

Estratto tradotto

Svenja Flaßpöhler

Sensibel.

Über moderne Empfindlichkeit und die Grenzen des Zumutbaren

Klett-Cotta Verlag, Stoccarda 2021

ISBN 979-3-552-05888-0

pp. 15-26, 28, 65-68

Svenja Flaßpöhler

Sensibili. La suscettibilità moderna e i limiti dell'accettabile

Tradotto da: Elena Sciarra



Indice

INTRODUZIONE

La frattura nella società

Sensibilità attiva e passiva

Corpo, psiche, etica, estetica: le quattro dimensioni della sensibilità

Scopo del libro

I IL PROCESSO DI SENSIBILIZZAZIONE

La storia della civilizzazione con Norbert Elias

Il Sé sensibile

Il raffinamento dei comportamenti

Disciplina e sensibilità

L'apogeo come punto di svolta?

II LA FORZA DI UNA FERITA

Test: sensibile o resiliente?

Nietzsche contra Lévinas: una disputa

Assolutizzare è problematico

Resilienza sensibile

Sensibilità resiliente?

III IL SECOLO DELL'EMPATIA

MeToo ante litteram

David Hume e la contagiosità dei sentimenti

La femminilizzazione della morale in Rousseau

La sensibilità in Sade

Un livello più alto di civilizzazione?

IV LA VIOLENZA IN NOI

Freud e il primitivo imperituro
L'esperienza interiore di Ernst Jünger
Il dolore come principio di costanza
La violenza della disciplina
La maschera della freddezza e la corazza dell'Io
Cosa significa vittima?

V TRAUMA E *TRIGGER*

L'organismo come vescichetta
Le vittime: dal conto al racconto
Dalla pulsione al *trigger*: il disturbo da stress post-traumatico
Algofobia?

VI SENSIBILITÀ LINGUISTICA

Effetti di realtà
Derrida e Butler: il gioco come resistenza
Il discorso che ferisce
La sensibilità al contesto
L'ambivalenza del linguaggio
Una pretesa eccessiva?

VII I LIMITI DELL'EMPATIA

In un'altra pelle
L'Io senza finestre: Thomas Nagel e Jean Améry
La prospettiva delle vittime e la teoria del punto di vista
Empatia e perdita dell'Io
Quello che sento io, tu non lo senti
Sentire più intensamente?

VIII SOCIETÀ DELLE SENSIBILITÀ

Alta sensibilità e il paradigma del particolare
Sensibilità e risonanza
Paul Valéry e il *safe space*
Snowflake versus *OK boomer*

Non mi toccare?

IX REGOLE DI DISTANZA

La moderna esigenza di distanza e il timore antropologico del contatto

Regolazione del sociale

Le vibrazioni più sottili: Plessner e l'importanza del tatto

Che cosa è accettabile?

X CONCLUSIONE

Il paradosso di Tocqueville

Struttura e individuo

Il doppio sguardo

Una nuova alleanza

RINGRAZIAMENTI

NOTE

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

LA FRATTURA NELLA SOCIETÀ

Sentimenti e sensazioni sono solamente una questione privata? Da quale punto in poi un contatto diventa una molestia? Quanta vicinanza è piacevole e dunque lecita? E dove corre il confine del dicibile? Quale linguaggio intacca la dignità umana, quale la preserva? L'uso del maschile esteso a tutti i generi va abolito? Adoperare la *N-Word* è inaccettabile anche quando si tratta di una citazione? Chi decide nei casi dubbi? Aver fatto esperienza diretta della violenza, verbale o fisica, avvicina di più alla verità? La fragilità è la nuova forza?

Che si parli di *MeToo* o di *Black Lives Matter*, delle discussioni sul linguaggio inclusivo, di *trigger warning* o di libertà di opinione, della lotta per il riconoscimento dei gruppi svantaggiati o delle suscettibilità di chi teme di perdere i propri privilegi: è evidente che siamo più impegnati che mai a ridefinire i limiti di ciò che è accettabile. Ma il dibattito su questi temi va progressivamente arenandosi: liberali e ugualitari, destra e sinistra, vecchi e giovani, vittime e persone non direttamente coinvolte si fronteggiano in maniera inconciliabile. Mentre gli uni dicono: Quanto la fate lunga, siete solo dei frignoni ipersensibili!, gli altri rispondono:

E voi sapete solo ferire e offendere, il vostro linguaggio gronda sangue! Gli effetti di questa contrapposizione consistono in un progressivo erodersi della cultura del discorso democratico e nel prodursi, nel bel mezzo della società, di una frattura sempre più difficile da ricomporre.

Tanto più urgente diventa allora chiedersi come individuare una via d'uscita. Io propongo di fare un passo indietro e, senza polemiche, di prendere in esame uno sviluppo inestricabilmente legato alla genesi del soggetto moderno: la crescente sensibilizzazione del Sé e della società.

SENSIBILITÀ ATTIVA E PASSIVA

La parola «sensibile» può avere diverse accezioni e voler dire, per esempio, suscettibile agli stimoli emotivi e affettivi, percepibile con i sensi, ricettivo alle impressioni esterne. In positivo il concetto è usato in genere nel senso di una spiccata capacità empatica, in negativo designa invece l'ipersensibilità di un soggetto che fatica ad affrontare la vita. Uno sguardo alla storia della filosofia mostra come queste oscillazioni di significato abbiano alle spalle una lunga tradizione.

Già nel Medioevo si distingueva tra una sensibilità attiva rivolta al mondo, a cui è attribuito anche un valore morale, e una sensibilità passiva, che si limita a percepire e reagire agli stimoli esterni.¹ La sensibilità attiva è propria di chi sia «dotato di sensibilità»² e, generalizzando, è quella virtuosa, nobile, buona, capace di recepire la verità divina. Nel XVIII secolo fu analizzata sistematicamente in quanto senso morale o, semplificando, capacità naturale dell'essere umano di fare il bene a partire da sé stesso.

La sensibilità passiva, invece, indica in generale ciò «che si può percepire» attraverso i sensi.³ Nella sua accezione positiva, questo lato passivo fu identificato con l'attitudine alla commozione (in particolare durante la cosiddetta epoca della *Empfindsamkeit*). Prevalentemente, però, lo si intese, in negativo, come facilità al pianto, eccentricità o anche sensualità (per esempio in Tommaso d'Aquino). I materialisti del Settecento definirono la sensibilità passiva come *sensibilité physique*, con riferimento all'eccitabilità dei nervi.

Il fatto che la sensibilità attiva e quella passiva finiscano spesso per confluire l'una nell'altra è evidente se si osserva la nostra attualità: ciò che viene considerato sbagliato e riprovevole è in

¹ Cfr. Frank Baasner, voce «sensibilité» in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, a cura di Joachim Ritter et al., Basel, Schwabe Verlag, 2017.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*.

genere anche ciò che infiamma gli animi e viceversa; e questo, sebbene in modi diversi, avviene trasversalmente a tutti gli schieramenti politici. Se le forze di destra sono suscettibili a trasformazioni sociali come la presunta «ideologia del *gender*» e non di rado reagiscono adottando un linguaggio volutamente ingiurioso o addirittura ricorrendo alla violenza fisica, chi si riconosce in un pensiero liberale di sinistra si indispettisce quando si mette in discussione la sua idea di progresso sociale, il che fra le altre cose conduce a boicottaggi sistematici di singoli individui o addirittura a licenziamenti.

A ogni modo, il collegamento fra «sensibilità morale» e «sensibilità fisica» non è certo una novità, ma possiede anzi antesignani filosofici: il sensibile Rousseau, per esempio, detestava dal più profondo del cuore la sovrabbondanza di stimoli della città. Nella quiete della periferia parigina elaborò la sua morale di un essere umano che, buono ed empatico per natura, va protetto dagli influssi nefasti della civilizzazione (cfr. il capitolo III). L'idillio rurale di Montmorency era, se vogliamo, il *safe space* di Rousseau.

Il fatto che la sensibilità sia un fenomeno a due facce costituisce un assunto decisivo per la comprensione del presente e dunque anche per questo libro. La sensibilità è rivolta verso l'esterno e verso l'interno. Unisce e separa. Libera e opprime. Più esattamente: la sensibilità ha dentro di sé un lato violento che si manifesta già nella sua genesi storica. Il formarsi della sensibilità, infatti, presuppone una costrizione. Nel celebre saggio *Il processo di civilizzazione* (prima edizione originale 1939), il sociologo Norbert Elias ricostruisce in modo incisivo la trasformazione dei comportamenti umani, che si raffinano progressivamente applicando una disciplina sempre più severa ad ambiti svariati – dal mangiare al dormire, fino alle situazioni sociali complesse – rendendo l'essere umano molto più sensibile al superamento proprio e altrui di determinati limiti. I metodi essenziali di questo raffinamento sono, secondo Elias, la «moderazione delle pulsioni», la «regolazione degli affetti» e la formazione di un Super-Io che ci controlla. In altre parole, per diventare sensibili dobbiamo arrivare a dominare noi stessi, trasformare «le eterocostrizioni ... in autocostrizioni»⁴ e creare sentimenti regolatori di pudore e imbarazzo (cfr. il capitolo I).

Quanto descritto da Norbert Elias è un complesso intrecciarsi di disciplinamento «freddo» e sensibilizzazione «calda», di normazione e pudore, di autocontrollo e di percezione attenta di sé e del mondo. Il sociologo chiarisce come per l'essere umano sia molto difficile soddisfare ciò che la cultura gli richiede senza rimanerne danneggiato in prima persona; questa

⁴ Norbert Elias, *Il processo di civilizzazione*, vol. 2: *Potere e civiltà*, trad. di Giuseppina Panzieri, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 298.

osservazione collima con alcune concezioni centrali della psicoanalisi: la crescente civilizzazione ha un lato oscuro che si mostra anche nella sua fragilità.

Di conseguenza, la sensibilizzazione in quanto sviluppo storico non è certo priva di interruzioni o di contraddizioni. I due terribili conflitti mondiali e la shoah che hanno caratterizzato il XX secolo testimoniano nel modo più impressionante dell'efferatezza che abita l'uomo e che a determinate condizioni arriva a manifestarsi. Nel suo *Verhaltenslehren der Kälte* («Codici di condotta della freddezza»), lo storico Helmut Lethen analizza acutamente le regole seguite per distanziarsi e corazzarsi interiormente nell'epoca fra le due guerre mondiali. A sostegno delle sue tesi, Lethen usa gli scritti di Ernst Jünger risalenti a quegli anni, i quali gli servono anche a scandagliare i meccanismi psichici che rendono l'essere umano non solo capace di compiere violenze inaudite, ma anche di sopportare l'inimmaginabile (cfr. il capitolo IV).

In tal modo si tocca un punto nodale che questo libro cerca gradualmente di mettere in luce: proprio alla menzionata tradizione della «freddezza» va ricondotto il fatto che, ai nostri giorni, l'appello alla capacità di resistere suoni duro e insensibile o, per dirla con Klaus Theweleit, virile. Secondo la nota tesi di Theweleit, il fascismo continua a vivere nel corazzarsi dell'uomo e nel difendersi con violenza della donna: l'elemento fascista sarebbe descrivibile come il «prodotto di una violenza maschile scatenata»⁵ e «caso normale dell'uomo nelle condizioni capitalistico-patriarcali»⁶. Il «maschio soldato» di Theweleit delle prime due guerre mondiali si è trasformato nel «maschio tossico» di oggi.

Resilienza e sensibilità: ecco un contrasto apparentemente insuperabile che si riflette nel conflitto tra le posizioni politiche. La capacità di resistere viene messa sullo stesso piano dell'insensibilità. Dell'incapacità di ammettere una vicinanza. La resilienza, questa l'interpretazione corrente, specie a sinistra, sarebbe una strategia maschile e neoliberista di auto-ottimizzazione, inconciliabile con l'empatia e la solidarietà.

L'etimologia della parola «resilienza» sembrerebbe dare ragione a questa linea interpretativa. Il latino *resilire* significa infatti «saltare indietro», «rimbalzare». All'inizio il termine era usato in fisica per designare la capacità di un corpo di tornare al suo stato originario dopo una deformazione causata da un fattore esterno.

⁵ Klaus Theweleit, *Männerphantasien. Vollständige und um ein Nachwort erweiterte Neuauflage*, Berlin, Matthes & Seitz, 2020, p. 1211 [trad. it. di Giuseppe Cospito, *Fantasie virili*, Milano, Il Saggiatore, 1997].

⁶ *Ivi*, p. 48 [trad. it. p. 43].

Noi cercheremo invece di dimostrare che resilienza e sensibilità non sono necessariamente in opposizione fra loro. Ciò avviene solo nel momento in cui vengono assolutizzate. Date queste premesse, si pone la questione se i «codici della freddezza» non contengano forse punti che sarebbe opportuno riscoprire, in particolare oggi. Così, nel tentativo di leggere gli scritti di Jünger attraverso Freud, si vede come, al di sotto dell'esaltazione della guerra e della violenza, si articoli una spinta vitale che, nel caso di esperienze traumatiche di impotenza estrema, può rivelarsi salvifica (cfr. i capitoli IV e V).

A uno sguardo più attento, anche l'opera di Friedrich Nietzsche non è la mera attestazione di un'adesione fanatica all'idea del corazzarsi. Nei suoi scritti si combinano in maniera indissolubile un'elevata vulnerabilità e una plastica capacità di resistere (cfr. il capitolo II). Nel presente volume tenteremo di enucleare questi punti di contatto fra sensibilità e resilienza: se si riuscisse a creare un'alleanza fra la resilienza e la forza della sensibilità, il conflitto che oggi spacca la società verrebbe superato e risolto in qualcosa d'altro.

Il fatto che, in generale, il rapporto fra sensibilità e capacità di difesa sia fondamentalmente molto più dialettico di quanto non appaia a un primo sguardo si mostra anche nel processo stesso di civilizzazione. L'urbanizzazione e la tecnicizzazione rendono l'essere umano irritabile e suscettibile: il suo rifugio è l'isolamento psichico. Già all'inizio del Novecento il sociologo Georg Simmel aveva identificato l'«essere *blasé*»⁷ come caratteristica dell'individuo metropolitano, che si ripara così dai tanti stimoli nervosi del mondo esterno, nonché dalle sue eventuali sollecitazioni, per essere in grado di sostenerli e di crearsi uno spazio di libertà interiore. La diagnosi di Paul Valéry è molto simile: «Dopo un periodo di perfezionamento» la sensibilità dell'uomo moderno si starebbe «riducendo» e, in virtù della costante sovrabbondanza di stimoli, starebbe diventando «più ottusa»⁸. Una constatazione che oggi appare più calzante che mai: si pensi soltanto a come tanta gente non si accorga quasi più dell'ambiente che la circonda perché ha lo sguardo fisso sullo schermo di uno smartphone.

Eccesso di stimoli e desensibilizzazione sono le due facce di una stessa medaglia:⁹ date queste premesse, anche ciò che il presente respinge appare sotto una luce ancora diversa. Alcuni

⁷ Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di Paolo Jedlowski, trad. di Paolo Jedlowski e Renate Siebert, Roma, Armando, 2005, p. 42.

⁸ Paul Valéry, *Bilancio dell'intelligenza*, in *La crisi del pensiero e altri «saggi quasi politici»*, a cura di Stefano Agosti, trad. di Nicole Agosti, Bologna, il Mulino, 1994, p. 116.

⁹ Sul rapporto fra sovrabbondanza di stimoli e ottundimento cfr. anche Burkhard Liebsch, *Ästhetisch, ethisch und politisch sensibilisierte Vernunft? Einleitung in historischer Perspektive*, in id. (a cura di), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2018, pp. 13-38, qui pp. 16 sgg.

settori della società reagiscono alle esigenze recentemente formulate dalle minoranze con un atteggiamento *blasé* simile a quello dell'individuo metropolitano sovrastimolato di Simmel. D'altra parte, anche la percezione *woke* (alla lettera «sveglia, vigile») delle implicazioni discriminanti e la conseguente padronanza di codici linguistici politicamente corretti sono state a volte tacciate di arroganza *blasé*, che avvolge la propria vulnerabilità come una pellicola protettiva.

Dal punto di vista storico va osservato che proprio a fasi di estrema violenza sono seguiti passi decisivi verso la sensibilizzazione. I crimini spaventosi che hanno caratterizzato il Novecento a livello globale, e nei quali i codici della freddezza hanno toccato il loro terribile culmine, hanno condotto a quella che forse si può considerare la maggiore spinta sensibilizzatrice ad aver avuto luogo nella storia dell'umanità. A partire dall'esperienza delle due guerre mondiali e dallo sterminio sistematico degli ebrei d'Europa è scaturita quanto meno, fra le altre cose, la legge fondamentale tedesca del 1949, il cui primo articolo recita: «La dignità dell'uomo è intangibile». Né lo stato né un altro essere umano hanno il diritto – questo il senso della frase – di violare la dignità umana, vale a dire, alla lettera, di *toccarla*.

I due significati della parola «tatto», che sia inteso come senso specifico relativo al toccare oppure come riguardo nel modo di trattare gli altri, confluiscono nell'idea, formulata su un piano quasi sensoriale, dell'intangibilità della dignità umana. A partire da qui l'esigenza di indurirsi e di corazzarsi appartiene a un capitolo della storia ormai superato, e per buone ragioni. D'ora in avanti sarà la sensibilità a determinare i destini e a dover ampliare lo spazio-rifugio del soggetto ben oltre la sua corporeità. Di fatto, la tutela della dignità menzionata dalla legge fondamentale significa molto di più che non la mera protezione dalla violenza fisica. Che cosa sia esattamente la dignità umana, che cosa la intacchi o la leda, a partire da quale punto la vicinanza tra due esseri umani sconfini nell'invadenza oltrepassando i limiti del rispetto: tutte queste cose non sono fissate una volta per sempre né chiaramente circoscritte; al contrario, a seconda del grado di sensibilità sociale, risultano assai controverse e mutevoli. Se in Germania, fino a pochi anni fa, perché si configurasse un reato sessuale doveva verificarsi una violenza manifesta, a partire dalla riforma varata nel 2016 anche una volontà interpretata in modo erroneo può avere conseguenze legali. Se per gran parte della storia umana si è parlato di «uomini» e «donne», attribuendo loro determinate caratteristiche biologiche senza che questo fosse considerato problematico, oggi tutto ciò viene sentito come un atteggiamento «transfobico», cioè discriminatorio verso persone che non si inseriscono in nessuna di tali categorie.

[...]

Non c'è dubbio che la sensibilizzazione della società sia un fattore essenziale di progresso civilizzatore. Anche a causa della loro densità spaziale, le società plurali, caratterizzate da un alto grado di complessità e differenziazione, dipendono in misura essenziale da individui che sanno percepire in modo sensibile le esigenze proprie e altrui. Tuttavia proprio ora stiamo assistendo a come questa forza costruttiva della sensibilità rischi di capovolgersi trasformandosi in distruttività, separandoci anziché unirli. Frantumando le società in gruppi e addirittura trasformandosi in un'arma su entrambi i lati del fronte.

A tale riguardo, al centro dello scontro c'è la questione se sia l'individuo a dover lavorare su sé stesso per diventare più resistente, o se sia il mondo che lo circonda a dover cambiare. La *N-Word* pronunciata su un palcoscenico teatrale è solo arte e dunque accettabile, oppure è razzista e da respingere comunque? Un approccio galante al bar dell'albergo, uno sguardo lanciato alla scollatura o un complimento del capo fanno parte di un gioco erotico, o si tratta invece di insopportabile sessismo? Stiamo diventando tutti quanti delle principesse sul pisello che non riescono a tollerare nessun piccolo fastidio o si tratta piuttosto di una violenza strutturale che si manifesta attraverso queste presunte inezie e va combattuta con ogni mezzo? In estrema sintesi: quando è opportuna un'evoluzione personale, e quando una rivoluzione sociale? Quando la resistenza psichica e quando una trasformazione delle circostanze?

Si tratta di domande alle quali finora, a quanto sembra, non sono state fornite risposte davvero soddisfacenti. Per quanto, come si vedrà, nel complesso abbia una posizione ambivalente, la filosofa statunitense Judith Butler si schiera decisamente dalla parte della rivoluzione, quando dice: «Se si viene feriti da un'affermazione o da un'azione razzista o omofoba, quella è un'esperienza personale. Ma l'atto e il suo effetto attivano una struttura sociale. Lo stesso vale per la molestia sessuale ... : la molestia rappresenta sempre una forma individuale dell'azione, e tuttavia la forma o il modo dell'azione fotografano una struttura sociale, riproducendola».¹⁰ Per quanto sia giusto e importante osservare come queste offese possano essere qualcosa di più che non una mera faccenda privata, non è sempre questo il caso. Butler, in effetti, non chiarisce cosa sia esattamente una struttura, né dove abbiano inizio razzismo, omofobia e sessismo. La domanda «Da dove vieni?» è già razzista o è soltanto una innocua manifestazione di interesse? Il sessismo comincia con la palpatina al sedere o già con l'uso

¹⁰ Judith Butler, *Verletzungen bilden gesellschaftliche Strukturen ab*, in «Philosophie Magazin», 6, 2021, pp. 62-65, qui p. 62.

del maschile generico? Chi insiste sul fatto che, per un bambino, è diverso avere come genitori due persone dello stesso sesso anziché un uomo e una donna agisce già in maniera omofoba? O si tratta solamente di una differenziazione imparziale? E come la mettiamo con il fatto che non tutti i membri di un gruppo provano le stesse cose? Ciò che da alcuni è sentito come inaccettabile (per esempio l'attributo di «nero»), per altri costituisce una modalità di identificazione adeguata.

Diversamente da Judith Butler, il sociologo Andreas Reckwitz è piuttosto dalla parte dell'evoluzione; Reckwitz, per esempio, accoglie con favore la crescente sensibilizzazione della società e fa notare come questa raffini la percezione non solo delle emozioni positive, ma anche di quelle ambivalenti e negative. Afferma inoltre che noi, però, non siamo più disposti ad accettare tali emozioni spiacevoli e rimanda ai concetti, a suo modo di vedere problematici, della psicologia positiva oggi diffusa: «D'accordo la sensibilità, ma purché sia connessa soltanto a emozioni positive! Che sia sensibilità per forme estetiche gradevoli, per un modo di relazionarsi agli altri pieno di riguardi reciproci, per la realizzazione del benessere psicofisico. Una sensibilità *wellness*». ¹¹

Per quanto questa osservazione sia illuminante, rischia anche di essere interpretata in modo problematico: se una persona viene insultata per il colore della pelle mentre sta andando al lavoro, dirle che dev'essere aperta anche alle emozioni negative e imparare a sopportarle non è certo ciò che intende Reckwitz. A ben guardare, la situazione è più complessa: non ogni sofferenza va tollerata, ma neppure ogni sofferenza deve essere socialmente impedita.

Il presente volume non ha la pretesa di enunciare formule di tollerabilità valide una volta per tutte, stabilendo cosa sia lecito e cosa no. Piuttosto, il punto consisterà nell'individuare ciò che è inaccettabile proprio nelle tendenze all'assolutizzazione che si trovano su ambedue i lati del fronte. Una resilienza assolutizzata è inaccettabile perché si lascia scivolare addosso le esigenze altrui. Ma anche una sensibilità assolutizzata è inaccettabile, perché riduce l'uomo a un essere vulnerabile e bisognoso di protezione, incapace di cavarsela da sé. Il confine dell'accettabilità corre nel campo di tensione fra questi due poli e rimanda a un nuovo rapporto con sé stessi e con il mondo ancora tutto da definire (cfr. il capitolo X).

[...]

¹¹ Andreas Reckwitz, *Dialektik der Sensibilität*, in «Philosophie Magazin», 6, 2019, pp. 56-61, qui pp. 60 sg.

SCOPO DEL LIBRO

Questo volume non è, e non vuole essere, un codice comportamentale, né un esaustivo studio scientifico sulla sensibilità. Il suo punto di riferimento è piuttosto il presente, con le situazioni problematiche concrete che sono state descritte sopra. Solo attraverso una comprensione più profonda della crescente sensibilizzazione sarà possibile riconoscere le tendenze progressive e regressive del processo. L'obiettivo del libro consiste nel prendere in esame la sensibilità nella sua dialettica, ridefinendo il suo rapporto con la resilienza, così da trovare strade per uscire dalle crisi del nostro tempo.

[...]

III IL SECOLO DELL'EMPATIA

MeToo ANTE LITTERAM

«Egli venne da me, non badando sulle prime alla mia costernazione e follia ... Tutto va bene, disse, mia cara! ... Tutto davvero andava bene per il malvagio progetto del più crudele e del più scellerato degli uomini! ... Io continuai a peggiorare nella testa: ora intontita, ora delirante, ora priva di sensi ... Ricordo che implorai pietà – ricordo che dissi che starei stata sua – davvero sarei stata sua – pur di ottenere la sua pietà – Ma non trovai pietà alcuna! La forza, l'intelletto, mi abbandonarono! E poi seguirono tali scene – Oh mia cara, scene così terribili!»¹²

Sono le parole che Clarissa scrive in una lettera a Miss Howe. Un certo Lovelace l'ha attirata lontano dalla famiglia con uno stratagemma, rapita e portata in un bordello, per poi narcotizzarla e violentarla nella notte fatale descritta nella lettera, che viene significativamente lasciata in sospeso. La giovane non si riprenderà mai dall'accaduto. Dal suo corpo spariranno tutte le energie, quel corpo la cui dignità Clarissa aveva cercato di difendere con tanta fermezza.

La scena è tratta dal romanzo epistolare *Clarissa* dello scrittore britannico Samuel Richardson. Uscita nel 1747-1748, l'opera conobbe un enorme successo: nei tredici anni che seguirono fu ristampata cinque volte, nel 1751 venne tradotta in francese, nel 1752 in tedesco, nel 1755 in olandese.¹³ A essere profondamente commossi dal destino di Clarissa non furono soltanto donne, ma anche uomini. Lettrici e lettori palpitavano con la loro eroina, le cui

¹² Samuel Richardson, *Clarissa*, 3 voll., trad. di Masolino d'Amico, Milano, Frassinelli, 1996, vol. 2, pp. 1902-1905.

¹³ Lynn Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, trad. di Paola Marangon, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 31.

sofferenze sono narrate in prima persona, in lettere dal tono impietoso e autentico. Come già nel caso di *Pamela*, il suo primo romanzo epistolare, e come all'epoca era normale prassi letteraria, Richardson, l'autore, si presenta solo in veste di «curatore» delle lettere, dando così ulteriore risalto all'apparenza di verità e immediatezza delle vicende e dei sentimenti rappresentati.

Nel suo *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, la storica Lynn Hunt ha chiarito l'enorme portato psicologico legato alla scrittura e alla lettura di tali storie di passioni e sofferenze: se fino a quel momento l'empatia si era limitata a riguardare la cerchia degli intimi, attraverso i romanzi epistolari le persone furono messe nelle condizioni di immedesimarsi nei destini di individui totalmente sconosciuti. In altre parole si verificò, letteralmente, un apprendimento dell'empatia in quanto prassi estetica e ciò, secondo la storica, ebbe un ruolo decisivo nel progresso dell'umanità. Anche se i libri non bastano certo a cambiare il mondo, per Hunt non è un caso che l'uguaglianza fra gli esseri umani venga sancita per legge negli Stati Uniti (1776) e in Francia (1789) proprio mentre il romanzo epistolare conosce il suo apogeo. Scrive Hunt: «L'uguaglianza non era soltanto un concetto astratto o uno slogan politico. In qualche modo doveva essere interiorizzata».¹⁴ Con il sostegno determinante della moda della letteratura sentimentale nacque un modo di sentire che creava un legame fra gli individui e che produsse un decisivo passo in avanti della civilizzazione, malgrado all'epoca si fosse ancora ben lontani da un riconoscimento dei diritti delle donne.

Certo, Clarissa è un personaggio d'invenzione, nato per di più dalla penna di un uomo (sui limiti dell'immedesimazione cfr. il capitolo VII), eppure, considerando l'eroina e le emozioni suscitate dalle sue sofferenze, chi non penserebbe al movimento di emancipazione che nel recente passato ha fatto il giro del mondo? Chi non sarebbe tentato di vedere in Lovelace gli Harvey Weinstein dei nostri tempi? In *Clarissa* una specie di *MeToo* ante litteram? Nel 2017 molte donne hanno raccontato su Twitter esperienze di violenza sessualizzata. Donne e uomini intorno al globo hanno espresso la loro vicinanza alle vittime, solidarizzando in rete e indignandosi con i colpevoli. La forza empatica di milioni di persone in tutto il mondo ha condotto all'esautorazione e all'arresto dei responsabili, all'incriminazione pubblica dei sospetti, e in Germania a un inasprimento del diritto penale in materia sessuale: adesso la donna è protetta anche quando non è in grado di esprimere la sua volontà, per esempio in seguito all'assunzione di droghe. Se visse ai nostri giorni, forse la Clarissa di Richardson diventerebbe una figura di spicco del movimento *MeToo*.

¹⁴ *Ivi*, p. 13.

Ma che cos'è esattamente l'empatia? Come mai le persone sono capaci di partecipare emotivamente ai destini di altri individui, immedesimandosi nel loro mondo interiore? Perché questo tipo di sensibilità, l'essere toccati e commossi dal dolore altrui, è potenzialmente in grado di diffondersi a macchia d'olio, per non dire di trasmettersi con estrema rapidità?

La filosofia del Settecento fu profondamente segnata da tali questioni: in parallelo alla letteratura sentimentale, l'immedesimazione e la partecipazione emotiva furono indagate sistematicamente, il rapporto tra sentimento e morale costituì il punto focale di innumerevoli scritti che rappresentarono una specie di sintomo premonitore della rivoluzione francese. Non era più Dio a essere il garante di morale e moralità: la loro origine risiedeva negli stessi sentimenti umani. Questa la conclusione innovativa, addirittura rivoluzionaria, che fu tratta in un'epoca nella quale la monarchia presentiva già la sua fine imminente: un popolo che scopre la forza dell'empatia, che instaura legami emotivi che superano i confini di classe, che di conseguenza sente profondamente dentro di sé l'uguaglianza e la fraternità, non accetterà più nessuna autorità che separi e opprime, e sia legittimata unicamente dall'ereditarietà e da favole di trascendenza.

Come vedremo nelle pagine che seguiranno, però, diventando empatica l'umanità non diventa per forza anche più umana. Empatia non significa necessariamente progresso. Proprio quella forza che ha costituito un fattore decisivo di civilizzazione contiene in sé, a ben guardare, anche un potenziale regressivo e distruttivo. A questo riguardo vanno considerati tre nessi fondamentali. Primo: il rapporto tra empatia e morale. Secondo: il rapporto tra empatia e femminilità. Terzo: il rapporto tra empatia e sadismo. Per analizzare questi rapporti ci occuperemo ora della vita e dell'opera di tre filosofi che vanno annoverati tra i pensatori più importanti del XVIII secolo: David Hume, Jean-Jacques Rousseau e Donatien Alphonse François de Sade.