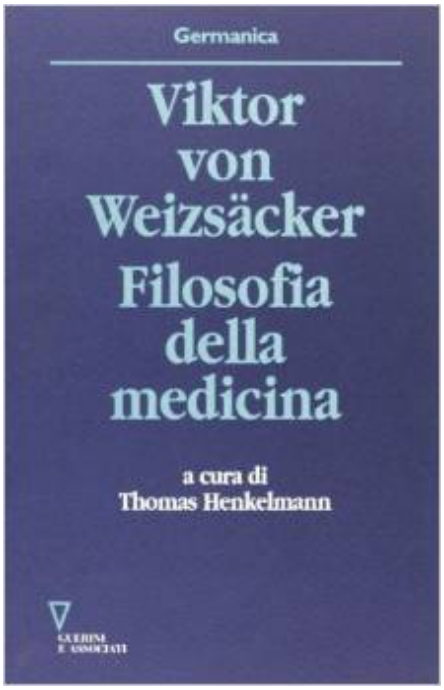
La *quarta parte* analizza questioni di carattere giuridico ed etico. Il saggio di Mario Ricciardi affronta la questione della deontologia professionale del medico e, sulla scorta di Rawls, si ritiene che «il dovere di rispetto esclude che il medico possa trattare la persona che ha in cura come il soggetto passivo di un intervento terapeutico di cui non conosce la ragione, anche se il paziente si trova in condizioni difficili o è privo della piena capacità di valutare la propria situazione» (p. 451). Il contributo di Luca Pelliccioli e Maddalena Rabitti verte proprio sulla responsabilità del medico, questione quanto mai delicata e perennemente a cavallo tra dimensione etica e dimensione giuridica, soprattutto per quanto riguarda i trattamenti di fine vita. L'ultimo saggio è di Sergio Filippo Magni e Armando Massarenti e rappresenta una mappa concettuale fondamentale per orientarsi all'interno dei dibattiti di bioetica; i casi specifici trattati riguardano, in questo caso, l'inizio vita e la riflessione verte sulla distinzione tra due concezioni differenti di *vita* – «da un lato si tratta di un concetto definito dalle leggi della biologia; dall'altro di un concetto definito in base a

quelle capacità tipicamente umane di ragione, di autoconsapevolezza, di relazioni affettive con gli altri» (p. 518) – e sulla necessità di mettere in campo «un bilanciamento tra il bene e il male che consegue da una certa scelta o azione» (p. 519).

In conclusione, si tratta di un volume che permette non soltanto un "aggiornamento" sulle questioni tecniche riguardanti le scienze mediche, ma anche la possibilità di entrare all'interno di dibattiti tra i più importanti della contemporaneità. Anche perché l'ambito della medicina, nel suo essere una scienza complessa e articolata, naturale, umana e sociale, incrocia costantemente e sfiora tangenzialmente qualsiasi ambito della vita e del pensiero umano.

***DELIO SALOTTOLO***

**Vicktor von Weizsäcker**
***Filosofia della medicina***
a cura di Thomas Henkelmann,
Guerini e Associati, Milano 1990, € 24




«Mi fu data libertà di scegliere la mia professione. Ma ero ancora in grado di giovarmi veramente di tale libertà? Avevo davvero fiducia di poter scegliere un'autentica professione? La stima di me stesso dipendeva da Te più che da ogni altra cosa, da Te, ad esempio, più che da un buon successo ottenuto» (F. Kafka, *Lettera al padre*, 1972, p. 38). Se Vicktor von Weizsäcker avesse avuto la stessa disperata sensibilità di Kafka, avrebbe potuto indirizzare una lettera analoga al padre Karl quando accantonò la sua vocazione filosofica in favore dell'esercizio della professione medica. Forse per questa inconfessata ragione non smise mai d'interrogarsi sul senso del "mestiere" di medico, sull'imperscrutabilità di tale occupazione. E quando si trattò di scegliere fra dovere e inclinazione, Weizsäcker – come nota Henkelmann nell'ampio saggio introduttivo – elevò l'indecisione a principio, radicando così, in quell'intimo dissidio, la sua innata capacità di vedere i contrasti per poi superarli, di mantenerli inoperosi l'uno accanto all'altro. L'andamento della sua speculazione è antilogico e, parimenti, se la scienza medica vuol progredire nelle sue indagini bisogna che assuma anch'essa un'andatura simile. *Filosofia della medicina* è una raccolta di saggi scritti nell'arco di un ventennio (dagli *Elementi per un'antropologia medica* del 1926 agli *Anonyma Scriptura* del '46) che esprime l'esigenza di quest'interrogazione fondamentale. Il

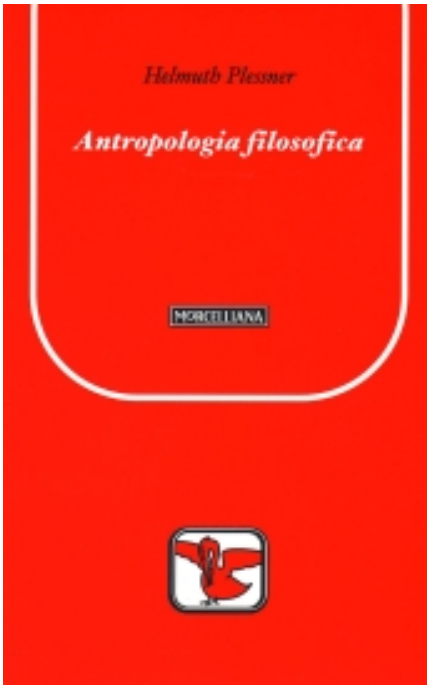
buon medico si riconosce, essenzialmente, da una domanda: che cos'è che non va? Essa «chiede "cosa" e conserva nell'"a te" implicito l'elemento personale stabilito nell'"io"» (p. 94). In origine non c'è il sapere ma c'è il domandare: questa semplice formula istituisce il dialogo tra medico e paziente, ed è il primo passo verso l'avanzamento di ogni esame medico. Così come il primo sodalizio tra chi soffre e chi è chiamato a guarire si radica in un alone prelogico: l'atto terapeutico primigenio è la mano che tocca, reiterando quella bella immagine posta in esergo al saggio *Il dolore* – la «scena primaria» come la definisce Weizsäcker – della piccola samaritana che vedendo soffrire il fratello «con affetto cerca la sua *mano* e, amorevolmente, lo *tocca* dove gli fa male» (p. 97). In questo modo ha inizio «il primo concetto dell'operare medico, la prima tecnica della terapia» (*ibid.*). In tal senso, che Weizsäcker sia considerato il capostipite e principale esponente della medicina psicosomatica è un amaro scherzo del destino. Secondo il fisiologo tedesco, infatti, la psicosomatica deve costituire l'atteggiamento principale di ogni operare medico e non una disciplina a sé stante. Solo quando «la terapia diviene terapia psicosomatica, il suo cammino assume l'aspetto di un percorso circolare» (p. 140). La connessione tra psicoterapia e pratica clinica, ad esempio, non va interpretata come conflitto o scissione, bensì come conforto e sostegno reciproco. Weizsäcker utilizza a tal proposito la seguente formula: «dall'Es deve diventare Io, e dall'Io deve diventare Es» (p. 142); in questo duplice processo prende avvio la terapia. E tuttavia la medicina classica ci mantiene distanti da una tale comprensione, essa deve innanzitutto interrogarsi su se stessa, sul proprio compito e su i propri limiti, su ciò che indagabile e su ciò che non lo è. La questione è messa bene in luce nel saggio del '45, *Il concetto di vita*. «La vita è forse l'inconciliabile opposto della scienza» (p. 146), già nelle dispute tra vitalisti e meccanicisti Weizsäcker individua come ragione fondante il fatto

semplice che «la nostra valutazione degli esseri viventi deve essere in sé contradditoria e che non si può mai contare sull'eliminazione di tale contraddizione» (p. 146). D'altronde, la scienza degli esseri viventi ha a che fare con oggetti del tutto particolari, che contengono essi stessi un soggetto. Dalla dichiarazione di Copenaghen in poi, la stessa scienza fisica sembra muoversi nella direzione di tale inserimento del soggetto nell'oggetto. Una volta dato per buono ciò, le vecchie pretese scientiste di universalismo e di rappresentabilità del mondo devono decadere. Si deve imparare a far ricerca rinunciando all'ideale della *Weltanschauung*. Non si può afferrare il senso della vita direttamente, ogni risposta assomiglierebbe all'eco di una grotta, «ma lo si può apprendere e patire» (p. 154). Quest'apprendistato, in Weizsäcker, ha inizio col determinare ciò che chiama il "rapporto di fondo": ciò che accomuna il vivente alla vita non è un rapporto tra le cose, viceversa quello che s'instaura con un fondamento, qualcosa di simile a ciò che intendeva Merleau-Ponty quando rielaborava il concetto husserliano di *Stiftung* e lo traduceva con *Institution*, nel senso del cominciamento e dell'orizzonte del precategoriale. Ecco perché, secondo Weizsäcker, «in biologia occorre necessariamente *muoversi all'interno* di un tale rapporto-di-fondo, senza poter tuttavia coglierne il fondamento stesso (...) *per comprendere il vivente, bisogna innanzitutto prender parte alla vita*» (p. 178). Non si tratta di una petizione di principio, ma di un circolo virtuoso, figura che – non a caso – è eletta da Weizsäcker come tema della sua *patosofia*. Negli *Anonyma Scriptura* il fisiologo rielabora alcuni concetti cardine della sua teoria del *Gestaltkreis*, e definisce quelli che sono i caratteri del patico. In primo luogo il patico si differenzia dall'ontico: in ragione di ciò il rapporto della vita col vivente non è mai un rapporto tra cose ma sempre un rapporto di dipendenza riferita al rapporto di fondo. In secondo luogo il patico è personale: «se si prova a separare le

asserzioni patiche dall'"io", ci si accorgerà immediatamente che quest'ultimo può venire senz'altro sostituito con "tu", "egli", "noi", ecc; al contrario, la frase diventa insensata quando si fa ricorso a cose inanimate: una pietra, cioè un "esso", non vuole né deve» (p. 179). Gli esseri viventi, inoltre, s'incontrano e non si trattengono in uno spazio, creano eventi, divengono. Insomma sono percorsi da una componente antilogica: «il vivente è sempre qualcosa di permanente che muta – come l'uomo» (p. 180). L'atto biologico, perciò, è «un'unità comprensiva» (p. 183), qualcosa che realizza l'armonia degli opposti. Questo ritornare a se stessi restando nel movimento descrive la figura del *Gestaltkreis*, definita da Weizsäcker come «la struttura essenziale dell'atto vivente afferrato in modo patico» (*ibid.*). Ma tale principio non si può possedere nella sua pienezza, lo si può soltanto percorrere, resta occultato fra le pieghe della vita, espressione dell'ineffabile trascendenza dell'atto biologico. Il pensiero di Weizsäcker più che manifestarsi come resa filosofica rappresenta, agli occhi di noi lettori contemporanei, l'esigenza di rimodulare i criteri interpretativi tra scienza e filosofia, di profilare una nuova antropologia medica. «Come la maggior parte dei miei amici, ho tentato, nella ricerca, di nuotare controcorrente e al posto della biologia e medicina classico-naturalistica, quindi fisicalisticamente orientata, ho tentato di figurarne una antropologica. Mutamento di funzione e *Gestaltkreis* erano teorie che (...) non riuscirono a guadagnarsi nessun vero successo nella scuola e tra i miei colleghi coetanei. Un'accettazione di queste basi può essere avvenuta, se mai, solo per mezzo di un salto nella generazione futura (...) *Scientia facit saltus*» (pp. 74-75). Data l'importanza che ancora oggi rivestono i suoi studi e il carattere innovativo riconosciutogli da diversi esponenti della filosofia contemporanea, è lecito affermare che l'augurio di Weizsäcker non è rimasto inascoltato.

***Alessandra Scotti***

**Helmuth Plessner**
***Antropologia filosofica***
tr. it. a cura di Oreste Tolone, Morcelliana, Brescia 2010
pp. 160, € 14




All'Università di Gottinga, il 30 gennaio del 1936, Plessner tenne una prolusione dal titolo *Die Aufgabe der Philosophischen Anthopologie*, (*Il compito dell'antropologia filosofica*), edito per la prima volta l'anno successivo dalla rivista «Philosophia». Mentre questo saggio rappresenta un atto di fondazione dell'antropologia filosofica, quello del 1973, *Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie* (*Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*), costituisce una risposta alle obiezioni di fondo mosse dall'ontologia fondamentale heideggeriana al progetto di svolta antropologica degli anni Venti-Trenta. I due scritti, raccolti in *Antropologia filosofica,* costituiscono un'importante testimonianza del percorso compiuto dalla teoria sull'uomo in un periodo denso di trasformazioni culturali, politiche e sociali. Composti a quasi quarant'anni di distanza, i saggi rispondono a diverse sollecitudini e si focalizzano su due momenti fondamentali dello sviluppo della disciplina.

A Gottinga, Plessner inaugurò l'anno accademico rivendicando la dignità di una scienza che stava faticosamente guadagnando la propria posizione tra la fenomenologia husserliana e l'esistenzialismo heideggeriano, mentre dal confronto con l'evoluzionismo darwiniano, lo storicismo di Dilthey e le molteplici scienze umane sorte dallo specialismo di matrice

positivistica ricavava i fondamenti del proprio statuto epistemologico. In un contesto così articolato e complesso, caratterizzato dal crollo di teorie onnicomprensive della realtà e dalla crisi dei modelli offerti dalle autorità, la riflessione plessneriana, nel saggio del 1937, si concentra sulla responsabilità dell'antropologia filosofica «nei confronti della vita pratica e delle sue forze» (p. 49), dato che il suo spazio di indagine non può essere delimitato categoricamente da verità aprioristiche.

Nel dissolvimento di un mondo determinato dall'antichità e dal cristianesimo, l'uomo, ora totalmente abbandonato da Dio, trovandosi di fronte alla minaccia di sprofondare nell'animalità, rinnova la domanda sull'essenza e sul fine dell'essere umano (p. 48).

L'antropologia filosofica studia «"l'uomo" "nel" mondo; mondo che rappresenta una breccia verso orizzonti aperti e la cui plurivocità e insondabilità, così come la sua essenziale insicurezza, hanno dato all'uomo, nel richiamo e nella minaccia dell'esperienza storica, la coscienza di essere "uomo"» (p. 49).

La fondazione dell'antropologia filosofica, quindi, passa attraverso la delineazione di compiti, funzioni, obiettivi e strumenti, indispensabili per conquistare un terreno fertile e libero in cui possa radicarsi, non prima di aver tessuto un legame con la tradizione filosofica, le scienze umane e la situazione storica della vita umana. Sin dall'inizio l'operazione appare complicata. Questa nuova scienza è in bilico tra la massima specificazione e la massima generalizzazione, perché cerca di studiare l'uomo «in quanto uomo» (p. 50) evitando, da un lato, il ripiegamento interiore della ricerca, rinvenibile nella filosofia di Kierkegaard, e, dall'altro, le istanze universalistiche di tipo romantico o idealistico, per cui «l'uomo sarebbe in fondo soltanto sangue o popolo o ragione o storia» (p. 51). La prima responsabilità dell'antropologia filosofica rispetto al tribunale

della storia consiste nel riconoscimento della costituzionale arrischiatezza (*Gewagtheit*) dell'essere umano, ossia della sua insondabilità e plurivocità. L'uomo è un essere in continuo divenire, per cui non esiste una proprietà, diversamente identificata nel corso della storia, in grado di attestare definitivamente l'umana essenza, che, pertanto, rimane un *definiendum,* rendendo sempre aperta e mai risolvibile la questione antropologica. «Formule strutturali non possono rivendicare alcun valore teoreticamente-conclusivo [*abschliessend-theoretischen*], bensì un valore introduttivo-espositivo [*ausschliessend-exponierenden*]» (p. 54).

Sono dunque tre i principi fondativi di questa affascinante e complessa disciplina: l'equivalenza metodologica di tutti gli aspetti in cui si rivela l'essere e l'agire umano, l'unità di tali aspetti e la consapevolezza dei limiti teoretici di una scienza che ha a cuore la responsabilità pratica di fronte all'insondabilità delle possibilità umane. A differenza di Heidegger e Jaspers che separano la sfera essenziale dell'uomo da quella empirica, l'antropologia filosofica ha il compito di ricomporre ogni forma di dualismo, non solo quello cartesiano tra sostanza estesa e sostanza pensante, ma anche quello tra *Geist* e *Drang* presente nella riflessione scheleriana, al fine di costruire un'immagine unitaria dell'essere umano, scevra da ogni forma di dogmatizzazione.

Stabilire i limiti dell'antropologia filosofica significa riconoscerne l'impossibilità di pervenire a soluzioni definitive, che per Plessner costituiscono «il più grande pericolo per l'uomo» (p. 57). La filosofia deve trovare il coraggio di operare una scepsi senza riserve, condotta con i mezzi di una critica scientifica. La funzione catartica, infatti, rende possibile la libertà di decisione, consegna l'uomo alla sua responsabilità storica, ossia quella di fare di sé un uomo attraverso un costante processo di autocomprensione, che sappia farsi carico della morte

di Dio e del tramonto delle grandi narrazioni: «Noi non supereremo questa scepsi finché non l'avremo realizzata. La scepsi realizzata, nel senso del suo superamento, è possibile solo come antropologia filosofica» (p. 57)».

Il processo di emancipazione dell'uomo dalle autorità si riflette nel cammino della ricerca filosofica, che perviene a un grado più elevato di maturazione proprio attraverso la *offene Frage*, la scepsi radicale, la critica scientifica. Se Kant, nel XVIII secolo, operava la critica trascendentale per definire le condizioni di esistenza, i limiti e la validità della scienza fisico-matematica, la cui circoscrizione lasciava spazio alle domande sulla libertà, l'immortalità e l'esistenza di Dio, nel XX secolo l'antropologia filosofica tenta di applicare il lavoro critico su se stessa, per respingere ogni presunzione teoretica e arginare l'umana *ybris* – ossia l'autodivinizzazione – alimentata dai progressi della scienza e della tecnica. Per svolgere il suo compito essa deve collaborare con le scienze specialistiche fungendo da nesso interno. Soltanto così essa potrà realizzare il suo scopo, ossia «limitare il potere dell'uomo ampliando al massimo la consapevolezza della sua insondabilità e incertezza riguardo all'origine del suo futuro, per fare di nuovo spazio alla fede nell'uomo» (p. 76).

Definiti i compiti e i fini dell'antropologia filosofica, Plessner affronta un'altra sfida. Nel saggio del 1973, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, difende la scienza che aveva contribuito a fondare dalle accuse che le furono rivolte da Heidegger sia in *Essere e tempo* (edito nel 1927, un anno prima della pubblicazione de La *posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler e de *I gradi dell'organico e l'uomo* di Plessner), sia nel 1929 nel saggio *Kant e il problema della metafisica*. Proprio in quest'ultimo scritto Heidegger colpisce alle fondamenta l'antropologia filosofica, destituendola di senso e valore, poiché afferma che il problema dell'uomo è riconducibile alla domanda

circa l'essere, rispetto alla quale tutte le altre questioni della filosofia sono destinate a retrocedere. Quella di Heidegger è una vera e propria «clausola di sbarramento» (p. 81), dalla quale non si può prescindere: «secondo lui, la domanda "Che cosa è l'uomo?", oggi sottoposta al peso della secolare tradizione filosofica – che vive di questa domanda e che da questa domanda è stata perennemente mossa – non può più essere sollevata in tutta la sua gravità se prima non viene chiarita la questione che riguarda la parolina "è"» (p. 81).

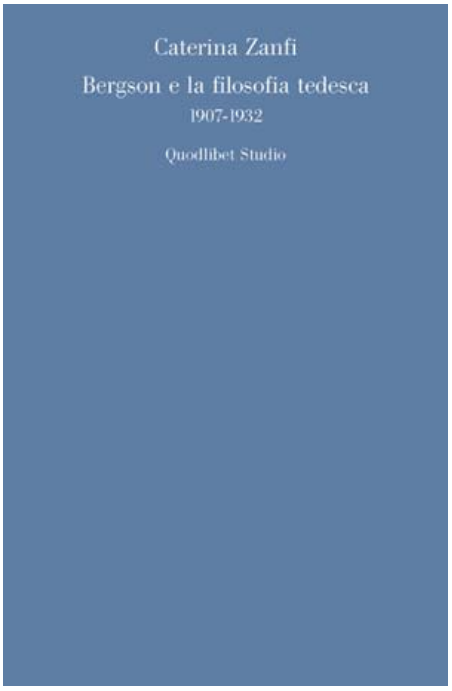
La storia della filosofia occidentale, da Platone in poi, secondo Heidegger è la storia di un errore, un errore nato da una domanda posta male, in quanto implica l'entificazione dell'essere, ossia la riduzione della domanda circa l'essere alla domanda sull'ente. Piuttosto che chiedersi «Che cos'è l'essere?», provocandone la reificazione, la filosofia deve porsi la domanda: «Qual è il senso dell'essere?», travalicando i confini dell'ente e adeguandosi alla chiamata dell'essere. Solo l'ontologia può svelare la costituzione dell'essere dell'esserci (*Dasein*), mostrando come essa renda intrinsecamente possibile la comprensione dell'essere. Quest'ontologia, che ha il compito di fondare la possibilità della metafisica, ossia la finitezza dell'esserci come compito dell'ontologia stessa, si dice fondamentale. Essa già include la questione antropologica, perché implica logicamente il problema della finitezza dell'uomo, fatto che rende possibile la comprensione dell'essere. Caratteristica esclusiva dell'essere umano è infatti la capacità di interrogare se stesso, trasformando così l'orizzonte della conoscenza umana. Proprio la trasformabilità, la gettatezza, la precarietà dell'essere umano riflettono la sua costituzionale insicurezza, in base alla quale Husserl potè accusare Heidegger di antropologismo: «egli non voleva che la sua ontologia fondamentale, in *quanto filo conduttore dell'umano* modo di esserci e della sua collocazione nell'esserci come domanda sull'essere, venisse scambiata con

un'antropologia. Tuttavia, contro la sua volontà, tenne questa strada aperta» (p. 86)».

Heidegger, preferendo il sentiero che portava all'esistenza, escluse, secondo Plessner, la "vera" vita. Per Heidegger la vita è possibile solo in quanto manifestazione dell'esistenza, intendendola come *Ek-sistenz*, ossia lo stare nell'illuminazione dell'essere, nell'autotrascendimento che fa dell'uomo l'unico essere vivente in grado di porsi la domanda circa l'essere. Per questo motivo non ha senso chiedersi cosa sia l'uomo, poiché questo significa rimanere all'interno di una logica ontico-esistentiva, precludendosi la dimensione ontologico-esistenziale. Per Plessner invece la vita non è una variabile dell'esistenza, ma è l'esistenza una possibilità della vita. Solo chi vive può esistere, ossia accedere a quella che lui chiamava *Exentrizität*, una dimensione in cui si realizza l'intreccio tra l'essere un corpo (*Leib*) e l'avere un corpo (*Körper*), intreccio grazie al quale l'essere umano può guardarsi dall'esterno, trovando di volta in volta le migliori soluzioni ai problemi cui il mondo lo sottopone. Solo per il fatto che c'è vita può darsi in essa qualcosa di nuovo e originale, un modo di esistere capace di interrogarsi sulla vita e sul suo fondamento. Se l'esserci, secondo Heidegger, costringe a rivedere il rapporto di priorità tra l'essere e la vita, secondo Plessner è la vita la condizione di possibilità del *Dasein*, del modo e del darsi dell'interrogativo ontologico.

***Maria Teresa Speranza***
*speranza.mariateresa@gmail.com*

**Caterina Zanfi**
***Bergson e la filosofia tedesca***
***1907-1932***
Quodlibet Studio, Macerata 2013, pp. 336, € 26




Il saggio *Bergson e la filosofia tedesca. 1907-1932*, permette di penetrare all'interno di alcuni dei laboratori più fecondi della filosofia del XX secolo: non soltanto l'intento dell'autrice è quello di restituire l'intensità di un dibattito, forse un po' sottovalutato, tra il filosofo della vita Henri Bergson e la *Lebensphilosophie* tedesca, ma il saggio permette anche di rilevare alcuni passaggi fondamentali della filosofia contemporanea, laddove il criterio di definizione della modernità incontra le problematizzazioni dello statuto della nozione di *vita* nella sua intensità epistemologica, filosofica e politica. Il saggio presenta un duplice movimento: da un lato si cerca di ricostruire come la penetrazione del bergsonismo in Germania, negli anni che precedono la Grande Guerra, abbia prodotto effetti evidenti nello stesso sviluppo di quella tradizione culturale (soprattutto, ma non solo, negli ambienti antikantiani), dall'altro si evocano gli "effetti di ritorno" che tale ricezione, spesso parziale ma sempre feconda di potenzialità, ha avuto sulla filosofia di Bergson, soprattutto nella fase che lo ha condotto ad allargare la sua grande "intuizione" ontologica, contenuta ne *L'Évolution créatrice*, alle questioni di carattere morale e politico dell'ultima grande opera apparsa nel 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Come suggerisce la stessa Zanfi: «la relazione presente tra la

filosofia bergsoniana e la versione che ne danno gli interpreti tedeschi di inizio Novecento impone di rivolgere l'attenzione al di sotto del *senso forzato della parola*, verso il *pensiero*, e dunque conduce ad una comprensione più affilata tanto della filosofia di Bergson quanto dello stesso paesaggio filosofico tedesco» (p. 11). Bergson compare sulla scena filosofica tedesca di inizio XX secolo nel bel mezzo della polarizzazione conflittuale tra Nietzsche e Kant, tra *vita* e intelletto, tra scienza idiografica e scienze nomotetiche, e le interpretazioni "creative" che sorgono sulla sua riflessione, pur restituendo un "Bergson meticcio", permettono di definire non soltanto le differenze culturali tra Francia e Germania, ma anche la piattaforma di "problemi comuni" che attraversa una fase storico-filosofica determinante per la tradizione occidentale.

Quest'opera di geostoria della filosofia è organizzata in cinque capitoli che rappresentano altrettante tappe della relazione tra il bergsonismo e la cultura tedesca: la complessità della filosofia tedesca dei primi decenni del Novecento è resa attraverso la definizione di quattro luoghi e di quattro tradizioni di pensiero che, in un modo o nell'altro e attraverso impostazioni differenti, si sono confrontati con il bergsonismo e che, nel periodo tra il 1907 e il 1914, hanno avuto anche dei contatti diretti con il filosofo francese. La soglia è data proprio dall'anno 1914, quando, allo scoppio della Grande Guerra e delle ostilità tra francesi e tedeschi, si riaccende in senso ideologico la sfida tra le due culture e le due civiltà: Bergson prende apertamente e pubblicamente una posizione ultranazionalista che porterà alla fine dei rapporti con i suoi "colleghi" al di là del Reno. Le quattro tradizioni filosofiche tedesche che vengono analizzate richiamano quattro luoghi: Jena, Berlino, Heidelberg e Gottinga.

La prima tappa della ricezione della riflessione di Bergson in Germania si deve proprio alla "scuola" di Jena, segnata da un

profondo antikantismo e dalla proposta di una riforma della cultura tedesca in chiave neoidealista da parte di Eucken. In questo senso, la filosofia di Bergson viene interpretata in chiave antikantiana e, dalla puntuale analisi della storia editoriale delle prime traduzioni in tedesco presso l'editore Diederichs, si scopre come siano stati propri gli allievi di Eucken a spingere per la penetrazione del bergsonismo in Germania. Come nota la Zanfi, dall'analisi delle parole tedesche utilizzate per la traduzione di termini e concetti bergsoniani, si coglie l'impostazione antikantiana della ricezione jenese. Attraverso la definizione di alcuni aspetti della riflessione di Eucken e mediante il confronto con teologi del calibro di von Hügel e Troeltsch si scopre come Bergson venga interpretato prevalentemente mediante la lente del pensiero religioso e mistico. Ma il doppio movimento cui si accennava porta anche alla considerazione per la quale «l'attivismo del *Geistesleben* non sembra irrilevante per l'apertura di Bergson alle tematiche morali che si affermano a partire dalla conferenza *La conscience et la vie* del 1911» (p. 274).

Sempre in chiave antikantiana, Bergson penetra nell'ambiente di Berlino dove gli incontri e i confronti con la filosofia di Simmel e la riflessione del circolo del poeta Stefan George sono particolarmente fecondi. Nella capitale tedesca, il bergsonismo viene apprezzato soprattutto per alcuni temi, come quello dell'intuizione da opporre all'intellettualismo kantiano, e viene interpretato in maniera apertamente estetizzante e spiritualista. La Zanfi ritiene che, nella riflessione di Simmel, il pungolo bergsoniano sia stato fondamentale soprattutto come punto d'appoggio per una certa critica del kantismo, anche se occorre sottolineare come resti una distanza critica incolmabile tra i due pensatori, messa in luce e rivendicata dallo stesso Simmel in un articolo del 1914: l'impossibilità di una convergenza è data dall'assenza di ogni dimensione di "negatività" e di "tragicità"

nel rapporto tra vita e forme nella riflessione bergsoniana, piegata tutta verso una metafisica della pienezza e della piena positività. Soprattutto attraverso la mediazione di Jankélévitch, Bergson è venuto probabilmente a conoscenza delle critiche simmeliane e alcuni aspetti di finitezza e passività o di limitazione della libertà contenuti nell'opera del 1932 sembrano provenire proprio da queste critiche.

La ricezione nella città di Heidelberg, dove la tradizione filosofica è dominata dalle questioni dello storicismo, è influenzata dall'accoglienza della riflessione bergsoniana negli ambienti della *Lebensphilosophie*. In questo senso, si cerca di "evincere" una filosofia della storia dalla questione della *durata*: Driesch e Troeltsh intravedono un possibile storicismo bergsoniano come dimensione di continuità tra storia naturale e storia umana. A questo tipo di interpretazione si oppone lo stesso Bergson, che, in una conferenza del 1913, si pronuncia sulla questione in termini decisamente windelbandiani, ribadendo di fatto la distinzione tra scienze nomotetiche e scienza idiografica. Paradossalmente, l'antikantiano Bergson sembra avvicinarsi alle posizioni dei neokantiani. Sugli effetti di ritorno del confronto con la tradizione heidelbergiana, l'autrice suggerisce che la legge di duplice frenesia, contenuta ne *Les deux sources de la morale et de la religion,* possa aver rappresentato una risposta di Bergson alla maniera attraverso la quale si voleva ricondurre la sua riflessione sulla storia ai binari propri del dibattito tedesco.

C'è, infine, la scuola fenomenologica di Gottinga. L'analisi del bergsonismo, a opera degli allievi di Husserl (tra cui un giovanissimo Koyré), è di carattere psicologista. Si inserisce all'interno di questo dibattito la critica di Scheler allo psicologismo e biologismo tipico delle varie forme che ha assunto la filosofia della vita – compresa quella bergsoniana – le quali, nonostante abbiano avuto una funzione fondamentale nella critica

al meccanicismo spersonalizzante della modernità, non sono comunque riuscite a costruire una reale alternativa. Scheler inserisce a pieno titolo Bergson come uno dei critici della *Zivilisation*, e l'interpretazione duale della tecnica nel filosofo tedesco verrà approfondita all'interno dell'opera del 1932 dallo stesso Bergson.

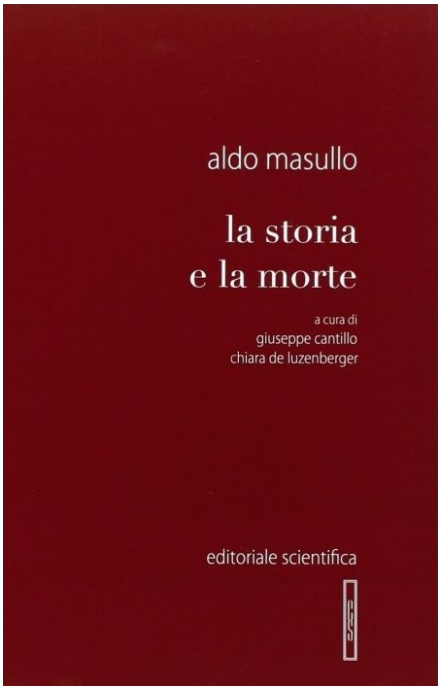
L'ultima tappa di questo atlante geostorico si incentra sulla questione della Grande Guerra, attraverso la ricostruzione dei dibattiti pubblici e delle prese di posizione del filosofo francese. Per la Zanfi, «la guerra ha importanza non solo come sfondo politico, ma anche come tema filosofico; l'esperienza della demonizzazione del nemico […] costituisce un importante riferimento […] per le descrizioni della società chiusa e dell'istinto guerriero ne *Les deux sources*» (p. 279). L'interesse che questo saggio suscita deriva proprio dalla capacità di cogliere la plasticità di una riflessione filosofica nella sua relazione non soltanto con le fonti ma anche con il più vasto ambito della vita sociale e politica di una determinata epoca.

L'opera, dunque, si presenta ricca di spunti di riflessione e, al di là del nostro tentativo di rendere la ricchezza di riferimenti di questo saggio importante, la complessità della relazione tra Henri Bergson e la filosofia tedesca, soprattutto sul versante della *Lebensphilosophie*, restituisce non soltanto un dibattito degno di nota, ma pone al centro della riflessione contemporanea il tema della *vita*. La questione della determinazione di questa nozione, il posizionamento epistemologico della biologia tra le scienze moderne e le conseguenze etico-politiche che ne derivano, rappresentano uno dei fili conduttori per la comprensione del Moderno e questo saggio aggiunge un tassello importante a questa costellazione di pensiero.

***DELIO SALOTTOLO***

# Aldo Masullo
## *La storia e la morte*

a cura di Giuseppe Cantillo e Chiara De Luzenberger
Editoriale Scientifica, Napoli 2014, pp. 82, € 10




**Edoardo Massimilla**

*La ragione, la morte, la storia: note in margine alla riedizione di un saggio di Aldo Masullo*

«La ragione, consapevole di essere mortale, lotta contro la morte. Questa lotta, fin che dura, è la storia» (p. 21). Così si apre *La storia e la morte*, un saggio di Aldo Masullo pubblicato per la prima volta nel 1964 e ripubblicato nel 2014 per i tipi dell'Editoriale Scientifica come ottavo numero della collana "Vedere e pensare" diretta da Giuseppe Cantillo e Chiara de Luzenberger. Il senso del laconico cominciamento, che rimane saldamente impresso nella mente del lettore, è a mio parere connesso al significato (o piuttosto ai significati) che Masullo attribuisce al termine «ragione» nello sviluppo del proprio tema. Questa circostanza emerge con chiarezza allorché Masullo – dopo aver dedicato alcune considerazioni a Spinoza e a Malebranche e alla *concordia discors* della loro interrogazione sulla morte (cfr. pp. 26-31) – ingaggia un serrato corpo a corpo con la nozione di storicità che sta al centro del pensiero di Benedetto Croce. L'affermazione crociana che Masullo prende di mira è quella celebre di *Teoria e storia della storiografia* secondo cui «la storia non è mai *storia della morte*, sibbene *storia della vita*» (cfr. Napoli 2007, I, p. 77). Nelle pagine introduttive alla seconda edizione di *La storia e la morte* de Luzenberger sottolinea opportunamente come Masullo evidenzi il debito delle

argomentazioni addotte da Croce per supportare la propria tesi nei confronti di quelle dottrine della tradizione teologica e metafisica che fanno del male una semplice *privatio boni*, «nient'altro che il momento negativo o dialettico dello spirito» (*ibid.*, p. 41), nel linguaggio ormai secolarizzato dell'idealismo crociano per il quale, di conseguenza, l'assolutamente negativo coincide con l'assolutamente irreale. Ancor prima, però, Masullo evidenzia come la tesi di Croce poggi in ultima istanza sulla convinzione del filosofo secondo la quale «l'individuo veramente reale» è solo «lo spirito eternamente individuantesi» di cui la storia è «l'opera», non essendo, essa storia, «l'opera della natura» o di un mitico «Dio estramondano» riconoscibile in tralice perfino dietro la hegeliana "astuzia della Ragione", ma nemmeno «l'opera impotente, e a ogni istante interrotta, dell'empirico e irreale individuo» (*ibid.*, p. 84), sul cui agire pretende di far leva la «storia *prammatica*» (*ibid.*, p. 80). Nell'immediata e infallibile coincidenza dell'universale e dell'individuale in cui consiste lo spirito eternamente individuantesi – il quale ha perciò nell'«espressione», e non già nella «comunicazione», la «forma» che gli è propria (p. 42) – si risolve secondo Croce tutta la realtà o, che è lo stesso, tutta la storia.

Per Masullo invece la storia «non è l'indifferenziato spirito-realtà», ma «il luogo dei rapporti drammatici (…) tra l'uomo e la realtà», realtà in cui «l'uomo è radicato e che è in lui», ma «che giammai si riduce puramente e semplicemente (…) nelle forme di lui» (p. 54). La storia è dunque «il campo della lotta tra *la "ragione", l'uomo che sì è fatto attiva coscienza della realtà*, e la morte, la rovina di questa coscienza» (*ibid.*, corsivo mio. Si noti che il termine ragione è posto da Masullo tra doppi apici, quasi a voler sottolineare che qui esso è adoperato con un significato molto ampio e per certi versi traslato). Mi sembra che in questa prima e basilare accezione la ragione consapevole della sua mortalità che lotta contro la morte ponendo in essere la

storia (intesa non solo come *res gestae*, ma anche come *historia rerum gestarum*) sia assimilabile a ciò che Max Weber, nei primi anni del Novecento, definiva come la capacità e la volontà intrinsecamente relazionali dell'uomo (o meglio del *Kulturmensch*) di attribuire senso a una porzione finita dell'infinità priva di senso che lo circonda e lo attraversa (M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, 1904, Torino 2001, p. 179).

La possibilità di un simile accostamento è corroborata da quanto Masullo afferma poche righe dopo, in un passo molto denso che merita una citazione per esteso. «Da una parte – egli scrive – lo "spirito" [ossia la ragione consapevole della sua mortalità, l'uomo che s'è fatto coscienza attiva del reale] non può e non potrà mai risolvere tutto in sé il reale, per la semplice ragione che lo "spirito" è un "aprirsi-al-reale", *un rapporto con l'esistente in forza di cui l'esistente acquista significato*, sicché lo "spirito" fuori di questo rapporto non è nulla e dunque la realtà è sempre più ampia che non lo "spirito": da questo punto di vista la storia non può morire, perché è impossibile che lo "spirito" viva avendo del tutto soppresso l'esistente e disimpegnato sé dalla lotta, che è la storia, assorbito in un'assoluta pace [viene in mente l'impossibilità di un «definitivo irrigidimento della vita spirituale» di cui parla Weber, impossibilità di una *Erstarrung* che faccia «desistere l'umanità dal porre nuove questioni alla vita sempre inesauribile» (Weber, p. 182)]. Dall'altra parte, lo "spirito" è continuamente minacciato dalle oscure forze con cui si trova in un ambiguo rapporto e nulla gli garantisce che a tali forze non soccomberà mai; e da questo punto di vista la storia può morire» (p. 55, corsivo mio).

Ma in che cosa consistono propriamente le «oscure forze» con cui l'uomo, lo "spirito" finito, la "ragione" mortale intrattiene «un ambiguo rapporto»? Esse sono – dice Masullo rifacendosi

esplicitamente alla reinterpretazione del tema crociano della "vitalità" proposta da Enzo Paci in *Esistenzialismo e storicismo* (1950) (cfr. p. 55, nota 39) – «le oscure forze del *Caos*», del disordine e della mancanza di senso, le quali offrono «nutrimento e materia» alle «lucide forze del *Kosmos*» che pure sono «loro nemiche» (pp. 54-55). Per tale motivo la loro lotta, che è la storia, non può mai finire nel trionfo assoluto dello spirito, con la sua assunzione al cielo, perché lo spirito non vive se non sulla terra, entro il problematico rapporto che lo lega alle sue *nourritures terrestres*. Tale lotta può invece finire con «il sopravvento delle forze oscure dello spiritualmente informe»: in altri termini «la storia può morire perché lo spirito può morire, soverchiato dal disordine» (p. 56). Difatti, mentre lo spirito non vive se non nel legame col suo opposto, tale opposto, in quanto informe, non ha limite né necessità di forma, e dunque non ha alcuna necessità dello spirito.

Su tali premesse lo storico può, secondo Masullo, giudicare del bene e del male. Può farlo, proprio nella misura in cui muove dall'autentico «storicismo assoluto» (*ibid.*) che è altra cosa dallo «storicismo idealistico» (p. 65) di Croce perché assume criticamente la storia e la sua contingenza come il luogo intrascendibile entro cui lo spirito vive, finché vive, nel legame e nella lotta col suo opposto. Lo storico che muove da una simile posizione «giudica un *bene* ogni gesto di uomo con cui le condizioni favorevoli al vivere della storia, e dello "spirito" in essa, vengano rafforzate, e giudica un *male* e condanna senza appello ogni gesto d'uomo con cui quelle condizioni vengano indebolite, e avvicinato così il trionfo della morte» (p. 56). Difatti «ogni movimento dell'uomo può (…) essere un contributo alla sopravvivenza, anzi all'allargamento della vita della storia; o viceversa (…) una ferita più o meno grave inferta *a quell'umana comunione in cui si costituiscono e vigono i significati, a quel*

*discorso, in cui in definitiva consiste lo "spirito", ossia la ragione*» (pp. 55-56, corsivo mio).

Qui mi pare che il termine "ragione" sia adoperato in un'accezione che non coincide del tutto con la prima. A tale proposito è secondo me opportuno richiamare anzitutto alcuni importanti elementi di contestualizzazione del saggio di Masullo efficacemente tratteggiati da Chiara de Luzenberg. «Quando *La storia e la morte* venne pubblicato, nel 1964 [in una Napoli ancora segnata dalle distruzioni della Seconda Guerra Mondiale], il ricordo di quei tredici giorni della "crisi di Cuba" dell'ottobre 1962, che tennero il mondo con il fiato sospeso, consapevole di essere a un passo dalla catastrofe, erano ancora vivi e, esattamente due anni più tardi, il 16 ottobre 1964, il timore di quella catastrofe trovò nuovo alimento quando, nel deserto del Gobi, si innalzò la minacciosa nube a forma di fungo della prima bomba atomica cinese» (pp. 10-11). Non a caso Masullo si sofferma a più riprese sulla circostanza che la tecnologia nucleare ha ormai conferito all'uomo una prerogativa prima attribuibile solo alla "cieca natura" (e solo perciò ancora compatibile con la risoluzione gentiliana ma anche crociana della «storia temporale» nella «storia ideale ed eterna», del «tempo passato» nell'«eternità del pensiero che lo comprende») (pp. 58-60): la prerogativa di infliggere un colpo mortale alla vita della storia, non dunque all'«esistenza individuale» propria o altrui, ma all'«esistenza in se stessa», ove essa sia intesa «come trascendimento verso il valore, come storia, come campo dei possibili significati dell'essere» (p. 76).

«Nulla ci copre più, nemmeno l'esistenza», il che significa che «tutto è storicizzato» (p. 75) e che la vita stessa della storia è sospesa alla volontà di singoli individui e di singoli gruppi umani: questa condizione, che è ancora la nostra, era tuttavia quotidianamente e drammaticamente in primo piano negli anni più difficili della "guerra fredda". Masullo la descrive con

filosofica lucidità, ma proprio per questo avverte al contempo il bisogno etico di richiamarsi con vigore a un bene assoluto da salvaguardare a ogni costo, e cioè alla «ragione» intesa come «discorso», come «umana comunione in cui si costituiscono e vigono i significati». Qui la ragione non è più soltanto la pluralità dei nostri (certo intrinsecamente relazionali) conferimenti di senso all'infinità priva di senso che ci circonda e ci attraversa, ma si configura piuttosto come un "agire comunicativo" che costituisce la loro condizione di possibilità, come l'orizzonte universale di tutte le nostre universalizzazioni, e cioè appunto come "umana comunione", "forza del *Kosmos*" per eccellenza contro il definitivo prevalere del Caos. «Dove, infatti, la volontà, messa ormai allo scoperto dalla necessità di decidere non sull'essenza (…) dell'esistenza, bensì sull'esistenza stessa (…), può rinvenire il principio della sua decisione se non nella sua "razionalità", ossia nel suo alimentarsi del *discorso* umano, nella sua capacità di assumere come *possibilità* le condizioni di fatto secondo un piano che si va facendo nella trama delle operazioni intersoggettive? Non è forse così che alla fine tutte le operazioni di conferimento di senso (…) risultano integrate nella totalità di un'azione in cui vige come *progetto* il senso unitario di tutte le innumerevoli operazioni particolari da esso appunto illuminate e rese significative» (pp. 79-80)?

Rispetto a un approdo di questo tipo un possibile problema risiede a mio modo di vedere nella circostanza che, fin dai suoi albori, il mondo moderno è caratterizzato dalla compresenza di una pluralità di ordini di discorso non composti né componibili tra loro in un *Kosmos* comunque inteso: è caratterizzato, in altri termini, da ciò che Max Weber denomina politeismo delle sfere di valore. Non esiste un solo modo di dare senso e forma all'informe e all'insensato che ci circonda e ci attraversa e ciascuno di questi modi è insofferente ad armonizzarsi con gli altri e ancor più a disporsi rispetto agli altri in un ordine gerarchico,

giacché ambisce (almeno in linea di principio) a una propria assolutezza. Ciò rende non inevitabile, ma sempre incombente e mai del tutto esorcizzabile l'interruzione del dialogo e dunque il conflitto: non già quello (davvero inevitabile) della forma in generale con l'informe in generale che pure offre alla prima nutrimento e materia, ma quello fra un modo di dare senso e forma all'informe e all'insensato e *un altro modo, diverso per principio,* di dare senso e forma all'informe e all'insensato. Laddove è evidente che un conflitto di questo tipo, allorché insorge, non può essere semplicemente rubricato come «patologia del volere» o «patologia del discorso» (p. 80), né essere facilmente composto tramite un conciliante rimando alla dimensione relazionale e intersoggettiva generalmente sottesa a ogni dazione di senso.

Si pensi d'altronde alla nostra contemporaneità. In essa la minaccia nucleare globale, ben lungi dall'essere venuta meno, è per così dire passata in secondo piano a causa di alcuni mutamenti dei rapporti di forza in campo. Della bomba, che continua a esistere, che continua a poter essere prodotta e adoperata, nessuno parla più o quasi. Nel discorso pubblico la possibilità di alcuni gruppi umani di infliggere un colpo mortale alla vita della storia in genere si presenta soltanto in un modo più indiretto e indeterminato, vale a dire come "irresponsabilità" nei confronti del problema ecologico. Mi sembra tuttavia sintomatico che, in questo mutato orizzonte, siano tragicamente esplosi o siano riesplosi con nuovo vigore una miriade di conflitti "locali" che non di rado si configurano, o quanto meno si autorappresentano, come scontri tra "visioni del mondo" del tutto inconciliabili l'una con l'altra. C'è chi li ha chiamati e continua a chiamarli "scontri tra civiltà": ma a mio parere questa è soltanto una maniera inadeguata e astorica per "reificarli" illudendosi in tal modo di allontanare da sé la responsabilità e i rischi necessariamente iscritti nel pensare, nell'agire e nel prendere

posizione (tanto nel senso della "radicalizzazione" quanto nel senso del "compromesso").

**EDOARDO MASSIMILLA** insegna Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Napoli Federico II

*massimil@unina.it*

# NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
**redazione@scienzaefilosofia.it**
in formato Word con le seguenti modalità:

**Abstract in inglese (max. 200 parole)**

| Testo | Le note vanno inserite a fine testo con: |
|---|---|
| Carattere: Calibri o Times o Times New Roman | Carattere: Calibri o Times o Times New Roman |
| Corpo: 12 Interlinea: 1,5 | Corpo: 10 Interlinea: singola |

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 – 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

**Note**

*Norme generali*
*a) Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
*b) Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
*c) Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.
*d) Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
*e)* L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.
Esempio:
[1] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
[2] A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.
[3] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.
[4] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[5] P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.
[6] G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. [ "²" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "*op. cit.*" (in *corsivo*), "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in *corsivo*).
Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).
Esempio:
[12] A. Caronia, *Il Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":
Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).
Esempio:
[1] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "*op. cit.*" (in *corsivo*):
Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit.".
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230.
[4] Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.
[5] P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.
[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "[6]" sarà dunque]:
[6] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.
In sostanza, *"op. cit."* sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in *corsivo*) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in *corsivo*).

- Casi in cui si usa *"ibid."* o *"Ibid."* (in *corsivo*):
*a)* Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.
[2] *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].
[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:
[3] *Ibid.*, p. 240.
[4] *Ibid.*, vol. I, p. 12.
*b)* Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).
Esempio:
[1] F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.
[2] Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sotituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].
*c)* Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:
Esempio:
[1] G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.
[2] P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.
Esempio:
[1] Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.
Esempio:
[1] G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

**Opere in traduzione**

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.
Esempio:
[1] M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.
[2] Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

**Articoli di riviste**

La citazione completa è così composta:
Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della riviste tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.
Esempio:
[1] D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

**Citazioni**

*Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:*

1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «Xxxxxxx»

Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "Xxxxxxx"»

**Segno di nota al termine di una citazione**

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»[2].

**Congiunzioni ("d" eufonica)**

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".

È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

**Bibliografie**

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

**Avvertenza sulle note**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

**Titoli e Paragrafi**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

**S&F_scienzaefilosofia.it**

**ISSN 2036 _ 2927**

**www.scienzaefilosofia.it**