

Critica della ragione «mal riposta».

Scetticismo e utopia in *Erewhon* di Samuel Butler

Paolo Vanini

Adjunct professor of History of Philosophy at the University of Trento. His research focuses on the relationship between utopia, humor, philosophy, and scepticism from the modern to the contemporary era.

paolo.vanini@unitn.it

This article explores the intertwining of scepticism and utopia in Samuel Butler's novel *Erewhon*. It analyses how Butler employs utopian and dystopian elements to critique 19th-century European society and its ideological cult of progress. The essay investigates the satirical inversions within *Erewhon*, where societal norms are upended, and physical illness is treated as a crime while moral failings are seen as a disease. By comparing *Erewhon* to both utopian and dystopian traditions, and drawing parallels with Montaigne's scepticism, the article argues that Butler uses the novel to question the foundations of Western thought and the nature of human reason, urging readers to critically examine their own cultural assumptions and values.

203

Erewhon tra utopia e distopia

Quando si parla di utopia, il confine con la distopia è sempre incerto. Questa incertezza è provocata da almeno due fattori. In primo luogo, dall'etimologia della stessa parola, poiché l'utopia non è soltanto un "buon luogo" (*eu-topos*) in cui sarebbe auspicabile approdare, ma rappresenta anche un "non luogo" (*ou-topos*) in cui forse non possiamo né desideriamo arrivare. In secondo luogo, dagli effetti che l'eventuale realizzazione di un progetto utopico provocherebbe nel presente storico. Infatti, il passaggio dalla teoria alla prassi sembra condurre inevitabilmente l'utopia a due vicoli ciechi: quando si scontra con i limiti della realtà, essa risulta *irrealizzabile*; quando appare realizzabile, si rivela *invivibile*. Si tratta del fantomatico inconveniente dei mondi perfetti: da un lato ci ricordano che il nostro mondo, profondamente iniquo ed ingiusto, non può essere accettato così com'è; dall'altro lato ci avvertono del rischio di sperare in una società in cui il dolore e l'imperfezione sono aboliti per ragion di Stato (Cioran 2011). All'interno di questa cornice teorica, per quanto tratteggiata sommariamente, si possono dunque collocare i molti e divergenti significati che sono stati conferiti all'utopia, tra cui menzioniamo l'utopia come genere letterario, che mette in scena un fittizio "mondo alla rovescia" per parodiare e criticare la realtà attuale; l'utopia come paradigma normativo e progetto politico, che stabilisce le condizioni per perfezionare la condizione umana esponendosi al contempo alle contaminazioni del dogmatismo ideologico; e l'utopia come esercizio di scetticismo filosofico, che utilizza le inversioni simboliche della finzione narrativa per ipotizzare una realtà alternativa in cui vengono messi in discussione i fondamenti logici, etici e dottrinali della tradizione culturale a cui appartiene l'autore del racconto (Ruyer 1980; Viera 2010).

204

Tenendo in considerazione queste diverse accezioni del termine, nel presente articolo intendo esaminare *Erewhon* di Samuel Butler, un romanzo satirico pubblicato nel 1872, che si connota per il modo peculiare con cui Butler coniuga immaginario utopico e distopico al fine di elaborare una critica disincantata della società europea del diciannovesimo secolo. Prima di procedere con l'analisi, è però necessaria un'altra osservazione metodologica.

Da una prospettiva formale, utopia e distopia rispondono a due modi complementari di mettere in discussione lo *status quo* di un preciso momento storico. L'utopia funziona come un "mondo alla rovescia" che, affermando un capovolgimento assiologico delle consuetudini in vigore, denuncia la relatività di norme e valori che per abitudine consideriamo indiscutibili e naturali. Pensiamo all'*Utopia* di Thomas More: in contrapposizione all'Inghilterra del sedicesimo secolo (dove la disuguaglianza sociale è provocata principalmente dalla conversione massiccia dell'agricoltura in pastorizia, a beneficio esclusivo dell'industria tessile e dei grandi proprietari terrieri), More immagina una Repubblica insulare in cui la proprietà privata è stata abolita e in cui l'oro viene usato per fabbricare vasi da notte e catene per schiavi (Ginzburg 2002). Questa Repubblica, non casualmente, si trova *dall'altro lato del globo*, oltre i confini dell'ultimo mare conosciuto: in uno spazio immaginario – prima ancora che geografico – che permette al lettore di fare esperienza di una realtà *altra* e, dunque, profondamente diversa dalla sua (Houston 2014).

Viceversa, nel perimetro narrativo della distopia, il Nuovo Mondo da esplorare si trova inquietantemente vicino a casa: non è situato agli antipodi del quotidiano, ma funziona come una lente di ingrandimento che esaspera e ingigantisce le deformazioni che hanno già contaminato lo spazio da cui proviene il lettore (Tagliapietra 2024). In altri termini, la distopia non mette in scena un capovolgimento assiologico della realtà, ma rivela il tipo di realtà che si può *dedurre* con coerenza a partire da alcune premesse logiche che costituiscono il fondamento implicito di una determinata realtà sociale. Un esempio celebre, in questo frangente, è *1984* di Orwell, opera che mostra l'epilogo necessariamente distopico di un mondo che accetta fino alle sue *estreme conseguenze* la logica di una guerra fredda permanente (Clayes 2022).

In *Erewhon*, come avremo modo di esaminare, inversione simbolica e consequenzialità logica coesistono nella prospettiva di una confutazione satirica dell'ideologia capitalistica e della tradizione filosofica a cui lo stesso Butler apparteneva. Nella scia dei *Viaggi di Gulliver* di Swift, Butler compone una satira che gioca con l'immaginario utopico in chiave anti-utopica, nel segno del disincanto e della demistificazione umoristica; solo che questa demistificazione, a differenza di Swift, non sfocia nel grottesco attraverso le deformazioni prospettiche, ma attraverso una coerenza argomentativa spinta fino al paradosso (Dentith 1995). In *Erewhon* non c'è nulla di mostruosamente grande o lillipuzianamente deforme, ma l'intero meccanismo sociale funziona in modo impeccabile sulla base di un postulato apparentemente insostenibile per i canoni occidentali ma perfettamente coerente con le istituzioni del luogo: nella cultura erewhoniana, infatti, *la malattia fisica è considerata un reato sociale che la legge deve condannare, mentre il vizio morale è trattato come una patologia che richiede adeguate cure mediche*. In altri termini, ad *Erewhon*, i malati vanno in prigione e i ladri in ospedale. Per vedere come questo accade, è tuttavia opportuno presentare brevemente la struttura del racconto.

Un dubbio invalicabile

Il romanzo si presenta come il resoconto in prima persona di un anonimo viaggiatore inglese (che scopriremo chiamarsi Higgs solo nel secondo capitolo della saga, *Erewhon Revisited*), presumibilmente borghese e dichiaratamente cristiano, nato in Inghilterra negli anni della Regina Vittoria, che abbandona la sua patria per recarsi in una colonia oltre oceano, nella laica speranza di fare fortuna come allevatore e di non sfigurare come missionario. Fallirà in entrambe le direzioni, ma questo importa poco. Ciò che importa è il nome del paese – *Erewhon*, toponimo che letto al contrario si pronuncia *Nowhere*, “in nessun posto”. [1] Lo stesso posto delle utopie, solo che l'utopia di *Erewhon*, sin dal titolo-palindromo, suggerisce l'idea di un luogo in cui il rovesciamento simbolico diventa principio normativo e struttura portante della stessa narrazione (Bignami 2000; Drudi Demby 2012).

Più precisamente, il titolo completo dell'opera è *Erewhon, or Over the Range*, dato che questo paese immaginario si trova al di là di un'invalicabile catena montuosa situata nella parte più interna e inesplorata della colonia, che il protagonista esplorerà a rischio della sua stessa vita.

[1] Il sostantivo *Erewhon*, in quanto palindromo, presenta però una lieve imperfezione ortografica, dato che la “h” dovrebbe comparire prima della “w”.

È un dettaglio importante, perché evidenzia che *Erewhon* non è il nome dell'intera colonia (già ampiamente "civilizzata" dai concittadini inglesi del protagonista), ma solo di una parte di essa, quella che i coloni non sono stati ancora in grado di raggiungere. Similmente, Higgs non è un marinaio avventuroso partito verso terre ignote, ma un onesto borghese che vuole sfruttare le opportunità offerte da una terra lontana geograficamente, ma culturalmente riconfigurata secondo i canoni occidentali. La sua ambizione non è scoprire un nuovo mondo, ma arricchirsi in un paese colonizzato dove il mercato è meno saturo che a casa propria.

Qui è opportuno ricordare che Butler, dal 1860 al 1864, si era realmente trasferito in una colonia inglese, cioè in Nuova Zelanda, dove aveva vissuto come allevatore di pecore in una fattoria da lui stesso ribattezzata "Mesopotamia", poiché ubicata tra due affluenti del fiume Rangitata (Raby 1991; Bertolucci 2004). Il suo obiettivo era di accumulare abbastanza denaro per rendersi indipendente dalla famiglia oppressiva e dedicarsi interamente alla pittura, alla musica e alla scrittura. Butler, infatti, aveva deciso di lasciare l'Inghilterra dopo aver troncato i rapporti col padre, il reverendo Thomas Butler, reo di avergli imposto un'intransigente educazione religiosa sin dall'infanzia, soffocando così le sue aspirazioni artistiche (Daniels 2005). Inizialmente, il giovane Samuel aveva assecondato la volontà paterna: nel 1858 si era laureato a Cambridge in studi classici, per trasferirsi in seguito presso la parrocchia di St. James a Piccadilly, dove svolse per un breve periodo il ruolo di assistente laico in attesa di prendere gli ordini. Qui accadde l'imprevisto, un evento apparentemente insignificante ma dalle profonde conseguenze a livello personale: mentre insegnava la Bibbia a un gruppo di poveri ragazzi della parrocchia, Butler scoprì che alcuni di loro non erano stati battezzati, nonostante non fossero né migliori né peggiori di quelli battezzati e mostrassero la medesima capacità di distinguere il bene dal male. Da un punto di vista etico e spirituale, sembrava che non ci fosse alcuna relazione tra il fatto di aver ricevuto il battesimo e la capacità di agire con rettitudine (Drudi Demby 2012).

Questa constatazione, per quanto banale, costringe Butler a mettere in questione il battesimo in quanto sacramento religioso a fondamento della morale cristiana. Se chi *non* è stato battezzato può distinguere il bene dal male al pari di chi lo è stato, allora è illegittimo pensare che solo gli individui battezzati possano essere redenti dal peccato. Questo, a sua volta, significa che il valore sacramentale del battesimo, in sé e per sé, è falso – *una menzogna*. E ciò che vale per un sacramento, in linea di principio, può applicarsi anche agli altri dogmi cristiani, innescando così un processo di critica al pensiero religioso che spingerà Butler a rinnegare la sua fede per "convertirsi" allo scetticismo (Bertolucci 2004).

La scelta di trasferirsi in Nuova Zelanda, dove Butler concepisce l'idea che sarà alla base di *Erewhon*, va inserita in questo contesto. Nel romanzo il nome della colonia non viene mai menzionato, anche se i passaggi descritti dall'io narrante nei primi capitoli – le montagne e le vallate sconfiniate, gli immensi boschi e i fiumi imponenti – sono chiaramente ispirati a quelli neozelandesi. Al paesaggio sublime si contrappone, però, la noia monotona del protagonista, il quale, all'inizio della storia, ci racconta di lavorare in una fattoria alle dipendenze di un altro proprietario. Stanco di questa quotidianità ripetitiva e non sufficientemente remunerata, egli decide di avventurarsi nell'entroterra per superare la catena montuosa che

tutti giudicano insuperabile, nella speranza e convinzione che, “over the range”, troverà molti terreni a sua disposizione. Le cose, suo malgrado, andranno diversamente.

Gli ingranaggi dello spirito

Nella prima parte del viaggio, il protagonista Higgs rischia la vita almeno in un paio di circostanze prima di superare con successo la catena montuosa. Quando giunge dall'altra parte, però, non trova una terra selvaggia, bensì un paese tranquillo e ordinato, simile per alcuni aspetti ai villaggi alpini del Nord Italia. [2] I suoi abitanti, similmente, non sono esseri grotteschi dalle forme e dalle usanze impensabili, ma creature assai civili, intelligenti e cordiali, belle d'aspetto e vigorose di salute, «di colorito bruno, un po' come gli Italiani del meridione o gli Spagnoli» (Butler 2012, 39).

[2] Butler aveva viaggiato a lungo nel Nord Italia, in particolare in Piemonte, come testimoniato nel suo libro del 1881 intitolato *Alps and Sanctuaries of Piedmont and Canton Ticino*.

Oltre la catena, insomma, sembrano esserci poche tracce di utopia; al contrario, si respira l'odore del consueto, di ciò che è già stato visto e provato, una cartolina sbucata dal passato. Il protagonista ha la sensazione di trovarsi in luogo simile all'Europa, ma che a livello tecnologico è stranamente rimasto bloccato all'epoca tardo-medioevale, ossia con cinque o sei secoli di ritardo rispetto alla rivoluzione industriale ottocentesca. Erehwon si presenta come un paese senza treni, ciminiere e macchine a vapore: un posto pulito, dunque, ma non ancora illuminato dal progresso.

Questa ambivalenza è confermata dal primo incontro tra Higgs e un gruppo di giovani erewhoniani, che lo conducono davanti al magistrato del loro villaggio per decidere il da farsi con lo straniero arrivato da lontano. Anche se di fatto è loro prigioniero, Higgs è trattato con ogni gentilezza possibile e ha la sensazione di essere quasi riverito per i suoi capelli biondi e gli occhi azzurri; tuttavia, quando il magistrato scopre che, in una tasca della sua giacca, è nascosto un orologio dagli ingranaggi assai complessi, gli rivolge parole severe e gravissime. Higgs non capisce una sillaba di quello che gli viene detto in una lingua sconosciuta, eppure intuisce di essere accusato di qualche misfatto. Per questo motivo, consegna subito e senza remore l'orologio ai suoi ospiti. Il vecchio giudice, tranquillizzato da tale gesto di ammenda, accompagna lo straniero al museo cittadino, un grande deposito in cui sono custoditi e schedati i resti arrugginiti di macchine e complessi strumenti tecnici provenienti dal passato. L'orologio di Higgs, *ça va sans dire*, entra a far parte della collezione museale, la quale svolge una specifica funzione pubblica: rappresentare un monito verso una precedente e drammatica epoca storica, in cui gli erewhoniani avevano raggiunto un livello di progresso tecnologico equivalente a quello europeo del diciannovesimo secolo.

Higgs avrà bisogno di diverso tempo per comprendere i motivi per cui gli erewhoniani mostrassero un'ostilità tanto marcata nei confronti del progresso tecnologico (che rappresenta un *passato da rinnegare* in questo luogo). In un primo momento, l'unica cosa che può fare è accettare le disposizioni del magistrato, che decide di farlo alloggiare per alcune settimane in un confortevole locale situato all'interno del carcere locale, dove stringe amicizia con Yram (Mary), la figlia del carceriere, che nel frattempo si prende cura di lui e gli insegna le prime parole in erewhoniano.

In questo contesto, la voce narrante condivide con il lettore una serie di quesiti apparentemente insolubili. Come mai infatti, in quest'angolo remoto del mondo, la storia sembra aver boicottato il futuro e interdetto l'innovazione? E come mai sembra un onore avere i capelli biondi, anche se questo non impedisce di essere trattato come un detenuto, per quanto privilegiato?

L'ultima domanda è quella che per prima trova una risposta, ed è inaspettata: in effetti, gli erewhoniani considerano "un grande merito" e un contrassegno di bellezza avere una chioma dorata (Butler 2012, 52), non solo perché è una caratteristica estremamente rara nel loro paese, ma anche per una ragione più profonda. Qui la bellezza fisica è catalogata tra le più eccellenti delle virtù morali, secondo una logica che presuppone una radicale sovversione dei valori morali in vigore nell'Occidente cristiano. Il postulato occidentale secondo cui lo spirito è superiore al corpo è giudicato blasfemo ad Erehwon, dato che, nella cultura di questa società immaginaria, la priorità ontologica è conferita al corpo, non allo spirito, poiché, se il corpo *smette di funzionare*, lo spirito non ha le forze necessarie per *fare del bene*. Motivo per cui la malattia e la deformità fisica non sono interpretate come deficit corporei, ma come *trasgressioni morali* che devono essere portate in giudizio davanti alla legge (Battaglia 2008). Da questa prospettiva, il malato non è un soggetto che *sta male*, bensì un soggetto che *compie del male*, a causa della sua oggettiva incapacità di produrre qualcosa di utile. Per questo è giusto e doveroso trattarlo come un criminale, perché i criminali sono innanzitutto coloro che si rifiutano di partecipare al processo collettivo di produzione del benessere (Zemka 2004).

Questa conclusione, tanto paradossale quanto inaccettabile secondo la morale occidentale, dovrebbe connotare il paese di Erehwon in un senso fortemente distopico. Eppure gli erewhoniani sono del tutto soddisfatti del loro sistema sociale, nella misura in cui tale sistema – avendo anteposto la tutela del benessere comune a quella degli individui improduttivi e 'malfunzionanti' – appare in grado di garantire la massima felicità al maggior numero dei suoi abitanti. In fondo, un paese dove nessuno si ammala è il migliore dei paesi possibili, paragonabile a un grande Leviatano capace di accordare il *processo di selezione naturale*, che favorisce gli individui più sani e capaci di adattarsi all'ambiente circostante, ai *processi di esclusione giudiziaria*, che puniscono quelli più deboli (Graff 2001; Battaglia 2006). Il tutto per garantire il raggiungimento di un unico scopo, la salvaguardia e la tutela dei più forti.

Nella costruzione del suo racconto, dunque, Butler compie due mosse complementari. Da un lato, immagina una società in cui i dogmi e i postulati etici della cultura occidentale vengono paradossalmente capovolti, dato che gli erewhoniani – *contrariamente agli europei* – credono che il corpo sia superiore allo spirito e che la malattia sia un reato da punire. Dall'altro lato, e altrettanto paradossalmente, mostra come gli erewhoniani giungano *alle medesime conclusioni degli europei dediti al progresso*: in una società dove l'accumulo di capitale e la produttività sono i valori assoluti di riferimento, è giusto che un delinquente molto ricco sia curato con più rispetto e comprensione di un malato improduttivo e squattrinato.

Al riguardo, una delle difficoltà principali del romanzo consiste nel condurre gradualmente il lettore, attraverso la voce omodiegetica

dell'io narrante, a comprendere le paradossali credenze degli erewhoniani. Questa difficoltà si riflette nella struttura e successione dei ventinove capitoli che compongono *Erewhon*. Alcuni capitoli, infatti, raccontano quello che succede al protagonista; i restanti, inseriti a mo' di digressioni all'interno della narrazione, approfondiscono la storia del paese, offrendo una spiegazione dettagliata delle credenze, delle consuetudini e delle istituzioni degli erewhoniani. Si potrebbe anzi sostenere che lo spazio dedicato alle digressioni sia equivalente a quello riservato alla narrazione principale, così da far comprendere al lettore ciò che altrimenti resterebbe indecifrabile: il funzionamento del sistema giudiziario (capp. 10-12); il rapporto tra religione ufficiale, credenze popolari e perbenismo morale (capp. 15-17); il ruolo della famiglia e il rapporto genitori-figli (capp. 19-20); il funzionamento delle università locali, chiamate "Scuole dell'Irragionevolezza" per la strana prassi di proporre nel piano didattico corsi di Illogicità e di Evasione (capp. 21-22); il rifiuto, infine, del progresso tecnologico, dovuto a una guerra civile innescata dalla pubblicazione di un libro in cui un professore delle Scuole dell'Irragionevolezza sosteneva che, se non si fosse vietato lo sviluppo di nuove tecnologie in modo radicale, le macchine avrebbero finito per schiavizzare gli esseri umani nel giro di poche generazioni (capp. 23-25). [3]

L'orologio di Higgs viene sequestrato precisamente per questo motivo: è un oggetto vietato dalla legge a causa del suo livello tecnologico troppo avanzato. Higgs, possedendo quell'oggetto, ha commesso un reato gravissimo; tuttavia, essendo un *outsider* che non conosce la legge del luogo e che si distingue moralmente per i suoi capelli biondissimi, non viene condannato a una pena severa. Al contrario, viene detenuto in regime privilegiato a spese dello Stato, che inoltre gli assegna un docente privato per insegnargli la lingua erewhoniana. Quando è capace di parlarla correttamente, per volontà della regina che desidera conoscerlo, Higgs viene scarcerato e accompagnato nella capitale del regno, dove sarà ospite del signor Nosnibor (Robinson), uno dei mercanti più ricchi della città. In quel momento, Nosnibor sta affrontando una lunga terapia dopo essere stato colto da un grave attacco di "appropriazione indebita" nei confronti di una vedova benestante, a cui aveva rubato tutto il patrimonio grazie a una truffa in piena regola (Butler 2012, 60).

Secondo il principio esposto sopra, la truffa e l'appropriazione indebita sono considerate malattie dello spirito che richiedono le cure mediche migliori. Chi è affetto da queste patologie, come Nosnibor, deve perciò affidarsi alle prescrizioni dei «raddrizzatori», ossia gli «esperti nella scienza dell'anima» (73), che rappresentano la contropartita erewhoniana dei medici europei. Infatti, se i medici europei pretendono di curare il corpo senza preoccuparsi dello spirito, i raddrizzatori erewhoniani curano lo spirito trascurando i suoi legami col corpo, nonostante le cure da loro proposte – che prevedono digiuni, penitenze e fustigazioni – abbiano spesso effetti negativi sul corpo medesimo (Verzella 2009, 111-117). In entrambi i casi, sia nel 'verso dritto' che in quello 'rovesciato' della realtà, si sposa una visione riduzionistica – e in un certo senso caricaturale – dei complessi legami che

[3] Butler aveva inizialmente esposto questa tesi in un saggio del 1863 intitolato *Darwin among the Machines*, ripreso poi per comporre la sezione di *Erewhon* intitolata "Libro delle macchine". Nel romanzo, si racconta che il Libro sia stato scritto da un docente delle Scuole dell'Irragionevolezza, il quale aveva teorizzato che la rapidità attuale dello sviluppo tecnologico avrebbe consentito alle macchine, nel giro di alcune generazioni, di sviluppare una coscienza infinitamente superiore a quella degli esseri umani, che sarebbero stati infine ridotti in schiavitù (Parrinder 2005; Battaglia 2008). Da qui deriva la scandalosa proposta del professore di abolire la tecnologia, in seguito alla quale sarebbe scoppiata la guerra civile menzionata sopra e conclusasi con la vittoria dei "non macchinisti" contro il partito dei "macchinisti". Giunti al potere, i "non macchinisti" vietano l'utilizzo di qualsiasi tipo di strumento inventato negli ultimi tre secoli a partire dalla fine della guerra.

sussistono tra la dimensione corporea e quella spirituale, a partire da un dualismo metafisico che definisce corpo e spirito come *due sostanze separate*. Attraverso le inversioni simboliche del suo romanzo, Butler denuncia perciò satiricamente che le paradossali credenze in vigore a Erewhon riflettono le medesime *contraddizioni logiche* rintracciabili nel razionalismo filosofico occidentale.

Al riguardo, uno dei temi ricorrenti in *Erewhon* è il rapporto tra logica e consuetudini sociali. Attraverso la voce di Higgs, Butler mostra che gli esseri umani tendono a confondere la contingenza delle proprie abitudini con la necessità dei meccanismi naturali, motivo per cui reputano innaturale, illogico o contrario alla ragione umana tutto ciò che risulta estraneo o non conforme alle loro usanze. Come nota lo stesso Higgs, gli erewhoniani sono talmente abituati a trattare la malattia fisica come un reato sociale e il vizio morale come una patologia, che credono sia *impossibile e innaturale* comportarsi in un altro modo. Si tratta di un'attitudine antropologica che accomuna gli esseri umani a tutte le latitudini, non solo a Erewhon, dato che «quando una cosa sembra naturale agli altri [cioè ai membri della nostra comunità], finisce per sembrare naturale anche a noi» (Butler 2012, 89).

Il problema è che le consuetudini sociali, per definizione, non rappresentano un dato naturale, bensì un “abito” acquisito, che indossiamo e utilizziamo per organizzare le nostre interazioni con la realtà circostante. Purtroppo, siamo talmente abituati a indossare dei vestiti, che ci vergogniamo all'idea di girare nudi per strada – come se la condizione di nudità fosse qualcosa di estraneo alla natura umana. Eppure, fino a prova contraria, nessuno di noi è nato vestito.

Consuetudini dell'altro mondo

In questo contesto, il romanzo di Butler rivela alcune affinità con un'opera fondamentale dello scetticismo rinascimentale: i *Saggi* di Michel de Montaigne. Come risaputo, in alcuni capitoli dei *Saggi*, Montaigne denuncia la colonizzazione del continente americano da parte dei conquistatori europei, prendendo nel contempo le difese degli Indios, etichettati come “selvaggi” per il loro presunto comportamento grottesco, dato che ignorano l'uso dei vestiti (come animali incivili) e prediligono pasti a base di carne umana (come mostri assetati di sangue). Qui non abbiamo lo spazio sufficiente per analizzare come Montaigne decostruisca tali stereotipi (Panichi 2010); ci soffermiamo, perciò, sul rapporto che egli instaura tra consuetudini e scetticismo.

In un celebre passaggio dei *Saggi*, dedicato ai “cannibali” del Nuovo Mondo, l'autore afferma che «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (Montaigne 2012, 373). Questa frase si richiama al principio esposto sopra, ossia alla tendenza di giudicare come naturale solo ciò che è conforme ai valori della propria tradizione. Montaigne approfondisce ulteriormente questo aspetto, attraverso una serie di aneddoti declinati in chiave umoristica che hanno lo scopo di svelare il «volto furioso e tirannico [della consuetudine], di fronte al quale non abbiamo più nemmeno la libertà di alzare gli occhi». In particolare, racconta due storie: quella di una contadina che, essendosi abituata a «portar tra le braccia un vitello fin dalla nascita», continua a farlo anche quando il vitello è diventato un

bue (191); e quella di un nobile stravagante che non si soffiava il naso con il fazzoletto, bensì direttamente con le mani, «cosa assai contraria ai nostri usi». Per giustificare il proprio comportamento, il gentiluomo spiega di non comprendere che “privilegio avesse quel sudicio escremento” per dover essere custodito con cura nelle nostre tasche, reputando dunque più sensato il fatto di «vederlo gettare ove che fosse». Di fronte a questa risposta, Montaigne confessa che l’altro non parlava del tutto senza ragione; e che «la consuetudine [gli] aveva tolto la percezione di quella stranezza» (197).

L’incapacità di percepire le “stranezze” delle proprie consuetudini – perché troppo *impressionati* dalla diversità delle consuetudini altrui – costituisce una tipologia di dogmatismo in cui cadiamo ogni qualvolta interpretiamo la diversità dell’altro come un’*anomalia* da rinnegare, senza accorgerci che quelli che chiamiamo «barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro» (197). Conseguentemente, Montaigne conclude che le consuetudini operano una doppia coercizione nei confronti dell’individuo: da un lato fuorviano la sua percezione del mondo esterno, dall’altro alterano la sua consapevolezza interiore, poiché esse impongono delle deformazioni prospettive che *non sono avvertite come tali* da parte del soggetto che le subisce (Montaleone 2011; Vanini 2023). Al riguardo, essere scettici nei confronti dei propri valori di riferimento non significa semplicemente dubitare di ciò in cui siamo stati abituati a credere. In modo più complesso, significa anche educare il proprio sguardo a osservare la realtà circostante con più attenzione e da una prospettiva inusuale, nonostante questo possa implicare una visione dissacrante nei confronti di quelle regole che tradizionalmente reputiamo vere.

E qui torniamo a *Erewhon*. Precisamente, al momento in cui Higgs assiste a un processo giudiziario che si conclude con la condanna all’ergastolo di un giovane uomo accusato di “pulmonary consumption” – uno dei delitti più gravi secondo la legge erewhoniana (Butler 1985, 112). Il giudice che pronuncia la sentenza non prova alcuna compassione nei confronti del condannato, a causa della costituzione “radicalmente perversa” del suo fisico e del carattere recidivo dei suoi reati: a soli ventitré anni, egli è stato incarcerato quattordici volte, a partire dall’incidente che ha compromesso la sua salute quando era bambino fino ad arrivare alla bronchite aggravata che ha preceduto quest’ultima sentenza. Tuttavia, in nessuna di queste circostanze, il criminale ha mostrato segni di pentimento, motivo per cui è necessario optare per la pena più severa.

Terminato il processo, Higgs riflette amaramente sui “crudeli assiomi” pronunciati dal giudice contro il tubercolotico e osserva:

yet for all this, old and learned as he was, he could not see things which one would have thought would have been apparent even to a child. He could not emancipate himself from, nay, *it did not even occur to him to feel, the bondage of the ideas* in which he had been born and bred (120).

Come Montaigne, Butler pone l’accento sulla forza dispotica delle consuetudini, poiché sono in grado di “accecare” la capacità di giudizio nei confronti sia di noi stessi che delle ingiustizie che si compiono davanti ai nostri occhi. In questo senso, le paradossali credenze degli erewhoniani funzionano come un metro di paragone che Butler utilizza per elaborare

un giudizio più imparziale sulla presunta razionalità delle credenze occidentali. Si tratta, per l'appunto, di un esercizio scettico, che costringe il lettore di Butler a osservare la propria cultura di appartenenza con sguardo disincantato e da una prospettiva inusuale. È quello che accade precisamente nel caso del processo appena citato. Secondo i parametri occidentali, è assurdo pretendere di curare un malato confinandolo in una prigione fredda e malsana, dove inevitabilmente la sua malattia peggiorerà. Eppure, secondo i medesimi parametri, è ragionevole credere che rinchiudere un criminale in un luogo dove il crimine è la regola sia una buona strategia.

In altri termini, grazie al gioco di specchi innescato dalla finzione narrativa, Butler crea un *contrasto comico* che permette di rivelare come le contraddizioni logiche rintracciabili nelle credenze “degli Altri” non siano meno ridicole di quelle diagnosticabili in una società positivista, capitalista e tecnologicamente avanzata come la nostra (Carroll 2014).

Un ragionevole dubbio

La perplessità di Higgs nei confronti del condannato per tubercolosi polmonare è accentuata dal confronto con il trattamento riservato a Nosnibor per aver truffato una vedova credulona. Infatti, Nosnibor non è stato condannato per la truffa, ma affidato alle cure di un raddrizzatore, che gli ha prescritto la seguente cura: «il versamento allo Stato di un'ammenda pari al doppio della somma sottratta, una dieta di pane e latte per sei mesi, e, per il periodo di un anno, una buona fustigazione al mese» (Butler 1985, 78). Questa ricetta non prevede alcun risarcimento nei confronti della vedova, poiché, come spiega pacatamente Nosnibor, la donna è colpevole di essersi fatta truffare. Per questo motivo avrebbe dovuto essere processata davanti al *Misplaced Confidence Court* – cioè al “Tribunale della Fiducia Mal Riposta” – se non fosse morta d'improvviso dopo aver scoperto di aver perduto il suo intero patrimonio.

Butler non fornisce ulteriori dettagli sul funzionamento di questo Tribunale, che viene menzionato solo in questa circostanza ma il cui nome evoca per contrasto parodistico il “tribunale della ragione” invocato da Kant nella Prefazione della *Critica della ragione pura*. Kant aveva metaforicamente sostenuto che, per stabilire con certezza la validità della conoscenza umana, era necessario condurre la facoltà razionale di fronte a un tribunale istituito dalla ragione medesima (Kant 1999, 9-11). Questo avrebbe permesso di evitare le derive ‘illegittime’ della metafisica, dimostrando al contempo che una conoscenza certa della realtà è possibile solo nei limiti circoscritti del mondo fenomenico: un mondo che, coerentemente a questo presupposto, ottempera alle leggi della ragione pura.

In *Erehwon*, non viene mai citato il nome di Kant o di altri pensatori e correnti filosofiche. Tuttavia, l'intero romanzo è attraversato da una *verve* polemica nei confronti del razionalismo e positivismo moderno. In particolare, Butler contesta la tendenza a interpretare l'universo in generale (e la coscienza umana in particolare) nei termini di *processi meccanici* che obbediscono esclusivamente alle leggi della causalità e al principio dell'efficienza (Marroni 2007; Verzella 2009). Come esaminato precedentemente, il rovesciamento della malattia in un reato sociale e il divieto di produrre tecnologie avanzate (per il timore che le macchine

possano evolversi in esseri coscienti) si configurano come inversioni simboliche umoristiche, che servono a “criticare” in modo scettico i presupposti filosofici dell’ideologia capitalistica moderna.

Questo, però, non significa che *Erewhon* sia un manifesto del pensiero irrazionalista o anti-moderno. Butler non intende barattare il futuro in nome di un passato nostalgico, perché la “storia” di *Erewhon* mostra chiaramente come questa non sia la soluzione più auspicabile. Al contrario, egli gioca consapevolmente con i paradossi logici per proporre una satira filosofica del dogma moderno secondo cui la ragione è un “giudice” infallibile. Come ogni giudice, infatti, la ragione elabora le sue sentenze sotto l’influsso di ciò che non è dimostrabile razionalmente, ossia le consuetudini e le credenze collettive.

All’interno del romanzo, questo aspetto è ribadito nei capitoli dedicati alle Scuole dell’Irragionevolezza, istituti accademici che individuano tra le proprie missioni “the deliberate development of the unreasoning faculties” (Butler 1985, 209). Per sviluppare le facoltà dell’Irragionevolezza, è prevista la frequenza obbligatoria dei corsi di Illogicità ed Evasione, così da emancipare le studentesse e gli studenti dal giogo oppressivo della ragione umana, la quale si rivela spesso capace di travicare e rendere inaffidabile il nostro giudizio. Infatti, i professori di queste Scuole sostengono che

Reason betrays men into the drawing of hard and fast lines, and to the defining by language—language being like the sun, which rears and then scorches. Extremes are alone logical, but they are always absurd; the mean is illogical, but an illogical mean is better than the sheer absurdity of an extreme. There are no follies and no unreasonablenesses so great as those which can apparently be irrefragably defended by reason itself, and there is hardly an error into which men may not easily be led if they base their conduct upon reason only (210).

Quest’ultima citazione allude alla consuetudine “umana, troppo umana” di deformare la ragione in chiave ideologica, usandola cioè per legittimare credenze estreme e paradossali. L’alternativa proposta dalle università *erewhoniane* – sfruttare l’irragionevolezza per educare al buon senso – si rivela però altrettanto impraticabile, dato che conduce nel vicolo cieco dell’illogicità. O forse, come sembra suggerire lo stesso Butler, l’irragionevolezza è una parte costitutiva della ragione e della condizione umana, sia nel verso dritto che in quello rovesciato della realtà. Motivo per cui risulta ragionevole continuare a dubitare, non solo della razionalità del mondo reale, ma anche della presunta perfezione dei mondi immaginari.

Bibliografia

- Battaglia, B. (2006). *La critica alla cultura occidentale nella distopia inglese*. Ravenna: Longo.
- Battaglia, B. (2008). Samuel Butler e lo spirito della macchina. *Morus* (4), 259-268.
- Bignami, M. (2000). Samuel Butler's Antipodes. In V. Fortunati & P. Spinozzi (a cura di), *Vite di Utopia*. Ravenna: Longo.
- Butler, S. (1985). *Erehwon or Over the Range*. Harmondsworth: Penguin.
- Butler, S. (2012). *Erehwon*. Tr. it. L. Drudi Demby. Milano: Adelphi.
- Carroll, N. (2014). *Homour*. Oxford: Oxford University Press.
- Cioran, E. (2011). *Histoire et utopie*. In *Œuvres*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Clayes, G. (2022). Dystopia. In P. Marks et al. (eds.), *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures* (53-64). Cham: Palgrave Macmillan.
- Daniels, A. (2005). Butler's Unhappy Youth. *The New Criterion*, 23, 11-17.
- Dentith, S. (1995). Imagination and Inversion in Nineteenth Century Utopian Writing. In D. Seed (ed.) *Anticipations: Essays on Early Science Fiction and its Precursors*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Drudi Demby, L. (2012). Introduzione. In S. Butler, *Erehwon*. Milano: Adelphi.
- Ginzburg, C. (2002). *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*. Milano: Feltrinelli.
- Graff, A.B. (2001). Administrative Nihilism: Evolution, Ethics, and Utopian Satire. *Utopian Studies*, 12 (2), 33-52.
- Houston, C. (2014). *The Renaissance Utopia Dialogue, Travel and the Ideal Society*. London: Routledge.
- Kant, I. (1999). *Critica della ragione pura*. Tr. it. G. Colli. Milano: Adelphi.
- Marroni, F. (2007). Nel mondo alla rovescia di *Erehwon*. In Id., *Spettri senza nome. Modelli epistemici e narrativa vittoriana*. Roma: Carocci.
- Montaigne, M. (2012). *Saggi*. Tr. it. Fausta Garavini. Milano: Bompiani.
- Montaleone, C. (2011). *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Panichi, N. (2010). *Montaigne*. Roma: Carocci.
- Parrinder, P. (2005). Entering Dystopia, Entering Erehwon. *Critical Survey*, 17 (1), 6-21.
- Ruyer, R. (1988). *L'Utopie et les Utopies*. Brionne: Monfort.
- Tagliapietra, A. (2024). *Il lettore e lo spettatore. Filosofia di due metafore dell'esistenza*. Roma: Donzelli Editore.
- Vanini, P. (2023). Un dubbio crudo: antropofagia e umorismo nei *Saggi* di Montaigne. *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 2, 237-252.
- Vieira, F. (2010). The Concept of Utopia. In G. Clayes (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verzella, M. (2009). *Samuel Butler. Disegni narrativi e figure del paradosso*. Roma: Carocci.
- Zemska, S. (2002). Erehwon and the End of Utopian Humanism. *English Literary History*, 69 (2), 439-472.