

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



La verifica dell'uguaglianza: l'emancipazione da Jacotot a Rancière

A Verification of Equality: Emancipation from Jacotot to Rancière

Giovanni Campailla

giovanni.campailla@hotmail.it

Université Paris Nanterre

A B S T R A C T

Rancière riflette sulle condizioni di un'emancipazione intesa, kantianamente, come uscita dallo stato di minorità; e pensa tale uscita a partire da una nozione di uguaglianza formale da verificare nell'ambito in cui si presume ci sia una disuguaglianza naturale, come quello del sociale. Tuttavia, anziché ragionare su quest'ambito come luogo da cui si sviluppa l'istanza dell'emancipazione, Rancière si concentra piuttosto sulla critica alle scienze sociali che lo hanno costituito epistemologicamente. Tale impostazione della sua riflessione dipende dalla maniera in cui l'autore, in una certa fase della sua traiettoria teorica, si è appropriato del pensiero di Jacotot. Questi, nella prima metà dell'Ottocento, ha ideato, praticandolo, un concetto di emancipazione di cui l'articolo propone una mappatura storico-teorica. Da questa emergerà come Jacotot facesse i conti criticamente con l'evoluzione del pensiero materialista francese settecentesco che, da una certa prospettiva, è il germe del positivismo ottocentesco. Rancière ha ripreso e perfino incorporato il pensiero di Jacotot per rispondere a delle poste in gioco del suo presente e sviluppare un'idea di uguaglianza come «metodo» dell'emancipazione.

PAROLE CHIAVE: Rancière; Jacotot; Emancipazione; Educazione; Scienze sociali.

Rancière looks at the conditions of an emancipation that he means, in a Kantian way, as emergence from nonage; and he considers such an emergence starting from a notion of formal equality to be verified in the field in which a natural inequality is presumed, as the social field. However, instead of thinking such a field as a place from which the claim of emancipation is spread, Rancière focuses on the critique of social sciences which epistemologically constituted it. This setting of his reflection depends on how the author, in a certain phase of his theoretical path, had made use of Jacotot. In the first half of the 19th century Jacotot envisioned, by practicing it, a concept of emancipation of which the article proposes a historical-theoretical mapping. The latter will show that Jacotot was critically dealing with the evolution of 18th century French materialist thought which, from a certain perspective, is the source of 19th century positivism. Rancière took up and even embedded Jacotot's thought in order to address the stakes of his present and to develop an idea of equality as a «method» of emancipation.

KEYWORDS: Rancière; Jacotot; Emancipation; Education; Social sciences.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 67, 2022, pp. 91-107

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/16379>

ISSN: 1825-9618



Il concetto di emancipazione è probabilmente quello che meglio descrive la riflessione di Jacques Rancière. Una riflessione il cui itinerario tuttavia è tutt'altro che lineare, poiché fatto di discontinuità ma anche singolarmente di ritorni a ciò con cui in precedenza aveva rotto. Insomma, com'è stato scritto, un itinerario costituito da «continuous discontinuities»¹. Questi sbalzi del percorso di un autore che oggi interessa in maniera transdisciplinare molti ambiti di studio – la filosofia politica, la teoria politica, la storia del pensiero politico, l'estetica, le teorie artistiche, cinematografiche, teatrali e letterarie, la pedagogia – vanno letti alla luce di almeno due aspetti. Innanzitutto, a partire da come Rancière pensa la sua stessa riflessione, ossia come un intervento critico in momenti e contesti specifici: un intervento che intende la produzione teorica come in-formata da tali momenti e contesti senza tuttavia ridursi a essi, anzi mostrandone i margini². E poi dalla sua tendenza a stare nei punti di frattura, tanto tra le discipline quanto tra i contesti storico-intellettuali. È a partire da una certa fase di questo itinerario fatto di strade tortuose e attraversamenti transdisciplinari che Rancière ha declinato il tema dell'emancipazione come «verifica dell'uguaglianza» riferendosi, in un testo più o meno recente, alla definizione kantiana dell'Illuminismo: «Emancipazione è l'uscita da una condizione di minorità»³. Tale fase inizia, nel percorso rancièriano, con l'incontro con la riflessione di Joseph Jacotot.

1. Le condizioni dell'emancipazione

Prima di addentrarci nella riflessione di Jacotot e vedere quel che ne risulta nell'opera rancièriana, è utile chiarire i contorni del pensiero dell'emancipazione di Rancière. L'esperienza dell'uscita dallo stato di minorità – l'esperienza dell'emancipazione – si chiama, nel vocabolario rancièriano, «politica»; benché non riguardi soltanto l'attività politica propriamente detta, ma l'intersezione fra più ambiti – tra i quali, in particolare, quello intellettuale. Di questa esperienza Rancière studia innanzitutto le condizioni. A quali condizioni si esce dallo stato di minorità? A condizione che quel che una soggettività intende dire sia *entendue*. Ciò significa, in questa logica, non soltanto che questa soggettività debba essere sentita ma anche, e soprattutto, che debba essere intesa. Da qui deriva il concetto che fa da titolo alla sua opera senz'altro più nota: *La méésentente*⁴. Titolo complicato che dapprima ha ricevuto traduzioni che sembravano pensarne il concetto come una mancanza di accordo che interviene in determinate situazioni di parola: *disagreement*, *desacuerdo*, *disaccordo*. Ma col tempo di questo titolo – in seguito a parecchie osservazioni da parte degli studiosi – sono state proposte traduzioni che hanno cercato di rilevarne meglio l'articolazione interna: *dis-sensus*, *unvernehmen*, *disintesa*.

¹J. PALMUSAARI, "Philosophers Don't Spring Up Like Mushrooms". *On Rancière's Heretic Method*, postfazione a J. RANCIÈRE, *Marx in the Woods*, Helsinki, Rabrab Press, 2019. Il volume è la traduzione inglese del testo scritto da un giovanissimo Rancière nel 1963 sull'articolo di Marx sui furti di legna.

²G. CAMPAILLA, *L'intervento critico di Rancière*, Milano, Meltemi, 2019.

³J. RANCIÈRE, *Comunisti senza comunismo?*, in C. DOUZINAS – S. ŽIŽEK (eds), *L'idea di comunismo* (2010), Roma, DeriveApprodi, 2011, p. 192.

⁴J. RANCIÈRE, *Il disaccordo: politica e filosofia* (1995), trad. it. a cura di B. Magni, Roma, Meltemi, 2007.



Rancière, con *mésentente*, pensa un momento in cui non si è *già* nell'ambito della discussione fra le parti, ma in quello che lo precede; nel momento, cioè, che determina i «bordi»⁵ di una scena di parola. In questo specifico momento, l'interlocutore sente e non intende quel che il locutore intende dire. Tale locutore verrà così ritenuto minore, cioè verrà riconosciuto in maniera disprezzante come incapace di articolare una parola sensata.

Insomma, secondo la logica delineata dal concetto di *mésentente*, prima di discutere avviene una dinamica di riconoscimento tra i soggetti che determina uno spazio gerarchico. In questo spazio, la parola (ad esempio, l'istanza socio-politica o una certa opinione su una qualsiasi questione) del locutore ritenuto minore sarà sentita come un rumore, non potrà cioè essere compresa per quel che tale locutore intende dire. Da qui, una presunta minorità perpetua una minorità che prende le fattezze della naturalità.

Tale minorità è dunque l'esito di una determinata configurazione delle parti che assegna a ciascun soggetto un determinato modo di essere o di fare. È questa configurazione in cui si è visti o sentiti in una maniera specifica che Rancière chiama «*partage du sensible*»⁶. Ciò fa sì che la «politica» sia pensata dall'autore come una questione di estetica; e che questa, a sua volta, sia pensata come intimamente politica. È a causa del tessuto sensibile che li fa percepire in un modo o in un altro che alcuni soggetti non possono prender parte alla discussione, restando «senza parte». Ciononostante, la «parte dei senza-parte» può uscire dal proprio stato di minorità – può cioè costituirsi, ad esempio, come parte politica – poiché, come si è detto, tale minorità è soltanto presunta. Questa possibilità è fondamentale tanto per ammettere l'idea stessa di un'emancipazione (se non fosse possibile uscire dallo stato di minorità, non sarebbe pensabile l'emancipazione stessa) quanto per capire il carattere specifico del *partage du sensible* che configura una parte come «senza-parte». Non esiste infatti un *partage du sensible* neutro. La stessa «parte dei senza-parte», facendosi «parte», riconfigura il *partage* che l'aveva resa «senza-parte». Pertanto, quest'ultimo, quello che l'aveva resa tale, ha anch'esso un agente: un ordine che Rancière chiama la «*police*»⁷ e che stabilisce un *partage du sensible* consapevolmente contingente ma che ha l'aspetto della necessità naturale.

Viene da chiedersi se questa *police* non assomigli a quella «causalità metonimica» di cui il giovanissimo Rancière, allievo di Louis Althusser all'ENS di rue d'Ulm, trattava nel suo contributo a *Leggere il Capitale*⁸. In fondo, come nella «causalità metonimica», è possibile vedere gli effetti del *partage du sensible* operato dalla *police* – ossia la perpetuazione della presunta minorità di una parte –, ma la causa – ossia il soggetto che compie una simile operazione – sembra restare nascosta. Ciononostante, la *police* è una modalità di intervento, è cioè insieme il discorso e il criterio che legittima e appronta un determinato *partage du*

⁵ Per riprendere il titolo del suo volume J. RANCIÈRE, *Ai bordi del politico* (1998), trad. it. a cura di A. Inzerillo, Napoli, Cronopio, 2011.

⁶ J. RANCIÈRE, *La divisione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. di F. Caliri, Roma, Derive Approdi, 2016.

⁷ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo*, p. 47 e sgg.

⁸ J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica. Dai "Manoscritti del '44" al Capitale* (1965), trad. it. a cura di P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1973. La «causalità metonimica», che Rancière in questo testo riprendeva da Jacques-Alain Miller, è una causa di cui si vedono gli effetti ma resta opaca. Sulla specifica caratterizzazione althusseriana di questo concetto cfr. V. MORFINO, *La causalité structurelle*, «La Pensée», 382, 2/2015, pp. 57-70.

*sensible*⁹. In quanto tale essa è qualcosa di meno rispetto a una «struttura». Essa infatti non è un sistema che regola tutti i suoi elementi, ma soltanto la modalità intenzionalmente contingente in cui un soggetto interviene. Quindi la *police* di Rancière fa eco alla «causalità metonimica», ma non la ripropone esattamente.

Che cos'è allora la *police*? Sebbene Rancière non sia mai stato completamente chiaro sulla questione, essa sembra essere concretizzata dal discorso delle scienze sociali emerse nel corso dell'Ottocento. Ciò sembra evidente se si torna ad alcuni momenti cruciali del suo itinerario teorico.

A dichiarare, si può dire, un'avversione nei confronti della sociologia è in fondo lui stesso in un importante saggio pubblicato per la prima volta in Argentina nel 1969 che fa riferimento al corso tenuto nell'anno accademico 1968-69 presso l'appena nata università di Vincennes sul concetto di ideologia nella riflessione del suo ex maestro¹⁰. Questi, Althusser, veniva accusato di essere troppo sociologico. La sociologia inoltre veniva caratterizzata come una disciplina nata dall'esigenza di ordine da parte di una borghesia resasi conto in seguito ai moti francesi del 1848 e del 1871 che i proletari fossero capaci di opporre un proprio discorso a quello dell'ordine esistente. La sociologia veniva pensata, insomma, come l'esigenza, da parte di una borghesia diventata egemone, di mantenere in un'unità gerarchica la totalità sociale conferendole le fattezze della naturalità. La questione è che questa naturalità non è per niente naturale. La borghesia ottocentesca, secondo Rancière, assegna quindi alla nascente sociologia il compito di conferire ai proletari dei modi di identificazione sociali in cui questi appaiano nella loro presunta natura, al fine di riprodurre tanto il dominio borghese quanto la coesione sociale¹¹. In questi tratti che il giovane Rancière individuava nella sociologia è possibile riconoscere quelli che egli stesso, anni dopo, formalizzerà nel concetto di *police*.

In effetti, tale attacco alla sociologia non è rimasto lettera morta nel percorso di Rancière. Esso è tornato nel 1983, stavolta sul versante critico, nella polemica ingaggiata con Pierre Bourdieu¹². Una polemica iniziata nell'ultima fase di riflessione del collettivo della rivista «Les Révoltes logiques», che in un volume uscito nel 1984, tre anni dopo la chiusura della rivista, si opporrà a quello che il collettivo chiamerà l'«empire du sociologue»¹³.

Infine, più di recente, su un piano ulteriore, l'antisociologismo si è ripresentato in un testo del 2008 il cui obiettivo polemico è la critica sociale – esemplificata in questo caso, tra gli altri, particolarmente da *Le nouvel esprit du capitalisme* di Boltanski e Chiapello – che descrive il sistema criticato come un mostro capace perfino di volgere a proprio vantaggio ciò che potrebbe minarne la stabilità¹⁴. In questo testo, Rancière è piuttosto chiaro riguardo la posta in gioco della sua riflessione. Una tale critica sociale – egli spiega – dimostra che il

⁹ Come ho argomentato in G. CAMPAILLA, *L'intervento critico di Rancière*, p. 73 e sgg.; sul tema cfr. anche il contrasto tra l'interpretazione di J.P. DERANTY (*Rancière and Political Ontology*, «Theory & Event», 6, 4/2003) e quella di S. CHAMBERS (*The Lessons of Rancière*, New York, Oxford University Press, 2013).

¹⁰ J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser* (1969), trad. di A. Chitarin, a cura di P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1974.

¹¹ *Ivi*, nota di p. 18.

¹² J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres* (1983), Paris, Flammarion, 2007.

¹³ COLLECTIF «LES RÉVOLTES LOGIQUES», *L'Empire du sociologue*, Paris, La découverte, 1984.

¹⁴ J. RANCIÈRE, *Lo spettatore emancipato* (2008), a cura di D. Mansella, Roma, DeriveApprodi, 2018.



sistema di cui si è vittime è ineluttabile e che le vittime stesse sono destinate a esser tali poiché non riescono a prenderne consapevolezza. Secondo Rancière, occorrerebbe aver fiducia nei confronti delle soggettività sociali, altrimenti l'emancipazione non è neanche pensabile. Ma, osserva l'autore, se la critica sociale si fidasse di queste ultime perderebbe il ruolo che essa stessa intende darsi, quello cioè di spiegare come stanno davvero le cose a gente che non riesce a capirle. È un *double bind*, dunque, quello che il pensatore francese individua nella critica sociale: questa deve criticare un sistema che fa vittime, ma queste vittime devono continuare a esser tali affinché esista la critica sociale.

La via d'uscita da questo *double bind* è quella che Rancière dal suo periodo della maturità, iniziato tra fine anni Settanta e inizi degli anni Ottanta, trova in Joseph Jacotot. Un autore che egli aveva dapprima incontrato negli studi per la sua *thèse d'État*, pubblicata nel 1981 col titolo *La nuit des prolétaires*¹⁵, e cui dedicherà nel 1987 una monografia il cui titolo sembra indicare, come si vedrà più avanti, la modalità d'essere del critico auspicata da Rancière: *Il maestro ignorante*¹⁶. In realtà, già prima di incontrare Jacotot, Rancière aveva sviluppato una propria idea di emancipazione¹⁷ e una critica alle scienze sociali¹⁸. Ma questa idea e questa critica, dopo tale incontro, prendono le forme che contraddistinguono il Rancière della maturità. È nel suo modo di appropriarsi di Jacotot che Rancière elabora l'idea di emancipazione come – si vedrà più avanti – «verifica dell'uguaglianza» e che approfondisce la sua idiosincrasia nei confronti delle scienze sociali. Jacotot è infatti fondamentale per capire le condizioni dell'uscita dallo stato di minorità suggerita dal termine “emancipazione”, ma anche per capire i bordi storico-teorici che definiscono l'epistemologia sociale contro cui si oppone il pensiero rancieriano.

2. Il «metodo» Jacotot

Jacotot vive gli eventi della Rivoluzione francese negli sviluppi locali della sua Digione. A partire dal 1792, alterna la carriera militare all'insegnamento. Campo, quest'ultimo, in cui egli tocca diverse discipline: dalle più tradizionali – come le lingue antiche, il diritto e la matematica – a quelle figlie del clima tardo-illuminista – come logica e analisi dei sentimenti e delle idee. Sostiene poi l'impero napoleonico, venendo perfino eletto deputato nel periodo dei Cento giorni. Così, dopo la definitiva sconfitta di Napoleone a Waterloo nel 1815, Jacotot nel 1818 è costretto a fuggire in un Belgio che la Restaurazione aveva unito all'Olanda nei *Pays Bas*. Qui, a Lovanio, in quanto lettore di francese per allievi fiamminghi di cui non conosce la lingua, sperimenta un metodo per comunicare con loro. Assegna loro la lettura di *Le avventure di Telemaco* di Fénelon in versione bilingue, francese e fiammingo, invitandoli a imparare a memoria il testo e a ripeterlo, a scriverlo, a parlarne. Tramite questi esercizi i

¹⁵ J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), Paris, Fayard/Pluriel, 2012.

¹⁶ J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante* (1987), trad. it. a cura di A. Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

¹⁷ Si pensi in particolare a A. FAURE – J. RANCIÈRE, *La parole ouvrière. 1830-1851. Textes assemblés et présentés* (1976), Paris, La fabrique, 2007.

¹⁸ Come si è visto nel testo del 1969 J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*.

suoi allievi imparano il francese e Jacotot ne trae una lezione: presupponendo l'uguaglianza di chiunque con chiunque altro, ogni individuo può relazionarsi a un altro come suo uguale, quindi può emanciparsi senza un maestro che, da una posizione di superiorità, pretenda trasmettergli un proprio sapere¹⁹.

Da ciò Jacotot ricava un «metodo». Egli stesso, in realtà, non intende teorizzarlo in quanto tale, dicendo di limitarsi a raccontare le conseguenze del «fatto» a lui accaduto a Lovanio²⁰. In effetti, chiarisce Jacotot, il termine «metodo» si riferisce solitamente «a una certa successione di spiegazioni date da un maestro istruito a un allievo ignorante»²¹. Invece, la prassi educativa che egli sperimenta sostituisce alla logica della spiegazione quella dell'emancipazione, poiché in essa «si insegna ciò che si ignora»²². È a questo particolare «metodo» formalizzato come un «insegnamento universale» – cioè che può esser fatto da tutti e rivolto a tutti ed «esiste effettivamente fin dall'inizio del mondo»²³ – che Jacotot dedica alcuni volumi²⁴.

Da questi volumi è possibile rilevare come la sua riflessione si fondi su tre principi ricavati dall'esperienza di Lovanio. Il primo è quello che Rancière chiamerà il «maestro ignorante». L'idea, cioè, che un maestro serva, ma non debba porsi nella posizione del sapiente, altrimenti l'allievo non segue un proprio percorso d'emancipazione, bensì è costretto a progredire verso la conoscenza di cui il maestro è già in possesso. Questo potrebbe istituire infatti una nuova distanza da colmare affinché l'allievo arrivi a quel punto in cui egli si trova già, ma che, proprio per questo, può allargare una volta di più trasformando il percorso dell'allievo in una indefinita reiterazione della propria dipendenza da sé stesso in quanto «maestro sapiente».

Il secondo principio è quello che Jacotot ha chiamato «filosofia panecastica», il cui nome si ritrova in una sua rivista e in una società a lui vicina²⁵. Il termine deriva da *pan*, tutto, ed *ékastos*, ciascuno. Tramite i suoi esercizi Jacotot intendeva infatti dimostrare che se tutto quel che serve per emanciparsi si trova in un solo libro – come quello di Fénelon –, allora tutta l'intelligenza potenziale si trova nella mente di ciascuno. Ciò perché, a suo parere, «ogni uomo [è] un essere razionale, capace quindi di cogliere le connessioni»; e se l'emancipazione di ogni essere umano consiste semplicemente nel «confront[are] le cose che conosce [con quelle che] non conosce ancora»²⁶, l'emancipazione è affare di tutti.

Da qui si arriva al terzo principio, quello dell'«uguaglianza delle intelligenze». Si tratta di un'uguaglianza virtuale, formale. Occorre *presupporre* una simile uguaglianza delle

¹⁹ Cfr. in particolare J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna* (1823), trad. it. a cura di G. Campailla, Napoli, Eutimia/La scuola di Pitagora, 2019, p. 302 e sgg.

²⁰ «Non cerco di dimostrare una teoria. Quel che racconterò è un fatto», in *ivi*, p. 37.

²¹ *Ivi*, p. 299.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 301.

²⁴ Il primo, *Insegnamento universale: lingua materna*, viene pubblicato nel 1823, seguito poi da *Langue étrangère e Musique, dessin et peinture*, nel 1824, *Mathématiques* nel 1828, *Droit et philosophie panécastique* nel 1835 e infine alcuni suoi saggi raccolti postumi nel 1841 in *Mélanges posthumes*.

²⁵ Si tratta del «Journal de la philosophie panécastique», il cui nome originario era «Journal de l'émancipation intellectuelle», fondato nel 1829. Prenderà questo nome nel 1838 e durerà fino al 1842. La *Société de la philosophie panécastique* venne fondata da alcuni suoi discepoli che gli erano più vicini per distinguersi da altri seguaci che Jacotot stesso critica, come Paul Yres de Séprés il quale aveva creato la *Société pour la propagation de l'Enseignement universel*.

²⁶ J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 37.



intelligenze: essa infatti è un'«opinione» che in quanto tale non si può dimostrare, tanto quanto non è possibile dimostrare la disuguaglianza²⁷.

Questi tre principi ricavabili dalla riflessione di Jacotot sottolineano come le condizioni dell'emancipazione riguardino innanzitutto ogni individuo. È il sistema di oggetti e pensieri con cui una singola intelligenza ha a che fare a costituire la condizione per esercitare un'attività che la emancipa da una presunzione di minorità: è, come detto, nell'esercizio di mettere in relazione ciò che si conosce - o si sa fare - con ciò che non si conosce - o non si sa fare - che avviene una simile emancipazione. Tuttavia, l'intelligenza cui pensa Jacotot non sembra essere una proprietà individuale. Essa si configura piuttosto come una totalità formale nella quale ciascuno può «verificarsi» come intelligente²⁸. Benché sia teoricamente indimostrabile, l'uguaglianza delle intelligenze va infatti «verificata» nell'esperienza tramite la «volontà»²⁹ di emanciparsi intellettualmente.

In altri termini, la prassi tramite cui ognuno si emancipa è determinata dalla propria volontà di farlo, nonché dall'azione di un maestro che, ignorando il contenuto conoscitivo di cui sarà costituita l'emancipazione dell'allievo, gli trasmetta questa stessa volontà. Ma una simile prassi necessita la presupposizione - in quanto tale, indimostrata - dell'uguaglianza di ognuno. L'emancipazione dell'allievo sarà allora singolare, diversa da quella di ogni altro, ma al contempo decifrabile da ogni altro poiché ogni singola intelligenza - sembra suggerire Jacotot - fa parte di una stessa trama - come la chiama il pensiero contemporaneo - «transindividuale»³⁰. Nel pensiero dell'autore è dunque la possibilità di una simile prassi d'emancipazione la condizione principale per uscire dallo stato abbruttente cui conduce una prassi educativa che, come accennato, pone in anticipo il punto verso cui ogni individuo dovrebbe progredire.

3. Jacotot, l'illuminista a contropelo

Tale «metodo», benché Jacotot lo caratterizzi come una scoperta, non viene dal nulla. Jacotot infatti ha un concetto di emancipazione legato alla summenzionata definizione kantiana di Illuminismo. Egli, in effetti, attraversa in prima persona le ricadute teorico-politiche del tardo Illuminismo e si pone nei suoi confronti come un *illuminista a contropelo*. Oso questa interpretazione del pensiero di Jacotot poiché nel suo periodo di Lovanio, in piena Restaurazione, in un momento in cui il dibattito illuminista è concluso, egli ripercorre la traccia del carattere emancipatorio di alcune idee illuministe per combatterne gli esiti tecnico-sociali che arrivano fino alla sua epoca. Per capire più specificamente il senso di una simile interpretazione, occorre - seppur in questa sede in maniera ovviamente sintetica e

²⁷ «Non c'è niente di dimostrato su queste importanti questioni», in *ivi*, p. 292.

²⁸ «Occorre apprendere *qualcosa*, il *Telemaco*, ad esempio, e dire ciò che se ne pensa, poi rapportarvi tutto ciò che si è appreso successivamente, verificando che tutti i sapienti e gli artisti hanno la stessa intelligenza, tramite l'esercizio *tutto è in tutto*» in *ivi*, p. 322.

²⁹ «Noi tutti abbiamo l'intelligenza necessaria, ma ci serve sempre la volontà», in *ivi*, p. 71.

³⁰ Su questo cfr. A. CAVAZZINI, *Intelligenza, eguaglianza, volontà. Su Il maestro ignorante di Jacques Rancière*, in J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, pp. 7-31; in particolare p. 15 e sgg.

probabilmente imprecisa - proporre una mappatura del suo pensiero, ossia vedere gli elementi teorici e quelli storico-politici che vi confluiscano.

Per quanto riguarda gli elementi teorici, l'ipotesi qui avanzata è dunque che la riflessione di Jacotot sia, da un lato, una ripresa di alcune idee illuministe in un'epoca in cui la loro forma originaria era stata superata e in una certa misura perfino messa in discussione e, dall'altro, una loro rielaborazione in un senso contrario a quello che esse stesse avevano preso. Queste idee infatti, nell'epoca della Restaurazione, erano sottoposte alla generale sfiducia romantica nei confronti della razionalità empiristica e, nei decenni che conducono fino a tale tornante storico, avevano subito una stratificata evoluzione i cui esiti - si vedrà più avanti - erano quelli dell'ingegneria sociale.

Per rintracciare la genesi delle idee di Jacotot conviene iniziare da Condillac che intorno alla metà del Settecento portò l'empirismo inglese in Francia. Al di qua della Manica, le idee di Condillac vennero chiamate «sensiste». Ciò perché l'autore francese, in ambito gnoseologico, esclude una fonte dell'esperienza diversa da quella dei sensi: come emerge infatti dal noto esempio della statua animata³¹, tutte le facoltà dell'animo - l'attenzione, la memoria, il giudizio, il piacere e il dolore - sono per lui di natura sensoriale. Jacotot riprende la lezione di Condillac fino ad ammonirlo sul suo stesso terreno di analisi: lo accusa di voler insegnare ai bambini l'«arte del pensare» contraddicendo uno dei punti che emergono dalla sua stessa riflessione, ovvero quello di stimolare il loro ragionamento a partire da ciò di cui hanno fatto esperienza; per Jacotot, infatti, occorre «interrogarli», non a partire dalle «nostre ragioni», bensì «su quel hanno appreso»³².

Prima di arrivare a Jacotot, insieme alla gnoseologia di Condillac, erano stati elaborati approcci materialisti. Il caso più interessante è senz'altro quello di Helvétius, nei cui confronti Jacotot ha un debito evidente³³. Helvétius infatti afferma che gli esseri umani detengono tutti un «grado di attenzione» sufficiente per elevarsi alle «idee alte», che si ottengono confrontando le «idee più familiari» con altre che lo sono meno³⁴. Ragion per cui le differenze intellettuali tra gli esseri umani, che in superficie sembrano tanto marcate, non dipendono da una diversa capacità intellettiva; bensì dal maggiore o minore impiego di facoltà possedute universalmente.

Sin qui pare che Jacotot abbia preso a piene mani da Helvétius. C'è però un punto in cui egli vi si distacca. È il tema dell'educazione. Helvétius sottolinea particolarmente il ruolo dell'educazione, e in generale del condizionamento sociale e delle istituzioni culturali in cui vive l'individuo. Per lui, sono infatti le «circostanze» a determinare l'impiego differente delle facoltà intellettive. E tali «circostanze» costituiscono una realtà materiale che può progredire soltanto predisponendo un grande progetto educativo per l'«utilità pubblica»: un grande

³¹ É.B. DE CONDILLAC, *Trattato sulle sensazioni*, in É.B. DE CONDILLAC, *Opere*, a cura di G. Viano, Torino, UTET, 1976, p. 341 e sgg.

³² J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 170.

³³ Sul rapporto tra Helvétius e Jacotot cfr. T. COLPI, *Helvétius e Jacotot*, Novara, Tipografia Novarese, 1896.

³⁴ C.A. HELVÉTIUS, *Dello Spirito* (1758), Roma, Editori Riuniti, 1976, discorso terzo.



educatore che determini delle «circostanze» diverse³⁵. Ma prima che si trovi questo grande educatore, le circostanze determinerebbero inesorabilmente gli individui.

È a questa situazione che prima di Helvétius – e, a differenza di quest’ultimo, senza pensare all’esigenza di determinare «circostanze» diverse – si era fermato un altro materialista: La Mettrie. Il suo pensiero si presenta come un deciso determinismo morale secondo cui la volontà di ogni individuo è retta da cause fisiologiche. «Non si può distruggere la legge naturale»³⁶, scrive La Mettrie in *L’uomo macchina*, poiché l’individuo è determinato dalle «molle» della «macchina umana», cioè dagli impulsi naturali. Al contempo, La Mettrie pensa che «in tutto l’universo c’è una sola sostanza diversamente modificata»³⁷ a seconda dell’«organizzazione» di ciascuna «macchina». Insomma, siamo tutti macchine e l’«organizzazione» di ciascuna «macchina» è imm modificabile. La sola via percorribile per provare a fare qualche modifica, dice La Mettrie nell’*Anti-Seneca*, sembra essere quella dell’educazione: «Solo l’educazione ha dunque migliorato l’organismo umano; è essa che ha rivolto gli uomini a profitto ed a vantaggio degli uomini; essa che li ha caricati come un orologio, con la forza più opportuna e nel grado più utile»³⁸. Ciononostante, spiega il medico-filosofo, preoccupato più di osservare la realtà fisica degli esseri umani anziché trovarne una via d’emancipazione, l’effetto dell’educazione non può essere permanente perché l’essere umano è irrimediabilmente determinato dalle circostanze ambientali e naturali: «l’uomo [...] prende qualcosa dal clima in cui vive, come dal padre da cui è nato»³⁹. Il determinismo fisico è più forte dell’educazione. Pertanto, sembra suggerire La Mettrie, questa non può che costruirsi sulla base del primo.

Un terzo importante materialista è d’Holbach. Nella sua *Etocrazia*, l’accento viene direttamente posto sul legame tra la politica e la morale, ossia su una «legislazione conforme alla virtù»⁴⁰. A questo fine un ruolo importante è affidato all’educazione, che è vista da d’Holbach, in senso anticlericale, come uno strumento di emancipazione umana. L’educazione infatti, per lui, dovrà sviluppare negli individui un consenso critico al «legislatore illuminato». Questi inoltre dovrà essere tale poiché, a differenza di La Mettrie, a parere di d’Holbach è l’educazione indicata dal governo che «plasma e modifica i popoli, più che il clima»⁴¹. Ciò tuttavia non mette al riparo d’Holbach dal determinismo morale, bensì, similmente a Helvétius, lo conduce a conferire all’«educazione pubblica» un compito specifico: quello di dirigere le ineliminabili passioni umane verso i «fini di tutta la società»⁴².

³⁵ Cfr. *ivi*, discorso quarto.

³⁶ J.O. DE LA METTRIE, *L’uomo macchina* (1747-51), in J.O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Roma-Bari, Laterza, p. 205.

³⁷ *Ivi*, p. 236.

³⁸ J.O. DE LA METTRIE, *Anti-Seneca, ovvero discorso sulla felicità* (1747), in J.O. DE LA METTRIE, *Opere filosofiche*, p. 317.

³⁹ *Ivi*, p. 329.

⁴⁰ P.H.T. D’HOLBACH, *Etocrazia o il governo fondato sulla morale* (1776), trad. it. a cura di L. Tundo, Lecce, Milella, 1980, p. 37.

⁴¹ *Ivi*, p. 182.

⁴² *Ibidem*.

C'è un'idea di fondo nell'attenzione che questi tre *philosophes* materialisti - Helvétius, La Mettrie e d'Holbach - danno all'educazione. L'idea che questa - sebbene abbia un peso diverso in ciascuno dei tre autori - serva per far fronte a una realtà sociale prodotta dalle «circostanze»; e che una simile realtà sia nella sua essenza striata e abbia i caratteri della necessità naturale.

È da questa idea che Jacotot si stacca in maniera decisa. Jacotot prende la questione dall'altro lato rispetto a quello da cui l'aveva presa Helvétius e in qualche modo anche La Mettrie e d'Holbach. Per Jacotot, infatti, se sono le «circostanze» a influenzare lo sviluppo intellettuale individuale, occorre che ogni emancipazione scardini le «circostanze» che presuppongono la disuguaglianza⁴³. Altrimenti, scrive l'autore, se ammettessimo con Helvétius che «l'uomo non è libero», bensì schiavo delle «circostanze», ne conseguirebbe la «disuguaglianza degli spiriti»⁴⁴.

4. Capacità ed educabilità

Per quanto riguarda gli elementi storico-politici, si può ipotizzare che uno snodo importante per la riflessione di Jacotot sia stato il periodo della reazione termidoriana, poiché in questo si pose nel contesto francese il rapporto tra la questione della *capacità* e quella dell'*educabilità*, rapporto che sarà al centro del suo «insegnamento universale». Nei suoi scritti, Jacotot a volte è duro nei confronti del suo periodo precedente all'esperienza di Lovanio. Egli infatti rimprovera a sé stesso di esser stato per tanto tempo un maestro come gli altri e di non aver capito la posta in gioco del suo tempo⁴⁵.

In effetti, coloro che decretarono la caduta di Robespierre e Saint-Just, al fine di «terminare la rivoluzione», non persero tempo a formulare un nuovo preambolo a una nuova Costituzione, ossia rispettivamente la Dichiarazione e la Costituzione dell'anno III. La rilevanza della nuova Dichiarazione non sta soltanto nel fatto di sopprimere il nucleo centrale di quella del 1793, ossia che gli uomini siano «uguali per natura davanti alla legge». La sua rilevanza sta soprattutto nel fatto che questo nuovo preambolo non fosse soltanto una dichiarazione dei diritti, ma anche dei *doveri* dell'uomo e del cittadino. Tra i diversi precetti di buona condotta enunciati da questa Dichiarazione, l'articolo 4 afferma: «Nessuno è buon cittadino, se non è buon figliuolo, buon padre, buon fratello, buon amico, buon marito».

Tale esigenza di moralizzazione e identificazione sociale degli uomini-cittadini è al centro di una preoccupazione che era parzialmente emersa già con Helvétius e d'Holbach: quella di educarli a partire dalla legislazione. È Destutt de Tracy nel 1798 a riprendere questa

⁴³ Nella riflessione di Jacotot, da questo punto di vista, emerge l'esigenza di quello che Marx nella sua terza tesi su Feuerbach caratterizzerà come «nuovo materialismo»: l'esigenza cioè di superare il «vecchio materialismo», il quale, scrive Marx, «dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato». K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, in F. ENGELS - K. MARX, *Opere*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 3-5; la citazione è a p. 4.

⁴⁴ J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 324.

⁴⁵ «Ero stato per tutta la vita uno che spiega», in J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 302.



preoccupazione⁴⁶. Per lui è proprio la legislazione, e non l'istruzione⁴⁷, a compiere una simile missione di moralizzazione poiché, scrive, «i legislatori e i governanti [sono] i veri precettori della massa del genere umano»⁴⁸. A differenza del periodo precedente, a formare il nuovo campo discorsivo in cui si situa la riflessione di questo autore sono due idee fondamentali: quella secondo cui per essere cittadini bisogna esserne capaci, ma soprattutto quella secondo cui questa legislazione sarà efficace nel suo obiettivo moralizzatore se conoscerà e saprà governare le passioni umane. Chi governa deve conoscere la natura umana empirica tramite l'*ideologia*, intesa in questo caso come la «scienza delle idee».

Destutt de Tracy è infatti il capofila dei cosiddetti *idéologues*. Questi - oltre Destutt de Tracy va citato almeno Cabanis - portano a compimento l'idea di un'educazione intesa come progresso di un allievo - o di un cittadino - verso un obiettivo prefissato. Tale idea li lega al dibattito sull'educabilità che, emerso già con Rousseau, prese un senso particolare a partire proprio dal 1798 con il ritrovamento nelle foreste dell'Aveyron di un ragazzo selvaggio. Tale dibattito coinvolse tanti autori, tra i quali Philippe Pinel, che da una prospettiva fisiologica era scettico sull'educabilità di questo individuo, e Jean Itard, che invece credeva nell'educabilità di questo ragazzo e per dimostrarla ne praticò il perfezionamento di quelle che oggi vengono chiamate le funzioni esecutive⁴⁹. A questo dibattito si affiancava l'impostazione frenologica secondo cui l'esame delle «protuberanze» del cranio permetterebbe di stabilire le differenze naturali tra gli individui; impostazione che Jacotot critica apertamente⁵⁰. Tuttavia, a differenza di questi approcci, Destutt de Tracy analizza le idee nonché la struttura psicofisica degli individui non soltanto per fini scientifici, bensì per un interesse specificamente teorico-politico. Quello cioè di pensare un sistema di scienze positive da usare nell'organizzazione razionale di una società in cui ognuno abbia un proprio posto designato.

Ciò spiega la posizione di Destutt de Tracy nei confronti della rivoluzione. Opponendosi a coloro secondo i quali «la rivoluzione ha *demoralizzato* la nazione francese»⁵¹, egli sembra suggerire come la richiesta di una più ampia partecipazione alla politica sia ormai un fatto inequivocabile ma che vada governata individuando chi ne ha la capacità. Ecco perché, nella sua prospettiva, come accennato, la legislazione non potrà essere efficace se non si doterà di una scienza dell'uomo che comprenda quanto ogni essere umano sia morale. Insomma, la moralità, per lui, sembra essere propedeutica alla designazione di un individuo che sia buono tanto a livello sociale quanto a livello politico.

⁴⁶ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple?*, Paris, Agasse, 1798, disponibile su <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k629694>, letto il 4/1/2023.

⁴⁷ Destutt de Tracy parla di "istruzione", anziché di "educazione". In effetti nel suo discorso la questione non riguarda più soltanto la persona nel suo rapporto con gli altri, com'era per i *philosophes* materialisti, bensì un saper essere (buon cittadino) incorporato da un sapere disciplinare.

⁴⁸ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple?*, p. 22. Come emerge anche da un suo testo successivo, cfr. *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Delaunay, 1819, p. 51 e sgg., disponibile su <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5466g/175.item.texteImage#>, letto il 4/1/2023.

⁴⁹ Cfr. su questo S. MORAVIA, *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, Ph. Pinel e dell'anonimo della "Décade"*, Bari, Laterza, 1972.

⁵⁰ J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 158.

⁵¹ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple?*, p. 33.

Ciò che emerge da una simile riflessione è che per imporre un nuovo ordine alla società postrivoluzionaria non occorra restringere le più avanzate conquiste democratiche. Bensì ragionare su una moderna ingegneria sociale a partire, appunto, dalla riflessione sul rapporto tra *capacità* ed *educabilità*; cioè tenendo insieme due questioni apparentemente contraddittorie: l'esclusiva capacità di alcuni individui di essere dei buoni soggetti politici e l'educabilità di ogni cittadino per diventare tale.

Al netto delle evoluzioni storico-politiche dell'età napoleonica, fu nel periodo della Restaurazione – quello in cui Jacotot si trovava esule in Belgio – che la questione della capacità, più specificamente della *capacità politica*, cominciò a essere nominata in questo modo e che quella dell'educabilità venne fatta oggetto di una riflessione tesa a istituzionalizzarla.

A testimoniare la rilevanza del rapporto tra queste due questioni nel pensiero di Jacotot sono coloro che gli si opposero. Infatti il «metodo» Jacotot – benché oggi quasi sconosciuto⁵² – ebbe una certa diffusione⁵³ e suscitò anche un acceso dibattito⁵⁴. Non è un caso che in questo dibattito uno dei suoi maggiori detrattori sia stato Paul Lorain⁵⁵, che diventerà il consigliere pedagogico di François Guizot. Quest'ultimo fu un sostenitore della teoria delle capacità e di un suffragio ristretto a coloro capaci di esercitarlo, al fine di istituire un governo politico della società legittimamente meritocratico⁵⁶. Quella di Jacotot sembra essere la soluzione esattamente opposta a quella caldeggiata da Lorain e Guizot. È infatti proprio ai presunti incapaci che Jacotot – dopo l'esperienza di Lovanio – si rivolge⁵⁷, spingendoli, come detto, a «verificare» l'uguaglianza delle intelligenze.

Tali presunti incapaci, all'indomani della rivoluzione parigina del luglio 1830, effettivamente accolgono il suggerimento del «metodo» Jacotot: lo leggono, lo discutono, lo praticano. È questo il momento storico in cui Rancière *incontra* Jacotot. Lavorando sugli archivi dell'emancipazione operaia francese ottocentesca, l'autore de *La nuit des prolétaires* si trova di fronte individui – in gran parte stampatori, sarti, calzolari e soprattutto soggetti con mansioni lavorative precarie – che, seguendo le idee di Jacotot, usano la notte non per riprodurre la propria forza-lavoro ma per «verificarsi» intellettivamente uguali agli scrittori borghesi⁵⁸.

In effetti, la Francia in cui torna Jacotot dopo il 1830 è un pullulare di emancipazioni di singoli operai. Molti di loro erano sansimoniani. Ma è bene precisare che la corrente sansimoniana che si diffonde particolarmente a Parigi accentua e perfino rielabora le dottrine mistico-religiose dell'ultimo Saint-Simon⁵⁹. Se non si dicesse ciò, ci si stupirebbe nel vedere sansimoniani lettori di Jacotot. Saint-Simon infatti, in alcune riflessioni, aveva sostenuto il

⁵² Un'eccezione importante è tuttavia l'esistenza dell'Institut international Joseph Jacotot pour la formation professionnelle.

⁵³ Si crearono istituti a esso ispirati in Belgio, in Francia e perfino a Londra, a Vienna e a Gatčina in Russia.

⁵⁴ Cfr., tra i critici, F.G. DE LÉVIS, *Lettre sur la méthode Jacotot, dite enseignement universel*, Paris, Froment, 1829 e, tra i sostenitori, M.A. DURIEZ, *Traité complet de la méthode Jacotot*, Paris, Dureuil, 1829.

⁵⁵ P. LORAIN, *Réfutation de la méthode Jacotot, considérée dans ses principes, ses procédés et ses résultats*, Paris, Hachette, 1830.

⁵⁶ Cfr. a questo proposito P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, capitoli 3 e 4.

⁵⁷ «Non è alla nazione sapiente che io parlo, bensì ai poveri e agli ignoranti», in J. JACOTOT, *Insegnamento universale: lingua materna*, p. 278.

⁵⁸ Cfr. J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires*, capitoli 3 e 7.

⁵⁹ Cfr. S.A. BAZARD – B-P. ENFANTIN ET AL., *Doctrine de Saint-Simon: Exposition. Première année, 1828-1829*, Paris, Bureau de l'Organisateur, 1831; disponibile su <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1228695/f13.item>



progetto di una fisiologia, di una morale, di una politica e perfino di una filosofia come «scienze positive» in grado di sistematizzare le esperienze tanto teoriche quanto politiche settecentesche al fine di organizzare la società su basi scientifiche. Il germe di queste «scienze positive» può sicuramente essere rintracciato nell'esigenza teorico-politica individuata dagli *idéologues*. In fondo, è lo stesso Saint-Simon a rimarcare come le scienze del Settecento avevano avuto «il compito di mettere i problemi più astratti alla portata di tutti», ciò che era stato utile «per provocare una *rivoluzione*»; ma quelle dell'Ottocento – continua l'autore – devono «lavorare alla *riorganizzazione* del sistema della *morale*, del sistema *religioso*, del sistema *politico*, in una parola, del sistema delle *idee*»⁶⁰. Una riorganizzazione che tuttavia non deve più richiedere il giudizio di tutti sulle «questioni astratte», bensì «soltanto di coloro che ne hanno fatto uno studio particolare»⁶¹. A portare il testimone del suggerimento di Saint-Simon sarà uno dei suoi collaboratori, Auguste Comte, che proprio nel 1830 inizia un *Corso di filosofia positiva* che separa la *scienza*, capace di organizzare razionalmente la società, dalle *opinioni*; e dà a questa scienza positiva il nome di sociologia intendendola come una «fisica sociale».

5. Il *double bind* di Rancière e la sua fase più recente

L'incursione nel cantiere teorico di Jacotot mette in evidenza la distanza che Rancière istituisce nei confronti delle scienze sociali. Tre in particolare sembrano essere i nodi che Rancière ricava dalla critica, spesso implicita, che Jacotot muove alle nascenti scienze umane e sociali: la presunta naturalità o necessità delle circostanze; che esista un continuum deterministico dal fisico al morale fino al sociale; l'idea che l'educatore debba far progredire il proprio allievo verso un'emancipazione decisa in anticipo.

Fra i tre, quest'ultimo sembra essere il punto decisivo. Questo infatti consente di capire il rapporto complicato che Rancière – «allievo», da questo punto di vista, di Jacotot – ha con la «modernità». Come si è detto, l'emancipazione intellettuale cui pensa Jacotot dipende da un'uguaglianza indimostrabile, infondata, e deriva direttamente dalla definizione kantiana dell'Illuminismo: l'emancipazione è «l'uscita dell'essere umano dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole» poiché non usa quell'intelligenza di cui non difetta. Dunque, nella prospettiva tanto di Jacotot quanto di Rancière, il concetto illuminista di emancipazione come uscita da una condizione di minorità è giusto. Tuttavia, come suggerisce la riflessione di Jacotot, è su questa stessa esperienza di uscita che si insinua ciò che mette in scacco l'emancipazione stessa. Quella che presiede all'Illuminismo è infatti, come scrive Rancière, una logica pedagogica secondo cui «minore è colui che deve essere guidato per non rischiare di perdere il senso dell'orientamento»⁶². Ma qual è il senso dell'orientamento che il minore non

⁶⁰ C-H. DE SAINT-SIMON, *Memoria sulla scienza dell'uomo* (1813), in C-H. DE SAINT-SIMON, *Introduzione ai lavori scientifici del XIX secolo e altri scritti del periodo napoleonico*, a cura di C. D'Amato, Firenze, Olschki, 2005, pp. 143-144.

⁶¹ *Ivi*, p. 144.

⁶² J. RANCIÈRE, *Comunisti senza comunismo?*, p. 192.

dovrebbe perdere? È quello, secondo Rancière, che gli viene dato dall'«ordine della spiegazione» istituito dal «maestro sapiente». Tale ordine pone in anticipo il contenuto specifico in cui dovrebbe consistere l'emancipazione di questo allievo; pone in anticipo, cioè, il *progresso* che, in termini di morale o di conoscenze, il minore deve compiere per raggiungere quella maturità concretizzata dal maestro. Quella dell'Illuminismo è perciò una logica del «maestro sapiente». Questa logica abbrutisce l'allievo, poiché questo non potrà mai davvero emanciparsi: questo infatti perde la possibilità di strutturare un proprio modo di emanciparsi, una propria maniera di dirsi intelligente. Al contrario, per Rancière, sulla scia di Jacotot, presupponendo dall'inizio l'uguaglianza tra i soggetti, occorre pensare l'emancipazione come la verifica di un simile presupposto. Così concepita, l'esperienza dell'emancipazione non conduce tutti i soggetti agli stessi esiti: ciascuno sviluppa nel processo di emancipazione una singolarità che non può essere omogeneizzata con le altre; tanto meno con quella del sapere del suo maestro. Tuttavia, ogni singolarità è traducibile da un'altra singolarità. Infatti, il punto fondamentale non consiste tanto nelle forme diverse che l'emancipazione può assumere, quanto nel rapporto che essa istituisce tra gli individui, i quali, riconoscendosi a priori come uguali, stabiliscono fra loro una trama di relazioni non gerarchica in cui ciascuno «traduce» l'istanza di ciascun altro⁶³.

Rancière, tramite Jacotot, insomma, non respinge l'idea illuminista di emancipazione, poiché parte da essa. Ma al contempo ne mostra lo scarto interno. A suo parere, partire dalla disuguaglianza – come quella tra «maestro sapiente» e allievo ignorante – per produrre l'uguaglianza non fa altro che perpetuare indefinitamente la disuguaglianza. Colui che intende emancipare qualcun altro dovrebbe invece essere un «maestro ignorante». Ciò vuol dire che colui che intende emancipare, a differenza del critico sociale con cui polemizza Rancière, non dovrebbe porsi in una posizione di superiorità nei confronti del suo allievo. Ma piuttosto trasmettergli la «volontà»⁶⁴ di istituire da sé il processo di emancipazione; e pertanto, come detto, di «verificare» nella propria esperienza di emancipazione l'«uguaglianza delle intelligenze». Una «verifica», tuttavia, che non ha l'obiettivo di dimostrare la verità dell'uguaglianza; che resta indimostrabile. Bensì che istituisce una pratica secondo cui i soggetti agiscono *come se* tale uguaglianza fosse vera: insomma, una «verifica» che rende vera l'uguaglianza⁶⁵.

Ma qui emergono due problemi, strettamente correlati, della riflessione rancièriana determinandone un *double bind*.

Il primo riguarda il modo in cui una soggettività istituisce un processo di emancipazione. La critica sociale di cui parla Rancière partecipa, benché involontariamente, a quella modalità di descrizione del sociale che – come si diceva sopra – egli denomina *police*. Ma non si può non ammettere che di una critica, al fine di individuare la disuguaglianza da cui occorre

⁶³ «Per l'ignorante che compita i segni, così come per il dotto che formula ipotesi, è all'opera sempre la medesima intelligenza, un'intelligenza che traduce i segni in altri segni», in J. RANCIÈRE, *Lo spettatore emancipato*, p. 15.

⁶⁴ «Tra il maestro e l'allievo si era stabilito un puro rapporto da volontà a volontà», in J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, p. 44.

⁶⁵ «L'uguaglianza è una potenza [*puissance*] che si afferma nella ricerca della propria verifica. Non si reclama, non si programma, si pratica sotto forma di atti che tendono alla sua verifica», in J. RANCIÈRE, *L'emancipazione e il suo dilemma* (1989), «Pólemos», 1/2017, pp. 227-245; la citazione è a p. 234.



emanciparsi nonché la via per farlo, ci sia bisogno. Rancière non spiega mai quale ruolo abbia una tale critica, probabilmente perché non considera neanche che questa debba avere un ruolo. Tuttavia, egli ammette che un maestro, benché «ignorante», debba esserci. Ammette cioè che tale «maestro ignorante» – come Jacotot che dà il libro bilingue di Fénelon ai suoi allievi – debba trasmettere ai soggetti subalterni la volontà di emanciparsi mostrandosi come «uguali a chiunque altro» per poter accedere a quella scena di parola in cui il loro discorso non è inteso.

Qui emerge il secondo problema, che è relativo proprio all'uguaglianza che questi soggetti debbono far valere. Se ci si limita a mostrarsi come «uguali a chiunque altro», non si mostra l'ingiustizia di cui si è stati vittime. È infatti proprio da questa ingiustizia che nasce l'esigenza dell'emancipazione. E se non si mostra tale ingiustizia, si rischia di far valere un'uguaglianza il cui processo di «verifica» non ha alcuna portata critica.

Come si esce dal *double bind* in cui si chiude Rancière? L'ipotesi più ovvia sembra essere quella di tornare a considerare quell'ambito sociale cui il pensiero del Rancière della maturità presta scarsa attenzione⁶⁶. È l'ingiustizia *sociale* infatti quella che va fatta valere tramite il presupposto *politico* dell'uguaglianza. Ma tale continuum tra ambito sociale e ambito politico mette in discussione il concetto rancieriano di *police*. Non perché questo non abbia alcuna validità: esiste infatti un discorso legittimante una descrizione del sociale che tenta di naturalizzare delle differenze al fine di determinare un *partage du sensible* che perpetui la presunta minorità di una parte ritenuta «senza-parte». Non perché non sia presente un'idea di ingegneria sociale all'interno dello sviluppo storico delle scienze sociali: al contrario, come si è visto, quest'idea lo innerva. Il continuum dal sociale al politico mette in discussione la *police* poiché questa, a livello analitico, destituisce il sociale come luogo da cui nasce l'emancipazione. Il sociale infatti è certamente l'oggetto di una descrizione disprezzante così com'è certamente la materializzazione di una tale descrizione, ma è anche il luogo in cui tale descrizione è rifiutata ed è soprattutto lo spazio da trasformare al fine di sospenderla; di sospendere cioè, secondo il vocabolario rancieriano, un dato *partage du sensible*.

Il Rancière più recente⁶⁷, senza farlo esplicitamente, ha messo in atto una tale autocritica. La sua attenzione alla «rivoluzione estetica» e al «sensibile comune» lo dimostra: il sensibile non è esclusivamente né il sociale né il politico-estetico; è ciò che li connette superando la loro presunta opposizione. Ciò ha condotto l'autore a una maggiore attenzione al lato prediscorsivo dell'emancipazione e, com'è stato scritto, a formulare un «paradoxical, anti-essentialist materialism, combined with a defence of creative praxis»⁶⁸.

Quel che occorre chiedersi, a questo punto, è se il Rancière più recente, superando alcuni problemi del suo periodo precedente, quello in cui il suo pensiero era fortemente influenzato

⁶⁶ Su questo cfr. G. CAMPAILLA, *L'intervento critico di Rancière*, capitolo 4.

⁶⁷ Cioè il periodo aperto da *La parole muette* (Paris, Hachette-littérature, 1998) e nel quale un'opera principale è sicuramente *Aisthesis. Scene del regime estetico dell'arte* (2011), Salerno, Orthotes, 2017.

⁶⁸ J.-PH. DERANTY, *Democratic Aesthetics: On Jacques Rancière's Latest Works*, «Critical Horizons», 8, 2/2007, pp. 230-255.

da Jacotot, superi al contempo Jacotot. La risposta è negativa. Rancière infatti aveva incorporato Jacotot nel suo pensiero per intervenire criticamente in un contesto storico e teorico che non era quello di Jacotot. Così facendo egli aveva caricato gli scritti di Jacotot di aspetti che l'autore ottocentesco non aveva preso in considerazione, se non in maniera liminale.

Il maestro ignorante era pensato da Rancière per rispondere ad alcune poste in gioco del suo presente. Negli anni Ottanta il Partito socialista francese al potere aveva proposto una riforma della scuola che aveva provocato diverse manifestazioni di protesta e un vivace dibattito. In questo intervennero intellettuali come Jean-Claude Milner, che mostrava una certa nostalgia verso la «scuola repubblicana» opponendosi alle proposte di individualizzazione dell'insegnamento, difese invece dalla corrente dei cosiddetti «pedagogisti». Rancière, con Jacotot, di fatto non si schierava né con l'uno né con gli altri⁶⁹. Bensì, inseriva Jacotot in quel contesto conferendogli una certa efficacia di disturbo nella definizione dei margini tanto di quel dibattito pedagogico quanto di quello più propriamente teorico-politico di quel tornante storico.

Un'efficacia di disturbo nel dibattito pedagogico, poiché Rancière suggerisce, con Jacotot, che la pedagogia si premura di trovare un «equilibrio armonioso» tra l'educazione familiare e l'istruzione scolastica a spese dell'emancipazione intellettuale di ciascuno⁷⁰. E fa ciò, in consonanza con le altre scienze umane e sociali che acquisiscono una propria epistemologia specifica tra la fine del Settecento e l'Ottocento, sulla base di una concezione soggettivistica della mente che interPELLI ogni persona come titolare di un modo d'essere individuale su cui operare pratiche e discorsi di partizione del sensibile. Un'efficacia di disturbo nel dibattito teorico-politico, poiché nel contesto degli anni Ottanta – quelli in cui si apre per molti intellettuali *engagé* l'epoca post-marxista –, Rancière, con Jacotot, propone una torsione della posizione che deve avere l'uguaglianza; la quale va presupposta, anziché posta come punto di arrivo, per pensare – come l'autore ha scritto di recente – un «comunismo del sensibile»⁷¹ che è un costituirsi democratico delle intelligenze, cioè una trama di relazioni transindividuali non gerarchica.

Tale doppia efficacia di disturbo mette in evidenza come Rancière trovi nella vicenda di Jacotot un «metodo» che interviene nella modalità in cui, a più livelli, possiamo pensare nel nostro presente l'emancipazione. «A method», scrive infatti Rancière, «is always the verification of a presupposition and there are only two presuppositions: the presupposition of

⁶⁹ La ricerca di una terza via tra conservatori e progressisti in ambito pedagogico è al centro del volume, recentemente tradotto in italiano, di G. BIESTA, *Riscoprire l'insegnamento* (2017), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2022. Biesta ha studiato l'idea rancièriana di «maestro ignorante» (cfr. C. BINGHAM - G. BIESTA, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, London - New York, Continuum, 2010; G. BIESTA, *Don't be Fooled by Ignorant Schoolmasters: On the Role of the Teacher in Emancipatory Education*, «Policy Futures and Education», 15, 1/2017, pp. 52-73) e in questo volume la ripropone per riflettere sul ruolo dell'insegnante come colui che consente all'allievo di «interrompere l'immanenza» in cui si trova; in ciò egli si distacca da coloro che, in maniera opposta e speculare, intendono l'insegnante o, in maniera tradizionale, come il detentore di conoscenze disciplinari o, in maniera costruttivista, come un facilitatore degli studenti che costruiscono il loro sapere.

⁷⁰ Cfr. J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, pp. 62-63.

⁷¹ J. RANCIÈRE, *Comunismo del sensibile*, in COLLETTIVO C17 (ed), *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Milano, Mimesis, 2020.



equality or the presupposition of inequality»⁷²: se la verifica dell'ineguaglianza è il modo per tracciare confini che gerarchizzano le relazioni tanto tra gli individui quanto tra le discipline, tanto tra i modi di fare quanto tra i modi di impostare un discorso, la verifica dell'uguaglianza è invece il modo per attraversare e rompere questi confini. Questa è la ragione per cui, nella sua fase più recente, Rancière, ancora jacotista, riflette sul suo proprio intervento critico come un «metodo dell'uguaglianza» che è la condizione di qualsiasi emancipazione.

⁷² J. RANCIÈRE, *The Method of Equality: Politics and Poetics*, in A. HONNETH - J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement*, a cura di K. Genel e J-P. Deranty, New York, Columbia University Press, 2016, pp. 133-155; la citazione è a p. 139.