

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 8, Issue 2 (2020)



ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 8, Issue 2 (2020)



History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:



Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées
historia de las ideas
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of Ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéehistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
istoria delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
istoria delle idee
ideeengeschiedenis
storia delle idee
History of Ideas
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
istoria de las ideas
Ideeengeschichte
idéehistorie
ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
istoria delle idee
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
история идей
idehistorie

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Founder:
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief

LUCAS MAZUR

Editorial Staff

DAWID WIECZOREK
ALEKSANDRA GORAL

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, ANTIMO CESARO, MARIA FLIS, MARIOLINA GRAZIOSI, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIK, VICTOR KAPLOUN, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900
www.orbisidearum.net



The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

Mario Castellana

Topological Reason and Surrounding Ideas

in Gaston Bachelard and Kurt Gödel 11

SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

Gianfilippo Giustozzi

Pierre Teilhard de Chardin (1949-1955). L'avvento dell'«Ultra-umano» e la transizione verso la «Nuova Antropologia» e il «Neo-cristianesimo» 39

Emanuele Raganato

“Diabolus in Musica”.

Il simbolo del “male” nella storia della musica occidentale 69

Riccardo Campa

Dal pragmatismo magico all'apocatastasi.

Un percorso filosofico di Giovanni Papini..... 83

THIRD SECTION: CONTRIBUTIONS IN POLISH

Dawid Wieczorek

Wybrane problemy definicyjne niedostosowania społecznego:

między fenomenem a terminem 115

histoire des idées
historia de las ideas
ideengeschiedenis
история идей
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideengeschichte
historia idei
ideengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
storia delle idee
ideengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
historia idei
ideedeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
Ideengeschichte
idéhistorie
ideengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
HISTORIA IDEI
Ideengeschichte
история идей
idéhistorie

First Section

CONTRIBUTIONS
IN ENGLISH



TOPOLOGICAL REASON AND SURROUNDING IDEAS IN GASTON BACHELARD AND KURT GÖDEL

Mario Castellana

University of Salento
castellana@unisalento.it

ABSTRACT

This short piece aims to clarify, in the light of a comparative methodology, some aspects of the philosophical topology put forward by Gaston Bachelard in one of his final epistemological works, with the objective of making clear one of the many ‘philosophical souls’ – to use an expression of Moritz Schlick – which can be found nestled in the sciences and in particular in the mathematical corpus of his time. At the same time, this piece aims to show how this need of a topology or topological reason finds analogy with that path of a more philosophical nature that characterized the final activities of Kurt Gödel in the 1950’s, as can be seen in his rich, articulate and now available *Nachlass* – his attempt to classify the different philosophies of mathematics. This makes it possible to show that different paths, despite having emerged in cultural contexts far from each other, but all oriented towards understanding the ‘reasoning of science’ of their time – to use an expression of Federigo Enriques – sometimes come to very similar results, such as the need for a new non-analytical philosophy of mathematics.

KEYWORDS: Gaston Bachelard, Epistemology, Topology, Kurt Gödel, Philosophy of Mathematics

True philosophy is nothing other than the spirit of science
Maximilien Winter

*As far as the ‘building of science’ is concerned,
it is possible to construct it without first laying foundations*
Gaston Bachelard

*Logical thought is not offered to us easily,
and can’t produce its most beautiful fruit on its own plant.*

*It needs to be engaged with something
other than itself in order to be truly productive*

Hélène Metzger

Almost all the critical studies of the work and thought of Gaston Bachelard dedicate a certain space to the *philosophical topology*, as presented in the first pages of the 1949 work, *Le rationalisme appliqué*¹ – as it is not something commonly found in the works of other philosophers and in the philosophy of science in particular; but it must be pointed out immediately that this *topology* is only one among the many other original theoretical methods advanced by the French epistemologist in order to comprehend the philosophical dimension implicit in the sciences of the early twentieth century, and especially in the new physics, in which mathematization processes were coming to play an ever more important role. On the one hand, the *topology* represents the result of a series of reflections which had already started in 1928², beginning with *Essai sur la connaissance approchée*, as it has been shown in a recent study containing epistemological contributions on the cognitive structure of maths and the process of abstraction, with analyses of the works of Bernhard Reimann, Hermann Weyl³ and of *Analysis Situs*; at the same time, the *topology* cannot be explained adequately if one does not

¹ G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, P.U.F., Paris 1970⁴, p. 7.

² As is known, but it is always opportune to restate it, 1928 is a decisive year for the philosophy of science. Next to Carnap's *Der Logische Aufbau der Welt*, we must also put this Bachelardian work, which constitutes yet another research strategy, of epistemological nature, on the conceptual structure of mathematics.

³ The attention to the work of Riemann and Hermann Weyl, an uncommon thing in 20th century philosophy of science as Ludovico Geymonat denounced in *Filosofia e filosofia della scienza* (Feltrinelli, Milano 1960, p. 185), has determined the direction taken by French epistemology, in particular Bachelard's. On this cfr. C. ALUNNI, *Hermann Weyl chez Gaston Bachelard*, in C. ALUNNI, M. CASTELLANA, D. RIA et A. ROSSI (cur.), *Albert Einstein et Hermann Weyl 1955-2005. Questions épistémologiques ouvertes*, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria 2010, pp. 13-24 and ns. *Sur un petite phrase de Riemann. Aspects du débat français autour de la Reasonable Effectiveness of Mathematics*, "Revue de synthèse", t. 138, (2017), pp. 195-229. The critical literature on Bachelard has sometimes given a certain space to the role assigned to mathematics, but has not considered it constitutive of his most original propositions; on the other hand more recent works have highlighted its strategic role, also for the constant attention to the processes of abstraction taking place therein; cfr. the essays contained in C. ALUNNI, cur., *Philosophie et mathématique. Bachelard et les mathématiques*, "Revue de synthèse", t. 136, (2015) and *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard & l'École surrationaliste*, Hermann, Paris 2018; G. IENNA, *Presentazione* to G. BACHELARD, *Metafisica della matematica*, trad. it. by C. Alunni and G. Ienna, 2016, Castelveccchi, Roma 2016, pp. 5-18 and F. PALOMBI, *L'elogio dell'astrazione. Gaston Bachelard e la filosofia della matematica*, Mimesis, Milano 2017 where chapter IV is entirely dedicated to the topology and its genesis in Bachelardian discourse.

keep in mind that it is above all the result of a remarkable and constant reflection, almost unique in its kind, on the conceptual structure of mathematical physics as it came to take shape first in the work of Einstein and then in the quantum mechanics of Paul Dirac⁴. On the other hand the *topology* comes to constitute, as occurs in every Bachelardian work, almost a chapter in itself thanks to its investigating with ever more appropriate instruments that which the Italian mathematician and epistemologist Federigo Enriques – whom Bachelard nods to both in *Le nouvel esprit scientifique* and *La formation de l'esprit scientifique* of 1938 – was already calling, in the early 20th century, ‘the reasoning of science’ and its ‘implicit philosophy’⁵. Bachelard’s scholars⁶ have not always sufficiently underlined the not-coincidental fact that the first chapters of Bachelard’s works are expressly planned to outline the need for a philosophy that could measure up to the contents of the *nouvel esprit scientifique*, a philosophy which would make explicit the *esprit*’s various and differently articulated dimensions without the obligation to operate a *reductio ad unum* – an obligation which must always be negotiated with when we legitimately want to grasp the basic characteristics of the cognitive processes as they are put in action by the various sciences. It is no coincidence, then, that in all of Bachelard’s writings a strategic role is assigned to the historical-epistemological investigation, considered an essential instrument for entering the *tissu vivant* of sciences and to systematically reach their *avant-postes*; such a theoretical strategy was employed to avoid normative discourse from two camps: from philosophers, accused of ignoring the extreme plurality of scientific facts; and from scientists, who often use approaches which are not appropriate to the scope of the *enjeux* that they are implementing⁷.

⁴ Whether in the recently re-edited *La valeur inductive de la relativité* of 1929, or in 1934’s *Le nouvel esprit scientifique*, there are profound and original analyses on the role of tensor calculation, like in *La philosophie du non* and *L’activité rationaliste de la physique contemporaine* of 1951 where the scientific work of Dirac is analysed; and on this cfr. C. ALUNNI, *Relativités et puissances spectrales chez Gaston Bachelard*, “Revue de synthèse”, n. 1 (1999), pp. 73-110 and nss. *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica matematica*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli 2004 and *Gaston Bachelard ou la rêverie anagogique dans les enjeux du surrationnel*, “Revue de synthèse”, t. 136 (2015), pp. 93-116.

⁵ F. ENRIQUES, *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna 1986², chap. I and pp. 114-115.

⁶ An exception to which is the important study of C. VINTI, *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997 and the more recent Ch. ALUNNI, *Spectres de Bachelard*, cit.

⁷ The terms *avant-postes* and *enjeux*, like so many others, make up part of the rich vocabulary intentionally employed by Bachelard to situate himself at the heart of scientific questions. As affirmed by Alunni in his works herein cited, in the rich but at times misleading critical literature on the French epistemologist there is still a lack of an organic study on such linguistic aspect – which, among other things, would make clearer the original and undeniable aspects of his philosophy of science, not recognized in its true dimension.

With a language which has irritated and continues to irritate not only epistemologists belonging to other important traditions of research, but also scientists like René Thom, who denounce the literary deviation suffered by his epistemology, Bachelard employs the then used expression *philosophie scientifique*⁸, while also introducing other clarifying terms of such an expression, such as *philosophie ouverte*, *philosophie dispersée*, *philosophie distribuée*, *philosophie différentielle*, *philosophie dialoguée*, *poliphilosophie*, *philosophie du mobile* and *philosophie du détail*⁹, above all in order to avoid antiquatedly positivist and scientist descriptions of science. These expressions, dense on the intellectual level in that they signify real programs of research, and present above all in *La Philosophie du non* (1940), prepare the ground for the next phase of investigation, that of ‘philosophical topology’, helping us to better understand its aims and underlying epistemic sense. For this reason these terms take on the task of eliminating all pretensions of a totalizing vision, or of what he calls the “integral philosophy of philosophers”, against which even some scientists uncritically put forward their own philosophical point of view, derived exclusively from a unilateral vision of the “realm of facts”¹⁰; these unilateral positions then produce, and are at the same time victims of, real “epistemological obstacles” to the comprehension of the veritative contents implicit in different moments of the history *de la pensée des sciences* – another idea, not to say category, of the Bachelardian path of research, little studied in its true dimensions¹¹ and ever more relevant

⁸ Recall that in 1935 and 1937 there took place in Paris, in the wake of those in the first decade of the century, two significant *Congrès de Philosophie Scientifique* which saw the establishment of logical neo-positivism and the development of that same philosophy of science, and on this cfr. *Alle origini della ‘nuova epistemologia’*. *Il Congrès Descartes del 1937*, Il Protagora, Lecce 1992.

⁹ All these terms, however, acquire a more precise meaning if they are inserted in that ‘dialectic suprarationalism’ enucleated in *La philosophie du non*, which is a project of dynamic and plural rationalism that takes account for the various ‘regions’ of scientific thought with the recognition of individual epistemic values. On this cfr. *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, Glaux Ed., Napoli 1974 and *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica matematica*, cit., chap. VI; Ch. ALUNNI (cur.), *Science et philosophie au XX^e siècle. L’École de Zürich et le programme surrationaliste*, “Revue de synthèse”, t. 126, (2005/29) and *Spectres de Bachelard*, cit.; cfr. also V. BONTEMS, (cur.), *Bachelard et l’avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative*, Presses des Mines, Paris 2018.

¹⁰ G. BACHELARD, *La philosophie du non*, P.U.F., Paris 1970⁵, p. 7. With the language of the Columbian writer Nicolás Gómez Dávila, it can be said that both these positions, on the one hand of the philosophers and the other of the scientists, are dominated by “imperialistic pretensions”, those which an articulate and healthy epistemology – in Bachelardian terms dialectic and historical, that is more appropriate to the real scientific contents – must be able to identify and eliminate as much as possible. Also cfr. N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 16

¹¹ Only in the work of Charles Alunni – starting from the first years of this century with the foundation of a Laboratoire Disciplinaire very significantly named “Pensée des sciences” –

and indispensable to be able to combat with appropriate weapons the various positions which lead to those which Georges Canguilhem has called 'scientific ideologies'¹².

Keeping in mind such a fundamental idea of scientific thought¹³ prevented Bachelard (it is not a coincidence that Dominique Lecourt will define Bachelard as "*the great forgotten, by both scientism and anti-science*"¹⁴) from falling into normative positions, as often happened to other, more studied and practiced strands of epistemological thought, those which are more involved in trying to establish supra-historical criteria of scientific philosophy. And if in his works there appear geometric representations like the notion of epistemological profile and spectrum¹⁵ as can be found in *La philoso-*

has such an idea been well emphasised and put into practice; but the idea of scientific thought found its own more precise collocation in the 1934 work of Federigo Enriques, *La signification de l'histoire de la pensée scientifique*, not coincidentally kept systematically present by Bachelard. On this cfr. thenss. *Il metodo storico in filosofia della scienza*, in F. ENRIQUES, *Il significato della storia del pensiero scientifico*, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria 2007, p. 87-127 and *Il tetraedro storico-epistemologico*, in F. ENRIQUES-H. METZGER, *Storia e struttura del pensiero scientifico*, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria 2014, pp. 117-145.

¹² Cfr. G. Canguilhem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 25-38; it must be kept in mind that in the 20th century French epistemological culture the attention to the ideological implications of scientific theories was a not inconsiderable characteristic precisely due to the anchorage to their historical dimension, and in this sense the figure of Hélène Metzger distinguished herself in her incomplete and posthumous work, *La science, l'appel à la religion et la volonté humaine*, written during the years of the Nazi occupation of France. cfr. H. METZGER, *La scienza, l'appello alla religione e la volontà umana*, trad. it. by M. Castellana, Pensa Multimedia-ENS 'Pensée des sciences', 2014.

¹³ The Bachelardian term *pensée des sciences* is translated as 'scientific thought', but it must be remembered that this latter, commonly used term makes part of the lexicon of the history of science, a discipline which in the 1930s was, just like the philosophy of science, a field still in its formative stages, and one which in different circles developed in alternative to the philosophy of science itself; but, to use an expression of Bruno Widmar, they are both 'conceptual techniques' directed towards accounting for the 'reasoning of science' on the theoretical as well as the historical plain: cfr. B. WIDMAR, *L'epistemologia*, (1974), by M. Castellana, Milella, Lecce 2017, ch. I. In Bachelard, as in Enriques, the expressions *pensée des sciences* and *scientific thought* have a strong theoretical connotation, and they are intended to especially signify the intrinsic capacity of sciences to produce *tout court* thought along specific historical paths; it could be said without exaggeration that theirs are the only philosophies of science of the early 20th century which are concentrated systematically on the structure and history of scientific thought. At the same time it could be said that a greater awareness of their methods would allow us to combat with more appropriate weapons those philosophical positions, old and new, which, because anchored to the positivistic vision of sciences, negate their theoretical and cultural value in the sense of Poincaré.

¹⁴ D. LECOURT, *La philosophie dans les sciences*, Revue de synthèse, (2005/2) t. 126, pp.451-454. And always following in the footsteps of Enriques and Bachelard, Lecourt directed the composition of the *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, P.U.F., Paris 1999.

¹⁵ On the notion of epistemological profile, seen from the angle of the phenomenology of the

phie du non – conceived even before *Le rationalisme appliqué* (in which there appears a graphic that gives theoretical substance to the philosophical topology) – these representations are not the fruit of intellectual extravagance due to a lack of rigor or to literary diversions, as they appeared to some; rather, they are the results of precise methods which aim to grasp the internal dialectics of scientific thought and its fundamental concepts. And these dialectics are not reducible to either externally imposed schemas or to philosophies which exalt their results at the same time as being rendered already obsolete by the advance of the current research, which research, as a result of this advance, is in need of other, more complex approaches.

The primary Bachelardian aim, often not kept in mind adequately enough, is that of avoiding those “meta-scientific extensions” deriving from a theory which is seen as constantly *on the prowl*, an idea which had already been discussed in the first years of the 20th century by a figure like Maximilien Winter¹⁶, still today completely unknown; this subtle epistemologist seems to almost use *ante litteram* a Bachelardian language and at the same time live in its identical atmosphere; and in fact he confronted the developments of the new logic and mathematical theories of the end of the 19th century, with the aim of creating an autonomous space for philosophical reflection, not to say a ‘philosophical topology’. Some of his writings are oriented, just as are subsequently Bachelard’s, towards understanding his contemporary science and addressing it with appropriate instruments, and it is no coincidence that they significantly appeared in the “Revue de Métaphysique et de Morale”. In this journal, of which Winter was one of the founders, much space was dedicated from the very beginning to the critical study of the ‘connaissances mathématiques’, and to the point of branding it, as Alunni says, as a real journal of philosophy of mathematics, born with the precise aim of dealing above all with what was happening at the time within this science, and already with a decisively post-positivist perspective, as well as already oriented (like the almost concomitant first Vienna Circle) towards laying the foundations of a new approach in the field of the emerging epistemological literature, where such analysis, however, could not ignore the historical point of view¹⁷.

epistemic subject, see C. VINTI, *Il soggetto qualunque*, cit., chap. IX, and on the concept of the spectrum that finds its roots in the analysis of Hilbertian vectorial spaces, cfr. C. ALUNNI, *Spectres de Bachelard*, cit.

¹⁶ M. WINTER, *La méthode dans la philosophie des mathématiques*, Alcan, Paris 1911, p. 51.

¹⁷ C. Alunni in France has recently been engaged in the rediscovery of this figure, who had among other things a close relationship with Federigo Enriques. On this cfr. C. ALUNNI, *Maximilien Winter et Federigo Enriques: des harmonies exhumées*, in C. ALUNNI-Y. ANDRÉ, *Federigo Enriques o le armonie nascoste della cultura europea. Tra scienza e filosofia*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 101-147 and *Federigo Enriques et la méthode histori-*

Thanks to the mediation of his master Léon Brunschvicg, the works of Bachelard are situated in this historico-theoretical juncture, little taken into account by scholars and even more radicalized in its different dynamics with the demand for a permanent semantic revolution at every level, even in the applied terminology; this demand finds its point of culmination precisely in *Le rationalisme appliqué* where that *rationalisme du mobile scientifique* is systematically put into action. Since language is non-neutral, being a depository of already consolidated points of view, it must be made 'mobile' to be able to fully grasp what is stirred up in scientific thought, even because whoever deals with the unique and unrepeatable moment of scientific discovery – a central theme for every philosophy of science – doesn't participate directly in that event and must reconstruct it through its texts. Well-known ideas such as epistemological rupture, epistemological obstacle and epistemological discontinuity will acquire therefore more theoretical sense if they are inserted in this context of total renovation of the categories of thought – a renovation which becomes, by extension, one that involves the very structures of the human 'esprit', the epistemic subject. The utilization, then, of prefixes such as 'sur', 'pan', 're', 'ex'¹⁸ serves the project of restoring a qualitatively different meaning to the common terms of scientific and philosophic vocabulary because, as he often says in various works, every analysis is based on the texts of scientists whose different implicit and explicit historico-theoretical articulations must be brought out; the philosophy of science itself in its turn is called on to develop a role of total renovation of its own conceptual and linguistic structures, since its primary task is to bring back to life the difficult moment of the scientific discovery, *l'hinc* et *il nunc* of the genesis of new ideas which, as such, is not reducible to any prefixed schemas. The risk is to get caught up in certain theoretical accidents, due to the fact that such a philosophy could still have the necessity to simplify certain situation-types, when instead the scientific process remains structurally complex in every moment of its growth.

The recourse to philosophical topology serves the scope of eliminating underlying or implicit absolutist and normative positions, whether on the part of philosophers or scientists, and among other things it doesn't allow us to overlook Bachelard's interest in the corpus of mathematics, as it has been unfortunately done by some of his past critics. And even if such interest, as we have demonstrated in some of our other writings, is oriented towards comprehending the ever-growing processes of mathematization present in

co-critique, in *Dossier Enriquez*, "Kairos. Journal of Philosophy & Science", 14, (2015), pp. 75-116.

¹⁸ For a more detailed analysis of the heuristic role of these prefixes in Bachelard's work, cfr. C. VINTI, *Gaston Bachelard, une épistémologie du sujet*, Mimesis, Milano 2014, cap. IV.

physics, to the point of becoming a point of reference for other French 20th century figures like first Albert Lautman and later Gilles Châtelet¹⁹, it is always aimed at grasping the specific attributes of mathematics; their creative power through the process of ever-growing generalization and abstraction; their way of being always more rigorous even in the midst of continuous conceptual change, as Federigo Enriques had emphasized in *Per la storia della logica*²⁰; their way of being and producing knowledge and of being, as a consequence, thought; their implicit philosophy. For this reason the typically French phrase *philosophie mathématique* is best suited to the Bachelardian path, because it is directed towards comprehending the ‘synthetic’ and at the same time historical character of the entire mathematical corpus. Such phrase suits Bachelard’s work better than the term ‘philosophy of mathematics’ that, as it is known, belongs to another important line of epistemological thought.

The topology therefore can be considered as one of the different forms of translation in philosophical terms of the contents of knowledge produced by maths, which in their turn acquire more epistemic value in being further organized as mathematical physics, and in the consequent applicative implication; and if this outcome seems more evident in graphic representations, as in the profile and the spectrum, it is the *philosophie mathématique*, with its autonomous contents, which is the base of reference. At the same time the topology has the task of comprehending the scientific present, of grasping what is happening in the *tissu vivant* of mathematics, of catching what needs to be caught in its depth, outside of the existing philosophical framework; and even if it is the precipitate of a process begun in the first works, it also shows in a polemic manner the *synthetic* structural character of mathematics in a moment in which the analytic vision predominated²¹. The topology,

¹⁹ But, as we have demonstrated, all this derives from Bachelard’s epistemological deepening of the scientific work first of Reimann and later of Hermann Weyl, a fact not adequately emphasized by the scholars of his thought, with the exceptions of the work of Alunni and Palmombi, already cited. Cfr. *Sur une petite phrase de Riemann*, cit. and *For an epistemology of mathematical contents: Albert Lautman*, “Lettera Matematica”, International Editions Springer, 2018, pp. 1-10.

²⁰ Cfr. F. ENRIQUES, *Per la storia della logica*, Zanichelli, Bologna 1922.

²¹ The ‘synthetic’ character of Bachelard’s epistemology, or better said the insistence on the synthetic aspects of science present above all in *La Philosophie du non* and in the following works, has not been adequately analyzed. In fact, more than historical epistemology, we can better talk in his case of synthetic epistemology, both to distinguish it from the contemporary analytical epistemology and to grasp its own specificity. Here ‘synthetic’ refers to the fact that every theory, in the moment in which it is formed, brings in a new theoretical configuration and presents itself intentionally as a *transformative synthesis*, by making the *novum* interact with the past, which past is then redefined and at the same time delimited and made to become more rigorous in its own ambit. This is well expressed in *L’activité rationaliste de la physique contemporaine* and in the final chapter of *La Philosophie du non*, significantly titled

among other things, responds to this need for a faithful representation of the state of mathematical knowledge and its creative moments – with the overcoming of the stage linked to the logical-set-theory moment and a necessarily polemical charge in the background:

And when one passes from science to the philosophy of science, the polemical aspect of the truth makes its appearance. This is so true that it could be said that the philosophy of science is that which in science belongs to polemical reason.²²

For these reasons and to make clearer the Bachelardian path, it is not out of place to use the term ‘topological reason’ that comes to represent first and foremost that ‘polemical reason’ opposing the existing philosophies of science; at the same time such reason is able to present the possible spectrum of the implicit philosophies, which must nonetheless be tested on the ground of that applied ‘dialogued philosophy’ typical of the *nouvel esprit scientifique*, where the *raison mathématique* – a term in the French epistemological tradition used not by coincidence by Gödel²³ – plays, with its basic creative moments, a constitutive role in its diverse articulations²⁴. Bachelard always held

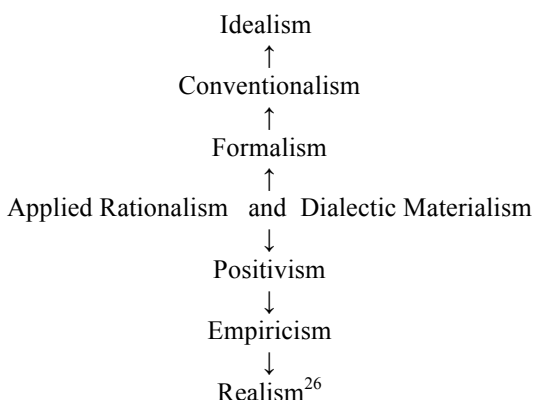
‘La valeur synthétique de la philosophie du non’. In the mathematical corpus such ‘synthesis’ acquires particular connotations, as in the case of non-euclidean geometries, studied in *Le nouvel esprit scientifique*, tensorial calculation and the theory of groups, which also are some of Bachelard’s objects of analysis. An organic synthetic philosophy of ‘contemporary mathematics’, in the Bachelardian sense of the term, and in the light of the results of Grothendieck, Serre, Connes, Atiyah, Kontsevitch, Zilber, Gromov and others, is present in the 2012 work of Fernando Zalamea, which develops some theses of Albert Lautman. Also cfr. F. ZALAMEA, *La philosophie synthétique des mathématiques*, tr. fr. by C. Alunni, Hermann, Paris 2018 and A. LAUTMAN, *La matematica come resistenza*, tr. it. and introduction by M. Castellana, Castelvecchi, Roma 2017, with an afterword by Zalamea.

²² G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, cit., pp. 68-69. In the scientific path there has always been the need to sweep away pseudotruth through an engagement of reflexive character, as indeed said Federico Cesi who, in founding the *Accademia dei Lincei* in 1603, spoke of the necessity for those who were preparing to know the ‘grand theatre’ of nature to systematically carry out a ‘philosophical militia’; see Carlo Vinti’s introduction to his new critical edition of the works of F. CESI, *Il natural desiderio di sapere. The Natural Desire for Knowledge*, Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City 2003.

²³ The term *raison mathématique* belongs to the Cartesian tradition and in France, together with the almost synonym *philosophie mathématique*, was resumed in the second half of the 19th century to discuss the new cognitive character assumed by mathematics after the advent of non-euclidean geometries and the work of Hermite; cfr. G. DARBOUX, *Éloges académiques et discours*, Hermann, Paris 1912, p. 142, a work used by K. Gödel to understand Hermite’s particular ‘platonist’ point of view. Also cfr. K. GÖDEL, *Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 323.

²⁴ Recently the work of Alexandre Grothendieck is receiving a certain critical attention aimed at explaining his unusual creativity in the field of the mathematical corpus; but a Bachelardian reading in the light of his ‘synthetic’ viewpoint could reveal itself to be very useful in trying

a non-static vision of mathematics, and saw in mathematics' structural changes not an illness, not the advent of the 'pathology of truth', to use a metaphor from the Bourbakist group, but the radical renewal of its mode of being with inevitable implications of theoretical character; and it is for this reason that he considers that which he calls "rapid philosophical topology" almost as "the keyboard on which tap most of the philosophical questions regarding science"²⁵:



But to better comprehend the function of topological reason it would do well to keep in mind the entire Bachelardian path, which, beginning with *Essai sur la connaissance approchée*, was all oriented towards laying the foundations of a 'new epistemology', as it is clearly emphasized in *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, where an entire chapter is dedicated to the "philosophical consequences of the notion of mathematical operator". This 'new epistemology' of mathematics "must commit itself on two

to understand the inspiration, methodology, the creative processes put into being, his polemical force, his germinal and implicit epistemology and to avoid irrational interpretations of it. First attempts are present in the work of philosophers-mathematicians such as F. PATRAS, *La pensée mathématique contemporaine*, P.U.F., Paris 2001; ZALAMEA, *La philosophie synthétique* and R. GUITART, *Deux problèmes en vue d'une épistémologie transitive des mathématiques*, "Revue de synthèse", n.1-2, (2015), pp. 237-279; cfr. also AA.VV., *Matematica ribelle. Le due vite di Alexander Grothendieck*, Il Corriere della Sera, Milano 2014.

²⁵ G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, cit., p. 7.

²⁶ Ivi, p. 5. For a more detailed analysis of the topology and of the Bachelardian critiques to formalist positions, cfr. F. PALOMBI, *Elogio dell'astrazione*, cit., pp. 81-87. But Lecourt had already stressed the role of the arrows, "symmetrical and opposed to the central line", and at the same time highlighted the way in which the topology analyzes "the nature of each of the doctrines which resides not in them [the arrows] but in the fold as a fixed element of philosophical space". Cfr. D. LECOURT, *L'epistemologia storica di Gaston Bachelard*, in G. CANGUILHEM-D.LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, ed. by F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997, p. 129.

opposite fronts: against the followers of mathematical symbolism, and against the followers of philosophical realism". Against the supporters of these two point of views, and against others that under different forms are only their uncritical offshoots, "we give the same response: mathematics, with its inventive thought, goes beyond both conventions and experience"²⁷. Thus the topology presents itself as a theoretical device, as a real conceptual technique for critically reviewing – both from an historical and above all from a properly theoretical point of view – the epistemic sense of mathematical theories in their almost necessary articulation towards physical-mathematical conceptual organizations. All this is done in the wake of the work of Reimann, Weyl and of a certain Hilbert, with the aim of overcoming those naïve visions of Platonism present in various ways in the reflections both of scientists and of philosophers of mathematics²⁸. At the same time the

²⁷ G. BACHELARD, *L'esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, tr. it. by M.R. Abramo, A. Siciliano Ed., Messina 2002, p. 56 and p. 58; This work, like the second chapter of the 1929 *La valeur inductive de la relativité*, reaffirms 'the inductive value of mathematics' always on the bases of the analyses of the philosophical consequences of the advent of tensorial calculation, considered decisive in the relativistic doctrines. Charles Alunni has emphasized the particular 'inductive value' attributed to mathematics by Bachelard and the constitutive role, as well as 'synthetic', which that assumes in his theoretical device. Again, a little studied topic. See cfr. C. ALUNNI, *Spectres de Bachelard*, cit.

²⁸ To understand Bachelard's position towards Hilbert, studied first in *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* of 1937 and then in *Le Rationalisme appliqué*, it is also important to take account of Bachelard's reading of the first works of Albert Lautman, appeared first in 1938, works in which much space is dedicated to the works of the German mathematician and to a way of reading their philosophical implications which goes beyond the interpretations given at the time by members of the Circle of Vienna. See *Essai sur les notions de structure et de existence en mathématiques* and *Essai sur l'unité des sciences mathématiques dans leur développement actuel* (Ed.Vrin, Paris 2006); if the second Bachelard in the epistemological field (1949-1953) is more oriented towards a synthetic vision of his philosophy of science, perhaps this is due to the work of this young philosopher of mathematics and not coincidentally in a letter sent to him in 1938 Bachelard writes that he is "bien frappé par la richesse des aperçus" and above all for having "su garder la pensée, en évitant les calculs, difficulté Presque insurmontable"; see cfr. H. BENIS-SINACEUR, *Lettre inédite de Gaston Bachelard à Albert Lautman*, "Revue d'histoire des sciences", t. XL, 1, (1987), p. 129. These *aperçus*, emphasised by Bachelard, are the fruit of an unusual reading by Lautman of the mathematical theory of the early 20th century, and of prime attention given to the theorems of Gödel and Gentzen, who was seen in a philosophical position considered unfitting with the philosophies of mathematics of the time, as indeed the Swiss philosopher of mathematics Ferdinand Gonseth was warning at the end of the '30s, the author of works such as *Les fondements des mathématiques, de la relativité générale à l'intuitionnisme* (1929), *Les Mathématiques et la réalité mathématique* (1936), *Philosophie mathématique* (1939). A first exposition of the need for a new philosophy of mathematics and of a 'new epistemology', different from that which was about to become the *Standard* current, was put forward at the second Congrès de Philosophie Scientifique in Paris in 1937 by Gonseth, Cavailles and Lautman for mathematics and by Enriques for philosophy of science. On this cfr. *Alle origini della 'nuova epistemologia'. Il Congrès Descartes del 1937*, cit. and A. Lautman, *La ma-*

topology has the function of sweeping away from philosophical analysis the consideration of mathematics as a language, consideration which the topology sees as a commonplace accepted almost as an inherent fact of mathematics' nature. Such a consideration is made with diverse motivations and variables by different strands of epistemological thought which are inattentive to their own particular historical and 'synthetic' nature:

It is necessary to break with that cliché which is dear to certain sceptic philosophers that want to see in mathematics only a *language*. On the contrary, mathematics is a *thought*, a thought secure in its own language. The physicist think experience with this mathematical thought... To comment on experimental results without giving an account of theoretical and mathematical preparations would be like putting to one side some of the greatest lessons of synthetic philosophy... But the axis of the experimental determinations of contemporary science doesn't follow the directions postulated by Platonic Realism... One must have an awareness of abstraction in the moment in which some abstract plans are needed to inform experience²⁹.

The Bachelardian topology or *raison topologique*, strengthened by this synthetic vision of mathematics considered implicit in the corpus and conceived as thought, assigns the correct role to that process which leads to the "formation of formalism", which process reinforces itself thanks to the "results of rational thought, but which cannot exhaust all of the work of rational thought"; at the same time the topology serves to eliminate as much as possible another commonplace typical of the philosophies which consider mathematics to be a language, which see "in theoretical science a collection of *conventions*, a series of thoughts more or less comfortably organised in the clear language of mathematics, which is nothing but the *esperanto* of reason."³⁰ But this long battle against the consideration of mathematics as the 'esperanto of reason' finds its justification also in the *philosophie du mobile scientifique* and above all in the *enjeux*³¹ that distinguish that; it methodolog-

tematica come resistenza, cit. To such an end it is to be kept in mind that Bachelard maintained a constant rapport with Ferdinand Gonseth, to the point of being the cofounder in 1947 of the magazine 'Dialectica' together with Paul Bernays; for a comparison between Bachelard and Gonseth, cfr. C. VINTI, *Présence de Ferdinand Gonseth dans la pensée de Gaston Bachelard*, "Revue de synthèse", n. 2, (2005), pp. 391-415.

²⁹ G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, cit., pp. 29-30.

³⁰ G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, cit., p. 5.

³¹ The term *enjeux* is often found in the works of Bachelard, but it was Gilles Châtelet afterwards who gave it a more precise meaning in studying the work of Grassmann, Argand, Maxwell, Hamilton. cfr. G. CHÂTELET, *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie*, Ed. du Seuil, Paris 1993 ; on Châtelet cfr. *Razionalismi senza dogmi*, cit., chap. VI; C. ALUNNI, *Des 'Enjeux du mobile' à 'L'Enchantement du virtuel' - et retour*, Introduction to G. CHATELET, *L'enchantement du virtuel. Mathématique, physique, philosophie*, by C. Alunni

ically carries out the scientific *liquidation du passé*, but to insert it in a more general context, where it acquires more sense to the extent that its basic concepts change meaning, as is affirmed in other works; and at the same time it nails down the philosophies and the philosophic space to their time, revealing in them their delayed structures compared to the real advance of ever-more complex knowledge, in need of qualitatively different approaches with the contextual criticism of the fundamental traditions. At the same time, the introduction of the philosophical topology has the aim of “asserting some epistemological *nuances* that a more blocked, static thought can obliterate”³². Such epistemological *nuances*, even if sometimes they are not visible, are present in the *tissu* and the folds of science, as Ludovico Geymonat will say; furthermore, as Moritz Schlick³³ had already remarked with other words in 1918, the philosopher of science has the obligation of bringing these nuances to the light, thus giving voice to the philosophical spirit of science.

The Bachelardian topology, even if “it was established paying specific attention to the physics and chemistry contemporary to him, seems to possess a more general value”³⁴; it is its open and problematic character that lends it this potential to be used in other contexts, a character developed due to the fact that it deals with the *enjeux* and the risks, whether epistemological or ontological, that are produced by science in general and mathematics in particular in their history starting from non-euclidian geometry – an object of constant analysis to the point of becoming the mark of a way of understanding the work of philosophy as the ‘philosophy of the non’. For this reason it can be considered heuristically useful first of all to reformulate it by inter-

and C. Paoletti, Ed. Rue d’Ulm, Paris 2010, pp. 9-56 and the recent number of the “Revue de synthèse”, n. 1-4, (2017), *Philosophie contemporaine des mathématiciens: Évariste Galois, Gian-Carlo Rota, Gilles Châtelet*, by C. Alunni, Y. André & C. Paoletti.

³² G. BACHELARD, *L’esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, cit., p. 58; the Bachelardian insistence on the term *expérience* present in various works must be emphasised. In fact it is common in French epistemology, for example in the work of Cavaillès and Lautman, and is an expression of their idea of the philosophical analysis of concepts as being direct participation in the *veçù* of science and in, as Federigo Enriques said, the ‘labour of concepts’, attentive to their creative and inventive moments that avoid getting stuck in a ‘blocked thought’ and then producing ‘metaextensions’ of a theory.

³³ M. SCHLICK, *Teoria generale della conoscenza*, trad. it., F. Angeli Ed., Milano 1986, p. 12. A critical history of the philosophy of science among other things demonstrates that in their beginnings Schlick and Bachelard had many objectives in common with almost identical propositions. For a first attempt to study Schlick and Bachelard together, cfr. *Spazio e tempo nell’epistemologia di Gaston Bachelard*, in *Gaston Bachelard. Bilancio critico di una epistemologia*, by M. Castellana, “Il Protagora”, 5, anno XXIV, (1984), pp. 27-43. In this monothematic issue of the magazine ‘Il Protagora’ there are essays by G. Canguilhem, M. Loi, R. Cavaillès, V. Tonini, M. Quaranta, C. Vinti and others.

³⁴ F. PALOMBI, *Elogio dell’astrazione*, cit., p. 83.

vening on some gaps, as Fabrizio Palombi did, integrating it from above with the ‘Phenomenology’ and from below with the ‘Intuitionism’, and at the centre with the ‘Phenomenotechnique’, to give account to the Bachelardian wake of that “polyphilosophy of mathematics”³⁵. After all, Bachelard himself invites us on the first page of *Le rationalisme appliqué* to “widen a little this philosophical spectrum without modifying the order of the fundamental philosophies”, always with the objective of being able to grasp some of the “new philosophical *nuances*”³⁶.

But it must be kept in mind that, based on the Bachelardian topology, or better, on topological reason, the analytic/synthetic dyad (or poles, to use the Bachelardian language) comes to play a decisive role. These two poles, even if it is difficult to give them the right collocation inasmuch as they are more than philosophical positions, represent two essential moments of mathematical operations, which are not easily comprehensible if not from within a viewpoint more attentive to those operations’ particular historical dimension. Despite the asymmetry between the two, they give life to mathematics’ always-open living *tissu*, where that specific object of the *philosophie mathématique*³⁷, the continuous dialectic between *schémas de structure* and *schémas de g n se* (to use the terms of Albert Lautman), is realized. Indeed, thanks to the continuous encounter of these two ways of understanding and practising mathematics, mathematical creativity is enhanced, and for this they can be considered some of the invariant factors that permeate the historical-conceptual path, rich with articulations and ever-new philosophical *nuances*. Having kept in mind this internal dialectic of mathematical thinking has allowed the Bachelardian path to historicize the idea of ‘scientific philosophy’ and to see in it various levels corresponding to the different stages of the *raison mathématique*, from Euclid onwards. The proposed philosophical topology fully satisfies these continuous demands for ‘new apodicticity’, for transformation and deformation of the base concepts that the traditional theory of knowledge was not able to introduce into its epistemic circuit, inasmuch as it was tied to concepts believed to be unchangeable.

We want to make ours some of the solicitations present in *Le rationalisme appliqué* to try to understand the concomitance of certain philosophical *nuances* present in other almost contemporaneous paths, like that of Kurt Gödel, and also to avoid defining him, as has been done recently, as “the great Prince of Darkness of modern mathematics”, because with its theorems “it finds itself suspended in mid-air”³⁸, lacking in foundations because it is

³⁵ Ibid., p. 84-85.

³⁶ G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, cit., p. 7.

³⁷ Cf. A. LAUTMAN, *Essai sur les notions de structure et d’existence en mathématiques*, cit.

³⁸ D.F. WALLACE, *Tutto, e di pi . Una storia compatta dell’infinito*, (2003), trad. it., Codice,

not easy to accept the idea, as Bachelard pointed out, that it is possible to construct without foundations. Even a cursory study of these two philosophers bears witness to the fact that from the comparative analysis of determinate problems, from the “exchange of protocols of a problematic”, “an atom of rational communion” can appear, a form of “interrationalism”, “the union of the proof’s workers”. Faithful to this Bachelardian appeal – to understand what was slowly emerging in the *philosophie mathématique* of the 1950’s, starting from the “understanding of the stating of a problem” – one can also “develop a type of topology of the problematic”³⁹, that is the desire and at the same time the need for a different viewpoint with which to look at what was occurring in that which Hermann Weyl called the vast “granite empire of mathematics”, subjected as it was to profound transformations of its base concepts with the creation of new sectors and the emergence of new questions. In the light of this extension of the idea of ‘topology of the problematic’, or topological reason, the entire path of Austrian logic can be seen as a constant and successful attempt to construct “the edifice of mathematics” without foundations and to theoretically live in such an atmosphere; in this way the considerations present in various of Gödel’s essays of the 50’s and 60’s can acquire more epistemic meaning, essays in which, to use Bachelardian language, can be glimpsed an implicit philosophy, or better a germinal epistemology, sometimes more sketchy and sometimes more hidden: *Some basic theorems on the foundations of mathematics and their implications* (1951), *Is mathematics syntax of language?* (1953/59), *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy* (1961/?)⁴⁰.

Torino 2005, pp. 228 note and 235 note.

³⁹ G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, cit., p. 56.

⁴⁰ K. GÖDEL, *Collected Works*, cit., pp. 304-323; pp. 335-362 and pp. 374-386. As is known, there are different versions of some of these unpublished essays, in particular those between 1953-59; this indicates on the one hand the scrupulousness of Austrian logic and on the other the difficulty of putting forward a more organic philosophical point of view. However these essays are the testimony to the sufferings of a philosophical ‘pilgrimage’, and must be taken in this sense not only for what they have effectively produced, but also as indices of a path of which we can gather indications of a certain significance, as indeed has been done *in primis* by Hao Wang – who as is known had various meetings with Gödel – and also by Jean Petitot in the ‘90s who developed the idea of a transcendental Platonism. Other than the curators of the *Collected Works*, there are some recent scholars to which we refer who have tried to put them forward in a more organic way; among these cfr. F. RODRIGUEZ-CONSUEGRA, *Un inédito de Gödel contra el convencionalismo: historia, análisis, contexto y traducción*, “Arbor”, CXLII, (1992), pp. 323-348) and Kurt Gödel. *Unpublished Philosophical Essays*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin 1995; J. PETITOT, *Pour un platonisme transcendantale*, in M. PANZA- J.M. SALANSKIS (eds.), *L’objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, Masson, Paris 1995, pp. 147-172; G. LOLLI, *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*, Il Mulino, Bologna 1992; *Da Euclide a Gödel*, Il Mulino, Bologna 2004 and *Sotto il segno di*

The Bachelardian reading of these essays of Gödel is compels us not to see the two men separately; rather to see them together as a sign of a real strategy aimed at delineating a vision of mathematics which does not easily fit with those other visions dominant in that period, a vision distant from the “prejudices in vogue”, as Gödel himself often says, for example in letters to Wang. At the same time the Bachelardian reading can help to review in another light Gödel’s interest in Kantian philosophy⁴¹ and also in the philosophy of Leibniz, as well as, in a more limited but not random way, in the philosophy of Husserl, so as to also insert these figures in a more general context, the way it came to shape itself in other concomitant paths.⁴² In fact, a critical history of the philosophy of science can’t fail to give these two the right importance and at least allows us to consider them some signals of some other cultural atmosphere that is struggling to emerge. At the same time, attentive to the real changes taking place, it helps us to situate the ‘topology of the epistemological problems’ in a more appropriate context, and again allows us to see more ‘atoms of rational communion’, more ‘proof’s workers’ engaged in an ‘irrationalist’ path, the forming of a small epistemic community that, while being small, feels the need to put forward another viewpoint with which to consider the Weylian ‘empire of mathematics’ if not the idea of a further ‘breakthrough’, in the Schlickian sense of the term, in the epistemological literature.

Gödel, Il Mulino, Bologna 2007; J. HINTIKKA, *On Gödel*, Wadsworth, Belmont 2000; M. DAVIS, *What Did Gödel Believe and When Did He Believe it?*, “The Bulletin of Symbolic Logic”, vol. 11, n. 2, (2005), pp. 194-206; D.A. MARTIN, *Gödel’s Conceptual Realism*, “The Symbolic Logic”, vol. 11, n. 2, (2005), pp. 207-224; D. CHIFFI, *Kurt Gödel, Philosophical explorations*, Aracne Ed., Roma 2012 and R. BRUNI, *Kurt Gödel, un profilo*, Carocci Ed., Roma 2015. A separate mention can be made for P. CASSOU-NOGUÈS, *I demoni di Gödel. Logica e follia*, trad. it., B. Mondadori, Milano 2008, which illustrates what is called ‘fantastic metaphysics’, the relationship between ‘madness and logic’ which helps to understand the various obsessions of Gödel, who was fascinated by esoteric questions.

⁴¹ Cf. also the essays on the relationship between relativity and Kantian philosophy at the end of the 1940s (ibid., 247-259), that give an idea of the Kantian origins of his thinking, as is indeed confirmed in a letter written in response to a questionnaire sent to him by a PhD sociology student: “only Kant has had any influence on my philosophical thought in general”. See cfr. K. GÖDEL, *Collected Works, Volume IV: Selected Correspondance A-G*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 297.

⁴² The figures of Suzanne Bachelard and Jean Desanti must be kept in mind at the end of the 1950s, at least for France. They engaged themselves with Husserlian thought to find a different path from the so-called *Standard* philosophy of science, they were reaching for a ‘phenomenological epistemology’ of mathematics; cf. S. BACHELARD, *La conscience de rationalité*, P.U.F., Paris 1958 and J. DESANTI, *Les idéalités mathématiques*, Le Seuil, Paris 1968 and on these two figures cfr. *Razionalismi senza dogmi*, chap. V e *Epistemologia debole*, Bertani, Verona 1986, chap. II.

It could be said that Gödel practised from the beginning of his career that approach which Bachelard called in *La Philosophie du non* ‘the philosophy of why not?’, that is the need for science in general to go beyond already established knowledge, to think of alternative possibilities through the metamathematical gaze that lies outside of any specific sector, that which later Gregory Chaitin will define as “a wonderful metamathematical result. Metamathematical because it is not a mathematic result, rather it is a theorem about mathematics itself, about the limits of mathematic methods”⁴³. In this way the critical point of view was used heuristically as a precondition of the theorem of incompleteness, through the awareness of the non-exhaustive value of Hilbert’s hypothesis on the completeness and the demonstrability of formal systems. All this allowed Gödel to dialecticize in Bachelardian terms the available material of the work of logic, that is to vary the syntactic scope of the liars paradox, to problematize it and to put into practice *les Méthodes nouvelles*, about which Henri Poincaré spoke, that lead to negative results. In saying ‘no’ in the Bachelardian sense one arrives systematically at setting some limits and revealing the instruments needed to reactivate on new bases the procedures and the techniques that lead to the establishment of a new field, more delimited and at the same time more precise. Gödel made of the reflexive moment an indispensable instrument for thinking of a different form of the construction of objectivity; to use an expression of Yehuda Elkana, it can be said that he accomplished a “scientific revolution as a revolution in reflexivity”⁴⁴. This awareness becomes more apparent in his essays of the 50’s and 60’s, and it almost brings him to perceive in his theorems an ‘epistemological break’, inasmuch as they are carriers of a *nouvel esprit scientifique*, even if he sometimes makes these implications appear only like some *nuances*, because he believes, as Bachelard himself on many occasions had emphasised⁴⁵, that the philosophical reflexion on these theorems is structurally delayed.

⁴³ G. CHAITIN, *Alla ricerca di omega*, (2005), trad. it., Adelphi, Milano 2007, p. 34.

⁴⁴ Cf. Y. ELKANA, *La rivoluzione scientifica come rivoluzione nella scientificità*, in A. LA VERGATA-A. PAGNINI, *Storia della filosofia. Storia della scienza. Saggi in onore di Paolo Rossi*, La Nuova Italia, Firenze 1995, pp. 23-35.

⁴⁵ This also explains his difficulties in publishing these writings, in subjecting them to continuous verification, and similarly the fact of refusing to participate for example in a more philosophical relationship with the *Entretiens de Zürich sur les fondements et la méthode des sciences mathématiques*, organised in 1938 by Ferdinand Gonseth who, through Paul Bernays, had officially invited him, as is clear from Gödel’s letter of sent to Gonseth on the 7th November to thank him for the invite, where among other things Gödel communicates being about to conclude the demonstration of Cantor’s continuum hypothesis. (We have the Director of Losanna Library, where the Gonseth fund has still been little explored, to thank for having delivered the letter). This *Entretien* was formed in the December of 1938 with the objective of beginning to think about a different model to that *Standard* of the philosophy of mathematics,

In the *Nachlass* and in various letters of late Gödel, and in that which is called his ‘philosophical stage’⁴⁶, we can find this need that translates into a real path, even though it might not be linear but instead subject to and riddled with various changes of mind. This path is aimed at laying the foundation for a difference philosophical image of mathematics, not reducible to the canon of those images current at that time. Gödel was conscious of some new *nuances* implicit in his results, but he was also conscious that these *nuances* were in need of a different theoretical platform to be able to be correctly understood. One *nuance* that, thanks to his direct philosophical commitment, he tried hard to clarify, and that he felt would not be well metabolised by the philosophic-scientific environment, was the idea, of which his theorems were the expression, that the truth of mathematical utterances and axioms did not coincide with their demonstrability. At the same time this required an epistemological attitude that in Bachelardian terms can be defined as *mobile*, in virtue of the fact that their contents by nature are always on the point of being an object of continual revision. Hence comes the epistemic realization of the insufficiency of those ‘fashionable’ positions that considered exclusively their stability and aimed at the absolute self-foundation of the system of knowledge, and the warning that in fact those positions could even constitute some ‘epistemological obstacles’ for an adequate comprehension of the contents of mathematics because the problem concerning the nature of mathematics, considered crucial by Gödel, was not seen in its proper dimension.

A Bachelardian reading of these essays first and foremost helps us to better understand Gödel’s efforts aimed at claiming for the mathematical corpus an objectivity not reducible only to the formal-constructivist aspect, as well as his continuous insistence on the ‘highly transfinite concept of objective mathematical truth’, derived from the results of incompleteness and undefinability. At the same time a Bachelardian reading allows us to see in a different light the constant critiques to conventionalist visions contained in these Gödel’s essays, which, not by chance and in many places, in a way similar to Bachelard’s, emphasize the particular character of mathematics: its producing ‘contents’, its not being a ‘language’, as it is repeated and highlighted with diverse arguments in the six versions of his tormented essay *Is*

as it was emerging on the basis of some results among which were Gödel’s, who was invited precisely for this reason. Among the participants were Bernays, F. Enriques, M. Frechet, J. Jorgensen, H. Lebesgue, J. Lukasiewicz, G. Polya, Th. Skolem and others such as Ackerman, Brouwer, Gentzen, Heyting and von Neumann who for various reasons could not participate. cf. F. GONSETH, *Les Entretiens de Zürich sur les fondements et la méthode des sciences mathématiques*, A. Leeman, Zürich 1941.

⁴⁶ F. RODRIGUEZ-CONSUEGRA, *Un inédito de Gödel contra el convencionalismo: historia, análisis, contexto y traducción*, cit.

mathematics syntax of language? All this leads to the powerful idea that mathematics produces true knowledge, always *approchées* and *inachevées*, which is incomplete; at the same time the idea emerges that there exists a close analogy between mathematics and theoretical physics, which formalist visions, considered in Winter's terms as undue 'metaextensions' of a determined scientific doctrine of the time, did not emphasize enough.⁴⁷

Already Albert Lautman in the late '30s, thanks to his critical analysis of the theorems of incompleteness, warned of the fact that the philosophies of mathematics of that time were very insufficient, and that they offered a spectacle, to say the least, "*décevant*"; he went so far as to delineate the need for a real 'resistance'⁴⁸ against that which Gödel defined as 'nominalistic philosophies of mathematics' of a positivistic derivation in their different variables, starting with the contemporary, conventionalist positions.

These results, far from being considered, as Jean-Yves Girard would say, "the anti-scientist panacea"⁴⁹, pose a fundamental question concerning the nature of mathematical knowledge, in highlighting the necessity to go beyond the formal-syntactic vision; furthermore, they introduce the idea of a particular role being given to the intuition which assumes, to use another Bachelardian term, the physiognomy of an *intuition travaillée et mobile* in its allowing access to mathematical objectivity and in its bringing to light the non-autonomy of logic; this because in order to be productive logic must be engaged, as will be said with rare theoretical sensitivity by Hélène Metzger in her original studies of the history of science⁵⁰. The non-autonomy of logic

⁴⁷ We can say that in these essays of Gödel there breathes a Bachelardian air, almost familiar, with points of view and thematics which make an integral part of every discourse of every authentic philosophy of mathematics and of science in general. As Vincent Bontems says, even if in Bachelard there is not a single reference to Gödel and his theorems, because already from his first writings that emerged in the 1930s there was a severe criticism of all those attempts which tended towards the absolute auto-foundation of a system of knowledge, his vision, as far as it concerns logic, can be interpreted in the light of the successive works of Paul Cohen on *forcing*. cf. V. Bontems, *À la pointe du rationalisme*. Introduction to *Gaston Bachelard et l'avenir de la culture*, cit.

⁴⁸ A. LAUTMAN, *La matematica come resistenza*, cit.

⁴⁹ J.Y. GIRARD, *Le Point aveugle. Cours de logique. Vers la perfection*, Hermann, Paris 2006, p. 30; in the first part of this volume we can find discussed the logical-philosophical sense of the idea of incompleteness. Linear logic, proposed in the '80s by Girard, could be considered a development of some points of the Gödelian path, starting from the critique of that which is called 'the formalist ideology' and from putting at the centre the question of the non-autonomy of logic. It must be emphasised that in the French world the question of the non-autonomy of logic has been at the centre of constant reflexion and heated debate starting from the foundation of the 'Revue de Métaphysique et de Morale'.

⁵⁰ Cf. H. METZGER, *Il metodo filosofico nella storia delle scienze*, in F. ENRIQUES-H. METZGER, *Storia e struttura del pensiero scientifico*, tr. it. by M. Castellana, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria 2014, p. 69.

is another culmination of the heuristic use of Gödel's methodology focused on "negative results", but it requires a not inconsiderable reflexive effort to be adequately understood as a real 'epistemological rupture', first and foremost in combating the static and conventionalist visions of mathematical thought, grafted onto which logic finds its reason for being and the productivity of its important procedures.

Within such a context, or 'topology of the problematic', Gödel's desire – to classify the philosophies of mathematics in order to reform the very same mathematics starting from its own concepts – acquires greater meaning. One among these concepts is for example the 'set'. In the 1961 essay *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy* he describes, in the words of the curators of his *Nachlass*, "in philosophical terms the development of the study of the foundations of mathematics in our century and fit it into a general scheme of possible philosophical *Weltanschauungen*"⁵¹.

Analogically to the Bachelardian philosophical topology, even if in a horizontal sense rather than a vertical, Gödel offers us a double topology: that of the "possible conceptions of the world" and that more relative to the different philosophies. One could attempt therefore to topologize first that which he calls the "general scheme" that includes "two groups", one on the left and the other on the right. On both sides there are those which could be called large conceptual containers of visions of the world on the basis "of their affinity too, respectively, turning away from metaphysics (or religion)"⁵²; this scale could therefore be arranged in a horizontally rather than vertically.

[spiritualism] [idealism] [theology]

[skepticism] [materialism] [positivism]

Such a scheme is considered useful heuristically and at the same time "fruitful for the analysis of philosophical doctrines" that have as their specific object the theory of knowledge; but Gödel is not content with this first 'scheme' and proposes another to complete it: "Thus one would, say that apriorism belongs in principle on the right and empiricism on the left sides", and at the same time "optimism belongs in principles toward the right and pessimism toward the left"⁵³. The scheme can therefore continue to be represented in a horizontal fashion: mathematics goes on the right, because by nature it is considered an *a priori* science.

⁵¹ Cf. D. Føllesdal, in K. GÖDEL, *Collected Works*, Volume 3, cit., p. 364; refer to this *Nota* for the analysis and comment on his thought.

⁵² K. GÖDEL, *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy*, p. 375.

⁵³ *Ibidem*, p. 377.

[apriorism] [optimism]

[empiricism] [pessimism]

But starting from the philosophy of the Renaissance another *Zeitgeist* came to oppose such an aprioristic vision of the right, a *Zeitgeist* which pointed out the empiric aspect of mathematics. This has resulted in a notable development of its abstract capacities and of studies concerning its fundamentals. But in the late 19th century a series of new developments, like the antinomies of set theory, made their appearance, causing the aprioristic position to slip towards empiricist positions to the point of denying that “mathematics, as it had developed previously, represents a system of truths.” Faced with “these nihilistic consequences” that find their reasoning in the “spirit of the time”, in the mathematical field there was a reaction that was concretized in the project of Hilbert, which is “that curious hermaphroditic thing that Hilbert’s formalism represents, which sought to do justice both the spirit of the time and to the nature of mathematics.”⁵⁴ But Gödel considered this Hilbertian mediation impossible because the problems posed by the two traditional positions of the left and right lead to inevitable overlapping and so to evident contradictions: “one must either give up the old rightward aspects of mathematics or attempt to uphold them in contradiction to the spirit of the time. Obvious the first course is the only one that suits our time and [is] therefore also the one usually adopted. One should, however, keep in mind that this is a purely negative attitude.”⁵⁵

For this reason Gödel deems it necessary to embark on a new way, keeping in mind the “advances... are due just to this left-ward spirit in philosophy and world-view”, progress in part due to the “excesses” and the “wrong direction of the preceding rightward philosophy”. While preferring the right, as has been underlined by many, Gödel considers it necessary to find a median “the correct attitude appears to me to be that the truth lies in the middle or consists of a combination of the two conceptions”⁵⁶. Bachelard in his topology had indicated in the ‘applied Rationalism’ and in the ‘rational Materialism’ his median or dialogued way of evaluating the epistemic value of philosophical theories and their degree of distance from the *nouvel esprit scientifique*. Similarly, Gödel, demonstrating himself to be always faithful to the heuristic principle of the objective mathematical truth, advances a more concrete proposal that passes from the real contents of a theory to identifying the underlying problems that the work of mathematics entails. Instead of founding the certainty of mathematics, it is necessary to construct it, as Bachelard said. Then, one can “by cultivating (deepening) knowledge of the

⁵⁴ Ibid., p. 379.

⁵⁵ Ibid., p. 381.

⁵⁶ Ibidem.

abstract systems, and themselves which to the setting up of these mechanical systems, and for their by seeking, according to the same procedures, to gain insights into the can solvability, and the methods for the solution, of all meaningful mathematical problems... The procedure must thus consist, at least to a large extent, in a clarification of meaning that does not consist in giving definitions”⁵⁷.

If Bachelard and Gödel both came to propose two respective and original philosophical topologies, this is the result of the need to delineate the outlines of a philosophical strategy able to bring out that emerging *novum* in the complexity of scientific research which the theoretical methods of their time were not able to grasp. But as Hermann Weyl said in *Raum-Zeit-Materie* in 1918, “the first thing to do is to comprehend this fact: despite the oscillations of philosophy from system to system and all its slips, we must not give up this quest, because otherwise knowledge will become incomprehensible chaos.”⁵⁸ The two proposed topologies fully respond to this need and as such must be reconsidered because, perhaps still today, they have something to tell us, we who live and act “in the ungrateful land of the philosophy of science”, as Jean Cavaillès defined it in a letter to his friend Albert Lautman⁵⁹.

REFERENCES

- Aa.Vv., 2014, *Matematica ribelle. Le due vite di Alexandre Grothendieck*, Il Corriere della Sera, Milano.
- Alunni, C., 1999, “Relativité et puissance spectrales chez Gaston Bachelard”, “*Revue de synthèse*”, n. 1: 73-110.
- Alunni, C., (cur.), 2005, *Science et philosophie au XX^e siècle. L'École de Zurich et le programme surrationaliste*, “*Revue de synthèse*”, t. 126.
- Alunni, C., 2010, *Des 'Enjeux du mobile' à L'Enchantement du virtuel' – et retour*, Introduction to Châtelet G., *Les enjeux du mobile. Mathématique, physique, philosophie*, Le Seuil, Paris: 9-56.
- Alunni C., Castellana M., Ria D. et Rossi A. (cur.), 2010, *Albert Einstein et Hermann Weyl 1955-2005. Questions épistémologiques ouvertes*, Barbieri-Selvaggi Ed.- Rue d'Ulm Ed., Manduria.
- Alunni, C., (cur.) 2015, *Philosophie et mathématique. Bachelard et les mathématiques*, “*Revue de synthèse*”, t. 136.
- Alunni, C., 2015, “Maximilien Winter et Federigo Enriques: des harmonies exhu-

⁵⁷ Ibid., pp. 383.

⁵⁸ H. WEYL, *Temps, espace, matière*, tr. French, Blanchard, Paris 1922, p. 8.

⁵⁹ H. BENIS-SINACEUR, *Lettres inédites de Jean Cavaillès à Albert Lautman*, “*Revue d'histoire des sciences*”, cit., p. 117.

- mes”, in Alunni, C.-André, Y. (cur.), *Federigo Enriques o le armonie nascoste della cultura europea. Tra scienza e filosofia*, Ed. Della Normale, Pisa: 101-147.
- Alunni, C., 2018, *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard & l'École surrationaliste*, Hermann, Paris.
- Bachelard, G., 1951, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F. Paris.
- Bachelard, G., 1970⁴, *Le rationalisme appliqué*, P.U.F., Paris.
- Bachelard, G., 1970⁵, *La philosophie du non*, P.U.F., Paris.
- Bachelard, G., 2002, *L'esperienza dello spazio nella fisica contemporanea*, tr. it. by M.R. Abramo, Siciliano Ed., Messina.
- Bachelard, S., 1958, *La conscience de rationalité*, P.U.F. Paris.
- Benis-Sinaceur, H., 1987, “Lettre inédite de Gaston Bachelard à Albert Lautman”, *“Revue d'histoire des sciences”*, t. XL: 129.
- Bontems, V., (cur.), 2018, *Bachelard et l'avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative*, Presses des Mines, Paris.
- Bruni, R., 2015, *Kurt Gödel, un profile*, Carocci Ed., Roma.
- Canguilhem, G., 1992, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze*, tr. it, La Nuova Italia, Firenze.
- Cassou-Noguès, P., 2008, *I demoni di Gödel. Logica e follia*, tr.it., Mondadori, Milano.
- Castellana, M., 1974, *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, Ed. Glauk, Napoli.
- Castellana, M., 1984, “Spazio e tempo nell'epistemologia di Gaston Bachelard”, *“Il Protagora”*, n. 5: 27-43.
- Castellana, M., 1986, *Epistemologia debole. Bachelard, Desanti, Reymond*, Bertani Ed., Verona.
- Castellana, M., 1992, *Alle origini della 'nuova epistemologia'. Il Congrès Descartes del 1937*, Il Protagora, Lecce.
- Castellana, M., 2004, *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica matematica*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli.
- Castellana, M., 2007, “Il metodo storico in filosofia della scienza”, in Enriques, F., *Il significato della storia del pensiero scientifico*, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria: 87-127.
- Castellana, M., 2014, “Il tetraedro storico-epistemologico”, in Enriques, F.-Metzger, H., *Storia e struttura del pensiero scientifico*, Barbieri-Selvaggi Ed., Manduria: 117-145.
- Castellana, M., 2015, “Gaston Bachelard ou la reverie anagogique dans les enjeux du surrationalnel”, *“Revue de synthèse”*, t. 136: 93-116.
- Castellana, M., 2015, “Federigo Enriques et la méthode historico-critique”, *“Kairos. Journal of Philosophy of Science”*, 14: 75-116.
- Castellana, M., 2017, “Sur une petite phrase de Riemann’. Aspects du débat français autour de la Reasonable Effectiveness of Mathematics”, *“Revue de synthèse”*, t. 138: 195-229.
- Castellana, M., 2018, “For an epistemology of mathematical contents: Albert Laut-

- man", *"Lettera Matematica"*, International Springer: 1-10.
- Cesi, F., 2003, *Il natural desiderio di sapere. The Naural Desire for Knowledge*, Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City.
- Chaitin, G., 2007, *Alla ricerca di omega*, tr. it., Adelphi, Milano.
- Chiffi, D., 2012, *Kurt Gödel. Philosophical explorations*, Aracne Ed., Roma.
- Darboux, G., 1912, *Éloges académiques et discours*, Hermann, Paris.
- Davis, M., 2005, "What Did Gödel Believe and When Did He Believe it?", *"The Bulletin of Symbolic Logic"*, vol. 11: 194-206.
- Desanti, J.-T., 1968, *Les idéalités mathématiques*, Le Seuil, Paris.
- Elkana, Y., 1995, *La rivoluzione scientifica come rivoluzione nella riflessività*, in La Vergata A.-Pagnini A., (cur.), *Storia della filosofia. Storia della scienza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Enriques, F., 1922, *Per la storia della logica*, Zanichelli, Milano.
- Enriques, F., 1986², *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna.
- Geymonat, L., 1960, *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milano.
- Føllesdal, D., 1995, in K. Gödel, *Collected Works, Vol. III: Unpublished Essays and Lectures*, Oxford University Press, Oxford: 362-365.
- Girard, J.-Y., 2006, *Le point aveugle. Cours de logique. Vers la perfection*, Hermann, Paris.
- Gödel, K., 1995, *Collected Works, Vol. III: Unpublished Essays and Lectures*, Oxford University Press, Oxford.
- Gödel, K., 2013, *Collected Works, Vol. IV: Selected Correspondance A-G*, Oxford University Press, Oxford.
- Gómez Dávila, N., 2001, *In margine a un testo implicito*, tr. it., Adelphi, Milano.
- Gonseth, F., 1941, *Les Entretiens de Zurich sur les fondements et la méthode des sciences mathématiques*, Leeman, Zurich.
- Guitart, P., 2015, "Deux problèmes en vue d'une épistémologie transitive des mathématiques", *"Revue de synthèse"*, t. 136: 237-279.
- Hintikka, J., 2000, *On Gödel*, Wadsworth, Belmont.
- Ienna, G., 2016, *Presentazione to Bachelard, G. Metafisica della matematica*, tr. it., Castelvechi, Roma, 5-18.
- Lautman, A., 2006, *Essai sur l'unité des mathématiques dans leur development actuel*, Vrin, Paris.
- Lautman, A., 2006, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Vrin, Paris.
- Lautman, A., 2017, *La matematica come resistenza*, tr. it. by M. Castellana, Castelvechi, Roma.
- Lecourt, D., 1997, *L'epistemologia storica di Gaston Bachelard*, in Canguilhem, G.-Lecourt, D., *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, tr. by F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano.
- Lecourt, D., 2005, "La philosophe dans les sciences", *"Revue de synthèse"*, t. 126: 451-454.
- Lolli, G., 1992, *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*, Il Mulino, Bologna.
- Lolli, G., 2004, *Da Euclide a Gödel*, Il Mulino, Bologna.

- Lolli, G. 2007, *Sotto il segno di Gödel*, Il Mulino, Bologna.
- Martin, D.A., 2005, "Gödel's Conceptual Realism", *The Bulletin of Symbolic Logic*, vol. 11: 207-224.
- Metzger, H., 2014, *La scienza, l'appello alla religione e la volontà umana*, tr. it., by M. Castellana, Pensa Multimedia-ENS 'Pensée des sciences'.
- Metzger, H., 2014, *Il metodo filosofico nella storia delle scienze*, in Enriques F.-Metzger H., *Storia e struttura del pensiero scientifico*, Barbieri-Selvaggi Ed. Manduria.
- Patras, F., 2001, *La pensée mathématique contemporaine*, P.U.F. Paris.
- Palombi, F., 2017, *L'elogio dell'astrazione. Gaston Bachelard e la filosofia della matematica*, Mimesis, Milano.
- Petitot, J., 1995, *Pour un platonisme transcendantale*, in Panza M-Salankis J.M, (eds.), *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, Masson, Paris: 147-172.
- Rodriguez-Consuegra, F., 1992, "Un inédito de Gödel contra el convencionalismo: historia, análisis, context y traducción", *Arbor*, CXLII: 323-348.
- Rodriguez-Consuegra, F., 1995, *Kurt Gödel. Unpublished Philosophical Essays*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston- Berlin.
- Schlick, M., 1986, *Teoria generale della conoscenza*, tr. it., F. Angeli Ed. Milano.
- Vinti, C., 1997, *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Vinti, C., 2005, "Présence de Ferdinand Gonseth dans la pensée de Gaston Bachelard", *Revue de synthèse*, t. 126: 391-415.
- Vinti, C., 2014, *Gaston Bachelard, une épistémologie du sujet*, Mimesis, Milano.
- Wallace, D.F., 2005, *Tutto, e di più. Una storia compatta dell'infinito*, tr. it. Codice, Torino.
- Weyl, H., 1922, *Temps, espace, matière*, tr. French, Blanchard, Paris.
- Widmar, B., 2017, *L'epistemologia*, by M. Castellana, Ed. Milella, Lecce.
- Winter, M., 1911, *La méthode dans la philosophie des sciences*, Alcan, Paris.
- Zalamea, F., 2018, *La philosophie synthétique des mathématiques*, tr. fr. by C. Alunni, Hermann, Paris.

histoire des idées
historia de las ideas
ideengeschiedenis
история идей
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideengeschichte
historia idei
ideengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
ideedeajalugu hugmyndasaga
historia de las ideas
History of Ideas
Ideengeschichte
idéhistorie
ideengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideengeschichte
история идей
idéhistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS IN ITALIAN



PIERRE TEILHARD DE CHARDIN (1949-1955).
L'AVVENTO DELL'«ULTRA-UMANO»
E LA TRANSIZIONE VERSO LA «NUOVA
ANTROPOLOGIA» E IL «NEO-CRISTIANESIMO»

Gianfilippo Giustozzi

Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. THE ADVENT OF THE
“ULTRA-HUMAN” AND THE TRANSITION TOWARD THE
“NEW ANTHROPOLOGY” AND “NEO-CHRISTIANITY”

ABSTRACT

Between September 1949 and 1955, the year of his death, the category of ‘Ultra-human’ became the element around which Teilhard’s thought was structured. The issues concerning the existence, nature, and future development of this neoformation, together with reflections on the theoretical and practical ‘shock’ that this new setting of human evolution produced in the fields of anthropology and religious thought, formed the main reference points of the Jesuit’s theoretical work. Research within a ‘New Anthropology’ and a ‘Neo-Christianity’ became the favoured avenues for dealing with the unknown matters imposed by the transition towards the ‘Ultra-human’, an evolutionary regime in which the cognitive and operational performances of men, and their decisions, play an increasingly relevant role.

KEYWORDS: Pierre Teilhard de Chardin, Catholic Culture, Technology, Ultra-humanism, Christian Mysticism

In *Le Cœur du Problème*¹, un saggio risalente al settembre 1949, Teilhard impiega per la prima volta l’espressione «Ultra-umano». Fino al 1955, anno della sua morte, essa diviene la categoria attorno alla quale si cristallizza la

¹ P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur du problème*, in Id., *L’Avenir de l’Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 339-349.

sua riflessione. In questo periodo, infatti, le problematiche riguardanti l'esistenza, la natura, il futuro sviluppo di questa neoformazione, insieme alla riflessione sulla «scossa» che questo nuovo assetto dell'evoluzione umana produce nel campo dell'antropologia e in quello del pensiero religioso, in particolare nella teologia cattolica, costituiscono i nuclei attorno ai quali si concentra il lavoro teorico del gesuita².

1. LA NUOVA FRONTIERA DELL'EVOLUZIONE: «L'UOMO AUTO-EVOLUTORE»

Teilhard sostiene che nella vita umana è in corso una mutazione di grande portata che non è riconoscibile, né, tantomeno, adeguatamente comprensibile permanendo in una cultura modellata dall'umanesimo platonizzante, o avendo come riferimento filosofie che fanno dell'antropologia un campo del sapere disconnesso dall'evoluzione della natura, oppure facendo appello a tipologie di discorso antropologico egemonizzate da un biologismo che pensa l'evoluzione come un processo biofisico disconnesso dall'apparire della vita pensante e dalla creatività da essa espressa. La mutazione in atto nella vita umana è data infatti dalla metamorfosi prodotta nella sua evoluzione dall'avvento dell'«Ultra-umano», espressione con la quale il gesuita fa riferimento alla fase in cui fa la propria comparsa «l'Uomo *auto-evolutore*»³. Si ha cioè l'avvento di una neoformazione che determina l'inizio di un'epoca in cui gli uomini non si limitano ad allargare il proprio dominio sulla natura. Attraverso i risultati delle ricerche prodotte dalla fisica, dalla biologia, dalle neuroscienze, dalla nascente cibernetica, divengono infatti il soggetto sperimentatore, e, al tempo stesso, il campo di sperimentazione di una evoluzione nella quale la conoscenza gioca un ruolo sempre più rilevante.

Prende forma, così, un «movimento di Ultra-ominizzazione»⁴, formula che compare per la prima volta in uno scritto dell'agosto 1949, che sta a indicare l'accesso a una condizione nella quale una specie umana sempre più unificata, in possesso di forme di sapere che allargano in maniera esponenziale gli spazi della sua creatività e della sua potenza, si accredita come elemento determinante nella costruzione dei futuri assetti della terra.

Questa transizione produce un profondo cambiamento nella vita umana, che, per la prima volta, matura la consapevolezza del fatto che il proprio fu-

² Per un'analisi dettagliata del divenire del pensiero di Teilhard dal 1949 al 1955 mi permetto di rimandare al mio: G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Edizioni Studium, Roma 2016, pp. 462-619.

³ P. Teilhard de Chardin, *Note sur la Réalité actuelle et la Signification évolutive d'une Orthogénèse humaine*, in Id. *La Vision du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, p. 361.

⁴ P. Teilhard de Chardin, *La place de l'Homme dans la Nature*, Éditions du Seuil, Paris 1956, p. 161.

turo e il futuro della terra dipendono in maniera sempre più rilevante dalle proprie capacità progettuali e operative, e dal reperimento di soluzioni che consentano di affrontare e gestire i problemi inediti posti dall'ingresso in questa nuova fase dell'evoluzione.

Il graduale costituirsi della ricerca tecnico-scientifica come ricerca organizzata e gestita su scala planetaria, il suo crescente potenziamento, consentono infatti all'umanità di «sovra o almeno ultra-umanizzarsi»⁵. Una nota presente nella parte conclusiva di *La Place de l'Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, il libro che raccoglie le cinque lezioni che Teilhard avrebbe dovuto tenere alla Sorbona nei primi mesi del 1949, poi annullate per indisposizione, definisce l'«Ultra-ominimizzazione», in questi termini: «ultra-ominizzare come si dice ultravioletto: termine che esprime semplicemente l'idea di un *Umano* che si prolunga al di là di se stesso sotto una forma meglio organizzata, più adulta di quella che noi conosciamo»⁶.

Il rimando all'avvento di una condizione «più adulta» della vita umana indica quella fase del processo evolutivo nella quale, a partire dal momento in cui le ricerche della fisica, della chimica, della biologia, delle neuroscienze, della cibernetica, consentono agli uomini non solo di ricostruire le sequenze evolutive del passato, ma di disporre delle risorse cognitive e operative che li abilitano a «metter mano sui comandi segreti della Biogenesi»⁷, l'evoluzione si muta in una «Evoluzione (Evoluzione riflessa) di *seconda specie*»⁸. Matura infatti l'eventualità «rivoluzionaria» che la ricerca possa assumere come oggetto di indagine l'intelligenza stessa che la produce. Non è quindi improbabile, secondo il gesuita, che una migliore conoscenza della struttura del cervello, e i progressi della tecnoscienza, possano «completare» e «perfezionare» le prestazioni cognitive dei singoli individui e della collettività umana.

Per quanto riguarda il primo aspetto, «completare», egli fa riferimento alle «straordinarie macchine elettroniche» che sono frutto delle ricerche «della giovane cibernetica»⁹. Questa nuova disciplina consente di velocizzare e di potenziare le capacità di calcolo, e di dar corso a una organizzazione sistemica delle attività cognitive e operative degli uomini. In tal modo si ha la replica, a livello di prestazioni cerebrali, del potenziamento che l'ottica ha realizzato nel campo della vista.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto, «perfezionare», Teilhard prospetta la possibilità di interventi sull'encefalo finalizzati all'attivazione di

⁵ *Ivi*, p. 157.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 159.

prestazioni cognitive più performanti. In tal modo, all'interno di una «Noo-sfera» in cui vanno affermandosi forme sempre più pervasive di socializzazione, si apre lo scenario inedito di «una autocerebralizzazione dell'Umanità»¹⁰. Si entra, cioè, in una condizione che è il risultato del rilancio dell'evoluzione posto in essere da una collettività umana in possesso di conoscenze e di tecniche che le consentono di fare della propria evoluzione, e, indirettamente, di quella della terra, il prodotto della propria creatività cognitiva e della propria potenza operativa.

Teilhard ritiene, in tal modo, di offrire una descrizione plausibile del mutamento in atto in un gruppo umano che va progressivamente accreditandosi come una formazione che, dopo un percorso evolutivo iniziato da più di tre milioni di anni, «sta appena emergendo dalla sua fase embrionale»¹¹.

1.1. *L'antropologia ultraumanista e la «nuova questione Galilei»*

Il gesuita è l'esponente di un pensiero che considera la specie umana come una formazione non stabilizzata, che va strutturandosi come forma di vita dotata di pratiche cognitive e operative che le aprono l'accesso ad una condizione nella quale è in grado di «trans-umanizzarsi andando *fino al limite* di se stessa»¹².

Al riconoscimento dell'esistenza di questa nuova fase dell'evoluzione umana connette la necessità di delineare una «Nuova Antropologia» che consenta di capire correttamente il significato di tale passaggio. Egli è assertore, in tal senso, della tesi secondo la quale questo passaggio evolutivo è assimilabile a quello vissuto dai contemporanei di Galilei, con la differenza, però, che lo «*shock*» teorico che si produce nella fisica, nella filosofia, nella teologia, non ha a che fare con il movimento della terra, ma con la condizione di una specie umana la cui evoluzione va profondamente modificando i modelli teorici e pratici con cui gli uomini hanno tradizionalmente dato forma alla loro esperienza del mondo, alla comprensione di sé, alla concettualità teologica. Il gesuita ritiene, quindi, che come gli uomini del XVII secolo si sono visti costretti a elaborare una nuova interpretazione del quadro cosmologico, allo stesso modo, nella fase attuale dell'evoluzione della «Noo-sfera», l'umanità dovrebbe dar corso a una comprensione di sé in grado di far luce sul significato del passaggio evolutivo da essa posto in essere con l'accesso all'«Ultra-umano»¹³.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, 167.

¹² P. Teilhard de Chardin, *L'Essence de l'Idée de Démocratie. Approche biologique du problème*, in *Id.*, *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 312.

¹³ Su tale problematica cfr. in particolare P. Teilhard de Chardin, *Une nouvelle question de*

1.2. Effetti dell'«Ultra-umano» su teologia, antropologia, etica

Sull'avvento dell'«Ultra-umano», e sui riflessi che l'antropologia ultraumanista schizzata nell'agosto 1949 nella parte finale di *La Place de l'Homme dans la nature. Le groupe zoologique humain* ha sul piano teologico, Teilhard riflette tematicamente nel breve saggio *Le Cœur du problème*, composto nei primi giorni di settembre del 1949. Indirizzato al p. Gorostarzu, assistente del p. Generale per la Francia, esso intende essere il «grido» che, nell'intenzione del gesuita, dovrebbe indurre la gerarchia ecclesiastica a prendere coscienza del fatto che «qualcosa non va più, nel nostro tempo, tra l'Uomo e Dio, tale quale lo si presenta oggi all'Uomo»¹⁴.

La dissonanza tra esperienza umana e pratica cristiana convenzionale è a suo avviso attribuibile al fatto che le mutazioni in atto nell'umanità contemporanea richiedono profondi «rimaneggiamenti» del pensiero cattolico. Alcuni riguardano l'antropologia. Il gesuita sostiene infatti che la potenza cognitiva e operativa del sapere tecnico-scientifico è entrata in una fase di intensificazione che è all'origine di una nuova configurazione del gruppo umano destinata a imprimere una svolta nel processo evolutivo.

Egli reputa, inoltre, che tale mutazione antropologica ha il potere di rendere obsoleto il consolidato modello di pensiero teologico di ispirazione platonica fatto proprio dal magistero ecclesiastico e dagli «spirituali». Esso identifica infatti l'uomo come ente definito dalla partecipazione a un ordinamento eterno, e la vita cristiana come pratica di distacco dal mondo e accesso nello spazio della trascendenza. Per Teilhard, invece, le «forze appena nate di trans-ominizzazione»¹⁵ sono all'origine dei «primi vagiti di un *Neo-umanesimo*»¹⁶ al quale la gerarchia cattolica non dovrebbe relazionarsi in modo esorcistico, se desidera evitare di proporre una figura «sub-umanizzata» di cristianesimo.

Per raggiungere tale obiettivo, prospetta una forma di pensiero e di pratica cristiana raccordati con la visione della conoscenza, dell'azione, della responsabilità morale, che ha preso forma nella cultura legata all'avvento dell'«Ultra-umano». A suo avviso, infatti, il tratto distintivo dell'azione della Chiesa dovrebbe consistere nella capacità di «cristianizzare tutto l'Umano nell'Uomo»¹⁷, dunque, anche la transizione verso l'«Ultra-umano».

Per realizzare il trapianto dell'esperienza cristiana nella cultura prodotta-

Galilée: oui ou non l'Humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même?, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., pp. 334-335.

¹⁴ Teilhard de Chardin, *Le Cœur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 339.

¹⁵ *Ivi*, p. 343.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 345.

si in questa nuova fase dell'evoluzione, il gesuita trova nella nozione di incarnazione e nel discorso escatologico cristiano delle virtualità interpretative rimaste inesprese in una cultura teologica non familiarizzata con la visione evolutiva della realtà.

Dislocata in tale orizzonte, la categoria teologica di incarnazione viene assunta come base di legittimazione di una figura di esperienza cristiana che intende valorizzare l'impegno storico e le realtà terrene, quindi anche la nuova configurazione che la vita umana assume con l'avvento dell'«Ultra-umano». Inoltre, l'escatologia cristiana, pensata al di fuori del negativismo espresso da modelli teologici di indole dialettica, si manifesta come una prospettiva di comprensione del mondo per la quale l'avvento del Regno di Dio richiede come condizione «preliminare», necessaria, anche se non sufficiente, che la vita umana giunga a un punto critico di maturazione collettiva. In tal modo, «la scintilla della *Parousia*»¹⁸ scocca su un'umanità pervenuta al limite dello sviluppo evolutivo che inizia con l'avvento dell'«Ultra-umano».

Tramite la proposta di questo stile di pensiero teologico, che si potrebbe definire «incarnazionista», Teilhard si propone di saldare la vita cristiana con il mutamento prodottosi nell'umanità con l'accesso all'«Ultra-umano». In tal modo reputa possibile offrire all'adorazione degli uomini un Dio «proporzionato» all'ordinamento «Ultra-umano» dell'evoluzione umana, «la cui apparizione ha sconvolto la scala del nostro potere di adorazione»¹⁹.

La trasformazione dell'esperienza cristiana ritenuta necessaria dal gesuita spiega il fatto che, nel momento in cui la proposta di una antropologia ultraumanista diviene il riferimento attorno al quale va strutturando la propria riflessione, nel suo lessico ricorrono con frequenza formule come «Neocristianesimo», «Ultra-cristianesimo», «nuovo cristianesimo», «nuovo Dio», «Dio Motore, Collettore e Consolidatore, in avanti, dell'evoluzione». Attraverso questo linguaggio, che crea perplessità anche in confratelli a lui molto legati come de Lubac e Valensin, Teilhard schizza le linee di fondo di un pensiero cristiano che si propone di «incorporare» la svolta dell'evoluzione umana che prende forma con l'avvento dell'«Ultra-umano». Egli è infatti convinto che la teologia egemone nel cattolicesimo coevo sia espressione di una cultura esaurita, incapace di articolare forme di pensiero e di vita cristiana in grado di interagire con la cultura espressa da un gruppo umano in via di profonda trasformazione.

Sono sempre più fermamente convinto – scrive al P. Valensin nella lettera dell'8 agosto 1950 – che non c'è sbocco per l'umano se non nel prolungamento del Dio cristiano. È soltanto sul modo di concepire i rapporti tra Cri-

¹⁸ *Ivi*, p. 347.

¹⁹ *Ivi*, p. 348.

sto e il Mondo che c'è opposizione [...]. La sorgente di tutte le difficoltà, in questo momento, è che i teologi non vedono il Mondo e l'Uomo nel modo in cui essi si manifestano attualmente a noi. Ci presentano *un Dio per un Mondo finito* (o che sta finendo) proprio quando noi potremmo adorare *soltanto un Dio per un Mondo "che sta iniziando"*. Ne sono sempre più sicuro: tutta la difficoltà e tutta la grandezza del problema religioso moderno sono lì²⁰.

Teilhard ritiene che la cultura legata alla neoformazione dell'«Ultra-umano» non sia caratterizzata unicamente dall'espansione e dal potenziamento della tecnoscienza. All'avvento dell'«Ultra-umano» connette infatti la necessità di dar corso a «un'Etica nuova della Terra»²¹, formula con cui fa riferimento a una teoria morale che sposta il proprio baricentro sul ripensamento della categoria di responsabilità nell'orizzonte di un agire che si misura con problematiche dimensionate su scala planetaria. Inoltre, la teoria etica schizzata dal gesuita evidenzia l'esistenza di problematiche inedite, legate all'indirizzo dell'azione di una umanità che è entrata in possesso di risorse cognitive e operative che la abilitano a porre in essere nuove configurazioni del proprio agire.

L'avvento dell'«Uomo *auto-evolutore*», oltre alle ripercussioni nel campo della teoria morale, ha, secondo Teilhard, significativi riflessi di carattere antropologico e teologico. Egli sostiene, in tal senso, che il divenire dell'evoluzione nello spazio dell'«Ultra-umano» non è un problema di esclusiva pertinenza di fisici, biologi, ingegneri, economisti, tecnologi. Ha infatti a che fare con la volontà degli uomini di spingere avanti il corso di una evoluzione che dipende sempre più dalle prestazioni, dalle sinergie, dalle aspirazioni, dalle decisioni, di cui sono capaci. Quindi, per evitare che atteggiamenti rinunciatari possano loro impedire di mantenersi nella postura mentale psichica, operativa, richiesta da una forma di vita largamente dipendente dalla volontà di sapere, di progettare, di costruire, di collaborare, Teilhard, all'apporto del sapere tecnico-scientifico congiunge l'apporto offerto da una «Nuova Scienza» dell'uomo, da una nuova etica, da forme di esperienza religiosa consapevoli del «ruolo evolutivo» che ad esse compete.

La «Nuova Scienza» viene designata con la formula «Energetica della Massa Umana». Si tratta di un sapere che si occupa della misurazione, del mantenimento, della terapia, della volontà umana di potenziarsi costantemente nella funzione di elemento di traino di un'evoluzione che va sempre

²⁰ P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974², p. 382.

²¹ P. Teilhard de Chardin, *L'evoluzione della responsabilità nel Mondo*, in Id., *Verso la Convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, p. 181.

più qualificandosi come processo «*Self*-cosciente» e «*Self*-organizzantesi».

Teilhard descrive inoltre la fase evolutiva in cui l'umanità sta entrando come un passaggio dal primato di una scienza come la fisica, con le possibilità di conoscenza, di controllo, di impiego delle particelle nucleari che essa consente, al primato di scienze come la biologia, la biochimica, la genetica, l'endocrinologia, le neuroscienze, la psicologia, la «nascente Cibernetica, con le sue possibilità di combinazione e di comunicazione automatiche»²². Esse consentono agli uomini di padroneggiare non solo il mondo esterno, ma anche i meccanismi che danno forma ai loro corpi, al loro vissuto psichico, alle loro prestazioni cognitive, alla loro azione²³.

Teilhard ritiene inoltre che ad una specie umana che accede a «un regime di Auto-evoluzione inventiva»²⁴, oltre alle scienze della natura e alle scienze umane, possa offrire un apporto significativo anche l'esperienza religiosa. Quest'ultima, e l'indicazione vale non solo per il cristianesimo, ma per ogni religione, per non ridursi a pratica residuale, deve passare attraverso «qualche grande *shock* di fondo»²⁵. Soltanto l'abbandono di forme di pensiero teologico e di pratiche inadatte a interagire con le dinamiche culturali indotte dall'avvento dell'«Uomo *auto-evolutore*» può infatti consentire al cristianesimo, come pure ad altre forme di esperienza religiosa, di fungere da possibile riferimento per una vita umana in fase di profonda trasformazione.

1.2.1. La «virata» della teologia e la reinvenzione dell'esperienza religiosa

Secondo Teilhard, il cristianesimo, per essere recepibile nello spazio dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotta dall'avvento dell'«Ultra-umano», dovrebbe trasformarsi nella «Religione dell'Umanità e della Terra»²⁶. Tale formula fa riferimento a una figura di cristianesimo capace di fungere da elemento di unificazione degli uomini, e da istanza di supporto dell'impegno richiesto a una collettività umana sulla quale grava in maniera sempre più rilevante la responsabilità del proprio futuro e di quello della terra.

Mentalità aperta e antisettaria, spirito ecumenico, supporto attivo

²² P. Teilhard de Chardin, *La structure phylétique du Groupe Humain*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, p. 221.

²³ Sulla biologia come scienza destinata ad avere nel futuro una rilevanza sempre maggiore, cfr. le considerazioni contenute in Teilhard de Chardin, *La structure phylétique du Groupe Humain*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, op. cit. pp. 225-226.

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *Riflessioni sulla probabilità scientifica e le Conseguenze religiose di un Ultra-Umano*, in Id. *Verso la convergenza*, op. cit., p. 232.

²⁵ P. Leroy, *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années (1948-1955)*, Le Centurion, Paris 1976, p. 90.

²⁶ P. Teilhard de Chardin, *Il piacere di vivere*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 203.

dell'impresa cognitiva e operativa della tecnoscienza, consapevolezza delle nuove frontiere della responsabilità morale, sono, secondo il gesuita, alcune caratteristiche che dovrebbero appartenere a ogni religione. Egli enuncia questo discorso sulla struttura dell'esperienza religiosa da un punto di vista non confessionale, anche se non dissimula la convinzione secondo la quale la Chiesa cattolica, una volta decontaminata dalle chiusure prodotte da forme datate di pensiero teologico, potrebbe avere i requisiti per fungere da spazio teorico e pratico di decantazione della conflittualità esistente tra le diverse religioni, e da elemento di attivazione di una mentalità capace di spingerle ad assumere con consapevolezza la funzione di alimento del «gusto di vivere» e di avanzare necessari a una umanità che va affermandosi come formazione che si avvia a giocare un ruolo sempre più rilevante nella costruzione dei futuri assetti di un'evoluzione che ha come sbocco la «terza riflessione»²⁷.

Con questa formula, il gesuita intende evidenziare la connessione esistente tra il regime evolutivo affermatosi con l'avvento dell'«Ultra-umano» e un'esperienza religiosa nella quale il divino viene identificato come polo di convergenza di un'evoluzione che, dopo essere passata attraverso l'avvento della vita pensante, il suo lento avanzamento verso il costituirsi come collettività sempre più unificata e potenziata, trova compimento nella condizione in cui l'amore si afferma come l'energia che dà forma alla vita umana e alla vita cosmica.

L'evidenziazione del ruolo che l'esperienza religiosa potrebbe avere nel supportare la vita umana nel transito verso l'«Ultra-umano» induce Teilhard a marcare la propria differenza rispetto a forme di pensiero cristiano che blindano la teoria e la prassi della Chiesa in uno spazio ritenuto immune dalle variazioni indotte dalla conoscenza scientifica sui modi in cui gli uomini fanno esperienza del mondo e di sé. Egli è infatti convinto che la cultura moderna, i cui assi costitutivi sono a suo avviso reperibili nel discorso cosmologico di Galilei, nel «pensiero genetico» di Laplace e degli zoologi del XVII secolo, nel costruttivismo del sapere tecnico-scientifico, provoca una «scossa» sui modi in cui gli uomini concepiscono il mondo, se stessi, Dio. A tale «scossa» connette la necessità di imprimere una «virata» alla teoria e alla prassi della Chiesa.

Negli scritti redatti tra il 1949 e il 1955, Teilhard dà forma alla «virata» della teologia servendosi di espressioni come «monoteismo evoluto», «Dio evolutore», «Dio di cosmogenesi», «nuovo Dio», «Cristianesimo ultra-Umano», «Dio trans-cristiano», «Neo-cristianesimo», «Ultra-Cristico». Si tratta di un gergo atipico attraverso il quale tenta di catechizzare la cultura cattolica sulla necessità di formulare un pensiero teologico omogeneo con le variazioni dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotte dall'avvento della

²⁷ *Ivi*, p. 205.

visione evolutiva del cosmo, dall'affermarsi della specie umana come vettore di un processo evolutivo sempre più legato alle sue prestazioni cognitive e operative, dall'esistenza ritenuta altamente probabile di una pluralità di mondi abitati, con le rispettive «Noosfere».

Questo tipo di mentalità induce Teilhard a non identificare l'esperienza religiosa come istanza di stabilizzazione e di inquadramento della vita umana che trae legittimità dall'esistenza di un Dio concepito come fondamento di un ordine immutabile del mondo, il quale, a sua volta, funge da fondamento di un immutabile ordine morale. A suo avviso, infatti, la teoria e la prassi della Chiesa, per risultare comprensibili e comunicabili, vanno collocate nel contesto della visione evolutiva della natura prodotta dalla fisica, dalla biochimica, dalla biologia, e nell'orizzonte di una visione del gruppo umano come formazione in divenire, che, dopo un cammino evolutivo della durata di diversi milioni di anni, arriva a fare del proprio pensiero e della propria azione delle componenti rilevanti dell'evoluzione. Egli ritiene, in tal senso, che la consapevolezza del fatto che la natura biofisica è il prodotto di una evoluzione durata miliardi di anni, unitamente all'acquisizione di una visione della specie umana come formazione che, dopo un lungo cammino evolutivo, arriva a disporre delle competenze cognitive e della potenza operativa che le consentono di dar corso a una nuova configurazione dell'evoluzione, hanno il potere di costringere il pensiero cristiano a liberarsi dalla visione fissista e essenzialista della vita umana, e a ripensare nel contesto di una visione evolutiva della realtà le categorie teologiche e antropologiche di cui si serve. Per questo, gli sviluppi della ricerca biologica e della genetica, con le problematiche ad esse connesse riguardanti la possibilità di aprire vie inedite nel campo della riproduzione umana, e di dar corso a sperimentazioni innovative sul corpo umano, come anche le acquisizioni della cosmologia sulla possibile esistenza di altri mondi, oltre la terra, dotati di «Noosfera», sono, secondo il gesuita, le questioni sulle quali dovrebbe attentamente riflettere la gerarchia ecclesiastica, la quale, si limita, invece, alla gestione di una pietà popolare senza futuro²⁸.

Negli scritti redatti tra il 1949 e il 1955, oltre a evidenziare la necessità di liberare il pensiero cristiano da rappresentazioni del divino condizionate dal fissismo della metafisica dell'essere, Teilhard si sofferma sulla necessità di uscire da un immaginario religioso nel quale la relazione tra Dio, uomo, mondo, viene modellata sulla base degli stilemi neolitici che regolano il rapporto tra servo e padrone. A suo avviso, infatti, in tale contesto prende forma, un discorso religioso caratterizzato da estrinsecismo e autoritarismo, due elementi che sono il sintomo di una rappresentazione inadeguata di Dio,

²⁸ Sull'argomento cfr. in particolare le osservazioni contenute nella lettera a Leroy del 31.05.1953: Leroy, *Lettres familières*, op. cit., pp. 196-197.

identificato come il «Padrone del mondo».

Il gesuita vede una possibilità di superamento delle distorsioni del discorso cristiano prodotte dalla persistenza di stilemi neolitici e dalla metafisica neoscolastica dell'essere nella mistica cristiana, in particolare in quella ravvisabile negli scritti di San Giovanni e di San Paolo, i quali autorizzano a pensare il rapporto tra Dio e mondo come una «relazione strettamente bilaterale»²⁹ che pone in luce la loro «mutua complementarità»³⁰. In tale contesto prende forma un pensiero cristiano per il quale gli uomini non sono identificabili semplicemente come dei soggetti sottoposti a Dio, o soltanto come «uditori della Parola». Son infatti vite pensanti che, attraverso la graduale espansione della potenza creatrice delle loro prestazioni cognitive e operative, arrivano a porsi come enti in grado di rilanciare il cammino di una evoluzione che trova il proprio compimento nel *Pléroma*, identificato come la condizione finale della vita cosmica nella quale si realizza il livello più elevato di unità tra mondo, uomo, Dio. Il mondo e la vita umana non sono quindi enti inutili rispetto all'assolutezza dell'essere divino, ma realtà che apportano qualcosa di necessario alla costituzione e al pieno compimento dell'essere di Dio, identificato come ente «reale», ma non ancora «realizzato»³¹.

1.2.2. *La fine di una fase storica del Cristianesimo e il problema del suo «nuovo inizio»*

Pensare la relazione tra Dio, mondo, uomo, come relazione di «mutua complementarità», assegnare un valore teologico alla espansione della potenza creatrice della vita pensante, evidenziare l'esistenza di una correlazione tra impegno storico e Regno di Dio, porta Teilhard a marcare il proprio dissenso non solo nei confronti dei «teologi integristi», che fanno della diade autorità/obbedienza il tratto distintivo del cattolicesimo, ma anche nei confronti dell'opera di rinnovamento del pensiero cristiano portata avanti da intellettuali cattolici come René Voillaume, Romano Guardini, Jacques Maritain, Jean Mouroux, Henri de Lubac, come pure dal protestante Karl Barth³². A

²⁹ P. Teilhard de Chardin, *Contingence de l'Univers et gout humain de survivre*, in Id., *Comment je crois*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 271.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P. Teilhard de Chardin, *L'Energie Humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1962, p. 91. Per una analisi della stizzita presa di distanza di Teilhard da Tresmontant, un interprete che ha a suo avviso il torto di obliterare la dimensione processuale del suo pensiero teologico, mi permetto di rimandare al mio: G. Giustozzi, *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in M. Florio (a cura di), *Scrutando il Mistero nella storia*, Cittadella editrice, Assisi 2018, pp. 231-254.

³² Per l'analisi dettagliata delle critiche rivolte da Teilhard alla cultura cattolica convenzionale

suo avviso, infatti, i problemi con i quali si deve confrontare il pensiero cristiano non sono risolvibili con l'uso di un linguaggio religioso più aderente al vissuto personale, con il rimando al primato della Scrittura, con il richiamo alla ricchezza della tradizione patristica, oppure con una lettura di san Tommaso sottratta alle distorsioni della neoscolastica. Egli ritiene che nel campo della teologia occorra operare un salto gestaltico che consenta di delineare delle forme di pensiero e di prassi cristiana integrabili con le nuove dimensioni spazio-temporali del cosmo, e con la mutazione in corso in una umanità che è divenuta il vettore di un'evoluzione che si sta trasformando in «*Self*-evoluzione».

Nel riflettere sulle questioni riguardanti il presente e il futuro delle religioni, e, in particolare, del cristianesimo, Teilhard ritorna più volte sulla posizione espressa da Arnold Toynbee. Il filosofo inglese sostiene che l'unica religione praticabile in futuro sarà la «religione unitaria», che nasce dalla «mescolanza» di elementi assunti dalle diverse religioni storiche. L'avvento di questa nuova configurazione dell'esperienza religiosa determina il tramonto del cristianesimo, e l'ingresso in una «era post o ex-cristiana».

Oltre al pensiero di Toynbee, Teilhard prende in considerazione anche le tesi espresse dal teologo anglicano J. V. Langmead Casserley in *The retreat from christianity in the modern world*, libro del quale legge con attenzione l'ampio resoconto apparso nel 1952 sulla rivista *Time*. In esso si sostiene che nella cultura occidentale, identificata come il prodotto più avanzato della modernità, è in atto un arretramento del cristianesimo.

Le tesi sostenute da Toynbee e da Casserley confermano il gesuita sulla necessità di prospettare una figura di cristianesimo capace di «sorpassarsi», di lasciarsi cioè alle spalle le letture ascetiche, espiatorie, consolatorie, eticiste, escatologistiche, intimiste, esistenzialiste, tomiste, della fede cristiana, e integrare nella teoria e nella prassi della Chiesa la coscienza cosmica, l'attenzione al nuovo, la mentalità costruttivista, presenti nel «Neo-umanesimo» contemporaneo. Questa opzione teoretica consentirebbe alla fede cristiana di far uscire dalla latenza alcune virtualità in essa contenute, rendendo così possibile la nascita del «Dio trans-cristiano che attendiamo»³³, formula con la quale viene indicata una figura di cristianesimo capace di canalizzare l'esperienza religiosa di un'umanità in profonda trasformazione.

Teilhard, quindi, per un verso, dissente dalla tesi di Casserley sull'agonia del cristianesimo nel mondo contemporaneo, come pure dalla tesi di Toynbee sulla identificazione dell'età contemporanea come «ex cristiana» o «post-cristiana». Per altro verso, però, condivide le tesi di Casserley e

e a esponenti del rinnovamento del pensiero cristiano cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*, pp. 501- 505; 530-544; 600-602.

³³ Teilhard de Chardin, *Lettres intimes*, op. cit., p. 412.

di Toynbee, perché il cristianesimo del futuro non è il cristianesimo esistito o quello esistente. Egli sostiene infatti, si legge nella lettera a Henri Breuil del 08 gennaio 1955, scritta a quattro mesi dalla morte, che esistono «avanti a noi un Ultra-umano e un Ultra-Cristico in un Universo in stato di evoluzione accelerata. Qualunque cosa possa pensarne Roma - continua - il mondo non ritroverà il proprio equilibrio (e la Chiesa la propria forza contagiosa) che in qualcosa di trans-cristiano»³⁴.

Formule come cristianesimo «ultra/trans-cristiano», «Dio trans-cristiano», «Ultra-cristico», «Ultra-cristianesimo», «Neo-cristianesimo», «Cristianesimo re-incarnato», «Cristianesimo rinato», designano quindi, per un verso, la consapevolezza della fine di una fase storica del cristianesimo, e, per altro verso, la necessità di dar corso a un «nuovo inizio» che consenta alla teoria e alla prassi della Chiesa di interagire, attraverso la configurazione di un discorso teologico profondamente rinnovato, con l'esperienza di sé e del mondo che gli uomini vanno maturando con l'ingresso nel regime evolutivo dell'«Ultra-umano». In tale situazione, Teilhard ritiene utile per i credenti del futuro l'esperimento teologico da lui portato avanti nell'isolamento e nel disconoscimento pressoché generale del valore della sua opera³⁵.

2. L'ANTROPOLOGIA ULTRAUMANISTA E I SUOI NEMICI

Come già visto in precedenza, a partire dal 1949, il pensiero di Teilhard si struttura attorno alla centralità assegnata alla categoria di «Ultra-umano», e a quella equivalente di «Uomo *auto-evolutore*». Alla rilevanza loro attribuita connette la necessità di avviare un «riaggiustamento» dei modi convenzionali di pensare e di praticare la fede cristiana, e l'urgenza di dar corso a una «Riforma dell'Antropologia». Egli lavora in tal senso alla decontaminazione dell'antropologia dai discorsi che non prendono in considerazione il radicamento della vita umana nelle scansioni dell'evoluzione, come pure da discorsi che ignorano il fatto che negli sviluppi del «fenomeno umano» sono in atto trasformazioni che aprono una nuova fase dell'evoluzione.

La tesi secondo la quale la specie umana è una formazione non stabilizzata, che si presenta «come un'opera da completare, il cui compimento dipende in ultima analisi dalla nostra ingegnosità e tenacia a conseguirla»³⁶, pone Teilhard in conflitto non soltanto con impostazioni di pensiero che fan-

³⁴ P. Teilhard de Chardin, *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco 1988, p. 325.

³⁵ Sull'argomento cfr. le considerazioni contenute in: P. Teilhard de Chardin, *Le Christique*, in Id., *Le Coeur de la Matière*, Éditions du Seuil, Paris 1976, pp. 111; 117.

³⁶ P. Teilhard de Chardin, *La Riflessione dell'Energia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 279.

no del radicamento nell'eterno, della trascendenza dello spirito, del vissuto esistenziale, del valore cognitivo attribuito al «mondo della vita», i riferimenti privilegiati di identificazione dell'umano. Questa tesi lo differenzia infatti anche dai discorsi prodotti da biologi, paleontologi, paleoantropologi, che considerano l'uomo come una variante del ramo dei primati ormai stabilizzata sul piano anatomico. Inoltre, la visione dell'uomo come «opera da completare» porta il gesuita a considerare criticamente l'antropologia declinista che, in modi differenti, prende forma nel pensiero di Spengler o di Galton-Darwin. Infine, la considerazione del gruppo umano come formazione evolutivamente aperta induce Teilhard a valutare criticamente il nichilismo cosmologico, da lui identificato come la prospettiva che funge da orizzonte ultimo di comprensione della realtà rinvenibile nel pensiero espresso da scienziati che considerano la vita umana come efflorescenza anomala della vita cosmica, destinata ad essere annientata in tempi più o meno lunghi dall'entropia.

Il gesuita ritiene che una volta superato il pregiudizio secondo il quale «la Biologia si ferma alla frontiera dell'Uomo»³⁷, sia possibile avviare un discorso antropologico più adeguato. Al riduzionismo tipico del paradigma materialista viene infatti sostituito un paradigma che considera la biologia come scienza dell'infinitamente complesso, un ambito nel quale rientrano non soltanto le formazioni del mondo biofisico, ma anche quelle appartenenti al nuovo spazio di realtà, la «Noosfera», che prende gradualmente forma a partire dall'apparizione dell'uomo. In tal modo, alla Biosfera si sovrappone «il rivestimento tecnico-sociale della Terra»³⁸ prodotto da una specie umana che va caratterizzandosi come formazione sempre più unificata su scala planetaria, la cui esperienza di sé e del mondo è governata in maniera sempre più rilevante dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Nella rappresentazione dell'evoluzione fornita dal gesuita viene dunque meno la «barriera» tra storia naturale e storia umana, tra naturale e artificiale, tra espansione del sapere tecnico-scientifico e esperienza religiosa. Egli delinea infatti una «grande narrazione» nella quale l'evoluzione appare come un processo che, partendo dalla formazione delle particelle sub-atomiche, passando attraverso la vitalizzazione della materia, la genesi e l'espansione della vita pensante, l'avvento dell'«Ultra-umano», culmina nel *Pléroma*, cioè nel prodursi del livello più elevato di unificazione tra natura, vita pensante, Dio.

Nel contesto di questa narrazione cosmologica prende forma una antropologia che si propone di integrare all'interno del discorso scientifico il fatto

³⁷ *Ivi*, p. 231.

³⁸ P. Teilhard de Chardin, *Comment concevoir et espérer que che se réalise sur Terre l'unanimité humaine?* In Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 370.

che l'uomo è un animale capace di pensiero riflesso, il quale, nel corso di una lunga evoluzione, ha saputo «tessere una rete biologica autonoma di dimensioni planetarie»³⁹, nel cui ambito prende forma una trasformazione evolutiva la cui portata è assimilabile a quanto si è verificato con l'apparizione delle proteine. Secondo il gesuita, infatti, l'antropologia deve prendere atto del fatto che «zoologicamente e psicologicamente parlando l'Uomo, osservato nell'integrità cosmica della sua traiettoria, non è ancora che a uno stato embrionale, al di là del quale si profila già una larga frangia di Ultra-umano»⁴⁰.

La specie umana appare in tal senso come una formazione dotata di una «singolarità evolutiva»⁴¹. Trasforma infatti l'evoluzione in «*Self-Evolution*», vale a dire, in un processo voluto, strutturato, realizzato, da un soggetto collettivo la cui azione viene potenziata in maniera esponenziale dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza. In tal modo si realizza «una continuazione intensificata dell'evoluzione animale naturale nell'evoluzione culturale umana»⁴².

2.1. Un programma di ricerca: dare legittimità scientifica all'antropologia ultraumanista

Tra gli scritti composti tra il 1949 e il 1955 ce ne sono tre, redatti tra il luglio e il dicembre del 1951, nei quali il gesuita enuncia un programma di ricerca finalizzato a legittimare «una introduzione quasi ufficiale in Scienza del problema di uno spostamento dell'Umanità su di sé»⁴³. Di questi, uno gli viene commissionato da Julian Huxley per la *Festschrift* in suo onore in occasione del sessantacinquesimo compleanno⁴⁴. Esso non compare però nel volume in questione perché ritenuto dal biologo inglese troppo asimmetrico rispetto all'ortodossia della «nuova sintesi» dominante negli altri interventi. Gli altri

³⁹ P. Teilhard de Chardin, *Hominisation et spéciation*, in Id., *La Vision du passé*, op. cit., p. 371.

⁴⁰ P. Teilhard e Chardin, *Le Coeur de la Matière*, in Id., *Le Coeur de la Matière*, op. cit., p. 48.

⁴¹ Per una analisi della categoria di «singolarità» svolta nella prospettiva della storia delle idee, cfr. R. Campa, *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.

⁴² P. Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia. È vero o no che nell'uomo continua, trasformandosi, il processo biologico dell'evoluzione*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 264.

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 247.

⁴⁴ P. Teilhard de Chardin, *Trasformazione e Prosecuzione nell'uomo del Meccanismo dell'Evoluzione. Scritto per Huxley*, in Id., *Verso la convergenza*, op. cit., pp. 251-260

due scritti sono indirizzati a Paul Fejos, Direttore della Wenner Green Foundation. In essi, Teilhard tratteggia le linee di fondo di un programma di ricerca finalizzato a legittimare scientificamente la tesi secondo la quale la specie umana è una formazione non stabilizzata che avanza verso l'«Ultra-umano». La verifica di questa tesi è funzionale al tentativo di «ricostruire su una base nuova e solida l'intero edificio dell'Antropologia»⁴⁵. Il gesuita si propone infatti di indurre gli scienziati a liberarsi dall'opinione secondo la quale la specie umana sarebbe una formazione stabilizzata da almeno quarantamila anni, che evolve unicamente sul piano culturale, un ambito ritenuto estraneo alle dinamiche del processo evolutivo. Egli sostiene invece che l'evoluzione culturale è un fenomeno che è parte di un processo evolutivo che prosegue e si intensifica «attraverso e al di là dell'Uomo».

Crescente unificazione della vita umana, dislocazione dell'evoluzione in «ambiente riflesso», sua trasformazione in processo voluto, pensato, strutturato, da una specie umana potenziata dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, costituiscono per Teilhard delle evidenze «accecanti», che consentono di legittimare la tesi circa l'inizio di una nuova fase del processo evolutivo.

A suo avviso, questo modo di pensare non è il prodotto di una filosofia della storia, ma è frutto di una prospettiva legittimata dalle scienze naturali, le quali forniscono lo sfondo concettuale di una conoscenza «scientificamente» fondata del «Senso della Storia», che ha effetti positivi sulla collettività umana sia dal punto di vista intellettuale che da quello emotivo. Genera infatti la consapevolezza del fatto che la vita pensante non è un prodotto effimero dell'evoluzione. Fa inoltre capire che la specie umana è una formazione che avanza verso l'«Ultra-umano». Supporta, infine, la speranza che la vita pensante, dopo aver raggiunto il massimo livello di potenza e di unità, possa trovare il proprio compimento nell'acquisizione di condizioni di irreversibilità.

Per delineare un'antropologia capace di comprendere la vita umana nell'effettività della sua costituzione biofisica e culturale, Teilhard si serve delle categorie di «complessità», «soglia critica», «singolarità». Attraverso di esse, senza separare la vita umana dalle «radici animali», ma senza neppure ridurla ad esse, intende evidenziare il fatto che con l'apparizione dell'uomo si forma lentamente sulla terra un nuovo spazio di realtà: la «Noosfera». Nel corso dell'evoluzione di questa neoformazione, l'essere umano accede a una condizione in cui arriva a disporre di pratiche cognitive e operative che gli consentono di porsi come il soggetto che, attraverso un'attività voluta e programmata, trasforma l'evoluzione in «Self-

⁴⁵ Teilhard de Chardin, *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 238.

evoluzione». In tale contesto, la specie umana appare come il prodotto dell'evoluzione, e, contemporaneamente, a partire dalla modernità matura, come il soggetto in grado di rilanciarla.

La nascita, l'espansione, il potenziamento, del sapere tecnico-scientifico forniscono un apporto rilevante alla formazione di una civiltà planetaria, una condizione che trova il luogo di origine e il punto privilegiato di irradiazione nell'Occidente. Secondo il gesuita, però, l'Occidente non costituisce un fenomeno riguardante unicamente un determinato gruppo umano, ma appare, piuttosto, come la formazione in cui vengono alla luce alcune dinamiche evolutive della vita pensante, come il graduale avanzamento verso condizioni di crescente unificazione, e l'espansione della potenza creatrice della sua azione.

A questa visione dell'evoluzione, Teilhard connette una antropologia che si caratterizza per due tesi di fondo. La prima afferma che «evoluzione naturale e evoluzione culturale sono un'unica cosa»⁴⁶. L'evoluzione culturale costituisce, in tal senso, il prolungamento, nello spazio della creatività e della progettualità rese possibili dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, della creatività espressa dall'evoluzione biologica. La seconda tesi marca una presa di distanza da paleontologi, paleoantropologi, etnologi, biologi, zoologi, che ritengono che l'evoluzione umana si arresti con l'apparizione di *Homo Sapiens*, un tipo umano anatomicamente stabilizzato da almeno quarantamila anni. Si sostiene infatti che l'evoluzione è in pieno movimento, dislocata, però, nello spazio dei processi cognitivi e operativi che determinano la genesi e l'espansione dell'«Ultra-umano».

Teilhard, dunque, attraverso il proprio discorso antropologico si propone, anche se non la reputa un'operazione facile, di dare cittadinanza, all'interno del discorso scientifico, alla categoria di «Ultra-umano». Concepisce infatti la specie umana come una formazione la cui evoluzione non si arresta con la stabilizzazione della struttura anatomica, ma prosegue nella «rete planetaria» da essa tessuta sulla terra. In tal modo, lo sviluppo della «Noosfera», quindi anche il passaggio dall'umano all'«Ultra-umano», appare come il prodotto della trasposizione, nello spazio del divenire della vita umana, delle medesime dinamiche di progressiva complessificazione e cerebralizzazione che hanno agito nell'evoluzione della materia e degli organismi viventi.

Da questa visione della vita umana come scenario di una evoluzione ancora in atto, il gesuita deriva la valutazione critica, spesso ricorrente negli scritti del periodo americano, delle opinioni espresse da paleontologi e paleoantropologi che confinano l'evoluzione nello spazio del processo che ha condotto alla sua attuale conformazione anatomica. Ritiene infatti che la

⁴⁶ Teilhard de Chardin, *Hominisation et spéciation*, in Id., *La Vision du Passé*, op. cit., p. 374.

graduale formazione sulla terra di un «organismo umano planetario» non sia un dato trascurabile dalla biologia, che dovrebbe inserire tra gli organismi di cui occuparsi anche un macrorganismo come la «Noosfera», la cui esistenza è empiricamente verificabile.

Dal riconoscimento di questo nuovo spazio di realtà come componente dell'evoluzione deriva che, per essere compresa in termini adeguati, l'evoluzione debba essere rappresentata come un processo che, partendo dalle particelle subatomiche, per via di successive complessificazioni, si struttura come costruzione nella quale gioca un ruolo sempre più rilevante l'apporto dato da un'umanità dotata di livelli sempre più elevati di unità e di potenza⁴⁷

Osservata da questo punto di vista, la stratificazione pensante della terra non costituisce quindi una anomalia, né, tantomeno, un punto morto dell'evoluzione. Trova infatti la propria collocazione nel divenire di una specie umana in rapido mutamento, che avanza verso la crescita esponenziale del proprio potere di controllo e di indirizzo della natura, come pure verso il potenziamento della propria costituzione biofisica e delle proprie prestazioni cognitive e operative.

La constatazione del graduale avanzamento del gruppo umano verso questo regime evolutivo pone una serie di problemi inediti alla cui soluzione dovrebbero, secondo il gesuita, dedicare la propria attenzione scienziati impegnati in discipline come la fisica, la chimica, la biochimica, la biologia, la genetica, la sociologia, la psicologia, le neuroscienze, la cibernetica, discipline che costituiscono un osservatorio privilegiato per capire i processi in atto nella vita umana e i loro possibili sviluppi. Per questo motivo, ritiene opportuno che alcuni esperti uniscano le loro competenze per dare legittimità scientifica all'esistenza di una «ultra-evoluzione umana» destinata a mutare profondamente l'attuale conformazione della vita umana, e affrontare le problematiche inedite indotte da tale passaggio.

Il gruppo di ricerca auspicato dal gesuita dovrebbe «gettare le basi di una *Tecnica* (a un tempo bio-fisica e psicologica) dell'*Ultra-Evoluzione*»⁴⁸. Si tratta di un sapere interdisciplinare, portato avanti da organizzazioni interessate al potenziamento della ricerca scientifica e all'affinamento delle pratiche mediche, tra le quali viene fatta rientrare anche l'«Eugenetica», che ha l'obiettivo di trovare nuovi campi di applicazione delle scoperte scientifiche, e di tematizzare il ruolo sempre più rilevante assunto dall'azione umana nella costruzione dei futuri assetti della terra.

Secondo il gesuita, inoltre, una specie umana che accede a un regime

⁴⁷ Sull'argomento cfr. in particolare: Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., pp. 261; 262-263

⁴⁸ *Ivi*, p. 265.

evolutivo legato alla propria creatività e alla propria potenza necessita di un bagaglio culturale del quale fanno parte anche forme innovative di esperienza morale, di vita religiosa, di azione politica. A suo avviso, infatti, soltanto la sinergia tra ragione tecnico-scientifica, riflessione morale, esperienza religiosa, può offrire a un'umanità che è sulla soglia del passaggio verso l'«Ultra-umano» le energie psichiche e le risorse culturali necessarie per affrontare le problematiche inedite imposte dalla nuova fase dell'evoluzione⁴⁹.

2.1.1. *L'evoluzione nell'«Era della Ricerca»*

Il 26 novembre 1951 Teilhard arriva a New York. Il trasferimento in questa città è dovuto al fatto che l'ambiente ecclesiale francese è divenuto per lui «pericoloso». A 70 anni è ancora una volta costretto a vivere la condizione di esule. Trova una sistemazione lavorativa come Research Associate alla Wenner Gren Foundation, diretta da Paul Fejos, e un luogo di residenza nella casa dei gesuiti in Park Avenue.

Dall'inizio della permanenza a New York si occupa con continuità del problema della configurazione di una «Nuova Antropologia», delle questioni inedite connesse ai futuri sviluppi dell'evoluzione umana, dei riflessi che esse hanno sul piano teologico.

Sul tema dei mutamenti prodotti sulla terra dalla specie umana, e sui futuri assetti dell'evoluzione, il gesuita trova un interlocutore in Paul Fejos, il quale nel settembre 1954 gli commissiona un contributo per un Convegno organizzato dalla Wenner Gren Foundation da tenersi nel giugno 1955 dedicato all'evoluzione umana. Con il suo intervento, che ha come tema il «significato planetario» della cultura e i futuri scenari della sua evoluzione, Teilhard si ripromette di riequilibrare l'impostazione di un Convegno a suo avviso troppo sbilanciato sul passato dell'evoluzione. Inoltre, insieme al Dott. Fejos, progetta, per il giugno 1956, l'organizzazione di un Convegno dedicato al futuro della «Noosfera». La morte, sopravvenuta il 10 aprile 1955, gli impedisce di portare a termine questo progetto.

Nello scritto commissionato dal Dott. Fejos, dopo aver ricostruito le varie fasi dell'evoluzione umana, Teilhard sposta l'attenzione sull'umanità attuale. Sostiene che essa è sulla soglia di un passaggio epocale, nel quale prende forma «una *rivoluzione* nel processo della evoluzione *naturale*»⁵⁰ che determina un cambiamento non solo nell'ambiente naturale, ma anche nella

⁴⁹ Sul programma stilato da Teilhard per questo ipotetico gruppo di ricerca cfr. Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., pp. 265-266.

⁵⁰ P. Teilhard de Chardin, *The Antiquity and World Expansion of Human Culture*, in Id., *L'Oeuvre scientifique, X: 1945- 1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971, p. 4583.

struttura biofisica, nella vita psichica, nelle prestazioni cognitive, nella struttura dell'azione.

L'avvento di una collettività capace di dare forma e direzione alla propria evoluzione ha, secondo Teilhard, delle rilevanti conseguenze sul piano della riflessione antropologica. Consente infatti di mettere in discussione la tesi secondo la quale l'evoluzione di *Homo Sapiens* si è arrestata con la stabilizzazione della sua struttura anatomica. Egli sostiene, in tal senso, che non è irragionevole ritenere che alle scoperte della fisica che hanno consentito di capire la struttura dell'atomo e di controllare l'energia nucleare non possano far seguito, in futuro, scoperte della biologia nel campo delle cellule, dei neuroni, delle strutture più originarie della vita, che consentano di «metter mano» sui processi che regolano la riproduzione, l'embriogenesi, i meccanismi di selezione della specie. Sarebbe in tal modo possibile dar corso a una «selezione guidata», che, sostituendosi ai meccanismi della selezione naturale, potrebbe condurre alla formazione di un tipo umano dotato di un corpo, di un sistema nervoso, di un cervello, più perfezionati e performanti. Non sarebbe quindi un'ipotesi fantasiosa ritenere che il progresso cognitivo realizzatosi a livello collettivo attraverso una ricerca scientifica pensata e gestita come impresa planetaria possa avere l'effetto di perfezionare la struttura biofisica e le prestazioni cerebrali dei singoli individui⁵¹.

Teilhard lega il passaggio dalla selezione naturale alla «selezione guidata» all'avvento dell'«Era della Ricerca», fase in cui prende forma «un'altra Umanità», cioè una configurazione dell'esistenza umana che è il frutto della sinergia tra scienze come la fisica, la «Nuova Biologia», le neuroscienze, la cibernetica, la sociologia, la psicologia. Attraverso l'apporto congiunto di queste discipline il gruppo umano accede infatti a una condizione «nella quale scopre improvvisamente che può (o meglio deve) aiutare scientificamente in se stesso il cammino incompiuto e ininterrotto dell'evoluzione biologica»⁵². In tal modo, il sistema della ricerca scientifica si pone come elemento che determina i criteri di leggibilità del reale e dà forma al suo ordinamento. «Macchine che fanno o dis fanno la Materia, macchine per vedere, macchine per comunicare, macchine per pensare, la cui fauna mostruosamente varia – scrive il gesuita – incomincia a popolare la Terra»⁵³, divengono l'ambiente nel quale e attraverso il quale gli uomini conoscono la natura, interagiscono con essa, danno forma a visioni del mondo, gestiscono i propri corpi, costruiscono le relazioni interpersonali, elaborano teorie morali, praticano la

⁵¹ Sull'argomento cfr. le notazioni contenute in: P. Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, pp. 350-351.

⁵² P. Teilhard de Chardin, *Osservando un Ciclotrone. Riflessioni sulla concentrazione su di sé dell'energia umana*. In Id. *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 294.

⁵³ *Ivi*, p. 295.

religione.

All'ingresso nell'«Era della Ricerca», nella quale giocano un ruolo direttivo scienze come la biologia, le neuroscienze, la cibernetica, la psicologia, viene connessa la necessità di dar corso a una «Nuova Antropologia», descritta dal gesuita come un sapere che nasce dalla constatazione del passaggio evolutivo in atto nella specie umana, e dalla considerazione dell'impatto che esso ha sulla comprensione dell'essere umano e del processo evolutivo del cosmo.

3. LA «NUOVA ANTROPOLOGIA» COME PENSIERO TERAPEUTICO

Partendo dal riconoscimento del transito in atto verso l'«Ultra-umano», Teilhard evidenzia la necessità di dar corso a una antropologia che, senza ignorare il radicamento della vita umana nel divenire della natura, sia tuttavia capace di riconoscere «le Singolarità» che le appartengono in quanto formazione nel cui divenire si manifesta la forza costruttiva che il pensiero ha nella configurazione degli assetti dell'evoluzione. In tale contesto prende forma l'antropologia ultraumanista, che, tra le sue varie caratteristiche annovera anche quella di fungere da pensiero terapeutico capace di liberare gli uomini dalle «tre paure» che, a partire dall'inizio della modernità, ne hanno inquietato l'esistenza. La prima è generata dallo spaesamento prodotto dal sentirsi «perduti» in un cosmo inospitale in cui le loro vite appaiono come realtà prive di senso. La seconda è legata al fatto di autocomprendersi come una formazione che ha davanti a sé un futuro fatto di «sfinimento biologico» e di decadenza. La terza è prodotta dal pensiero di abitare un mondo nel quale ogni avanzamento e ogni conquista sono destinati a svanire nel nulla.

Per esorcizzare queste paure, il gesuita elabora un pensiero che ha come assi privilegiati di riferimento le categorie di «complessità», «soglia critica», «singolarità».

Nel lessico teilhardiano, le categorie di «complessità» e «soglia critica» sono una presenza di lungo corso. La categoria di «singolarità» compare invece per la prima volta in uno scritto, datato maggio 1951, nel quale si parla di «singolarità evolutiva»⁵⁴ della specie umana. Essa viene definita attraverso il riferimento a tre passaggi, che, in sequenza, sono il «passo della Riflessione» prodottosi agli inizi della ominizzazione, l'espansione della vita pensante e il progressivo costituirsi di un nuovo spazio di realtà, la «Noosfera», che si sovrappone gradualmente alla biosfera. Si arriva, infine, all'«Ultra-umano», vale a dire alla fase dell'evoluzione nella quale una specie umana dotata di livelli crescenti di potenza cognitiva e operativa, che le consentono

⁵⁴ P. Teilhard de Chardin, *Note sur la réalité actuelle et la signification évolutive d'une Orthogénèse humaine*, in Id., *La Vision du Passé*, op. cit., p. 359.

di strutturarsi in regime di «*Self-organizzazione*», avanza verso l'instaurazione di forme di vita che rendono pensabile l'ipotesi della «evazione di una parte del *Weltstoff* al di fuori dell'Entropia»⁵⁵.

Applicata alla specie umana, la categoria di «singolarità» non sta quindi ad indicare una stranezza o un fatto casuale prodottosi nel corso dell'evoluzione. Indica, piuttosto, «*perfezione nell'espressione, parossismo nello sviluppo, compimento nella linea*»⁵⁶. Assunta in questa prospettiva, la «singolarità» della specie umana fa riferimento a un evento, l'apparizione del pensiero, che viene identificato come l'accadimento che «completa e illumina drammaticamente per i nostri occhi (soltanto se sappiamo guardare bene) l'immensa storia della materia totale»⁵⁷. In tal modo, la formazione della «Noosfera», e la graduale espansione della potenza creatrice del pensiero che in essa si realizza, sono da considerare come «*il prodotto normale, conclusivo, di un'evoluzione della Materia spinta fino al termine*»⁵⁸.

Prende forma, così, una teoria dell'evoluzione che sviluppa un discorso cosmologico e antropologico differente da quelli prodotti nell'orizzonte cognitivo tipico di una scienza della natura che, secondo Teilhard, si è sviluppata «sotto il segno troppo esclusivo dell'Entropia (cioè del degrado e della disintegrazione universale)»⁵⁹. Ciò ha a suo avviso contribuito all'affermarsi di una visione del mondo che è portatrice di una escatologia il cui approdo è la nientificazione del mondo e di tutto ciò che in esso si produce.

L'introduzione del pensiero della complessità come chiave di accesso alla comprensione dell'evoluzione consente invece di evidenziare la presenza in essa di un meccanismo selettivo che fa capo a ciò che Teilhard designa come il «terzo infinito», l'infinito della «complessità organizzata», cioè l'ordinamento che conferisce al divenire del cosmo la figura di un processo in cui, oltre all'entropia, opera una corrente che porta la materia a organizzarsi in forme sempre più complesse, che si canalizzano verso la formazione, l'espansione, il graduale potenziamento della vita pensante.

In questo quadro si colloca l'apparizione dell'uomo, una formazione che, pur esibendo a livello biologico uno scarto minimo rispetto ai Primati, realizza tuttavia un avanzamento che ne fa l'organismo nel quale si produce un evento evolutivo dotato di un impatto «rivoluzionario» sugli equilibri della Biosfera. La portata di questo evento risulta però percepibile soltanto a patto di connettere all'evoluzione della terra fenomeni della vita umana co-

⁵⁵ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, In Id., *L'Apparition de l'homme*, op. cit., p. 362.

⁵⁶ *Ivi*, p. 319.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 320.

⁵⁹ *Ivi*, p. 304.

me il linguaggio, l'autocoscienza, i sistemi simbolici, la costruzione di modelli mentali di stati di cose, il pensiero rappresentativo, la capacità di prevedere e di progettare. Essi sono il terreno in cui si radicano le pratiche cognitive e operative che hanno consentito agli uomini di «tessere poco a poco, sulla vecchia Biosfera, una membrana continua di realtà pensante tutt'intorno alla Terra: la Noosfera»⁶⁰.

Per il gesuita, la collocazione della nascita e dell'espansione del pensiero tra le formazioni che scandiscono la storia della terra costituisce la via di accesso a una comprensione del fenomeno umano che si differenzia da quella depositata nella sistematica convenzionale, che lo classifica come una sottofamiglia dell'ordine dei Primati. Egli sostiene infatti che l'uomo non è soltanto una nuova specie animale, ma una nuova forma di vita, che, tramite il sistema delle pratiche cognitive e operative da essa poste in essere, apre un nuovo ciclo evolutivo. «Nell'Uomo – scrive – è l'Evoluzione che rimbalza su di sé tutta intera (...), ed è il Mondo stesso che, aprendo a forza l'ingresso in un ambito fisico restato fino a quel momento chiuso, riparte su di sé per una nuova tappa»⁶¹.

Per dare legittimità scientifica a questo tipo di discorso, il gesuita reputa necessario uscire dall'orizzonte di comprensione del mondo e della vita umana depositato nella «scienza normale», e dare corso a «una Scienza più avanzata della nostra»⁶² che consenta di includere le dinamiche evolutive della «Noosfera» nello spazio delle dinamiche evolutive della vita cosmica. A suo avviso infatti l'evoluzione umana non si arresta con la comparsa e l'espansione di *Homo Sapiens*. Prosegue con la «seconda ominizzazione», vale a dire con il lento avanzamento verso la formazione di una specie umana strutturata come un macrosoggetto unificato su scala planetaria, che dispone delle risorse cognitive e operative, e dell'energia psichica che consentono di sostenere lo sforzo richiesto dal lavoro creativo e dall'impegno necessari in questa fase dell'evoluzione.

All'integrazione della «Noosfera» nel divenire dell'evoluzione, Teilhard collega la tesi secondo la quale, al di sotto delle costellazioni culturali esplorate dagli etnologi e dagli storici, è possibile individuare la presenza di «*un Senso della Storia*»⁶³.

Questa formula fa riferimento al fatto che nel divenire della «Noosfera» è presente un nucleo additivo di elementi, composti da tecniche che vanno dalla domesticazione del fuoco al controllo dell'energia nucleare, da istituzioni politiche, come la democrazia, i diritti umani, da sistemi di conoscenza,

⁶⁰ *Ivi*, p. 314.

⁶¹ *Ivi*, p. 317.

⁶² *Ivi*, p. 362.

⁶³ *Ivi*, p. 337.

come la visione evolutiva del mondo, la fisica atomica, la genetica, la cibernetica, che costituiscono dei punti di non ritorno. L'umanità, quindi, nel proprio cammino evolutivo crea sistemi cognitivi, operativi, organizzativi, che hanno un impatto sempre più rilevante nel divenire dell'evoluzione.

Prende forma, così, una descrizione del cosmo che, partendo dall'esplosione originaria e dalla formazione delle galassie, passando attraverso le infinite ramificazioni della Biosfera, include nel processo evolutivo anche la «Noosfera», e il suo lento sviluppo come spazio di realtà destinato ad avere un ruolo sempre più rilevante nel futuro della terra.

Da questa cosmologia, Teilhard deriva una antropologia che si propone di supportare l'attività inventiva e costruttiva di una specie umana che, attraverso il progressivo potenziamento delle prestazioni cognitive e operative favorito dalla nascita e dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, dopo quattro secoli di autosottovalutazione per motivi legati alle scoperte di Galilei nel campo dell'astronomia, di Darwin nel campo della biologia, di Freud nel campo della psicologia, riconosce la singolarità del proprio percorso evolutivo e riemerge «più che mai *in testa alla Natura*»⁶⁴. Si accredita infatti come «forza geologica» in grado di fare dell'evoluzione un processo in cui la scienza, la tecnica, le decisioni etiche, le scelte politiche, le tonalità emotive, l'esperienza religiosa, sono destinate a giocare un ruolo sempre più rilevante.

3.1. Contro l'uso antiumanistico della scienza

Questo modo di affrontare il problema antropologico spiega l'insofferenza di Teilhard verso l'essenzialismo di ascendenza platonica, che, a suo avviso, domina ancora larga parte del discorso antropologico di molti pensatori cristiani⁶⁵. Egli non si limita però a criticare il pensiero espresso da teologi e filosofi coronati dalla «aureola platonica», che non prendono in considerazione il radicamento della vita umana nel divenire della vita cosmica. Il rinnovamento del discorso antropologico da lui auspicato lo porta infatti, come attestano molte lettere scritte tra il 1952 e il 1954, e vari saggi composti in questo stesso periodo, tra i quali si segnala, per importanza, *Les Singularités de l'Espèce Humaine*, a valutare criticamente anche la visione dell'uomo espressa da paleontologi e paleoantropologi come Simpson, Blum, Needham, Jepsen, Eddington, Jeans, Boule, Gregory, Osborn, Vandel, da biologi e zoologi come Charles Galton-Darwin, Julian Huxley, Jean Rostand, Lucien

⁶⁴ *Ivi*, p. 367.

⁶⁵ Sul duro scontro che, nel novembre 1954, nel corso del «Colloquio sull'Uomo» organizzato dalla Columbia University, Teilhard ha con tre intellettuali cristiani, Gilson, Niebuhr, Battaglia, cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*, p. 579.

Cuenot, oppure, come si può rilevare in due brevi accenni, da Norbert Wiener, definito «l'uomo dell'informatica»⁶⁶.

Il discorso antropologico elaborato da Teilhard nel periodo americano trova l'espressione più compiuta in *Les Singularités de l'Espèce Humaine*, un lungo e articolato saggio composto tra il gennaio e l'aprile 1954 servendosi di appunti di lettura di libri di paleontologi, di paleoantropologi, di biologi, di fisici, di futurologi, di un esponente della nascente cibernetica come Wiener, apparsi tra il 1952 e il 1954, o in anni immediatamente precedenti. Esso è quindi il frutto della presa di posizione del gesuita nei confronti di scienziati che, in nome della scienza, «sottostimano l'Umano»⁶⁷. Di questi, infatti, alcuni, vengono criticati perché riducono la specie umana a sottofamiglia dei Primati, altri perché la identificano come una struttura anatomica stabilizzata, altri, ancora, perché la considerano come un incidente di percorso dell'evoluzione destinato ad essere annientato dall'entropia, altri perché la ritengono una formazione dannosa per la vita della terra, altri, infine, perché ne vedono il compimento più alto nella formazione di un «pool» cognitivo omogeneo.

Occorre dire, però, che Teilhard, pur esternando nella corrispondenza, un atteggiamento fortemente polemico, a volte quasi sarcastico, verso teologi, letterati, filosofi, «immobilisti», come pure verso paleontologi, paleoantropologi, scienziati, a suo avviso troppo condizionati da «pregiudizi anatomici» e da un senso comune «da medici», a partire dal 1953 identifica l'avversario da combattere in Charles Galton-Darwin, autore del libro *The Next Million Years*⁶⁸, apparso nel corso di questo medesimo anno. Nelle tesi in esso contenute riconosce infatti la smentita più radicale della sua tesi sull'avvento dell'«Ultra-umano», e sul rinnovamento dell'antropologia ad esso connesso.

Galton-Darwin, più che l'«Ultra-umano» prossimo-venturo, vede approssimarsi la fine della specie umana, descritta come una formazione che è divenuta una minaccia per il futuro della terra e un pericolo per la propria stessa sopravvivenza. Dopo aver depredato le risorse del suolo e del sottosuolo per sostenere modelli di vita e di consumo insostenibili, si avvia infatti verso un'autodistruzione difficilmente evitabile.

Teilhard avversa l'antropologia declinista di Galton-Darwin ancor più della narrazione del «tramonto dell'Occidente» di Spengler. Nel libro del nipote di Darwin vede infatti il tentativo di offrire una giustificazione scientifica del fatto che la fine della specie umana, una possibilità da molti scienziati

⁶⁶ Per una analisi del confronto di Teilhard con questi autori cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*. pp. 552-560; 582-596; 605-606.

⁶⁷ Teilhard de Chardin, *Lettres familières*, op. cit., p. 209.

⁶⁸ C. Galton-Darwin, *The Next Million Years*, Doubleday & Company, New York 1953.

collocata in un lontano futuro, riguarda invece l'umanità attuale. Galton-Darwin si propone in tal senso di dimostrare che la prosperità economica di cui gode una parte dell'umanità, largamente fondata sullo sfruttamento distruttivo delle risorse della terra, è una «fiammata senza domani», perché il carbone, il petrolio, l'uranio, l'acqua, l'aria, saranno ben presto consumati o inquinati da modi di produzione tendenti allo sfruttamento intensivo delle risorse, e da stili di vita eccessivamente dispendiosi. Il fisico inglese prevede quindi che al benessere del XX secolo farà seguito un periodo di restrizioni e di carestie che imporranno una drastica riduzione dei consumi e della popolazione mondiale.

Galton-Darwin considera lo sviluppo dell'umanità del XX secolo come una marcia verso il disastro, che è il prodotto di un insieme di fattori come l'esaurimento delle risorse, la rigida meccanizzazione dell'esistenza umana, la crescente conflittualità tra popoli e culture causata «dall'eccesso stesso della pressione che li avvicina»⁶⁹. Questo stato cose, sintetizzato nella formula «troppi uomini, troppi sprechi, per colpa degli uomini», immette la specie umana in un cammino che conduce verso un rapido autoannientamento. Pericolo, declino, meccanizzazione, impoverimento, scontro tra culture, estinzione, sono le parole con le quali Galton-Darwin pone una pietra tombale sul «bel sogno» posto in essere dall'Occidente e dalla civiltà industriale in esso sviluppatasi di poter raggiungere livelli di benessere generalizzato sempre più elevati consumando quantità sempre più rilevanti di risorse a torto ritenute inesauribili.

Al declinismo di Galton-Darwin, che considera la specie umana come un «fiore effimero», una «fiammata» destinata a spegnersi nel giro di due o tre secoli, Teilhard, senza uscire dai confini di una ipotesi sostenibile da un punto di vista scientifico, oppone il punto di vista di chi ritiene che «per l'Uomo la vita comincia domani»⁷⁰. Sostiene, infatti, che la sopravvivenza umana, dopo essere stata assicurata in una prima fase da energie già pronte e largamente disponibili, al momento attuale, in forza delle capacità acquisite dalla fisica, dalla chimica, dalla biologia, di «metter mano» sull'energia nucleare e sulle sintesi organiche, può essere invece garantita in altri modi. L'apporto arrecato dal sapere scientifico costituisce in tal senso l'elemento che consente all'umanità di disporre di energie non esauribili, acquisite attraverso gli avanzamenti prodotti nel campo della tecnoscienza.

Teilhard non si nasconde che l'azione combinata di tecnica, industria, mercato, ha contribuito a sfigurare la terra attraverso la distruzione dell'*habitat* naturale e un consumo dissennato di risorse. A differenza di Galton-Darwin egli ritiene, però, che, con l'entrata della specie umana nel

⁶⁹ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, op. cit., p. 326.

⁷⁰ *Ivi*, p. 346.

regime evolutivo dell'«Ultra-umano», «sarà preoccupazione di tutti dare alla faccia industrializzata della Terra, sfigurata in questo momento da un saccheggio barbaro della natura, una nuova bellezza»⁷¹.

È dunque possibile, a suo avviso, che l'umanità, attraverso l'acquisizione di forme di sapere tecnico-scientifico più raffinate di quelle attualmente disponibili, possa rendersi capace di dare alla terra devastata dall'industrialismo, e dalle tipologie di sapere tecnico-scientifico che ne hanno consentito l'espansione, una «nuova bellezza» che è il frutto della possibilità di porre in essere una connessione non distruttiva tra «Noosfera» e Biosfera⁷².

Secondo Teilhard, dunque, l'umanità attuale non è al capolinea della propria evoluzione. Non si trova neppure in una condizione di declino, o di regressione verso condizioni di vita dominate dall'assillo di bisogni ai quali non è più in grado di dare soddisfazione. A suo avviso, infatti, l'umanità in transito verso l'«Ultra-umano» appare come una formazione i cui assetti futuri sono legati alla capacità di sviluppare progetti e sinergie che sono il prodotto di una «tensione evolutiva» che si concretizza in aspirazioni e obiettivi condivisi.

Dalla rappresentazione dell'umanità come formazione non stabilizzata, che dispone di livelli sempre più elevati di unità e di potenza, deriva l'individuazione, da parte di Teilhard, del «vizio tecnico» che è all'origine della mentalità di Galton-Darwin, e del modo di pensare di molti scienziati, filosofi, teologi, letterati, che si misurano con il problema del futuro dell'umanità. Il «vizio» è a suo avviso ravvisabile nel fatto che le loro valutazioni e le loro estrapolazioni sui futuri assetti della vita umana, pur servendosi di dati attendibili, sono regolate da un non detto, che è dato dal «postulato categorico di un'immutabilità e non perfettibilità definitive della natura»⁷³.

Questo presupposto non problematizzato, che accomuna intellettuali molto diversi tra loro come Galton-Darwin e Barth, Simpson e Gilson, Rostand e Maritain, è legato alla convinzione secondo la quale l'essere umano, nelle sue dinamiche personali e collettive, «sarà domani esattamente tale e

⁷¹ *Ivi*, p. 356.

⁷² Sul tentativo operato dal pensatore americano Thomas Berry di «andare con Teilhard oltre Teilhard» e dar forma, così, a una ripresa del suo pensiero caratterizzata in senso ambientalista, cfr. Th. Berry, *Teilhard in the Ecological Age*, Anima Pubns, Chambersburg (PA) 1982; Id., *Teilhard in the Ecological Age*, in A. Fabel, D. St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2003, pp. 57-73; Id., *The New Story. Comments on the Origin, Identification and Transmission of Values*, in Fabel, D. St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century*, op. cit., pp. 77-88.

⁷³ *Ivi*, pp. 347-348.

quale lo vediamo oggi»⁷⁴. Per il gesuita, invece, non solo il presente, ma anche il futuro dell'umanità non è più quello di una volta. Il gruppo umano appare infatti come una formazione il cui futuro si costruisce attraverso la sinergia tra lo sperimentalismo di una tecnoscienza sempre più pervasiva e potenziata, e la maturazione di dispositivi culturali e di pratiche di discernimento diversi da quelli sedimentati nel Neolitico o nell'età industriale.

In tal senso, per superare il «passaggio pericoloso» nel quale si trova attualmente coinvolta la specie umana, Teilhard ritiene necessario liberarsi da nostalgie passatiste e lavorare per «scoprire e acclimatare nella nostra civilizzazione tutto un mondo di energie nuove»⁷⁵. Questa operazione è a suo avviso perseguibile attraverso la costruzione di una cultura che ha come riferimenti privilegiati gli imperativi ispirati alla triade «più Scienza», «più Ambizione», «più Sapienza», perché è «dalla intensità accresciuta della nostra potenza riflessiva e affettiva – scrive – che dipendono, in fin dei conti, il successo o il fallimento dell'Umanità»⁷⁶.

Secondo Teilhard, dunque, l'esistenza dell'umanità futura non è compatibile con forme di cultura che, in modi differenti, fanno della critica dell'umanesimo tecnico-scientifico il loro riferimento privilegiato. Egli è infatti convinto che la correzione delle storture prodotte dall'espansione del sistema nato dalla sinergia tra tecnoscienza, industria, mercato, *media*, sia realizzabile attraverso la costruzione di un sapere tecnico-scientifico più raffinato, più attento alla complessità e alla qualità dei fenomeni. Esso, inoltre, dovrebbe avere la capacità di non ignorare l'apporto che un'etica e un'esperienza religiosa profondamente rinnovate possono dare all'affermarsi di una interazione non distruttiva con la Biosfera, e alla costruzione di una società in cui l'espansione della tecnoscienza non produca forme di inquadramento costrittivo della vita umana, o pratiche discriminatorie verso vite che hanno minori possibilità di accesso ai benefici connessi ad alcune sue prestazioni.

BIBLIOGRAFIA

- Berry Th., *Teilhard in the Ecological Age*, Anima Pubns, Chambersburg (PA) 1982.
 Berry Th., *Teilhard in the Ecological Age*, in A. Fabel, D. St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2003, pp. 57-73.
 Berry Th., *The New Story. Comments on the Origin, Identification and Transmission of Values*, in Fabel, St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century*, pp. 77-88.

⁷⁴ *Ivi*, p. 348.

⁷⁵ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, pp. 347-348.

⁷⁶ *Ibidem*.

- Campa R., *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.
- Delio I., *Christ in evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2008.
- Delio I., *Making all things new. Catholicity, cosmology, consciousness*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2018.
- Delio I., *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution and The Power of Love*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2019.
- Duffy K., *Teilhard's mysticism. Seeing the inner face of evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2014.
- Duffy K., *Teilhard's struggle. Embracing the work of evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2019.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Edizioni Studium, Roma 2016.
- Teilhard de Chardin P., *Trasformazione e Prosecuzione nell'uomo del Meccanismo dell'Evoluzione. Scritto per Huxley*, in, Id., *Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, pp. 251-260.
- Teilhard de Chardin P., *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, pp. 237-249.
- Teilhard de Chardin P., *Le Coeur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 339-349.
- Teilhard de Chardin P., *Les Singularités de l'Espèce humaine*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, pp. 295-375.
- Teilhard de Chardin P., *Osservando un Ciclotrone. Riflessioni sulla concentrazione su di sé dell'energia umana*. In Id. *Verso la Convergenza*, pp. 289-296.
- Teilhard de Chardin P., *The Antiquity and World Expansion of Human Culture*, in Id., *L'Œuvre scientifique, X: 1945- 1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971, pp. 4580-4589.
- Teilhard de Chardin P., *Un grandissimo problema per l'Antropologia. È vero o no che nell'uomo continua, trasformandosi, il processo biologico dell'evoluzione*, in Id., *Verso la Convergenza*, pp. 261-266.



“DIABOLUS IN MUSICA”: IL SIMBOLO DEL “MALE” NELLA STORIA DELLA MUSICA OCCIDENTALE

Emanuele Raganato

Università del Salento
emanuele.raganato@unisalento.it

ENGLISH TITLE: THE DEVIL IN MUSIC. THE SYMBOL OF “EVIL” IN THE
HISTORY OF WESTERN MUSIC

ABSTRACT

The history of Western music, from its beginnings to the present day, has been marked by axiological prescriptions that have conditioned its evolution. Among these, the notion of right or wrong, Good and Evil, is particularly well-known, and it has taken on different meanings and forms over the ages. Since Catholicism has permeated the history of music probably more than any other institution, here too the concept of Good and Evil has been transfigured, for example, into the antithesis between God and the Devil. However, the “diabolus in musica” has not remained unchanged over time, and has come to take the form of dissonance, of Satan himself, which can become a subliminal message. By examining the history of the concept of Evil in Western music, we can see that the dualism between the rational and irrational has been transfigured over the centuries, while nevertheless remaining a generative and creative principle of human beings.

KEYWORDS: Diabolus in Music, Evil, Rationality, Irrationality, Tritone

Dai suoi albori, il pensiero razionale, che è emerso dalle nebbie indistinte dei primordi e ha saputo strutturare le teologie morali delle grandi religioni e le speculazioni delle tradizioni filosofiche, ha elaborato concezioni del mondo in cui la ragione umana è il fondamento essenziale, se non esclusivo, della conoscenza e della verità. Nel pensiero occidentale, la corrente filosofica che probabilmente ha avuto maggiore impatto è stata quella del cosiddetto “dualismo”, cioè una concezione del mondo fondata su un’essenziale dualità di principi. La forma più primitiva di dualismo è quella religiosa e teologica,

secondo cui la natura del mondo, e il suo vario accadere, derivano dalla concomitante e contrastante attività di un principio buono e un principio cattivo. Sebbene il dualismo sia presente in numerose religioni pre-cristiane, il motivo dell’eterna lotta tra Bene e Male è storicamente sopravvissuto anche nel Cristianesimo, attraverso l’antitesi fra Dio e il diavolo. Poiché la Chiesa ha ricoperto una posizione egemonica nella cultura occidentale, divenendo, storicamente, il maggior committente di arte che ci sia mai stato, anche la musica occidentale (i cui primi sistemi teorici sono nati proprio all’interno delle grandi cattedrali) è stata caratterizzata e influenzata da una normatività dualistica che l’ha costantemente modellata nella sua evoluzione. Nella storia della musica occidentale quindi, Bene e Male, sono presenti costantemente e in varie forme, di cui, quella che probabilmente è tuttora più popolare, è, come vedremo in dettaglio, quella diabolica.

In Occidente la presenza diabolica è tradizionalmente riconosciuta in opposizione a quella divina ed entra nella vita cristiana, come una costante, a partire dalle Sacre Scritture. Tuttavia, il diavolo non è un’invenzione del Cristianesimo ed esiste in tutte le tradizioni (in varie forme) assumendo un carattere di universalità, dalla notte dei tempi, ovvero, «dal momento in cui il linguaggio schiuse all’uomo le porte del Sacro»¹. Sebbene il diavolo debba quindi gran parte della sua fama al Cristianesimo, egli non appartiene a nessuna ermeneutica determinata e la sua presenza nella vita degli uomini è precedente al monoteismo e al conseguente consolidamento delle religioni mosaiche². Nelle culture occidentali, a livello storico, il diavolo ha lasciato un’impronta indelebile in quel processo di lungo apprendistato della specie umana nella razionalizzazione e nella risoluzione di quella che è la dicotomia tra ordine e caos, tra Cielo e Terra, tra cuore e ragione. «Storici e studiosi hanno identificato, proprio nella discontinuità del suo protagonismo, l’attacco ricorrente che il tentatore sferra alla Ragione»³. Il Diavolo viene identificato quindi come l’anormalità, in generale. Si incarna infatti nei corpi degli animali (riconosciuti appunto come esseri irrazionali) guida le tensioni psicologiche (desideri, pensieri, odii) delle persone, e quelle psichiche di folli e veggenti. Se per la religiosità egizia ciò che incarnava l’irrazionalità delle anime, la morbosità e il turbamento del mondo era il Male⁴, in altre tradizioni antiche, da quella dell’epopea assiro-babilonese di *Gilgamesh* fino al Prometeo greco (il cui fegato che sempre ricresceva era dilaniato dagli avvoltoi per l’eternità), ricorre la presenza di un eroe solare che diviene notturno e che cade in disgrazia sempre per lo stesso peccato: la sete di

¹ Cfr. A. Cousté, *Breve storia del Diavolo*, Castelveccchi, Roma 2004.

² Ivi, p. 19.

³ Ivi, pp. 9-10.

⁴ Ivi, p. 120.

conoscenza, il segreto dell'universo (l'albero del Bene e del Male, il fuoco che non si estingue etc.) rubato agli dèi per dividerlo con gli uomini⁵. In questa narrativa si colloca anche la presenza del Bene e del Male nella musica. In Cina, ad esempio, si narra che il leggendario eroe *Yu Ch'ao* insegnò agli uomini la scrittura e la musica strumentale⁶. Anche nella Grecia antica troviamo una variegata mitologia che racconta l'origine della musica e la permea di valori dicotomici a seconda del contesto e della motivazione latente. Proprio al periodo greco classico (e alle religioni misteriche⁷) risalgono i rituali del culto di Dioniso⁸ i cui devoti si riunivano in luoghi appartati per attraversare la barriera che separa l'ordine umano da quello sovrannaturale, attraverso il delirio, coadiuvati da una musica eccitante⁹. È sempre in Grecia, poi, che la musica si carica di significati malefici anche quando esula dai canoni identitari e culturali ellenici¹⁰. La musica di altri popoli aveva generalmente una valenza negativa. Platone (nella *Repubblica*) inoltre, stabilì una corrispondenza tra i vari tipi di armonia e le qualità dell'anima umana, distinguendo i modi musicali che hanno un effetto pedagogico negativo (le armonie mixolidia, sintonolidia, ionico e lidia) dalle armonie che sono dotate di valore etico positivo (l'armonia dorica e quella frigia¹¹, ovvero apollinea e dionisiaca). Allo stesso modo Platone analizza i ritmi che analogamente alle armonie si ripercuotono in mutamenti dell'anima umana¹². Tra questi sicuramente è il ditirambo, sacro a Dioniso, a

⁵ Ivi, p. 106.

⁶ Ivi, p. 130.

⁷ Di origine arcaica e mediorientale, sopravvissero nel Medioevo cristiano attraverso varie correnti mistiche, come quella dei Templari, venendo condannate anche come forme eretiche (es. i Catari). Successivamente, rimasero nella memoria di confraternite, sette e società segrete fino alla massoneria.

⁸ Fino a Euripide, Dioniso non ha mai cessato di essere l'eroe tragico. Inoltre si può affermare con egual sicurezza che tutte le figure famose della scena greca, Prometeo, Edipo, etc. furono tutte maschere di quel primo eroe, Dioniso. Cfr. M. De Angelis, *Diabolus in Musica*, Le Lettere, Firenze 2006, p. 59.

⁹ A. Cousté, op. cit., p. 149.

¹⁰ La parola "barbaro", infatti, nasce qui, come contrapposizione culturale per designare genericamente l'insieme indiscriminato dei popoli stranieri sotto il rispetto innanzitutto linguistico (poi anche etnico e geografico). Ma «essa finì per esprimere ogni tipo di contrapposizione: l'ordine contro la confusione e il caos, il comportamento dei cittadini liberi, ispirato al codice di legge, contro le abitudini proprie del potere arbitrario, la vivacità intellettuale contro l'ottusità, e, infine, i "boni mores" contro una crudeltà sanguinaria prossima a quella della bestia, ossia ogni manifestazione di atrocità concepita come estremo grado del male che l'uomo, secondo natura, può fare e/o subire». A.M. Battezzatore, *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, Sandalion, Vol. 18, 1996, p. 9.

¹¹ Armonia di pace, per Platone, e fonte di saggezza e moderazione.

¹² G. Dioni, «La filosofia è la musica più grande», in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 152.

essere quello più controverso. A partire da Aristotele (vissuto al tempo del re persiano Dario III) infatti¹³, il ditirambo, che ritrova la sua espressione per antonomasia nel modo frigio (dal nome della Frigia, regione dell'Anatolia, considerato il modo dionisiaco per eccellenza), si carica di una valenza orgiastica apportatrice di forti emozioni. Poiché tradizionalmente nell'antica Grecia, Dioniso era considerato un dio straniero¹⁴, è probabile che ogni significazione negativa legata ai presunti apporti non greci al ditirambo (incluso il modo frigio e *auloi* e *syrinx*, strumenti a fiato sacri a Dioniso) abbiano contribuito a connotare i riti dionisiaci (e di conseguenza tutte le pratiche musicali annesse così come gli strumenti musicali) come lascivi, sfrenati, non soggetti ad alcuna razionalità. Inoltre, Aristotele sconsigliava l'insegnamento degli strumenti a fiato dionisiaci ai giovani poiché lo riteneva sconveniente. Per sua natura, infatti, potevano scatenare sentimenti orgiastici negli uomini¹⁵. In seguito, fu Aristosseno ad allontanarsi dalle posizioni moralistiche sull'uso dei modi, sostenendo che si sarebbe dovuta conoscere e praticare ogni tipo di musica¹⁶. Tuttavia oggi il valore fecondo del ditirambo è storicamente riconosciuto, avendo avuto lo stesso ruolo, per la Tragedia, che molti secoli dopo avrebbe avuto il madrigale¹⁷ per il Melodramma. Con la "Scuola del Nuovo Ditirambo" ad Atene (il cui esponente di punta era Timoteo da Mileto) la mimesi tra testo e musica venne meno, portando alla fioritura di forme musicali libere intrise di melismi. La *mousiké* greca quindi perse il suo significato trasversale, diventando un'arte a sé. I culti misterici penetrarono a Roma dal II sec. A.C. e con essi il modo frigio e una serie di figure mitiche tra le quali spiccano sicuramente Bacco (nome latinizzato di Dioniso¹⁸) e Cibeles. Queste pratiche giunsero poi fino al Medioevo attraverso una serie di processi sincretici anche e soprattutto da parte del Cristianesimo che ne recuperò molti miti¹⁹. I fauni e altre divinità passarono a ingrossare le fila dell'inferno a partire dal

¹³ Cfr. S. Grandolini, *A proposito di armonia frigia, Dioniso e ditirambo in Platone*, Giornale italiano di filologia, Vol. 53, 2001, pp. 287-292.

¹⁴ Nel 1953 Michael Ventris dimostrò l'origine micenea del culto di Dioniso.

¹⁵ M. De Angelis, op. cit., p. 48.

¹⁶ Ivi, p. 52.

¹⁷ Anche i madrigali mostrano presenze “diaboliche” (vedi Canto de' diavoli, su testo di Niccolò Machiavelli). Cfr. E. Wellesz (a cura di), *Ars Nova e Umanesimo*, The New Oxford Dictionary of Music, Feltrinelli, Milano 1964, pp.431-433.

¹⁸ C. Håkansson, *In Search of Dionysos*, PhD Thesis, Gothenburg 2010.

¹⁹ Ad esempio, il mito di morte e resurrezione fu ripreso dalla religione cristiana, con una madre che muore e è assunta in cielo (Semele, madre di Dioniso, come la Madonna fu assunta in cielo), e un figlio che muore e resuscita ogni anno (lo stesso Dioniso), ma mentre nei Misteri le vite si susseguono, nel cattolicesimo vi è un'unica vita sulla terra e un'altra eterna nei cieli. Cfr. M. Bettini, S. Romani, *Il mito di Arianna. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Einaudi, Torino 2015.

secolo V circa²⁰ ma fu in questo momento storico che iniziò un lento processo di “demonizzazione” di tutte quelle figure e di tutte quelle pratiche pre-cristiane, ovvero pagane, che proprio in quanto “pagane” venivano bollate come contrarie ai dogmi della tradizione giudaico-cristiana e quindi connotate e considerate via via come “demoniache”, “sataniche”²¹. Ogni espressione culturale passò quindi al vaglio ecclesiale (che toccò il suo apice con la medievale Inquisizione) e la musica, in tutte le sue forme, non sfuggì a questo processo. Con la disgregazione progressiva dell’Impero Romano venne meno anche l’antico sistema scolastico pubblico e fu proprio la Chiesa, in una posizione via via egemonica, a istituire percorsi di formazione di ogni livello (dal Concilio di Toledo del 527 d.C. in poi), incentrati sulla dottrina cristiana. In questo contesto, la musica (arte liberale, facente parte del cosiddetto *Quadrivium*) fu investita da un processo di normalizzazione e di razionalizzazione volto ad eliminarne sistematicamente ogni traccia pagana, diabolica e irrazionale, propria della musica profana. In generale furono, oltre ai testi (per ovvie ragioni), le “dissonanze” e i ritmi irregolari (o quelli destinati alle danze profane) a essere i più bersagliati. «Sul tema del diavolo e sulle suggestioni create dalla sua immagine come forza opposta a quella del bene espressa da Dio, sono stati versati fiumi d’inchiostro. Ponendosi agli antipodi della perfezione divina, è stato facile identificare il diavolo con gli elementi irrazionali della stregoneria»²². L’armonia musicale doveva rispecchiare quella celeste e tutto ciò che non proveniva dalla perfezione divina²³, evidentemente, trovava la propria origine nell’irrazionalità diabolica²⁴. Tra le dissonanze più conosciute c’è sicuramente quella del cosiddetto “tritono”, ovvero, il “*diabolus* in musica” per antonomasia. Con questa locuzione, attribuita a Guido d’Arezzo²⁵, i

²⁰ A. Cousté, *Breve storia del diavolo*, Castelveccchi, Roma 2004, p. 260.

²¹ Cfr. G. Galli, *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti della storia e la loro eredità*, Rizzoli, Milano 1987.

²² M. De Angelis, *Diabolus in Musica*, Le Lettere, Firenze 2006, p. 24.

²³ Cfr. A. Frova, *Armonia celeste e dodecafonìa, musica e scienza attraverso i secoli*, BUR-Rizzoli, Milano 2006.

²⁴ Il tritono fu per secoli osteggiato perché contrario alle leggi dell’armonia. Cfr. M. De Angelis, op. cit., p. 144.

²⁵ Al monaco aretino è attribuita la frase «Mi contra Fa est diabolus in musica» (Mi e Fa tuttavia non sono le attuali note Mi e Fa del moderno sistema tonale. Si tratta, infatti, di una prescrizione per evitare il passaggio tra due esacordi diversi, uno duro e uno molle, che genera una dissonanza che per l’orecchio dell’epoca era considerata piuttosto sgradevole) che ha segnato la nascita del mito del tritono. L’espressione però, anche se attribuita a Guido D’Arezzo e riportata da diversi trattatisti a partire dai primi del 1700 e in particolare nel trattato *Gradus ad Parnassum* di J.J. Fux (1725), fa pensare a una tradizione molto più antica e potrebbe fare da eco ad un certo retaggio culturale, fatto anche di modi di dire o di ‘filastrocche’ diffuse tra gli studenti di contrappunto (cfr. M.E. Bonds, *A History of Music in Western Culture*, Pearson 2013, p. 136).

teorici medioevali indicavano appunto il tritono, un intervallo tra due suoni di quarta eccedente, che nella pratica corale medievale era considerata di difficile intonazione²⁶. Con il tritono anche le varie dissonanze erano considerate sconvenienti e questo finché non furono sdoganate dalla cosiddetta Seconda Pratica dal tardo Rinascimento in poi. Fino a quel momento l'immaginario musicale del mondo infernale fu raccontato immondo anche dal punto di vista armonico. Certamente l'Inferno cattolico è un mondo pieno di suoni, almeno quale ce lo descrive Dante: ma suoni discordanti, disarmonici, un «tumulto che s'aggira nell'aura senza tempo tinta» (*Divina Commedia, Inferno*, Canto III).

Dal XII secolo, divenne popolare, in ambito religioso, un nuovo genere musicale: quello dei Misteri, veri e propri drammi, utili per la diffusione del messaggio cristiano. Il termine deriva probabilmente dal latino *misterium* e significa "rituale". Nel Medioevo questi drammi liturgici assunsero altri nomi secondo i contesti geografici. Si trattava di vere e proprie messe in scena di tipo teatrale, che prevedevano attori, cori, canti fino ad arrivare all'uso di vere e proprie macchine teatrali per i cambi di scena o per gli effetti speciali²⁷. Spesso questi drammi religiosi raffiguravano l'Inferno. Solitamente, poi, vi era un palcoscenico i cui due lati erano chiamati rispettivamente Paradiso (quello sopraelevato) e Inferno, appunto, sul lato opposto, dove si trovavano i musicisti²⁸. La storia dei Misteri attraversò i secoli e nel tempo essi divennero sempre più complessi. Nel XV secolo, in uno dei tantissimi misteri francesi, “Il Giorno del Giudizio”, il diavolo entra nella scena da protagonista: vestito di blu con un cappuccio rosso seguito dai suoi accoliti in rosso e nero, muniti di coda²⁹. Se quindi nelle prime rappresentazioni sacre le presenze diaboliche erano solo suggerite, già dal Quattrocento gli interventi del maligno divennero una presenza scenica sempre più importante sia in ambito religioso sia in ambito profano. In questo periodo, infatti, a Firenze, fiorirono i Canti Carnascialeschi, in cui spesso il diavolo era protagonista dei cosiddetti Trionfi, grandi messe in

²⁶ C'erano anche motivi pratici che spingevano a osteggiare l'uso del tritono: la difficoltà di intonazione da parte di un coro, quindi, per evitare inconvenienti i maestri si astenevano dall'utilizzarlo, ma quando la musica varcò la soglia dell'ambito ecclesiastico, il divieto all'utilizzo del diabolus in musica venne meno e i musicisti iniziarono a impiegarlo liberamente: Carlo Gesualdo da Venosa (compositore di madrigali e musica sacra) ne fece un largo uso nelle sue composizioni.

²⁷ La storia dei misteri o dei drammi liturgici merita un approfondimento sostanziale che tuttavia non può essere condotto in questa sede. Si rimanda quindi il lettore alla pubblicazione: K. King (a cura di), *Western Drama Through The Ages*, Greenwood Press, London 2007.

²⁸ M. De Angelis, op. cit., p. 200.

²⁹ A. M. Crispino, F. Giovannini, *Il libro del diavolo. Le origini, la cultura, l'immagine*, Dedalo, Bari 1993, p. 105.

scena del carnevale fiorentino³⁰. I Canti Carnascialeschi erano spesso dei mascheramenti di inni di stampo laudese o devozionale, distorti con un testo licenzioso. L'insolito connubio produsse uno dei più interessanti fenomeni letterari e musicali del Quattrocento la cui paternità fu attribuita a Lorenzo il Magnifico. Dopo la morte del Magnifico (1492) non mancarono le reazioni anche violente (sulla spinta degli anatemi scagliati dal pulpito di Girolamo Savonarola) che portarono all'abolizione dei Canti Carnascialeschi, che furono sostituiti da laudi spirituali e dell'intero Carnevale. Tuttavia, dal 1498, anno della morte del Savonarola, tali festeggiamenti furono ripristinati³¹. La presenza diabolica nella musica occidentale sopravvisse anche alla Controriforma e dalla penna di Giulio Rospigliosi, che diverrà Pontefice con il nome di Clemente IX, fu messo in scena un diavolo tentatore che cercava di corrompere il "Sant'Alessio" di Stefano Landi (1632).

Se fino al Rinascimento sembra che Satana sia quasi un pretesto per narrare le disavventure dei suoi servitori e delle sue vittime, nel nascente teatro dell'Opera sarebbe stato accolto soprattutto come Mefistofele, il tentatore di Faust. Tuttavia, nell'Opera non fu sfruttata solo la figura del diavolo, ma anche il tema del diabolico, in particolare in quelle rappresentazioni in cui compaiono i numerosi viaggi all'Inferno (il mito di Orfeo è quello probabilmente più popolare), fino a maghi streghe ed entità soprannaturali, come una serie di diavoletti meno noti di Mefistofele. Intorno al 1650, il mito di Faust era già profondamente radicato in Germania e costituiva uno dei principali soggetti delle opere di repertorio delle compagnie comiche o dei burattinai. Il passaggio dalla letteratura alla rappresentazione si deve all'elisabettiano Christopher Marlowe, che nel 1558 mise in scena con grande successo "Tragica storia del dottor Faust"³². Nel Barocco, la presenza diabolica è notevole anche al di fuori delle rappresentazioni sceniche, come negli Oratori. Giacomo Carissimi scrive, ad esempio, "Dives Malus" e la cantata per voce sola "Lucifer". Alessandro Scarlatti compone "Sancti Michaelis Arcangeli cum Lucifero pugna et victoria" e l'Oratorio "Humanità e Lucifero".

A partire dal Settecento, il *diabolus* in musica, complice la letteratura (la corrente dell'Illuminismo e, successivamente, quella del Romanticismo recuperarono motivi cari al satanismo *tout court*), il tritono divenne un vero e proprio stratagemma compositivo, si caricò di simboli e affrancandosi dai dettami religiosi imperanti entrò a far parte della cultura musicale

³⁰ Alessandro Coppini (circa 1460-1527), nei primi decenni del XVI secolo, e probabilmente su commissione di Lorenzo il Magnifico, compose "Il trionfo dei diavoli".

³¹ Cfr. M. De Angelis, op. cit., p. 73.

³² Ivi, p. 72.

occidentale. L'irregolarità formale e ritmica diventò progressivamente la cifra stilistica per rappresentare musicalmente le culture extraeuropee, in particolare i turchi, spesso raffigurati attraverso ritmi squadrati e irregolari, dissonanze, armonie e intervalli eccentrici o proibiti dalla teoria compositiva. Attraverso la musica insomma si rivelava una sorta di estetica al contrario³³ che in ogni epoca successiva, fino a tempi recentissimi, fu oggetto di biasimo, se non di scomunica. Anche gli stati alterati, irrazionali, catastrofici, erano rappresentati in musica attraverso la rottura di nessi logici, ritmici e sintattici³⁴.

Nell'Arte della Fuga di J. S. Bach (dal 1740 circa) riemergono elementi religiosi e parareligiosi che si incentrano soprattutto nella lotta dell'uomo con il diavolo. L'uomo era simboleggiato da un tema le cui note, lette secondo la numerazione tradizionale, davano il nome di Bach. Dall'altra parte, c'era il diavolo: un tema con andamento sinusoidale, come l'avanzare di un serpente³⁵.

Dalla seconda metà del 1700 è il “virtuosismo” musicale a diventare il nuovo tema del diabolico. Musicista raffinato, infatti, secondo le leggende chassidiche (XVIII sec.), il diavolo eccelle in quest'arte più che in qualsiasi altra e a tutti gli strumenti preferisce il violino³⁶, ovvero, lo strumento dell'individualismo. Di questo periodo è la nota leggenda sul violinista virtuoso Giuseppe Tartini (1692 - 1770), che, ospite in un convento di Assisi, sognò il diavolo che lo ispirò. Nel “Voyage in Italie” di J. J. De Lalande (del 1769) si riporta la confidenza satanica di Tartini:

In una notte [del 1713] sognai di aver patteggiato col Diavolo, a prezzo della mia anima. Tutto andava secondo i miei cenni; il mio servitore preveniva ogni mio desiderio. Tra le mie idee, vi era stata anche quella di dargli un mio violino, per vedere se egli fosse capace di suonare qualche pezzo grazioso. Ma grande fu il mio stupore quando udii una sonata così meravigliosamente bella, eseguita con tanta arte e perizia che il più ardito volo di fantasia non avrebbe potuto raggiungerla. Talché ne fui così trascinato, rapito, incantato che mi arrestò il fiato e mi svegliai. Afferrai subito il mio violino per fermare nella realtà una parte almeno dei suoni che avevo udito in sogno, ma invano. Allora composi una musica, la migliore che abbia mai scritto nella mia vita e la chiamai e la chiamo ancora Sonata del diavolo. Ma la distanza tra essa e quella che mi aveva tanto preso è sì grande che avrei fatto a pezzi il mio strumento, rinunciando per sempre alla

³³ G. Bietti, *Lo spartito del mondo*, Editori Laterza, Bari 2018, p. 36.

³⁴ Cfr. M. De Angelis, op. cit., p. 41. Si veda la scena della pazzia di “Orlando” (1733) di G.F. Haendel.

³⁵ A.M. Crispino, F. Giovannini, op. cit., p.107.

³⁶ M. De Angelis, op. cit., p. 56.

musica, se mi fosse stato possibile privarmi delle gioie che essa mi ha dato³⁷.

Il grande Tartini morì nel 1770. L'anno successivo, un altro rinomato musicista, Luigi Boccherini (1743–1805), compose la Sinfonia in Re- detta "La casa del diavolo".

All'inizio del XVIII secolo, la Massoneria divenne la bestia nera della Chiesa cattolica, che si vide costretta ad attribuirle natura infernale per contrastare in qualche modo il suo prestigio, soprattutto presso le classi dirigenti e la conseguente minaccia per la sicurezza del potere temporale dello Stato Pontificio³⁸. La stessa strategia di screditamento era stata usata nei secoli precedenti anche per i templari³⁹. Tuttavia, la musica non ne risentì direttamente e la stretta relazione tra mito e demonologia continuò nelle opere di musicisti come C.W. Gluck o W.A. Mozart. In particolare, Mozart si premurò di sottolineare l'aspetto diabolico di un personaggio come quello del commendatore nell'opera *Don Giovanni*⁴⁰. Il rapporto tra musicisti e Massoneria, tuttavia, alla luce di recenti studi, va letto non in chiave anticlericale bensì come una strategia di socializzazione e di accesso al potere superiore delle classi agiate, che facevano del mecenatismo⁴¹.

Con il XIX secolo nuove mode e nuovi miti iniziarono ad animare l'immaginario musicale collettivo. Il fenomeno della Tarantella⁴² spopolò tra i maggiori compositori. Tale danza era tipica per il carattere frenetico e le melodie a spirale, che in qualche modo rivelavano i legami irrazionali e "demoniaci" che la danza portava con sé. Nel corso dell'Ottocento divenne una vera e propria moda musicale, simbolo di virtuosismo soprannaturale⁴³. Niccolò Paganini, forse il più noto violinista di tutti i tempi, circondato da un'aura di mistero demoniaco, scrisse una Tarantella per violino e orchestra (op.76), ed anche Franz Liszt (che dal 1865 divenne accolito e terziario francescano) ne compose diverse. La Tarantella divenne, in breve, la cifra stilistica della tecnica trascendentale e non c'è davvero virtuoso dell'epoca che non si sia cimentato con l'interpretazione di questa danza. La musica di Paganini, Liszt o Friederick Chopin, nell'Ottocento fu spesso descritta come

³⁷ J.J. De Lalonde, *Voyage en Italia*, vol. VII, Paris 1970, pp. 126-127.

³⁸ A. Cousté, op. cit., p. 227.

³⁹ Sul finire del XVIII secolo analoga sorte riguarderà anche la Compagnia del Gesù, soppressa dal 1773 al 1814.

⁴⁰ A. Cousté, op. cit., p. 228.

⁴¹ Cfr. G. Tocchini, *Massoneria, cultura della rappresentazione e mecenatismo musicale nel Settecento*, Studi Storici, vol. 41, no. 2, Fondazione Istituto Gramsci, 2000, pp. 471–531.

⁴² Una nota danza popolare nel Sud Italia, legata anche al mito del morso velenoso della tarantola.

⁴³ M. De Angelis, op. cit., p. 60.

"demoniaca" perché esprimeva l'inquietante sfida di trascendere i limiti fisici e naturali della mano e del corpo⁴⁴. Al di là della Tarantella e dei virtuosi, l'Ottocento fu un secolo in cui il senso del demoniaco fu estremamente presente nei lavori di tantissimi musicisti. Era usuale, ad esempio, stravolgere tempi e modi caratterizzanti la sonata classica, facendole acquistare movenze grottesche e parodistiche (se non addirittura "diaboliche"), simili ai funambolismi esibiti dai virtuosi del violino. Scioccanti furono ritenute le stravaganze di Hector Berlioz o dello stesso Liszt, poi riprese in toni volutamente provocatori e amplificati da Anton Bruckner (si vedano ad esempio gli Scherzi nelle sezioni "a Trio" delle sue Sinfonie) o Gustav Mahler, fino alle burattinesche visioni di Sergei Prokofiev⁴⁵. Questo secolo fu anche quello in cui il tritono, il noto *diabolus* in musica, insieme al seguito di altre dissonanze "proibite", diventò una soluzione ricorrente ogni volta che si traducevano in suoni pene d'amore, turbamento, morte e altre espressioni d'angoscia. Le dissonanze di tritono si sprecano nelle apparizioni musicali diaboliche propriamente dette, come per esempio, nel "Der Freischütz" di Carl Maria von Weber⁴⁶. Tradizionalmente, oltre alla dissonanza, anche la ripetizione ossessiva è evocativa di atmosfere diaboliche. Durante tutto l'Ottocento, nella musica sinfonica e operistica, infatti, streghe e sabba hanno avuto sempre un accompagnamento fondato sulle ripetizioni tematiche. «Il diavolo, in musica, diventa un motivo che non può essere scacciato, irrefrenabile, come un'idea fissa, che ha una volontà più forte del soggetto che la pensa o la ascolta»⁴⁷. A tal proposito si veda la "Sinfonia Fantastica" di Berlioz, che è un trionfo di ossessivi sabba infernali. Pochi anni dopo, il giovane Modest Mussorgski, notoriamente interessato alla demonologia, compose uno schizzo sinfonico, "Lo Stregone", i cui *crescendo* reiterati sarebbero stati poi la base di un'altra composizione "satanica": "Una Notte Sul Monte Calvo"⁴⁸. Luigi Pestalozza racconta che già nelle parole del compositore il soggetto di questo poema sinfonico doveva essere esplicitamente demoniaco, a fronte di questo programma: «1- riunione delle streghe e dei loro accoliti; 2 – arrivo di Satana; 3 – glorificazione di Satana; 4 – Sabba»⁴⁹. I riferimenti musicali al mondo infernale, per tutto l'Ottocento, non furono episodi isolati⁵⁰: si ascoltino, a titolo esemplificativo, la Nona sonata per pianoforte di Alexander Skrjabin,

⁴⁴ Ivi, 62.

⁴⁵ Ivi, p. 54.

⁴⁶ Quando Caspar, nella Gola del Lupo, evoca lo spirito infernale di Samiel.

⁴⁷ M. De Angelis, op. cit. p. 108.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ L. Pestalozza, *La scuola nazionale russa*, Ricordi, Milano 1958, p.153.

⁵⁰ Per un nutrito elenco di opere musicali "diaboliche" si consulti A.M. Crispino, F. Giovannini, op. cit., pp. 111-113.

nota con il titolo di “Messa nera” o di “Poème satanique”, o i “Racconti di Hoffmann” di Jacques Offenbach⁵¹. L’emancipazione della dissonanza, tuttavia, continuò a opera di molti compositori, alcuni dei quali, in una tendenza che si diffuse a cavallo tra XIX e XX secolo, progettaron inter sistemi musicali che riorganizzavano artificialmente la “naturale” armonia consonante e in cui la tentazione, oltre che la sensualità sonora, riguardava la superbia intellettuale di una razionalità musicale che dettava autonomamente le sue leggi. È il caso, ad esempio, della Dodecafonia di Arnold Schönberg della quale l’interpretazione luciferina più eclatante è quella raccontata nel romanzo “Doctor Faustus” di Thomas Mann. «Thomas Mann (consigliato da Theodor W. Adorno) presenta la Dodecafonia come il frutto avvelenato di un patto col diavolo»⁵². L’autore, nel romanzo, attribuisce al personaggio di Adrian Leverkühn il «metodo di composizione con dodici suoni» inventato da Schönberg⁵³ e, soprattutto, ne collega l’ideazione a uno scellerato patto con il diavolo. Tra il protagonista e la storia del suo alter ego vi sono molte similitudini, come la tentazione, drammatica e diabolica, di voler essere come Dio in questo tentativo di voler scardinare i fondamenti delle relazioni armoniche e contrapporre all’ordine naturale/divino un’organizzazione matematica, governata da principi opposti escogitati dalla ragione umana⁵⁴.

Temi diabolici sono cari anche a un altro compositore contemporaneo di Schönberg, Igor Stravinski. Da “Carriera di un libertino” (con il demone Shadow e la scena della partita a carte) infatti, fino a “Histoire du Soldat”, le presenze demoniache sono un’idea ricorrente nel repertorio del compositore russo. Alberto Savinio ha scritto: «La Storia del Soldato vorrebbe essere un "piccolo Faust". Ancora migliore: un Faust "campagnolo". Vi si vede un soldato che suona il violino, strumento che simboleggia l’anima. Il Diavolo tenta il povero soldato: questi si lascia "fare fesso" e vende il violino all’Avversario»⁵⁵.

La presenza diabolica non è legata tuttavia alla sola musica classica. Ogni fenomeno musicale popolare, soprattutto se dipendente dalla danza o che metteva in discussione canoni consolidati, è stato vittima, prima o poi, di censure, accuse, scomuniche, ecc. La fine dell’Ottocento coincise con il

⁵¹ Con la presenza del demone Dappertutto. Offenbach è noto soprattutto per il celebre “Can Can” ovvero il Galop infernal dell’operetta “Orfeo all’Inferno” del 1858.

⁵² R. Vlad, *La dodecafonia tra il cielo di Mozart e l’inferno di Mann*, in A. Frova, *Armonia celeste e dodecafonia, musica e scienza attraverso i secoli*, Bur-Rizzoli, Milano 2006, p. 10.

⁵³ In realtà, Arnold Schönberg si dimostrò sempre uno spirito religioso.

⁵⁴ Tutta la tradizione mistico-pitagorica individua nella regolarità matematica il fondamento delle relazioni armoniche musicali: nella costruzione degli accordi perfetti e delle loro concatenazioni giustificate secondo le leggi dell’acustica, la scienza musicale si conforma a un ordine celeste e divino.

⁵⁵ A. Savinio, *Scatola Sonora*, Milano 1955, p. 156.

proliferare di tutte quelle danze oggi considerate tipiche e addirittura tradizionali di molti luoghi, ma che sul nascere furono accusate di licenziosità e per questo osteggiate, anche con la scomunica. Si pensi, ad esempio, al Tango, al Samba o al Cakewalk. A livello strettamente musicale, la storia dei patti col diavolo costellò e animò invece le vicende di molti musicisti del Blues⁵⁶. Il più conosciuto è probabilmente Robert Johnson, che aveva fama di aver venduto l'anima al diavolo per imparare a suonare il Blues. Anche Tommy Johnson vantava di aver appreso il Blues dal diavolo, mentre Peetie Wheatstraw credeva di essere addirittura il genere del Maligno. Sembra quindi che il Blues sia proprio la musica dei diavoli (tra l'altro, pare che il termine abbia avuto origine dall'espressione inglese “*to Have the Blue Devils*”, che indica una situazione di depressione o di profonda malinconia). I *bluesmen* deviano dalle rigide e moralistiche indicazioni delle chiese nere metodiste e scelgono il diavolo come complice delle proprie allucinazioni e sregolatezze. Il Maligno è contemporaneamente responsabile di sventure e spalla su cui piangere⁵⁷. I *bluesmen* cantano un diavolo ironico e libertino, ma in realtà i *blue devils* sembrano essere dei folletti malvagi di origine africana o pagana, più che quelli delle chiese cristiane⁵⁸.

Per tutto il secolo successivo, la gran parte delle musiche di origine afroamericana, dal Jazz al Rock, annoverarono legami con il mondo diabolico, a tutti i livelli. Se il tritono ritornò in auge come stratagemma compositivo (riconfermando la sua fama anche in canzoni tutto sommato romantiche come “Maria” del musical “West Side Story”) la presenza del Maligno non perse occasione di manifestarsi anche nell'uso di nuove “diavolerie” tecnologiche. Recentemente, la BBC ha nuovamente dedicato un articolo ai messaggi subliminali ipoteticamente contenuti in numerose incisioni, dai Beatles ai Led Zeppelin e oltre, che, se mandate al contrario (poiché costruite con la cosiddetta tecnica del *backmasking*) rivelano, in maniera più o meno chiara, qualche messaggio diabolico⁵⁹. Se in questo caso però i messaggi sono, appunto, di tipo subliminale, per altre band coeve come i Rolling Stones, i Black Sabbath⁶⁰, i Black Widow etc., la narrazione diabolica diventa più esplicita: “Their Satanic Majesties Request” è un 33

⁵⁶ Cfr. G. Oakely, *La musica del diavolo*, Editore Mazzotta, Milano 1978.

⁵⁷ A.M. Crispino, F. Giovannini, op. cit., p. 116.

⁵⁸ Per un elenco esaustivo dei blues “diabolici” si rimanda a F. Venturini, *Sulle strade del Blues*, Milano 1984, pp. 176-177.

⁵⁹ <https://www.bbc.com/culture/article/20200923-is-princes-sign-o-the-times-the-greatest-album-of-all-time>. Last modified October, 30th, 2020.

⁶⁰ Diversi gruppi metal si sono lasciati affascinare dal carismatico tritono: gli Slayer hanno chiamato un loro album “Diabolus in Musica” mentre proprio i Black Sabbath, nella canzone omonima, hanno utilizzato una progressione di tritoni dentro un riff.

giri del 1967 dei Rolling Stones. Mentre “Sympathy for the Devil” apre l’album successivo: “Beggar’s Banquet”. Cinque anni dopo nel disco “Goat’s Head Soup”, inseriranno il brano “Dancing with Mr. D.” (dove, ovviamente, D. sta per *Devil*). Dagli anni ‘80, con gruppi quali i Venom o i Mercyful Fate, si afferma il cosiddetto Black Metal, dall’attitudine dichiaratamente anticristiana che sfocia apertamente nel satanismo. «Nel Black Metal il conflitto raramente si ferma al cristianesimo ma attacca tutti quei valori prevalenti in Occidente, quali la compassione, il gregarismo, la tolleranza, il disprezzo per la carne, il porgere l’altra guancia, la remissione dei peccati. [...] Il Black Metal rappresenta un culto apertamente satanico»⁶¹ che si è affermato a partire dalla California, sdoganando gruppi come T.S.O.L., Christian Death, Voodoo Church, Cramps, etc. Attualmente, alcune band (di un genere affine, il cosiddetto Pagan Black Metal) hanno sostituito al satanismo un paganesimo ancestrale⁶².

La Popular Music è stata fonte d’innomerevoli esempi “infernali”, anche in Italia. Si pensi, ad esempio, che anche la nota cantante Mina, nel 1968, registrò “Sacumdi Sacumdà” il cui testo parla di un incontro col diavolo. Del 1973 è invece il concept album dei Metamorfosi, “Inferno”, una maestosa reinterpretazione del primo libro della Divina Commedia dantesca. Franco Battiato, infine, è tra i più assidui utilizzatori del *backmasking*, presunto o vero, nelle sue composizioni.

Per concludere questa breve dissertazione sulla storia del concetto di diabolico (e per estensione di “male”) nella cultura musicale occidentale non possiamo fare altro che notare come quest’idea si sia insinuata nel pensiero musicale in molte forme: da elemento irrazionale a simbolo di “alterità”, da dissonanza e imperfezione a impronta tipica, da tentativo prometeico di trascendenza fino a comunicazione occulta. Nel suo attraversare il tempo e lo spazio, trasformandosi continuamente, ha assunto il ruolo di un principio dialogico, ora in antitesi, ora in complementarità con il suo opposto. Ma, in questa contrapposizione di forze, ha preso forma un movimento fecondo, al quale tutta la cultura musicale occidentale ha attinto per rigenerarsi continuamente e per il quale, il perfetto equilibrio delle due parti è divenuto la base di ogni creazione artistica⁶³. Spesso, quando si parla di demoni, di inferi, di presenze maligne, si può essere soggetti a critiche di parte, soprattutto di provenienza religiosa. Tuttavia in questa breve panoramica, che altro non è che la storia di un’idea, ciò che emerge è solo la capacità

⁶¹ A. Anselmo, *Meglio Criminale che Borghese?*, in *Metallo Liquido, L’heavy metal come forgia*, L’Arca e l’Arco Edizioni, Nola 2015, pp. 29-30.

⁶² Per discografia rock satanico si consulti A.M. Crispino, F. Giovannini, op. cit., pp. 125-127.

⁶³ Per un approfondimento sulla questione si rimanda a due pubblicazioni: F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977; G. Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010.

creativa dell’Uomo, che nella sua avventura terrena, ha trovato nel principio dialogico oltre che la chiave per la propria esistenza, anche una strategia creatrice che dall’antica Grecia a oggi ha attraversato i secoli, mantenendosi intatta nella sua essenza e consegnando al mondo un enorme patrimonio musicale.

BIBLIOGRAFIA

- Anselmo A., *Meglio Criminale che Borghese?*, in *Metallo Liquido, L’heavy metal come forgia*, L’Arca e l’Arco Edizioni, Nola 2015.
- Battegazzore A.M., *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*. Sandalion, Vol. 18, 1996.
- Bietti G., *Lo spartito del mondo*, Editori Laterza, Bari 2018.
- Bonds M.E., *A History of Music in Western Culture*, Pearson 2013.
- Dioni G., «La filosofia è la musica più grande», in Chiodi G. M., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 147-154.
- Colli G., *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010.
- Cousté A., *Breve storia del diavolo*, Castelveccchi, Roma 2004.
- Crispino A.M., Giovannini F., *Il libro del diavolo. Le origini, la cultura, l’immagine*, Dedalo, Bari 1993.
- De Lalande J.J., *Voyage en Italia*, vol. VII, Paris 1970.
- Frova A., *Armonia celeste e dodecafonia, musica e scienza attraverso i secoli*, Bur-Rizzoli, Milano 2006.
- Galli G., *Occidente misterioso. Baccanti, gnostici, streghe: i vinti della storia e la loro eredità*, Rizzoli, Milano 1987.
- Grandolini S., *A proposito di armonia frigia, Dioniso e ditirambo in Platone*, Giornale italiano di filologia, Vol. 53, 2001.
- Håkansson C., *In Search of Dionysos*, PhD Thesis, Gothenburg 2010.
- King K. (a cura di), *Western Drama Through The Ages*, Greenwood Press, London 2007.
- Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1977.
- Oakely G., *La musica del diavolo*, Editore Mazzotta, Milano 1978.
- Pestalozza L., *La scuola nazionale russa*, Ricordi, Milano 1958.
- Savinio A., *Scatola Sonora*, Milano 1955.
- Tocchini G., *Massoneria, cultura della rappresentazione e mecenatismo musicale nel Settecento*, Studi Storici, vol. 41, no. 2, Fondazione Istituto Gramsci, 2000.
- Venturini F., *Sulle strade del Blues*, Milano 1984.
- Vlad R., *La dodecafonia tra il cielo di Mozart e l’inferno di Mann*, in A. Frova, *Armonia celeste e dodecafonia, musica e scienza attraverso i secoli*, Bur-Rizzoli, Milano 2006.
- Wellesz E. (a cura di), *Ars Nova e Umanesimo*, The New Oxford Dictionary of Music, Feltrinelli, Milano 1964.



DAL PRAGMATISMO MAGICO ALL' APOCATASTASI. UN PERCORSO FILOSOFICO DI GIOVANNI PAPINI

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl

ENGLISH TITLE: FROM MAGICAL PRAGMATISM TO THE APOCATASTASIS.
A PHILOSOPHICAL JOURNEY BY GIOVANNI PAPINI

ABSTRACT

In 1903, Giovanni Papini founded, together with Giuseppe Prezzolini, the literary magazine *Leonardo*, which published contributions promoting the philosophy of pragmatism in Italy. By writing essays and novels, Papini proposed his own version of pragmatism, described as “magical” or “mystical,” and focused on the concept of Man-God. Irreligious, fascinated by the figure of the Devil, and confident in the occult sciences, the young Florentine philosopher was convinced that he could gain supernatural powers and himself become a divine being. This article outlines the meaning of the concept of Man-God and presents the practical failure of Papini’s project as one of the reasons behind his conversion to Catholicism. This work also aims to show that, even after his conversion, Papini maintained his autonomy of judgment in theological matters. Indeed, he proposed a reform of the Christian doctrine of the Last Judgment, by defending the idea of apocatastasis.

KEYWORDS: Pragmatism, Man-God, Occult Sciences, Devil, Apocatastasis

1. PREMESSA

Con le sue poesie, i suoi romanzi, i suoi articoli, i suoi numerosi saggi, Giovanni Papini ha lasciato un segno tanto nella storia della letteratura italiana quanto nella storia della filosofia. Lo dimostra l’ampiezza della letteratura critica a lui dedicata¹. Eppure, Jorge Luis Borges sospetta che sia stato ingiu-

¹ Nel sito dedicato a Giovanni Papini vengono elencati ben 173 libri e volumetti dedicati alla sua figura dai contemporanei. Cfr. http://www.giovanni-papini.it/8_Bibliografia-Libri.html

stamente dimenticato². Forse il deficit di attenzione balza agli occhi dello scrittore argentino per via delle affinità che lo legano al camaleontico letterato toscano³. Si sa che non c'è misura oggettiva per decidere se un autore sia studiato abbastanza o troppo poco. È però vero che su Papini, come su altri autori della sua epoca, nel dopoguerra è calato un velo, a causa del legame intessuto con il regime fascista. Ed è pure vero che questo velo è stato squarciato all'estero, prima ancora che in Italia, come dimostra l'attenzione rivolta allo scrittore fiorentino da Borges. La conversione al cattolicesimo di questo spirito ribelle, che in gioventù fu irreligioso e anticlericale, non ha certamente giovato alla sua memoria. Il rischio, in questi casi, è di alienarsi i vecchi amici senza farsene di nuovi.

È stato spesso notato che il Partito Comunista Italiano, sebbene escluso dalle stanze del potere, nella seconda metà del Novecento ha esercitato una forte influenza sulla cultura italiana, una vera e propria egemonia intellettuale e morale che ha portato alla marginalizzazione delle voci fuori dal coro. Di questo si dice convinto anche il critico letterario Carlo Bo che, per metter fine all'oblio, nel 1967, cura l'antologia *Io, Papini*, pubblicata a Firenze da Vallecchi. Il critico aveva conosciuto Papini all'inizio degli anni Trenta, dopo la conversione, quando insieme si erano trovati a collaborare alla rivista cattolica fiorentina *Il Frontespizio*. Nel 1995, nella sua veste di Senatore a vita e Rettore dell'Università di Urbino, Bo afferma che Papini è stato «indegnamente disprezzato» e che la cultura italiana nei suoi confronti ha «una grossa responsabilità e un grande debito». Precisa che lo scrittore fiorentino è stato «sommariamente giustiziato perché cattolico e anche per il suo errore filofascista al tempo dell'Accademia d'Italia»⁴.

Papini riassume tutte le contraddizioni dell'Italia post-unitaria. È figlio di padre ateo, garibaldino, repubblicano e massone, e di madre cattolica, che lo battezza di nascosto. Come lui stesso ci racconta nello scritto autobiografico *Un uomo finito*, non ha un'infanzia serena. È già «vecchio», quando ancora porta i calzoncini corti. È un bambino solitario, schivo, misantropo. La lettura è il suo rifugio, il suo modo di fuggire da un ambiente che non ama e dal quale non si sente amato. In gioventù, Papini rimane folgorato dall'incontro con Max Stirner. La lettura de *L'unico e la sua proprietà* lo porta a dichiararsi «anarchico» per quanto riguarda il credo politico e «solipsista morale» in filosofia. Ma questo è solo l'inizio delle caleidoscopiche trasformazioni

² Cfr. Paoli 1994: 327.

³ «Non furono entrambi autodidatti, enciclopedici, malelingue, lettori edonisti e infaticabili e, in vecchiaia, ciechi e lucidissimi, come altri ciechi del Parnaso?», si chiede Roberto Paoli (1994: 326).

⁴ Queste dichiarazioni sono state rilasciate all'agenzia di stampa AdnKronos, il 20 marzo 1995 (Cfr. <http://www1.adnkronos.com/Archivio/AdnAgenzia/>).

del letterato toscano e delle sue tante “stagioni di pensiero”⁵. Una di esse, quella che lo lega al pragmatismo, vogliamo prendere in esame in questo scritto.

2. IL PRAGMATISMO

Nel 1903, all'età di ventidue anni, Giovanni Papini fonda con Giuseppe Prezzolini la rivista *Leonardo*, con sottotitolo *Rivista d'idee*. I giovani poeti e scrittori fiorentini che aderiscono al progetto, pur avendo idee discordi e talvolta confuse, sono tenacemente uniti dal sogno di dare una scossa salutare alla stantia cultura italiana. Come sottolinea Roberto Ridolfi (1996: 34), quei giovani, che si definivano «pagani e individualisti» e ancora «personalisti e idealisti», volevano «aprire i vetri» e «rinnovare l'aria chiusa». Erano spavaldi, irritanti, dissacratori ai limiti dell'insolenza. Distrussero più che costruire, «ma riedificare non si può senza demolire il vecchio edificio».

La rivista è destinata a vita breve, ma si rivela capace di incidere notevolmente sulla cultura italiana. Sebbene Benedetto Croce e Giovanni Papini fossero destinati a divenire fieri avversari, il primo giudizio dell'intellettuale di Pescasseroli è tutt'altro che malevolo e anzi piuttosto lusinghiero. Scrive che «gli scrittori del “Leonardo” son legati tra loro da una concezione filosofica, ch'è l'idealismo, appreso nella forma che gli va dando uno dei più fini pensatori francesi contemporanei, il Bergson, quale filosofia della contingenza, della libertà, dell'azione» (Croce 1903: 287).

L'atteggiamento incurante delle regole accademiche, che poi contribuirà all'accusa di diletterantismo, sulle prime gli pare una virtù. Croce rimarca, infatti, che «sono scrittori vivaci e mordaci, anime scosse ed inebriate per virtù d'idee, non pedestri infilzatori di brani e di periodi altrui con frigidità comenti propri, a scopo scolastico e professionale, quali di solito coloro che riempiono le riviste filosofiche» (ibid.).

Oltre a propalare l'idealismo vitalistico bergsoniano e molte altre dottrine ancora poco note in Italia, la rivista diventa fucina del pragmatismo, corrente di pensiero nata in America, ad opera soprattutto di Charles Peirce e William James. Tuttavia, come tiene a precisare lo stesso Papini, il *Leonardo* non si limita a un'opera di divulgazione. I contributi che raccoglie sono originali, tanto che vengono successivamente tradotti in altre lingue e diffusi all'estero.

Papini sviluppa le sue idee filosofiche in diversi saggi e articoli, che saranno poi raccolti nel volume *Pragmatismo (1903-1911)*, pubblicato da Val-

⁵ «[...] in gioventù egli è ateo e fervente anticlericale, per poi aderire al pragmatismo, al futurismo, al fascismo, fino all'età matura in cui si converte al cattolicesimo, divenendo uno strenuo difensore della morale religiosa» (Fulvi 2015: 18).

lecchi nel 1913 in prima edizione e nel 1920 in seconda edizione, nonché in alcune suggestive novelle metafisiche, raccolte in due libri di narrativa intitolati *Tragico quotidiano* (1906) e *Il pilota cieco* (1907). Lo scrittore fiorentino si decide a riunire in volume i suoi lavori, quando il suo interesse per il pragmatismo sta ormai scemando. Nella prefazione al libro – un “Avvertimento”, per la precisione – Papini ammette che «alcune esperienze personali avevano un po’ agghiacciato i [suoi] bollori per alcune parti più spinte della nuova dottrina», ma, d’altro canto, non vuole piantare in asso quegli studi, perché possono venire utili ad altri. Così, il letterato racconta la vicenda: «quando Odoardo Campa⁶ mi chiese un volume per una sua Biblioteca di Filosofia Contemporanea, pensai che gli scritti miei di quei tempi intorno al Pragmatismo, dispersi, se non dimenticati, in riviste fuori di mano, avrebbero potuto giovare, raccolti insieme, a quelli che si occupano, per dovere di storici o per amore di convertiti, a quella dottrina ch’ebbe dal Peirce il nome e dal James la fama» (Papini 1920: 6). A convincerlo della necessità di preservarli dall’oblio è l’attenzione che essi già suscitano all’estero, tanto che li vede già «citati quasi tutti nel recente vol. di W. I. Grzybowski, *Pragmatyzm Dzisiejszy*. Warszawa, 1912 – e in molti altri libri e saggi sullo stesso argomento» (ibid.).

Riassumendo il contributo del movimento pragmatista italiano, il letterato toscano distingue tra due orientamenti principali:

Presso di noi il Pragmatismo si divise quasi nettamente in due sezioni: quella che si potrebbe dire del Pragmatismo logico e quella del Pragmatismo psicologico o magico. Alla prima appartenevano Vailati e Calderoni ai quali moltissimo deve – per quanto i loro scritti siano letti da pochi e da pochissimi intesi – la teoria della scienza e la logica considerata come studio del significato delle proposizioni e delle teorie. La seconda era composta da me e da Prezzolini. Noialtri, spiriti più avventurosi, più paradossali e più mistici svolgemmo soprattutto quelle teorie che ci facevano sperare un’efficacia diretta sul nostro spirito e sulle cose (Papini 1920: 8).

⁶ Odoardo Campa, letterato fiorentino esperto di filosofia russa, è conosciuto soprattutto per il suo ruolo d’ideatore dello Studio Italiano a Mosca, un circolo culturale «che negli anni della Rivoluzione e della guerra civile porta avanti un programma di divulgazione della cultura italiana contando sul sostegno di un buon numero di conoscitori e amanti dell’Italia appartenenti al mondo intellettuale russo» (Accattoli (2013). Campa fu il primo italiano a potersi recare in missione in Russia dopo la Rivoluzione d’Ottobre e il primo bibliotecario in servizio presso una biblioteca sovietica. Come ricorda Gabriele Mazzitelli (2013), «il compito principale che era stato affidato a Campa dalla direzione della Biblioteca del Museo Rumjancev di Mosca era quello di instaurare dei rapporti di scambio tra le biblioteche russe e quelle italiane. Campa era sostenuto dall’appoggio fattivo di Anatolij Lunaëarskij, commissario del popolo per l’Istruzione, ma anche, indirettamente, dalla volontà di Lenin e della sua compagna Nadežda Krupskaja di migliorare la qualità dei servizi offerti dalle biblioteche sovietiche».

Che intende dire esattamente Papini quando declina il suo pragmatismo come “magico”? Per la vulgata, il pragmatismo è quella dottrina filosofica che inverte il rapporto causale tra verità e utilità, rispetto al razionalismo. Per il razionalista una teoria è utile *perché* vera. I principi della termodinamica sono “veri” e, perciò, grazie ad essi, riusciamo a costruire macchine funzionanti e utili. Per il pragmatista, invece, una teoria è vera *perché* utile. Se una macchina funziona ed è utile, posso ragionevolmente presumere che i principi su cui si basa siano veri. Per il razionalista, in principio era il logos, il verbo, la verità. Per il pragmatista, *Im Anfang war die Tat!* – in principio era l'azione, la prassi. In conseguenza del loro approccio, i pragmatisti ridanno slancio al sentimento religioso, facendo leva sul postulato utilitarista e spostando l'attenzione dal piano logico al piano psicologico della conoscenza. Nella misura in cui le credenze in Dio o nell'immortalità dell'anima fanno stare bene gli esseri umani, esse sono “utili” e perciò “vere”.

In realtà, la questione è molto più complessa e la posizione pragmatista ben più sofisticata di quanto possano comunicare queste formule (Peirce 2000). Il pragmatismo parte da una posizione scettica, ma non vuole scivolare nel pessimismo cosmico. I pragmatisti prendono sul serio la domanda che Ponzio Pilato pone a Gesù Cristo: *Quid est veritas?*⁷ Una domanda alla quale il messia non risponde⁸ e che, secondo Friedrich Nietzsche (2013: 96), è l'unica questione che abbia valore filosofico nei Vangeli. In altre parole, il rifiuto del postulato razionalista deriva dalla convinzione che sia impossibile stabilire con certezza una verità intesa come *corrispondenza* (o *accordo*) tra proposizioni e fatti, tra pensiero e oggetto reale. L'approccio razionalistico conduce a un'*impasse* irrisolvibile, perché «noi non siamo consapevoli di alcuna realtà se non attraverso la sua rappresentazione nel nostro “pensiero” e, viceversa, tutto il significato di “pensiero” consiste in definitiva nel suo riferimento alla “realtà”» (Schiller 1970: 602). Se pensiero e realtà non sono scindibili sul piano ontologico, diventa assurdo porsi la questione di una corrispondenza o non corrispondenza tra essi.

È vero, tuttavia, che il pragmatismo americano nasce come *reazione* all'idea che scienza e religione siano forme di conoscenza radicalmente diverse e incompatibili. Charles Peirce, William James e i loro sodali si riuniscono in un cenacolo chiamato provocatoriamente “Metaphysical Club” (Santucci 1970: 9). C'è, naturalmente, anche una dose d'ironia, oltre che di

⁷ Il riferimento al “beffardo Pilato” lo troviamo nel saggio *La verità*, di Ferdinand Schiller (1970: 601).

⁸ Se dal punto di vista dell'ateo Nietzsche, Gesù si rivela poco filosofico, dal punto di vista dei cristiani la domanda non merita risposta perché Gesù non è un semplice uomo. È il Logos incarnato, la verità rivelata. La risposta alla domanda di Pilato la troviamo nel Vangelo di San Giovanni, quando Gesù rivolge a Tommaso queste parole: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6).

sfiga, in questa denominazione, ma essa dimostra – come, del resto, lo stesso Papini tiene a evidenziare – che sbaglia chi associa troppo strettamente positivismo e pragmatismo⁹. Si può, anzi, vedere nel secondo un rifiuto di certe tendenze insite nel primo. È vero che anche il positivismo reagisce al razionalismo cartesiano, bollato come metafisico, ma il rifiuto di ogni metafisica predicato da Auguste Comte e John Stuart Mill induce molti scienziati del tempo a pensare che la loro attività di ricerca si sposi, di necessità, con un quadro filosofico basato sui pilastri dell'ateismo, del materialismo e del determinismo. James è scienziato di formazione, avendo studiato chimica, biologia e medicina, ma ritiene che fondare la scienza sul materialismo ateo, o derivare quest'ultimo dalla scienza, come se fosse un fatto tra i fatti, è un'operazione filosoficamente scorretta.

Se si sposta l'attenzione sulla dimensione psicologica dell'attività scientifica, si scopre che essa necessita di atti di fede e di ipotesi metafisiche non meno della religione. Per esempio, l'idea stessa che il corso della natura sia uniforme e che le leggi scientifiche scoperte oggi erano valide ieri e saranno valide anche domani è un'ipotesi metafisica, ovvero al di là di ogni possibile dimostrazione empirica definitiva. Perciò, l'accettazione di detta idea richiede un atto di fede non diverso da quello spinge i religiosi a credere nell'esistenza di Dio, nel libero arbitrio, nell'astoricità dell'etica, o nell'immortalità dell'anima. Se non ci si vergogna della prima credenza, perché ci si dovrebbe vergognare delle altre? Per dirla con le parole di James (1970: 200), «fede significa credenza in qualcosa di cui è ancora possibile dubitare». Se non vi fosse il dubbio (per esempio nell'esistenza di Dio), non vi sarebbe fede. Per *credere*, bisogna prima, socraticamente, *sapere di non sapere*. Io *non so*, perciò *credo*.

Proprio perché viviamo nell'incertezza, secondo James, gli atti di fede sono inevitabili. Tali atti, se sono consapevoli (e lo sono per i saggi, ovvero per i cultori di quella *docta ignorantia* della quale già il cardinale Nicola Cusano aveva proclamato la crucialità), richiedono una certa dose di coraggio, che è cosa diversa dall'incoscienza. Credere in qualcosa d'incerto è anche disposizione ad agire nonostante il rischio. In conclusione, se «noi non possiamo in alcun modo vivere o pensare senza un certo grado di fede», segue che «il solo modo di eliminare la fede è il vuoto della mente» (ibid.: 203-204).

Se ci sono pochi dubbi sul fatto che Papini tragga linfa dalle elaborazioni

⁹ Ridolfi (1996: 27) ricorda, a proposito, la reazione incredula di Papini quando sentì dire dal professor Paolo Mantegazza che tutti i problemi legati alla spiritualità troveranno una soluzione soltanto quando sarà possibile visualizzare l'anima con le lenti di microscopi fissati nel cervello.

di James, e in particolare dal suo concetto di *volontà di credere*¹⁰, è pure vero che il letterato toscano, più che sulla dimensione psicologica che è precondizione della fede, pone enfasi sull'azione, sulla prassi, sul movimento verso ambiziosi obiettivi che la fede è chiamata a stimolare e sorreggere.

Questi concetti sono espressi già negli scritti apparsi sul *Leonardo*, ma è nell'autobiografia *Un uomo finito* che ammetterà essere, per lui, questa corrente di pensiero d'oltreoceano, soltanto un punto di partenza e non un punto d'arrivo. Queste le sue parole:

Il famoso pragmatismo non m'importava già in quanto regola di ricerca, cautela di procedimenti e riforma di metodi. Io guardavo più in là. In me sorgeva il sogno taumaturgico: il bisogno, il desiderio di purificare e rafforzare lo spirito per farlo capace d'agir sulle cose, senza strumenti e intermediari, e giunger così al miracolo e all'onnipotenza. Attraverso la "volontà di credere", tendevo alla "volontà di fare" – alla possibilità di fare. Se la volontà potesse estendere il suo cerchio di comando dal corpo proprio alle cose che lo circondano – e far sì che tutto l'universo fosse il suo corpo, obbediente in ogni parte a un ordine suo, come ora son obbedienti questi pochi fasci di muscoli! Fingevo di partire da un precetto di logica (pragmatismo) ma l'anima più segreta mia era assetata e invidiosa della divinità. (Papini 1913: 118)

Tanto era grandioso il sogno di Papini che non si contentava di cercare Dio, sulla scorta della filosofia di James, ma voleva diventare Dio lui stesso. Dobbiamo allora indagare l'origine di questo sogno faustiano.

2. LE NOVELLE METAFISICHE

Si tenga innanzitutto presente che lo scrittore toscano, in questa fase della sua esistenza, si professa ateo. Inoltre, lo abbiamo visto, è poco o punto interessato a quegli aspetti logico-scientifici del pragmatismo che tanto stimolano Giovanni Vailati e Mario Calderoni.

Papini sembra dunque seguire una terza via, che ha senz'altro punti in comune con l'orientamento di James, filosofo che ammira e conosce personalmente, ma conserva nondimeno una sua peculiarità. Per comprendere che cosa intenda il nostro per pragmatismo "magico" o "mistico", dobbiamo concentrare l'attenzione sulla sua idea di Uomo-Dio.

¹⁰ Come nota Daniele Fulvi (2015: 18), «il pensiero di James [...] influenza in maniera notevole quello di Papini, il quale è tra i primi a diffonderlo nel nostro paese; in particolare, già nel 1906 Papini pubblica un articolo omonimo dell'opera di James *La Volontà di Credere* (poi ripubblicato nel suo volume *Pragmatismo* del 1913), in cui tenta di esplicitare proprio tale concetto jamesiano al pubblico italiano».

Sebbene ancora indefinita, tale idea compare nel saggio *Unico e diverso*, apparso sul *Leonardo* nel 1904. L'obiettivo del lavoro è delineare una classificazione generale delle metafisiche che, secondo Papini, possono essere raggruppate in due gruppi principali, secondo la loro aderenza al principio "classico" o "romantico". Entrare nei dettagli di questa classificazione ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema. Qui, vogliamo puntare l'attenzione soltanto su una frase del saggio:

L'unico ci conduce dunque alla morte, il diverso alla potenza. A noi sta scegliere. Noi abbiamo, in questo momento, nelle nostre mani, le sorti del mondo. In nostro arbitrio sta il morire per sempre o il farsi dei — annientare il mondo od accrescerlo. Mai come in questo momento l'uomo può sentire la grandezza paurosa della sua volontà. Io sono, dinanzi a questo terribile bivio, in una specie di estasi di sublimità. Se noi riusciamo a render reale l'unità alla quale tendono le nostre menti il mondo è perduto; se invece ci ribelliamo e liberiamo il mondo, tornando noi stessi alla vita attiva, particolare, varia, il mondo è ingigantito e arricchito. Dalla nostra decisione dipende il destino dell'universo. Che gli diremo dunque? *Vivi?* o *Perisci*. (Papini 1920: 51)

L'essere parmenideo, monistico, ordinato, divino, sempre uguale a se stesso, è morte. Il divenire eracliteo, pluralistico, caotico, demoniaco, sempre diverso, è vita. Il dilemma degli uomini è tra due opzioni: sottomettersi a Dio o farsi dèi. Questo "farsi dèi" può essere, però, inteso in modi diversi. La frase di Papini è densa di suggestioni nietzschiane. Il "farsi dèi" può essere inteso come una rivendicazione di libertà morale, un volersi porre vitalisticamente al di là del bene e del male, un anelare alla condizione di superuomo, un assecondare quella volontà di potenza che è l'unico genuino istinto vitale. Sappiamo, però, che Papini considera la filosofia nietzschiana sterile, non meno di tutte le altre filosofie. Il giovane Papini è convinto che il pragmatismo possa dargli qualcosa *di più* di una libertà che nasce dalla consapevolezza della morte di Dio.

Se volgiamo lo sguardo alle novelle metafisiche, che scrive proprio in quel periodo, ci rendiamo conto che l'invito a "farsi dèi" è un riferimento biblico. Sullo sfondo c'è il Serpente tentatore che induce Adamo ed Eva a mangiare il frutto che li renderà divini («L'uomo è diventato come uno di noi», sentenza il Signore, nella *Genesi*), e, ancora, c'è la ribellione di Lucifero che cerca invano di spodestare Dio. In quegli anni, il giovane poeta subisce il fascino del demoniaco, del satanico, del luciferino.

Come ci confessa nella sua autobiografia, ad accendergli la passione per l'Angelo Caduto, è la lettura del celebre inno *A Satana*, composto nel 1863 e pubblicato nel 1865 da Giosuè Carducci, primo italiano a vincere il Premio

Nobel per la letteratura¹¹. Nel componimento, formato da cinquanta quartine di quinari sdrucchioli, Carducci prima identifica il Re degli Inferi con alcune divinità pagane e, poi, lo eleva a simbolo della razionalità, delle scienze e del progresso tecnico, facendolo rivivere e trionfare nella macchina a vapore e nella locomotiva. Nel XIX secolo, la Chiesa cattolica è risolutamente schierata contro il progresso, le libertà politiche e la rivoluzione industriale. L'intelligenza e l'élite politica del neonato Regno d'Italia sono, invece, stabilmente, nell'orbita della massoneria e si fanno promotrici delle "magnifiche sorti e progressive" di leopardiana memoria. È questa l'idea che ha in mente Papini, con la proposta di "farsi dèi": acquisire potere sul mondo attraverso l'intelletto e le tecniche?

In parte sì, ma, a ben vedere, lo scrittore fiorentino sembra voler andare oltre la riduzione simbolica carducciana, anch'essa risultato di quel disincanto del mondo prodotto dall'illuminismo e dal positivismo. Si rammenti che Papini parla di pragmatismo "magico" e "mistico". Il concetto di deificazione dell'umano come sfida demoniaca al dominio assoluto del Signore è già espresso a livello embrionale in un racconto di gioventù: *Il demonio tentato*, pubblicato nel 1906, nella già citata raccolta *Il tragico quotidiano*. In quel volume compare un altro racconto "luciferino": *Il demonio mi disse*, già apparso sulle pagine della rivista *Il Campo* nel 1905. Un passaggio dello scritto dà voce al Principe delle Tenebre con queste parole:

Ma io credo, eccellente amico mio, e ve lo dico, per quanto voi altri uomini non prestate molto credito ai consigli del Demonio, io credo che voi sareste ancora in tempo a finire i frutti dell'albero, sareste ancora in tempo a divenir Dei. Voi non ricordate più il cammino del Paradiso terrestre, ma io so che qualche seme di quell'Albero n'è volato fuori ed è già robusto. Si tratta di cercarlo nelle vostre foreste, educarlo e potarlo finché dia ancora una volta i suoi frutti. (Papini 1906: 49)

Si tratta ora di capire che cosa rappresentano, per il nostro, i frutti dell'albero proibito.

3. TRE IDEE DI UOMO-DIO

Il poeta fiorentino va definitivamente in fondo alla questione nel saggio *Dall'uomo a Dio*, impresso sempre nel 1905. Qui, Papini evidenzia che il

¹¹ Ridolfi (1996: 4-6) racconta che a casa di Papini, in soffitta, c'era una piccola biblioteca. Vi era una cesta contenente un centinaio di volumi e opuscoli «tutti conformi ai gusti paterni: memorie garibaldine, zibaldoni volteriani, sconci libelli di apologetica irreligiosa». Nella collezione del padre, affiliato alla massoneria, non poteva dunque mancare l'*Inno a Satana* del Carducci. Spulciò e lesse avidamente quei libri sin da bambino, dopo la scuola.

termine “Uomo-Dio” ha almeno tre significati: cristiano, mistico, magico.

Nel pensiero cristiano, l’Uomo-Dio entra sul palcoscenico del mondo tramite l’*incarnazione*. Dio si fa uomo per redimere l’uomo. L’esempio più ovvio è la figura del Cristo, ma, secondo Papini, una sorta di incarnazione del divino avviene anche nel buddhismo: Buddha si fa uomo per addottrinare gli uomini¹².

Nell’approccio mistico, l’avvento dell’Uomo-Dio si realizza invece attraverso la *fusione*. Grazie alla meditazione, alla gnosi, all’estasi mistica, l’anima personale si confonde con l’essere universale e diventa divina, facendosi e sentendosi parte d’Iddio.

Infine, nell’approccio magico, l’Uomo-Dio crea se stesso grazie a un processo d’*imitazione*. L’anima cerca di acquisire i poteri attribuiti a Dio, diventa divina in quanto le cose sono parti obbedienti di essa.

Papini (1920: 61-62) afferma di prediligere la terza via: «Io adopero l’espressione Uomo-Dio nel senso *magico*, che inverte i rapporti tradizionali fra l’uomo e la divinità. Finora o gli Dei s’erano fatti uomini (secondo i credenti) o gli uomini avevano foggato gli Dei simili a loro (secondo gli psicologi). Ora è l’uomo che vuol farsi Dio e gli uomini vogliono foggare loro stessi simili agli Dei. Non è più Dio che *s’incarna* ma l’uomo che *s’india*».

In questo passaggio, come si può vedere, Papini aggiunge un quarto modo di concepire l’Uomo-Dio: quello *psicologico*. È il modo degli scettici, di cui ci ha offerto la formulazione più chiara Ludwig Feuerbach, nel suo *Das Wesen des Christentums*. Dio è una proiezione dei desideri umani, la trasposizione sul piano metafisico e metastorico dei valori sociali via via dominanti, l’oggettivazione dell’essere umano nella sua idealità. La proposizione che propone Feuerbach (1982: 34), senza riserve, è la seguente: «Tu conosci l’uomo dal suo Dio, e, reciprocamente, Dio dall’uomo; l’uno e l’altro si identificano».

Ma non è questa la concezione dell’Uomo-Dio che predilige Papini, né è quella della gnosi, dell’illuminazione mistica, che consente la fusione con la divinità, né tantomeno quella della tradizione, basata sull’incarnazione di Dio e la redenzione. Quella che lo scrittore propone esplicitamente è l’idea di *indiamiento*. Un’idea che non è affatto nuova, giacché affonda le radici nell’alchimia, nella ricerca della pietra filosofale, nel sogno dell’eterna giovinezza (Campa 2016). La ritroviamo anche nella concezione rinascimentale dell’uomo microcosmo: conoscendo il più possibile, memorizzando tutto lo scibile, ci si rende simili a Dio, l’Onnisciente (Campa 2007). La novità di Papini sta nel fatto che egli pone la prassi in posizione sovraordinata rispetto

¹² In realtà, è prevalente l’interpretazione opposta: Buddha è un uomo che si fa “dio” grazie all’illuminazione e poi decide di fare partecipi gli altri uomini della propria impresa, affinché possano seguire la stessa strada.

alla gnosi, e, di conseguenza, l'onnipotenza in posizione sovraordinata rispetto all'onniscienza. Fra gli attributi divini cui l'uomo aspira, «il primo è l'*onnipotenza* al quale, del resto, si possono ridurre anche gli altri (come l'*onnisapienza*, ch'è un mezzo per l'onnipotenza). Volere diventare Uomo-Dio significa dunque cercar di ottenere la massima quantità di potere diretto sopra gli uomini e le cose» (Papini 1920: 62).

La sapienza è, dunque, vista da Papini in termini strumentali nei confronti della potenza. Questa concezione è moderna. Per gli antichi la scienza era fine a se stessa. Per i medievali la scienza era l'ancella della teologia. Per i moderni la scienza è, invece, l'ancella dell'industria (Campa 2007). Sono soprattutto i positivisti che sostengono l'indesiderabilità di una scienza disinteressata, fine a se stessa. La vogliono appunto utile alla vita, all'economia, alla società. Ma, a fare da cesura tra il Medioevo e l'Età moderna, c'è il Rinascimento, un periodo in cui inizia ad affermarsi la visione strumentale della conoscenza, ma non si distingue ancora chiaramente tra scienza e magia. Agli albori dell'Età moderna troviamo un filosofo come Francesco Bacone, che predica la superiorità del sapere tecnico-scientifico sul sapere retorico-umanistico e anticipa i positivisti, sentenziando che "sapere è potere". Ma, tra i suoi contemporanei, c'è anche un "mago" come Giordano Bruno che cerca prometeicamente di padroneggiare le forze occulte della natura, attraverso le scienze esoteriche. Papini è ancora sospeso tra Rinascimento e Modernità, ma è senz'altro più Bruno che Bacone.

Secondo Papini, l'uomo vuol farsi dio perché avverte il bisogno della pace definitiva. Gli esseri umani sono inquieti, perché animati da un desiderio infinito, e agiscono per ottenere ciò che non hanno. Epperò, come tutti sappiamo, non si può avere tutto, e perciò ci si sente miserabili e infelici. Per uscire dal tormento, gli uomini seguono due vie: o cercano di prendere ciò che possono (la via del possesso) o cercano di uccidere il desiderio (la via della rinuncia). La strategia per non impazzire è dunque quella di raccontarsi favole, persuadersi che le cose irraggiungibili non hanno alcun valore. L'uva che la volpe non può raggiungere è invariabilmente acerba.

Che si rinunci a qualcosa o a tutto, l'esito è lo stesso: «La prima via è quella dei conquistatori, dei potenti, dei ricchi, degli epicurei – la seconda è quella degli asceti, degli stoici, dei santi cristiani e degli yoghi indiani. Ma nessuno di questi due modi di liberazione riesce» (ibid.: 63).

Poiché entrambi i metodi tradizionali sono destinati al fallimento, Papini propone un terzo metodo, alternativo: farsi davvero dèi e raggiungere l'*onnipotenza* reale, nella prassi, giacché «l'unico modo per non desiderare le cose, per disgustarsene è quello di possederle. Chi tutto ha non può desiderar nulla. Appunto per questo Dio è pensato come perfetto e beato» (ibid.).

Diventare Dio è obiettivo piuttosto ambizioso, per dirla con un eufemismo. Conoscendo lo scetticismo di fondo di Papini, viene spontaneo chieder-

si se la sua sia una mera provocazione letteraria o un intento genuino.

4. L'INFLUSSO DELL'IDEALISMO MAGICO

Sappiamo che, nella sua inestinguibile sete di conoscenza, Papini si è confrontato anche con la filosofia romantica¹³ e, in special modo, con l'idealismo magico di Georg Friedrich von Hardenberg, alias Novalis. Una delle caratteristiche del romanticismo è l'ironia¹⁴. Il discorso di Papini è tanto iperbolico che potrebbe essere semplicemente ironico, provocatorio, paradossale. Vogliamo, però, provare a prenderlo sul serio, sulla base di un'altra caratteristica del romanticismo: il titanismo¹⁵.

Se uniamo ironia e titanismo, capiamo meglio Papini (1920: 64) quando afferma perentoriamente che «l'uomo deve diventar Dio — da schiavo agitato e tormentato delle sue voglie padrone calmo e beato di tutte le cose». Se poi pensiamo a Novalis, capiamo tutta la potenza ipnotica delle parole, capaci da sole di trasformare un desiderio visionario in realtà grazie alla loro bellezza poetica. Il fondamento dell'*idealismo magico* di Novalis è il dilatarsi dell'uomo fino all'infinito, il suo trasformarsi in volontà infinita, onnipotente, creatrice della natura. Questa dilatazione può avvenire grazie all'attività poetica o al pensiero matematico, due modi capaci di aprirci le porte dell'abisso, dell'assoluto, dell'infinito. Questo è ciò che s'intende romanticamente per assurgere al ruolo di "mago"¹⁶.

¹³ Carl Schmitt (1986: 7) nota quanto segue: «Giovanni Papini, who understands romanticism correctly as individualism, as a revolt of the ego out of the *spirito di ribellione*, nevertheless begins his description of "romanticism" with the following thesis: There is something vague in this word. But "where we are concerned with phenomena on a grand scale and with colossal movements, nothing is more precise than a vague word"».

¹⁴ Come sottolinea Abbagnano (2006: 43-44), proprio in relazione al Romanticismo, l'ironia «consiste nel non prendere sul serio e nel rifiutarsi di considerare come cosa salda le manifestazioni particolari dell'infinito (la natura, l'arte, l'io, Dio stesso) in quanto non sono altro che provvisorie espressioni di esso».

¹⁵ Per titanismo s'intende «il culto e l'esaltazione dell'infinito hanno come controparte negativa l'insofferenza del finito. E in tutta questa insofferenza si radica l'atteggiamento di ribellione verso tutto ciò che è un limite o una regola e la sfida incessante a tutto ciò che, per la sua finitudine, appare impari o inadeguato nei confronti dell'infinito. Prometeo è assunto dai romantici come simbolo di questo titanismo, con un'interpretazione che è molto distante dallo spirito dell'antico mito greco. I Greci vedevano in Prometeo il titano che paga giustamente il fio dell'avere rotto l'ordine fatale del mondo donando agli uomini l'uso del fuoco e la possibilità della sopravvivenza. Il romanticismo invece esalta in Prometeo il ribelle al volere del fatto» (Abbagnano 2006: 47).

¹⁶ «Mago infatti è colui che sa dominare la natura sino al punto da farla servire ai suoi fini arbitrari. Questo è il punto a cui, secondo Novalis, l'uomo può giungere mediante la poesia»

L'osservazione più interessante di Papini, in questo contesto, è la costatazione della coincidenza degli opposti. Lui, che incita all'azione in ogni piega della sua opera, ora pare anelare alla pace eterna. Lui, che esalta la bellezza del divenire, ora cerca l'essere immutabile ed eterno. Ecco allora la profezia del nostro: «Il mondo diventerà, attraverso l'Uomo-Dio, una sola cosa, immobile, omogenea – non esistente. Sarà il vero *nirvana* a cui aspirano tutte le anime. Ogni cosa cerca il suo contrario – il mondo del diverso tende all'unico, l'attività tende all'immobilità, la vita tende alla morte. La grande opera, il risultato ultimo dell'Uomo-Dio sarà la *fine del mondo* per mezzo della sua perfezione» (ibid.: 65).

Brief, il sogno di Parmenide realizzato da Eraclito. La quiete assoluta, la pace eterna, la divina morte può essere conseguita soltanto grazie a un periodo d'intensa attività. Papini riconosce, infatti, che per raggiungere l'obiettivo si debbono compiere un numero enorme di azioni che oggi non si sanno compiere.

Sicché, quella che poteva sembrare una provocazione, una *boutade* ironica, inizia ad assumere i contorni di un ambiziosissimo, forse velleitario, ma serio programma d'azione. Il filosofo fiorentino si chiede: «da quale parte ci verrà questa potenza? Questa volontà di onnipotenza è un delirio poetico o una possibilità pratica?». E così risponde a se stesso: «Questa potenza ... esiste già negli uomini e s'è manifestata in tempi vicini e lontani ed è possibile aumentarla e disciplinarla. *La preparazione dell'Uomo-Dio è un problema pratico*. Si potrà giungere allo stato divino compiutamente oppure soltanto avvicinarsi, ottenerlo rapidamente o lentamente, con facilità o a stento, ma non siamo dinanzi a qualcosa d'irrimediabilmente assurdo e di radicalmente impossibile» (ibid.: 65-66).

Ma a che cosa si riferisce, esattamente? In apertura, ha accennato alla magia. Ed ecco il punto! Egli ha proprio in mente «tutta una classe di uomini, di razze, di lingue, di nomi, di metodi, di tempi diversi (santi, yoghi, medium, fakiri, magnetisti, profeti ecc.) i quali hanno ottenuto un certo numero di fatti cosiddetti *miracolosi* per mezzo di poteri cosiddetti *occulti*» (ibid.).

Nel prosieguo, l'intellettuale fiorentino elenca tutta una serie di fenomeni paranormali che secondo lui esibiscono una certa credibilità, come levitazione, telecinesi, telepatia, divinazione, chiaroveggenza, guarigioni, prolungamento della vita umana, sopravvivenza in condizioni impossibili, sospensione momentanea della vita, controllo dei fenomeni atmosferici, ecc.

Il filosofo fiorentino immagina che tutti questi poteri siano effettivi e che possano concentrarsi in un unico uomo. Naturalmente, si pone anche il problema della ciarlataneria. Per quanto giovane, Papini non è ingenuo. Sa bene che «questi fatti da molti non son creduti e vengono attribuiti alla frode o alla fantasia». Tuttavia, c'è in lui la *volontà di credere* e finisce per convincersi che «le testimonianze son tante e così diverse e indipendenti fra loro che, pur facendo la parte dell'inganno ... siamo costretti ad ammetterne la possibilità e la realtà» (ibid.: 67).

Papini è persuaso che i poteri paranormali di cui parlano gli occultisti non bastino a raggiungere la divinità. Ci vuole ben altro per arrivare all'agognata onnipotenza, o quantomeno a uno stato di potenza sovrumana. Quelli che lo scrittore chiama *potenti spirituali* (santi, maghi, mistici, medium ecc.) sembrano casi sporadici che emergono nelle storie delle antiche religioni e nelle sette esoteriche. Lo scrittore fiorentino auspica, invece, uno studio sistematico e scientifico di tutte le cause dei fatti straordinari, ordinate in modo da potersi tradurre in regole pratiche per chi muova alla ricerca della potenza. Sogna cioè la codificazione di una tecnica della creazione, un'arte del miracolo, a beneficio di tutta l'umanità. L'uomo ha forze inutilizzate che non sospetta nemmeno di avere, ma deve essere aiutato a scoprire, coltivare e controllare queste forze.

5. LE VIE DELLA DIVINITÀ

Qualche indicazione sul metodo esiste già. Stando alle testimonianze, pare che la strada da percorrere sia non tanto quella dell'edonismo amorale, dell'accettazione totale e spensierata del mondo, quanto quella dell'ascetismo, della rinuncia al mondo, del superamento dell'egoismo, già predicati dalle antiche religioni.

La *solitudine*, il *silenzio*, la *castità*, il *digiuno* sono le preparazioni necessarie dei poteri straordinari. E anche certi atti esterni, come il fissare oggetti, lo stare immobili, il trattenere il respiro, il procurarsi artificialmente dolori che avvezzino all'insensibilità, favoriscono la formazione del fascio delle potenze spirituali. I semplici di spirito, quelli che non sono distratti dalle complicazioni dialettiche e dalle curiosità molteplici degli intellettuali, i miserrabili, i poveri, che non son preoccupati dalla cura delle ricchezze, dalla bramosia di accrescerle o dal timore di perderle, sono i chiamati fra i quali si scelgono più facilmente i pochi eletti al potere spirituale. E non basta questa preparazione remota e costante. Occorrono gli stati di esaltazione speciali di queste forze interne — gli stati di preghiera, di estasi, di *trance*,

di rapimento, di comando in cui la fede crea la realtà, in cui l'amore ci fa unir colle cose, in cui la volontà concentrata e potente plasma direttamente l'universo. (ibid.: 69-70)

Papini aveva detto all'inizio che le vie per placare la sete di vita e la frustrazione che ne segue sono tradizionalmente due: il tentativo di possesso e la disciplina della rinuncia. Aveva aggiunto che lui optava per la via del possesso, chiarendo però che detto possesso doveva essere *totale*, e non parziale. Ora dice che per raggiungere il possesso totale, si deve passare per la *rinuncia*. Di nuovo, abbiamo una situazione paradossale che ci risucchia nella *coincidentia oppositorum*: per raggiungere un obiettivo, dobbiamo avviarcì nella direzione esattamente opposta.

Papini mostra di avere intuizioni futuriste prima ancora che il futurismo sia fondato da Filippo Tommaso Marinetti. Si comprende meglio il concetto di ricostruzione dell'universo, che sarà proprio del futurismo, anche alla luce di quest'affermazione papiniana del 1905: «Perché l'Uomo-Dio giunga realmente a disprezzare tutte le cose bisogna che passi attraverso a un'epoca di rifacimento, di trasformazione e creazione del mondo tale da procurargli la certezza completa che ormai egli non potrà mai più desiderare alcuna cosa. L'Uomo Dio prima di giungere al *nirvana*, alla *quietude*, deve sconvolgere l'universo, rifarlo a suo modo, produrre improvvisamente cambiamenti di grandezza e importanza non mai vedute» (ibid.: 70-71).

La strada che porta alla divinità è lunga e passa anche attraverso l'immaginazione senza fili, altro punto che porrà Papini e i futuristi sulla stessa lunghezza d'onda. L'Uomo-Dio di cui parlano Papini, Prezzolini, e altri collaboratori del *Leonardo*, non è che la prefigurazione mistica dell'Uomo moltiplicato del futurismo.

Per ricostruire l'universo, bisogna prima sapere immaginare mondi possibili. Papini sostiene che i *serbatoi di modelli* ai quali l'Uomo-Dio attingerà per operare le trasformazioni sono quattro: l'arte, le religioni, le metafisiche, le scienze immaginarie. «L'*arte*, ch'è la scelta e il rifacimento fantastico delle cose – le *religioni* che sono le più ricche collezioni di ideali, d'utopie, di sogni, di vite beate, di mondi diversi dal mondo attuale – le *metafisiche*, ch'esprimono i desideri di certi uomini singolari intorno alla costituzione dell'universo». Grazie ad essi, l'Uomo-Dio «potrà esercitare la sua potenza rendendo reali i demoni dell'inferno dantesco, o la vita paradisiaca, o il monadismo leibniziano» (ibid.: 71). Stavolta, il fondatore del *Leonardo* non si ferma alle discipline umanistiche e chiama all'appello anche le scienze esatte, le scienze naturali, le tecniche. Afferma, infatti, che i modelli della cultura retorico-letteraria e religioso-metafisica «non bastano: bisogna ancora immaginare altri mondi ai quali i poeti, i creatori di miti e i filosofi non hanno pensato. Accanto alle scienze di ciò ch'esiste e di ciò ch'esisterà bisogna

creare le scienze di ciò che non esiste, ma potrebbe esistere – bisogna inventare tutte le *scienze immaginarie*» (ibid.: 72).

Qui troviamo un'altra anticipazione del futurismo, ma anche del transumanesimo, ovvero di quella filosofia della trascendenza tecnologica dell'uomo che si sarebbe affermata in tutta forza un secolo più tardi¹⁷. La civiltà evolve e, giorno dopo giorno, supera se stessa. L'arte indica la via, la tecnica realizza il mondo possibile. Con l'invenzione dell'aeroplano, il mito di Dedalo diviene tecnicamente una realtà. Ecco allora che la poesia futurista, la letteratura fantascientifica, la narrazione utopica, la saggistica futurologica assumono un ruolo guida sempre crescente nella civiltà tecnologica, proprio perché rappresentano l'anticipazione mimetica della realtà futura.

Papini parla dunque anche di scienza. Non affida le speranze di potenziamento soltanto alle scienze esoteriche, studiate sistematicamente, ma anche alla tecnologia scientifica. O, meglio, auspica una caduta della barriera che separa le scienze ufficiali e le discipline occulte. Esprime insoddisfazione nei confronti della scienza accademica così com'è nel suo tempo ma insieme speranza per come sarà – grazie anche all'incalzare della letteratura dell'immaginario tecnologico. La scienza accademica ottocentesca, imbevuta di positivismo, è troppo timida. Si occupa di fenomeni osservabili e si accontenta di previsioni conformi alle osservazioni.

Ma per quelli che vogliono preparare una nuova età *plastica* del mondo – che vogliono rifare e trasformare il mondo, codeste scienze non bastano più. Ci vogliono scienze non solo di quel che accade e di quel che accadrà ma di quello che *accadrebbe* se certe condizioni, certi fatti, certe parti della realtà cambiassero. Per cambiare, e cambiare coscientemente, bisogna sapere prima ciò che succederebbe cambiando certe parti. Bisogna *scegliere tra i vari mondi possibili* e perciò bisogna che si creino tante fisiche, tante biologie, tante psicologie quanti sono i cambiamenti *possibili*, sia pure attualmente fantastici, che noi possiamo fare nei corpi, negli organismi, nelle anime. Sull'esempio delle geometrie non euclidee bisogna costruire delle fisiche non-newtoniane, delle biologie non-darwiniane, ecc. (ibid.)

Quelle di Papini sono parole profetiche. Questo saggio appare nel 1905 e, proprio lo stesso anno, Albert Einstein trae beneficio dalle geometrie non-euclidee per elaborare una fisica non-newtoniana. Apre una strada che porterà l'uomo, alcuni decenni più tardi, a costruire e usare la bomba atomica. Più

¹⁷ Con l'avvento della civiltà industriale, come osserva Winfried Wehle nel saggio *Sconfinamento nel transumano* (2009: 28), «la validità dell'arte si misura soprattutto in base alla sua capacità di travalicare la fattualità presente. In tal modo, tramontata l'era della riproduzione mimetica, essa può reclamare per sé il nuovo mandato di "anticipazione mimetica" della realtà. Nelle modalità, la campagna futurista diverge radicalmente dalle altre avanguardie, in particolare dal movimento surrealista».

che costruttore di mondi possibili, l'uomo diventa così distruttore di mondi reali. Ma la scoperta e il controllo delle forze misteriose della materia, dell'energia, dell'elettricità, del magnetismo, dei quanti, celate agli occhi dalle lenti del meccanicismo cartesiano e della metodologia positivista, permetterà molte altre realizzazioni, dai viaggi spaziali ai computer quantistici¹⁸. Restiamo, però, sul tema dell'Uomo-Dio come frutto proibito delle scienze esoteriche.

6. L'OCCULTISMO ALLA PROVA DEI FATTI

La credibilità accordata al paranormale si comprende meglio alla luce dell'*humus* culturale del tempo. Durante la *Bell'Époque*, il mondo occidentale si apre alle influenze delle religioni orientali, riscopre le tradizioni precristiane europee, reinterpreta in chiave magica lo stesso cristianesimo. Le stesse scienze ufficiali, con la scoperta delle forze elettromagnetiche, e in seguito con l'elaborazione della teoria dei quanti e della teoria della relatività, demoliscono il paradigma meccanicistico della fisica classica e sembrano confermare l'idea che nella materia si nascondano forze misteriose. L'occultismo diventa di gran moda. Le sedute spiritiche, i tentativi di comunicare con le anime dei defunti attraverso un medium, diventano una delle attrazioni della società borghese e aristocratica del tempo (Cigliana 2002). Anche Papini prende parte a sedute medianiche, come ammette nel romanzo autobiografico *Un uomo finito*. Vi sono testimonianze che confermano la partecipazione a questi eventi di altri grandi scrittori italiani, come Luigi Capuana e Luigi Pirandello (De Turre 2006: 202).

Nel 1906, James scrive una lettera a Papini, avvertendolo che le sue aperture nei confronti delle scienze occulte potrebbero essere considerate stravaganti e che, in ogni caso, egli sembra riporre troppe aspettative nel potere delle stesse¹⁹.

Ciononostante, nel 1907, lo scrittore fiorentino decide di aprire le pagine del *Leonardo* alle scienze esoteriche. Non si tratta di un'adesione entusiastica e acritica all'occultismo, ma di una cauta apertura, con tanti distinguo e non pochi dubbi. In un lungo editoriale, intitolato *Franchi spiegazioni*, il direttore della testata mostra di sapere che molti dei suoi lettori inarcheranno le sopracciglia, storceranno il muso, scuoteranno la testa e gli daranno dell'imbecille per essere precipitato nell'irrazionalismo.

¹⁸ Quello che oggi teorizza un fisico rispettato come Michio Kaku, nella sua *Fisica dell'impossibile* (2008), rappresenta forse la migliore esemplificazione di quelle "scienze immaginarie" vaneggiate da Papini un secolo fa.

¹⁹ «I myself suspect that you are hoping too much from telepathy, mediumship, etc.; but no matter, we can all gather from you the example of courage» (James 1982: 11).

Dopo aver proposto un lungo elenco di fenomeni culturali che mostrano come sia in atto una rinascita dello spiritualismo, un moto di reazione al positivismo e al materialismo, un recupero della fede nel soprasensibile, e dopo avere difeso l'intenzione di voler assumere un ruolo di protagonista nella rivoluzione intellettuale che si sta compiendo in Italia, lo scrittore fiorentino non nasconde una nota di scetticismo. Troppi cultori di misticismo, religioni, teosofia, spiritismo, occultismo giocano a fare i maestri, parlano un linguaggio oscuro, mancano di senso critico, sono dogmatici, ma soprattutto promettono molto e mantengono poco.

La leggerezza delle affermazioni; la mirabile sicurezza con le quali sono asserite, senza prove, le cose più strane; la mancanza di citazioni precise; l'appello a fonti screditate, lo stiracchiamento dei testi; le citazioni incomplete e gesuitiche per avvalorare dei riavvicinamenti arrischiati; l'indeterminatezza del frasario; il tono spesso ciarlatanesco con il quale sono enunciate osservazioni banali fanno subito ritrarre indietro il lettore onesto, abituato a trovare nei libri dei fatti sicuri, delle regole precise d'azione e delle teorie concepibili. (Papini 1907: 139)

In altre parole, negli scritti degli occultisti si avverte il caratteristico "odore di falso". Tuttavia, Papini è convinto che in quel magma di pensiero magico, in quel ribollire disordinato di spiritualità, si nasconda anche qualcosa di vero, di degno di essere conosciuto, di importante per l'umanità. Perciò, decide di dare ai cultori dell'occultismo l'occasione di esporre le proprie teorie su una rivista culturale che gode di buona reputazione. Stabilisce, però, precise regole d'ingaggio. Le regole non sono altro che le tradizionali norme metodologiche del pensiero filosofico e scientifico. Ciò dimostra che lo scrittore fiorentino non è affatto disposto a scivolare nell'irrazionalismo. Gli occultisti sono chiamati a fornire dimostrazioni convincenti, prove scientifiche, protocolli di esperimenti ripetibili. Non possono pretendere di persuadere l'uomo moderno ripetendo la stantia formula che la sapienza esoterica esula dalle norme della razionalità occidentale. Se è sapienza per pochi spiriti eletti, per pochi "chiamati" dalle sfere celesti, per persone dotate di poteri speciali non trasmissibili ad altri, allora non ha senso parlarne in libri e articoli. Ha senso parlare pubblicamente di un'arte, se essa può essere appresa da tutti, o perlomeno da molti. Papini (1907: 140) è perentorio, al riguardo: «L'intelligenza moderna avrà torto ma le condizioni son queste. Non si può entrare oggi, nel mondo delle idee, soltanto con delle affermazioni dogmatiche e fantastiche, come non si può andare a far visita a una signora senza colpetto e con le mani sporche. Se gli occultisti credono di poter fare altrimenti si sbagliano».

L'articolo che segue l'editoriale, ossia il primo contributo chiamato a

sdoganare l'occultismo è, non sorprendentemente, affidato alla penna di Arturo Reghini.

7. LA COSCIENZA DELLO SMACCO

In quegli anni, la scena spirituale e massonica fiorentina è dominata dalla figura di Arturo Reghini, fondatore, insieme a Isabel Cooper-Oakley, del ramo italiano di quella Società Teosofica che, a livello internazionale, faceva capo a Helena Blavatsky. Il teosofo aveva già scritto sul *Leonardo*, con vari pseudonimi, finendo per esercitare una certa influenza su Papini e Prezzolini. Firmandosi "Fratello Terribile", per esempio, aveva pubblicato l'articolo *La massoneria come fattore intellettuale*. Reghini, che è matematico di formazione e professione, guarda con sospetto agli aspetti più folcloristici e ciarlataneschi dell'occultismo, non meno di Papini, ma è comunque convinto che l'essere umano sia in grado di sviluppare *poteri metapsichici*.

Il suo articolo tradisce, però, le attese. Alla richiesta di Papini di fornire prove scientifiche indubitabili, dimostrazioni razionali e regole dell'arte intellegibili, nell'articolo intitolato *Il punto di vista dell'occultismo*, Reghini risponde con le solite formule criptiche. Innanzitutto, dice che, per perfezionarsi, per passare dallo stato di uomo a quello di Uomo-Dio, si deve superare l'illusione di essere qualcosa di diverso dal Tutto. Solo così la limitata coscienza umana potrà trasformarsi in una coscienza divina universale. La strada che indica è, dunque, quella della *fusione* con Cristo – inteso come il Cristo gnostico, cosmico, eterno. La strada che indica è quella del perfezionamento morale, del superamento dell'egoismo, dell'annullamento dell'ego. Per immettersi su questa strada bisogna, innanzitutto, aver fede nella Coscienza Universale.

«La Fede e la Volontà, la Will to believe, ecco dunque l'arma che compirà il miracolo, l'arma possente che si aprirà una strada dove l'intelletto non ne scorge nessuna» (Reghini 1907: 152). La formula reghiniana è: fede contro intelletto. Un intelletto che, per gli occultisti, non è solo strumento insufficiente, ma addirittura ostacolo all'acquisizione dei poteri paranormali, perché non si può spiegare scientificamente ciò che per sua natura è incomprensibile. «Rimproverare gli occultisti perché non si servono del metodo razionale equivale quindi a rimproverare l'aquila di servirsi delle ali e non dei piedi per muoversi» (ibid.: 154).

Un discorso di questo tipo non può che apparire deludente a Papini, considerate le sue aspettative, ma non per questo egli rinuncia all'idea di transumanare. Mette in atto un tentativo che non è solo teorico, ma anche pratico.

I segni della stanchezza diventano però visibili qualche anno più tardi,

nell'opera *L'altra metà: Saggio di filosofia mefistofelica*, dato alle stampe nel 1911 in prima edizione e poi ristampato più volte. Come si può notare, l'autore qualifica la propria filosofia come "mefistofelica" – segno che la fascinazione per il diabolico persiste – ma non come "pragmatista". A ben vedere, Papini (1919: 14) precisa di essere ancora pragmatista, ma nel senso del «Pragmatismo n.º 1, pragmatismo chiaro, prudente e per bene» E ciò perché, «quando si tratti di fare scienze o descrivere alla meglio, con l'approssimazione che permette il vocabolario e la profondità che concede la testa, quelle matasse di fatti sempre nuovi e sempre gli stessi che danno origine ai cosiddetti "problemi della filosofia", il canone pragmatistico è di rigore».

Ammette, insomma, che mentre il pragmatismo logico di Vailati ha ancora una ragion d'essere, il suo pragmatismo magico non ha portato ai risultati sperati. Riportiamo per esteso un indicativo passo del libro:

In quei tempi la mia filosofia, diciamo così, era una specie di pragmatismo mezzo logico e mezzo magico, mezzo aristotelico e mezzo mistico. Volevo, nello stesso momento, tagliar le ali ai metafisici e toglier di mano i fulmini a Giove. Eran due cose che non andavano insieme. Le separai. Da una parte il pragmatismo, il vero pragmatismo, il custode della vecchia induzione, il profeta della previsione, l'analizzatore dei motivi e dei ripieghi delle scienze, il sentenziatore cauto dei sensi e dei non sensi – buona stoffa inglese, con qualche intramatura americana e italiana. Dall'altra parte il gran sogno tuamaturgico non mai morto, non mai rinnegato: l'uomo signore da quanto Iddio, l'anima padrona del mondo, la mente creatrice di verità, la volontà madre di miracoli, tutto l'universo una pasta molle, duttile e docile sotto le mani del vero Iddio. Da un lato la legislazione dell'impotenza, dall'altro l'ambizione dell'onnipotenza: non potevo saziarmi colla prima e non potevo saziar l'altra. L'una troppo poco, l'altra troppo per me: — sogno di venticinque anni con prospettive lontane, oscure indesiderabili forse [la potenza completa: ma per quale scopo? non condanna alla quiete assoluta?] E allora venne la caduta — e fosse stata caduta! Scesa lenta, lenta come un trasporto, lenta come l'ultimo giro d'una giostra nella fiera che si chiude... Ma di questo non qui. (ibid.: 13-14).

I dettagli della caduta li racconta due anni più tardi, nell'opera *Un uomo finito*, ove manifesta retrospettivamente tutta la sua delusione per non essere riuscito a strappar di mano i fulmini a Giove. Papini descrive l'avventura dell'indimento fallito come un'esperienza dolorosa, uno smacco esistenziale dal quale non si è più ripreso. Racconta che «il pensiero fisso era uno solo: sempre lo stesso. Render possibile, desiderabile, prossima la palingenesi del genere umano, la trasfigurazione dell'uomo-bestia, l'avvento universale dell'uomo-dio» (Papini 1913: 169). Il tentativo è serio, sincero, disperato:

«Radunai innumerevoli note; seguìi piste false; iniziai esperienze, credetti d'aver trovato; fallii, rinunciai, ricominciai... Il tempo incalzava, la giovinezza sfuggiva; l'impegno, il più solenne impegno di tutta la vita, era preso» (ibid.: 196).

Ma la spasmodica ricerca della potenza lo sprofondava in uno stato d'impotenza ancora maggiore. «Bisognava assolutamente scoprire il segreto: dovevo in tutti i modi impadronirmene – o sparire. Vivevo in ansia perpetua; sfigurito; stralunato; trasognato. Una febbre continua mi eccitava; il cervello si rifiutava a lavorar più oltre.... La mia testa era tutto un dolore martellante e perpetuo; svenni più volte; perdetti spesso il senso della direzione, del significato delle cose, delle parole» (ibid.: 197).

L'esito finale è la presa d'atto del fallimento. Papini precisa di continuare a credere nell'esistenza storica di uomini eccezionali, in grado di entrare in fusione con la coscienza universale e di operare miracoli. Il problema è che lui non appartiene a quella stirpe. O, perlomeno, si convince di non appartenervi. Sale metaforicamente sulla montagna, per diventare un asceta, negare il proprio io, cercare di assurgere allo stato di divinità, ma gli è impossibile, perché la sua vita quotidiana è quella di un indolente edonista. Predica l'ascetismo, mentre dorme dieci ore al giorno e nelle ore di veglia frequenta ristoranti, caffè, bordelli. Non è capace di alcuna rinuncia. E, alla fine, non gli resta che arrendersi. Non sarà mai un dio. «È difficile, credo, trovare un altr'uomo che abbia fatto un più grosso fallimento di tutta la sua vita. Non mi resta più nulla da perdere. [...] la mia vita è sudicia e tediosa; il mio corpo si disfà e il mio desiderio, unico, primo e profondo, il desiderio della potenza, non è più, ormai, neppure un desiderio» (ibid.: 266).

8. DALL'UOMO-DIO AL DIO-UOMO

Un uomo finito chiude un ciclo dell'esistenza di Papini. In quelle pagine s'intravedono già i segni che lo porteranno a convertirsi al cattolicesimo. La conversione non è immediata, perché lo scrittore cercherà prima di percorrere un'altra strada, quella del futurismo, che promette il potenziamento umano, l'eterna giovinezza e l'immortalità terrena attraverso la fusione con la macchina (Campa 2012: 80-97). Proprio nel 1913, fonda insieme ad Ardengo Soffici la rivista *Lacerba* e aderisce al movimento marinettiano, ma anche quest'avventura sarà breve. Le promesse del futurismo sembrano più plausibili di quelle dell'occultismo, ma sono comunque proiettate in un lontano futuro. Uno spirito irrequieto come quello di Papini vuole *tutto e subito*. Non si può inoltre sottovalutare l'orrore che la carneficina della Grande Guerra ha provocato in Papini, interventista pentito. La stagione di pensiero futurista è, però, un capitolo a parte nella vita dello scrittore e da solo merite-

rebbe lo spazio di uno studio monografico.

Dello stesso spazio e forse di uno ancora maggiore, necessiterebbe la stagione della conversione al cattolicesimo. Del resto, monografie che trattano in dettaglio la questione non mancano, a partire da *Itinerario di una conversione* di Francesco Di Felice. Tuttavia, sebbene il tema centrale di questo articolo sia il pragmatismo magico, non possiamo esimerci da un cenno al travaglio spirituale che ha portato Papini all'incontro con Cristo.

Le ragioni del cambiamento di rotta sono profonde e molteplici. Segnali che quell'incontro con Cristo dovesse prima o poi avvenire si intravedono in diversi episodi antecedenti. Uno di essi si colloca nel 1906, quando lo scrittore fiorentino raggiunge a Parigi l'amico Ardengo Soffici, con l'intenzione di dedicarsi alla scrittura di un libro in francese sul Pragmatismo, dopo aver sciacquato i panni nella Senna. Nella capitale francese, il nostro incontra Bergson, Gide, Picasso e altri grandi personaggi della cultura, ma si sente fondamentalmente solo. Il massimo della solitudine lo tocca la notte di Natale. Soffici è con la fidanzata Jadwiga e lui si ritrova a girovagare solitario per le vie della metropoli. Trova infine conforto nel sentir messa in una Chiesa cattolica. Commentando l'episodio, Ridolfi (1996: 60) nota che «perfino la proclamata separazione dello Stato dalla Chiesa, durante il suo soggiorno, gli spiace come la ripulsa dell'ultimo legame che univa la Francia a Roma; e a lui italiano pareva d'essere capitato in una provincia in rivolta».

Un altro episodio significativo è il suo primo incontro con Gabriele D'Annunzio, avvenuto in modo piuttosto casuale, nello studio dello scultore Domenico Trentacoste. Il vate affascinava un gruppo di persone riunite intorno alla statua di marmo di un Cristo, discettando sulle qualità estetiche dell'opera d'arte, senza però mai accennare al significato religioso della stessa, ovvero al fatto che raffigurasse un Dio morto sulla croce e poi risorto. Papini, notoriamente, nutriva una certa antipatia per D'Annunzio, tanto che aveva declinato gli inviti del vate. Dopo quell'episodio, l'antipatia non fece che aumentare, perché – come racconta ancora il Ridolfi (1996: 40) – la predilezione dannunziana per l'estetica gli parve vana e il mancato riferimento alla divinità di Cristo, che ne era conseguenza, «anche a lui, ateo, dispiace».

È tuttavia evidente che il fallimento del pragmatismo magico costituisca un tassello essenziale in questo percorso spirituale. Nella stagione di pensiero pragmatista, Papini chiede agli occultisti di indicargli una via per divenire sovrumano. Essi non riescono a indicargliela. All'insuccesso personale, si aggiunge la decisione di Prezzolini di abbracciare l'idealismo crociano. Nell'agosto del 1907, due mesi dopo la pubblicazione degli articoli sull'occultismo, i fondatori decidono di chiudere il *Leonardo*. Papini ambisce ad acquisire poteri telepatici, telecinetici, mediatici, levitazionali, mate-

rializzanti, per soddisfare le ambizioni del suo ego ipertrofico. Vuole conseguire questo risultato attraverso l'intelletto e l'esperienza, non attraverso la fede e la rinuncia. Se quanto possono offrire gli occultisti è un mero richiamo a principi fideistici e moralistici, allora tanto vale tornare tra le braccia accoglienti della più antica e veneranda istituzione religiosa d'Occidente: la Chiesa cattolica. Nel 1920, suscitando clamore e scandalo tra i suoi ammiratori, lo scrittore fiorentino comunica la sua avvenuta conversione²⁰. L'anno successivo dà alle stampe *Storia di Cristo*, libro destinato a diventare un successo editoriale internazionale.

Indizi che suffragano questa interpretazione si trovano proprio nell'introduzione al fortunato libro. Scrive Papini (1921: XXVII): «L'autore di questo libro ne scrisse un altro, anni fa, per raccontare la malinconica vita d'un uomo che volle, un momento, diventarlo. Ora, nella maturità degli anni e della coscienza, ha tentato di scrivere la vita di un Dio che si fece uomo». E, ancora, ripensando a quanto aveva scritto sull'Uomo-Dio, parlando di sé in terza persona, comunica che «dopo sei anni appena — ma sei anni che furono di gran travaglio e devastazione fuor di lui e dentro di lui — dopo lunghi mesi di concitati ripensamenti, ad un tratto, interrompendo un altro lavoro quasi sollecitato, e sospinto da una forza più torto di lui, cominciò a scrivere questo libro su Cristo, che ora gli sembra insufficiente espiazione di quella colpa».

Se da giovane gli pareva di essere originale dissacrando, con la maturità si convince che in realtà è proprio la fede autentica a essere cosa rara e controcorrente. Coloro che rifiutano il cristianesimo sono ormai legione e altrettanti sono coloro che ancora si dicono cristiani, ma troppo spesso si limitano a un'adesione di facciata. Papini ci tiene a chiarire che non si avvicina alla fede né per opportunismo né per paura della morte, giacché è ancora giovane. Lo fa con la consapevolezza di schierarsi dalla parte del più debole. Scrive, infatti, che «quest'uomo, tornato a Cristo, ha veduto che Cristo è tradito e, più grave d'ogni offesa, dimenticato. E ha sentito l'impulso di ricordarlo e difenderlo» (Papini 1921: XXVIII).

Prezzolini pare incredulo e persino contrariato quando viene a conoscenza della conversione dell'amico. Afferma che Papini non fu mai davvero un convertito, ma solo un tormentato: «Non si può dire che Cristo lo abbia conquistato, ma piuttosto che Papini conquistò il Cristianesimo, come una provincia aggiunta alla sua sete di grandezza e vastità d'intenti ed esperienze» (Prezzolini 1964: 143). Insomma, il co-fondatore del *Leonardo* pare non

²⁰ Numerosi sono i libri e i volumetti sulla conversione di Papini. Tra i contemporanei che hanno versato inchiostro per commentare l'evento, nel biennio 1921-1922, figurano: Leone Maria Zanetti (1921), Giuseppe Dell'Armi (1921), Mario Puccini (1921), Mario Di Talgas (1921), Ettore Fabbri (1921), Antonio Capri (1921), Mario Di Maria (1922), Alberto Calderara (1922), Renato Fondi (1922), U. G. Caramore (1922).

avere dubbi. L'amico «è rimasto sempre lo stesso». Sono parole che rinfrancano coloro che hanno amato il primo Papini, quello iconoclasta, ma – per quanto lo si voglia tenere dalla propria parte – la questione temporale non può essere elusa. Mentre tutte le altre stagioni di pensiero sono durate poche anni, la militanza cattolica del nostro è durata quasi metà della sua vita, dal 1920 al 1956, anno della morte. Tra l'altro, nel 1944, quando la sua casa di Bulciano viene distrutta dai bombardamenti inglesi, lo scrittore decide di ritirarsi nel convento francescano di Verna. Si fa Terziario francescano, assumendo il nome di fra Bonaventura, a dimostrazione che quella di vent'anni prima era stata una scelta autentica, sentita nel profondo. Francesco di Felice (1993: 120) non ha dubbi sul fatto che Papini «fu un credente e praticante sincero e convinto, che vide nella fede cattolica la possibilità di realizzare la sua antica e nuova aspirazione...».

Non v'è dubbio che la conversione portò lo scrittore fiorentino a mutare anche i rapporti con le persone. Per chiudere il cerchio, faremo soltanto un esempio, relativo all'uomo che lo aveva convinto a pubblicare il libro sul pragmatismo: Odoardo Campa.

Dopo essersi conosciuti, in gioventù, si sviluppa tra Papini e Campa «un breve ma denso carteggio» e, tuttavia, tra i due non nasce un vero sodalizio intellettuale, perché la predilezione del secondo per il filosofo russo Afrikan Spir «colloca con evidenza le convinzioni di Campa nell'ambito di un trascendentalismo di matrice kantiana che fin dall'inizio contrasta con l'ateismo iconoclasta del primo Papini» (Rizzi 1997: 386).

La collaborazione tra i due riprende, però, dopo la conversione. Così Papini, in una nota del 1943, descrive il ritrovato amico: «Incontro per caso Odoardo Campa, sempre più magro, più trucio, più malinconico. Lo conosco da quarant'anni. Prima d'incontrarlo mi scriveva da Buenos Aires famose lettere filosofiche. Ha due passioni, o meglio, fissazioni: la filosofia e il teatro. [...] Mi ha detto stamani che aveva preparato per un teatro di Torino un'edizione magnifica del *Riccardo III* di Shakespeare (vuol fare anche il regista) ma il teatro è stato distrutto dalle bombe dei concittadini di Shakespeare».

L'atteggiamento malinconico di Campa si spiega non solo con il tormento delle bombe inglesi che piovono dal cielo, ma anche con la morte tragica del figlio Gentile, il quale si era arruolato come volontario nell'aviazione italiana, aveva partecipato alla guerra civile spagnola ed era morto nel 1938. Odoardo aveva raccolto le lettere dal fronte del figlio in un volume intitolato *Lettere familiari dalla Spagna di un legionario caduto nella battaglia dell'Ebro* e aveva chiesto a Papini di scriverne l'introduzione. In essa, Papini (1939: XI) rimarca che i Campa sono fiorentini di nascita, ma discendenti «da antica famiglia romana cattolicissima proveniente dalla Spagna».

L'autore della *Storia di Cristo* continua a non perdonare a Campa il fatto di avere ambizioni ben più limitate delle sue, il che non è difficile viste la mania di grandezza del nostro, ma è pur vero che quelli che un tempo gli parevano difetti, come la fede nel trascendente, ora gli paiono pregi degni di menzione.

9. UN ULTIMO SUSSULTO: LA DIFESA DELL'APOCATASTASI

Pare opportuno dedicare un'ultima nota al "rapporto" di Papini con il Demonio, controfigura letteraria del pragmatismo magico. Nel 1961, a un lustro dalla morte dell'amico, Prezzolini (1981: 357) scrive che «la vita di Papini fu un lungo dialogo col Diavolo, ma anche con Dio. Papini incominciò a parlare col Diavolo e finì per parlare con Dio».

Per lo scrittore senese, notoriamente ateo, Dio e il Diavolo non sono altro che simboli. Dio è l'amore, il Diavolo l'intelligenza. Papini non può rinunciare né all'uno né all'altro. Prezzolini riconosce, infine, che il fuoco della fede covava sotto la cenere da lungo tempo. Quando Papini «era in pieno accordo con il Diavolo sentiva già la mancanza di qualche cosa, che era l'amore, e quando era arrivato a Dio, cioè all'amore, non sapeva rinunciare all'intelligenza, ossia al Diavolo». Un rapporto ambivalente, quello con la figura dell'Angelo Caduto, che il nostro si «portò seco insino alla morte».

Prezzolini si riferisce al fatto che il fascino per il demoniaco non abbandonò Papini neppure dopo che ebbe indossato gli abiti del frate, tanto che, nel 1953, quando era ormai paralitico e quasi cieco, diede alle stampe *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*.

Si tratta di un libro in cui, da cristiano, invoca il perdono umano e divino all'Angelo Caduto. L'idea della redenzione finale di Satana – nota come apocatastasi – non è nuova. È, infatti, già presente nello zoroastrismo (Campa 2019: 70), mentre una sua formulazione in ambito cristiano può essere fatta risalire a Origene. Papini (1953: 276) è conscio del fatto che la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica non contempla l'apocatastasi: «La teologia cattolica insegna che le pene infernali sono eterne e che Satana, perciò, non sarà mai riammesso ai cori angelici». Si appella, però, al fatto che opinione diversa aveva «il grande Origene», il quale «ispirandosi alla dottrina stoica dei cicli cosmici – credette e sostenne che la Redenzione era l'inizio del ritorno di tutti gli esseri creati, ora divisi e corrotti, all'infinito seno della perfezione divina».

Fra Bonaventura ricorda inoltre che la Chiesa ha avuto spesso ripensamenti sull'interpretazione delle scritture e, perciò, si dice fiducioso sul fatto che si arriverà un giorno ad ammettere che l'infinitamente misericordioso non possa tradire la propria essenza. Con queste parole, chiude il libro:

«L'Eterno Amore – quando tutto sarà compiuto ed espiato – non potrà rinnegare se stesso neppure dinanzi al nero viso del primo Insorto e del più antico Dannato» (Papini 1953: 284).

Il ragionamento di Papini segue dunque una logica tanto ferrea quanto paradossale: se essere autenticamente cristiani significa amare i propri nemici, non dovremmo noi amare anche il Nemico *par excellence*: Lucifero?²¹

Non così aperta all'idea dell'apocatastasi si mostrò la Chiesa del suo tempo, che vietò ai librai cattolici di vendere *Il Diavolo* e considerò la possibilità di includere il volume nell'*Index Librorum Prohibitorum*²². Il libro non finì nell'indice e lo stesso indice fu abolito da Paolo VI nel 1966, ma non per questo i cattolici più conservatori hanno cessato di rimproverare a Papini la sua audacia teologica. Scrive, per esempio, Livio Fanzaga (2013: 178) che l'idea di Papini è, in fondo, «la stessa eresia che abbiamo già visto trattando dell'apocatastasi di Origene, cioè il pensare che alla fine possa esserci una redenzione totale, demoni e dannati compresi. La massoneria non esita a riprendere questa idea, parlando in positivo del Demonio come il principe della luce, il mago di Dio e presentando ancora una volta per Bene ciò che invece è, irrevocabilmente, Male».

Insomma, se per i cattolici progressisti Papini è un “figliol prodigo”, un fratello redento da accogliere a braccia aperte, per i cattolici tradizionalisti sarà pure diventato cristiano, ma resta irrimediabilmente un eretico.

²¹ Queste le sue parole: «Egli si chiama, in ebraico, *Satan*, cioè l'Avversario, il Nemico; si chiama greicamente il Diavolo, cioè l'Accusatore, il Calunniatore. Ma è lecito, a un cristiano, odiare il nemico? È lecito, agli onesti, calunniare il calunniatore?» (Papini 1953: 15). Nella pagina successiva aggiunge che il cristiano «può e deve amare in lui la creatura più orribilmente infelice di tutto il creato, il capo e il simbolo di tutti i nemici, l'Arcangelo che fu un giorno il più vicino a Dio. Forse soltanto il nostro amore può aiutarlo a salvarsi, a ritornare quale in principio fu, il più perfetto degli spiriti celesti».

²² *La Stampa* scrive che «dopo la pubblicazione nel 1953 (sempre per Vallecchi) del libro *Il diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, l'agenzia di stampa A.R.I. (“Agenzia Romana Informazioni”), diretta di fatto da monsignor Roberto Ronca (1901-1977), allora arcivescovo-prelato di Pompei (1948-1954), rilanciò con grande enfasi la notizia che il Vicariato di Roma ne avrebbe vietato l'esposizione ai librai cattolici. La stessa testata, che si avvaleva a quel tempo, fra gli altri, di un consulente di eccezione come il direttore de “L'Osservatore Romano” Giuseppe Dalla Torre (1885-1967), commentò la notizia affermando che ciò avrebbe preluso alla messa all'Indice dell'opera. L'A.R.I. sosteneva tale opinione riportando una dichiarazione di «un autorevole prelato della Curia di Roma», secondo il quale, come si riportava in un lancio del 5 gennaio 1954, «L'eternità dell'Inferno è un dogma di fede e quindi è escluso che la suprema congregazione del Santo Uffizio permetta ai cattolici di leggere un libro come “Il diavolo”, che sostiene un errore così grave e cioè che alla fine l'amore di Dio perdonerà anche Satana, così che l'Inferno avrà fine». Oltre al fatto che l'indice dei libri proibiti sarà pochi anni dopo sospeso (da Paolo VI nel 1966), il libro di Papini non vi sarà comunque mai incluso. Prudenzialmente, però, sia nelle riedizioni postume sia nel sito ufficiale dello scrittore (<https://www.giovanipapini.it/>) di tale opera si sono perse le tracce...». *Revival cattolico su Giovanni Papini*, «La Stampa», 9 gennaio 2012.

Le accuse di eresia che si lanciano reciprocamente fazioni del mondo cattolico lasciano, naturalmente, il tempo che trovano. Il fatto che Joseph Ratzinger (2007) abbia inserito la *Storia di Cristo* di Papini nella «serie di opere entusiasmanti su Gesù», insieme ai lavori di Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam e Daniel-Rops, dimostra che lo studioso fiorentino non procura più alcun imbarazzo ai vertici della gerarchia ecclesiastica. Il vento ha cambiato direzione e, oggi, più spesso, sono i tradizionalisti a essere scomunicati per scisma. Tra l'altro, è indicativo il fatto che analoghe accuse di eresia siano state mosse dagli ambienti conservatori persino nei confronti di Papa Francesco (2017), per aver detto che il cristiano deve avere fede nel futuro, perché in esso «c'è il ritorno di Cristo» e, sebbene nessuno sappia quando ciò accadrà, «il pensiero che al termine della nostra storia c'è Gesù Misericordioso, basta per avere fiducia e non maledire la vita. Tutto verrà salvato. Tutto».

Se questa frase debba essere interpretata come un'apertura alla prospettiva dell'apocatastasi e all'idea di una redenzione che si estende oltre l'umano lo lasciamo decidere alle gerarchie ecclesiastiche. Per quanto ci riguarda, ci preme soltanto rimarcare che, anche dopo aver preso i voti, Papini continua ad affidarsi al libero ragionamento, all'autonomia di pensiero, piuttosto che piegarsi al principio di autorità e al dogma stabilito. Ciò significa che – a prescindere dai cambiamenti di percorso – egli fu, fino alla fine, fondamentalmente, un filosofo.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano N. 2006, *Storia della filosofia Il pensiero moderno: Dal Romanticismo a Nietzsche*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma.
- Accattoli A. 2013, *Lo Studio Italiano a Mosca (1918-1923) nei documenti dell'archivio del Ministero degli Affari Esteri italiano*, «Europa orientalis», 32, pp. 189-209.
- Calderara A. 1922, *Papini e la sua Storia di Cristo*, Galleri, Bologna.
- Campa R. 2007, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critica*, Sestante Edizioni, Bergamo.
- Campa R. 2012, *Trattato di filosofia futurista*, Avanguardia 21 Edizioni, Roma.
- Campa R. 2016, *Eterna giovinezza. Un'idea che viene da lontano*, prefazione a: A. De Grey & M. Rae, *La fine dell'invecchiamento. Come la scienza potrà esaudire il sogno dell'eterna giovinezza*, D Editore, Roma.
- Campa R. 2019, *Della bellezza dei corpi. Il risveglio della sensualità pagana*, D Editore, Roma.
- Capri A. 1921, «Un uomo finito» o «Storia di Cristo»? *Arte e fede di Giovanni Papini*, Sonzogno, Milano.
- Caramore U. G., 1922, *Storia di un'anima: La conversione di Giovanni Papini*, Il Seminario, Pavia.

- Carducci G. 1869, *A Satana. Inno*, «Il Popolo», n. 24, 8 dicembre.
- Cigliana S. 2002, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli.
- Croce B. 1903, *Leonardo, pubblicazione periodica*. – Firenze, «La Critica», a. I, fasc. XII (dicembre), pp. 287-291.
- De Turris G. (a cura di) 2006, *Esoterismo e Fascismo. Storia, interpretazioni, documenti*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Dell'Armi G. 1921, *La Storia di Cristo di Giovanni Papini*, Tip. Ariani, Firenze.
- Di Felice F. 1993, *Itinerario di una conversione. Ricerca sulla conversione di Giovanni Papini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Di Maria M. 1922, *La grande burla. Saggio critico sulla Storia di Cristo di Giovanni Papini*, Tip. Vacòe Pressa, Napoli.
- Di Talgas M. 1921, *Giovanni Papini. A proposito della sua conversione: Spunti ed Appunti*, Il Seminatore, Pavia.
- Fabbri E. 1921, *Papini*, Casa Editrice La nave, Firenze.
- Fanzaga L., Manetti D. 2013, *Inchiesta sull'Inferno. Salvezza e perdizione nelle profezie di Medjugorje*, Piemme, Milano.
- Feuerbach L. 1982, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano.
- Fondi R. 1922, *Un costruttore: Giovanni Papini*, Vallecchi, Firenze.
- Fulvi D. 2015, «Compagni in Pragmatismo»: Giovanni Papini e William James, «Nóema. Rivista online di filosofia», 6, 2.
- James W. 1970, *Il sentimento della razionalità*, in A. Santucci (a cura di), *Il Pragmatismo*, UTET, Torino, pp. 191-204.
- James W. 1982, *Lettera di William James a Papini*, 27 aprile 1906, in P. Bagnoli (a cura di), *Giovanni Papini l'uomo impossibile*, Sansoni, Firenze.
- Kaku M. 2008, *Fisica dell'impossibile. Un'esplorazione scientifica nel mondo dei phaser, dei campi di forza, del teletrasporto e dei viaggi nel tempo*, Codice Edizioni, Torino.
- Mazzitelli G. 2013, *La delegazione sovietica al primo Congresso dell'IFLA*, «AIB Studi. Rivista di biblioteconomia e scienze dell'informazione», Vol. 53, N. 1.
- Nietzsche F. 2013, *L'Anticristo*, Roma: Newton Compton.
- Paoli R. 1994, *Borges e Papini*, in N. Bottiglieri, G. C. Marras (a cura di), *A più voci: omaggio a Dario Puccini*, All'insegna del pesce d'oro, Milano, pp. 326-332.
- Papa Francesco, *Udienza generale*. Piazza San Pietro, 11 ottobre 2017. Nel sito: <http://www.vatican.va>
- Papini G. 1905, *Il demonio mi disse*, «Il Campo», n. 47, pp. 27-32.
- Papini G. 1906, *Il tragico quotidiano. Favole e colloqui*, Lumachi, Firenze.
- Papini G. 1907, *Franche spiegazioni (A proposito di Rinascenza Spirituale e di Occultismo)*, «Leonardo. Rivista d'idee», Anno V, Terza serie, Aprile-Giugno, pp. 129-143.
- Papini G. 1913, *Un uomo finito*, Libreria della Voce, Firenze.
- Papini G. 1919, *L'altra metà. Saggio di filosofia mefistofelica*, Facchi Editore, Milano.
- Papini G. 1920, *Pragmatismo (1903-1911)*, Vallecchi Editore, Firenze.
- Papini G. 1921, *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze.
- Papini G. 1939, *Prefazione*, in G. Campa, *Lettere familiari dalla Spagna di un le-*

- gionario caduto nella battaglia dell'Ebro*, Rinascimento del libro, Firenze.
- Papini G. 1953, *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, Vallecchi Editore, Firenze.
- Papini G. 1967, *Io, Papini: Antologia*, a cura di C. Bo, Vallecchi, Firenze.
- Peirce C. S. 2000, *Pragmatismo e oltre*, Bompiani, Milano.
- Prezzolini G. 1964, *Quattro scoperte: Croce, Papini, Mussolini, Amendola*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Prezzolini G. 1981, *Il "Dialogo" di Papini*, in Id., *Il Meglio di Giuseppe Prezzolini*, Longanesi, Milano.
- Puccini M. 1921, *Giovanni Papini*, Treves, Milano.
- Ratzinger J. 2007, *Gesù di Nazareth. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Reghini A. [Fratello Terribile] 1905, *La massoneria come fattore intellettuale*, «Leonardo. Rivista d'idee», anno III, 4, ottobre-dicembre.
- Reghini A. 1907, *Il punto di vista dell'occultismo*, «Leonardo. Rivista d'idee», Anno V, Terza serie, Aprile-Giugno, pp. 143-156.
- Ridolfi R. 1996, *Vita di Giovanni Papini*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
- Rizzi D. 1997, *Lettere di Boris Jakovenko a Odoardo Campa (1921-1941)*, in D. Rizzi, A. Shishkin (a cura di), *Russko-ital'janskij archiv (Archivio italo russo)*, Università degli Studi di Trento, pp. 385-482.
- Santucci A. 1970, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il Pragmatismo*, UTET, Torino.
- Schiller F. 1970, *La verità*, in A. Santucci (a cura di), *Il Pragmatismo*, UTET, Torino, pp. 601-616.
- Schmitt C. 1986, *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge MA (*Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin 1919).
- Stirner M. 2009, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano.
- Wehle W. 2009, *Sconfinamento nel transumano. Vuoto mitico e affollamento mediale nell'arte futurista*, «Studi Italiani», anno XXI, fascicolo 2, luglio-dicembre.
- Zanetti L. M. 1921, *Eccessi e incongruenze della Storia di Cristo di Giovanni Papini*, Arti Grafiche Ditta Mario Olivotto, Castelfranco Veneto.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Synthese», XVII (1967) (trad. it. Note sul «Ramo d'oro» di Frazer, Adelphi, Milano 1975, p. 23).



Third Section

CONTRIBUTIONS IN POLISH



WYBRANE PROBLEMY DEFINICYJNE NIEDOSTOSOWANIA SPOŁECZNEGO: MIĘDZY FENOMENEM A TERMINEM

Dawid Wieczorek

Pedagogical University of Krakow
dawid.wieczorek@up.krakow.pl

ENGLISH TITLE: SOME DEFINITIONAL PROBLEMS WITH SOCIAL MALADJUSTMENT. BETWEEN A PHENOMENON AND A TERM

ABSTRACT

The definition of social maladjustment (SM) is still not as precise as it is expected to be in many fields of study. Despite the fact that this phenomenon is deeply rooted in the history and evolution of humanity, it was not until the 20th century that a definition first appeared. The notion of social maladjustment was developed within an interdisciplinary and broad scientific framework. It draws on philosophy, law sciences, sociology, psychiatry, and psychology – to name just a few of the fields involved in its development. SM is used to describe various states when a person acts specifically against social norms. There have been attempts to treat SM, and it frequently accompanies other disorders, such as emotional disturbance. There have been problems finding a satisfactory definition, difficulties with proper diagnosis and treatment of SM, as well as abusive instrumentalization in a practical sense.

KEYWORDS: Social maladjustment, Adaptation, Delinquency, Conduct disorder

1. GRANICE ADAPTACJI

Przetrwanie i właściwe funkcjonowanie człowieka – tak w środowisku naturalnym, jak społecznym – wymaga pewnych umiejętności adaptacyjnych. Adaptacja (*adaptatio*), jako obserwowalne zjawisko przystosowania się do określonych warunków, pojawia się nie tylko w naukach o życiu czy odgrywa znaczącą rolę w teorii Darwina, ale wymieniane jest również w kontekście nauk humanistycznych i społecznych. Jak dość łatwo określić warunki przetrwania dla gatunku (zawartość tlenu w powietrzu, temperatura, ilość i rodzaj pożywienia, wody itp.), tak już trudniej jednoznacznie określić ze-

staw cech i umiejętności sprzyjających adaptacji jednostek do życia w społeczeństwie. Pomimo rozwoju medycyny, udogodnień technologicznych czy podwyższania ogólnego standardu życia, zakres tych umiejętności może być zmienny na przestrzeni czasu. Można tu wymienić np. umiejętność nieustannego samokształcenia i doskonalenia w celu sprośtania coraz większym wyzwaniom rynku pracy, zdolność do rozumienia i przystosowania do nowych stylów życia, wzorców kulturowych, czy też zachowania psychicznej integralności.

Zdolność do adaptacji ma swoje ograniczenia, rozciąga się na pewnym spektrum. Z jednej strony, jednostki mogą przystosowywać się do nowych warunków w sposób szybki i bezproblemowy, a z drugiej, perspektywa koniecznych zmian może przekraczać możliwości poszczególnych jednostek, prowadząc do zjawiska zwanego w literaturze przedmiotu społecznym *niedostosowaniem* lub *nieprzystosowaniem społecznym*. Sposób rozumienia i definiowania tego pojęcia nie był statyczny na przestrzeni dziejów. Zdaje się on różnicować w zależności od poziomu rozwoju nauki w poszczególnych dyscyplinach, ale też od bieżących wydarzeń politycznych, zjawisk kulturowych czy uwarunkowań ekonomicznych. Powyższe czynniki składają się na kształt oddziaływań podejmowanych względem osób niedostosowanych społecznie, a właściwie osób, które 1) są w ten sposób określane, diagnozowane i monitorowane przez instytucje, podmioty państwowe oraz organizacje pozarządowe; 2) są stygmatyzowane, marginalizowane i częściowo lub całkowicie wykluczane z uczestnictwa w życiu społecznym. Co później okaże się istotne z punktu widzenia definicji, osoby te również 3) często w sposób świadomy i intencjonalny nie przestrzegają zasad, stając się w ocenie społeczeństwa niedostosowanymi.

Wykluczenie jest jedną z konsekwencji niedostosowania społecznego (NS) i może się dokonywać poprzez działania oraz zaniechania indywidualne, zorganizowane i nieincydentalne, a także zmasowane, instytucjonalne. Przydatnym z punktu widzenia np. współcześnie realizowanej profilaktyki społecznej zdaje się być prześledzenie sposobów definiowania NS, zwłaszcza na przestrzeni XX i XXI wieku. Specyficzne rozumienie NS wyznaczało wskazania dla zorganizowanych działań systemowych zorientowanych na jego zwalczanie. Ponadto wydaje się, że nie pozostawało to bez wpływu na społeczną percepcję osób niedostosowanych i sankcje ze strony społeczeństwa. Najnowsze ujęcie NS odbiega od początków refleksji na jego temat, co zdaje się korelować z różnicującymi się na przestrzeni czasu strategiami, metodami i technikami zorientowanymi na przeciwdziałanie powstawaniu oraz na zwalczanie tego zjawiska. Z kolei skuteczność najnowszych praktyk w tym obszarze zdaje się wymagać ciągłej aktualizacji dorobku wiedzy teoretycznej – zwłaszcza w świetle postępujących zmian w społecznej rzeczywistości, ponieważ możliwe jest wskazanie przykładów, kiedy NS wykorzystywane jest jako instrument walki politycznej i społecznego naznaczenia.

2. OD POTĘPIENIA KU ZROZUMIENIU – DROGA DO SYSTEMATYZACJI

Niedostosowanie społeczne wiąże się z obowiązującymi w danym kontekście normami, wzorcami postępowania czy sposobami realizowania swoich ambicji, potrzeb, wartości. Konsekwencje łamania tych zasad dalece różniły się na przestrzeni dziejów. Nieprzestrzegający przyjętych zasad byli często stygmatyzowani, karani na szereg różnych sposobów – włączając w to ostracyzm, banicję, więzienie i izolowanie od społeczeństwa, tortury, a nawet fizyczną eksterminację. Jak zauważa Ewald Dukaczewski, „z pierwszymi przejawami myśli resocjalizacyjnej w dziejach społeczeństw spotykamy się dość późno, bo dopiero pod koniec XVI wieku” (Urban i Stanik, s. 31). Do tego momentu, los osób niedostosowanych niewiele obchodził ówczesnych panujących. Nie przykładano większej uwagi do możliwości readaptacji czy rehabilitacji, a oddziaływania koncentrowały się głównie na dotkliwym odwecie, mającym satysfakcjonować gawieź i odstraszać potencjalnych naśladowców. Niedostosowani często uznawani byli za opętanych przez siły nieczyste. Nie odróżniano przewinień dzieci od przewin dorosłych, zaś kobiety szczególnie dojmująco odczuwały napiętnowanie za odstępstwa od norm – zwłaszcza w kontekście seksualności (obcinanie członków, marsze wstydu, przypalanie rozgrzanym żelazem, topienie). Z nielicznymi wyjątkami w postaci działalności wspólnot religijnych lub zgromadzeń zakonnych mających na celu poprawę nieprzystosowanych (zwłaszcza dzieci i młodzieży), dominowało raczej podejście punitywne.

Schyłek XVI wieku oznacza początek przejścia od sankcji odwetowej do sankcji naprawczej, zaś dopiero załóżki myśli Oświeceniowej zwróciły uwagę na nieadekwatność stosowanych sankcji (wcześniej, dość powszechną karą nawet za drobne przewinienia była kara śmierci). Coraz większą popularnością cieszyły się idee humanizmu, wolności i przełamywania tradycji, co znalazło odzwierciedlenie w późniejszych, głębokich przemianach społecznych związanych z wybuchem Rewolucji Francuskiej. Przełom XVI i XVII wieku cechuje się też zmianami w rozumieniu i nauczaniu prawa (zwłaszcza w kręgu anglosaskim), co w konsekwencji utworzyło podwaliny dla krystalizowania się praw człowieka oraz pochodnego ustawodawstwa. Jak zauważa Kalina Bartnicka:

przełom wieków XVIII i XIX w kulturze umysłowej Europy charakteryzuje się szybkim rozwojem życia naukowego, postępem badań naukowych, rozszerzaniem się dostępu do oświaty i szkolnictwa. W dziejach uniwersytetów jest to okres wielkiego przesilenia i zmian. Nastąpiły też zmiany w mentalności elit umysłowych Europy (Bartnicka 2015, s. 1).

Rozkwit życia naukowego i ożywiona wymiana myśli między uczonymi ważniejszych europejskich ośrodków akademickich (*respublica eruditorum*) przyczyniły się do ponownego zainteresowania renesansowymi ideami oraz

do rozwoju nowych pomysłów. Coraz większą popularność zyskiwała koncepcja tolerancji religijnej, która korzeniami sięga jeszcze myśli Pawła Włodkowica (Kowalewicz 2014, s. 9-17). Popularne stały się idee wolnościowe, liberalne. Rewolucja nastąpiła zarówno w obszarze politycznym, kulturowym, jak i naukowym. Do głosu zaczęły dochodzić żądania rozdziału państwa od Kościoła, aczkolwiek wiele interesujących pomysłów pojawiło się przy okazji powtórnych interpretacji tekstów religijnych. Dzięki tak odświeżonemu spojrzeniu, zaczęto się zastanawiać nad możliwościami ograniczania krwawych wojen, u których podłoża często leżały właśnie konflikty religijne. Z kolei, przestępcy i inni niedostosowani coraz częściej mogli liczyć na drugą szansę od społeczeństwa, społeczną rehabilitację – zamiast pewnej śmierci lub długoletniego więzienia w trudnych warunkach. Był to moment, kiedy zaczęto odróżniać typy przestępstw, dokonywano też pierwszych klasyfikacji przewinień ze względu na ich specyfikę, ciężar, jak również wiek sprawców. Zaczęły się pojawiać ośrodki przystosowane do realizowania programów korekcyjnych: domy poprawcze, wioski dziecięce, osady, ośrodki reedukacji przez pracę; rozwijały się też systemy penitencjarne, które na drodze swojego rozwoju coraz to nowsze podejście do niedostosowania (Urban i Stanik 2007, s. 33-48).

Dzięki równoległemu rozwojowi czytelnictwa i przemysłu wydawniczego, co skutkowało znaczącym wzrostem ilości publikacji, dziś możliwe jest nieco trafniejsze określenie, jak często w publikacjach pojawiały się słowa-kłucze związane z niedostosowaniem społecznym. Szczególnie ważny jest tu dorobek języków konferencyjnych, ponieważ to właśnie w tych językach odnotowuje się najwięcej publikacji kluczowych myślicieli epoki nowożytnej.

3. WYBRANE UJĘCIA JĘZYKOWE

Tak jak różnią się między sobą formy realizacji idei Oświecenia (*Enlightenment*, *Aufklärung*, *Lumières*, *Illuminismo*), tak stosownie dla tych tradycji można wyróżnić swoiste tłumaczenia NS. W ramach języka angielskiego będzie mowa o *social maladjustment*, tradycja niemiecka używa *soziale Fehlanpassung*, Francuzi *l'inadaptation sociale*, a Włosi *l'inadattabilità sociale*. Przymiotnik odnoszący pojęcie niedostosowania do społeczeństwa jest tu szczególnie istotny i nie może być pomijany, ponieważ osadza pojęcie w badaniach społecznych, poddając je równocześnie właściwemu rygoryzmowi badawczemu. Obecność pojęcia niedostosowania w dyskursie naukowym, a zwłaszcza w dyskursie pedagogiki specjalnej (*special education*) nie powinna być bagatelizowana podczas kreślenia definicji, ponieważ – jak wskazują np. autorzy Komitetu ds. Niedostosowania Społecznego Hrabstwa Wayne w Stanach Zjednoczonych (*Social Maladjustment Committee*) – jest to pojęcie typowo edukacyjne, z obserwowalnymi symptomami psycholo-

gicznymi i psychiatrycznymi:

Social maladjustment is an educational concept. Features of social maladjustment are identified in certain psychiatric/psychological conditions. Consequently, the definition of social maladjustment is derived from a combination of educational and clinical literature and practice (Beri et al. 2004, s. 1).

Pojęciu niedostosowania nie od razu przypisywano precyzyjne znaczenie. Według słownika języka angielskiego Merriam-Webster wydawanego od 1928 roku, pierwsze odnotowane użycie samego pojęcia *maladjustment* (bez społecznego odniesienia) datuje się na rok 1833, w znaczeniu niewystarczającego, złego lub nieadekwatnego przystosowania: „poor, faulty, or inadequate adjustment” (Merriam-Webster 2020). Gdy sięgnąć po brytyjskie źródła, znaczenie jest określane podobnie – przy czym słownik Oxfordzki wymienia już aspekt społeczny NS. W tym rozumieniu jest to porażka w radzeniu sobie z oczekiwaniami normalnego środowiska społecznego. Ponadto, wskazuje się na niedostosowanie ekonomiczne, jako niewłaściwe gospodarowanie środkami finansowymi (Sampson/Wiener 1989).

Według francuskiego słownika *Grand Robert*, pierwsze wzmianki o niedostosowaniu (*inadaptation*) pojawiają się w 1843 roku, czyli niemal równo z opracowaniami anglojęzycznymi (De Paul Robert 2007, s. 1295). Tu również autorzy zwracają uwagę na specjalistyczny wydźwięk pojęcia niedostosowania, odnosząc je do dzieci przejawiających trudności w przystosowaniu do życia społecznego (szkolnego i rodzinnego). Co więcej, wśród przykładów użycia pojęcia *inadaptation* można odnaleźć kontekst reedukacji i pojęcia pokrewne, takie jak *asocjalność*, *ekskluzja* i *marginalizacja* (ibidem).

Podobnie brzmiące do francuskiego, włoskie pojęcie *inadattabilità*, według *Dizionario di Italiano* Sabatini Coletti, wywodzi się z pojęcia *adattabilità*, czyli przystosowania, którego pierwsze użycie datuje się na XVIII wiek. Inny słownik – Treccani, zawiera już pojęcie *inadattabilità* definiując je jako niemożność przystosowania się do warunków środowiska pracy, zamieszkania czy otoczenia społecznego; w mniejszym stopniu odnosi się do osób starszych przejawiających niezdolność do adaptacji. Późniejsze słowniki już powszechnie uwzględniają pojęcie niedostosowania (Aldo 2015).

Niemiecka tradycja, której początki nowożytnych opracowań leksyko-graficznych sięgają słownika braci Grimm, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* z 1838 roku, nie odnotowuje jeszcze pojęcia niedostosowania. Dopiero nowe wersje słownika języka niemieckiego definiują przystosowanie – *Anpassung* – w kontekście biologii, psychologii, socjologii, oraz w kontekście wychowania i kształcenia (Paul 2016, s. 40). Późniejsze słowniki specjalistyczne (socjologiczny, kulturoznawstwa, pedagogiki i in.) zawierają pojęcie (*soziale*) *Fehlanpassung*, które jest odpowiednikiem niedostosowania (społecznego).

Pierwsze wydania nowożytnego *Słownika Języka Polskiego* Samuela

Lindego nie odnotowują pojęcia niedostosowania (Linde 1807–1860), podobnie jak *Wileński Słownik Języka Polskiego* Aleksandra Zdanowicza (Zdanowicz 1861), *Słownik warszawski* Adama Kryńskiego, *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego* Bronisława Chlebowskiego czy *Korpus polszczyzny 1830-1918* i tzw. *Traktat Parkosza*¹. O ile można by przypuszczać, że starsze opracowania językowe nie uwzględniają niedostosowania, tak brak tego pojęcia w jedynym wydaniu słownika Witolda Dorszewskiego może już skłaniać do refleksji (Dorszewski 1958). Niewykluczone, że wiąże się to z faktem, iż sprawujący naówczas w Polsce władzę chętnie określali mianem niedostosowanych tych obywateli, którzy nie podzielali poglądów (zwłaszcza politycznych) oficjalnego nurtu. Kiedy Jan Skórzyński opisywał strajki z sierpnia 1980 roku na polskim wybrzeżu, zwrócił uwagę na prowadzone przez Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą badania społeczne, gdzie pojęcie niedostosowania używane jest w odniesieniu do młodzieży, w kontekście politycznym:

Wyniki wszystkich badań z lat 70., a z ostatnich ujęte w opracowaniu, wskazują na pojawienie się problemu młodzieży, niedostosowanej do ustroju społeczno-politycznego, niechętniej zorganizowaniu oraz zorganizowanej socjalistycznej działalności politycznej. I to młodzieży robotniczej, a nie typowo inteligenckiej. Młodzież ta (we własnych odczuciach i opiniach) znalazła się w trudnej sytuacji materialnej, społecznej, w ogóle życiowej. Jest zbuntowana, krytycznie, wręcz wrogo odnosząca się do socjalizmu (Skórzyński 2016, s. 173).

Dopiero kolejne wersje tego słownika zawierają pojęcie *niedostosowania się* lub osoby *niedostosowanej*, co odpowiada wcześniej wymienionym interpretacjom w innych językach.

Dopełnieniem obrazu zakorzeniania się badanego pojęcia w poszczególnych językach może być analiza obszernych zbiorów literatury (*big data*) digitalizowanej przez firmę Google, datowanej od XIX wieku. Przydatnym narzędziem jest *Ngram Viewer*, na podstawie którego można wywnioskować, że pierwsze wzmianki w poszczególnych językach pojawiają się mniej więcej w połowie XIX wieku, natomiast gwałtowny wzrost występowania datuje się na lata 20. XX wieku. Co istotne, niemal równolegle pojawiają się mniej lub bardziej unaukowione znaczenia NS.

4. POJĘCIE, CZY JUŻ TERMIN?

Poza konotacjami badanego pojęcia z naukami społecznymi, istnieją filozoficzne podstawy dla jego definiowania, szczególnie w ramach filozofii spo-

¹ Wersje elektroniczne są dostępne m.in. poprzez stronę <szukajwslownikach.uw.edu.pl> [12.12.2020].

łecznej. Istnienie różnorodnych norm, idących za nimi standardów właściwego czy godnego życia, implikuje szereg pytań natury etycznej. Co jest właściwe, co niewłaściwe? Jak rozumieć dobre, godne życie? Co decyduje o słuszności poszczególnych systemów normatywnych? A wreszcie – jak postępować wobec osób nieprzestrzegających norm? Czy i gdzie są granice takiej interwencji? Co z godnością człowieka? Koncepcja człowieka wciąż ewoluje, a normy i zasady są raczej zmiennej natury aniżeli stałe, co dodatkowo nie ułatwia udzielania odpowiedzi na te pytania. Już filozofowie klasyczni podejmowali takowe próby. Chociaż wątki związane z przestępczością, łamaniem prawa i ogólnie NS były podejmowane rzadko, to te, które przetrwały i ewoluowały były istotnym wkładem w późniejszy rozwój takich dyscyplin, jak kryminologia czy penologia. Szczególne uznanie należy się myślicielom: od Platona, Tomasza z Akwinu, po Cesare Beccaria, Jeremy’ego Benthama, Immanuela Kanta, Johna Locke’a, Georga Hegla czy Michela Foucaulta.

Historically, philosophers have written very little about the subject of crime. Similarly, criminologists have written very little about the subject of philosophy. In both cases, the linkages between philosophy and crime have been left implicit — either in the more general metaphysical, ethical, and legal writings of philosophers, or the theoretical speculations of criminologists. However, to be sure, law and justice have been particularly significant concerns throughout the history of philosophy (e.g., Solomon & Murphy, 1990; Friedrich, 1963). From Plato, through Aquinas and Augustine, to Kant, Bentham, and Beccaria [...] (Arrigo 2006, 1-38).

Nie bez znaczenia były refleksje egzystencjalistów, którzy swego czasu stawali się modnymi ikonami kontrkultury, jak np. Jean Paul Sartre. Zagadnienie niedostosowania rozumianego jako czynnik kulturotwórczy jest jednak osobnym zagadnieniem. Erich Fromm opisywał ciągłe zmagania człowieka względem harmonizowania swojego działania z naturą, innymi ludźmi (życie indywidualne *versus* społeczne), a także w odniesieniu do spełniania społecznych norm i oczekiwań, które w konsekwencji przekładają się na ogólną jakość życia (Orlenko 2019, s. 149). Pośród donioślejszych współcześnie perspektyw, aktualna w dyskursie pozostaje neotomistyczna filozofia edukacji, w ramach której NS postrzega się za efekt społecznego wykluczenia (Horowski 2018, s. 33), a co za tym idzie – wskazuje się na konieczność zredefiniowania proponowanych oddziaływań zapobiegawczych:

Being a reflection rooted in the philosophy of education, it constitutes an attempt to overcome a rational stereotype involving the perception of exclusion from social life as a consequence of social maladjustment. In educational practice, the stereotype leads to attempts to combat social exclusion by equipping an individual with various social and moral competences to

make him/her attractive from the point of view of a community. However, the analysis conducted in this article raises doubts as to the method of thinking and leads one to see that social exclusion results from social maladjustment. Thus, it should be admitted that the basic method of fighting social exclusion is not by acquiring skills or competences, which someone else may want to use, but including individuals in community activities (ibidem).

W zależności od przyjętych tradycji lub poszczególnych szkół, filozofowie edukacji zastanawiają się czy dziecku powinny być przekazywane *wzorce* do naśladowania, konkretne modele, czy też niedoścignione *ideały* (Archambault 2010, s. 54-56), które mogłyby stanowić punkt odniesienia dla rozumienia NS, po uwzględnieniu specyfiki lokalnego środowiska.

Na silne odniesienia NS do społeczeństwa (tak lokalnego, jak globalnego) wskazują socjologowie: od Emila Durkheima, Maxa Webera po Talcotta Parsonsa (Orlenko 2019, s. 159). Pojęcie adaptacji na dobre zagościło w ich słownikach specjalistycznych (Olechnicki/Załęcki 1997), co znajduje też odzwierciedlenie w pracach Roberta K. Mertona, autora typologii strategii adaptacji (Merton 1938).

NS znajduje też solidne ugruntowanie teoretyczno-praktyczne w rozmaitych pracach i teoriach psychologicznych. Autorzy zajmujący się psychologią osobowości i rozwoju człowieka uznają NS jako przejaw wpływu społeczeństwa i kultury na rozwój człowieka – w tym osobowości (uwzględniając jej wadliwe ukształtowanie). Pośród autorów należy tu wymienić Erika Eriksona, Karen Horney czy Harrego Sullivana. Albert Bandura, dla odmiany, doszukuje się przyczyn NS w utracie kontaktu dziecka z własnymi emocjami w środowisku, w którym wzrasta. Behawioryści, jak Burrhus Skinner czy Edward Thorndike, opisywali efekt wpływu środowiska na konkretne zachowania, a w konsekwencji prowadzące do NS. Wkład psychologów – zwłaszcza poznawczo-behawioralnych i osobowości – w obecne definiowanie NS jest dość obszerny, a zarazem konkretny, z czego zresztą korzystają prawnicy i pedagodzy.

Poza tym, psychologowie zwracają uwagę na stres jako *relację adaptacyjną* pomiędzy możliwościami dostosowawczymi jednostki a wymogami danej sytuacji. Stres oznacza wytrącenie jednostki z homeostazy (*equilibrium*) i wyzwala dążenie do przywrócenia stanu równowagi. Jean Piaget pisał o *akomodacji*, czyli kognitywnym mechanizmie aktualizowania struktur umożliwiających dopasowanie się do panującego układu warunków środowiska (Piaget 2020).

W 1975 roku, Thomas Achenbach napisał artykuł zatytułowany „The Historical Context of Treatment for Delinquent and Maladjusted Children: Past, Present, and Future”, gdzie zwraca uwagę na okres stagnacji w zakresie wdrażania skutecznych rozwiązań względem NS, datując go na lata 1860-1950. Autor zauważa, iż zamiast bazować na nowych odkryciach nauko-

wych, zdecydowanie większą uwagę poświęcano nowym paradygmatom, które nie zawsze wiązały się z odniesieniem do badań empirycznych (Achenbach 1975). Dopiero rozwój badań i prawodawstwa w tym zakresie datujący na drugą połowę XX wieku przynosi systematyzację definicji NS oraz sposobów jego diagnozowania.

W roku 1962 Samuel Kirk wprowadził NS do nauk o edukacji w odniesieniu do dzieci z zaburzeniami emocjonalnymi, rozumianymi jako problemy behawioralne, charakteryzujące się wewnętrznym napięciem, lękiem, neurotycznością i psychozą (Theodore 2016, s. 205 sq). W 1981 roku, za sprawą dalszego rozwoju badań nad niedostosowaniem, szczególnie na gruncie psychologii poznawczej, Kongres Stanów Zjednoczonych wykorzystuje pojęcie NS przy opisie zaburzeń emocjonalnych, choć nie podaje jego definicji:

A condition exhibiting one or more of the following characteristics over a long period of time and to a marked degree that adversely affects a child's educational performance: (a) An inadaptability to learn that cannot be explained by intellectual, sensory, or health factors; (b) An inadaptability to build or maintain satisfactory interpersonal relationships with peers and teachers; (c) Inappropriate types of behavior or feelings under normal circumstances; (d) A general pervasive mood of unhappiness or depression; and (e) A tendency to develop physical symptoms or fears associated with personal or school problems. The term includes schizophrenia. The term does not apply to children who are socially maladjusted, unless it is determined that they have an emotional disturbance (IDEA – *Individuals with Disabilities Education Act* 2004, 300.8).

Kryteria przyjęte w definiowaniu zaburzeń emocjonalnych (*emotional disturbance* – EM) dotyczą trudności w uczeniu się, relacji interpersonalnych, niewłaściwego zachowania się, ogólnego poczucia nieszczęścia lub depresji, oraz tendencji ku rozwijaniu fizycznych symptomów lub strachu związanego z problemami osobistymi lub szkolnymi (Merrell/Walker 2004, s. 899-910). Jak zauważa Lea Theodore, historycznie rzecz ujmując, NS często stosowano wymiennie w diagnozowaniu antyspołecznych zaburzeń osobowości, zachowania czy zaburzeń opozycyjno-buntowniczych (Theodore 2016, s. 206). To pokazuje trudny proces kształtowania się właściwych kryteriów diagnostycznych odróżniających poszczególne zaburzenia od NS, przy czym na tym etapie możliwe jest stwierdzenie, że istotne jest wyszczególnienie aspektu społecznego, emocjonalnego i behawioralnego w definiowaniu NS. Wyłączenie NS z spektrum zaburzeń emocjonalnych w ramach IDEA nadal stwarza trudności, zwłaszcza dla praktyków – psychologów i pedagogów szkolnych, co sygnalizowali w 1991 roku Russell Skiba i Ken Grizzle (Skiba/Grizzle 1991). Autorzy twierdzą, że takowe wyłączenie spowodowało szereg kontrowersji – w tym dla zastosowania pomiaru stopnia

ekskluzji społecznej.

Ciekawe spojrzenie na fenomen NS rzuca David Center, w artykule z 1989 roku, zatytułowanym „Social Maladjustment: Definition, Identification, and Programming” (Center 1989). Autor zwraca uwagę na moment oddzielenia czy też wyemancypowania się definicyjnego NS ze spektrum poważnych zaburzeń emocjonalnych (*serious emotional disturbance*), który oznaczał konieczność doprecyzowania znaczenia NS. Interpretacja Centera wykracza poza dotychczasowe interpretacje, aczkolwiek ograniczając się jedynie do aspektu behawioralnego (Center 1989, s. 1). Autor wyróżnia wadliwą lub niewystarczającą socjalizację, gdzie wyuczone zachowania agresywne mogą być akceptowane w niektórych subkulturach. Spektrum typów socjalizacji rysuje od socjalizacji normalnej (właściwej, adekwatnej), przez niewystarczającą i dewiacyjną – co determinowane jest m.in. adekwatnością środowiska (*adequacy of the environment*). Równie ważne jest to, w jaki sposób realizowana jest funkcja rodzicielska (*parenting*), co w efekcie skutkuje zaburzeniami zachowania (*conduct disorder*) lub niedostosowaniem społecznym. Dodatkową zmienną mogą być też determinanty biologiczne (ibidem, s. 2 sq) rozumiane tu raczej jako uwarunkowania osobnicze nieletnich. Tak jak Achenbach stosował pojęcie przestępczości nieletnich (*delinquency*) w kreśleniu genezy i oddziaływań wobec NS, tak Center uwrażliwia na ryzyko związane z używaniem pojęcia *delinquency* w sensie pojęcia operacjonalizującego. Jest ono pojęciem przede wszystkim prawniczym, natomiast dla właściwego zdefiniowania NS konieczne jest oparcie diagnozy o pojęcia edukacyjne, psychologiczne lub medyczne (ibid.). Diagnoza – według Centera – opiera się zatem na ocenie zachowania, osobowości, rozumowania moralnego badanych, a także ich „społecznej historii” uwzględniając pochodzenie, sytuację rodzinną, poziom akceptacji ze strony rodziny dla zachowań antyspołecznych, przywiązanie do grupy dewiacyjnej, informację zwrotną ze strony tej grupy na temat zachowań nieadekwatnych. Ostatnim kryterium jest potwierdzenie, że uczeń angażuje się w zachowania antyspołeczne we współpracy z innymi członkami dewiacyjnej grupy rówieśniczej (ibid., s. 4-6).

Patterson, DeBaryshe, and Ramsey (1989) describe the process of antisocial behavior as beginning with a lack of positive family interaction, leading to school failure and social rejection, then leading to membership in a deviant peer group.

Wspomniany wcześniej raport RESA (Beri 2004) rozróżnia przynajmniej dwa aspekty NS (behawioralny i kliniczny), zwracając przy tym uwagę na to, że rozumienie NS było często wymienne z rozumieniem zaburzeń w zachowaniu. W aspekcie behawioralnym, osoby niedostosowane posiadają wysokie zdolności przetrwania, w swoich działaniach są zorientowane na własne *ja*, najczęściej egocentryczne, oportunistyczne i skoncentrowane na

osiąganiu przede wszystkim osobistych korzyści, aniżeli współpracy w grupie na rzecz wspólnego dobra. Co więcej, prezentowane zachowania dość często są wysoko cenione w mniejszych podgrupach społecznych (subkulturach), natomiast wbrew powszechnie przyjętym kulturowo normom i zasadom. Dodatkowo, mogą się cechować różnymi formami agresji. Jeżeli wśród członków takich grup występuje lęk, to zazwyczaj przed byciem ukaranym za dokonywane przestępstwa i wykroczenia, aniżeli wynikający z autorefleksji (Beri 2004, s. 2).

Aspekt kliniczny NS manifestuje się w zaburzeniach eksternalizacyjnych czy zachowaniach antyspołecznych. Osoby diagnozowane demonstrują bardzo niski poziom litości, obarczają winą za niepowodzenia innych oraz mogą wykazywać zaburzenia zachowania (ibidem, s. 3):

In a clinical view, social maladjustment includes those disorders that, by their very nature, tend to manifest in an externalized response. These are most commonly referred to as conduct disorders, oppositional disorders or antisocial disorders. Social maladjustment is manifested through actions that demonstrate little remorse for misbehavior, blaming others for their own problems and may have a concomitant character or personality disorder (Clarizio, 1987, 1992).

Osoby niedostosowane często mają niewystarczająco rozwinięte pokłady refleksyjności czy też sumienia, niski poziom empatii, unikają odpowiedzialności za swoje zachowanie. Autorzy wyszczególnili dodatkowo charakterystyki takich osób: zachowania szkolne odznaczają się niskimi osiągnięciami, wysoką absencją, odmawianiem pomocy i niestosowaniem się do poleceń; postawa wobec szkoły jest negatywna, buntownicza, a środowisko szkolne traktowane jest jedynie jako przestrzeń kontaktów społecznych. Niedostosowani są akceptowani przez grupy rówieśnicze, aczkolwiek te dewiacyjne, prezentujące podobne zachowania: narcystyczne, ignoranckie, kłamliwe i wykorzystujące innych. Pozostali uczniowie postrzegają niedostosowanych jako chłodnych, nieustępliwych, ale i charyzmatycznych (ibidem, s. 6-8).

W 2007 roku nakładem wydawnictwa Springer wydana została książka pod redakcją Tammy Hughes, *Identifying, Assessing, and Treating Conduct Disorder at School*, gdzie NS również porównuje się z zaburzeniami emocjonalnymi. Według autorów, osoby niedostosowane rozumieją zasady, ale ich nie przestrzegają, postrzegają siebie za normalne i potrafią zachowywać się właściwie, kiedy zachodzi taka potrzeba. Postrzegają łamanie zasad za akceptowalne, prowadzą „pasożytniczy” tryb życia, trudno im kontrolować zachowanie, odznacza ich promiskuityzm, wiele krótkoterminowych relacji interpersonalnych, impulsywność i brak celów długoterminowych (Hughes 2007, s. 80 sq).

Rozróżnienie na aspekty: behawioralny i kliniczny NS pojawia się także

w tłumaczeniach omawianego pojęcia. W języku polskim z jednej strony mówi się o *niedostosowaniu*, a z drugiej o *nieprzystosowaniu* społecznym. Pierwsze określenie ma oznaczać perspektywę zewnętrzną, tj. behawioralną, a drugie, wewnętrzną, czyli psychologiczną (Konopczyński 2014, s. 15). Osoba niedostosowana wykazuje wg Konopczyńskiego niechęć wobec oczekiwań środowiska, zaś nieprzystosowana – brak umiejętności realizacji funkcji społecznych. Ten podział wydaje się mimo wszystko dość nieostry. Wydaje się wynikać z przyjęcia odmiennych paradygmatów lub orientacji psychologicznych, podczas gdy kryteria kwalifikujące do jednego lub drugiego tłumaczenia, w gruncie rzeczy sprowadzają się do bardzo podobnych kwestii wymienianych przez autorów zagranicznych pod jednym wspólnym pojęciem. Owo rozróżnienie opisuje zatem różne aspekty tego samego zjawiska.

Na polskim gruncie po raz pierwszy pojęcia NS użyła Maria Grzegorzewska, definiując je jako:

zespół wszystkich nieletnich wymagających specjalnych metod wychowawczych, społecznych, medyko-psychologicznych i medycznych; tych wszystkich, wobec których z jednej strony pracodawca i urzędy publiczne muszą zastosować metody specjalne, z drugiej zaś strony wychowawcy muszą się uciekać do sposobów specjalnych; tych wszystkich, dla których trzeba czegoś innego niż dla zespołu innych (Grzegorzewska 1989, s. 317).

Grzegorzewska dzieli niedostosowanych na dwie grupy: z zaburzeniami wyższych czynności nerwowych oraz ze zmianami charakterologicznymi wywołanymi wpływami egzogennymi (Grzegorzewska 1964, s. 72). O NS na polskim gruncie piszą m.in. Jan Konopnicki (wyszczególnił 4 typy niedostosowania), Otton Lipkowski (uczeń Grzegorzewskiej), Zofia Ostrihanska (zajmująca się NS od strony prawnej), Janusz Reykowski, Kazimierz Obuchowski, Kazimierz Pospiszył (od strony psychologicznej), Lesław Pytka (autor skali mierzącej NS), czy Bronisław Urban – uczeń i kontynuator dzieła Konopnickiego.

Wielu pedagogów skłania się do ujmowania NS w kategorii zaburzenia osobowości, wadliwie ukształtowanych relacji jednostki względem środowiska, a także trudności w obszarze afektywno-wolicjonalnym. Równie istotny jest specyficzny, antagonistyczny stosunek do norm. Takie holistyczne spojrzenie prezentuje np. Mieczysław Ciosek problematyzujący kwestie niedostosowanych w kontekście psychologii sądowej i penitencjarnej (Ciosek 1996), lecz w zasadzie większość definicji opracowywanych przez autorów problematyzuje NS wieloaspektowo, mianowicie w trzech wymiarach: behawioralnym, społecznym i afektywnym. Niektóre z opracowań zawierają również typologie oraz proponują kryteria diagnostyczne czy narzędzia skalowania NS (Pytka 1984).

5. PRAKTYKA WERYFIKUJE TEORIĘ, CZYLI REDEFINICJE

Przegląd dorobku wymienionych autorów kreśli dość złożony obraz NS. Na pierwszy plan wysuwa się rozpiętość aspektów, wielu kwestii poruszanych w przytaczanych definicjach. Terminologia stosowana w opisie i wyjaśnianiu poszczególnych zjawisk wywodzi się z przynajmniej kilku dyscyplin. Bardziej od ujednolicania stosowanej terminologii, czy dążeń do zintegrowania wiedzy w omawianym zakresie, badaczy interesują konkluzje najczęściej w ramach dyscyplin, które sami reprezentują. Nie ułatwia to wykrystalizowania jednoznacznej definicji, z której byliby zadowoleni zarówno pedagodzy, psychologowie, jak i psychiatry czy prawnicy – nie mówiąc o reprezentantach nauk przyrodniczych, którzy poprzez dorobek Darwina także mają w tej kwestii sporo do powiedzenia. Szczególnie, kiedy stosowane terminy nie zawsze oddają adekwatne znaczenie w innych naukach, a poszczególne z nich stosowane są zamiennie; gdy zawilości semantyczne, rozdrobnienie przykładów i często spotykana szczegółowość utrudniają wypracowanie jednolitych kryteriów, a zatem i narzędzi diagnostycznych. Cytując Marcina Szulca, „jak wyraźnie widać [...], omawiana kategoria jest niejednorodna, niejednoznaczna i cały czas ulega redefiniowaniu” (Szulc 2015, s. 339). Tym samym, aby uniknąć dalszego rozdrobnienia definicyjnego, prawdopodobnie należałoby skierować się ku kwestiom najbardziej ogólnym, co do których panuje powszechna zgoda pomiędzy poszczególnymi tradycjami intelektualnymi. Dopiero na etapie kryteriów diagnostycznych, kolejnymi zadaniem byłaby operacjonalizacja, uszczegółowienie ze wskazaniem konkretnych kazusów i aplikacji praktycznych. W 1990 roku Irena Budrewicz dostrzegła podobny problem, próbując dokonać systematyzacji definicji niedostosowania czy nieprzystosowania społecznego: a) jako kategorii diagnostycznych, wyszczególniając 1) definicje symptomatologiczne i 2) operacyjne. Na tej podstawie wnioskuję, że nie ma jednolitego sposobu odróżniania zachowań normalnych od patologicznych, nie jest możliwe jednoznaczne scharakteryzowanie NS (wykluczenie interdyscyplinarności badań), zaznaczając tym samym aktualność i otwartość problemu modelu diagnozy nieprzystosowania społecznego (Budrewicz 1990, s. 28 sq).

Wydawać by się mogło, że wskutek trwającej debaty wokół NS, pojęcie to powinno już doczekać się jasnej i precyzyjnej definicji – np. w kategorii zaburzeń (zachowania, osobowości). Można by się spodziewać obecności tego pojęcia w klasyfikacji DSM-V (*Diagnostic and Statistic Manual*, wersja V), skoro wdrażane są praktyczne oddziaływania względem osób przejawiających NS. Tymczasem DSM-V nie podaje żadnej takowej definicji. Jak zauważa Melinda Jacobs, w Stanach Zjednoczonych przez ostatnie lata lobbuje się w kierunku jej ustanowienia, a w konsekwencji prawnej regulacji:

Over the past 32 years, numerous advocacy groups have in vain lobbied Congress to include a definition of “social maladjustment” in the law. So

the issue remains a viable one that courts and school agencies have continued to struggle with in addressing student misbehavior. It is the presenter's opinion that "social maladjustment" means any type of willful behavior that is within the student's control and that is not related to an emotional disturbance or a mental impairment (Jacobs 2017, s. 2).

To, co wydaje się być podzielane przez większość autorów, to pogląd, że NS wynika z wadliwie ukształtowanych lub niedostatecznie wypracowanych zachowań, zaburzeń w relacji ze środowiskiem społecznym i zaburzeń emocjonalnych. Od momentu wyodrębnienia pod koniec XX wieku NS w ramach amerykańskiej legislacji ze spektrum zaburzeń emocjonalnych, zauważa się znaczący wzrost zainteresowania badaczy określeniem nowych kryteriów definicyjnych i diagnostycznych. Szczególnie z obszaru psychologii, psychiatrii, pedagogiki i nauk prawnych. Autorzy proponują typologie i klasyfikacje zjawiska posługując się wieloma przykładami, wymieniając wiele cech charakterystycznych różniących się między sobą. Powodowane jest to m.in. wielością systemów normatywnych względem których może być diagnozowane NS. Do tego dochodzą różnice kulturowe, co może implikować potrzebę włączenia tego zagadnienia w obszar zainteresowania studiów kulturowych. NS definiowane jest poprzez analizy konkretnych przypadków (*evidence based practice*), występują też definicje szersze, bardziej ogólne, wynikające z wcześniejszego dorobku naukowego filozofii czy prawa. Kluczowe aspekty brane pod uwagę w identyfikacji NS, to: warunki rodzinne (struktura rodziny, style rodzicielskie, rodzeństwo itp.), warunki indywidualne (poziom rozwojowy, zdolności poznawcze, schorzenia, stan psychiczny), sytuacja szkolna (wyniki szkolne, oceny, postawy, opinie na temat dziecka, zachowania wobec rówieśników, aktywność pozalekcyjna), relacje społeczne (z otoczeniem, sąsiedztwem, instytucjami, grupami dewiacyjnymi), występowanie lęku, wreszcie zachowań aspołecznych, przestępczych, uzależnień, agresji, czy (auto)destruktywnych. Powyższe aspekty powinny cechować się powtarzalnością, występowaniem w określonym interwale czasowym; odbiegają od powszechnie przyjętych norm. Badacze nie są zgodni co do tego, czy NS prowadzi do wykluczenia społecznego, czy też wykluczenie społeczne powoduje NS. Istnieją za to inne pojęcia często współwystępujące przy okazji debat nad NS.

Jan Konopnicki⁶, Otton Lipkowski⁷, Dobrochna Wójcik⁸, używają zbliżonych treściowo określeń, m.in.: zaburzenie w zachowaniu, aspołeczność, antyspołeczność, asocjalność, wykojenie społeczne, demoralizacja, itd. Wiktymolog Brunon Hołyst zauważa, że definicje nieprzystosowania społecznego różnią się zakresem treściowym, uwzględnianiem lub pomijaniem czynników etiologicznych, wyróżnieniem społecznych, czy psychologicznych skutków zjawiska nieprzystosowania, inne wymieniają szczegółowe jego objawy, odwołując się do różnych mechanizmów psychicznych zabu-

zonego zachowania itp. (Żmichrowska 2012, s. 162).

Autorka dalej pisze o czterech typach definicji: objawowych, teoretycznych, operacyjnych i utylitarnych (ibidem, s. 163). Uwzględniając jednak wcześniej nakreślone trudności definicyjne, można posłużyć się stwierdzeniem Kazimierza Pospiszyla, a mianowicie:

że ze względu na trudności definicyjne i niejednoznaczność terminologiczną należy przyjąć powszechnie stosowaną w literaturze psychologicznej i pedagogicznej szeroką definicję niedostosowania społecznego, zgodną z potocznym rozumieniem, tzn. niedostosowaniem społecznym są wszelkie formy wadliwego stosunku do innych ludzi, wyrażające się przede wszystkim w nieumiejętnym uczestnictwie w życiu społecznym (Pospiszyl/Zabczyńska 1984, s. 9).

Jest jeszcze jeden aspekt definicji niedostosowania, który nader często wymieniany jest w innych definicjach – jest to aspekt wolicjonalny. Wielu autorów ze stanowczością podkreśla, że wszelkiego typu wadliwe formy uczestnictwa w życiu społecznym wymagają jeszcze *intencjonalności* działania lub zaniechania ze strony osoby uznawanej za niedostosowaną, co nie zawsze zauważalne jest w polskich definicjach, pomimo wąskiego i szerokiego rozumienia NS wyrażającego się w pojęciach niedostosowania i nieprzystosowania.

Badacze NS jednomyślnie zaznaczają potrzebę stosowania oddziaływań specjalistycznych wobec osób prezentujących takie cechy i zachowania. Odnosi się to do edukacji, pracy socjalnej, terapii oraz środków prawnych (karnych). Nie ulega wątpliwości, że wachlarz obecnie stosowanych metod, środków i form oddziaływań jest szeroki, uwzględniający złożoną naturę zjawiska. Oddziaływania projektowane są w ramach wielu instytucji państwowych i organizacji pozarządowych, wpisując się równolegle w szeroko zakrojoną politykę profilaktyki społecznej, a dokładniej profilaktykę zagrożeń związanych z niedostosowaniem społecznym. W myśl modelu biopsychospołecznego, mają one realny wpływ na ogólny stan nie tylko samych jednostek, ale całego społeczeństwa. Instytucje państwowe na bieżąco monitorują skalę występowania NS, zalecając sposoby jego ograniczania. Są to powszechne kampanie profilaktyczne, programy zwalczające różne rodzaje wykluczenia społecznego: rówieśniczego, komunikacyjnego, ze względu na biedę, bezrobocie, niepełnosprawność. Warto przy tej okazji nadmienić, że Anthony Giddens wyróżnił trzy typy: ekonomiczne, polityczne i społeczne (Giddens 1987). Istnieją liczne programy terapeutyczne i resocjalizacyjne dla osadzonych w zakładach karnych (w tym dla nieletnich – np. w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych i socjoterapii, zakładach poprawczych); podobne działania mają miejsce też w ośrodkach wsparcia rodziny, pomocy

społecznej, hufcach pracy, poradniach specjalistycznych czy urzędach pracy. Tylko czy wzmianki o NS w poszczególnych statutach działalności instytucji i organizacji gwarantują wystarczające kwalifikacje i kompetencje podmiotów realizujących te zadania?

Skoro większość definicji podkreśla konieczność stosowania działań specjalnych wobec NS, to rodzi się pytanie, czy nie warto byłoby doprecyzować te kwestie już na poziomie prawa? Realizatorzy oddziaływań powinni cechować się przygotowaniem z zakresu pedagogiki specjalnej, także w odniesieniu do dorosłych nieprzystosowanych. Poszczególne zakresy oddziaływań wymagają specjalistycznego przygotowania od strony prawa, psychologii, psychiatrii, pracy społecznej i wielu innych dyscyplin. Od klasyfikacji DSM-IV i V, mimo braku przyjętej definicji, możliwe stało się dokładniejsze diagnozowanie niedostosowanych, co otwiera już jakieś pole do działania. Wspomniany wcześniej David Center daje następujące wskazania dla programowania działań. Wychodzi on z założenia, że niewłaściwe zachowanie jest wyuczone w procesie komunikacji, szczególnie w ramach subkultury (mniejszej grupy), gdzie dominuje faworyzowanie zachowań niewłaściwych względem tych społecznie pożądanych. Center zaleca stosowanie prewencji, społecznej rehabilitacji – resocjalizacji opartej na rozwijaniu kompetencji społecznych, odpowiedniego zarządzania zachowaniami, kształtowaniu ważnych umiejętności szkolnych (Center 1987, 6-10). Cytowany wcześniej raport RESA pośród dobrych praktyk wymienia programy wczesnej interwencji, właściwą dyscyplinę, wzmacnianie pozytywne, a także wspieranie rodziców (np. poprzez stosowanie programu STEP – *System Training for Effective Parenting*). W odniesieniu do polepszania jakości edukacji osób niedostosowanych, autorzy – przez wzgląd na przyjęte w USA prawodawstwo – zaznaczają potrzebę ich ochrony oraz stosowania odrębnych strategii, niż wobec pozostałych. Wypracowane propozycje coraz częściej poparte są wnikliwymi badaniami, a kreślone programy oddziaływań odznaczają się wysoką skutecznością. Dość szczegółowo opisują to Joseph Cautilli i Chris Tillman w artykule zatytułowanym „Evidence based practice in the home and school to help educate the socially maladjusted child” (Cautilli/Tillman 2004). Niemniej właściwa praktyka wciąż wymaga kolejnych badań – nad rozwijaniem kompetencji diagnostycznych nauczycieli, psychologów, współpracy z rodzicami, nad pozalekcyjnymi formami nauczania, umiejętnościami społecznymi (adaptacyjnymi), przystosowania do rynku pracy (ibidem, s. 40).

Przeciwdziałanie niedostosowaniu społecznemu opiera się na szeregu wskaźników. Uwzględnia się recydywę, ilość osadzonych i przebywających w placówkach specjalistycznych – w tym osoby uzależnione. To poziom ubóstwa, bezrobocia, ilość i charakter przypadków związanych z przemocą domową, wyniki szkolne i zachowanie uczniów, ale też jakość życia senio-

rów może wpływać na przedsiębrane kroki. Niestety nie zawsze oddziaływania osadzone były w dorobku naukowym. Społeczeństwa zachodnie przebrnęły dość długą drogę do sprawiedliwego sądzenia – również nieletnich. Dopiero od niedawna upowszechniły się terapie, poradnictwo specjalistyczne, szkolnictwo specjalne, czy programy resocjalizacji i inkluzji społecznej. W tym procesie nie bez znaczenia było wykształcenie obecnego modelu profilaktyki opartego nie tylko na eliminowaniu zjawisk, ale wzmacnianiu czynników chroniących, przeciwdziałaniu szkodom i zagrożeniom związanym z NS. Demokratyzacja życia społecznego umożliwiły rozwój organizacji pozarządowych zajmujących się tą problematyką, a co istotniejsze, swobodniejszy rozwój badań naukowych. Co prawda, w Unii Europejskiej trudno doszukać się jednobrzmiącej definicji NS, ale istnieją wskazania co do organizowania edukacji dla osób przejawiających takie zachowania – np. w ramach współpracy sieci Eurydice. W Wielkiej Brytanii funkcjonuje też *Center for Analysis of Social Exclusion* zajmujące się ściśle omawianą problematyką.

Równie znaczące dla programowych działań wobec NS okazały się momenty przełomowe w ujmowaniu pewnych zjawisk, jak np. używania substancji psychoaktywnych. Odkąd to zjawisko przestaje być postrzegane jako przestępstwo, a otwarto się na możliwości terapeutycznego wykorzystania substancji psychoaktywnych, to po pierwsze zrozumiano dokładniej samo ich działanie, po drugie – otworzyły się nowe możliwości praktyczne dla terapeutów i innych specjalistów. Usunięcie z katalogu schorzeń homoseksualizmu spowodowało, że osoby te nie są już w oczach społeczeństwa niedostosowane, tym samym wszelkie działania dyskryminacyjne i wykluczające wobec nich podlegają karze. Demokratyzacja życia i liberalizm uświadomiły pluralizm etyczny, co wymusiło powtórkę z lekcji tolerancji i wzajemnego zrozumienia. Z kolei, przełamywanie barier wstydu i uprzedzeń przed niepełnosprawnymi przyczyniło się do przełamywania fizycznych barier – chociażby w postaci usuwania zbyt wysokich krawężników, dodawania oznaczeń dla niewidomych czy niesłyszących w przestrzeni publicznej, co w konsekwencji przeciwdziała wykluczeniu społecznemu. Jest to właściwie systemowo wdrażane działanie uregulowane konkretnym prawodawstwem. Praca z niedostosowanymi społecznie przestała dzięki temu ograniczać się jedynie do organizacji religijnych bądź incydentalnych przypadków, pojedynczych inicjatyw, a możliwa stała się coraz bardziej skoordynowana i zsynchronizowana pomocowa współpraca międzyinstytucjonalna.

Droga prowadząca do obecnego stanu prowadziła jednak przez wiele ślepych zaułków. Nie zawsze podejście do społecznie niedostosowanych polegało na wsparciu i specjalistycznych oddziaływaniach. Kiedy w połowie XX wieku do głosu zaczęły dochodzić reżimy autorytarne, w przestrzeni publicznej było coraz mniej miejsca dla inności, różnorodności, odstępstw od systemów aksjonormatywnych narzucanych przez sprawujących władzę. Systemy mające pozornie przynieść wytchnienie uciemnionym kombatan-

tom włoskim podczas rodzącego się faszyzmu, Rosjanom szykującym się na kolejną rewolucję, czy upokorzonym po I Wojnie Niemcom – oparte były na monopolizacji przestrzeni aksjologicznej. Dominujące stały się poglądy radykalne – tak w fundamentach teoretycznych, jak i radykalnych rozwiązaniach praktycznych. Pojęcie niedostosowania stało się tym samym wygodnym wytrychem dla legalizowanego wykluczania całych grup społecznych, wspieranego medialną propagandą. Tylko dlatego, że pewne osoby były innego odcienia skóry, orientacji, pochodzenia, języka którym się posługują, czy innych poglądów na świat (*Weltanschauung*). Najjaskrawszym przykładem jest tu przesiąknięty rasizmem nazizm, który objawwszy niezbędne narzędzia władzy, rościł sobie prawo do zdefiniowania „rasy aryjskiej”, jako „rasy panów”. Do tego uzurpował sobie naukową legitymizację swojej ideologii, opartej *de facto* na resentymencie, prostych, afektywnych i populistycznych motywacjach. Każdy, kto wystarczająco nie wpisywał się w przyjęty, tudzież narzucony ideał, miał podlegać „reedukacji” – często w warunkach izolacji i odosobnienia od reszty społeczeństwa – w obozach koncentracyjnych. Niestety, druga połowa XX wieku to kulminacja stereotypizacji, propagandy zasilającej uprzedzenia, a w konsekwencji dyskryminacji, która początkowo mogła przybierać formę niepozornego unikania, przez naznaczenie, wykluczenie, izolację, aż po zorganizowaną eksterminację całych grup mniejszościowych i narodów. Antydemokratyczna dychotomizacja społeczeństwa wykształciła jaskrawe podziały typu „my—oni”, napędzając je nieuzasadnionym lękiem, bazując na manipulacji instynktami, a zwłaszcza instynktem przetrwania.

W dobie kryzysu: wojen, epidemii, czy globalnego krachu finansowego, do głosu zaczynają dochodzić najprostsze schematy poznawcze gwarantujące przetrwanie. Niezależnie od racjonalności poszczególnych zachowań, gratyfikowane są te, które gwarantują przeżycie. Prawdopodobnie dlatego reżimom totalitarnym kontrolującym środki masowego przekazu stosunkowo łatwo było utrzymywać stereotypy, a posługiwanie się niejednoznacznymi lub niezdefiniowanymi, nośnymi hasłami stanowiło nieodłączny element usprawiedliwiania wszelkich podejmowanych działań przeciwko „niedostosowanym”. Dodatkowo, echa spłyconych interpretacji Darwinowskiej teorii ewolucji, doboru naturalnego, ułatwiały dokonywanie osądów i wykonywanie wyroków: niedostosowanie czy nieprzystosowanie do ówczesnych warunków mogło oznaczać najgorsze. Paradoksalnie też, dychotomia „my—oni”, niezależnie od definiowania inności, może wspierać, chronić i budować poczucie gatunkowe wspólnot: żyjących-ocalonych oraz wykluczonych-zgładzonych.

6. WNIOSKI

Pomimo wysiłków wielu autorów, wciąż nie wypracowano satysfakcjonują-

cej, jednobrzmiącej definicji, która usprawniłaby precyzyjne programowanie właściwych oddziaływań. Brak definicji NS nie tylko jest nurtujący z punktu widzenia filozofii czy psychologii, ale bezpośrednio dotyka życia codziennego. Nadal rodzi wiele trudności w obszarach związanych z praktycznym przeciwdziałaniem NS. Stanowi też część spektrum objawów innych zaburzeń, co nie ułatwia zadania w ramach coraz dokładniejszych etapów diagnozy. Równocześnie istnieje ogromna potrzeba właściwego zdefiniowania NS ze strony psychiatrii, psychologii, jak również prawa. Wciąż silną rolę odgrywają uwarunkowania kontekstualne: miejsca i momentu dziejowego, kulturowego.

Nomenklatura totalitaryzmów XX-wiecznych uczyniła z niedostosowania narzędzie represyjnej władzy, wpływu i kontroli społecznej. To oddziaływało na percepcję i działania wobec całych grup społecznych, narodowych, etnicznych – szczególnie wobec mniejszościowych. Stanowiło uzasadnienie dla ideologii, inwigilacji obywateli, przesiąkało do systemów edukacji (i reedukacji), co skutkowało społeczną ekskluzją, polityczną represją, a w skrajnych przypadkach – eksterminacją całych grup społecznych.

Dlatego też wysiłek związany z pogłębionymi badaniami nad zjawiskiem, a zarazem terminem niedostosowania społecznego powinien spoczywać w rękach specjalistów, a nie politycznych demagogów. Co więcej, złożoność problematyki niedostosowania implikuje potrzebę podjęcia badań interdyscyplinarnych, gdzie teoria będzie współgrała z praktyką. Potencjalne korzyści płynące z właściwego zrozumienia istoty niedostosowania społecznego wydają się zatem przewyższać konieczny do tego wysiłek. Niedostosowanie społeczne wydaje się jednym z tych pojęć, które mogą nie tylko satysfakcjonować teoretycznie, ale przede wszystkim mają silny wydzźwięk społeczny, mogący silnie oddziaływać na życie jednostek oraz grup.

BIBLIOGRAFIA

- Achenbach T. M., „The Historical Context of Treatment for Delinquent and Maladjusted Children: Past, Present, and Future” [w:] *Behavioral Disorders*, 1(1) 1975, s. 3-64.
- Archambault R., *Philosophical Analysis and Education*. Routledge 2010.
- Arrigo B. A. i Williams Ch. R., *Philosophy, Crime, and Criminology*. Illinois: University of Illinois Press 2006.
- Beri J. et al. *Social Maladjustment. A Guide to Differential Diagnosis and Educational Options*. Wayne County Regional Educational Service Agency 2004.
- Budrewicz I., „Przystosowanie i nieprzystosowanie jako kategorie diagnostyczne w resocjalizacji” [w:] *Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Psychologiczne* 1990(7).
- Cautilli J. i Tillman T. C., „Evidence-based practice in the home and school to help educate the socially maladjusted child” [w:] *Journal of early and intensive be-*

- havior intervention*, Vol. 1(1) 2004.
- Center D., „Social Maladjustment: Definition, Identification, and Programing” [w:] *Focus on Exceptional Children* 22(1) 1989, s. 1-11.
- Ciosek M., *Człowiek w obliczu izolacji więziennej*. Gdańsk 1996.
- Coletti S. Et al. (red.), *Corriere della Sera*, Dizionario di Italiano. Wersja online: <https://dizionari.corriere.it/> [09.03.2020].
- Ćmiel S. (red.), *Nieprzystosowanie społeczne dzieci i młodzieży. Teoria i praktyka*. Wydawnictwo WSGE: Józefów 2011.
- De Paul Robert (red.), *Le nouveau Petit Robert* (1967), Paryż: leRobert 2006.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 16 Bde. in 32 Teilbänden*, Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971, Bd. 3.
- Dorszewski W., *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo PWN 1958-1962.
- Gabrielli A. (red.), *Grande Dizionario Italiano. Dizionario della Lingua Italiana*. Hoepli 2015.
- Giddens A., *Social theory and modern sociology*. Stanford: Stanford University Press 1987.
- Grzegorzewska M., *Pedagogika specjalna*. Warszawa 1964.
- Harari Y. N., Post z 13.03.2020 r. [w:] oficjalne konto na portalu społecznościowym Instagram [16.03.2020].
- Hilgard E. R., *Wprowadzenie do psychologii*. Warszawa 1967.
- Horowski J., „Social maladjustment as a result of exclusion from social life. Reflections from the point of view of the neo-thomistic philosophy of education” [w:] *Studium Educationis* 2018(3). s. 23-34.
- Hughes T. L., Crothers L. M. i Jimerson S. R. (reds.), *Identifying, Assessing, and Treating Conduct Disorder at School*. Springer 2007.
- Id.*, *Wybór pism*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych 1989.
- Idem*, *Niedostosowanie społeczne w domach dziecka*, Kraków 1982.
- Idem*, *Wydanie drugie, poprawione i pomnożone*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Lwów 1854-1860.
- Individuals with Disabilities Education Act* 2004. <https://sites.ed.gov/idea/> [02.03.2020].
- Karłowicz J., Kryński A. i Niedźwiedzki W. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. I-VIII, Warszawa 1900-1927.
- Konopczyński M., *Pedagogika resocjalizacyjna. W stronę działań kierujących*. Kraków: Impuls 2014.
- Konopnicki J., *Niedostosowanie społeczne*. Warszawa 1971.
- Kowalewicz M. H., „Toleration and Tolerance” [w:] *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, Vol. 2(1) (2014).
- Linde S., *Słownik języka polskiego*, t. 1-6, Drukarnia XX. Pijarów: Warszawa 1807-1814.
- Lipkowski O., *Dziecko społecznie niedostosowane i jego resocjalizacja*. Warszawa 1971.
- “Maladjustment.” [w:] *Merriam-Webster.com Dictionary*, Merriam-Webster,

- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/maladjustment> [09.03.2020].
- Merrell K. W. i Walker H. M., „Deconstructing a definition: Social maladjustment versus emotional disturbance and moving the EBD field forward” [w:] *Psychology in the Schools* 2004, 41(8), 899–910.
- Merton R. K., „Social Structure and Anomie” [w:] „American Sociological Review” 1938,
- Olechnicki K. i Załęcki P., *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti 1997.
- Orlenko I. M., „Philosophical Underpinnings of the Concept of Social Maladjustment in the Modern World” [w:] *Liha-Press* 2019, s. 149-167.
- Paul H., *Deutsches Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter 2016.
- Piaget J., *Mowa i myślenie dziecka*. Warszawa: PWN 2020.
- Pokrzywa M. i Wilk S., *Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki badań*. Inprona: Rzeszów 2013.
- Pospiszył K. i Żabczyńska E., *Psychologia dziecka niedostosowanego społecznie*, Warszawa 1985.
- Pospiszył K., *Resocjalizacja*. Warszawa: Żak 2000.
- Pytką L., *Skala Nieprzystosowania Społecznego*. Warszawa: Wydawnictwa Radia i Telewizji Warszawa 1984.
- Sampson J. A. i Weiner E. S. C. (red.), *The Oxford English Dictionary, 2nd edition*, Vol. VII (Hat Intervacuum), Oxford: Clarendon Press 1989.
- Skiba R. i Grizzle K., „The Social Maladjustment Exclusion: Issues of Definition and Assessment” [w:] *School Psychology Review* Vol. 20(4) 1991.
- Skórzyński J., ‘Monografia Wielkiego strajku” [w:] *Wolność i Solidarność*, 2016(9).
- Syrek E., *Aspiracje życiowe młodzieży niedostosowanej społecznie*. Katowice: Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 789, 1986.
- Szulc M., „Potrzeba poszukiwania doznań u młodzieży niedostosowanej społecznie” [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa* IX(29), Poznań 2015.
- Theodore L. A., *Handbook of Evidence-Based Interventions for Children and Adolescents*. Springer 2016.
- Treccani G. Et al. (red.), *Vocabolario Treccani*. Wersja online <http://www.treccani.it/> [09.03.2020].
- Urban B. i Stanik J., *Resocjalizacja*. Warszawa: PWN 2007.
- vol. 3, nr 5. s. 672–682.
- Zdanowicz A., *Słownik języka polskiego*, t. 1–2, „wydany staraniem i kosztem Maurycego Orgelbranda”, Wilno 1861.
- Żmichrowska M. (red.), „Niedostosowanie społeczne. Przegląd wybranych definicji” [w:] *Prace naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości. Zeszyty Pedagogiczno-Medyczne*. Wydawnictwo WWSZiP: Wałbrzych 2012(18).

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian Library
22 Adam Mickiewicz Boulevard
30-059 Krakow
Poland

idea
historia idei
idéhistorie
deedeajalugu hugmyndasaga
dehistorie
istoria delle idee
deengeschichte
historia idei
deengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
historia dei
istoria delle idee
ideeengeschiedenis
histoire des idées
istoria delle idee
HISTORY OF IDEAS
History of Ideas
история идей
historia idei
deedeajalugu hugmyndasaga
deedeajalugu hugmyndasaga
History of Ideas
deengeschichte
deengeschiedenis
histoire des idées
historia de las ideas
istoria delle idee
история идей
deedeajalugu hugmyndasaga
deeengeschiedenis
historia de las ideas
ISTORIA DELLE ID

December 2020