

LETTURE-RECENSIONI

Massimo Mezzanica, *Dilthey. Filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*. Quaderni del Magazzinodifilosofia, n. 4. FrancoAngeli, Milano 2006, p. 251.

1. La "filosofia dell'esperienza" di Wilhelm Dilthey, che si oppone all'empirismo e alla speculazione, si trova all'inizio del ventesimo secolo e apre la strada alla fenomenologia. In questa posizione chiave essa costituisce l'oggetto di un approfondito studio di Massimo Mezzanica, che penetra nel nucleo più intimo dell'impresa diltheyana, quello di porre l'esperienza piena e non mutilata alla base del procedimento critico ereditato da Kant. Da questo sforzo di offrire alla filosofia il contenuto vivente dell'esperienza storica è nato il progetto diltheyano di critica della ragione storica. La "connessione strutturale della vita", che si forma attraverso la significatività delle relazioni vitali in essa intrecciate, è il centro di questa nuova critica della ragione. "Vita", "struttura", "significatività" sono categorie fondamentali della filosofia diltheyana, che nel suo tentativo di fondazione si rivolge al mondo spirituale dischiuso dalle scienze dell'uomo, della società e dello stato. A buon diritto queste categorie vengono dunque riprese nel titolo di questo nuovo studio su Dilthey.

Come pochi altri lavori il presente studio nasce da un'intima familiarità con la "recente ricerca diltheyana", il cui interesse fondamentale è l'interna ricostruzione e la schiusura editoriale del progetto diltheyano di una "critica della ragione storica", in particolare del progettato *secondo volume* della *Introduzione alle scienze dello spirito*. Sulla genesi di questo ampio progetto e sulla sua concreta elaborazione negli anni di Breslavia e di Berlino i volumi XVIII e XIX delle *Gesammelte Schriften* gettano una luce chiarificatrice. La pubblicazione dei corsi di lezioni su logica, teoria della conoscenza, storia della filosofia, psicologia e teoria del sapere (*Ges. Schr.*, vol. XX-XXIV) rende accessibili i fondamenti sotterranei su cui poggia l'interna architettonica della nuova critica di Dilthey. La filosofia dell'esperienza di Dilthey acquisisce così un nuovo profilo, che la ricerca del passato poteva a malapena scorgere. Gli studi di F. Rodi, H. Johach, R. Makkreel, H.-U. Lessing, J. de Mul e J.-C. Gens penetrano in profondità in questa nuova configurazione della "critica della ragione storica". Uno dopo l'altro vengono districati i fili che connettono il tessuto interno di questa nuova critica con il contesto filosofico: dal positivismo francese e inglese alle ricerche della scuola storica, dal neokantismo alla scuola di Brentano, dallo psicologismo all'empirio-criticismo fino alla prima fenomenologia delle *Ricerche logiche*. Viene così alla luce il "rigore spirituale", la scientificità rigorosa con cui Dilthey intende offrire un fondamento filosofico alle scienze dello spirito, mirando al tempo stesso a riformare dall'interno l'impresa di Kant. In questa situazione sviluppatasi di recente, che costituisce l'ineludibile condizione preliminare per una nuova appropriazione dell'eredità di Dilthey dal suo interno, Mezzanica introduce in modo circostanziato il lettore italiano, che prima attraverso i lavori di F. Bianco, G. Cacciatore, A. Marini, A. Orsucci, Pt. Rossi, e poi grazie agli studi di G. Matteucci, F. D'Alberto, R. Lazzari e i contributi di molti altri autori dispone già di un terreno di risonanza ampio ma al tempo stesso ben delineato nei suoi contorni. La presentazione di questa situazione precede, in forma di "Introduzione", i singoli capitoli. Attraverso ripetuti e prolungati soggiorni di studio alla Dilthey-Forschungsstelle di Bochum, Mezzanica ha potuto seguire da vicino, appropriandosene interiormente, i progressi che hanno reso accessibile dal punto di vista scientifico e editoriale l'opera postuma di Dilthey. Questo libro è il risultato di questo legame interno, sviluppatosi nel corso di più di dieci

anni, con la ricerca diltheyana che si svolge presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bochum. Alcuni risultati della ricerca sono stati pubblicati dall'autore in forma di saggio tra il 1990 e il 2005 o erano finora accessibili come contributi a convegni.

L'arco temporale e problematico coperto dal libro va dalle *Ricerche logiche* di F.A. Trendelenburg all'omonima opera "epocale" di E. Husserl. Con ciò viene al tempo stesso posto correttamente l'accento di questo lavoro: in base al filo conduttore della "logica dell'esperienza" vengono gradualmente sviluppate le componenti architettoniche della critica intrapresa da Dilthey: la teoria e l'antropologia della conoscenza, la presa di coscienza di sé (Selbstbesinnung) filosofica su un fondamento storico-empirico, la psicologia reale o antropologia, la psicologia strutturale e descrittiva, la logica gnoseologica e la dottrina delle categorie – delle reali "categorie della vita" –, la psicologia comparativa e la dottrina tipologica delle visioni del mondo, l'ermeneutica e il procedimento indiretto attraverso le oggettivazioni della vita. La molteplicità di queste componenti è già indicativa del fatto che l'architettura della critica diltheyana, che mira a una fondazione "gnoseologica, psicologica e metodologica" delle scienze dello spirito, è quella di un'opera complessa, i cui singoli elementi sono suscettibili di uno sviluppo interno e sono stati sottoposti in diverse fasi di lavoro a una parziale rideterminazione e trasformazione. Solo leggendo attentamente il presente libro emerge l'analisi longitudinale intrapresa dall'autore, che resta in certo modo velata dall'articolazione tematica in capitoli e che dagli inizi nelle lettere, nei diari e nei primi aforismi, attraverso le elaborazioni per il *secondo volume* della *Introduzione*, arriva fino ai tardi *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* e alla *Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*. In modo degno di nota, Mezzanica inserisce su questa linea di fondo una serie di sezioni trasversali che mettono in luce quello che di volta in volta è il contesto scientifico e filosofico in questione. Da questo duplice procedimento nasce un'immagine dinamica dell'interno luogo di elaborazione del pensiero di Dilthey. Questo procedimento impedisce che l'attività filosofica diltheyana venga ricondotta a un unico denominatore, ciò che sarebbe in contraddizione con la pluralità di strati e la ramificazione interna del suo tentativo di fondazione.

2. Il libro si apre con un'attenta analisi della situazione in cui si trovava la filosofia negli anni cinquanta e sessanta del XIX secolo e da cui sono derivati gli impulsi che hanno mosso l'attività di Dilthey. Nel suo libro *Das strukturierte Ganze* F. Rodi aveva già indicato l'importanza dell'aristotelismo di Trendelenburg e del dualismo di Lotze. Questo schizmo degli inizi filosofici di Dilthey viene ampliato da Mezzanica tramite la considerazione dell'importanza degli studi di fisiologia di Helmholtz per la trasformazione della dottrina kantiana dell'a priori e attraverso l'esauriente discussione della nuova posizione che dal punto di vista di J.B. Meyer doveva essere attribuita alla psicologia di Kant. In un contesto filosofico in cui non si era ancora delineata con nettezza la separazione tra il positivismo inglese e francese e il criticismo, affondano secondo G. Misch le radici della filosofia dell'esperienza di Dilthey. Il modo in cui essa intende riformare dall'interno l'impresa kantiana tramite una nuova critica costituisce l'oggetto di un capitolo intitolato "Il kantismo di Dilthey e la critica della ragione storica". Seguendo il filo conduttore della valutazione data da Dilthey del proprio rapporto con Kant, emerge il significato da lui attribuito al ritorno all'"esperienza interna" e ai "fatti della coscienza" che in essa sono collegati in una "unità vitale". Questi "fatti della coscienza" diventarono per lui il fondamento di una nuova filosofia dell'esperienza, che contrapponeva alle mere "forme conoscitive" le viventi strutture di totalità. La connessione della vita che si dischiude anzitutto nell'"accorgersi" (Innewerden) doveva essere posta alla base anche della nostra concreta esperienza del mondo esterno. Per poter descrivere la connessione della vita, la psicologia tradizionale doveva essere riformata dall'interno in una "psicologia reale" o "antropologia". La riflessione gnoseologica viene dissolta da Dilthey attraverso una "presa di coscienza di sé" dell'uomo intero, che, diversamente dal "kantismo" dell'epoca, sottopone a una considerazione impregiudicata i fatti della coscienza dati nella connessione della vita e collegati in modo unitario.

Una proprietà fondamentale della connessione della vita è la temporalità. Bisogna certamente scorgere un punto fondamentale della sua critica di Kant nel fatto che Dilthey abbia contrapposto alla dottrina kantiana dell'idealità del tempo la realtà del tempo in quanto categoria fondamentale della vita. La connessione reale della vita è data solo come una struttura che si sviluppa nel tempo. A questo punto decisivo della critica diltheyana di Kant, che si trova già nel corso di lezioni tenuto a Basilea nel 1867-68, Mezzanica presta particolare attenzione. Qui si trova in primo piano la descrizione diltheyana della struttura "dinamica" e temporale della connessione della vita, realizzata nel quadro dell'elaborazione di Breslavia del *secondo volume*. Questa struttura si rivela come una realtà "qualitativamente determinata" attraverso l'articolazione di relazioni di significato e la formazione di scopi vitali, una realtà il cui centro è costituito dal costante "scorrere in avanti" del presente. All'analisi psicologica di questa connessione strutturale, che si dischiude nell'esperienza interna secondo la sua efficacia, Dilthey attribuisce una funzione fondante nell'architettura della sua nuova critica.

Con il terzo e il quarto capitolo tocchiamo il centro dello studio di Mezzanica. In essi viene infatti sviluppata gradualmente l'idea di una filosofia dell'esperienza nel senso di Dilthey insieme al significato che egli attribuiva a una psicologia descrittiva e intesa come "scienza d'esperienza". A questo è in certo modo legato un mutamento di prospettiva. L'interesse principale di questa esposizione non è tanto la determinazione della posizione del filosofare diltheyano in un contesto filosofico che portava l'impronta del positivismo e del kantismo, ma piuttosto l'esperienza della crisi del presente, della crisi dei fondamenti delle scienze dello spirito, a cui Dilthey intendeva rispondere con il tentativo di fondazione affidato alla sua opera principale, *l'Introduzione alle scienze dello spirito*. Questa crisi fu acuita dalla dominante anarchia delle visioni filosofiche del mondo, provocata dal crollo dei vecchi sistemi metafisici. Mezzanica realizza anche qui una serie di sezioni nel tessuto intellettuale in cui Dilthey ha intrecciato il proprio tentativo di fondazione: la sociologia di Comte, la psicologia e l'etologia di J.S. Mill, la fondazione dell'etnopsicologia da parte di M. Lazarus e H. Steinthal, la recezione tedesca del positivismo in F. Mone e K. Twisten, il programma di Buckle di una nuova storiografia. Dalla "ricerca storico-empirica" è infatti nato l'intento diltheyano di fornire alle scienze dell'uomo, della società e della storia una fondazione gnoseologica, psicologica e metodologica adeguata allo stato degli studi e delle ricerche concrete della scuola storica tedesca. Mezzanica si dedica alla questione del modo in cui Dilthey nel *primo volume* della *Introduzione* abbia valutato il complesso rapporto tra scienze dello spirito e scienze della natura. Per lui infatti non si tratta assolutamente di una mera delimitazione tra due regioni oggettuali, ma di due diversi modi di considerare l'unica, intera realtà effettiva. A buon diritto Mezzanica pone in risalto il significato attribuito da Dilthey alla "trasposizione interna" in ciò che in prima istanza è dato come qualcosa di esterno. Essa faceva infatti saltare il rigido dualismo tra esperienza interna ed esperienza esterna e apriva la strada allo studio delle "oggettivazioni della vita". Con ciò diventa però inevitabile il chiarimento del concetto stesso di esperienza posto da Dilthey alla base della sua filosofia e contrapposto tanto all'empirismo quanto alla speculazione. In questo chiarimento Mezzanica concentra la propria attenzione su tre questioni: quella della realtà del mondo esterno, quella del rapporto dell'esperienza interna con l'introspezione e con l'autoosservazione e infine quella della cooperazione tra esperienza interna ed esperienza esterna nella comprensione di altre unità vitali. Egli indica al tempo stesso che Dilthey non resta legato in modo unilaterale allo schema "interno-esterno", ma viene spinto dalle sue analisi concrete alla dimensione della "comprensione simbolica".

La genesi e lo sviluppo della fondazione psicologica costituiscono l'oggetto principale del capitolo che sintetizza i risultati della pubblicazione del vol. XXI delle *Gesammelte Schriften: Psicologia come scienza d'esperienza. Parte I.* e – insieme alla recensione pubblicata da J. Grondin in *"Archives de Philosophie"* – offre per la prima volta una visione

d'insieme dell'intero ambito delle indagini sviluppate da Dilthey nei suoi manoscritti di ricerca su "Psicologia e antropologia". Questa recezione ed elaborazione interna dei corsi di lezioni diltheyani sulla psicologia è preparata da un'attenta ricostruzione dei primi tentativi di Dilthey per una determinazione della "psicologia nel suo rapporto con la storia", per una descrizione dello status conscientiae, così come per la classificazione dei fenomeni psichici. Qui Mezzanica considera attentamente il confronto di Dilthey con la psicologia di Herbart, con la *Psicologia dal punto di vista empirico* di F. Brentano e con le concezioni di Lotze e Hamilton. Il punto centrale di queste considerazioni è l'interno intreccio delle funzioni psichiche in una connessione strutturale unitaria che si trova alla base del nostro rapporto con la realtà e della nostra apprensione dell'effettualità. Viene così in primo piano la portata psicologico-reale o antropologica della fondazione psicologica: l'accurata descrizione del rapporto dinamico tra sé e mondo, suscettibile di sviluppo interno e nel quale la "connessione acquisita" svolge una funzione significativa. Con grande accortezza Mezzanica tratta la questione del rapporto tra questa fondazione psicologica e la cosiddetta fondazione "ermeneutica", che si concentra in modo crescente sulla connessione di "vissuto, espressione e comprensione". Per questa ragione egli considera anzitutto l'ampliamento e l'integrazione del procedimento descrittivo attraverso il metodo comparativo e analizza poi le diverse forme in cui le unità di vita psicofisiche individuali si inseriscono nella più ampia "connessione effettuale" storico-sociale. Egli incontra il diffuso rimprovero di psicologismo rivolto a Dilthey seguendo gradualmente, in base al filo conduttore del frammento *Vivere e conoscere*, l'analisi diltheyana delle reali "categorie della vita", nata nel quadro di una logica della vita. Tra queste egli pone in risalto come categoria centrale quella di "significato", rivolgendosi per un esame più puntuale ai lavori sulla *Poetica*, da cui Dilthey fu avvinto fino nell'ultima fase della sua attività.

Mezzanica conclude la sua ampia indagine considerando lo stato delle indagini di Dilthey dopo il 1900. La nuova situazione filosofica in cui Dilthey venne a trovarsi era caratterizzata dall'influsso delle opere di W. Windelband e H. Rickert, così come dai nuovi contributi di G. Simmel alla filosofia della storia. Con riferimento alla tipologia, che Dilthey nella sua tarda filosofia volle applicare anche alle visioni filosofiche del mondo, Mezzanica analizza le differenze del concetto diltheyano di tipo rispetto a quello del suo maestro Trendelenburg, il valore attribuito da Dilthey alla descrizione tipologica nei suoi *Contributi allo studio dell'individualità* e le osservazioni critiche del conte Yorck nel celebre *Carteggio*. Mezzanica dedica però una particolare attenzione all'analisi diltheyana delle "oggettivazioni della vita", confrontandola anzitutto con la dottrina cassireriana delle "forme simboliche". Un punto centrale di questa discussione è il confronto accurato e veramente ambizioso della categoria diltheyana di "significatività" con il concetto cassireriano di "pregnanza simbolica". L'ultimo paragrafo del capitolo conclusivo offre una considerazione della recezione critica da parte di Dilthey delle *Ricerche logiche* di Husserl nei suoi tardi testi sulla psicologia strutturale.

Con la pubblicazione del vol. XXVI delle *Gesammelten Schriften* di Dilthey – esattamente un secolo dopo la pubblicazione di *Das Erlebnis und die Dichtung* – la chiusura dell'opera postuma ha raggiunto il suo punto finale. Il tentativo diltheyano di riformare dall'interno la filosofia critica attraverso l'ampliamento del suo terreno esperienziale è diventato con ciò accessibile nella sua interna architettonica, anche e proprio se molto resta frammentario e incompiuto. Con questa immagine della "critica della ragione storica" si incontra il libro di Mezzanica, che con la sua ricerca si addentra nel suo cuore: il nuovo concetto di esperienza. Dilthey la chiamava "esperienza storica". Il fatto di avere mostrato che questa esperienza non si sottrae all'indagine scientifica, e che una filosofia empirica può legarsi internamente a essa, elevandosi a una nuova forma di conoscenza, costituisce il merito di questo libro di Mezzanica.

(Guy van Kerckhoven)

Ken S. R. Foldes, *Hegel and The Solution to Our Postmodern World Crisis. From Nihilism to Kingdom Come. Essays*, Xlibris Corporation, Philadelphia (PA) 2003, p. 592.

Questo volume si articola in un “Saggio introduttivo”, in tre Parti e in un “Saggio conclusivo”. Nel saggio introduttivo (“La soluzione della crisi del nostro mondo postmoderno”, p. 1-83) l’A. delinea con indubbia efficacia l’unitaria tematica filosofica svolta nei saggi seguenti, consistente nel tentativo di comprendere alla luce e nella forma del “concetto” (cioè del pensiero speculativo) l’essenza e le ragioni del “nichilismo” dominante nella coscienza e nella prassi del “mondo postmoderno”, cioè nell’età contemporanea, e di offrire ad esso una soluzione teoretica e pratica radicata in una decisa riappropriazione delle fondamentali concezioni epistemologiche e metafisiche originariamente formulate dal razionalismo filosofico moderno (Cartesio, Spinoza, Leibniz), e quindi compiutamente sviluppate dall’Idealismo tedesco (Kant, Fichte, Schelling) e segnatamente dal sistema hegeliano. Nei cinque saggi raccolti nella Parte I (“Hegel, la postmodernità e Dio”, p. 85-208) l’A. discute alcune celebri tesi di Fichte, Schelling, Hegel e Nietzsche concernenti le problematiche filosofiche della storia, della politica e della religione, che più direttamente si connettono al suo tentativo di comprendere e risolvere la crisi del mondo postmoderno. La Parte II (“Il sistema hegeliano della scienza”, p. 209-334) consta di sei saggi (senz’altro i migliori del volume), che analizzano, con sottile acume logico ed ammirevole vigore speculativo, i nuclei teorici fondamentali del sistema hegeliano (Logica, Fenomenologia, Filosofia della natura e Filosofia della storia). Nella Parte III (“Prima e dopo Hegel”, p. 335-473), infine, troviamo cinque saggi dedicati, rispettivamente, alla difesa di una coerente interpretazione idealistica della gnoseologia kantiana (in polemica contro le opposte letture di P. F. Strawson, H. E. Allison, ecc.), ad una serrata e convincente critica della teologia morale kantiana, all’analisi della struttura logica della *Dottrina della scienza* del 1794, all’esplicazione del principio speculativo e del significato della *Dottrina della scienza* del 1804, ed infine alla discussione di un cruciale problema epistemologico sollevato, e mai risolto in maniera soddisfacente, dall’empirismo logico e dal pragmatismo odierni, ossia quello delle condizioni del possibile riferimento dei concetti scientifici alla (presunta) realtà oggettiva del mondo esterno. Il saggio conclusivo (“Manifesto del nuovo ordine mondiale”, p. 475-545) appalesa soltanto nella Prefazione l’occasione storica che ne stimolò la composizione, e cioè l’entusiasmo con cui nel mondo occidentale fu accolta la notizia della caduta del muro di Berlino (1989). Ciò ch’esso in realtà offre al lettore è piuttosto una compatta ricostruzione dello sviluppo del fondamentale problema gnoseologico della relazione tra pensiero ed essere nella storia della filosofia moderna, culminante in un’accurata analisi della soluzione da esso conseguita nel sistema hegeliano, la cui sostanziale validità ed attualità l’A. intende oggi riproporre, per una serie di ragioni ch’egli lucidamente specifica nel saggio introduttivo (p. 12-13).

La prima ragione è che la filosofia hegeliana, e solo essa, in quanto tentativo di comprensione dell’Assoluto nella forma del concetto, può offrire oggi l’indispensabile antidoto al pernicioso *relativismo* nichilistico, che a suo giudizio caratterizza sia la realtà storica contemporanea nel suo complesso che la sua autocoscienza riflessa nel pensiero del Postmoderno. La seconda ragione è che nessun altro filosofo è finora riuscito a sviluppare in maniera altrettanto compiuta e sistematica una concezione rigorosamente *teoretica* della realtà e della conoscenza, e nel contempo ad incorporare in essa le acquisizioni filosofiche più significative elaborate dall’intera *storia* della filosofia occidentale. In terzo luogo, sebbene la filosofia hegeliana abbia innegabilmente carattere “metafisico”, giacché consiste fondamentalmente “nello studio/conoscenza dell’Essere come tale, del Tutto di Ciò che è” (p. 80, n. 1), ed egli perciò a ragione polemizza contro le opposte interpretazioni “antimetafisiche” sostenute oggi da R.D. Winfield e W. Maker (spec. p. 214 ss), essa tuttavia si distingue decisamente da tutti i precedenti sistemi metafisici perché si fonda su un principio,

quello dell' Idea assoluta, che può esser provato in maniera stringente mediante argomenti logicamente incontrovertibili (p. 47-55), garantendo così la validità oggettiva di tutte le conseguenze determinate che in virtù del metodo dialettico possono esser deduttivamente ricavate dal suo concetto. La quarta ragione è che grazie all'elaborazione di una compiuta filosofia della storia essa ci consente di impostare e risolvere con successo anche il problema della comprensione del senso della storicità, e dunque anche del carattere e delle ragioni della crisi del mondo postmoderno. Infine, l'identificazione hegeliana del contenuto della religione e di quello della filosofia rende possibile una comprensione critica, e dunque antidogmatica e non fideistica, dell'essenza e del "destino" di un elemento costitutivo fondamentale dello spirito della civiltà occidentale quale il Cristianesimo.

Affermare che l' Idea assoluta è il principio della filosofia, in realtà, non significa altro – osserva bene l' A. (p. 34, 205, n. 85, 215-17) – che mostrare come non sia pensabile realtà od oggettività, comunque configurata (sia essa cioè naturale, storica o trascendente), se non in quanto la sua negativa astrattezza si risolva senza residuo nella concretezza dell'atto del pensiero che la pensa. Conoscere qualcosa, in ultima analisi, significa perciò togliere la sua immediata alterità nell'originarietà dell' Io puro o assoluto (Io=Io): la verità ed il fondamento di ogni possibile essere immediato o coscienza empirica è dunque il processo del conoscere o l'autocoscienza pura. L'intero sistema hegeliano viene così a configurarsi secondo l' A. come un'originale ed unitaria *filosofia dell'autocoscienza assoluta*, giacché l'unico vero problema fondamentale ch'essa, nella totalità dei suoi sviluppi, imposta e risolve è quello *gnoseologico* della possibilità della conoscenza, o della relazione tra soggetto ed oggetto, pensiero ed essere, coscienza e mondo esterno. La rigida separazione tra la problematica gnoseologica e quella metafisica – fatta valere, con maggiore o minor decisione, dalla filosofia tradizionale fino a Kant compreso, e fondata in ultima analisi sulla contrapposizione dualistica tra il finito intelletto umano e l'infinito intelletto divino – si dissolve di conseguenza nella prospettiva filosofica dell'"idealismo assoluto", e l' A. non manca di cogliere con grande acume storico e filosofico le concrete implicazioni e conseguenze del rigoroso monismo gnoseologico hegeliano. Tenendo fermo, da un lato, all'obiettiva realtà dell'Assoluto (e dunque dell'eterno e del divino), ma affermandone, dall'altro, l'assoluta identità con l'atto del pensiero umano che lo pensa e, pensandolo, lo costruisce in e mediante sé stesso, sì che esso non precede, bensì segue, lo sviluppo storico del pensiero filosofico (questo, secondo l'acuta interpretazione d. A., sarebbe il vero senso dell'enigmatica asserzione hegeliana che "l'Assoluto è un risultato": p. 170, 491), l'idealismo hegeliano consente anzitutto lo sviluppo di una sistematica comprensione filosofica della religione (e del Cristianesimo in particolare), che, pur provandone la necessità e l'imprescindibile significato storico, nega tuttavia perentoriamente il suo presupposto ontologico fondamentale, e cioè l'assoluta oggettività e trascendenza di Dio, contrapponendo ad esso il principio alternativo dell'originaria, assoluta identità di Dio e dell'uomo (p. 111-12 e 248, n. 14). Ora, l' A. scorge a ragione nell'accennato presupposto la causa ultima dell'alienazione dell'uomo nel mondo ch'egli stesso si è pur da sé stesso creato, e dunque anche di quel "nichilismo" ontologico e morale che, già presente in forma implicita ed inconsapevole nelle epoche storiche dominate dalla fede nel Dio trascendente, è divenuto infine pienamente esplicito ed autocosciente nell'umanesimo ateo e materialistico prevalente ormai nel mondo contemporaneo. Di conseguenza, nella misura in cui la filosofia hegeliana nega l'adeguatezza della forma rappresentativa (cioè mitologica) della religione, e quindi il nichilismo derivante dall'affermazione in essa implicita del Dio trascendente, e prova per contro, in virtù del principio autofondantesi dell' Idea assoluta, l'identità (mediata e dialettica) di Dio ed uomo, soggetto ed oggetto, coscienza ed autocoscienza, essa, e *solo* essa, può consentire una piena comprensione razionale delle ragioni della decadenza della religione nel mondo contemporaneo e della sua verosimile estinzione nel prossimo futuro, ovviando così alla perdita del senso e del valore dell'esistenza umana che la "morte della religione" trae ineluttabilmente seco. A questo proposito egli non esita a stabilire suggestive

(anche se, a volte, discutibili) analogie tra il risultato della cristologia hegeliana ed alcune influenti concezioni teologiche contemporanee quali la tripartizione, sostenuta dall'ultimo Schelling, della storia del Cristianesimo nell'"età di Pietro" (cattolicesimo), nell'"età di Paolo" (protestantesimo) e nella finale e conclusiva "età di Giovanni" (religione del futuro, umanizzazione di Dio: p. 90-92); l'annuncio nietzscheano della morte di Dio e del Superuomo (p. 92-98); e la "demistificazione" o "demitologizzazione" (p. 8) dei dogmi del Cristianesimo tradizionale attuata dagli odierni fautori della "teologia radicale" o dell'"ateismo cristiano" (T. J. J. Altizer, P. Tillich, D. G. Leahy, T. de Chardin, ecc.: p. 130-31).

Un ulteriore merito dell'interpretazione di Hegel proposta dall'A. è certamente quello di mostrare con evidenza difficilmente contestabile come la globale articolazione del sistema hegeliano in una Logica, in una Filosofia della natura e in una Filosofia dello spirito si fondi per necessità essenziale sullo stesso principio dell'Idea assoluta, e di offrire in tal modo una persuasiva replica alla celebre obiezione avanzata da Schelling (e poi reiterata, tra gli altri, da Croce e da Gentile) nei confronti del presunto "punto debole" del sistema, e cioè la cosiddetta transizione dell'Idea nella natura. L'Idea assoluta, osserva bene l'A., (p. 123-26, 223-26) non è un ente statico ed inerte, bensì infinita attività creatrice che si esplica in un processo "circolare", i cui momenti fondamentali sono: a) la posizione di sé mediante sé; b) l'alienazione da sé o la posizione di un "altro"; c) la riflessione dell'altro in sé o il ritorno in sé stesso. Il terzo momento si distingue e nel contempo si identifica col primo: il *contenuto* che in essi viene posto è infatti identico, è cioè la realtà infinita del sé (altrimenti il processo non sarebbe circolare!), ma la *forma* è differente: nel primo esso è infatti una realtà potenziale, virtuale o astratta, nel terzo invece è pienamente attuale e concreto. Ora, la triade fondamentale in cui si oggettiva l'infinita attività creatrice dell'Idea, è quella i cui elementi sono l'Idea logica (cioè l'Idea assoluta nell'elemento astratto del pensiero), la natura (cioè l'Idea nella forma dell'esser-altro) e lo spirito (cioè il ritorno in sé dell'Idea dall'esser-altro, culminante nella *Begriffsbestimmung* dello Spirito assoluto, più precisamente della Filosofia). La Logica si presenta così, di necessità, in due diverse forme nel sistema: come la "prima scienza", che tematizza un oggetto ancora (relativamente) astratto, e come l'"ultima scienza" (coincidente con la stessa Filosofia), in cui la stessa realtà attuale dell'Assoluto perviene a concreta e compiuta autocoscienza. In quanto "prima scienza", l'astrattezza del suo oggetto esige di essere integrata mediante l'esplicazione di ciò da cui essa astra, ovvero la contingenza dell'essere immediato, la cui totalità concreta coincide per l'appunto con ciò che generalmente si intende col termine "natura". La stessa Logica (nel primo significato) è dunque per principio impossibile ed impensabile senza la costruzione di una successiva scienza filosofica quale la Filosofia della natura: questa, dunque, la soluzione razionale e la legittimazione ultima della necessità di quel trapasso dell'Idea nella natura, che Schelling a torto riteneva impossibile. In quanto "scienza ultima", tuttavia, la Logica trascende senz'altro la peculiare astrattezza che caratterizza la sua tradizionale concezione in termini di logica formale (o anche simbolica o matematica: p. 506-507), si costituisce piuttosto come la scienza del fondamento ultimo e della verità così della natura che dello spirito (finito), e si identifica perciò ormai senza residuo alcuno – osserva giustamente l'A., di nuovo in polemica con Winfield, Maker e J. Flay (p. 161, n. 21, 203, n. 72, 216-17, 468) – con la stessa metafisica. A nostro giudizio le brillanti argomentazioni da lui a tale proposito svolte ripropongono, in sostanza, la plausibilità di quella che a partire da J. E. Erdmann si è soliti chiamare l'interpretazione "panlogistica" del sistema hegeliano.

D'altra parte, egli opportunamente insiste altresì sul fatto che l'asserzione "speculativa" hegeliana dell'identità del soggetto e dell'oggetto, dell'uomo e di Dio, non può e non dev'essere fraintesa nel senso di un'assurda identificazione immediata dell'io particolare, empirico, naturale e finito con lo stesso Assoluto, e dunque di un radicale solipsismo egoistico. Questo, piuttosto, egli osserva, secondo Hegel è "il punto di vista del *male assoluto*" (p. 65), giacché il finito in quanto tale non è in sé altro che negativa apparenza, che nella sfera dell'autocoscienza può esser trascesa solo in virtù del reciproco riconoscimento tra

due sé, grazie al quale ciascuno di essi nega il proprio immediato isolamento naturale e si pone piuttosto come un momento non-indipendente di una più ampia autocoscienza universale o “intersoggettiva”. L’universale legge dialettica dell’Aufhebung di ogni alterità nell’unità dell’atto del pensare incontra così un’“eccezione” nella realtà dell’alter-Ego, la cui “integrità e indipendenza” (p. 309) dev’essere riconosciuta quale imprescindibile condizione della costituzione di ogni possibile oggettività nella coscienza. Non sfugge all’A. una delle più ardue difficoltà in cui puntualmente si avvolgono i tentativi (a cominciare da quello di Fichte) di elaborare una teoria trascendentale dell’intersoggettività, ovverosia l’implicita o esplicita posizione di una pluralità di “assoluti”, che contraddice palesemente la fondamentale esigenza razionale della rigorosa *unità* dell’Assoluto. Egli ne propone una plausibile soluzione osservando che “al livello *puro* noi siamo Uno, condividendo la medesima Autocoscienza Universale (cf. l’“Io assoluto” di Fichte), mentre al livello *empirico* rimaniamo e funzioniamo come individui discreti” (p. 64). L’assoluta originarietà ontologica ch’egli riconosce all’alter-Ego non sembra invece valere in rapporto all’eticità dello Stato, in cui egli (sulla scia di A. Peperzak e in polemica con L. Siep e Winfield: p. 293-94) non sembra scorgere altro che una “condizione finita” (sostanzialmente non dissimile da quelle espresse dalle categorie del Diritto astratto e della Moralità) della pura autocomprensione dello Spirito assoluto (nella coscienza del filosofo che attualmente pone e risolve il problema dell’essenza dello Stato, conferendogli così l’unica oggettiva validità che possa essergli riconosciuta). A questo proposito egli non esita a prender le distanze dalla tesi hegeliana, esposta nei celebri §§ 257-60 della *Filosofia del diritto*, che lo Stato (o meglio la sua idea o Begriffsbestimmung) costituisce la realizzazione della libertà assoluta, e dunque dell’*infinitem actu*, nella forma del volere. Al che si potrebbe replicare, anzitutto, che, qualora esso non fosse veramente nulla più che una “condizione finita” dello Spirito assoluto, non si vede come e perché mai esso possa costituire la richiesta soluzione della dialettica della Moralità, visto che questa in definitiva non consiste in altro che nella peculiare espressione nel processo del volere del *progressus in infinitum*, la cui contraddittorietà viene appunto risolta dal concetto dell’*infinitem actu*. D’altra parte, siccome l’Idea assoluta si costituisce come l’unità sostanziale di pensiero e volontà, non si vede come e perché la sua originaria infinità attuale non possa e non debba esplicarsi in *entrambe* tali categorie,¹ o a quale altra oggettivazione del volere possa esser riconosciuta quella dignità dell’*infinitem actu* che viene invece negata all’eticità dello Stato. L’enfasi “fichtiana” d. A. sul primato ontologico dell’intersoggettività rispetto allo Stato appare comunque pienamente coerente con l’interpretazione dell’hegelismo da lui proposta nel senso di una metafisica dell’autocoscienza assoluta.

L’aspetto più originale, e per molti versi stimolante, di questa interpretazione di Hegel è certamente la soluzione proposta dall’A. al problema, assai dibattuto negli Stati Uniti dopo il successo del libro di Fukuyama, della fine della storia (e della storia della filosofia: p. 32-34, 113-15, 165-208). Prendendo decisamente le distanze dalla *communis opinio* invalsa tra gli odierni studiosi di Hegel (da V. Hölsle e H. P. Kainz a C. Taylor, T. Rockmore e P.T. Grier), egli insiste sul fatto a) che esistono ragioni teoretico-sistematiche, e non solo storico-fattuali, per sostenere che la storia della filosofia è “finita” con Hegel; b) che, non essendo la filosofia altro che l’autocoscienza adeguata della realtà storica, dal principio idealistico dell’identità del pensiero e dell’essere segue altresì di necessità che la stessa storia del mondo è giunta nell’età contemporanea – in corrispondenza con la formazione storica della filosofia hegeliana – al suo compimento; e c) che tale compimento (a differenza di quanto generalmente ritenuto dal pensiero antimetafisico contemporaneo) non equivale

¹ Come Hegel, del resto, esplicitamente sostiene: cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Id., *Werke in 20 Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a. M. 1969, II, p. 548-549; e Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Id., *Werke...*, cit., Frankfurt a. M. 1970, § 4 Zusatz.

senz'altro alla dissoluzione della metafisica occidentale (e della civiltà su di essa fondata), bensì all'affermazione della sua piena e definitiva validità, e alla conseguente apertura di una nuova epoca storica, quella del "mondo postmoderno". A questo proposito egli osserva, anzitutto, (p. 189-191) che una trattazione genuinamente "scientifica" della storia della filosofia è impossibile se non si dispone di un concetto *adeguato* della filosofia, il quale, in ragione del suo imprescindibile carattere di totalità, può essere evidentemente conseguito in concreto dal pensiero filosofico solo quando la stessa totalità dello sviluppo storico della filosofia sia giunta alla conclusione. Inoltre, siccome l'atto del pensare è un processo che ritorna in sé stesso e si configura perciò come un circolo "chiuso" della riflessione, la storia della filosofia, che è la sua necessaria manifestazione nel tempo, può rifletterlo in maniera adeguata solo se e quando essa pervenga alla sua conclusione. In terzo luogo, se si dovesse respingere la tesi della fine della storia, si dovrebbe ovviamente concludere che la struttura logica della storia del pensiero filosofico è quella del *progressus in infinitum*, la cui insuperabile inconsistenza logica, tuttavia, viene dimostrata, com'è noto, ad abundantiam dalla "Dottrina dell'essere" nella *Scienza della Logica*. Infine, siccome la "molla" del divenire storico è la contraddizione, e siccome nell'idea del Sapere assoluto ogni possibile contraddizione – sia essa gnoseologica od ontologica – viene infine a risolversi, da ciò segue di necessità che la formulazione della teoria del Sapere assoluto alla conclusione della *Fenomenologia dello spirito* costituisce eo ipso una prova dell'avvenuta fine della storia.

La teoria della fine della storia (nel sistema hegeliano) fornisce all'A. il filo conduttore anche per una suggestiva interpretazione del senso della storia contemporanea, e del peculiare compito, teoretico e pratico, che in essa spetta alla filosofia. L'età postmoderna, egli afferma, (spec. p. 36-42, 72-73) si presenta anzitutto in forma negativa, cioè come "postmodernità negativa", per la ragione che il superamento delle rappresentazioni religiose nel pensiero speculativo appare inevitabilmente alla coscienza non-filosofica come la mera negazione della realtà di Dio, e quindi del senso della storia e dell'esistenza umana reso da essa possibile. La postmodernità negativa è dunque anzitutto l'epoca del nichilismo esplicito e consapevole di sé: il relativismo assiologico, il pessimismo esistenzialistico, la fede ingenua nella verità delle scienze positive e il culto acritico della tecnologia non ne sono che manifestazioni particolari. Tale immediata negatività dell'epoca postmoderna, tuttavia, può e dev'essere superata, nella successiva fase della "postmodernità positiva", da una riappropriazione del sistema hegeliano che ne promuova la diffusione su scala globale. Il paese cui sarebbe affidata l'attuazione di tale compito "post-storico", non sarebbe l'Europa (che avrebbe infatti esaurito la sua missione culturale proprio con la fine della storia), bensì – egli sostiene sfruttando un celebre accenno di Hegel alla "terra del futuro" nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*² – gli Stati Uniti d'America, che, avendo già percorso gli stadi più elementari della loro evoluzione storica (quello agrario, quello dell'unificazione civile e quello militare), ai appresterebbero ora ad entrare nello stadio culminante e conclusivo, quello intellettuale. Le primarie finalità culturali da conseguire in esso sarebbero una riforma del sistema accademico e dell'educazione nazionale ispirata ai principi della filosofia idealistica (egli cita a questo proposito l'ideale pedagogico tracciato da Schelling nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*), e, sul piano più strettamente teoretico, l'elaborazione di "una nuova, aggiornata "introduzione alla Scienza", o "Fenomenologia dello spirito", contenente le odierne dominanti prospettive culturali sulla realtà [...] e la loro risoluzione nel Sapere assoluto" (p. 72. Cf. anche p. 195-197).

I saggi raccolti in questo volume hanno il merito di sviluppare con raccolto vigore teoretico ed eloquente forza di persuasione i lineamenti fondamentali di un'interpretazione della filosofia moderna e contemporanea in generale, e della filosofia hegeliana in particolare, che appare adeguata e condivisibile. La sua lettura è senz'altro un must per tutti coloro che so-

² Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Id., *Werke...*, cit., Frankfurt a. M. 1970, p. 114.

no interessati alle problematiche del pensiero idealistico e che inoltre ritengono che né i morti schemi teologici della Destra né quelli astrattamente umanistici della Sinistra siano veramente riusciti a comprendere ed esplicitare l'intimo significato e valore della filosofia di Hegel.
(Giacomo Rinaldi)

Giacomo Rinaldi, *Idea e realtà della Logica. Parte I*, in: “*Studi urbinati*”, Quattro Venti, Urbino 2001-2002, anni LXXI-LXXII, p. 91-137; Id., *Idea e realtà della Logica. Parte II*, in: “*Studi urbinati*”, Quattro Venti, Urbino 2003-2004, anni LXXIII-LXXIV, p. 31-59.

Dopo i saggi *Essenza e dialettica della percezione sensibile* (1993), *Fondamenti di filosofia del linguaggio* (1997) e *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza* (1999) Giacomo Rinaldi raggiunge con *Idea e realtà della Logica* un punto alto, anche se non conclusivo, della sua pur lunga riflessione teoretica. Il contesto teorico dei quattro lavori appare come un progetto relativo alla formulazione di una sistematica teoria della conoscenza, o gnoseologia generale, che affronta in maniera organica ed esaustiva il problema della costruzione di una dottrina trascendentale della conoscenza nello stile del pensiero idealistico moderno e contemporaneo, cioè secondo le direttive segnate dalla *Critica della ragion pura* di Kant, dalla *Dottrina della scienza* di Fichte e dalla *Scienza della Logica* di Hegel.

Nei *Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza* Rinaldi aveva sviluppato, nella prima sezione, un'esplicazione preliminare dell'idea del conoscere secondo il senso comune, basata sull'analisi fenomenologica husserliana della percezione, del mondo-della-vita e dell'esperienza antepredicativa; nella seconda sezione, una teoria del “conoscere speculativo”, cioè del sapere filosofico stricto sensu in quanto sapere assoluto, fondata su un ripensamento dei principi fondamentali della filosofia hegeliana. Nella terza sezione veniva infine delineata una teoria del metodo dialettico, in quanto forma assoluta ed immanente del pensiero filosofico, partendo dall'originaria versione hegeliana e passando attraverso un confronto critico con la dialettica materialistica di Marx e la dialettica negativa di Adorno.

In *Essenza e dialettica della percezione sensibile*, invece, egli prendeva in considerazione quella forma elementare del conoscere, che viene tradizionalmente denominata come “intuizione” o “percezione sensibile”, e che costituisce, secondo le concezioni epistemologiche empiristiche e positivistiche (ma anche, per certi versi, secondo la filosofia critica kantiana), la “fonte” originaria, o per lo meno un presupposto gnoseologico indipendente, del processo del conoscere. Rinaldi discuteva in questo saggio alcune teorie epistemologiche contemporanee intese appunto a sostenere tale concezione, e ne metteva in luce le insuperabili contraddizioni, indicando la loro soluzione in un diverso principio del conoscere, la cui evidenza fosse indipendente da qualsivoglia presupposto intuitivo immediato.

La problematica filosofica del linguaggio, assente nell'articolazione sistematica kantiana della “critica” delle “facoltà” dello spirito umano, ma divenuta rilevante nella filosofia contemporanea soprattutto dopo il celebre volume di Cassirer, era al centro del terzo saggio citato di Rinaldi, i *Fondamenti di filosofia del linguaggio*. Saggio nato non per ridurre – com'è purtroppo oggi troppo spesso il caso – l'epistemologia, la logica o la metafisica alla linguistica, secondo l'orientamento tracciato dalla filosofia analitica, dal neostrutturalismo e dal decostruzionismo odierni (ma anche, sia pur per opposte ragioni, dall'estremo esito dell'ontologia esistenziale heideggeriana), quanto piuttosto per polemizzare contro di essi, rei di voler ridurre l'essenza del pensiero (o della filosofia) a quella del linguaggio (o della poesia), e per provare, al contrario, che il pensiero è irriducibile al linguaggio (e quindi che la filosofia è piuttosto la “verità” della poesia). Non già, dunque, il pensiero è un prodotto del linguaggio, bensì il linguaggio un prodotto del pensiero. Con *Idea e realtà della Logica* Rinaldi approda ora allo stadio del pensiero puro, oggetto della logica, momento culminan-

te dello sviluppo di una teoria del pensiero come verità e fondamento ultimo della teoria della conoscenza, dove puntualmente riemergono le soluzioni teoriche elaborate nei tre saggi precedenti, già citati, al fine di costituirvi la base teorica del tentativo di formulare una soluzione affermativa del problema del conoscere, che può esser sommariamente accennata nella maniera seguente: il conoscere non può costituirsi in maniera valida né basandosi sull'evidenza della percezione sensibile, né risolvendosi in una costruzione linguistica, bensì nella misura in cui riconosce che la propria essenza si identifica con quella del pensiero puro logico, nel cui sviluppo e processo di autoproduzione vengono in definitiva a coincidere l'essenza del reale, e quindi i fondamenti della metafisica od ontologia, e l'essenza del conoscere, e dunque i principi della logica o della gnoseologia (discipline, in realtà, solo verbalmente distinguibili: Parte I, § 1, p. 92-93).

Da questa impostazione deriva la struttura e l'articolazione di questo saggio. La prima sezione ("Idea della Logica": Parte I, §§ 1-3, p. 91-109) è dedicata alla formulazione di una teoria generale del pensiero concepito come atto autocosciente, dialettico, organico o, se vogliamo, olistico – come "pensiero concreto" in senso hegeliano. Questa teoria, a differenza della logica formale contemporanea, pretende di avere un risvolto ontologico, perché non descrive, analizza o deduce solo strutture formali, argomentative o discorsive del pensare, ma indica nel contempo in e mediante esse momenti e principi esplicativi del divenire della realtà. Vi è dunque in questo saggio qualcosa come un confronto-scontro tra la logica formale, da un lato, e la logica speculativa o trascendentale, con accenti metafisici, dall'altro.

Onde dare un fondamento argomentato, logicamente cogente alla sua concezione della logica, nella seconda sezione ("Realtà immediata della Logica": Parte I, §§ 4-5, p. 110-37; Parte II, §§ 6-8, p. 31-56) Rinaldi prende in esame lo sviluppo storico della logica formale, distinguendo in esso tre stadi evolutivi fondamentali: 1) quello originario, identificato con la logica formale aristotelica; 2) la tendenza psicologista o associazionistica, dominante dell'età contemporanea e culminante nel *Sistema di logica deduttiva e induttiva* di J. S. Mill; 3) la reazione allo psicologismo, che ha portato nell'età contemporanea al cosiddetto "logicismo" e alla fondazione della logica simbolica o matematica, pietra miliare nello sviluppo della stessa teoria husserliana della logica trascendentale. Il primo stadio viene privilegiato da Rinaldi non solo perché esistono plausibili ragioni onde ridurre in definitiva a esso quelli successivi, ma anche e soprattutto perché la logica aristotelica ha sì carattere formale, e come tale viene quindi criticata e respinta dall'A., ma è comunque una logica formale sui generis, perché Aristotele, oltre che un logico formale, è stato anche il padre della metafisica, e anche quando descrive le forme astratte dei concetti di genere, dei giudizi, dei sillogismi e della dimostrazione non trascura di cercare a esse un preciso riscontro ontologico. Solo che in numerosi contesti dove vengono teorizzate le determinazioni formali-generalì del pensiero disc.ivo, egli sembra dimenticare i principi fatti valere proprio dalla sua metafisica, cadendo così in stridenti contraddizioni che Rinaldi evidenzia con estrema chiarezza grazie ad una ricerca meticolosa e paziente: ad es. la sua elevazione delle particolarità semantiche e sintattiche della lingua greca a forme universali del pensiero logico contraddice alla sua acuta differenziazione dell'essenza del linguaggio da quella del pensiero (Parte II, § 7.1, p. 37-39); la sua corretta dottrina gnoseologica che il sapere è scire de universalibus è incompatibile con la sua fondamentale tesi ontologica che attualmente reale è invece solo l'individuo singolare (ivi, § 7.2, p. 36-39); la sua teoria dell'universale come risultato di un procedimento induttivo contraddice alla pretesa evidenza intuitiva immediata dei principi anapodittici della dimostrazione (ivi, § 7.4, p. 40-42); la tesi che la categoria della sostanza coincide con l'individuum omnimode determinatum, caratterizzato da massima comprensione e minima estensione, è inconciliabile con l'assunto, non meno cruciale per la sua logica, che essa è invece uno dei "sommi generi", la cui estensione cioè è massima mentre è minima la loro comprensione (ivi, § 7.5, p. 42-43); la presupposizione della realtà extramentale dell'oggetto della species sensibile contraddice sia alla sua teoria

delle relazioni (che esige per contro che entrambi i loro termini siano consaputi: *ivi*, § 7.2, p. 38) che a quella dell'identità dell'oggetto intelligibile e del pensiero in atto; ecc. ecc.

Il felice approdo alla teoria del pensiero come logica speculativa prende la forma di una deduzione trascendentale del sistema delle fondamentali categorie logiche (Parte II, §§ 9-10: "*Realtà assoluta della Logica*", p. 57-59), i cui caratteri essenziali vengono accennati solo sommariamente in questo saggio, che in rapporto al suo contenuto determinato si limita infatti a prevedere che, qualora fosse compiutamente sviluppato, esso non dovrebbe risultare molto dissimile da quello svolto da Hegel nella *Scienza della Logica*. Del resto, Kant, Fichte e Hegel rappresentano la triade filosofica sulla quale poggia la base teorica del lavoro di Rinaldi. La teoria del pensiero svolta in questo saggio può esser perciò considerata anche come un ripensamento severamente critico delle fondamentali acquisizioni del pensiero kantiano, impegnata com'è a espungere da esso i residui empiristici, scientifici, illuministici e, perché no, fideistici, ancor pesantemente presenti nella sua versione ufficiale. E i riferimenti ai pensatori successivi sono immediatamente contenuti nella sua stessa impostazione, poiché già nella *Dottrina della scienza* di Fichte e nella *Scienza della Logica* di Hegel è ben visibile il tentativo di portare a perfezione e compimento l'idea kantiana della logica trascendentale, depurandola proprio dei residui sopra citati. Ma Rinaldi non può e non vuole ovviamente trascurare i contributi forniti alla logica, intesa come sapere trascendentale e speculativo, da parte di filosofi più recenti quali Bertrand Spaventa e Giovanni Gentile, senza trascurare neppure Kuno Fischer, R. G. Collingwood e il "suo" Errol Harris. Per rimanere ai filosofi italiani ora citati, sappiamo come l'hegelismo di Spaventa e Gentile venga sovente interpretato come un hegelismo che torna a Kant. Ora, non possiamo credere che Rinaldi accetti di tornare a Kant dopo essere arrivato a Hegel, però conosciamo il suo apprezzamento per questi filosofi, meritevoli se non altro di aver colto la continuità Kant-Fichte-Hegel. La *Logica e metafisica* di Spaventa (originariamente intitolata dal suo autore: *Principi di filosofia*; il nuovo titolo è del curatore della seconda edizione, Giovanni Gentile) e i due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile figurano certamente nello scaffale principale della sua biblioteca.

Ma perché all'inizio si sosteneva che con *Idea e realtà della Logica* Rinaldi raggiunge senz'altro un punto alto della sua lunga riflessione teoretica, che tuttavia non può esser considerato come conclusivo? La ragione di ciò sta nel fatto che in questo saggio egli precisa sì l'idea e il principio della logica speculativa, e la difende contro la logica formale, ma non trascura neppure di ribadire che una cosa è formulare il *principio* o l'*idea* della logica, altra cosa è costruire un *sistema* di logica. Nel principio è contenuta nulla più che la "formula" da cui deve partire la costruzione della scienza, mentre nel sistema occorrerà invece indicare tutte le determinazioni specifiche nelle quali la scienza si realizza. Il lavoro da fare, in sostanza, è ancor superiore a quello già fatto, ma siamo certi che Rinaldi non si tirerà indietro, e presto o tardi ci regalerà la "casa" finita dove abitare.

(Davide D'Alessandro)

Klaus Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skepticismus"*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, p. 267.

Nel pensiero del XVIII secolo la formazione della filosofia dell'Idealismo tedesco fu in parte stimolata, in parte osteggiata dalla tenace presenza in Germania di alcune tendenze epistemologiche ed etiche del pensiero anglosassone moderno quali l'empirismo psicologico di Hume e la filosofia del senso comune di Reid. L'orientamento realistico, scientifico ed antimetafisico della seconda trovò un fervente fautore in G. E. Schulze, che battezzò esplicitamente la propria posizione filosofica con l'antico nome di "scetticismo". La vivace discussione cui il suo *Enesidemo* (1792) diede luogo intensificò l'interesse per la problematica epistemologica dello scetticismo, che già Kant aveva risvegliato con la sua celebre distinzione, tracciata nella *Critica della ragion pura* (1781¹ e 1787²), tra lo "scetticismo dot-

trinale”, da lui respinto, ed il “metodo scettico”, la cui validità e necessità gnoseologica egli invece riconosceva (p. 171). Questo eccellente saggio di Vieweg è dedicato ad una lucida e precisa ricostruzione storiografica dell’influsso che questa problematica ha avuto sulla formazione del pensiero del giovane Hegel, dagli anni degli studi universitari a Tubinga fino a quelli della docenza a Jena. La peculiarità ed originalità della concezione hegeliana dello scetticismo viene efficacemente messa in rilievo mediante un serrato confronto con quelle dei pensatori che, per un verso o per l’altro, parteciparono attivamente al dibattito sullo scetticismo: dai maggiori e più noti (Kant, Reinhold, Fichte, Schlegel, Jacobi, Hölderlin, Schelling) a tutta una pleora di minori (ad es. il citato Schulze, J. E. Flatt, W. T. Krug, J. A. Eberhard, L. Creuzer, F. I. Niethammer, C. F. Stäudlin, E. Platner, L. H. Jakob, E. M. Zeender, S. Maimon, J. G. M. Feder, J. Rückert, C. Weiß, F. Bouterwek, ecc.), le cui specifiche dottrine filosofiche, non altrettanto note, il libro di Vieweg ha l’indubbio merito di presentare con singolare aderenza ai testi e fedeltà ermeneutica.

L’elemento comune di ogni possibile forma di scetticismo, antico o moderno, è l’uso critico-negativo della ragione, o meglio del pensiero discorsivo in generale. Le differenze essenziali in cui il suo sviluppo storico si dirime dipendono, anzitutto, dalla peculiarità ontologica dell’oggetto contro cui la sua energia negativa si dirige, che può infatti consistere: a) nella presunta realtà immediata delle cose materiali e nella non meno presunta immediata evidenza della percezione sensibile; b) nell’asserita consistenza e verità delle categorie dell’intelletto finito e dei principi inferenziali della logica formale; oppure c) nel significato e/o nella realtà delle idee della ragion pura (speculativa e pratica). D’altra parte, la negatività della riflessione scettica: a) può caratterizzare soltanto il metodo dell’indagine filosofica (che almeno per certi versi si configura così come un “metodo scettico”, consistente in sostanza nella contrapposizione “isostenica” di un’antitesi ad ogni tesi), o b) può essere identificata col suo stesso risultato ultimo ed assoluto (il cosiddetto “scetticismo dottrinale”, la negazione categorica cioè di ogni possibile verità e conoscenza). Negli scritti del giovane Hegel questi concetti e queste distinzioni vengono formulati con crescente chiarezza, precisione e compiutezza, e vengono infine integrati in una complessa costruzione teoretica indubbiamente profonda ed illuminante, la cui plausibilità ed attualità filosofica appare a tutt’oggi fuori questione. La negatività, sostiene Hegel, è un momento essenziale del pensiero speculativo, e perciò il “metodo scettico” costituisce senz’altro un suo elemento teoretico imprescindibile (nella terminologia del suo pensiero maturo: il “momento negativo-razionale” del “metodo dialettico”). Ma la negatività che può esser attualmente pensata e concretamente articolata non è già la vuota immediatezza del Nulla, bensì la “negatività che si riferisce a sé stessa”, che dunque nega sé stessa, e che così dà necessariamente luogo ad una “affermazione infinita”. Lo “scetticismo dottrinale” dev’esser perciò perentoriamente rifiutato (ritorcendo contro lui stesso la sue radicali conclusioni negative). D’altra parte, la negatività del metodo scettico può esercitarsi *solo* su quelle forme della realtà e della coscienza, il cui essere immediato è *inadeguato* rispetto al loro concetto, o la cui essenza *differisce* dalla loro esistenza. Ora, mentre questo è certamente il caso di tutte le forme e i gradi della coscienza finita (ad. es. la percezione sensibile o l’intelletto), tale invece non è, per definizione, quello delle idee della ragione (in quanto il loro oggetto – l’Incondizionato, l’Assoluto, l’Infinito o il Bene – è per contro nulla meno che l’*identità* del concetto e della realtà, dell’essenza e dell’esistenza). Perciò, conclude Hegel, il “vero” scetticismo (fornito cioè di effettivo valore filosofico) è quello “nobile” degli antichi (tra i quali egli, com’è noto, annovera non solo gli “scettici” in senso proprio, ma anche pensatori come Parmenide, Zenone, Eraclito, Gorgia e Platone: p. 139-44), che si dirigeva infatti contro la totalità della natura e dell’esistenza finita, e non già quello “ignobile” dei moderni (e segnatamente di Schulze), in cui l’infondata negazione della verità delle idee della ragione speculativa si coniuga piuttosto con la più acritica e “dogmatica” rivendicazione della realtà del mondo esterno e della verità dei “fatti di coscienza” (cioè dei dati dell’intuizione sensibile).

Questa severa critica hegeliana della filosofia del senso comune in quanto “scetticismo nei confronti della ragione”, e la concomitante rivalutazione dell’opposta prospettiva epistemologica dello “scetticismo nei confronti del senso”, che egli sviluppò nei primi anni della sua docenza a Jena, non solo si ripropongono secondo L’A. nelle trattazioni successive specificamente dedicate alla problematica dello scetticismo, ma costituiscono altresì il nucleo teoretico fondamentale delle due prime, e più cruciali, “figure” della *Fenomenologia dello spirito*, e cioè la Certezza sensibile e la Percezione (p. 209). Si tratta certamente di ipotesi ermeneutica suggestiva e plausibile, se non altro perché consente di individuare il concreto referente storico di tali figure nel punto di vista dell’*empirismo antimetafisico moderno*, e di scorgere quindi nella sua radicale dissoluzione fenomenologica la più elementare ed imprescindibile condizione di possibilità della corretta comprensione ed apprezzamento dell’intero progetto hegeliano della “filosofia speculativa” o dell’“idealismo assoluto” (ovviando così efficacemente, tra l’altro, a grossolani fraintendimenti odierni, diffusi specialmente nella Hegelforschung di area anglosassone, del pensiero di Hegel in chiave “empiristica” ed “antimetafisica”: si pensi ad es. alla celebre interpretazione di J. Findlay).

Discutendo infine, nell’ultimo capitolo di questo saggio, la critica della filosofia teoretica svolta da un seguace di Schulze, J. F. Kirsten (p. 234-49), L’A. insiste opportunamente sul fatto che l’accennata concezione hegeliana dello scetticismo è anche l’*unica* che possa evitare con successo le disastrose conseguenze etiche, che lo scetticismo moderno, in quanto scepsi nei confronti della ragione (pratica), reca invece ineluttabilmente seco: e cioè la negazione della libertà dell’autocoscienza, giudicata infatti dai nuovi scettici mera “zavorra metafisica” (p. 248); la conseguente “rassegnata” sottomissione all’autorità casuale delle potenze etiche dominanti; la sudditanza nei confronti della “moda”, della “convenzione” e più in generale del consensus gentium; ed infine l’abbandono dello spirito umano ad una sorta di “quietismo dogmatico” (p. 248) che, come osservò già Schlegel, “rende indifferenti e paralizza la forza dell’agire” (p. 243). Una significativa conferma storica dell’intima ed insuperabile inconsistenza morale dello scetticismo L’A. la scorge acutamente in quelle tendenze “estetizzanti” della scepsi contemporanea, che – com’è segnatamente il caso di Nietzsche e Heidegger – rinunciano ormai dichiaratamente a qualsivoglia sforzo inteso a soddisfare la fondamentale esigenza filosofica, in verità imprescindibile, della costruzione di “un’architettura del pensiero, di un’etica, di una filosofia del diritto e dello Stato” (p. 205).

Per la non comune acribia storiografica che pervade tutte le sue pagine, per l’eleganza, chiarezze ed efficacia dello stile, ma soprattutto per la mirabile capacità dimostrata dal suo autore di comprendere il senso genuino delle ardue dottrine hegeliane da lui esaminate, questo saggio di Vieweg può esser senz’altro considerato come uno dei migliori contributi alla Hegelforschung apparsi nel XX secolo.

(Giacomo Rinaldi)

Carmine Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, collana “Segni del Pensiero”, Vol. 1, ETS, Pisa 2006, p. 198.

Il volume di Di Martino inaugura la nuova collana di testi e saggi diretta da Carlo Sini, “Segni del Pensiero”, dedicata all’ermeneutica e alla fenomenologia del segno. Esso costituisce un passo significativo nel percorso teoretico di A., all’interno di quella “genealogia del linguaggio” cui da anni egli è dedito. Un ulteriore “movimento retrogrado”, potremmo dire, laddove il dinamismo proprio dell’interrogazione genealogica non può che consistere in una progressiva discesa delle soglie di costituzione del proprio oggetto tematico. Se ne *Il medium e le pratiche* (Jaca Book, Milano 1998) il primo passo della genealogia consisteva nell’analisi dello scarto abissale rappresentato dall’avvento dell’alfabeto rispetto alle precedenti modalità di scrittura, e in *Oltre il segno* (FrancoAngeli, Milano 2001), attraverso un serrato confronto con Jacques Derrida, veniva messo in luce il ruolo produttivo della parola

per la genesi dell'autocoscienza, in *Segno, gesto, parola* il tema è la soglia stessa di costituzione del linguaggio, il passaggio dal mero gesto vocale al gesto propriamente linguistico. La nozione di gesto assume in questo contesto una valenza strategica, nella misura in cui "per render conto del linguaggio bisogna ricollocare l'operazione della parola in quella apertura a significare e ad esprimere che appartiene già ai più elementari movimenti del corpo" (p. 9). Beninteso, non si tratta di una ricostruzione empirica, eventualmente suffragata da prove neuro-psicologiche, bensì del tentativo di condurre "una indagine genealogica sull'apparizione del linguaggio a partire dal linguaggio, ovvero a partire dalle categorie filosofiche-concettuali che frequentiamo" (p. 10), in cui "tra l'antecedente e il conseguente, il fondante e il fondato, vi è dunque quella circolarità [...] che appartiene a ogni [...] movimento del pensiero" (ivi).

In questa cornice, si coglie come la filosofia di Heidegger, Merleau-Ponty e Mead non sia il vero oggetto tematico del testo (rappresentato invece dalla soglia linguistica come tale). Di Martino si avvale delle loro rispettive riflessioni, raccordandone gli elementi comuni e mettendone in rilievo le differenze, pervenendo però a risultati estremamente personali e non ascrivibili ad alcuno dei tre autori singolarmente considerati.

La 1ª sezione del testo ("Un discorso senza parole. Mondo e logos nel primo Heidegger") è dedicata alla discussione del problema del linguaggio in Heidegger in particolare nei testi degli anni '20, *Essere e tempo* compreso. La riflessione heideggeriana rappresenta infatti un decisivo luogo di ripensamento del ruolo ontologico del linguaggio, in cui tuttavia esso si configura come un linguaggio "etero", silenzioso, sospettoso nei confronti della propria incarnazione nella stoffa fonetica e simbolica della parola pronunciata.

Heidegger aveva infatti inizialmente preso le distanze da Husserl, contestando lo "schema" di costituzione della cosa da quest'ultimo proposto: "dapprima si darebbero sensazioni pure o dati iletici in una intuizione sensibile, i quali riceverebbero poi un significato mediante atti noetici della coscienza, atti di conferimento di senso" (p. 13). Per Heidegger una simile ricostruzione pecca di scarsa fedeltà al dato, nella misura in cui "ciò che primariamente si offre non sono "mere cose" in una pura "intuizione sensibile", ma *pragmata* in una *praxis*. Nell'esperienza non si danno originariamente sensazioni, dunque, ma significati" (p. 14). La "cosa" è cioè sempre colta in un orizzonte di utilizzabilità, nel suo significato relato a quell'intreccio totale di significati che è propriamente il "mondo" in cui l'esserci è già sempre coinvolto. Questa struttura è quella che in *Essere e tempo* prende il nome di "significatività" (Bedeutsamkeit), che ivi funge costantemente da sfondo, intrattenendo col linguaggio propriamente inteso un rapporto di fondazione unidirezionale: "in *Essere e tempo* e nei corsi di lezioni che immediatamente lo precedono e lo seguono, il linguaggio è [...] presentato come un livello "sovrapposto" a quello dei significati e della significatività aperta nella comprensione-interpretazione" (p. 22). L'aver-significato della parole, dunque, è interamente motivato dalla significatività originaria del mondo da cui esse nascono; ai significati, semplicemente, "spuntano le parole", in una modalità che Heidegger non si preoccupa di interrogare ulteriormente. L'origine di questa omissione è indicata da Di Martino nel peculiare e ambivalente confronto con Aristotele da cui il concetto di significatività è tratto: Heidegger si misura con la teoria aristotelica del linguaggio, e con il ruolo preminente in essa attribuito al *logos apophantikos*, vale a dire alla proposizione assertoria propria del giudizio. Egli intende infatti criticare (in questo del tutto fedele allo Husserl di *Esperienza e giudizio*) la concezione affermatasi progressivamente nella storia della metafisica a partire da Aristotele – che occupa in questo processo una postazione particolare, in cui i giochi non sono ancora del tutto decisi – per cui la sede originaria della verità sarebbe il giudizio. Heidegger mette in luce come, a suo avviso, i Greci avessero una comprensione più ampia del concetto di logos, inteso come un più generale "render manifesto" o "svelare" (*deloun*), ed è in forza di tale più generale render-manifesto di carattere pre-assertivo e pre-giudicativo, che al logos apophantikos spetta la preminenza attribuitagli, come massimo grado di una dinamica disvelativa già all'opera ad un livello più ampio. "Questa interpreta-

zione più originaria, non linguistica, del *logos* corrisponderebbe a ciò che i Greci intesero come linguaggio” (p. 34) ed essa sta alla base della distinzione introdotta da Heidegger tra l’“in quanto” apofantico (quello appartenente alla forma base del giudizio “S è P”, vale a dire “S in quanto P”) e l’“in quanto” ermeneutico, dove il primo non è che la cristallizzazione teoretica, derivata, del secondo, che allude invece all’apertura al mondo comprendente-interpretante propria dell’esserci, che coglie sempre ogni ente “in quanto” esso rimanda alla totalità significativa del mondo e gli si rivela come oggetto possibile di manipolazione.

Così si comprende la posizione anomala occupata dal linguaggio nell’esposizione degli “esistenziali” di *Essere e tempo*: mentre, secondo quanto poc’anzi descritto, “situazione emotiva” e “comprensione” intrattengono un rapporto di totale reciprocità con la significatività del mondo (costituendone l’apertura rivelativa), il linguaggio viene inserito “a margine” e sotto la netta distinzione tra Rede e Sprache. “Per indicare il ‘linguaggio’ come esistenziale dell’esserci Heidegger si serve in *Essere e tempo* della distinzione tra die Rede e die Sprache [...]. È die Rede, non die Sprache, ad essere co-originaria alla situazione emotiva e alla comprensione” (p. 37). È così che Heidegger interpreta la definizione greca dell’uomo, *zoon logon echon*, intendendo *logon* come un “discorrere” che precede il parlare, preso in uno con il comprendere e la situazione emotiva, che si limita ad articolare la trama di significati accolta nel silenzio della comprensione-interpretante alle prese con la significatività del mondo. Questo processo è efficacemente denominato da Di Martino “desomatizzazione del linguaggio” (p. 61), nel quale Heidegger “per un verso [...] attribuisce al linguaggio il rango primario di un esistenziale. [...] Per un altro verso però, proprio attraverso la nozione di Rede, [...] sottopone la Sprache a una singolare relativizzazione” (pp 61-62). Tale impostazione verrà poi significativamente messa in discussione dallo stesso Heidegger dopo la cosiddetta “svolta”, quando egli attribuisce ai Greci, fin da Omero, una concezione del *logos* esclusivamente assertoria, che ne avrebbe occultata un’altra, più originaria, quella poetica. Sul conto del linguaggio è messa addirittura la differenza antropologica come tale, ciò che distingue l’uomo dall’animale, e la parola è intravista nella sua differenza specifica dall’emissione vocale animalesca, nel suo specifico carattere simbolico. Heidegger sosta tuttavia sul limite di tale avvistamento, rinunciando a spingere avanti l’indagine e a tentare di mettere in questione il come dell’accadere di una parola propriamente intesa dal grido o dal verso puro e semplice. Un’invecchiata diffidenza per la “corporeità” a tutti i suoi livelli lo ha condotto sul limitare dell’inaudita (letteralmente) differenza che qui ha luogo ma gliene ha precluso una più approfondita indagine. È a questo punto che entra in gioco il contributo di Merleau-Ponty, nella 2ª sezione del testo, dal titolo *Simbolismo del corpo e simbolismo del linguaggio in Merleau-Ponty*. Nella riflessione del fenomenologo francese, infatti, la parola, colta nel suo stretto legame con il corpo, costituisce un luogo strategico in vista di una “revisione ontologica” volta a mettere in questione e reinterpretare le contrapposizioni che attraversano dualisticamente il pensiero occidentale: spirito/materia, idealità/ realtà, naturale/ convenzionale,...

Solo mettendo in discussione lo schema tradizionale per cui la parola si limiterebbe ad esternare un pensiero già fatto sarà possibile cogliere fedelmente il tratto specifico del linguaggio, e, correlativamente, di quell’unico animale dotato di linguaggio che è l’uomo: “costituzione della mente, dei significati e del linguaggio rappresentano infatti i fili di un unico nodo” (p. 97). Occorre a questo proposito considerare innanzitutto il linguaggio come gesto: “sia nel senso di un risalimento allo strato gestuale della parola, al suo *spessore emozionale e corporeo*; sia nel senso di una assimilazione della parola agli *altri gesti espressivi*” (p. 98, c.ivo d. A.). Solo una parola compresa come originariamente abitata dal proprio senso (e non come mero involucro esteriore più o meno convenzionalmente stabilito) e un senso compreso come originariamente “incarnato” possono sradicare il linguaggio dalla sua concezione strumentale e restituire correlativamente alla “corporeità” (quella fonica della parola e quella carnale del corpo) il suo statuto ontologico peculiare e irriducibile.

A questo proposito Merleau-Ponty chiama in causa il problema del rapporto tra linguaggio e mimica emozionale (l'altra forma gestuale latrice di senso), laddove, secondo un'immagine tradizionale avallata tra l'altro dalla psicologia, "nel linguaggio il modo di rinviare al senso sarebbe artificiale, nella mimica emozionale sarebbe invece naturale" (p. 106). Ma tale contrapposizione è causata da una considerazione del solo linguaggio "già costituito", che non si spinge a considerarne la genesi a partire dallo strato gestuale-emozionale. Per Merleau-Ponty si tratta di abbandonare in un sol colpo la concezione naturalistica della mimica emozionale e quella convenzionalistica del linguaggio, a meno di rassegnarsi alla totale incomprendibilità di entrambi i fenomeni: il gesto vocale (precedente e antenato del linguaggio simbolico) infatti è originariamente parte della mimica emozionale stessa, connaturato ad essa, come corrispondenza alla pro-vocazione emozionale del mondo. "Nel gesto vocale trovano eco le emozioni originarie, le rivelazioni o mancate rivelazioni del mondo, all'interno di pratiche di vita determinate" (p. 119), così che "ogni lingua conserva nelle sue fibre una tradizione gestuale in cui è incarnata ed espressa l'essenza emozionale" del mondo, la quale, pur continuamente trasformata e attraverso incalcolabili peripezie, continua a vibrare nell'esperienza di chi parla, o meglio, è "parlato" dalla lingua" (ivi). Non vi è, dunque, una significatività pre-linguistica che alla Rede spetti soltanto articolare in una sorta di rispecchiamento, bensì co-emergenza e co-appartenenza originaria di senso e parola nell'alveo di quella compagine di risposte emozionali e vitali che costituiscono la cifra del nostro incontro col mondo. In questa cornice, tuttavia, il linguaggio costituisce un caso peculiare, che Merleau-Ponty non trascura di mettere in luce, non accontentandosi di ripristinare la linea di continuità tra gesto e parola: si tratta, nella continuità di fondo, di mettere in luce il punto di discontinuità propriamente linguistico, che non costituisce tuttavia il salto in un ordine alieno rispetto al primo ma una sua, seppur rivoluzionaria, ristrutturazione. In cosa consiste la differenza specifica della parola? Di Martino, sulla scorta di Merleau-Ponty, indica due caratteristiche: la capacità di sedimentare e di costituire una acquisizione intersoggettiva (cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 261). Riguardo alla prima caratteristica, occorre notare che "la sedimentazione è tesaurizzazione di un 'senso tacito' (ma, potremmo aggiungere noi, non silenzioso) sparso nel sensibile, che si dispiega nelle forme mute d'espressione, dal più semplice gesto di prensione e di sguardo fino alla pittura" (p. 123), la quale costituisce un orizzonte che può essere indefinitamente riattivato; mentre quanto alla natura intersoggettiva del linguaggio, essa è radicata nella stoffa stessa del suo accadere, il quale istituisce simultaneamente e progressivamente tanto una comunità linguistica possibile quanto lo stesso soggetto parlante. Tutto ciò grazie all'originaria riflessività che è propria del gesto vocale, "all'interno di quella più generale riflessività della 'carne' del mondo che si realizza emblematicamente nel corpo proprio" (p. 126), per cui esso "riflettendosi nello stesso modo e tempo su chi lo produce e su chi lo riceve, convoca potenzialmente entrambi al medesimo riconoscimento, è nella condizione di divenire per entrambi (quindi potenzialmente per tutti) segno identico di un significato identico" (p. 127). In quest'originario contraccollo della voce è da rintracciarsi la condizione di possibilità d'istituzione di un significato "costituito" e condiviso, e correlativamente di un'autocoscienza strutturata. In simili analisi si vede profilarsi una possibile "genealogia dell'idealità" come quella abbozzata da Husserl nella famosa "Appendice III" della *Crisis* e variamente prospettata da Carlo Sini nei suoi testi. L'apporto di Merleau-Ponty consiste dunque nell'aver ricondotto il linguaggio alla sua base emozionale-corporea, senza avere per questo rinunciato ad indicare il punto di discontinuità che l'avvento della prima parola segna ad individuare i tratti salienti che definiscono tale discontinuità. Resta ora da farsi più prossimi ad essa e interrogarla direttamente: "Come il gesto vocale diventa linguistico, come si specializza e si astrae dal complesso della gestualità corporea diventando propriamente linguaggio?" (p. 132) È sullo sfondo di questa domanda che viene affrontato, nell'ultima sezione del testo, il pensiero di George Herbert Mead.

Le ricerche meadiane contenute nel testo *Mente, Sé e Società* rappresentano infatti una “feconda interferenza di pragmatismo e psicologia sociale comportamentistica” (p. 134) nel tentativo di una fruttuosa “applicazione del punto di vista ‘sociale’ alla interrogazione genetica della mente e del sé” (ivi), nella misura in cui il problema dell’origine del linguaggio non è affrontato come fenomeno primariamente riguardante un organismo isolato ma come parte di un processo sociale: “il processo sociale di esperienza e di comportamento è insomma l’antecedente logico e temporale dell’emergenza del linguaggio e, in coincidenza con quest’ultima e per suo tramite, dell’autocoscienza” (p. 136). Anche Mead si propone di interrogare il processo genetico del simbolo linguistico a partire dalla nozione di “gesto vocale” senza presupporre “stati mentali” già costituiti ad esso sottesi. A un primo livello, infatti, il gesto vocale è caratterizzato da una peculiare asimmetria, per cui esso non evoca nell’individuo cui è indirizzato la stessa emozione o “idea” che evoca nell’emittente (un cane, ad esempio, abbaia furioso all’altro cane non per provocare in lui furia ma paura). La stabilizzazione di un gesto vocale condiviso (premessa irrinunciabile per comprendere l’avvento del linguaggio) è resa possibile per Mead dall’autostimolazione originariamente connessa al gesto vocale, “l’interesse di un individuo a evocare in sé la risposta dell’altro al proprio gesto” (p. 148). In questa dinamica “io mi odo come mi ode l’altro, il mio gesto vocale si ripercuote contemporaneamente e nello stesso modo sull’altro e su di me” (p. 152) dando origine ad una “originaria auto-riflessione e auto-obiettivazione del sé” (p. 155). Nella progressiva reiterazione del gesto vocale che costantemente accompagna le più diverse situazioni e grazie alla sua duttilità, per cui esso può idealmente conformarsi a qualsiasi emergenza, è gettata la base per quel processo di identificazione che riguarda tanto la stabilizzazione di un significato (che Mead intende pragmatisticamente come disposizione all’azione, come schema ideale di azioni possibili) quanto la correlativa stabilizzazione di qualcosa come un Sé autocosciente. Tale processo necessita originariamente della struttura denominata da Mead “to take the role of the other”, consistente nella possibilità di “assunzione da parte dell’individuo che compie il gesto della risposta dell’altro nei riguardi del suo gesto” (p. 171). Il duplice effetto costituito dal carattere auto-affettivo del gesto vocale e dalla possibilità di assumere in sé la risposta dell’altro al proprio gesto istituendo così uno schema di risposta che valga per entrambi, svelano pertanto la condizione *entro cui* qualcosa come il linguaggio può essersi costituito (e sempre di nuovo si ricostituisce all’ingresso nel mondo di un nuovo parlante), senza tuttavia illudersi di poter dire il punto di soglia che originariamente ha istituito e istituisce il *dicibile* rimanendo esso strutturalmente *indicibile*, proprio in quanto del *dicibile* rappresenta l’istituzione. In tutto questo si svela un carattere fondamentale che individua la cifra ultima dell’autocoscienza stessa: l’originaria alterazione che la costituisce. “Se noi accediamo al sapere di noi stessi attraverso il linguaggio, attraverso la parola, se cioè l’autocoscienza è linguistica, questo significa al tempo stesso che essa è strutturalmente rapporto all’altro: la *relazione* è inscritta nell’insorgenza stessa della parola e dell’autocoscienza” (p. 193).

(Andrea Staiti)

Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, p. 162.

Il nuovo libro di Vincenzo Costa mette a frutto e sviluppa le ricerche relative alla dottrina heideggeriana del significato già rigorosamente avviate in *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003. Questo nuovo lavoro, riguardante il medesimo orizzonte problematico, presenta almeno due tratti salienti che lo distinguono da gran parte della recente letteratura critica heideggeriana: l’esplicitazione di una ben definita tesi interpretativa di fondo e il tentativo di un fecondo confronto con le argomentazioni e le teorie di esponenti della filosofia analitica e della cosiddetta filosofia della mente.

L'attenzione non è concentrata sulle grandi e ormai classiche tematiche del pensiero heideggeriano (la differenza ontologica, la distruzione della storia dell'ontologia, la questione della tecnica...) ma su questioni apparentemente più tecniche e dimesse, le quali dimostrano tuttavia, nello svolgersi dell'analisi di Costa, la propria portata: "Una riflessione su ciò che accade al nostro essere occidentali oggi, così come su che cosa caratterizzi l'identità dell'Europa, ci sembra richiedere una preliminare chiarificazione concettuale di tutta una serie di altre questioni sulle prime quasi di dettaglio o marginali, che sono appunto quelle che tentiamo di discutere in queste pagine" (p. 2). Si tratta di interrogare Heidegger "in primo luogo sulla differenza antropologica, sulla specificità della posizione dell'uomo rispetto al più vasto regno dell'animalità" (p. 7) e a questo proposito occorre "mettere in luce differenze strutturali tra il mondo ambiente animale e il mondo ambiente umano" (p. 9, c.ivo d. A.), laddove "questa problematica del mondo, inteso come il criterio decisivo per tracciare la differenza antropologica, è strettamente connesso alla questione del significato. Heidegger suggerisce, infatti, che il mondo umano è caratterizzato come una *totalità coerente di significati*" (p. 9 c.ivo d. A.). Questo, tra l'altro, nella prospettiva di chiarificare e valutare correttamente il ruolo svolto dal linguaggio: è facile infatti inserire sbrigativamente il pensiero Heidegger nella cosiddetta "svolta linguistica" che caratterizza la filosofia del '900 e limitarsi a constatare in esso una generica rivalutazione del linguaggio. Non è questo il tenore dell'analisi di Costa che, molto puntualmente, osserva: "dire che ciò che caratterizza l'uomo è il rapporto con il linguaggio può, infatti, divenire triviale, se non ci si chiede a partire da che cosa l'uomo parli, cioè che rapporto intrattiene con le sue parole e con il suo discorso" (p. 10, c.ivo d. A.).

L'attenzione è dunque rivolta, nel primo capitolo (*La differenza antropologica e la questione dell'animalità*), al problema della determinazione dell'umano nella sua differenza specifica dall'animale, per come essa è tracciata da Heidegger. Questa tematica porta con sé il duplice confronto con l'evoluzionismo da una parte e con l'antropologia filosofica dall'altra, disciplina, quest'ultima, che nacque proprio negli stessi anni in cui Heidegger trattava questi temi. Ciò che egli rimprovera ad entrambe le prospettive, è di aver pensato l'uomo, sulla scorta della metafisica, a partire dall'animalità, come se il suo avvento costituisse la semplice addizione di una "razionalità" ad un substrato animale (come tradisce la celebre traduzione latina della definizione greca dell'uomo "*animal rationale*"). Questo fornisce per Heidegger una rappresentazione del tutto falsata di ciò che caratterizza l'uomo come tale, sia che, come nel caso dell'evoluzionismo, ci si sbilanci sull'*animal*, sia che, come la nascente antropologia filosofica, si sottolinei il *rationale*, eventualmente correddandolo di una vaga determinazione teologica a *là* Scheler, che lega l'insorgenza dell'umano all'insorgenza dell'"idea di Dio". La differenza consiste invece per Heidegger nel fatto che solo l'uomo ha un mondo, inteso come totalità di significati pragmatici disponibili indipendentemente dall'apparizione empirica di questo o quell'oggetto, mentre l'animale è "povero di mondo", vale a dire è sempre e soltanto catturato nella "cerchia del presente" tracciata dalla sua istintualità. Tutto il procedere del testo di Costa è volto a dar corpo e pensare adeguatamente il senso di questa differenza.

Un problema importante è, a questo proposito, quello delle scimmie studiate da Köhler, noto allo stesso Heidegger, che sono apparentemente in grado di servirsi di oggetti compresi nel loro significato d'uso, ad esempio di dei bastoni usati per avvicinare il cibo. Questo non comporta un dissolvimento della differenza precedentemente proposta? Costa, sulla scorta di Heidegger, nota che "usare occasionalmente un oggetto per soddisfare un bisogno non significa rapportarsi a quell'oggetto in quanto significato. Nell'animale qualcosa diventa utilizzabile solo nella misura in cui entra nel cerchio dell'istinto, mettendolo in moto e ponendosi al suo servizio, ma *senza potersi manifestare come un significato*" (p. 26, c.ivo d. A.). Alla nozione di significato appartiene infatti il nesso con la totalità, non semplicemente il fatto che esso rimanda ad un uso attuale possibile: "importante non è solo il rimando, bensì la nozione di totalità di rimandi. Un animale vive all'interno di rimandi, ogni

vivente ci vive, la vita stessa è così. Ma per l'uomo il senso di un oggetto emerge solo entro una *totalità* di rimandi" (p. 27-28, c.ivo d. A.). Ciò che rende possibile tale rapporto con una *totalità* di significati, è poi indicato da Heidegger nella radice stessa dell'uomo colto nella sua storicità: il rapporto a se stesso come possibilità (poter-essere), vale a dire il rapporto a quella totalità costituita dall'esistenza colta nella sua finitezza: "si dà dunque differenza ontologica [...] perché vi è un essere che comprende se stesso come una *totalità temporale*" (p. 33, c.ivo d. A.). L'apertura a una totalità di significati, che nell'uomo è resa possibile dalla comprensione di sé come essere temporale, è sostituita nell'animale dall'istinto (nozione recuperata da Heidegger contro quella, allora in voga, di "stimolo"), che in esso svolge precisamente il compito di decidere ciò che di volta in volta può apparire. Non è dunque l'"intelligenza", intesa come comportamento intenzionale, ciò che distingue l'uomo dall'animale, ma il fatto che nell'uomo essa è al servizio della possibilità, è perennemente esercitata "*sullo sfondo del mondo*" (p. 37, c.ivo d. A.).

L'animale vive sempre e soltanto in una cerchia ristretta di presente, tracciata di volta in volta dall'istinto che gli preclude il rapporto con l'oggetto come tale, il quale costituisce soltanto l'"esca" o la valvola di sfogo per una più o meno raffinatamente articolata scarica istintuale. Questo essenzialmente, secondo Heidegger, perché l'animale manca del linguaggio, che costituisce il luogo proprio dell'apparizione di significati nel loro nesso con la totalità: "le cose sono solo in quanto appaiono come un significato, nella luce di una comprensione, e *l'apparire di significati è linguaggio*" (p. 48, c.ivo d. A.). Pertanto "*la problematica dell'antropologia filosofica si svuota in direzione di un'analisi filosofica del modo d'essere del linguaggio*" (p. 49, c.ivo d. A.), che costituisce il prosieguo del testo. Anzitutto occorre smarcarsi dalla concezione per cui nel linguaggio si tratterebbe essenzialmente della comunicazione di significati innati contenuti nella mente di chi parla, tendenzialmente comuni anche a chi ascolta in quanto dotato del medesimo corredo biologico. In una simile prospettiva, quale ad esempio quella di Chomsky, "*l'ordine dei significati precede qualsiasi esperienza* e fa parte della nostra dotazione biologica. Lo schema concettuale è innato, e nei linguaggi empirici trova soltanto differenti mezzi di espressione" (p. 59, c.ivo d. A.).

E tuttavia un simile innatismo appare assai discutibile, nella misura in cui, ad esempio, risulta quantomeno artificioso ricondurre la contraddittorietà di una proposizione ad un determinato corredo biologico, come se un essere dotato di geni leggermente diversi potesse affermare contemporaneamente A e il suo contrario. Le cose si complicano ulteriormente riguardo a quei significati che sono coglibili come tali solo in un definito contesto culturale e non in un altro: in che senso sarebbe qui da intendere l'ipotesi del corredo biologico innato? Neppure l'ipotesi (che di questa costituisce forse la versione più "debole") che il linguaggio informi degli eventi psichici ci chi parla appare accettabile: normalmente se qualcuno mi dice, ad esempio, "la lavagna è sporca" io posso certamente interrogarmi su ciò che gli passa per la mente in quel momento (che può essere di volta in volta molto diverso), ma questo non mi aiuta certo a comprendere il significato della frase, che al contrario, rimane lo stesso anche al variare degli stati psichici che lo hanno fatto scaturire. Per Heidegger il modello "psicologista" sotteso all'idea del linguaggio come comunicazione va abbandonato: i significati non stanno nella mente né in un terzo regno iperuranio, essi sono, bensì, nel mondo. Nel linguaggio occorre pertanto separare l'aspetto comunicativo, secondario e derivato, da quello semantico, il quale si radica nel soggetto pratico, "alle prese" con un mondo: "Se io dico "la lavagna è sporca", l'altro può capire il mio proferimento solo perché sa già che cosa è una lavagna e in quali condizioni saremmo disposti a dire che è sporca. E questo sapere non è teorico. Esso ha la sua radice in un mondo pratico, che determina che cosa è la lavagna e in quali condizioni essa va considerata sporca: *cioè quando il professore dell'ora successiva non può scrivervi sopra*" (p. 69, c.ivo d. A.).

Se le cose stanno così bisogna ammettere che in qualche modo "le connessioni tra significati [...] non dipendono dalle connessioni interne alla forma sensibile del linguaggio"

(p. 70, c.ivo d. A.) e che pertanto certamente, come tanta ermeneutica instancabilmente sottolinea, “*senza le parole non avremmo un mondo di significati, ma se le parole non vertessero su significati esse cesserebbero di essere parole*” (p. 72, c.ivo d. A.). In questa prospettiva occorre mettere in discussione anche la concezione secondo il linguaggio sarebbe lo schema concettuale secondo cui viene organizzata l’esperienza (concezione comune ad autori provenienti da tradizioni filosofiche anche profondamente distanti, come Cassirer, Bühler, Whorf, Davidson, McDowell e Quine), nella misura in cui “*una rete di concetti non è una rete di possibilità d’azione*” (p. 88, c.ivo d. A.), e questa è come tale già aperta prima di qualsivoglia concettualizzazione, decisa e costantemente riconfigurantesi nell’esperienza pratica. L’idea che il linguaggio sia l’edificazione di uno schema concettuale che dia forma all’esperienza, presuppone un’idea di esperienza per Heidegger del tutto inattendibile: come se essa fosse di per sé una massa informe e caotica di stimoli il cui ordine, di carattere esclusivamente concettuale, rappresenterebbe uno stadio aggiunto dall’intelletto. Ma “l’esperienza” si configura invece come dotata di un suo ordine ben preciso, quello, appunto, dei significati pratici, vale a dire delle possibilità d’azione e d’uso di volta in volta dischiuse nel differente mondo in cui l’uomo è immerso.

In questo senso va inteso anche il privilegio accordato da Heidegger al discorso rispetto all’uso assertivo del linguaggio: quest’ultimo, infatti, tende a coprire la dimensione pratica del significato, sostituendovi quella di una pura “raffigurazione” e nascondendo il radicamento di questa dimensione nella prima. Non per niente in *Essere e tempo* la nozione di “schema concettuale” è adombrata come scadimento del discorso nell’inautenticità, nel *Si*, dove la mobile e plastica totalità di significati pratici si ossifica in una schematizzazione unanimemente (e anonimamente) condivisa.

Nel quarto capitolo Costa si dedica ad una decisiva precisazione, in vista di una corretta comprensione dell’idea heideggeriana di totalità. Non bisogna infatti intendere questa nel senso, pur assonante, di un olismo linguistico (come quello di De Saussure, per cui i significati abiterebbero primariamente il linguaggio e si definirebbero nello scarto e nella differenza reciproca di una parola con l’altra), bensì di un olismo dell’esperienza, basato sulla totalità di rimandi pratici che l’apertura storica di volta in volta rende possibili. Questo fonda da una parte la preminenza degli enunciati d’azione sull’“idea di verità” del giudizio (che come tale non gli preesiste ma si genera dall’interno di essi, come “depurazione” teoretica dal loro originario riferimento pratico) e dall’altra inaugura la problematica della traduzione. Essa, infatti, non può essere intesa come mero trasferimento di nozioni concettuali in un codice diverso, ma si configura come, letteralmente, l’ingresso in un altro mondo dove una parola non ha nulla di arbitrario, facendo corpo col proprio significato, rinviando al nesso che lega una lingua a un mondo: “la riflessione sulle parole non ci deve dunque condurre verso la mente dei parlanti, bensì verso le relazioni strutturali che costituiscono un certo mondo, ed è per questo che Heidegger indica la sua indagine sul linguaggio come analisi ontologica” (p. 140).

Infine Costa propone una interessante valutazione del rilievo accordato dall’ultimo Heidegger al linguaggio poetico, alla luce delle considerazioni sin qui svolte: “nella poesia il tutto si erge di fronte all’uomo come qualcosa di unitario e lo interpella in quanto tale” (p. 151, c.ivo d. A.). Ciò significa che la parola poetica è la dimensione (o, meglio, l’esperienza) della parola in cui essa non rimanda soltanto alla totalità “orizzontale” dei significati d’uso che in essa appaiono, ma rinvia ad una totalità “verticale”, all’istituzione stessa del suo mondo, che si profila come eccedenza costante del suo mero significato d’uso: “la parola originaria non è quella che designa l’utilizzabilità del mezzo, e dunque che lo collega con gli altri mezzi, bensì quella che lo collega con il senso della totalità. Solo essendo collegato con questo senso della totalità un oggetto entra a far parte dell’esperienza umana” (p. 157, c.ivo d. A.). Così in certe parole risuona il senso di un’intera epoca e questo parlare poetico originario non risuona altrove rispetto alle parole

del linguaggio quotidiano ma le abita nel profondo, custodendo il senso stesso del mondo che esse rivelano.

(Andrea Staiti)

Mauro Bozzetti, *Conflitto estetico*, Genova, Il Melangolo 2004

Questo studio di Mauro Bozzetti ha il merito di accollarsi un tentativo umile ma assai prezioso, quello di avviare una ragionata mappatura dell'immensa letteratura storiografica e interpretativa che negli ultimi decenni è proliferata intorno all'idealismo e soprattutto alle sue origini: la giovinezza hegeliana e il comune ambiente culturale dell'esperienza dello *Stift* tubinghese. Già nell'"Introduzione" questa mole sterminata è suddivisa in sei aree principali che ne organizzano i fini e gli spunti originanti; quel che però è additato come un punto indiscutibile, è che la traiettoria biografico-intellettuale di Hegel e Hölderlin, nel drammatico e sconcertante altalenio delle loro relazioni ed elaborazioni ideali, è necessaria per comprendere le loro opzioni filosofiche decisive, l'una a favore della dialettizzazione integrale dell'esperienza, l'altra orientata a comprendere la ricerca della verità nell'orizzonte inaugurale dello stupore poetico e della parola originaria. Proprio *parola originaria* potrebbe intitolarsi il primo cippo miliare di questa ascesa in cui l'A. ci accompagna. Suo lodevole intento, cui viene dato ampio e sicuro compimento nello svolgersi di questo saggio, è di far emergere nella sua peculiare dignità il filosofare hölderliniano, riscattandolo dall'ancor dominante lettura heideggeriana, che in esso vede più volentieri un primato ontologicamente originario della parola poetica, così originario da poter essere dissociato dalla personalità filosofica dello stesso poeta svevo, dal consapevole e meditato volersi – e costruirsi – dei suoi propri temi teoretici.

Innanzitutto è utile ricordare ciò che l'A. documenta sin dalle prime battute del suo saggio: il fatto che Hölderlin fu il primo tra i frequentatori del celebre Stift di Tubinga destinati a futura gloria a frequentare i seminari jenensi di Fichte; addirittura la ricostruzione bozzettiana ci restituisce un dettaglio particolarmente prezioso: l'assoluta primazia cronologica nell'uso del termine di *reines Ich* va ascritta proprio a un brevissimo testo redatto da Hölderlin, il frammento *Urteil und Sein*, pubblicato solo nel 1961. Se a documentare la precoce e determinata vocazione filosofica di un Hölderlin in formazione tale prova non fosse ritenuta sufficiente, ci si può avvalere di un giudizio particolarmente autorevole, proveniente questa volta da una voce importante della letteratura filosofica del '900, Franz Rosenzweig, che ebbe a definire il Denkweg hoelderliniano come "più risoluto" di quello hegeliano. Tutta la mole di conoscenza storica che l'A. compagina così abilmente ci ricorda dunque che siamo di fronte a un filosofo che, come è notoriamente il caso di Leopardi e forse anche di Dante, ha fatto della poesia l'espressione idonea e metodicamente giustificata con la quale dare voce all'interessa di un'esperienza di pensiero, mai abdicata come fine e struttura del proprio essere nel mondo.

Nella sua Introduzione l'A. ha il merito di affiancare al rigore del filologo l'esigenza schematizzatrice più propria dell'indagine teorica. In questo primo passaggio il raffronto tra il progetto filosofico hegeliano e la tragedia, da Hölderlin presentita e innestata nel cuore del pensiero e dell'esperienza di esso, viene nitidamente formulato: p. 13 "[per Hegel] la struttura originaria della filosofia, nel suo assolutizzarsi, somma in sé sia l'essere che la dialettica di identità e differenza, [...] questo pensiero puro, non ancora toccato dall'alterità, va definito come la conoscenza della parola dell'origine, udibile solo a chi fa propria la riflessione concettuale". L'ultimo verso della poesia intitolata *Andenken*, enigma struggente ricamato sulla soglia della tenebra mentale, che Martin Heidegger ha così ostinatamente collocato a fondamento della nozione di *denkende Dichtung*, conterrebbe una contrapposizione testimoniale di ciò che Hölderlin perseguì contro la dialettica intronizzata dal suo sodale. Già in scritti di autochiarificazione, di contenuto indubbiamente filosofico, che il poeta svevo redige a Francoforte, emerge da parte sua la tendenza a vedere nel sentire

estetico la facoltà, il moto insopprimibile dell'Io che supera la finitezza della conoscenza teoretica e si proietta nell'atto infinito di unirsi all'oggetto in una sola coscienza pulsante. C'è quindi un lato sacrificale dell'intuire estetico, in cui Hölderlin volle vedere saldati la morte del patologico al cospetto del Fine Ultimo (si confronti nella *Critica del Giudizio* la vera ouverture di questo tema della contemporaneità) ed una affermativa riconduzione all'unità sempre celata che muove la natura e le conferisce grandiosa bellezza. Non il solo lavoro del Begriff poteva esaurire il mistero di questo destino segnato all'umano.

Il 1° capitolo del saggio analizza i riflessi che sull'ambiente dello Stift ebbero i conflitti tra l'emergente kantismo, scuotitore di olimpi e manuali teologici, e il dogmatismo che alcuni insegnanti tentavano di contrapporgli senza troppo successo. Veniamo condotti quasi ad esser testimoni di questo dramma generazionale: un Repetent giovane, tale Diez, che fionda il vessillo kantiano contro il rigore difensivo del titolare di cattedra, l'anziano Storr. Contro le geniali ma laceranti intuizioni delle tre *Critiche* sembra allora rifocillante gettarsi su Spinoza, e l'A. puntualizza, contro una vulgata manualistica spesso troppo sommaria, che questo Spinoza con cui si controbilancia la reticenza kantiana in fatto di metafisica è in realtà decisamente mediato da Jacobi, il quale a sua volta vi perveniva tramite una rilettura di Lessing.

Rispetto a quelli che si usa considerare come i numi antichi da cui la triade idealista prende lo slancio, l'A. fornisce molti e preziosi dati storico-filologici per precisare minutamente i tempi del loro influsso. Attraverso la rete degli scambi epistolari tra i giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, il romanzo cronistorico di questi influssi viene predisposto per il regesto di una più fondata génesi dei sistemi di ciascuno di questi illustri lettori.

All'impatto di un modo diversamente entusiasta di rivolgere lo sguardo ai Greci sulle prime ambizioni del lavoro hölderliniano l'A. dedica il 2° capitolo. Platone e i temi dell'erotica filosofica si accampano da subito nella mente del giovane filosofo-poeta, come dimostra una lettera a Neuffer del 10 ottobre 1794; Hölderlin si mette allora in capo di stendere un testo in cui una sorta di compendio dell'estetica platonica venga costruito in forma di commento al *Fedro*. L'erotica platonica, sulla scorta dell'uso che del termine Idee fa Kant tra *Critica della Ragion Pratica* e *Critica del Giudizio*, viene avvistata a partire dal problema estetico di un autotrascendimento della soggettività empirica – nel Sublime – e di un'educazione dell'anima attraverso il cenno fusionale che trapela da ogni bella sembianza e da ogni nobile costume. In sostanza Hölderlin intende integrare la fondazione pratica degli oggetti metafisici di Kant con un più deciso legame fra bellezza ed essere, legame che sarebbe giustificato dalla intrinseca perfezione formale e morale del Supremo Oggetto del pensiero. L'*Iperione* accoglierà questi temi, quasi come cripto-riscrittura di un Platone che il lavoro distaccato del glossatore non poteva assimilare in emulazione abbastanza amorosa. Primo di una lunga serie di filosofi e scrittori moderni e contemporanei (da Eric Voegelin a Pavel Florenskij), Hölderlin si rende conto che il gesto più veramente platonico di discepolanza è quello di ri-mitizzare, alle stanche orecchie di sempre nuovi sofisti, il nocciolo segreto delle Idee. La scissione qui avvertita è quella rispetto alla trascendenza infinitamente amabile dell'Uno; la Bildung, rispetto alla quale il post-kantiano Hölderlin è consapevole che si tratta dell'unico veicolo per riprendere la corsa verso l'Intelligibile, dice la separatezza del soggetto ordinario rispetto al fine in cui esso brama di fondersi. Su questo tema il libro ci offre uno spunto che forse a molti lettori sembrerà sorprendente: nella lettura di Platone è senz'altro Hölderlin a fare da guida a Hegel, che nello scritto *Liebe und Religion* sembra devotamente attento a tutte queste intuizioni. Tanta è la consonanza tra i due, che la paternità di uno scritto intitolato *Systemprogramm des deutschen Idealismus* è ancora oggi fonte di incertezza tra gli studiosi; Otto Pöggeler lo attribuisce ad Hegel, altri allo stesso Hölderlin.

Il 4° capitolo è quello in cui l'A. discende nell'articolazione interna del pensiero hölderliniano, a partire dai rapporti con Fichte fino ad una sorta di teoria estetica della coscienza. Il novembre del 1794 è per Hölderlin un mese di contatto quotidiano con le rivoluzio-

narie lezioni fichtiane. L'esito di questo febbrile farsi discepolo e di questo interloquire instancabile è lo scritto *Urteil und Sein*. Rispetto al farsi dell'Io assoluto in cui Fichte risolve la posizione e l'autosuperamento dell'Io empirico, Hölderlin percepisce che la scissione da cui origina l'impulso al compimento di sé postula una non più recuperabile unità originaria; unità che c'era e che valeva, e che l'autotrascendimento in opposizione alla dattità conferma *e contrario*, conferendo alla scissione, senza avvedersene, il rango della necessità irrimediabile. Il perfezionamento indefinito resta indefinitamente – infinitamente! – lontano dalla vera unità, che sola merita il nome di *Essere*. Vi deve allora essere un *organon* unitivo in cui le facoltà di autoposizione non perpetuino la forma scissa del tutto: p. 51 “L'essere proposizionale e quello veritativo debbono comporsi in maniera omogenea nella coscienza soggettiva, di modo che la relazione sia teorica che pratica del soggetto con l'oggetto possa trovare un fondamento unico. Lo spazio estetico si rivelerà più appropriato di quello logico per risolvere ciò che, più di un problema, sembra un anelito dello spirito.” La ragione può lavorare solo in uno spazio dove i materiali sono riunificabili; il senso e la dicibilità di questo spazio, e di ciò che può in assoluto trovarvisi, solo dall'estetica è rappresentato per come appare a noi nella sua originarietà. A questo punto del suo saggio, ecco che l'A. ci ha come offerto la chiave del filosofare hölderliniano, la ragione speculativamente inaggrabile di un dissidio che, al di là del periodo della più stretta collaborazione con Hegel, ossia i primi mesi del 1797 a Francoforte, non potrà non segnare di distanza e incomprendimento la successiva vicenda di questo sodalizio.

Nella biografia hölderliniana il 1795 è l'anno del crescente distacco da Schelling e del sia pur superficiale accostamento alle idee della rivista schlegeliana “*Athenaeum*”. In una lettera a Schiller del 1795 Hölderlin evoca direttamente il divino come spiegazione del passaggio dell'uomo da essere materiale ad essere che concepisce e attua la riunificazione nel bello. Vi può forse essere una *pneumatologia* del Bello, una spiegazione di esso come diretta azione con cui il divino penetra la realtà? In *Brot und Wein* le epoche felici, quelle di più profonda fecondità creativa e armonia comunitaria, sono da Hölderlin cantate come effetto di questo spirito del bello che pervade la vita umana senza che l'uomo abbia il bisogno o l'umiltà di riconoscersi da esso beneficiato.

Ma a segnare un divario irrecuperabile con Schelling è l'equiparazione da questi compiuta tra autointuizione e coscienza “in Dio”: il teatro dell'Io è quello di un dramma di portata cosmico-divina. Per Hölderlin, ci ricorda l'A., la riunificazione estetica è tutt'al più ricordo, tensione *a* ciò che nell'origine è stato elargito e nella scissione della soggettività matura appare frammentato. A questo punto, nel romanzo affascinante di questo poeta-sapiente che ispira i maggiori creatori dell'idealismo per poi ritrarsi dalle loro unilateralità, la stella guida del percorso sembra affiancarsi a quella di Hegel. Il soggetto che nel conoscere riduce ciò che gli appare nell'esperienza alla propria misura, sembra essere nel comune lavoro che i due sviluppano a Francoforte la pietra d'inciampo troppo umana. Religione ed estetica vengono così a confluire in una modalità di rapporto con l'oggetto che si avvicina ad uno sguardo *sub specie Dei*; eroi mitici e fondatori di religioni acquistano allora un ruolo sempre più centrale nel poetare di Hölderlin.

L'A. giustappone, nel modo per il lettore più chiarificante e provvidenziale, l'inno *Patmos* e i passaggi capitali dello scritto hegeliano *Lo spirito del Cristianesimo*. L'eroismo sacrificale è l'esperienza chiave in cui l'antinomia tra finito e infinito fa balenare la prospettiva di un superamento misterioso, affidato alla totalità del tempo; il mito è il medium in cui questa potenzialità dell'io si diffonde, si fa comunità, linguaggio, tradizione: “L'idea dell'essenza spirituale della divinità, che in virtù del sacrificio del Cristo è donata ai credenti, costituisce agli occhi di Hegel e Hölderlin quel momento sapienziale e conoscitivo in grado di colmare la distanza ontologica tra gli uomini e la divinità percepita come alterità dialogante.” (p. 87). Problema capitale, che preluderà al distacco teoretico e biografico di questi due amici che ora ci sembrano così strettamente annodati, è qual sia la facoltà con cui l'uomo avverte questo necessario orizzonte, nonché l'esito ultimo che ne scaturisca:

per Hegel la possibilità di estendere il logico a chiave di volta di un farsi del reale di cui la soggettività empirica è solo momento; per Hölderlin il nodo irrimediabilmente estetico-religioso e pàtico mediante il quale è possibile, sia pure in modo mai pacificante, il rapporto col divino. Non a caso, e l'A. ha il merito di ricordarlo, Ernst Cassirer distinguerà tra il "concetto fondamentale" (Grundbegriff) di Hegel e il "sentimento fondamentale" (Grundgefühl) di Hölderlin. Nella parte finale del suo percorso ermeneutico, l'A. dispiega davanti ai nostri occhi la differenza fondamentale tra un illimitato di cui la coscienza logica resta l'unico vettore di moltiplicazione e l'unico luogo di consistenza, e la tragicità metafisica cui invece perviene Hölderlin, tragicità come messa in forma dell'Origine, *unica* forma dell'umano al cospetto di un'unità che nessun svolgimento di civiltà potrà srotolare e riprendere quasi come suo stabile possesso. Come se Hegel, degenerando dalla volontà tragica del suo Gesù in *Lo spirito del Cristianesimo*, avesse demandato a un Dio-Padre tramato di soli concetti il compito di fare, di quel tragico misterioso donarsi, un ingranaggio di pacate chiarezze e di lineari autopossessi.

A questo tentativo ermeneutico, supportato dalla più scrupolosa ricerca storica, l'A. dedica la maggior parte del suo studio. Seguono, non meno acuti e stimolanti, due capitoli dedicati alle interpretazioni adorniana e heideggeriana ed un ultimo capitolo che torna al confronto con Hegel ma dal lato di una problematica speciale, quella del linguaggio.

Può sorprendere che un pensatore così attento alle criticità insostenibili dei sistemi moderni quale fu Adorno, legga la tragicità hölderliniana come spazio in cui, forse con maggior *pietas* di quanta se ne possa trovare negli altri idealisti, resta dicibile il tema teologico dell'attesa redentiva e dell'alterità di Dio. La struttura linguistica di questo nucleo si avvisterebbe, per Adorno, nello stile ieratico di Hölderlin, nel modo orfico di mostrarsi quasi sdegnoso della continuità della sintassi. A questa, al suo programma retorico e didattico di gerarchizzare le percezioni sul modello di un'unità pre-data, il poeta dell'oscurità sostituirebbe un procedere per strappi, quasi lasciando alla pietà del lettore postero il compito di sognare con più fondato diritto, anzi di tessere in proprio l'unità del senso. Questo è il punto su cui – e al giudizio dell'A. il lettore sarà forse lieto di associare il proprio – la lettura di Adorno sembra davvero porsi in ascolto, e in un modo più profondo di quanto faccia quella pur celebrata di Heidegger, cui la fenomenologia del sacro sembra aver regalato categorie "irrazionalistiche", anti-idealistiche e anti-soggettivistiche che in modo un po' pregiudiziale impacchettano tutto Hölderlin, esimendosi dall'esame di quelle articolazioni e di quella crescita d'organismo che proprio questo saggio ci guida a riscoprire.

Gli ultimi due passi dell'itinerario hölderliniano dell'A. concernono il linguaggio e la definizione dei saperi in rapporto all'esistenza. Per Hegel il linguaggio della metafisica idealistica giunta a maturazione è la poesia lirica, nella quale le apparenze sono consumate in nome del valore infinito; l'ascensione dell'animo al superamento delle stesse immagini che ne innescano la tensione sembra dunque una presenza caratterizzabile positivamente. Tutt'altra la conclusione hölderliniana: solo nella scissione che il poeta, costitutivamente tragico laddove sia vero poeta, decide di assumersi e di attraversare senza immagini riunificanti, la "vita rinata" trova un oggetto ideale degno di lei. A partire da questa epitome del pensiero hölderliniano sull'arte il capitolo conclusivo ha davvero il ruolo di suggello: acquisizione ancor oggi feconda del complesso Denkweg hölderliniano sarebbe la delimitazione della storia e dell'esistenza come "percorso eccentrico", orbita catafratta in cui la massima purezza solo dalla più coraggiosa ed esodica Bildung può essere rammemorata. L'unione con la natura dà forma nobile al nostro continuo, necessario, dignificante straparci dalla sua opacità, ma in questa lineare tensione, ove si sfocasse il ricordo amoroso dell'origine, la forma stessa dell'istante verrebbe liquefatta. Ci piacerebbe poter sperare che l'esattezza e la bellezza di questo saggio valessero, se non altro, a regalare questa tensione, alla stregua di un compito, a chi con umano calore si accosta al gusto del pensiero.

(Paolo Cevasco)

Marco Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Milano, Jaca Book 2004

Questo saggio ricostruisce il pensiero di Adorno dedicandogli una minuziosa analisi teoretica piuttosto che stancamente ricollocarlo nel rimpallo delle attualizzazioni o dei ridimensionamenti ermeneutici. Obiettivo del testo è quello di evidenziare il nesso strutturale tra l'antropologia e la dialettica negative cui il nome del filosofo francofortese si suole quasi di riflesso associare. Al centro del lavoro si trova inoltre il ripensamento della teleologia immanente e delle invarianti storico-economiche come prodromi all'autocoscienza conciliata, e non come necessità estrinseche, metafisicamente escogitate, al fluire e alla forma determinata dei singoli eventi e delle singole tendenze della storia; proprio questo, come l'A. limpidamente chiarisce, è il portato della dialettica hegeliana che, spogliato delle presunzioni identitarie dell'idealismo, Marx porta alla sua verità: vedendo nel soggetto, nelle forme del suo sapersi e del suo patire, il residuo semicancellato del non-identico (nei suoi nomi di animalità, terrore, autoconservazione, bruto dominio che lo spirito, illusoriamente reificatosi, immagina sempre riconciliato nell'identità) lo stesso Marx fa della dialettica hegeliana così ripensata un insuperato strumento per foggare una nuova dialettica, fondata sulla materialità dei rapporti storici, "negativa" solo in quanto affida ad un futuro incamminato alla conciliazione l'affermazione problematica di una condizione qualitativamente superiore, posseduta non meno che voluta da Io veramente liberi, non più coatti a riassumere in sé l'essente. L'immagine dell'uomo instancabilmente perseguita da Adorno – e, nella *Dialektik der Aufklärung*, anche da Max Horkheimer – risulta dunque anch'essa negativa, costretta a gettare ombre di contingenza sulla costituzione del soggetto che nelle filosofie della modernità appare data, intrascendibile, vuoi nella forma idealistica dell'intuizione intellettuale o del processo che ritorna in sé, vuoi in quella senza rimedio cosificata cui si uncinano le scienze esatte. A tale movimento, che inerisce alla sostanza più profondamente generosa e indomabile della pronuncia filosofica di Adorno, vien fatta persuasivamente corrispondere nel quadro davvero esauriente prospettato dall'A. la concezione della filosofia della storia, luogo delimitato, oggetto unicamente vero e insieme indisponibile allo sguardo dello scientismo piatto e del dominio, al di fuori del quale nessun sapere non cementa il vigente arbitrio e nessun uomo si possiede o si desidera se non nei fuochi di Sant'Elmo della falsa coscienza.

Isolando e sottolineando già nel titolo della sua brillante opera d'esordio la dizione di "non-identico", l'A. sceglie pertanto di penetrare nel labirinto sottilmente sfaccettato dell'opera adorniana non tanto secondo definizioni e categorie codificate nella letteratura critica, quanto invece ingrandendo, agli occhi grati del lettore attento, le relazioni tra il modo adorniano e quello hegeliano di intendere la dialettica. A tale aspetto è dedicato il primo capitolo del saggio, "Identico Non-identico", nel quale il fascio di luce dell'analisi viene puntato su un luogo cardine della costruzione logico-processuale di Hegel: la ben nota triade che genera il sistema della *Wissenschaft der Logik*. Introducendo (p. 27) ad un'analisi che spicca per puntualità e finezza, l'A. contro Hegel ci ricorda che "l'identità è un enigma da sciogliere, non la verità"; l'essere su cui Hegel costruisce il movimento, ponendo nell'Urgrund la più abissale e logicamente necessaria vuotezza di determinazione, e affidando così alla realitas del concetto l'ufficio di determinare, e quindi render vera così come necessaria, l'illimitata e muta virtualità, è invece per Adorno prodotto di una mediazione. È dunque ricavato da un procedimento astrattivo cui il soggetto, trascendentale solo nella fiction dell'Io puro, perviene dopo essersi mutilato di tutto il divenuto che urge nella sua esistenza storico-concreta. L'idealismo è insomma costruito su un possesso di sé mercè il movimento, l'irrequieto Geist, sostanza separata e attività pura, ma ciò che esso, come macchina ideologizzante dell'era capitalistica, strutturalmente omette di esibire è la repressione dell'individuo empirico e desiderante su cui si erige. Il non-identico, ossia la natura radicalmente fremdlich dalla quale il pensiero come manufatto dell'autoconservazione non

può non sforzarsi di marcare la distinzione, incombe sempre come l'empirica condizionatezza dell'umano che l'ideologia presume di padroneggiare o sistemare; essa finisce però per farlo servendosi di figure trascendentali ovvero concettualizzazioni imperiture, e riportare questo processo alla luce, come mostra l'A., è il compito progressivo che una filosofia non acquiescente deve per Adorno tornare sempre a collocare innanzi a sé.

Notevole è anche la mossa teorica con cui l'A. mostra tramite Adorno l'insostenibilità logica e speculativa dell'istanza sistematica hegeliana: il passaggio dall'inconscio e dal sostanziale all'autocoscienza – e in ultimo alla figura più compiuta di quest'ultima, lo Spirito che si possiede in ogni determinatezza manifesta – implica di necessità che tra l'inespresso e l'esprimibile ogni divario venga saturato, e la luce dell'esplicabilità finisca per essere in grado di riscattare ogni indecidibilità del contingente. In altre parole, in quello che nell'esperienza umana – e quindi nell'Erfahrung dello spirito finito – è un drammatico senso di sproporzione tra il dicibile e il sensato, Hegel postula, con la più disinvoltata delle stoccate teoretiche, una continuità quasi automatica, una identità perfetta che il muoversi del tempo appena increspa, e solo perché l'unità previa ed inscalfibile risalti più nitida. In tal senso, cominciando a delineare il tema su cui si impernia la chiusa del saggio, il tempo in Hegel parrebbe residuale rispetto alla struttura totale e in sé serrata dello Spirito Assoluto, e su un piano speculativo le figure storiche e le strutture fra le quali esso serpeggia parrebbero, rispetto all'intero, inerte privazione e guscio esangue.

Nel risvegliare la storia anche brutale che giace al fondo di ogni datità storica, la teoria critica non può rifugiarsi nel metodologismo e nell'equivalenza psicologica di uno storicismo ricostruttivo, tantomeno presumere di possedere, per speculazione ed endoscopia, un senso degli eventi che in attesa di compimento stia già tutto intero sospeso sopra a questi. Il pensiero critico rifugge tanto la metafisica quanto la descrizione socio-eventuale; fa invece emergere dal datum, del passato, del presente, o più spesso del passato visto dal presente, tanto la rappresentazione concettuale consueta quanto la figura del suo possibile essere-altro; il nome di questo Objekt dello sguardo filosofico non è 'evento' né tanto meno 'legge', ma 'costellazione', a dire l'imprevedibilità dei nessi e insieme il carattere di necessità con cui questi si affacciano all'orizzonte storicamente determinato di questa teoria-prassi. Ecco in merito una citazione adorniana: "la conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è conoscenza del processo accumulato in esso" (p. 146); la teoria critica non vuole rovesciare lo spirito nell'impotenza del constatare, bensì sottolineare la rinuncia ad ogni compimento immanente; ma la potenza di disvelamento del finito resta l'energia che muove la libertà del pensiero e consente di giudicarne il potenziale autenticamente redentivo. L'esattezza legalitaria e la ricorsività dei fenomeni, naturali non meno che sociali, è sempre istigazione al ripensamento non tanto del naturale, quanto del rapporto ad esso della sfera propriamente umana, che non può essere ritagliata come un mero interno privato del grande *amnios* della Faktizität.

A questo proposito il giovane studioso romano dedica decisivi paragrafi anche alla peculiarità forse più popolare del progetto filosofico adorniano, che anche in Italia ne ha contraddistinto la ricezione: di essere una filosofia posta in una condizione non passiva né residuale di bilico, librata tra le esigenze inesprese cui vien dato corpo nell'arte e la formalizzazione concettuale, euristicamente capace di produrre l'analisi del futuro e del nuovo. Tale ordine di problemi è affrontato dall'A. nel capitolo II, che nel titolo, "Origine e utopia", annoda convenientemente i due poli della gravitazione dialettica che inerte al plesso, innovativamente fedele a Marx, in cui Adorno stringe questi due termini capitali: l'origine rimossa del mero naturale, e il *tèlos* immanente alla serie di violenze a partire da cui la dialettica negativa assume la forma di una filosofia della storia provvisoria particolarmente nella fatica, nel dolore e nel coraggio di fronte alla morte, unici modi in cui l'esperienza si inverte in concetto. Solo durante la lettura di questo secondo atto del dramma speculativo adorniano, che l'A. compagina abilmente, comincia a profilarsi anche la nitida scansione ascendente del saggio: dopo che nel primo capitolo ci è stato svelato il funzionamento del

nucleo generatore dell'approccio adorniano al pensiero, in questo secondo passo affiora il rapporto fra dialettica negativa, origine della coscienza e problematica *entelechia* dialettica del processo storico, nel quale e per il quale soltanto la coscienza si sa in quanto operante. Oggetto delle analisi di questa seconda parte è soprattutto la *Dialettica dell'illuminismo*, opera spigolosa e geniale circa la quale, ci ammonisce l'A., diventa mislettura ogni approccio che disgiunga ellitticità della forma, apparente imprevedibilità dell'argomento e progetto teoretico; quel che, come lettori di quest'opera, siamo nuovamente guidati ad apprendere, è che per incentrarsi sull'illuminismo come possibilità imperitura da riguadagnare Adorno e Horkheimer devono far collidere la realizzazione del progetto settecentesco di un sapere emancipatore e il suo segreto rapporto con l'irrazionalità ferina del mito. La dialetticità inerisce all'illuminismo come luminosa e ancora inattuata virtualità dell'intera storia, o 'preistoria' se vogliamo definirla marxianamente; il titolo che a suo tempo i diòscuri francofortesi scelsero è in qualche modo proattivo più che definitorio; allude a ciò che il loro libro mette in atto più che a un campo di indagine preliminarmente delimitato. Particolarmente interessante nella ricostruzione dell'A. ci pare il modo in cui viene ripercorsa la dialettica tra esorcizzazione della natura ostile mediante il mana, fluido che immanentizza la pseudoonnipotenza della coscienza surrettiziamente proiettandola in una divinità esterna, e le successive determinazioni del dominio progressivo della coscienza sulla realtà.

Benchè oltrepassabile alla luce delle acquisizioni della storia delle religioni e della fenomenologia del sacro novecentesca, la teoria genetica adorniana ha il merito di aver sottratto a un banale evemerismo l'età magico-sacrale e politico-visionaria della cultura, addirittura sponandola alla calcificazione idealistica del progetto moderno del sapere. A quell'origine l'umanità non riapproda se non come a una ferita non rimarginabile; anzi, più esattamente è da questa ferita che emerge, come un difficoltoso positivo, la scissione generatrice della coscienza e della speranza stessa. Nel sintetizzare in origine-ideologia-utopia i momenti nodali del processo storico secondo Adorno, l'A. fornisce la più preziosa delle indicazioni ermeneutiche: se l'ideologia è praticamente superabile solo nella coscienza desiderata e immaginata di una umanità che ne sia franca, l'origine di essa è perimetrabile solo dallo sguardo del sapere autonomo, non è riattingibile da alcuno sforzo nostalgico (curioso, a questo proposito, che ancor più che fra i marxisti, questo aspetto della *Dialektik der Aufklärung* non sia stato assunto con adeguata consapevolezza da quegli illustri lettori di Adorno, da Élémière Zolla al musicologo Mario Bortolotto, ampiamente vampirizzati dai suoi aforismi più antimoderni). Benchè drammaticamente scisse ad opera di catastrofiche ristrutturazioni delle strutture reali di dominio storico, nel sapere che le accosta senza restarne schiacciato, queste tre fasi si coimplicano, e la loro coimplicazione dà all'esistenza storica del soggetto la sua piena determinazione di senso. L'A. chiarisce bene come Adorno, contro ogni riduzione fenomenologica o metafisicizzazione della storicità, che vedono nel soggetto il luogo di un'ontologica pienezza, abbia dedicato buona parte del suo sforzo storico ad additare instancabilmente la tensione tra soggetto individuale empirico e soggetto universale del dominio: il primo subisce la "preistoria" cadenzata d'orrore e di necessità che il secondo viene tramando col doppio filo della razionalizzazione e dell'aggressività. Non vi è egotità fuori dalla storia; non vi è storia che non diventi rocciosa parete di schiavitù se la si guarda altrimenti che con gli occhi di un io riappropriatosi di sé.

Notiamo però, e solo a mezza voce, che insistendo (p. 77), sul fatto che "il mondo si dà all'uomo sempre come frutto di un'identità sociale", l'A. forse non rende adeguatamente giustizia allo spazio di un pensiero della trascendenza, che nel naturale veda l'emergere di un rapporto di mimesi tra la coscienza e la prima iniziativa produttrice del reale; il lavoro umano allora non come un primum al quale tornare, in una ciclicità libera nei suoi effetti ma monocorde nel tēlos cui deve ritornare, bensì come un atto spurio e insieme rituale, il significato del quale eccede quei prodotti del lavoro che la sociologia e la teoria critica si prendono in carico di interrogare.

Affrontando il rapporto fondamentale tra costituzione della coscienza e totalità dialettica della storia intramondana, si giunge alle questioni sviscerate dal capitolo conclusivo, intitolato *Historia naturans* sulla scorta del concetto adorniano di 'storia naturale. Qui l'A. presenta con efficacia il complesso insieme dei luoghi in cui il francofortese più coerentemente fa propria ed espande la dialettica e il concetto di necessità marxiani e gli aspetti per i quali il tema dell'utopia riceve, specie nel tardo Adorno, nuove e più ampie connotazioni. Questa è forse la parte che suscita, in chi attentamente proceda nel leggere, un'adesione più calorosa e pronta; vi tralucono infatti, appassionate ma anche vigorosamente argomentate, le vive propensioni e i giudizi dell'A. Maurizi ha appreso dal pensiero di Gianfranco Dalmaso a collocare nella luce piena della sua importanza teoretica la critica marxiana all'ideologia. L'ideologia è apparenza mendace solo nell'ottica pronta all'azione di chi in essa riconosce non una superfetazione contingente, ma il precipitato necessario dei reali rapporti di produzione. Come divenuto storico, essa è il velo dell'alterità, ma anche l'orizzonte in cui, secondo il nesso più abissale della Astuzia della Ragione hegeliana, l'ideologia si fa concreta per la coscienza e si universalizza nel suo superamento utopico, il quale spetta non ad un soggetto trascendentale bensì all'Umanità. Quest'ultima, come l'A. a suo onore chiarisce tanto con riferimenti marxiani quanto appoggiandosi alle glosse di Adorno, mai e poi mai è stata intesa da Marx come fine del corso storico determinato meccanicamente o come cieca e volontaristica posizione della ragione degli sfruttati; essa è l'insorgenza dell'altro dalle pieghe sepolte dell'oppressione, garanzia che ciò che la preistoria umana presenta come necessario può non esserlo.

Questa parte finale del saggio è anche quella che a nostro parere contiene i più interessanti confronti con pensatori raramente messi in rapporto ad Adorno. Degne di esser rimeditate ci paiono ad esempio le annotazioni adorniane sul *De civitate Dei* di Agostino, contenute nella raccolta *Parva Aesthetica*; notevoli in quanto – secondo una strategia cara allo stesso Maurizi, che infatti ora si occupa della tradizione neoplatonica – raccordano la riflessione sul tempo storico a capisaldi metafisici non solo hegel-marxiani. È però curioso che l'irriducibilmente agostiniana implicazione di trascendenza e contraddittorietà del corso storico possa fecondare persino un'idea di storia in cui l'altro è soltanto il lato inadempito dell'uomo-natura non più coartato.

Esponeci la fondazione teorica – e non teologica – del concetto adorniano di "utopia", l'A. omette forse, ed è piccola menda in un'indagine tanto serrata, di considerare i condizionamenti inconfessati ai quali una troppa disinvolta osmosi tra fondazione teorica e pratica/propaganda della speranza può esporre colui che mette in atto la teoria critica, identificando con questa tanto il primum quanto il dovere del pensiero. Se infatti la speranza abbisogna urgentemente, sia pure senza malafede previa, dell'immanenza di un progetto sociale radicalmente alternativo al datum, il pensiero rischia in qualche modo di riposare su idoli della totalità a-venire che non vanno sottoposti ad alcuna critica. Insomma, una prospettiva come quella adorniana, pur segnando al proprio attivo il merito di conferire al pensiero filosofico calato nel reale il privilegio di una istanza di senso veramente globale, rischia di legittimare, elevandola al rango di emissione auratica dell'Uno sociale sognato così ardentemente, una qualunque idea, emozione, icona feroce del desiderio dei più. Non è a caso che, in mezzo ai più acuti esempi del discriminare adorniano, la parola 'ideologia' sia assai poco messa a confronto con la sua dolorosa, e non solo capitalistica, capacità di disumanizzazione.

Non malgrado, ma in virtù di questi chiaroscuri, inevitabili e vitali in un pensare amorosamente tuffato nella mobile sorgente della propria verità, questo libro importante, che l'A. pone sotto il segno di un'amicizia "agostiniana" con il suo maestro, risulta in prospettiva un contributo molto più che storico; avvia un ripensamento in termini dialettici della filosofia della storia e soprattutto, come nell'ultimissimo paragrafo, di un presente in cui le contraddizioni assurgono ad un livello veramente universale; precipita le nostre coscienze

nel fuoco di una storia costretta, incombendo metamorfosi probabilmente drammatiche, a essere ‘filosofica’ o a rovinare nel proprio buio. (Paolo Cevasco)

Ferdinando Menga, *La passione del ritardo*, Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 271.

È possibile iscrivere *La Passione del ritardo* di Ferdinando Menga nell’ambito di quelle riflessioni – filosofiche e non – che si sono intrattenute a partire dal secolo scorso sulle conseguenze della crisi, se non dell’oblio, dei punti di riferimento e delle certezze del pensiero “tradizionale”, certezze delle quali l’esistenza del Dio di cui Nietzsche annuncia la fine, si costituiva come il significante maîtresse, l’asse portante, in definitiva, il pivot. La “morte di Dio” è dunque quell’“evento” (che supera in quanto tale la sfera puramente fattuale) tale da imporre ad ogni pensiero che voglia dirsi rigoroso un dislocarsi rinnovato e peculiare, innanzi tutto in ordine alla considerazione, essa stessa resa possibile dalla nietzschiana *Caduta degli idoli*, che la riflessione metafisica tradizionale si è strutturata come un discorso dotato di una propria gerarchia concettuale interna, gerarchia in cui il luogo dell’origine ha giocato, evidentemente, un ruolo privilegiato, che deve essere ridiscusso. Né tale evidenza può essere considerata “originaria”: anch’essa è il risultato di un conflitto, di qualcosa la cui arbitrarietà, la cui violenza, sono state, in modo assai poco evidente, obliate a favore di una narrazione che si è solo *a posteriori* pregiata della linearità, quale sua caratteristica costitutiva, del tutto ideologica.

Nella riflessione heideggeriana, l’evento della “morte di Dio” sembra costituirsi quale compimento più che superamento della metafisica tradizionale, nell’ambito della quale l’opera di Nietzsche, che di tale evento è stato nunzio e corifeo al tempo stesso, sarebbe, totalmente, da iscriversi. È nella misura in cui questi elabora un pensiero “abissalmente” legato ad una definizione dell’essere come “volontà di potenza”, legato a quell’esperienza ai limiti del dicibile che è “l’eterno ritorno dell’identico”, che Nietzsche si consegnerebbe, inequivocabilmente, per Heidegger, all’orizzonte metafisico tradizionale. Il compimento nietzschiano del pensiero metafisico resterebbe caratterizzato dall’oblio del domandare originario, costituendosi il suo pensiero nel luogo di una risposta in cui “volontà di potenza” ed “eterno ritorno dell’identico” afferirebbero, inequivocabilmente, alla sfera dell’onticità, compiendone la vocazione assolutizzante.

Ciò che l’A. mette in discussione non è tanto la bontà dell’interpretazione heideggeriana di Nietzsche: il suo non è, e per motivi ben precisi – che impreziosiscono non poco la lettura del testo –, un lavoro teso alla ricostruzione, della validità dell’interpretazione di Heidegger, magari segnata da uno spirito fiaccamente filologico-ricostruttivo. Il lavoro d’esordio dello studioso – al contrario – si muove già nel suo dipanarsi all’interno di un dispositivo teorico, che si costituisce dunque come tesi di una tesi, e che si situa in un tempo, in qualche modo, problematicamente preesistente all’enunciazione. Il fatto che l’A. metta in discussione la possibilità di un approccio “originario” alla sfera dell’essere, pensato da M. Heidegger come sottratto alla necessità di garantire nel proprio darsi ontico la struttura mondana degli enti, “tenuta in piedi” più da un atto di sottrazione che di definitiva donazione dell’essere, rileva prima di tutto dall’impianto strutturale della sua ricerca, evidentemente tesa alla dimostrazione dell’impossibilità di un approccio “originario” ad un qualsiasi questionare che faccia riferimento ad un’entità anch’essa, in qualche modo, “originaria”. L’approccio di questo lavoro non enuncia solo una tesi, ma mette al lavoro la stessa già nell’impianto formale del lavoro, che, dicendo prima di dire, si materializza anche lì dove tace. Né è possibile negare come un tale argomentare sia suscettibile di possibili ed ulteriori sviluppi in direzioni “altre”, che già fanno capolino, seppur allo stato aurorale, quali ad esempio la filosofia del diritto (pensiamo alle problematiche dell’ordinamento e dell’interpretazione) o la stessa filosofia politica, nel cui ambito un’impostazione di questo genere avrebbe notevoli ricadute, soprattutto sul piano epistemologico.

Che il discorso di Heidegger sia teso alla re-istituzione di una teologia possibile dopo l'evento della "morte di Dio", anzi, della sola teologia possibile dopo tale "evento", che dietro il suo filosofare si celi un'ideologia politicamente regressiva, nostalgica di un approccio "originario" all'essere, nonché sganciata dall'"inautenticità" dei quadri di conoscenza in cui la riflessione teologico-metafisica tradizionale lo avrebbe costretto, è fatto già presentificato in vari indirizzi critici (pensiamo ad Adorno nel suo importante *Il gergo dell'autenticità*), reso fruibile all'A. dagli strumenti teorici (la riflessione fenomenologica di Merleau-Ponty, la riflessione sull'istituzione del sociale di Castoriadis), che egli mutua da Fabio Ciaramelli, autore dell'*Introduzione* a questo lavoro. Ciò che, però, rende pregevole ed originale – ci sia perdonato l'uso di questo aggettivo in tale contesto – questo contributo, tutto teso a negare la possibilità di un approccio ad un qualsiasi ente che si pregi di tale attributo, è proprio il fatto che lo statuto, in definitiva "simulacrale" dell'essere, traspaia proprio nella struttura che l'A. conferisce al suo studio. È a partire da una ben significativa cornice che si nega la pretesa heideggeriana di pensare un approccio al problema dell'essere segnato dalla sua possibile disposizione "originaria", fondando questa critica su una rivendicata preminenza ontologica del "derivato" sull'"originario". Scrive Ferdinando Menga: "Ci si imbatte, così, nella *strana* logica per cui ciò che si deve saltare risulta essere, al contempo, ciò che permette (si badi bene: non ciò che motiva) il salto. E questo significa: se l'origine presupposta al derivato è accessibile solo attraverso un salto del derivato, ma, a sua volta, questo salto presuppone un punto d'appoggio che è il derivato stesso, allora alla presupposizione dell'origine si presuppone il derivato. E nella misura in l'originario, quale luogo che contraddistingue l'immediatezza, il proprio e l'anticipo, è investito da questa strana logica, si deve giungere alla conclusione che ogni accesso immediato presuppone una mediazione, ogni *proprietà* originaria un'*estraneità* originaria, ogni anticipo un ritardo. E se la derivazione, come abbiamo visto, è assimilabile all'estraneazione ed è contemporaneamente il presupposto di ogni esperienza dell'origine, ciò implica che un'esperienza dell'origine come luogo proprio non si è mai potuta dare e con ciò neanche la possibilità di un *ritorno* alla propria patria originaria" (p. 83-84). La "passione del ritardo" è allora proprio l'attenzione alla struttura "responsiva" della filosofia quale discorso sull'essere, in cui la dinamica del supplemento d'origine, pensato alla Derrida, rende comprensibile solo nell'*après coup*, e quindi a cose fatte, lo strutturarsi concettuale dell'*Ursprung*, quale discorso sull'origine.

L'opera di Friedrich Nietzsche, letta attraverso gli strumenti del decostruzionismo di Derrida e della concezione fenomenologico-responsiva di Bernhard Waldenfels, sarebbe più correttamente pensabile nell'ambito di una "liquidazione dell'elemento terreno", essa stessa frutto di un "conflitto tra interpretazioni", e cioè del distacco già sempre avvenuto dalla dimensione dell'origine, che, con precisione filologica e concettuale, è ricondotta alla patria, di cui siamo da sempre "orfani", non cessando mai di rivelarsi nella sua dimensione di "inquietante estraneità", rispetto alla quale il rassicurante pensiero dell'origine sarebbe solo una copertura fantasmatica. È nell'ambito dell'inesauribile desiderio di una patria che non cessa di rivelarsi origine mitologico, tutto teso a misconoscere l'inquietante estraneità del nostro inizio terreno, "umano troppo umano", che l'oltreuomo nietzschiano ha il coraggio di pensarsi come estraneo a se stesso, e a vivere il mondo stesso come uno dei momenti di un interrogarsi che presuppone un rapporto tra i due termini segnato, sin dall'inizio, dalla lacerazione e dalla differenza.

Si palesano due possibili direzioni del pensiero di fronte al dislocarsi dell'origine nell'ambito dei sistemi teorici, pertinentemente riconducibili proprio ad un diverso atteggiamento nei confronti della nozione di patria; da un lato la posizione nietzschiana, o, più in generale decostruzionistico-genealogizzante: se, come lo stesso Nietzsche sostiene ed evidenzia a più riprese, la patria è la "terra del padre", segnata dal desiderio proprietario assoluto ed indifferibile della Cosa, di cui l'ontologia e la metafisica tradizionale costituirebbe solo una malcelata versione, l'evento della "morte di Dio" svelerebbe l'impossibilità

di tale godimento assoluto, rispetto al quale però l'oltreuomo permane in una posizione che si potrebbe definire come "desiderante". Per Heidegger, invece, la stessa questione posta dalla *Caduta degli idoli*, sarebbe l'occasione di un declinarsi "autentico" di questo stesso rapporto, di matrice in fondo fenomenologica, con l'essere, e con questo desiderio di "appartenenza" che caratterizzerebbe l'umano: in questo caso, allora, in questione non sarebbe né la verità né la bontà del padre, la sua possibile iscrizione nella verità o nel valore, quanto, al contrario, nella possibilità di svelare un accesso "altro" a questo stesso godimento, accesso nel quale le categorie aristoteliche di potenza ed atto si trovino ribaltate.

La questione sarebbe allora liberare l'origine del gioco della necessità, per iscriverlo in quello di una potentia che subordina a sé ogni situazione oggettiva, rivendicando la propria, assoluta e, ancora una volta originale, autonomia. Del destino del godimento legato alla dimensione dell'originario in una società che sempre più è espulsiva nei suoi confronti, e non nel senso tragico, intravisto da Nietzsche, né in quello potenzialmente "antiedipico", inattuamente quanto utopicamente previsto da Deleuze-Guattari, sarà questione nei prossimi anni: l'attenzione degli studiosi non mancherà di fissarsi su questa dimensione, essendo la "posta in gioco" di questo discorso di notevolissimo rilievo, per una serie di questioni esulanti l'ambito del pensiero filosofico strettamente inteso e riguardanti invece sempre più la dimensione antropologica lato sensu intesa.

(Vincenzo Rapone)

Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris 2001, tr. it., di Graziella Berto, Jacques Derrida, Pier Aldo Rovatti, *L'Università senza condizione*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 115.

L'Università senza condizione può esser definito, in prima istanza, un *pamphlet* polemico che si pone quale fine la definizione di un'articolazione incondizionata del sapere universitario, chiamato alla rivendicazione della sua autonomia, non supportata, peraltro, dalla pletera di strumenti teorici di stampo post- e neokantiani che ha sancito, da Dilthey a Croce, la differenza tra Natur- e Geisteswissenschaften, e, con essa, quelle tra comprensione e spiegazione e tra regno dello spirito e mondo dell'utile, in qualche modo in rapporto con la prima. La rivendicazione di Derrida ha luogo, al contrario, in rapporto alle pratiche del decostruzionismo testuale, che ha raccolto in Francia l'eredità del pensiero strutturalista, qui mediata da un costante riferimento a Kant, che è colto non nella veste del critico della ragione e del ricognitore dei suoi limiti costitutivi, ma che è invece qui il pensatore del superamento tanto della causalità naturalistica nella direzione del nesso di imputazione e di una valorizzazione che ha luogo in rapporto a finalità superiori, quanto dello stesso trascendentalismo, in una linea che va nella direzione dell'universale, con tutte le ricadute etiche che ciò comporta.

È chiaro allo stesso Autore che il crollo dei regimi di pensiero legati al Sollen, a sua volta da cogliere nell'attuale difficoltà della sfera ideale nel veicolare comportamenti in grado di orientare il singolo nel suo agire in rapporto al valore – crollo in cui lo stesso decostruzionismo ha giocato un suo ruolo – non facilita la causa di un sapere che dovrebbe essere senza condizione, autonomo. Ha inoltre una sua rilevanza il fatto che gli strumenti della critica e del nichilismo attivo colludono, seppur indirettamente, con quelli di un assoggettamento che è servitù dello spirito, luogo di estrinsecazione del nichilismo detto "passivo", pur situandosi sempre in un radicale Grund che li separa. Data per scontata la volgarizzazione mediatica del sapere e la tendenza dell'"ultimo uomo" a legittimarsi con gli strumenti più raffinati di una critica che pure ne nega radicalmente l'intima *raison d'être*, è impossibile, allo stato delle cose, che qualcosa che si esplica sul versante della critica del sapere non abbia poi effetti nell'ambito di politiche culturali non proprio edificanti, tese a legittimare l'esistente nelle sue forme più "reattive". Permanendo tale ambiguità di fondo – ambiguità che il filosofo francese percepisce con la massima lucidità –, l'autonomia del

sapere andrebbe declinata nella modalità dell'als ob (come se), sfuggendo così tanto all'utopismo idealizzante di pensatori avulsi da ogni legame con modalità di radicamento intersoggettivo, quanto al realismo annichilente degli scettici, impregnati di falso realismo e fino in fondo collusivi con la povertà culturale caratterizzante l'ordine costituito.

La concettualizzazione del grado di performatività proprio dell'enunciazione e dell'atto linguistico in generale – tale da sottrarlo alla dimensione della fatticità – rende qui possibile l'accesso a un sapere illuministicamente rivolto alla sfera pubblica, luogo del superamento delle particolarità e degli interessi individuali. Tale sapere, in base a una seducente quanto severa lettura dell'importante scritto di Kant *Che cos'è l'Illuminismo* –, che giace un po' al fondo di questo libello – non è quello degli istituti nei quali ha tempo e luogo l'attività di ricerca, essendo invece, ex-staticamente, rivolto all'umanità stessa, ideale regolativo che fa da sfondo di un proporsi etico, che ogni docente, ricercatore o operatore culturale dovrebbe in ogni momento poter pro-fessare.

Il “dovrebbe”, va letto qui, ancora, nella declinazione concettuale resa possibile dall'als ob: infatti solo sotto il nome tutelare che l'als ob stesso rende possibile, può aver luogo un'“Università senza condizione”, luogo di una volontà di verità che si gioca genealogicamente contro la “volontà di sapere”. Assumersi il rischio di una pur impossibile “parola piena”, dire il vero nell'Università, sarebbero un vero e proprio “farmaco” di fronte alla costante estorsione del vero, operata nei luoghi del sapere istituzionale, come in quelli della pratica in fondo confessionale di certi istituti psicoanalitici, di quelle stesse relazioni amoro-se, nelle quali il “dimmi-tutto” è sintomo di un commercio ob-sceno (tale perché messo tutto in scena) che definisce la sottomissione del singolo a pratiche discorsive di puro potere, miranti al possesso di un sapere-potere sull'altro (io so tu chi sei, essendo qui la verità null'altro che la cifra dell'altrui godimento, secondo la lezione di Lacan, come nel Seminario XX, *Ancora*).

Recuperando la nozione di dispendio, elaborata in altri contesti da Georges Bataille – l'interesse di Derrida per Bataille ha un suo luogo “elettivo” già in *La scrittura e la differenza* – si mette in rapporto il diritto alla decostruzione con la tanto spesso annunciata fine del lavoro, evento che però non riporterebbe il singolo ad una condizione di fusione idilliaca con l'ideale, ad un ipotetico quanto patetico recupero di una posizione paradisiaca, quasi pregressa al peccato originale. Ogni posizione di questo tipo, legata ad un tentativo di recupero di una presunta dimensione originaria, nel pensiero decostruzionista è pensata, con molto rigore, da sempre inaccessibile.

Il diritto ad un'azione performativa da parte dello studioso richiede allora non il recupero di una posizione “pura” di fronte al sapere, ma, quale fatto preliminare, che l'oggetto sia ricollocato in uno spazio neutro, esso stesso oggettivo, in grado di significare come il sapere umanistico da un lato non possa che fare riferimento ad un'ideale di verità, funzionando in tal senso quale inequivocabile momento etico nelle società complesse, sempre più “manchevoli” di un orizzonte oggettivo al quale ancorare la propria prassi. Se Jacques Lacan, autore con cui Derrida spesso si è confrontato, qualifica il discorso dell'Università come discorso in qualche modo “magistrale” se non “sovrano” (teso al padroneggiamento del reale), si tratta qui di riallocare la possibilità di tale spazio “sovrano”, per poi decostruirlo. La strada qui percorsa non è di quelle pensate dallo psicoanalista francese, né la barratura dell'Altro, né la messa non fenomenologica in parentesi dell'oggetto appartengono all'orizzonte teorico del decostruzionismo.

In definitiva, lo sforzo centrale del testo consiste nel pre-figurare ancora uno spazio per confrontarsi con le profezie otto-novecentesche sulla Götterdämmerung, spazio che sarebbe da concepire solo all'interno di una re-istituzione della sovranità che non attesti, semplicemente, dell'impossibilità dell'uomo contemporaneo nel liberarsi di tale categoria, quanto della necessità di presupporla, per rendere possibile una pratica testuale, improntata al decostruzionismo e tesa all'edificazione del più elevato ideale di umanità. Qui Derrida si ricollega ancora, seppur idealmente, al Kant autore di *Che cosa è l'Illuminismo* e del *Conflit-*

to delle facoltà, per ribadire un ideale di uomo finalmente, se non emancipato, emancipabile tramite la conoscenza, strutturata secondo un sapere autonomo, quello per l'appunto filosofico, sganciato da prassi epistemicamente equivocate, che altro non veicolerebbero se non puro potere, luogo dell'incomponibilità di interessi tra loro in "eterno" conflitto.

Così, non tutto sarebbe concesso all'avvento del musiliano "uomo senza qualità", ed è come se le distinzioni kantiane tra arte e natura (*techne* e *physis*, *facere* ed *agere*) avessero ancora un tempo, ma solo per il tramite della considerazione dell'impossibilità di un accesso "reale", "im-mediato", o peggio ancora "oggettivo", a qualsiasi configurazione, onticamente od ontologicamente intesa.

Al *pamphlet* di Derrida segue un breve saggio di Pier Aldo Rovatti, dal titolo *L'Università a condizione*. Il filosofo, che ormai da qualche tempo sembra aver preso una certa distanza dagli agi indotti dal "pensiero debole" per avvicinarsi anch'egli al decostruzionismo, rilegge le vicende del recente passato dell'istituzione universitaria, il contesto economico in cui si situa, le trasformazioni socio-culturali che la condizionano, alla luce di quanto asserito dall'intellettuale francese. Rovatti nella sua lucida analisi, rileva, tra l'altro, il fondo paradossale del discorso di Derrida, per il quale una pratica di resistenza sia nella condizione da un lato di solcare i margini del pensiero, dall'altro di impegnarsi a difendere strenuamente questo stesso spazio configurandolo nella sua pienezza, oggettività, magistratilità, spazio che la stessa pratica teorica è chiamata a svuotare quale suo imperativo categorico, al fine di estrinsecare la sua valenza potenzialmente salvifica.

Ciò che vi è di realmente singolare in questo discorso, però, non è tanto la necessità in sé di abitare questo paradosso, quanto invece la constatazione che tale pratica, con tutto il suo portato contraddittorio, è in sostanza la sola mediante la quale resta possibile "venire a capo" di qualcosa che resta totalmente precluso nei saperi cosiddetti tecnici, che, nel loro specialismo, sempre più rivelano le modalità psicotizzanti e il potere "forcludente" esercitato nei confronti di coloro che li abitano. Ammesso che abitare sia termine che possa in qualche modo designare il culto di discipline di pensiero che, nei tre gradi della conoscenza elaborati da Spinoza, sembrerebbero più legate a un'affezione della soggettività, che a un non vero e proprio sapere, in grado di essere all'altezza del proprio ideale e di quella vocazione alla liberazione dalla servitù, che è ineludibilmente intrinseca alla conoscenza.

(Vincenzo Rapone)

Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien 1998, tr. it., *Difesa dell'intolleranza*, Edizioni Città Aperta, Troina-Enna 1998, p. 90.

L'attuale rivalutazione, tutta di marca transalpina, dell'opera di Jacques Lacan ben oltre la sua declinazione psicanalitica e applicata quindi all'analisi del legame sociale e di nessi rilevanti tanto dal punto di vista filosofico e politologico, meriterebbe anche in Italia maggiore attenzione. Così, Yves Charles Zarka, nell'ambito dell'*Editorial* di un numero monografico della rivista "*Cités*" da lui stesso diretta e dedicato al rapporto tra Jacques Lacan e la politica, dichiara come: "*Cette centralité du politique dans la psychanalyse peut se retrouver à travers le signifiant phallique, ainsi que dans la triade fondamentale: le Symbolique, le Réel et l'Imaginaire. Rest l'autre question: celle de l'usage de la pensée-Lacan dans le champ de la philosophie politique. À cet égard je dirai que cet usage serait salutaire, parce qu'il faut que la philosophie politique retrouve les questions touchant à la nature du désir, aux raisons des conflits et à la relativité des solutions. Il est en effet proprement stupéfiant que la plupartes des courantes contemporaines de philosophie politique aient presque ignoré Lacan et plus généralement les apports de la psychanalyse*". (Y. C. Zarka, *Éditorial*, in: "*Cités*", 16, Paris 2003, p. 5-6).

È altresì possibile considerare la ricerca di Slavoj Žižek, politologo e psicanalista sloveno che si è formato a Parigi in ambito lacaniano, alla stregua di un importante tassello della ripresa di interesse per una coniugazione più stretta dei rapporti tra riflessione politico-

logica e psicanalisi. Il politologo sloveno da tempo persegue nella linea di una rivisitazione politica della cultura di massa alla luce dell'indagine lacaniana, che rinnova l'alleanza che la psicoanalisi freudiana aveva stretto con la riflessione sociologica nell'ambito delle indagini della Scuola di Francoforte. In effetti, la lettura di *Difesa dell'intolleranza* di Žižek non può non riportare alla memoria il volume con il quale Marcuse intese bollare come "repressiva" e involuta sul piano delle finalità la tolleranza "borghese", in quanto declinazione di differenze depotenziate della loro alterità e a tutti gli effetti collusiva con l'ordine costituito. La trattazione di Žižek ha, in verità, un contenuto assai vicino alla critica francofortese, pur essendo condotta con strumenti del tutto dissimili a quella dei fondatori della "teoria critica della società": l'analisi prende le mosse dalla definizione di quello che è definito l'ambito "post-politico", caratterizzato, in quanto tale, dal declino della politica in quanto tale. Seguendo un'intuizione di Jacques Rancière, a sua volta ex-allievo del compianto Louis Althusser, si definisce lo spazio politico in relazione alla capacità di un'ideologia, in sé parziale, di guadagnarsi l'accesso all'universalità attraverso un processo di simbolizzazione, tale da trascendere lo spazio immanente e parziale in cui inizialmente si è generata. Lo spazio dell'ideologia, dunque, si costituisce in questa lettura nell'ambito di una dialettica contraddittoria ed irrisolta tra il movimento di universalizzazione generato nella sfera del simbolico e la parzialità delle visioni del mondo di partenza: così, Žižek può affermare che "le idee dominanti non sono mai le idee dei dominanti", proprio in ossequio alla non-linearità di questo processo. La tesi "forte" di Žižek è che la struttura discorsiva post-politica si caratterizza per una radicale interdizione di ogni possibilità di universalizzazione, requisito che ogni ideologia deve pur raggiungere per configurarsi in uno spazio propriamente politico. È significativo il fatto che questo accesso "mancato", quest'interdizione radicale abbia un suo proprio "resto", che consisterebbe nella resistenza alla rappresentazione di un nucleo di reale, di un più-di-godimento non simbolizzabile, radicalmente forcluso sul versante simbolico tanto ai singoli quanto alla comunità. Ora, per proteggersi da questo "irrepresentabile", il soggetto, individuale o collettivo, costruirebbe un proprio fantasma teso a perseguire all'esterno la personalizzazione immaginaria di questo resto non simbolizzato, proprio per tenere in vita con quest'oggetto fuori-campo-significante, che gli esegeti di Jacques Lacan identificano con *das Ding*, colta in opposizione a *die Sachen*, che si costituirebbero invece come quegli oggetti in qualche modo trattati nelle maglie del simbolico, e in tal modo al centro dell'elaborazione dei singoli o delle stesse collettività. Žižek sostiene che gli argomenti pluralistici dei sostenitori del pensiero della differenza, non potendo produrre un rovesciamento del paradigma dominante, non farebbero che colludere pericolosamente con la (dominante) struttura paranoidea della personalità: in tal senso, provocatoriamente, lo studioso si fa paladino di un'intolleranza in grado di restituire all'universalità i propri diritti. Anche su questo punto vi è vicinanza con alcune tesi "francofortesi": la tolleranza definita come "repressiva" sarebbe funzionale alla conservazione di un'alterità che, una volta smarrita la sua connotazione "radicale", si collocherebbe in una posizione semplicemente "ancillare" di fronte alla mentalità dominante.

Nel complesso, la lettura della realtà contemporanea da parte di Žižek, è brillante: il politologo (che tra l'altro ha quale obiettivo scientifico quello di invertire il paradigma che subordina l'estetica cinematografica alla filosofia, chiarendo, come recita la quarta di copertina "Hegel e Freud attraverso Schwarzenegger e Stephen King"), appare in questa sua prova un po' troppo prigioniero del paradigma scientifico cui si ispira. Individua infatti nella struttura dell'estorsione del plus-valore economico, secondo la lettura di un Marx, ripreso nell'interpretazione che ne offre Lacan, il luogo "eminente" in cui l'oggetto si sottrarrebbe ad ogni possibile simbolizzazione, in nome del perseguimento del profitto. Equiparati plus-valore marxiano e più di godere lacaniano, il politologo slavo propone come rimedio "salvifico" in grado di ridare alla politica il suo spazio "originario" una limitazione dell'oggetto-causa di tale eccesso di *jouissance*, termine che connota un godimento eccessi-

vo, contrapposto in quanto tale al plaisir (alla contrapposizione tra questi due termini di recente la rivista *aut-aut* ha dedicato un numero monografico).

L'oggetto, sottratto alla logica del profitto, sarebbe riportato alle condizioni della sua simbolizzazione, ridando spazio alle valenze universalistiche del politico. Se questa soluzione è quella che ogni psicoanalista tenterebbe di provocare nel suo paziente nella pace del setting, la *pars costruens* dell'analisi di Žižek si dimostra fragile, se non altro perché carente di senso storico: essa misconosce quanto la stessa modernità nasca dall'autonomizzazione del mondo della produzione materiale, di quello degli oggetti, nonché del denaro, quale loro equivalente "fallico".

Ciò che nella lettura del politologo slavo però non sembra evidenziato pertinentemente, in definitiva, è quanto la psicoanalisi stessa (e con essa l'intero bagaglio teorico del politologo slavo), sia in realtà "figlia" di tale autonomizzazione, prodotto di quella Spaltung inferta alla definizione teologico-metafisica di coscienza, a cui la modernità tutta, in definitiva, non può che dirsi debitrice. Proprio il carattere "autoistituente" della modernità evidenzia quella beance, quell'autonomizzazione del godimento, che è ancora oggetto di un'enigmatica quanto ispirata interrogazione da parte di studiosi dell'inconscio e teorici della politica, non paghi della risoluzione identitaria di tali saperi, operata con spirito normalizzante e collusivo con quello che Lacan coraggiosamente definì "il discorso del padrone", discorso con cui ogni pratica materialisticamente orientata, non può, seppur animata da spirito critico, non fare i conti.

(Vincenzo Rapone)

Giorgio Agamben, *Homo sacer (il potere sovrano e la nuda vita)*, Einaudi, Torino 1995, p. 225.

In *Homo sacer* Agamben affronta il tema del potere sovrano nel suo intreccio con la nuda vita. Si tratta di una trilogia, la cui terza parte è uscita nel 1999 (Torino, Bollati Boringhieri) con il titolo *Quel che resta di Auschwitz (Homo sacer III)*, mentre la seconda (sulla vita) è tuttora inedita. Il testo qui analizzato è la prima.

Il saggio è articolato in tre parti: nella prima si affronta il potere, nella seconda si chiarisce il concetto di homo sacer, nella terza si intrecciano potere e vita, sotto il titolo, mutuato da Foucault, di biopolitica (ma in effetti ci viene mostrata una tanatopolitica). Il capitolo centrale, il secondo, riprende l'introduzione, chiarendo il significato di homo sacer e spiegando che cosa sia la "vita". Nell'Introduzione si spiega come i Greci non avessero un solo termine che indicasse "vita", ma due parole morfologicamente e semanticamente distinte: *zoe* indicava il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi; *bios* invece la vita o forma di vivere propria di un singolo o di un gruppo (per es. politica). La mera vita naturale, esclusa dalla *polis*, restava confinata nella *oikos*. Il semplice fatto di vivere si oppone alla vita politicamente qualificata. La stessa espressione *zoon politikon* serve a distinguere il vivente *umano*. Agamben riassume così il processo attraverso il quale, alle soglie dell'età moderna, la vita naturale comincia ad essere inclusa nei meccanismi e nei calcoli del potere statale, mentre la politica si trasforma in biopolitica, e l'uomo moderno, da animale politico, si fa animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente: dallo stato territoriale si passa allo stato di popolazione. Insieme ad una *animalizzazione* dell'uomo, appare nella storia l'importanza della vita biologica all'interno delle scienze umane e sociali, e con essa *la simultanea possibilità di proteggere la vita e autorizzarne l'olocausto*. Questa è la costellazione problematica di Agamben. L'altro polo di interesse è, oltre a Foucault, Hannah Arendt, che analizza, in *The Human Condition*, il processo che porta l'*homo laborans*, e con esso la vita biologica, al centro del politico. Ma, secondo Agamben, la Arendt non stabilisce una connessione con le analisi del potere totalitario, mentre Foucault non ha mai applicato la sua indagine sulla biopolitica spostandola sui luoghi di

eccellenza della biopolitica: il campo di concentramento e la struttura degli stati totalitari. Agamben *esperimenta la possibilità di tematizzare la connessione tra biopolitica e totalitarismo*, affrontando l'ingresso della *zoe*, della *nuda vita*, nella *polis*. Foucault abbandona l'approccio al problema del potere basato su modelli giuridico-istituzionali (la definizione della sovranità, la teoria dello stato) muovendosi piuttosto verso un'analisi dei *modi* concreti in cui il potere penetra nel corpo stesso dei soggetti e delle loro forme di vita: si dirige così da un lato verso lo studio delle tecniche politiche (per es. la scienza della polizia) con cui lo stato si prende cura della vita naturale degli individui; dall'altro verso le tecnologie del sé, attraverso cui si attua il processo di soggettivazione che permette all'individuo di opporre resistenza al potere statale, pur facendo perno su di esso e sulle sue strategie. Usando il metodo foucaultiano, Agamben si confronta con nozioni che le scienze umane, dalla giurisprudenza all'antropologia, avevano presupposto come evidenti. Il lavoro *genealogico* le sottopone a una *revisione* senza riserve, interrogando il rapporto tra *nuda vita* e politica. La ricerca di *Homo sacer* tenta di porre in luce il nascosto punto d'incrocio tra modello *giuridico-istituzionale* e *modello biopolitico* del potere. Le due analisi non possono essere separate: l'implicazione della *nuda vita* nella sfera politica costituisce l'occulto nucleo originario del potere sovrano, la produzione di un corpo biopolitico essendo la prestazione originale del potere sovrano. Lo stato moderno pone la vita biologica al centro dei suoi calcoli, vincolandola.

Al centro del libro si trova la *nuda vita*, *inuccidibile e insacrificabile*, dell'*homo sacer*. Si tratta di un'oscura figura del diritto romano arcaico, in cui, secondo Agamben, *la vita umana è inclusa nell'ordinamento unicamente nella forma della sua esclusione*, ovvero della sua assoluta uccidibilità. Questa figura è arcana ma anche ambigua, addirittura contraddittoria, secondo la tradizione antropologica che Agamben scorza. Si tratta dell'enigma di una figura del sacro al di là o al di qua del religioso: il paradigma dello spazio politico. Il secondo capitolo, intitolato "Homo sacer", affronta dunque la figura dell'uomo sacro attraverso la definizione di Festo, contenuta nel trattato *Sul significato delle parole*, lemma "sacer mons". L'uomo sacro, giudicato per un delitto, non può essere sacrificato, ma al contempo non verrà condannato per omicidio chi lo uccide. Delle due interpretazioni che Agamben analizza nessuna riesce a rendere conto simultaneamente delle due caratteristiche di insacrificabilità e uccidibilità. E in effetti sembra non esserci una via d'uscita, nella comprensione di questa vita sacra al di fuori del diritto umano (uccidibilità) e divino (insacrificabilità). Secondo Agamben ci si trova qui di fronte a un concetto limite, che, se adeguatamente interpretato, permette di far luce sulla struttura politica originaria. L'"impune occidi" è un'eccezione dello *ius humanum*, in quanto sospende l'applicazione della legge sull'omicidio. Si tratta insomma di una vera *exceptio* in senso tecnico, che l'uccisore avrebbe potuto opporre all'accusa. Ma anche nell'ambito dello *ius divinum* si tratta di un'eccezione rispetto alla forma dell'uccisione rituale (non si *immola*, non si uccide con la mola). Così la *sacratio* viene esclusa dall'ambito religioso in senso proprio (mentre la *consacratio* fa passare un oggetto dallo *ius humanum* a quello divino, dal sovrano al sacro): una persona è posta al di fuori, in quanto *homo sacer*, dalla giurisdizione umana senza trapassare in quella divina. Doppia esclusione, divina e umana. L'uomo sacro è escluso dalla comunità umana attraverso l'eccezione sovrana, mentre la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso. Ed è escluso dal divino, perché appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità, mentre è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. Ciò che lo determina è allora non l'ambivalenza originaria della *sacratio*, quanto il carattere particolare della doppia esclusione in cui è preso e della violenza a cui è esposto. Uccisione insanzionabile che non è omicidio o sacrificio.

Chiariamo ora il lato della sovranità, prima di passare alla biopolitica. Vi è un'analogia strutturale tra eccezione sovrana e *sacratio*: la vita nel bando sovrano è sacra, uccidibile e insacrificabile. La sovranità produce questa vita nuda. È la soggezione della vita a un potere di morte.

Come ci scontriamo con questo potere di morte nella sua forma contemporanea? Nel nazismo e nel comunismo, nelle leggi sulla salute della razza e della classe, nella fine delle democrazie, nel dibattito sull'eugenetica e sull'eutanasia, che riemerge nelle democrazie dopo essere stato affrontato nei totalitarismi. E nel problema dei diritti dell'uomo e/o del cittadino. Temi noti, che assumono un nuovo aspetto se osservati attraverso la teoria schmittiana dello stato di eccezione (Ausnahmezustand). Di questo, fondamentalmente, si occupano la prima e la terza parte del libro, questa affrontandone l'applicazione voluta nel nazionalsocialismo (che crea nel campo di concentramento i "musulmani", o homines sacri), quella definendone i presupposti teorici.

La definizione schmittiana della sovranità (sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione), nota per essere stata lo strumento del presidente nella repubblica di Weimar (il famoso articolo 48 della costituzione, che permetteva per un periodo di tempo limitato di sospendere in tutto o in parte i diritti umani in caso di estremo pericolo) e lo strumento dei nazisti nel mantenere tutta la popolazione tedesca in un enorme campo di concentramento, divenuta un luogo comune, esprime la questione centrale della biopolitica: il concetto limite della dottrina dello stato e del diritto, in cui questo confina con la sfera della vita, confondendosi con essa. All'interno dello stato di diritto, all'interno dell'ordinamento, il problema era quello di identificare chi fosse investito del potere di dichiarare lo stato di eccezione, ma la soglia dell'ordinamento non veniva posta in questione. Nel momento in cui le strutture statali si dissolvono, invece, emerge il limite. Il problema è irrisolto, secondo Agamben, e per questo rischia di emergere in chi pretende di essere il nemico del potere sovrano, come gli anarchici o rivoluzionari, ma anche nelle democrazie. Che cosa sono infatti la dittatura del proletariato e le norme sui rifugiati nelle nostre democrazie (cioè la limitazione dei diritti umani ai cittadini, pur restando ferma la sacralità della vita), se non il naufragio del diritto e la costituzione di una nuda vita uccidibile e sacrificabile?

Il sovrano è dentro e fuori l'ordinamento giuridico. Se il sovrano ha il potere di proclamare lo stato di eccezione e di sospendere la validità dell'ordinamento, egli sta fuori di esso; eppure appartiene ad esso nel momento in cui spetta a lui decidere se la costituzione in toto possa essere sospesa. Il sovrano ha il potere legale di sospendere la validità della legge. Il sovrano, la legge, è fuori dalla legge. Il fuori-legge dichiara che non c'è un fuori dalla legge.

L'eccezione, ciò che non è riconducibile, che si sottrae al generale, rende palese un elemento giuridico, la decisione. Questo è il punto di vista di Schmitt. E la decisione è sulla determinazione di amico e nemico, sull'intensità della loro dissociazione. Il nemico può essere religioso, di classe, razziale, linguistico. Ma il concetto di politico rimane questa intensità della associazione o dissociazione. Chi decide? Il sovrano nello stato di eccezione. Nell'eccezione è questione della validità stessa della norma, l'eccezione presentandosi come il potere costituente di fronte alla norma del potere costituito, ma potere costituente che non scompare nel potere costituito, e che permane piuttosto come condizione di esso, sua togliibilità. In questo senso Schmitt può dire che lo stato è la sua costituzione, non come testo scritto ma come potere costituente, ovvero decisione sullo stato di eccezione, con la determinazione di amico o nemico. È questo, insomma, che accade nei totalitarismi, nei genocidi o nella determinazione dell'eutanasia.

Lo stato di eccezione è una situazione particolare, e particolare è la sua struttura di trascendimento del diritto positivo, come abbiamo visto nel prodotto (o nel correlato) dell'eccezione, il prigioniero del campo, l'homo sacer uccidibile impunemente. L'eccezione è una specie dell'esclusione, nella quale l'escluso non è senza rapporto con la norma, che si mantiene in rapporto di sospensione.

La situazione della relazione di eccezione è un tentativo di rinchiudere ciò che, insieme, è respinto fuori. La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Ciò che è fuori non viene incluso tramite un'interdizione o internamento, ma sospendendo la validità dell'ordinamento. La regola, sospendendosi, dà luogo all'eccezione. Si crea una

situazione che non è né di fatto, né di diritto, ma istituisce una paradossale soglia di indifferenza tra queste due. Creazione e definizione dello spazio di valore dell'ordine giuridico, che distingue il dentro, la situazione normale e il fuori, il caos, tracciando una soglia (l'eccezione) in cui interno ed esterno si confondono.

La decisione sull'eccezione non concerne la volontà di un soggetto, ma la strutturazione dei rapporti di vita di cui necessita la legge, né *quaestio iuris* né *quaestio facti*, ma relazione tra fatto e diritto. Agamben non spiega però l'eccezione né come concetto politico o giuridico o esterno al diritto, né come norma suprema dell'ordinamento giuridico, ma come la struttura originaria del bando, struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. Il bando è un antico termine germanico che designa sia l'esclusione dalla comunità sia il comando e l'insegna del sovrano (uno stato di natura interno alla legge). Connessa alla determinazione del sovrano come bando, è la vita come bandita, la nuda vita (in Benjamin, *das blosse Leben*) dell'*homo sacer*. La seconda è necessaria al potere politico, che si instaura nella relazione tra sovrano e *homo sacer*. Per il sovrano tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri*, per l'*homo sacer* tutti gli uomini sono potenzialmente sovrani. Si tratta di uno stato di eccezione al di fuori del diritto umano e divino, del *nomos* e della *physis*, che delimita uno spazio politico proprio, il quale non è un residuo secolarizzato dell'originario potere religioso, ma la stessa relazione politica originaria, fonte di numerosi equivoci, ma atto costitutivo della città. Il sovrano ha il potere di vita e di morte. Se la vita appare la controparte di un potere che minaccia la morte, non è vita naturale, ma vita sacra, nuda. Essa è l'elemento politico originario cercato, del quale si dovrà occupare *Homo sacer II*, tuttora inedito. Se l'*homo sacer* è uccidibile senza che vi sia omicidio, così l'uccisione del sovrano non è un omicidio, ma un crimine di lesa maestà. Il sovrano è l'uomo-lupo, che resta in qualunque ordinamento, pronto a trasformare, nello stato di eccezione, ogni uomo in lupo per l'altro uomo (Hobbes), o a lupificare, come si esprime Agamben, l'uomo. Lo stato di natura della filosofia politica moderna, da Hobbes a Rousseau, è in verità uno stato di eccezione (cronologico e intemporale) in cui la città appare dissolta, facendo emergere le figure estreme del sovrano e dell'*homo sacer*.

E tale stato di eccezione si è compiuto nel totalitarismo. Agamben esamina il concetto di olocausto, nella terza parte del saggio, rilevando come l'aura sacrificale attribuita allo sterminio degli ebrei sia un'irresponsabile cecità storiografica. L'ebreo sotto il nazismo, in quanto riferimento negativo della nuova sovranità biopolitica, è un caso di *homo sacer*, vita uccidibile e insacrificabile, perché dichiarata, in modo giuridico e insieme medico, come vita indegna di essere vissuta, come del resto qualsiasi tedesco malato di cuore o folle all'interno del programma di eutanasia generale nazista. L'uccisione di questi *homines sacri* non è un'esecuzione, non è un omicidio, non è un sacrificio, ma l'attuazione della mera uccidibilità che giuridicamente ineriva all'ebreo (allo zingaro) come tale nello stato di eccezione voluto del nazismo. Se però la nostra democrazia propone una vita insacrificabile, se i diritti umani sono sacri e inviolabili, è ancora con questo problema che ci scontriamo: lo stato di eccezione rischia di coincidere con la vita stessa dei cittadini.

I campi di concentramento sono laboratori di sperimentazione del dominio totale, che si costituisce nel campo, il quale include-esclude la nuda vita uccidibile e insacrificabile. I diritti umani sono bensì la replica e la resistenza alle maglie del potere, ma possono essere usati, in quanto diritto, dal potere stesso. Agamben analizza nella terza parte del testo, intitolata *La politicizzazione della vita* (cioè biopolitica), le procedure di pulizia etnica, di eugenetica, di esclusione dai diritti umani, di musulmanizzazione, potremmo dire. La figura del musulmano di Auschwitz, figura di confine tra umano e non umano descritta da Primo Levi, sarà analisi tematica di *Homo sacer III (Quel che resta di Auschwitz)* ma è qui la concretizzazione contemporanea della nuda vita. Il sovrano entra in simbiosi con il medico, con il giurista, con lo scienziato e con il prete. I principi biologici e scientifici non si intromettono nell'ordine politico, ma, nel contesto della eugenetica nazista con l'eliminazione

della vita indegna di essere vissuta o dei dibattiti sui criteri della morte, si fanno direttamente politica, ma non biopolitica, bensì tanatopolitica, o fabbricazione di cadaveri. I corpi degli uccidibili costituiscono il corpo del sovrano. Agamben analizza allora i testi di Hannah Arendt sul crollo dello stato-nazione e la fine dei diritti dell'uomo, in quanto si scinde, nella figura del rifugiato, la connessione tra uomo e cittadino che univa stato, territorio e nazione (nascita). I milioni di apolidi della prima e della seconda guerra mondiale, i rifugiati di oggi, mettono in crisi la finzione della sovranità moderna. Il principio della denazionalizzazione (si è indegni di essere tedeschi, per esempio, o comunisti, e quindi si è denazionalizzati) opera nei campi di concentramento e di sterminio. Gli ebrei hanno dovuto prima perdere la cittadinanza. E questo è avvenuto in Germania attraverso l'autorizzazione all'annientamento della vita indegna di essere vissuta, che dall'inizio si era presentata come un'autorizzazione al suicidio (a cura di Binding, un giurista, e Hoche, un medico), e poi all'eutanasia di massa. Determinando quale vita è indegna, si ha la vita degna. In questa alleanza modico-giuridica, allora, si ha la decisione politica della dissociazione di amico e nemico, di vivente e morituro o moribondo. Questa determinazione, nelle mani dei nazisti, produce immediatamente una zona di eccezione, in cui fatto e diritto sono indissociabili. La politica è dare la forma alla vita di un popolo, curare il corpo biologico della nazione. Il compito della medicina si identifica con quello dello stato. Vita e politica costituiscono un'identità dinamica.

Nello stesso contesto dello stato di eccezione si comprende la possibilità delle cave umane (le Versuchspersonen), biologicamente vive ma giuridicamente morte, presenti nei campi di concentramento nazista, ma anche nelle prigioni americane, il che ha creato non pochi problemi ai giuristi di Norimberga. Questi homines sacri si trovavano nel campo come esclusi dalla comunità umana, uccidibili e non sacrificabili, privi di cittadinanza e diritti, tra la vita e la morte, condannati a morte ma ancora vivi, in una morte solo rimandata.

Il campo viene visto da Agamben, dunque, come il paradigma biopolitico dell'occidente, la cui relazione politica originaria è il bando o lo stato di eccezione, mentre la funzione del potere sovrano è la produzione della nuda vita come soglia di articolazione tra *zoe* e *bios*, natura e cultura, elemento politico originario.

Ma occorre concludere con un problema: politica e ontologia si intrecciano nella determinazione del bando come potenza. Si tratta di una connessione ontologico-politica: una potenza (*dynamis*) che è sempre anche una potenza di non passare all'atto, una *dynamis me energein*. Perché la potenza non svanisce immediatamente nell'atto determinato, ma possa anche non passare all'atto, in modo che sia costitutivamente potenza di non (fare o essere), ovvero anche impotenza (*adynamia*). Potenza che può l'atto potendo anche non realizzarlo. Questo è il nucleo ontologico del testo: il concetto di eccezione, che, trasformato, rappresenta la sospensione, l'*epoche*, da Agamben affrontata in altri testi, presente qui in una nota (p. 167-70) che pone mirabilmente a confronto in senso politico Heidegger e il nazismo, individuandone il punto di distacco ineluttabile: l'attualizzazione per il secondo, il potenziamento per il primo. Heidegger radica il pensiero di *Essere e Tempo* nella fatticità. Se nell'essere dell'esserci (la vita) ne va del suo essere, è impossibile distinguere tra essere e modi di essere. In altri termini: l'essere dell'esserci è il suo *ci*. Il *ci* è la *polis*. Oppure il campo. L'esserci di Heidegger è in una zona che sembra essere quella dell'eccezione, dell'indistinzione di essenza e modi, di esistenza e sostanza. In questo senso vi è certamente una connessione (vista da Levinas) con l'hitlerismo, che si fonda su di un'assunzione senza riserve della condizione storica. Qual è allora, se c'è, la differenza? Nel fatto che il nazismo riduce all'essere "storico" e biologico l'essenza, cioè fattualizza il possibile, mentre Heidegger impedisce alla fattualità di essere resa un fatto, una res. L'esserci è i suoi modi, ma come possibile. La fattualità non è allora la razza ariana. La *polis* è il Da, il *ci* dell'esserci, ma non come determinazione fattuale e razziale. Se i nazisti creano uomini indistinguibili perché sono tutti sacri, radicalizzando lo stato di eccezione,

L'ontologia di Heidegger rende impossibile la decisione sul valore e disvalore della nuda vita in chiave biologica ed eugenetica, rende impossibile la tanatopolitica, parallela e rovescia rispetto all'essere-alla morte. L'uomo sacro, l'esserci, per il quale ne va, nel suo essere, del suo essere [o, trad. Marini: "al quale, nel suo essere, importa del suo essere", ndr.], questa unità inseparabile di essere e modi, si sottrae al potere sovrano, rendendogli impossibile l'isolamento della nuda vita. Si mantiene in sospeso, indeterminabile perché senza proprietà, in quanto è le sue proprietà, rovesciandosi in un'esistenza sulla quale il potere non ha più presa. Un superpotenziamento della potenza, e non la sua attualizzazione.

I tre nuclei del libro, la vita sacra, lo stato di eccezione, il totalitarismo, ruotano attorno alla duplicità della potenza: che *si attualizza* e determina, individuando il nemico in ciò che non è: non è proletario, non è ariano, non è cittadino...; che *si potenzia* nella figura del musulmano, testimone estremo, o dell'espatriato, nel potenziarsi della potenza.

(Andrea Gilardoni)

Bernhard Waldenfels, *Estraneazione della modernità*, trad., cura e postfazione di Ferdinando G. Menga, introd. di Fabio Ciaramelli, Troina, Città Aperta, 2005, p. 175.

Estraneazione della modernità rappresenta uno degli snodi più significativi del complesso itinerario filosofico di Bernhard Waldenfels. L'originale approccio xenologico praticato negli ultimi anni dal filosofo tedesco viene qui non solo ulteriormente precisato e approfondito, ma anche e soprattutto impiegato come chiave di decifrazione della situazione spirituale della modernità.

La ricostruzione di W. è fondata su un ben preciso assunto: la modernità, inaugurata dalla filosofia cartesiana, si origina come presa di coscienza del fatto che soggetto e oggetto non sono più compenetrati entro una sfera unitaria. Ora la prospettiva è radicalmente ribaltata, in quanto il soggetto, accortosi dell'autonoma esistenza dell'oggetto, scopre anche la distanza che lo separa da sé e per ciò stesso l'incertezza che ad entrambi deriva da quest'alterità topologica. Donde i due tipici "motivi" della *modernità* risultano essere quello del sé che sta sullo sfondo e prima di ogni soggettività, e quello della contingenza che scuote ogni ordine oggettivo.

La potenza genealogica espressa dai due motivi è racchiusa nella disgregazione che ne accompagna l'epifania: alla ferma credenza antica nell'esistenza del Tutto, di un cosmo omnicomprensivo, capace di involgere in sé ogni cosa e di donarle un senso univoco giacché espressivo della propria unica *arche*, nonché direttamente accessibile al pensiero giacché anche questo è incluso nel cosmo – a tale credenza subentra la rassegnata accettazione dell'esistenza di una pluralità di ordini (moralì, giuridici ecc.) irriducibili l'uno all'altro nonché privi di un centro comune e pertanto stabilizzante.

Come si vede, la tesi di W. è per certi versi accostabile a un'ipotesi alquanto diffusa nella storiografia filosofica, di recente ventilata, ad es., da Emanuele Severino, secondo il quale il passaggio dall'antichità alla modernità si caratterizza proprio come rovesciamento dell'iniziale coincidenza immediata di certezza (credenza soggettiva) e verità (realtà oggettiva) in un'opposizione immediata tra i due termini (poi risolta sinteticamente dall'idealismo hegeliano).

Ma se questa è la modernità, la sua *estraniazione* si ricollega alla crescita esponenziale che l'incertezza rispettiva dei due "motivi" indicati subisce nella loro interazione circolare. Esattamente qui si colgono gli aspetti più originali della riflessione di W. Secondo il filosofo tedesco, il pensiero della modernità, proprio perché ha perso fiducia nella figura dell'ordine, è costretto a ricercare per ciascuna delle forme in cui questo risulta frammentato un nuovo fondamento, il quale sostituisca l'ormai delegittimata armonia cosmica antica. Ora, poiché al pensiero non resta altro che rivendicare a sé tale fondamento, individuato nel proprio atto di istituzione dell'ordine, esso finisce per moltiplicare l'incertezza propria

dell'ordine medesimo con l'incertezza che accompagna costantemente sé stesso. E l'incertezza risultante non può che tradursi – come emerge nell'*Introduzione* di Fabio Ciarrelli in un suggestivo confronto con l'etnologia dell'ultimo De Martino – nella definitiva ammissione, da un lato, che ogni ordine moderno, lungi dal costituire un assetto ontologico, possiede sempre un carattere transitorio, limitato e incompiuto. Dall'altro e correlativamente, che ogni ordine moderno, sin dalla propria origine e nell'intero corso della sua vigenza, non può avere una portata perfettamente “propria”, ossia delimitabile secondo rigorosi criteri immanenti, ma è piuttosto un territorio dai confini mobili, sempre in contesa tra proprio ed estraneo.

In definitiva, la messa a fuoco del tema dell'estraneazione, lungi dal costituire una patologia della modernità, ne rappresenta l'autentica cifra spirituale, ossia l'unico atteggiamento che essa avrebbe potuto assumere partendo dai caratteristici motivi che ne hanno contrassegnato la genesi.

D'altro canto, le critiche di W. si rivolgono a tutti quegli indirizzi filosofici della contemporaneità (in particolare, l'ermeneutica gadameriana, il pragmatismo rortyano e il razionalismo comunicativo habermasiano) i quali, pur tematizzando in diversa misura il tema dell'estraneo, lo depotenziano, anzi lo snaturano, attraverso varie forme di ap-propriação. Tra queste spiccano, in primo luogo, la *riduzione* dell'estraneo al proprio – ossia la considerazione dell'estraneo a partire dall'esclusivo punto di vista del proprio, la quale si risconterebbe, ad es., nel ruolo ermeneutico assegnato da Gadamer alla tradizione –; in secondo luogo, la *riconduzione* di estraneo e proprio entro un ambito comune in quanto fondato su un terzo elemento intermedio – come avverrebbe nel paradigma del dia-logo filosofico, i cui l'iniziale separazione degli animatori, espressa dal *dia*, può e deve essere composta attraverso l'universale legge del *logos* –.

Ma proprio a questo punto occorre fare attenzione, onde evitare di incorrere in letture che non farebbero giustizia agli obiettivi speculativi del filosofo tedesco. In effetti, una lettura parziale e frettolosa della sua produzione potrebbe indurre a far ritenere che W. voglia radicalmente soppiantare i vari modelli di pensiero razionale elaborati dalla tradizione filosofica con la propria visione xenologica.

Tuttavia, in numerosi passaggi ricostruttivi egli mostra di voler rifuggire da questa tentazione. Si allude non solo alla esplicita negazione del carattere metodico della propria proposta filosofica (ma, in verità, lo stesso deve dirsi dell'ermeneutica gadameriana, di carattere dichiaratamente trascendentale), ma anche e soprattutto all'efficace metafora del “pungolo”, con la quale egli richiama l'attenzione sui tormentosi eppure stimolanti profili di estraneità che, a chiunque pratici un approccio come quello di W., fenomenologico, dunque autenticamente spregiudicato, si manifestano persino nella considerazione di ciò che gli è proprio.

Consapevole della vaghezza di cui altrimenti tale metafora sarebbe affetta, W. si preoccupa inoltre di specificare e illustrare ulteriormente rispetto a precedenti opere l'atteggiamento che egli ritiene conveniente alle sollecitazioni del pungolo dell'estraneità: la “logica responsiva”. Con tale espressione si intende non già un tipo di logica riconducibile a quella classica, formale, bensì, in senso tipicamente fenomenologico, “l'esplicitazione di ciò che accade nella ricerca senza controllarlo o, addirittura, guidarlo a bacchetta” (p. 77). Ne risulta puntualizzata la concezione dell'estraneo (delle cui specie W. espone un'articolata tipologia) come ciò che “c'è nella misura in cui si sottrae” (p. 87). Ossia, paradossalmente, come ciò che si mostra – senza mai poter essere definitivamente afferrato (a differenza di quanto ritengono le filosofie dell'ap-propriação) – solo nel momento in cui se ne scopre l'assenza e l'abissale distanza rispetto alla sfera propria di chi lo esperisce (momento che è originario in quanto inventivo-costitutivo, anziché puramente ricognitivo-dichiarativo). Con tutti i problemi che ne derivano – come avverte Ferdinando Menga nella sua densa *Postfazione* – a chi voglia coltivare la filosofia dell'estraneità, sem-

pre divisa tra i rischi di tradimento della singolarità dell'estraneo di turno e di elaborazione di un discorso inaccessibile e dunque pseudofilosofico.

Ora, non è esagerato affermare che la filosofia dell'estraneità di W. apre orizzonti di riflessione inediti, la cui latitudine risulta particolarmente ampia per chi è abituato a ragionare secondo i rigidi schemi della logica concettuale astratta. In particolare, si deve riconoscere che egli, valorizzando le potenzialità dell'approccio fenomenologico, riesce realmente a contemplare e ad additare quella fase sorgiva del pensiero, di carattere prelogico(-formale), la cui visione è accessibile solo a chi le si rivolga secondo lo spirito di una genealogia disincantata ed aperta.

D'altro canto, con specifico riguardo alla dimensione ordinamentale, e in particolare dell'ordinamento giuridico, l'opera in esame induce a porsi una questione meritevole di approfondimento, che qui può solo accennarsi. *Siamo proprio sicuri che un pensiero giuridico fedele alla propria funzione tipica debba sempre lasciarsi, non solo informare (com'è giusto che sia), ma anche determinare dall'appello di ciò che gli risulta estraneo? Che cioè sia davvero da evitare "un ordine fondamentale che si limiti a rendere possibile la coesistenza delle libertà individuali senza riuscire a creare una coesione vitale concreta" (p. 47)? Oppure è maggiormente fedele alla cosa stessa il ritenere che la funzione etico-pedagogica necessariamente implicata nell'attuazione di qualsivoglia progetto di formazione spirituale sia estranea al diritto; tanto più se si considera, con lo stesso W., che nella modernità (ma in verità, in forma meno decisa, anche nell'antichità, dove lo scopo delle leggi non viene integralmente risolto nella giustizia) esso si staglia in un orizzonte distinto da quello morale? Il ritenere cioè che nell'ordinamento giuridico il rapporto con l'estraneo debba attuarsi attraverso il gesto, non solo di un riconoscimento originariamente responsivo delle istanze aliene, ma anche e soprattutto di una loro attuazione nella sola misura compatibile con gli imprevedibili fini di tutela della pacifica convivenza che l'uomo ha assegnato all'ordinamento stesso? Un atteggiamento del genere avrebbe, tra gli altri, il merito di consentire una gestione equilibrata dei problemi posti dal multiculturalismo: ad esempio, inducendo senza esitazioni gli Stati occidentali a riconoscere il diritto dei detenuti musulmani a un'alimentazione non contraria al proprio credo (che vieta, tra l'altro, di nutrirsi di carne suina).*

Se quest'ultima fosse la prospettiva da seguire, l'approccio xenologico rivestirebbe pur sempre un ruolo decisivo sotto il profilo euristico, cioè del completo e dunque adeguato inquadramento della vicenda che di volta in volta si tratta di normare. Così impostata, la questione concernerebbe pur sempre l'individuazione, nello spazio ordinamentale, dei margini operativi accordabili a ciò che in qualche modo preme dal suo esterno. Se imporre senz'altro il punto di vista proprio sarebbe arbitrario, accettare senz'altro quello estraneo sarebbe suicida!

(Gaetano Carlizzi)

AA.VV. (Dipartimento di Filosofia dell'università della Calabria), *Bollettino filosofico*, "La filosofia e l'Università", a cura di F. Bonicalzi, Edizioni Brenner, Cosenza 2004.

Per introdurci nella lettura degli interventi contenuti questo volume possiamo riproporre l'interrogazione con cui esordisce Jacques Derrida in uno dei saggi presenti nel testo: "Come non parlare, oggi, dell'università?". Tema scelto per il diciannovesimo numero del Bollettino del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria è infatti quello di una riflessione e di una discussione sull'università e sul ruolo della filosofia all'interno di essa.

Come asserisce Francesca Bonicalzi nella sua introduzione al testo, "la necessità di una discussione sull'università è visibilmente urgente". Il riferimento al momento storico odierno è anzitutto legato a un fatto contingente, vale a dire alla riforma universitaria in corso; d'altra parte occorre prendere posizione nei confronti di un processo di trasformazione

non solo culturale ma soprattutto sociale, oggi più che mai evidente e che interessa massimamente l'istituzione accademica, luogo per antonomasia votato a una ricerca e una comunicazione del sapere. Su tale trasformazione culturale e sociale si sofferma Daniele Gambarara nella sua bella riflessione autobiografica posta come postfazione al volume, il quale ricorda che non si può prescindere dalla considerazione del cambiamento di aspettative, caratterizzate da un depotenziamento culturale ed etico, con cui gli studenti e le loro famiglie arrivano oggi agli studi superiori.

Come non parlare, *oggi*, dell'Università – dunque?: l'università infatti non è più inquadrabile all'interno dell'istanza unitaria che ha definito la sua origine: oggi non è più proponibile la definizione medievale di *universitas studiorum* e siamo altrettanto lontani dai termini del dibattito che nel XIX secolo contribuì all'elaborazione di una teoria dell'università, cui partecipò un'intera generazione di filosofi del calibro di Schelling e Hegel. Inoltre la massiccia partecipazione successiva al '68, il cambiamento nell'organizzazione e nelle metodologie di ricerca, la grande specializzazione e diversificazione che oggi interessa le diverse discipline – perfino la struttura interna dei vari dipartimenti – mette in crisi lo statuto e la natura dell'Università stessa.

Da tale questione non può essere esclusa la filosofia, nei molteplici sensi che quest'affermazione evoca: innanzitutto perché, come sottolinea la Bonicalzi, mettere in crisi e discutere l'idea di università implica una messa in questione del sapere e della cultura sulla base dei quali l'università si costituisce; in secondo luogo perché, come disciplina, la filosofia occupa un posto definito all'interno dell'organizzazione in facoltà degli atenei e di conseguenza l'idea di università implica una concezione del ruolo, storicamente fondamentale, che la filosofia debba oggi assumere nei confronti delle altre discipline e in relazione all'intera istituzione; inoltre, come ricorda Franco Crispini, l'università può riappropriarsi della consapevolezza dei propri compiti solo attraverso un'approfondita riflessione sulle grandi questioni della nostra epoca, *in primis* quella della tecnica, e nel far ciò non può non coinvolgere anzitutto la riflessione filosofica.

Per queste ragioni porre la problematica dell'università in relazione alla riflessione filosofica non ha il senso di voler circoscrivere la questione a un interesse parziale, ma significa concepire questo tema in termini critici: mettere in questione l'università vuole dire mettere in causa la filosofia stessa e il ruolo che nell'università essa deve assumere.

Questa è il compito intorno al quale si snodano gli interventi proposti nel testo, l'"affare" oggi assegnatoci, come scrive Fulvio Tessitore. Si tratta tuttavia di una missione che, ricorda sempre il filosofo, non può mancare di una consapevolezza storica. È proprio la prospettiva storica a caratterizzare l'incedere dei saggi presenti, che riflettono sulle origini medievali dell'università e intendono indagare alcune riflessioni sull'università compiute da altrettanti filosofi.

Del momento fondativo dell'università si occupano in particolare Alessandro Ghisalberti e Luca Parisoli, i quali mettono in luce il fatto che, già in epoca medievale, quando l'università era generalmente riconosciuta come *universitas magistrorum et scholarium* e *universitas studiorum*, essa si trovava ad affrontare crisi e rinnovamenti paragonabili a quelli odierni. Il primo mostra come agli albori della formazione delle prime università (Padova, Bologna, Parigi e Oxford) la diffusione dei testi di Aristotele generò tensioni tali da far saltare il programma degli studi incentrato sulla conoscenza delle arti liberali, introducendo il nuovo concetto di discipline scientifiche e provocando un mutamento dei paradigmi della didattica, di cui la *quaestio*, il sottoporre a critica un testo, è il risultato più evidente. Il secondo invece, attraverso una disamina dei metodi di indagine storica, mette in luce la conflittualità interna della società medievale, che trova nell'università e soprattutto nelle discipline filosofiche e giuridiche, un vivace luogo di discussione. Parisoli inoltre sottolinea la funzione sociale propria dell'università medievale – tema oggi di fondamentale importanza, in relazione ai rapidi mutamenti culturali e sociali in atto – alla cui forma-

zione giuridica si deve, ad esempio, la sostituzione della consuetudine feudale con il diritto romano e canonico.

Flavio Cassinari e Vincenzo Costa si occupano della riflessione heideggeriana, rispettivamente in un confronto con l'idea di università proposta da Weber, e in relazione alla concezione dell'università di Husserl. Cassinari discute l'esclusione della filosofia dalle discipline accademiche prospettata da Max Weber, il quale oppone il carattere critico e *politico* dei filosofi alla ricerca fondata su dati di fatto propria delle scienze. Dimostrata la contraddittorietà di tale impostazione, che non si accorge di dipendere da una valutazione filosofica, il saggio prosegue prendendo in esame due scritti heideggeriani: la *Rektoratsrede* del 1933 e *Die Zeit des Weltbildes*, una conferenza del 1938. Cassinari mette in luce la differenza che contraddistingue la concezione storica propria di Heidegger. Per quest'ultimo infatti spetta alla filosofia pensare "l'essere storico" proprio dell'istituzione universitaria, interrogandosi sulla sua organizzazione e sulla sua partizione in facoltà e discipline, anch'esse storicamente determinate, e allo stesso tempo interrogando se stessa come elemento di questa partizione. Vincenzo Costa riflette invece sulle differenze tra la concezione husserliana e quella heideggeriana dello statuto della filosofia nell'università. Se in Husserl è forte l'idea del compito della filosofia nel mantenimento dell'unità del sapere – unità che si esprime nella ripartizione delle discipline secondo il rispecchiamento della struttura delle facoltà della coscienza trascendentale illustrata dalla fenomenologia –, in Heidegger si mostra un'impossibilità a riconoscere nel mondo moderno una fondamentale unità della totalità, poiché il mondo non è un fondamento, ma è un elemento mobile che ha per fondamento l'abissale mobilità del sapere. Per questo motivo un'organizzazione del sapere e dell'università diviene possibile solamente lasciando che si renda evidente quel sapere che è a venire e, assecondando la sua venuta, si tratta di ri-pensare l'università.

Matteo Amori si concentra sulla riflessione di Josef Pieper, in particolare sulla meditazione compiuta dal filosofo tedesco intorno alla nozione di "Accademia". Richiamando l'essenza accademica dell'università, Pieper ne può affermare l'origine filosofica, ossia la concezione dell'università come il luogo di un sapere di *teoria*, nel senso originario di pratica di osservazione. In questo modo viene riproposta l'attualità dell'unità del sapere proposto nell'università, unità che coincide con la profondità dello sguardo aperto alla totalità dell'essere.

Laddove in Pieper viene sostenuta l'essenza contemplativa del sapere filosofico e accademico, Sante Maletta sottolinea la concezione essenzialmente pratica di ogni indagine razionale difesa da MacIntyre, il quale sostiene l'appartenenza di fatto di ogni formazione intellettuale a una tradizione, ma al tempo stesso mostra la tensione critica propria e "polemica" di ogni sapere razionale, chiamato a discutere la tradizione in cui sorge e a confrontarsi con altre tradizioni. Di conseguenza, secondo MacIntyre, le istituzioni accademiche devono riconoscere di essere eredi di tradizioni conflittuali. Occorre quindi rinunciare a fingere una neutralità e una imparzialità rispetto all'insegnamento e alla ricerca proposta e iniziare a pensare l'università come un luogo di dissenso forzato in cui è chiesto a studenti e insegnanti di prendere parte al conflitto. Una riforma e un rinnovamento dell'università sono sottesi agli esiti stessi, benché sempre sottoponibili a nuove critiche, di tale scontro.

I saggi di Giovanni Bianchi, Bernardo Croci e Annabella D'Atri invece si interrogano su un altro aspetto essenziale dell'università. Si tratta della pratica educativa e pedagogica, che in questi interventi viene messa in luce attraverso la riflessione e l'insegnamento di Newman, Croce e Cassirer.

All'importanza della dimensione pedagogica fa riferimento anche l'intervento di Gianfranco Dalmaso, il quale sottolinea come oggi sia necessario ripensare il rapporto docente-studenti come a un'esperienza di mutua collaborazione e di reciproca "fiducia". Preso atto che a giorno d'oggi non è più possibile fondare tale rapporto su una trasmissione di un sistema unitario e universale di conoscenza, Dalmaso mostra che da sempre la questione dell'insegnamento e dell'apprendimento riguarda piuttosto il classico problema del signifi-

cato, inteso come elemento organizzativo e unificante di un'esperienza data. È il livello simbolico della conoscenza del significato che rende possibile la trasmissione di un sapere trans-generazionale, in grado di innescare il cambiamento, teorico ed etico, di chi lo riceve. In questo senso sono decisive le possibilità offerte dalla filosofia, che, come pratica di interrogazione continua dei significati e del loro luogo d'origine, si rivela metodo e criterio essenziale per l'insegnamento di ogni disciplina accademica.

Questi saggi dunque, come tutti gli interventi contenuti nel testo, presentano una riflessione sull'università attraverso la riproposizione e la discussione di quelle che ne sono le dimensioni essenziali, vale a dire di quei caratteri sui quali, nel corso del divenire storico, si è voluto fondare l'Università, e sono i principi stessi che ne hanno segnato l'origine. In questo senso riflettono la radicalità dello scritto di Derrida qui riproposto, in cui, rifacendosi al famoso saggio di Heidegger, il filosofo francese si interroga sulla relazione dell'Università con il "principio di ragione" su cui essa "riposa", ampliando notevolmente le dimensioni del problema in gioco.

Questa apertura caratterizza i diversi interventi del diciannovesimo Bollettino del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria. In questo volume infatti riproporre la riflessione sull'università ha lo scopo di rimettere in questione lo statuto dell'istituzione alla quale, fin dalla sua origine, è stato affidato il compito di custodire la ricerca e la diffusione del sapere, e soprattutto – per usare ancora le parole di Derrida – ha il senso di "risvegliare una responsabilità, nell'Università o davanti all'Università, che se ne faccia parte o meno".

(Michele Salandini)

The Ocean of Forgetting. Alexandru Dragomir: A Romanian Phenomenologist, in: "*Studia Phaenomenologica – Romanian Journal for Phenomenology*", IV (2004) 3-4, Humanitas, Bucharest, p. 285.

Nell'ambito degli studi fenomenologici ha destato particolare interesse l'uscita di un ampio fascicolo della rivista "*Studia Phaenomenologica*", curata dalla *Romanian Society for Phenomenology* con la collaborazione del *Centre for Research in Phenomenology* della Facoltà di Filosofia dell'Università di Bucarest, interamente dedicato alla figura di Alexandru Dragomir, un pensatore rumeno rimasto nell'ombra fino alla sua recente scomparsa avvenuta nel 2002.

Fino al giorno della sua morte quello che si sapeva di Dragomir era molto poco. Negli anni Quaranta aveva studiato a Friburgo, dove intendeva conseguire il dottorato con Heidegger. Quest'ultimo apprezzava particolarmente l'intelligenza del giovane studente rumeno, al punto che, durante i suoi seminari privati, quando la discussione giungeva ad un punto morto, si rivolgeva a lui domandando: "Bene, cosa dicono i latini?". Alla fine del 1943 Dragomir fu costretto a lasciare la Germania e a tornare nel suo paese d'origine per essere arruolato nell'esercito. A nulla valse l'interessamento di Heidegger affinché il suo giovane studente potesse proseguire gli studi a Friburgo. Da questo momento l'intera biografia di Dragomir sarà profondamente segnata dagli eventi politici del suo paese. Nel 1945, al termine della seconda guerra mondiale, la Romania subisce l'occupazione russa e vede lo stabilirsi del regime comunista. In un contesto in cui qualsiasi contatto con la Germania sarebbe diventato causa di persecuzione politica, Dragomir si trova impossibilitato a proseguire i suoi studi a Friburgo e tenta progressivamente di nascondere qualsiasi traccia dei suoi interessi filosofici e dei suoi precedenti legami con la Germania. Per buona parte della sua vita, perlomeno fino al suo pensionamento nel 1976, si dedicò all'amministrazione di una ditta di esportazione di legname. Non ebbe alcun contatto con gli ambienti accademici e non pubblicò nulla.

Perché dunque oggi possiamo ritenere Dragomir come un pensatore filosoficamente così significativo? Egli, come si può leggere nelle pagine introduttive di Paul Balogh e Cri-

stian Ciocan, ha condotto per così dire una “doppia vita” (p. 8): aveva sia una normale vita lavorativa e sociale che una solitaria vita filosofica. Dopo aver lasciato Friburgo, Dragomir non smise mai di confrontarsi “segretamente” con le pagine dei grandi classici del pensiero filosofico. Fu però sempre restio a pubblicare i risultati delle proprie ricerche e accettò solo a partire dal 1985, quando il clima politico del suo paese divenne più permissivo, di tenere alcuni seminari privati. Per questa ragione già mentre Dragomir era in vita alcuni intellettuali rumeni ebbero modo di accorgersi della sua rara intelligenza filosofica. Solo dopo la sua morte si è però potuto capire a quali risultati fosse giunta la segreta attività filosofica di Dragomir: nel suo appartamento è stata fatta la sorprendente scoperta di più di un centinaio di quaderni contenenti appunti e riflessioni, acuti commenti ad alcuni testi classici della filosofia ed originali analisi fenomenologiche. In questi manoscritti sono state ritrovate in modo particolare dettagliate microanalisi fenomenologiche e sottili chiarificazioni di alcuni aspetti dell’esistenza quotidiana, che hanno permesso di avere un’immagine più completa dell’attività e del valore filosofico di Dragomir.

Il fascicolo di “*Studia Phaenomenologica*” si apre con alcuni interventi che ricordano la figura di Dragomir e ne ricostruiscono il percorso biografico. Walter Biemel nelle sue *E-rememberungen an Dragomir* ricorda quando nel 1942, anch’egli appena giunto a Freiburg da Bucarest, conobbe Dragomir durante le lezioni di Heidegger; da questo incontro nacque anche la prima traduzione in rumeno di “*Was ist die Metaphysik?*”. Seguono poi i suggestivi interventi di due partecipanti ai seminari di Dragomir degli anni Ottanta: Gabriel Liiceanu, in un lungo contributo intitolato *The Notebooks from Underground* (p. 17-64), ricostruisce la biografia del filosofo rumeno e racconta la sorprendente scoperta dei suoi manoscritti; Andrei Pleșu, in un articolo dal titolo *Alexandru Dragomir. Fragments of a Portrait* (p. 65-72) dipinge il ritratto di Dragomir mettendolo in relazione con un’altra originale figura della filosofia rumena contemporanea, Constantin Noica. Gli interventi seguenti sono scritti ancora da studiosi che negli anni Novanta entrarono in qualche modo a contatto con Dragomir: l’articolo di Horia-Roman Patapievici, *The Lesson of Alexander Dragomir* (p. 73-77), ricorda la straordinaria incisività di pensiero che Dragomir dimostrava nell’interpretare Galileo; il contributo di Virgil Ciomoș, *Théorie et pratique de la Phénoménologie. Une rencontre manquée* (p. 79-89), si sofferma sul contributo dato da Dragomir alla filosofia fenomenologica; Catalin Partenie, nell’articolo *Archive Relief. Dragomir’s perspective* (p. 91-102), ricorda la profondità e la passione con cui Dragomir interpretava Platone.

La parte centrale del volume contiene una serie di interessanti documenti: alcuni appunti presi da Dragomir nel 1943 durante il seminario di Heidegger sul libro Θ della *Metafisica*, una lettera del 1946 scritta da Walter Biemel a Dragomir e soprattutto due lettere di corrispondenza tra Dragomir e Heidegger, presentate in lingua originale.

Nella terza parte del volume vengono infine presentati alcuni brani tratti dai numerosissimi manoscritti inediti. Le pagine qui pubblicate (alcuni brani sono in traduzione francese, altri in inglese e altri ancora in tedesco) permettono di avere uno sguardo generale sugli interessi filosofici di Dragomir. Questa terza parte si suddivide a sua volta in tre sezioni. La prima sezione *Phenomenological Microanalyses* raccoglie testi tradotti in lingua francese: il prezioso intervento *De l’unicité* (è senz’altro uno dei testi più efficaci e si sofferma sul doppio senso che può assumere l’unicità dell’individuo umano; l’uomo ha una specificità individuale riconoscibile solo esteriormente dagli altri, un’unicità per così dire “esposta”, ma anche un’unicità da lui solo percepibile, un’unicità interiore ed esistenziale fondata sul fatto che ciascun essere umano vive la sua vita come “propria” vita, centrando inevitabilmente la propria esistenza su se stesso e vedendo inevitabilmente la propria morte come la fine del mondo); due contributi di logica *De l’erreur* e *Que signifie “distinguer”?*; i testi *De l’usure* (dove viene avviata una dettagliata analisi dell’usura a partire dal fatto che essa è, molto banalmente, “la conseguenza dell’utilizzo prolungato delle cose”, p. 145), *Dans la contrée du laid-dégoûtant* (dove viene fatto il tentativo di riflettere su un ambito

della vita spesso evitato e rimosso, quello del brutto e del disgustoso); *Dit et non-dit* (dove viene posta l'attenzione sulla comunicazione non-detta). La seconda sezione *The World We Live in* contiene ulteriori contributi che dimostrano ancora una volta la particolare profondità con il quale Dragomir analizza anche gli aspetti apparentemente più banali dell'esistenza: *Utter Methaphysical Banalities* (sull'ambiente spaziale e sull'ambiente temporale), *About the Ocean of Forgetting* (sull'oblio come aspetto normale dell'esistenza), *About the World We Live in* (si tratta di riflessioni frammentarie in cui Dragomir si confronta con alcuni momenti fondamentali della metafisica occidentale, tra cui Aristotele, Hegel e Cartesio), *De quelques manières de se tromper soi-même* (sui diversi modi dell'ingannare se stessi e di mistificazione di sé), *L'attention et les cinq manières de quitter le présent* (sui modi in cui l'attenzione può fuggire il presente e andare verso il passato e l'avvenire), *Du Bien et du mal* (alcune analisi fenomenologiche sulla perenne lotta tra bene e male). Il volume si chiude con la sezione intitolata *The Problem of Time*: viene qui pubblicato, oltre al breve scritto *Sur le non-sens du passé et de l'avenir*, un testo in lingua tedesca intitolato *Chronos – Buch I*, in cui vengono raccolte alcune annotazioni di Dragomir scritte tra il 1948 e il 1959. Questo testo è particolarmente rilevante poiché fa parte di un più ampio tentativo, che accompagnerà Dragomir lungo la sua intera esistenza, di riflessione sul problema del tempo. Tali annotazioni – come del resto anche tutti gli altri numerosi quaderni anch'essi intitolati *Chronos*, alcuni dei quali risalenti agli anni Novanta – sono senza dubbio strumenti fondamentali per comprendere il confronto di Dragomir con la filosofia di Heidegger.

Il fascicolo monografico ha portato all'attenzione internazionale un'importante ed originale figura della filosofia dell'est europeo. Tra i suoi meriti più rilevanti si trova senza dubbio quello di presentare le traduzioni di alcuni significativi testi di Dragomir, offrendo così ad una ben più ampia cerchia di studiosi la possibilità di accedere direttamente all'opera del filosofo rumeno. Certamente ora bisogna augurarsi che tale lavoro contribuisca ad avviare un'autentica Auseinandersetzung con una figura rimasta per decenni avvolta da un'ombra di mistero e che solo oggi comincia a rivelarsi in tutta la sua feconda luminosità.

(Edoardo Simonotti)

Silvano Facioni, *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005, p. 171.

Il dibattito filosofico degli ultimi decenni, soprattutto in seguito alla presenza del discorso ermeneutico (in tutte le sue varianti moderne e postmoderne), ha assistito al significativo ingresso di termini e categorizzazioni un tempo esclusi dalla cornice teorica di quanto si definiva, in senso stretto, "filosofia", e la narrazione – intesa come forma del discorso in cui si articola il sapere teoretico – può essere legittimamente considerata come il comune denominatore di molte nuove ricerche che, proprio in virtù di questa, tendono a situarsi in territori di confine tra differenti campi del sapere o all'incrocio di tradizioni culturali provenienti da luoghi e tempi apparentemente distanti tra loro. *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica* si situa proprio nel crocevia che vede incontrarsi i precipitati più significativi della filosofia contemporanea (in particolare Lévinas e Derrida) con le ipotesi ermeneutiche elaborate dalla cosiddetta tradizione ebraica dei dottori del Talmud: un crocevia di questioni che, proprio in virtù del loro intersecarsi, mostrano inediti percorsi relativamente al problema del rapporto tra soggettività e istanza veritativa dei "racconti" nei quali essa prova ad esprimersi e a cercare un senso possibile.

Il primo apprezzamento che si può fare a un libro è quello di essere ben scritto. Non si tratta tuttavia di una mera fase preliminare, di un prepararsi a un giudizio che entri solo successivamente in die Sache selbst. Dicendo che un libro è ben scritto si è già virtualmente dentro il plesso tematico di un'opera, si è già avviluppati dal suo contenuto e dal rapporto

imprendibile che, in un testo filosofico, il dire bene ha con il dire il vero. Tale rapporto imprendibile compie poi una seconda piroetta su se stesso quando un testo ha per oggetto proprio il nesso scrittura e verità, laddove il bene-dire si presenta quindi fin dall'inizio esposto, nudo, privato della guaina di sicurezza offerta da un rapporto esteriore tra il metodo e l'oggetto del discorso. Non sembri quindi un temporeggiamento il fatto di prendere le mosse dall'apprezzamento del modo in cui *La cattura dell'origine* è scritta.

"Cattura dell'origine" è espressione che, nei termini stessi dell'analisi di Silvano Facioni, si presenta a prima vista come un ossimoro. In quanto ciò che, costitutivamente, non è prendibile né immediatamente, né attraverso una mediazione di tipo ermeneutico o dialettico, l'origine si qualifica come l'imprendibile per antonomasia. Dunque, ogni caccia volta alla sua cattura è votata al fallimento. Ma ciò non direbbe nulla più di un formalistico riproporsi in chiave ontologica della cosa-in-sé kantiana se non si qualificasse più da vicino il rapporto tra l'istinto alla cattura e tale imprendibile oggetto del desiderio. La cattura dell'origine, potrebbe allora essere intesa, più rettamente, come un *compito impossibile*, qualora si avesse però l'accortezza di definire in modo rigoroso tanto la natura di questo "compito", quanto il senso e l'ampiezza di tale "impossibilità". Ed è proprio alla chiarificazione di questi due momenti che è volta l'analisi di Facioni.

La capacità d. A. di far rivivere dall'interno la logica dell'interpretazione scritturistica fa tutt'uno con la sua capacità di restituirne il senso in una forma accessibile al discorso strettamente filosofico. Ma la transizione da Gerusalemme ad Atene qui riesce proprio perché perennemente e continuamente *in transitu*, perché è *Übergang*, passaggio come *apertura* di uno spazio comunicante, ma anche come impossibile *stare* in un movimento "da...a". Tale movimento non si qualifica però come semplice passaggio *dall'oscurità alla trasparenza*, seppure qualcosa di questo passaggio necessariamente si imprime nell'operazione tentata da Facioni e questo tanto più necessariamente, quanto più il concetto di "verità come narrazione" apre scenari di pensiero del tutto eccentrici rispetto all'attuale dibattito epistemologico. L'oscurità è, quindi, certo anzitutto, quella di un dettato testamentario e di un'esegesi millenaria che ci appaiono labirintiche, brulicanti, irriducibili all'unità (e tali ci appaiono le voluminose note che, seguendo l'esempio di Dumézil, l'A. pone alla fine del testo, esercitando un taglio tra queste e la cristallina narrazione del testo "vero e proprio"); su tale base, l'A. compie un attento e misurato lavoro di selezione, traduzione e commento. La trasparenza è, d'altra parte, quella dello stile di Facioni che ci presenta un geometrico incedere – l'A. parla talvolta della necessità di "sagomare" concetti, immagini, figure – che tuttavia rinuncia anch'esso alla chiusura identitaria della forma (sia essa a priori, trascendentale, o in qualsiasi modo si ponga come punto di vista assoluto) per farsi interrogazione partecipata. Ma la dialettica di oscurità e chiarezza, di dato e interpretazione, non corrisponde, come si è detto, a quella tra oggetto e metodo, anzi, a ben vedere, non è nemmeno una "dialettica", se con tale termine ha da intendersi un processo che sintetizzi (o magari lasci irrisolti) due termini di un'opposizione. *La cattura dell'origine*, infatti, non oggettivizza tale rapporto come qualcosa di esteriore a sé, ma anzi lo ricomprende e lo rilancia come unico scenario metodologico possibile della dicibilità di tale rapporto. Infine, come vedremo, l'ipotesi della traduzione di linguaggi si scontra con l'apparire di un "tertium che sbaraglia – mettendola *en abîme* – l'ipotesi del 'semplice' confronto tra tradizione filosofica greca e tradizione di pensiero ebraica": l'Egitto (p. 46).

Il rapporto con l'origine che caratterizza la tradizione ebraica è ben sintetizzato dall'A. all'inizio del testo: "il racconto dell'origine (matrice dell'origine di ogni racconto) non potrà giungere all'origine di sé o, meglio, potrà raggiungere la propria origine solo dopo aver rinunciato ad una cattura asseverativa, matematizzabile, definitiva" (p. 13). La parola che dice l'origine, nella misura in cui "copre" pudicamente l'origine stessa, rinunciando ad ogni violento gesto di conquista, è parola *che origina*, nel senso dell'originare, della produttività incessante del significato. *L'origine è, dunque, l'assenza che istituisce, suscita, muove la domanda sull'origine*, assenza iscritta nel corpo e nella lingua di chi si interroga per anto-

nomasia sull'origine di sé: l'uomo. Essa è però anche vertiginosamente iscritta nel corpo della lingua e, paradigmaticamente, in quel corpus che istituisce la tradizione ebraica come incessante ritorno all'origine. Tale assenza, resa paradossalmente sensibile dallo "spazio bianco" tra due parole speculari che troneggiano esattamente al centro della *Torah* (p. 25) è l'indice del suo costituirsi come *possibilità dell'interpretazione*. La *Torah* come "invito al pensiero" (p. 13), dunque, come infinito squadernarsi di possibilità ermeneutiche (p. 19). L'A. mostra come l'arcano di tale possibilità sia la *responsabilità* (p. 23): responsabilità che si concreta nel *rigore* che caratterizza l'operazione ermeneutica, ma che si manifesta anche, se non essenzialmente, nel rendere possibile la trasmissione stessa, e, dunque, il *rigenerarsi del rapporto maestro-discepolo*.

C'è però anzitutto rigore in questa incessante elaborazione del ricordo che è il commento alla *Torah*: "la tradizione talmudica... nulla concede a troppo facili divagazioni che non possiedono il rigore teoretico capace di renderle punti, stazioni di una traiettoria epistemologica che si organizza nell'orizzonte di un'interrogazione" (p. 26). La portata cognitiva di quest'operazione è iscritta nella sua differenza tanto da un'interpretazione priva di freni che annulla in sé l'oggetto, quanto da una decifrazione che annulla sé aderendo all'oggetto. Si tratta qui invece di un rigore che si esercita come *pudore*, come capacità di mantenere una distanza; distanza che è, appunto, la distanza del possibile che fa salvi, a un tempo, il sé e il "suo" altro. L'A. distingue allora, da un punto di vista che è tanto semiotico quanto gnoseologico, il metodo *midrašico* che caratterizza il commento nella tradizione ebraica, da un procedimento semplicemente "metaforico". Appoggiandosi ad alcune intuizioni di Derrida, infatti, l'A. svela la metafora come meccanismo funzionale ad un'economia dello scambio linguistico (p. 27-28), presa dentro una circolarità che la rende sempre, per principio, disponibile all'interprete. Ecco allora che alla metafora come disvelamento di un senso *già contenuto* nel segno l'ermeneutica talmudica contrappone il *draš* che "consiste proprio nel dichiarare semplicemente possibile il senso verso cui tende, e più ancora, nel mantenere la possibilità del senso appesa all'infinito variare delle interpretazioni" (p. 28). Il rigore dell'interpretazione, conclude l'A., non vive allora che del suo essere *interrogazione*, interrogazione che abbisogna strutturalmente di un *rapporto dialogico*. Tale è il rapporto uomo-Dio, ma tale è anche (o soprattutto?) il rapporto maestro-discepolo.

Belle le pagine del libro dedicate all'analisi di questa struttura fondamentale della tradizione rabbinica. Il "compito principale del maestro verso il discepolo" viene dall'A. caratterizzato come segue: "lasciare che la parola, il linguaggio, la domanda siano il luogo da cui scaturisce l'agire che potrà dirsi pienamente responsabile solo se, appunto, 'risponde' e dunque interloquisce, dialoga con l'altro" (p. 31). Quando non fa questo, l'insegnamento fallisce, "strappa i germogli" (p. 29s), ma il suo fallimento, sembra dire l'A., è *ontologico*, prima ancora che pedagogico, poiché esso recide quel rigenerarsi della narrazione/interpretazione che è il manifestarsi incessante dell'origine nella/dalla parola: "interrompere la trasmissione equivale a dis-creare l'opera divina che è nel suo più proprio operazione costitutivamente aperta verso il futuro, strutturalmente 'vuota' perché in essa vengono annodati, nella simultaneità di un atto mai definitivamente concluso e per questo sempre 'in atto', il destino dell'universo, quello dell'uomo e quello di Dio stesso" (p. 33). Nella struttura della trasmissione sapienziale, "ricevere" e "trasmettere" sono così come disposti specularmente rispetto a un "clivaggio" (p. 15) che ne costituisce il segreto. Che la possibilità ermeneutica trovi il proprio asse nella responsabilità significa quindi che essa racchiude in sé *la possibilità del possibile* e, in questo senso, *la libertà*. Il commento si configura esso stesso come "produzione di assenza" (p. 28) e trova in ciò il proprio legame ontologico con l'origine e la misura della propria eccentrica aderenza alla tradizione.

Tradizione come libertà, dunque, ma anche – e conseguentemente – come "separazione, lontananza, esodo da quanto è stato ricevuto in eredità" (p. 16). La tradizione si definisce qui in termini di *tradimento*, fedeltà che solo come *passaggio all'altro* può realizzarsi (l'A. mostra come ciò possa essere simboleggiato nel *lamed*, unica lettera dell'alfabeto e-

braico ad essere scritta oltre la linea – *sirtut* – “che deve essere tirata sulla pergamena prima di procedere alla scrittura”, p. 23). Tale rapporto istituisce, rovesciando Heidegger, la metafisica come oltrepassamento. Oltrepassamento che non si configura come movimento verso un vuoto aldilà, bensì come ritorno, secondo il detto di Kraus “l’origine è la meta”. Maestro e discepolo si definiscono come soglie di un rapporto che si e li istituisce *nella* narrazione, e che fonda così il luogo di interrogazione invocato dalla *Torah*, grembo in cui la *Torah* stessa si dispiega: il maestro si configura così come apertura di un aldilà, di modo che tale aldilà sia, ancora e sempre, la *Torah* stessa. In questo senso, ogni ipotesi ideologica e passatista di “recupero” della tradizione è battuta in breccia: “della tradizione non si dà recupero ma solo consegna, e dunque non si dà spiegazione ma solo quell’esercizio ermeneutico che superando il suo stesso passo, affacciandosi al di là di sé, abbandona finanche il dolore del *nostos* per divenire esodo” (p. 16).

In ciò, interpretiamo, sta la differenza essenziale con il razionalismo greco, con la chiusura di un discorso che, pur attraverso la mediazione di un sapere e non di un immediato possesso, si vuole comunque padrone di sé. L’avventura di Odisseo è segnata proprio dalla possibilità del ritorno, fugge la deriva come fatale assenza da sé e trova nell’abbraccio con la terra il ristabilimento di un dominio. L’uscita, l’esodo, l’attraversamento gli sono, in tal senso, estranei. Ciò sembra strutturare una diversa modalità di rapporto alla verità e, dunque, un diverso paradigma gnoseologico ed epistemologico. La verità ebraica (*’emet*) che è ancorata all’orizzonte linguistico – inteso qui ontologicamente come *luogo di comunicazione e, pertanto, di generazione dell’io e del mondo* – ospita già nel proprio nome la direzione di un attraversamento: “il radicale trilittero del termine infatti, è costitutivo rispettivamente dalla prima (*alef*), dalla mediana (*mem*) e dall’ultima lettera dell’alfabeto ebraico (*tav*)” (p. 36). Tale attraversamento trova *nella parola* il proprio luogo di manifestazione, cosicché “la verità si sottrae alla presa categoriale dell’adaequatio ma anche alla cattura trascendentale che la proietterebbe nell’orbita della *rappresentazione*. Al contrario (contrario come rovesciamento, come lastra che impressiona Gerusalemme quale negativo di Atene e viceversa) è il non essere *adaequatio* o *rappresentazione* a permettere alla verità/*’emet* di dispiegarsi come spazio alfabetico (fonico e scritturale) che profila, sagomandoli il soggetto e l’altro... e li costituisce entrambi a partire da una relazione” (p. 37). Ed è per questo che l’origine, ontologicamente inesauribile, non si acquieta nel discorso che pretende dirla *fino in fondo*. Un tale preteso andare “fino in fondo”, infatti, “esaurendo le possibilità semantiche che lo spazio alfabetico – dall’*alef* fino a *tav* – può generare all’infinito in una combinatoria tassonomicamente de-terminabile, ovvero, (in)seguendo le sollecitazioni ermeneutiche generate dalla lingua ebraica”, trasformerebbe tali possibilità in oggetti “padroneggiabili e predeterminabili” (ivi).

La figura del *dominio sulla parola* e, dunque, sull’altro viene sintetizzata dalle penetranti pagine del libro dedicate all’Egitto, in cui centrali e chiarificatori si fanno i rimandi ad Hegel e Derrida. In un passo scritturistico su cui l’A. si sofferma a lungo viene evidenziato come, dal punto di vista di un rapporto con l’origine, sia l’Egitto a costituire una diversa modalità rispetto alla Grecia e ad Israele. Nel cap. 9, 20-23 del *Genesi*, si racconta l’episodio di Noé il quale, dopo aver bevuto del vino, si addormenta nella propria tenda nudo; il figlio Cam lo vede e riferisce l’episodio ai fratelli Sem e Iafet i quali, presa una veste, camminano a ritroso riuscendo a coprire il padre senza vederne la nudità. In Cam, Sem e Iafet, rispettivamente padri dell’Egitto, di Israele e della Grecia, è così iscritto un diverso modo di rapportarsi alla nudità del padre e, dunque, all’origine. Se Cam vede la nudità, Sem e Iafet si preoccupano di coprirlo con la *simlah* (“tunica”), termine che l’A. mette in rapporto con *semel* che significa “simbolo, immagine scolpita... simulacro” (p. 49). Essenziale è il *movimento di copertura* compiuto da Sem e Iafet: essi “percorrono a ritroso la via verso l’origine per ricoprirla con il simbolo, quasi a proteggere l’origine da ulteriori profanazioni come quella commessa da Cam” (ivi). Non compiendo questo percorso a ritroso, invece, Cam “rovescia il rovescio”: “disattiva il percorso verso l’origine interrompendo la

genealogia/trasmissione e per questo si condanna all'autoreferenzialità" (p. 50). Non che il simbolico sia, come tale, assente nella modalità egizia; l'opposizione tra Egitto e Israele non si pone sul piano della presenza o meno del simbolico, ma è "tutta *interiore* al simbolico stesso, perché riguarda il legame che questo intrattiene con l'origine che tenta di rappresentare (come nel caso dell'Egitto) o da cui si lascia rappresentare (come per Israele)" (p. 57). Il simbolico è qui declinato nella *forma del possesso*: questa, "interrompendo la strutturale dialogicità del simbolico, annienta quella processualità che impedisce al simbolico di saturarsi, vale a dire di costituirsi in una nuova materialità significativa" (p. 57). Ciò inaugura, incarnandosi nelle figure del Faraone, della Piramide e del geroglifico, anche "un esercizio di potere che si vuole sempre 'totalmente' presente sull'uomo, che si esercita fino alla nuda vita"; esso è "il luogo del pieno dispiegarsi di un significato... che non conosce resto, che non si apre all'ignoto, che non riconosce l'inafferrabilità della propria origine (e dunque non riconosce la possibilità di un esercizio del potere che non sia totalitario)" (p. 55). Ed è proprio questa la funzione delle figure istituzionali e linguistiche che dominano l'Egitto dominatore e che già Hegel aveva descritto come sistemi di arresto del simbolico, luoghi in cui il simbolico, prigioniero del sensibile, non produce un percorso di liberazione-esodo dello spirito. Il geroglifico è un segno "sospeso" tra il simbolo in senso stretto e la dimensione del linguaggio-racconto, cui non riesce tuttavia ad accedere. Esso in tal modo ingabbia il simbolico come la piramide il faraone, incarnazione di un'autarchia che schiaccia il discorso su se stesso. "Il monarca è già, è sempre, 'piramide', *kolossos*, impossibilità di comunicazione con l'altro perché la voce che gli arriva... non può essere ascoltata, non penetra nelle mura inespugnabili che sono immagine di un'inezia che... nulla condivide con la pienezza della pace/*šalom* ma, al contrario, non può esprimersi se non nella forma dell'esclusione, della riduzione in schiavitù, della sottomissione" (p. 55).

Eppure, si potrebbe dire, è solo a partire da questo lasciarsi escludere, da questo lasciarsi ridurre in schiavitù che Israele trova la via di una liberazione dalle modalità egizie di controllo del simbolico che costituisce un più pieno ritorno all'origine di sé. Ciò determina quel rapporto di reciprocità paradossale tra Egitto ed Israele per cui il costituirsi dell'identità di Israele è "inscindibile dal confronto/scontro con l'identità-Egitto... la relazione con l'Egitto, in questo senso, non potrà mai essere abbandonata o considerata come superata, perché l'Egitto è il luogo in cui Israele sagoma il progetto identitario che ne accompagnerà l'esistere fino alla fine della storia" (p. 57-58.). Figura della "coniunzione" e del passaggio, del "cambiamento di stato" (p. 59), Israele trova nella *scrittura* la possibilità di un legame sociale che non si chiude nella "speculare reciprocità di un'autosufficienza compiuta, risolta – come accade in Egitto – nella parola (*orale*) del monarca: la parola *scritta* convoca l'ebreo nella responsabilità di una lettura/interpretazione che sospende la saturazione semantica del significato assoluto dal tempo che lo produce, dalla storia che lo narra, dalle differenti *interpretazioni* dei maestri che trasformano il significato in operatività semantica" (p. 62).

Del rapporto tra parola e potere si occupa anche il coinvolgente capitolo intitolato: "Derrida, Mandel'stam, Celan: la circoncisione del testo" (p. 77s) in cui viene ricordata la figura di Mandel'stam, poeta invisibile al potere staliniano e perciò costretto dalla propria testimonianza letteraria ad una morte precoce in prigionia. L'A. mostra molto bene come negli archivi del KGB (così come in ogni archivio politico) sia incorporata la vertiginosa esperienza di una *parola irriducibile*. Tale incorporazione va intesa sia in senso fisico – poiché in oscuri ed ermetici cassette finiscono tutte le parole che il potere non può sentirsi rivolgere – sia in un senso più profondo e paradossale – in quanto "l'archivio porta dentro di sé la condanna che dovrebbe comminare... in questo senso la dicitura 'da non rivelare' rappresenta il *double bind* in cui consiste ogni archivio, la negazione che apre all'effettivo mostrarsi di quanto non deve essere rilevato ma che pure non può non essere rivelato, pena la condanna all'impotenza dell'archivio stesso" (p. 79-80). La contrapposizione tra Mandel'stam e i suoi carcerieri si mostra come modello esemplare di una *ancestrale logoma-*

chia: “il conflitto tra i governanti della *polis* ed i poeti (variante del conflitto che oppone la parola che si autolegittima come origine di sé e parola che si scopre proveniente da un’oltranza non padroneggiabile) risulta dunque dall’impossibilità di intessere un’armonia tra contrastanti ragioni, armonia impossibile per il poeta e necessaria per il governo della città” (p. 80). Nella tragica battaglia per il logos combattuta da Mandel’shtam ne va, dunque, della “fedeltà alla poesia” e, inversamente, del costituirsi della polis come luogo che si auto-legittima solo espellendo da sé questo irriducibile altro, questa recalcitrante voce che “cospira, vale a dire ‘respira insieme’ alla Musa sul cui tripode siede” (p. 81). Tale opposta fedeltà non è però perfettamente speculare, poiché mentre la poesia parla con voce polivoca e lascia così trasparire, se non addirittura suscita, l’altro, la voce della legge può risuonare solo annientando ciò che essa determina come suo opposto, costituendo al proprio interno la tetra unanimità del consensus. In questo senso, per il poeta “essere fedeli equivale ad essere esiliati” (p. 82).

La questione del dominio sulla parola non si mostra però solo laddove essa si fa ideologicamente copertura di un dominio reale, politico. Il suo carattere di autoreferenzialità si mostra ogni qual volta viene negata la processualità dialogica che inerisce alla parola in quanto generata. Tale è quindi anche il caso di chi si voglia opporre all’autorità in nome di una male intesa “autodeterminazione”. È ciò che si mostra nel cap. 16 di *Numeri*, laddove si racconta della rovinosa “rivolta” condotta da Qorach e la sua gente contro l’autorità spirituale di Mosé e Aronne. Nelle modalità di questo contrapporsi, l’autodeterminazione viene a coincidere con uno spossamento di sé. Quelle di Qorach sono quindi “parole non ancora organizzate in discorso, parole senza oggetto o, forse, parole che sono solo oggetto, che vengono ‘prese’ e non ‘pronunciate’, non rivolte a nessuno. Parole la cui funzione non è quella di comunicare, che restano ‘congelate’ nel gelo della loro autoreferenzialità” (p. 74). È la figura della *disputa* (*machaloqet*) figura che si contrappone alla pace, laddove venga intesa in questo senso specifico (c’è infatti nel linguaggio ebraico, e Facioni lo sottolinea, anche una *disputa* *machaloqet* che rispetta la copertura dell’origine, ed è la *disputa* che avviene tra maestri o scuole rabbiniche).

Se ora volessimo sintetizzare il cammino percorso finora e condensare le riflessioni di A. sul rapporto tra narrazione e verità nella tradizione ebraica, ci sentiremmo di affermare che in questo modo di organizzarsi del sapere, l’origine può solo essere *ricordata*. Ciò va inteso nel senso radicale per cui il suo *oblio* si costituisce sempre e solo come *atto mancato*, come incapacità all’ascolto. Inesauribilità di un rapporto con l’origine che fa salva l’alterità di questa è tale che la chiusura nei suoi confronti è *la* chiusura *in sé*, ovvero la già autoreferenzialità, l’autismo. L’abissale ma non simmetrico rapporto tra il possedersi e l’essere spossati si manifesta proprio in tale dinamica di pretesa autodeterminazione, laddove la chiusura in sé comporta l’annichilimento dell’altro, mentre l’apertura verso l’esterno è la possibilità dell’incessante scambio dialogico in cui solo può costituirsi un “io”. L’aprirsi al senso dell’altro (o dell’Altro) è dunque (im)possibilità sempre aperta, anzi è la possibilità stessa che si dischiude (p. 26). Impossibile nella sua appropriazione indebita, tale apertura “permette alle infinite interpretazioni di coesistere (tutte ‘uniche’ perché non definitive, intransmissibili e non reiterabili allo stesso tempo)” (ivi).

La forma di questo coesistere, qui più volte evocata, è la pace/ *šalom* che l’A. traduce con i concetti di “totalità” e “pienezza” declinati tuttavia in modo che l’altro non venga ricompreso in essi come loro momento, bensì *evocato*. Non si tratta, infatti, di una forma come del semplice perimetro di un coesistere di elementi già dati. Pace è *forma attiva*, è forza formatrice che *fin dall’origine* struttura il discorso nella forma della pace (p. 65). La pace è perciò un nome dell’origine, è lo sguardo rivolto verso l’origine di sé che, cogliendo il lato generativo di questa (la sua incessante produttività) non può che volgersi al futuro. *Il ricordo dell’origine quindi è un ricordo del futuro*, è un ricordo che si orienta al futuro. Ciò innesca un rapporto con l’Essere che procede in direzione opposta alla distruzione della metafisica heideggeriana, quanto anche di ogni utopismo con cui si voglia travestire l’attesa

messianica. “Non si tratta, infatti, di pensare l’Essere come eccedenza, preparandosi ad accoglierne la venuta al di là delle barriere poste dalla metafisica, quanto di pensarne l’esaurirsi a partire dall’avvento di un futuro che – *ab-soluto* – scardina dall’interno non soltanto la riflessione sull’‘origine’, ma la stessa idea di fine della storia e dell’uomo” (p. 99). Nell’attesa escatologica della fine dei tempi è implicito sì il pensiero di un altro tempo (Facioni sottolinea la vicinanza dei termini ultimo/’*achar* e altro/’*acher*) ma di modo che essi non possano essere posti in una sequenza cronologica. In tal senso catastrofe e redenzione si appartengono strutturalmente e rimandano l’una all’altra. Sono estasi del tempo in quanto tale. Il profetismo non è allora semplicemente l’annuncio dell’altro tempo, quanto la pratica di esso nel tempo *che viene*. Poiché il tempo viene costantemente a noi da un futuro che è posto nell’origine e di cui il Messia compendia lo statuto ontologico: futuro come realtà che sostiene e informa il presente. A questa struttura rovesciata delle estasi temporali è legato il particolare modo di atteggiarsi del linguaggio messianico. Ad ogni richiamo verso questo altro che viene, infatti, è consustanziale una desertificazione del linguaggio, poiché “nuovi cieli e nuova terra non sopportano un linguaggio inabile ad esprimerli: anche la lingua dovrà essere *novissima*” (p. 113). La necessità epistemologica che inerisce a questa consapevolezza rende impossibile al pensiero ebraico di elaborare una trasparente *filosofia della storia*, così come di porre *al di fuori della storia* il compimento dei tempi. In entrambi i casi, infatti, è proprio la questione dell’*oggi* (in cui secondo il dettato talmudico il Messia pure dice di venire, p. 111) a restare elusa; “oggi” in cui non si gioca tanto la questione di un’attualità o di un’urgenza, quanto quella di una corrispondenza con l’altro che è la stoffa stessa di cui è fatto il tempo. Poiché “non è il tempo che istituisce e rende possibile l’esperienza ermeneutica ma è l’esperienza ermeneutica che istituisce la possibilità del tempo e della sua misura” (p. 18). L’oggi, la cui unica “urgenza” è quella di una generazione di sé che urge da un gravido futuro, parla con voce irriducibile e impossibile; poiché esso “non conosce destinatario capace di rispondere” (p. 119), può trovare solo nella venuta impossibile del Messia il destinatario “che giunge al di fuori dei tempi che ne patiscono l’attesa”.

Alle ultime battute del libro, condensate ad un breve (*epi*)(*pro*)logo (p. 121-23), è affidato il difficile compito di porre fine, terminare un discorso per sua natura interminabile. Consapevole di ciò, l’A. non ripercorre il percorso fatto alla ricerca di qualche sintesi o chiusura del proprio discorso ma ribadisce come la questione dell’origine sia sempre questione della *domanda sull’origine* (p. 61). In tale questione “oggetto” e “movimento”, come si è detto, coincidono. Alla luce di questo, l’A. non arresta l’interrogazione posta in essere finora con una conclusione che non potrebbe non “forzare” (p. 121) l’incompletezza costitutiva del movimento che si volge all’origine, ma compendia provvisoriamente tale movimento di pensiero in una figura – quella dell’*ospitalità* – il cui senso e la cui ampiezza, non vengono ulteriormente determinate. La figura dell’ospitalità, coinvolgendo una misura dell’altro che è, in primo luogo, *ascolto* e *accoglimento*, chiude il libro con un repentino movimento che lo lascia in qualche modo aperto, indeterminato. E al lettore essa viene offerta non come sintesi ma come occasione di ripercorre da sé il cammino appena compiuto, riempiendosi quindi di un avvenire possibile attraverso la rimemorazione del già detto.

(Marco Maurizi)

Francesca Bonicalzi (ed.), *Macchine e vita nel XVII secolo*, Introduzione di Giulia Belgioioso, Firenze, Le Monnier, 2006 (Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento – Università degli Studi di Lecce. Saggi. Nuova Serie), p. 210, Euro 16,00.

Negli ultimi venti anni la ricerca sul pensiero cartesiano e sulla sua fortuna sei secoli XVII e XVIII si è notevolmente arricchita di nuovi contributi, sia di ordine teoretico che

storiografico e lessicografico. Tali contributi hanno permesso da una parte di ampliare lo spettro delle questioni trattate e dei percorsi di ricerca, e dall'altra di approfondire alcuni nodi teorici in parte ancora inesplorati, essenziali per la comprensione della scienza e della filosofia cartesiana e, più in generale, della scienza moderna. Gli effetti più decisivi di questa *renovatio* di studi si sono registrati nella ridiscussione e ritematizzazione dei problemi che avevano impegnato per diverse generazioni la storiografia precedente. Si comprende così perché larga importanza abbiano avuto, negli ultimi anni, le ricerche di tipo lessicografico, tanto nel campo degli studi cartesiani, quanto in quello, più vasto, della scienza e della filosofia dei secoli XVII e XVIII.

In un'agenda ideale dei problemi della scienza moderna e della filosofia naturale cartesiana, i termini di "macchina" e di "vita" (come quelli di "meccanicismo" e di "vitalismo") figurano indubbiamente tra le questioni più importanti. Essi hanno interessato più di una stagione culturale del Novecento, e la loro rilevanza si misura dal fatto di rappresentare gli elementi di un lessico che la storiografia contemporanea non ha dovuto inventare (com'è accaduto in alcuni settori della storia della matematica moderna) ma al contrario ha trovato già formulato nei testi filosofici del XVII e del XVIII secolo. In questo senso è vero, come afferma la curatrice del presente volume, che i termini di *macchina* e *vita* "interrogano uno snodo problematico, ancor oggi presente e tuttavia non risolto, che giunge alla contemporaneità fortemente segnato dall'orizzonte teorico in cui si è formulato, in età moderna, a partire da quel modello meccanico che accompagna e svolge il costituirsi del linguaggio scientifico nel XVII e XVIII secolo" (p. VII).

Il volume affronta l'ampiezza e la complessità del tema attraverso un duplice registro di analisi. Da una parte, era necessario osservare *come* i termini di quella opposizione (la cui centralità è data dal fatto di "proliferare in una serie di altre opposizioni che enunciano e sviluppano la questione: anima/corpo, natura/ cultura, esperienza/ ragione, naturale/ artificiale" ecc.) siano utilizzati e interagiscano in una serie rappresentativa di autori del XVII e del XVIII secolo: Galileo, Descartes, Leibniz ecc. Dall'altra parte, era altrettanto urgente osservare nella storia della fortuna del pensiero di Descartes – un autore che, come sottolinea Giulia Belgioioso, "non solo apre il volume, ma lo permea" (p. IX) – come quella coppia o opposizione terminologica sia stata trasmessa, reinterpretata e in alcuni casi addirittura ripensata in un nuovo schema concettuale. Per questa ragione, spiega Bonicalzi, "abbiamo ritenuto significativo intraprendere un percorso impegnato nella comprensione della *genesi*" (dei termini), lavorando "nel e sul crinale della transizione, proprio dove il significato dei termini si costituisce e si sostituisce per cogliere, nel momento di genesi del modello meccanico, il formarsi del linguaggio che produce l'opposizione di meccanico e vivente" (p. VII).

Il volume si apre con un saggio di Jean-Robert Armogathe (*Semantica di machine/machina nel corpus cartesiano*), il quale si interroga sul contrasto, nel *corpus* cartesiano, fra la rilevanza concettuale della nozione di "meccanicismo" e la scarsa presenza nel lessico corrispettivo (*machine/machina*). Seguendo l'approccio lessicologico, Armogathe passa in rassegna i passi cartesiani in cui compare la terminologia in questione. La tesi dell'autore è che anche se Descartes non si pronuncia quasi mai circa il fatto che il corpo umano sia una macchina, il suo testo è costituito come se lo fosse, "come se fosse *questa macchina* che [egli] immagina e descrive" (p. 3). Nell'analisi sulla natura umana Descartes si serve del modello meccanico radicalizzando la metafora della *macchina del corpo* col preciso intento di fare emergere le specificità dell'umano rispetto all'animale e al vivente (il discorso, il linguaggio, il ragionamento). L'identità dell'animale con la figura dell'automa permette così di "pensare a un automa perfetto, l'uomo, che gli automi immaginari (imperfetti) avevano il dovere di imitare e, in qualche modo [...] di precedere nell'universo cartesiano" (p. 9). Attraverso una metafora terribilmente ingegnosa e sofisticata, Descartes consente di spiegare meglio "perché il corpo umano non sia solo una macchina" (p. 10). Sotto certi aspetti, la meccanizzazione biologica che caratterizzerà il cartesianesimo deriva

dall'importanza acquisita, in una prospettiva dualistica, dalla "macchina del nostro corpo". Armogathe annuncia così alcuni degli sviluppi del cartesianesimo, che proprio dalla ricchezza del pensiero cartesiano genereranno dei "cartesianismi" contraddittori.

Delle controverse fortune del cartesianesimo coevo e posteriore a Descartes tratta il contributo di Claudia Stancati (*Oltre Descartes: linguaggio e pensiero degli animali tra XVII e XVIII secolo*). Soffermandosi sull'aspetto specificamente linguistico e cognitivo, Stancati osserva, a partire dal dibattito di Descartes con Arnauld, Gassendi e Mersenne, e poi lungo un *excursus* sul pensiero francese del XVII e del XVIII secolo, come la frontiera tra uomo e animale si sposti costantemente a seconda del diverso peso che viene dato ai diversi tipi di segno nella cognizione e nella comunicazione mostrando come nel paradigma cartesiano si incunea un programma alternativo, di matrice sensista e anti-dualista, che affida ad una nuova architettura delle facoltà della ragione e dell'immaginazione il compito di demarcare le specificità dell'animale umano. Vagliando posizioni filosofiche diverse si nota che a determinare l'importanza del confronto tra animale ed umani è "una concezione della mente e soprattutto della gerarchia delle facoltà cognitive in contesti nei quali, spesso, la comparazione fra animali e umani sul linguaggio è l'argomento portante di posizioni anche molto diverse tra loro" (p. 114).

L'attenzione riscossa nel XVII secolo dal paradigma meccanicista fu determinata non solo dalla fortuna di un modello di interpretazione della materia rispetto ai modelli già esistenti, ma anche da una altrettanto decisiva risistemazione epistemologica di concetti tradizionali, come quelli di "vita" e di "anima". Il saggio di Francesca Bonicalzi (*Il movimento della vita tra Galileo e Descartes*) si sofferma per l'appunto sulle trasformazioni avvenute nel pensiero di Galileo e di Descartes sulla nozione di vita, tradizionalmente legata all'anima nella cosmologia platonica e in forme più articolate anche nella filosofia di Aristotele. Attraverso la sua fisica matematica, Galileo opera una trasformazione del biologico, in senso ontologico e gnoseologico. In questo nuovo schema, il corpo animato o sensitivo, "l'animale senziente" di Galileo diventa il produttore di funzioni cognitive complesse: "accoglie le operazioni non ascrivibili alla sola estensione e si fa artefice della sensazione" (p. 45). A differenza del *corpus* cartesiano, tuttavia, la trasformazione operata da Galileo "non inaugura pienamente un discorso scientifico in quanto l'assenza, nel testo galileiano, di una spiegazione anatomo-fisiologica del corpo senziente impedisce di operare nel biologico una ridefinizione in termini scientifici, come effettuerà poi il linguaggio fisiologico di Descartes" (p. 46). Si tratta di un aumento di complessità, nella teoria cartesiana, che non è priva di effetti sul piano del rapporto vita-morte: il dislivello galileiano tra l'animale vivo e morto "si affievolisce nel testo cartesiano dove si consuma quella scissura tra l'anima e la vita messa in campo dal modello meccanico che neutralizza la distinzione tra la vita e la non vita e consente di spiegare la differenza tra la vita e la morte nei soli termini di trasformazioni nei movimenti del corpo" (p. 50).

La questione del rapporto "macchine-vita" si estende oltre i confini del testo cartesiano con il saggio di Michel Fichant (*Leibniz e le macchine della natura*), che è un *excursus* lungo il *corpus* leibniziano nel quale è messa in evidenza la trasformazione del modello meccanico cartesiano: in uno straordinario recupero "continuista" della tradizione antica e in particolare aristotelica, col concetto di "macchina della natura" Leibniz introduce la considerazione dell'organico. Fichant sceglie come punto d'inizio il *Système nouveau de la nature* (pubblicato nel *Journal des Sçavans*, 1695). Indicando il "corpo organico" con l'espressione di "macchina naturale", Leibniz capovolge il rapporto analogico che si era fissato, nei *mécanistes* del XVII secolo, tra la macchina artificiale e il corpo. Radicalizzando in qualche modo il modello cartesiano, la macchina naturale diventa il luogo di una complessità organica che l'artificiale non è più in grado di incapsulare in un'estensione metaforica. Leibniz risolve l'apparente paradosso dell'assenza di un modello meccanico con il concetto di monade, entelechia primitiva o sostanza semplice, con il quale i corpi organici realizzano la propria natura macchinale, senza trascurare il finalismo intrinseco allo svilup-

po delle rispettive funzioni motorie e cognitive. Il concetto di “macchina naturale”, secondo Fichant, consente di entrare in maniera effettivamente originale nel pieno del dibattito post-cartesiano, fra i fautori della generazione spontanea e i preformisti, con una dottrina che rende ragione della natura delle sostanze come forme organiche (monadiche), senza cadere nelle aporie che i detrattori della generazione spontanea, come Leeuwenhoek e Swammerdam, avevano lasciato irrisolte nel dibattito naturalistico.

Sul fronte della varietà di risposte offerte, tra XVII e XVIII secolo, rispetto al paradigma cartesiano, il contributo di Olivier Bloch (*Macchine e vita nella Risposta... del medico Gualtier de Niort*) si concentra su un autore, il medico Abraham Gualtier de Niort, che si colloca in quella speciale area del libero pensiero francese nella quale il problema del rapporto fra il modello meccanico del vivente e le problematiche innescate dal tema della generazione e della differenziazione della materia è posta nella maniera più radicale. La soluzione di Gualtier al problema del vivente è insieme audace e originale. Uno dei problemi più gravi che erano sorti in seguito alla fortuna del modello meccanico era stato quello di cadere in posizioni materialistiche e riduzionistiche, che appiattivano la specificità dell’umano sulla pura animalità, lasciando irrisolte questioni importanti come quella sull’immortalità dell’anima. La risposta che Gualtier dà al problema è quella di un capovolgimento di fronti: se il perseguimento di una prospettiva monista, antidualista può generare il rischio di una deriva ateistica, allora la soluzione va cercata nell’apparente opposizione delle nozioni di vita e di morte. Le differenze tra vita e morte non vanno affievolite, come pretendeva Descartes, neutralizzando la distinzione tra la vita e la non vita nei soli termini di trasformazioni nei movimenti del corpo, bensì vanno addirittura annullate in una prospettiva vitalistica ed epigenista in cui le trasformazioni della materia sono come le modificazioni di un’identica sostanza vitale.

Nel solco del pensiero post-cartesiano, il contributo di Paola Basso (*Meccanismo e concatenazione. Sull’uso di “meccanico” e “geometrico” nel pensiero settecentesco*) indaga alcuni sviluppi sei-settecenteschi della dialettica di “meccanico” e “geometrico”. Passando in rassegna Descartes, Leibniz, Eulero, Kant e Lambert, la Basso rileva giustamente come la nozione di “meccanico” metta in gioco uno schema dualistico: mentre da una parte “meccanico” sembra un aggettivo da contrapporsi a “geometrico” (in Descartes, ad esempio, “meccanico” è sinonimo di “approssimativo, impreciso, non esatto”), dall’altra parte la stessa nozione di “geometrico” sembra soggiacere ad una speciale accezione di “meccanico”, allorché ogni ragionamento geometrico risponde in qualche modo ad un’applicazione di regole che misura la propria efficacia nella misura in cui consente di reiterare per un vasto numero di casi un’efficacia operativa. Questo duplice registro si fa ancora più evidente nel pensiero settecentesco, dove accanto agli sviluppi della tecnica, si osservano anche i primi importanti sviluppi nel campo dell’analisi, in cui diventa decisiva la padronanza di regole generali capaci di produrre soluzioni a problemi nuovi.

Sulle diverse fortune del paradigma cartesiano in età moderna, il saggio di Emilio Sergio (*La discussione della fisica cartesiana dei vortici nelle Recherches curieuses de philosophie* (1714)) presenta un caso particolarmente emblematico delle diverse fortune del pensiero post-cartesiano. Il manoscritto Fond français 9107, noto finora come la traduzione francese anonima di un testo latino apparso nel 1713 (*Curiositates philosophicae*), è individuato da Sergio come la traduzione francese di un testo latino che traduceva a sua volta un testo olandese, apparso nel 1703 col titolo di *De oorsaak wan de beweeging en de beginselen der vaste lichamen* (*Dissertazione sul principio e sul movimento dei corpi solidi*). Autore di quest’ultimo testo è Dirk Santvoort, un libero pensatore vissuto tra Amsterdam e Utrecht. Nella prima parte del suo articolo, Sergio mostra che le *Curiositates philosophicae* sono la semplice ristampa di un’edizione apparsa nel 1704, col titolo di *Dissertatio philosophica de Causa Motus et Principiis solidorum corporum*. In seguito lo studioso mette in evidenza la natura “eclettica” del pensiero di Santvoort, il quale si muove tra il meccanicismo cartesiano e il tentativo, del tutto originale, di rendere meno ‘monolitica’ la sua in-

terpretazione materialistica dei *Principia* di Descartes attraverso il recupero di alcune suggestioni vitalistiche provenienti dal naturalismo rinascimentale e dal corpuscolarismo seicentesco.

In Appendice al volume, il lettore troverà la prima traduzione italiana del testo *Parità della vita e della morte* di Gualtier (pp. 145-202), annotato da Olivier Bloch, e preceduto da una breve introduzione dello stesso autore.

(Angela Magarò)

Michel de Certeau, *La scrittura della storia*, c/ di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2006, p. 377.

La figura di Michel de Certeau (1925 – 1986) è difficilmente collocabile all'interno dei paradigmi e delle settorializzazioni del sapere imposte dall'attuale ordine culturale. Studioso profondo e al tempo stesso eruditissimo, è stato capace di contribuire ad ambiti disciplinari diversi (per citarne solo alcuni: storiografia, psicanalisi, antropologia, linguistica) senza smettere di porre domande teoriche in grado di decostruire linguaggi e procedure delle scienze umane, nel tentativo di ridefinirne il ruolo sociale e lo statuto epistemologico.

Ne *La scrittura della storia* de Certeau mostra in modo esemplare come lo sprofondarsi del pensiero nel materiale storico-antropologico possa ben andare di pari passo con la formulazione di domande radicali sugli stessi linguaggi che articolano e, come diremo, "costruiscono" il campo stesso dell'indagine storico-antropologica (ivi compresi gli "oggetti" che questa troppo spesso pretende incontrare o dissotterrare nel corso del proprio cammino). Il tema centrale del libro è la storiografia o "scrittura della storia", espressione in cui non è solo in questione l'ambiguità di un genitivo (di modo che sarebbe da porre e risolvere la questione di un "possesso" o di una priorità), quanto la messa in questione di un rapporto in cui ne va di entrambi i termini. Nell'indagine di de Certeau, come vedremo, è il rapporto tra storia e scrittura a farsi problema, laddove apparirà chiaro che non c'è storia che non sia iscrizione dell'altro in un ordine che, in un medesimo atto, pone l'oggetto e il soggetto del sapere. Tale soggetto è, non meno del "suo" oggetto, iscritto nella storia che pretende "fare". È sulla natura di questo atto che il libro di de Certeau pone uno sguardo metodologico nuovo, spiazzante, in grado di mettere in discussione ovvietà e certezze che l'A. stesso non esita a smascherare come "ideologiche". È in conseguenza di questa nuova visuale d'insieme che in questo testo la domanda sulla scrittura della storia si intreccia alla questione del rapporto tra oralità e scrittura, prendendo in esame fenomeni apparentemente eccentrici come la nascita dell'etnografia, la rilettura di casi di possessione demoniaca, fino ad una radicale messa in questione degli apporti freudiani in campo storico-religioso (*Una nevrosi demoniaca nel XVII secolo* e *Mosè e il monoteismo*). In tutti i campi attraversati da de Certeau è in gioco la costruzione di un oggetto che costituisce il discorso scientifico e lo abilita, perciò, a parlare di sé parlando dell'altro. Questo altro è preso in ostaggio dal discorso che si costituisce attorno a e in funzione di esso: così è per il "passato" in riferimento alla storia, per il "selvaggio" in riferimento all'etnografia, per la "possessione" in riferimento alla demonologia.

La scrittura appare dunque come l'ordine attraverso cui un determinato paradigma di sapere (la razionalità scientifica e tecnocratica dell'Occidente) percepisce, misura, dice, scrive l'alterità. Le letture di de Certeau, tuttavia, non cedono ad una polemica di tipo piattamente politico-ideologico. Esse vanno al fondo delle questioni teoriche che sorreggono lo sguardo misuratore e dominatore dell'Occidente, mostrando le condizioni di possibilità e le pratiche nascoste che strutturano il suo sapere dall'interno. L'Occidente – questa una delle tesi centrali del libro – pone il proprio sé nell'atto stesso in cui pone l'altro, e articola questo rapporto nella forma della contrapposizione tra storia e mito. Ma nella funzione che la storia in tal modo assume, ovvero quella di "raccontarsi", essa assolve le funzioni del

mito che inizialmente tentava di allontanare da sé. La questione della scrittura è così demistificata da de Certeau come questione eminentemente politica, in essa non c'è spazio per una neutralità che non sia artificio ideologico. La pagina bianca su cui la storia è scritta è ben più che uno sfondo immobile su cui si stagliano dei segni, è invece condizione di possibilità della scrittura stessa, di un gesto, cioè, che presuppone sempre e ancora un agente e un movente. La pagina bianca su cui la storia è scritta è, infatti, lo spazio che rende possibile l'iscrizione del passato nell'ordine del presente: è nella natura di questo gesto di iscrizione dell'altro il fatto che il soggetto in-scrittore si sottragga al proprio stesso sguardo rintanandosi nella sicurezza di una recettività assoluta, di un non-esserci in cui può accadere l'oggettivazione dell'altro-da-sé.

È nel senso di questa assenza a sé stesso del soggetto scrivente, allora, che de Certeau parla di "produzione del luogo" (alla cui descrizione è dedicata la prima parte del libro). Il luogo "a partire da cui" e "in vista di cui" la storia è scritta non è un luogo neutro, asettico, disincarnato. Anzi, è proprio in quanto autoproclamatosi neutro, asettico, disincarnato (cioè, appunto, destoricizzato) che tale soggetto rende possibile la scrittura di una storia come altro-da-sé, come qualcosa che non lo riguarda. Tale luogo è, scrive de Certeau, il "punto cieco" (p. 78) della ricerca storica. La storiografia moderna inizia la propria opera di scrittura del passato da un luogo che è, innanzi tutto ma non solo, un luogo fisico. "Il 'fare della storia' si inarca su di un potere politico che crea un luogo proprio (città, nazione, ecc.) dove un volere può e deve scrivere (costruire) un sistema (una regione articolante delle pratiche). Costituendosi spazialmente e distinguendosi in nome di un volere autonomo, il potere politico, nel XVI e XVII secolo, dà anche luogo a delle esigenze di pensiero" (p. 11). È la dimensione in senso letterale "politica" che tiene a battesimo, avvolge e caratterizza nelle sue procedure più intime la scienza che ha ad oggetto la scrittura del passato.

Come de Certeau riesce a mostrare analizzando il modo in cui la ricerca storica ha articolato il rapporto tra "pratiche storiche e prassi sociale", gli oggetti privilegiati dell'analisi storica vengono sempre posti – "ritagliati" scrive de Certeau – a partire da luoghi di osservazione determinata (p. 41). La storiografia inaugura una struttura di sapere che, parallelamente all'imporsi di un determinato assetto socio-politico e istituzionale, si articola come un sistema di esclusioni e cesure. Il movimento di iscrizione dell'altro nell'ordine del discorso scientifico è reso possibile da quelle che de Certeau chiama "fratture" (in francese: *coupure*) interne al discorso stesso. È il caso della storia che isola il passato rendendolo funzionale ad un presente determinato (p. 47s, p. 100s, p. 118s, o dell'etnografia che pone ad oggetto del proprio sguardo analitico l'alterità geografica ed etnica (p. 229s). La scrittura della storia presuppone la distinzione tra passato e presente, distinzione che modella l'immagine dell'oggetto-passato su moventi e desideri sottaciuti del soggetto scrivente. Il passato è, in questa veste, qualcosa che viene sì posto dal discorso come altro, ma solo per poter riapparire all'interno di questo discorso stesso: è qualcosa che, per sua stessa natura, ritorna, sorta di morto-vivente destinato quindi ad inquietare con la propria presenza "spettrale" (la traduttrice Anna Jeronimidis ricorda giustamente il duplice valore del termine *revenant*, p. 6n.). Nel parlare di ciò che non è più, lo storico attrezza un linguaggio in cui il negativo sia costitutivo di senso: "il lavoro consiste nel produrre del negativo, che sia però significativo. [Lo storico] è specializzato nella fabbricazione di queste differenze pertinenti che un maggior rigore nelle programmazioni e la loro utilizzazione sistematica permettono di 'far uscire'" (p. 98).

Il caso dell'etnografia (p. 215s) e quello dei casi di possessione demoniaca (p. 253s) vengono trattati più analiticamente da de Certeau in due appositi capitoli del libro e diventano paradigmatici di un discorso in cui la parola suscita l'altro nell'atto stesso in cui si fa suscitare da quello (si tratta della quarta parte del libro, intitolata "*Sistemi di senso: lo scritto e l'orale*"). In entrambi i casi si tratta di saperi o pratiche di sapere che o si pongono in strutturale contiguità con la storiografia come disciplina oppure ne attraversano e intersecano in qualche modo la prassi di scrittura. E in entrambi i casi, si può dire con de Certeau,

“l’importante è altrove” (p. 218). Così, ad esempio, de Certeau ci offre una preziosa rilettura dell’*Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) di Jean de Léry, mostrando all’opera le dicotomie che essa compendia e, in parte, impone alla ricerca antropologica successiva (“*Etno-grafia. L’oralità o lo spazio dell’altro: Léry*”, p. 215-252). Momento in certo qual modo aurorale dell’antropologia moderna, il discorso di de Léry, articolandosi attraverso l’opposizione tra il “qui” e l’“altrove”, inaugura un discorso binario in cui e attraverso cui vengono a posizionarsi dicotomie essenziali al pensiero antropologico successivo, come quella tra natura e cultura. Esso però, in analogia con il discorso storiografico che già abbiamo analizzato, pone delle cesure soltanto per risolverle, per toglierle, in un movimento di posizione dell’altro che è conferma di sé. “Questa operazione sarà ripetuta cento volte dai lavori di ‘etnologia’. In Léry si manifesta nella presentazione del mondo del selvaggio, attraverso una spartizione tra la Natura – la cui diversità è esteriorità – e la società civile – dove è leggibile la verità dell’uomo. La frattura qui/laggiù si trasforma in una scissione natura/cultura. Alla fine, è la natura ad essere l’altro, mentre l’uomo è lo stesso”. L’interesse per l’etnografia come scienza dei popoli non-storici per antonomasia rivela qui qualche analogia con alle coeve riflessioni di M. Godelier (vedi M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1971) sul paradigma “colonizzatore” della ricerca storica e della intrinseca sinergia tra questa e l’antropologia (missionaria prima, scientifica poi). “Nel combinare il potere di conservare (mentre la ‘favola’ selvaggia dimentica e perde l’origine) e quello di superare all’infinito la distanza (mentre la ‘voce’ selvaggia è limitata al cerchio evanescente della sua audizione), la scrittura fa la storia. Da un lato, essa accumula immagazzina i ‘segreti’ di qua, non ne perde niente, li conserva intatti. È archivio. Dall’altro, ‘dichiara’, va fino in capo al mondo’... Il potere che il suo espansionismo lascia intatto è, nel suo principio, colonizzatore” (p. 225-226).

Come la nozione di storia è sottoposta ad un’ambiguità costitutiva, rinviando al tempo stesso all’oggetto e al discorso che di tale oggetto riferisce (p. 27), così “fare storia” è espressione che si riferisce tanto alla pratica dello storico, quanto alle gesta del conquistatore (ciò appare evidente nella duplicità che ci rimandano le nozioni tedesche di *Historie* e *Geschichte*, p. 297). L’ambiguità, per de Certeau, non è casuale. In entrambi i casi si tratta di un atteggiamento che riconosce un senso all’impresa storica proprio nel suo emanciparsi da una dimensione trascendente, ultraterrena, per fondarsi nel terreno concreto di un’esperienza “pienamente” umana. Il libro di de Certeau si articola, non a caso, in una seconda parte dedicata all’elaborazione di una “archeologia religiosa” (p. 123-214). Non si tratta qui tanto di “esemplificare” le tesi appena sostenute ricorrendo ad esempi storici concreti, quanto di mostrare all’opera il discorso storiografico in uno dei suoi momenti sorgivi: quello che, passando per la storia religiosa del XVII secolo, conduce “dal sistema religioso all’etica dell’illuminismo”. Si tratta di quel processo di *Aufklärung* che conduce alla trasformazione della Scrittura cristiana da “cosmo religioso” a mera “superstizione” e “rappresentazione”, espulsione di un linguaggio dall’ordine simbolico costitutivo del discorso scientifico sulla storia. Esso “ha ormai dis-fatto i miti organizzatori di condotte, per dar luogo, da un lato, a una ‘ragione delle pratiche’ – un tipo di scienza –, e, dall’altro, a delle ‘rappresentazioni’ – ideologie o credenze” (p. 212). Tale frattura non è solo un “esempio” di come il metodo storico operi rispetto al passato in generale, ne è, anzi, in qualche modo l’atto istitutivo. “Dal XVI secolo – o per prendere dei punti di riferimento ben precisi da Machiavelli e Guicciardini – la storiografia cessa di essere la rappresentazione di un tempo provvidenziale, ossia di una storia decisa da un Soggetto inaccessibile e decifrabile solo nei segni che questi dà delle sue volontà. Essa assume la posizione del soggetto dell’azione – quella del principe, quella che ha per obiettivo di ‘fare la storia’... Tale scienza è strategica in forza del suo oggetto, la storia politica; lo è anche, su un altro terreno, per il metodo con il quale maneggia dati, archivi, documenti” (p. 12). Il procedimento storiografico viene qui da de Certeau svelato come processo produttivo di sapere. La natura produttiva della storia è però, come detto, funzionale al luogo (sociale, politico, istituzionale) a partire da cui essa

pretende dire il proprio oggetto e ne porta inevitabilmente i tratti. La verità, scrive de Certeau, è il segno di ciò che è prodotto. La storia è essa stessa parte di un modo di produzione che “seppellisce ciò che non si fa più” (p. 119). Ma ancor più importante è qui il riferimento ad una produzione materiale – nella forma di documenti di archivio e di libri – che costituisce il capitale costante di un sapere che si accresce su se stesso (p. 20).

Il testo di de Certeau non si riduce, infatti, a considerazioni filosofiche di impianto generale sulla nozione di storia ma, fedele al titolo, offre un’analisi molto accurata e penetrante del mestiere dello storico, della storiografia come pratica di sapere. De Certeau mostra cioè come il “discorso” storico sia inscindibilmente connesso con una “prassi” scientifica determinata, legata non solo a generici presupposti socio-culturali, ma a concrete modalità di produzione, organizzazione e distribuzione del sapere. De Certeau analizza a questo punto l’atto di scrivere la storia distinguendo tre diversi livelli del suo costituirsi. La storia è infatti determinata non solo da (1) un luogo sociale, ma da (2) un insieme di pratiche scientifiche, elementi che preludono (3) all’atto vero e proprio di scrittura (p. 63). Ognuno di questi momenti abbisogna di una propria distinta analisi cui de Certeau si dedica con acume e precisione. A tale distinzione corrisponde infatti anche la scansione del secondo capitolo intitolato “*L’operazione storiografica*”.

Qui de Certeau delinea innanzitutto a grandi tratti una sorta di storia della storiografia, in cui si può assistere allo slittamento da una concezione “positivista” della storia (storia centrata sui “fatti”) ad un cresciuto interesse nei riguardi delle decisioni dello storico, ovvero alla sua capacità di modellare attraverso “l’interpretazione” il materiale storico. Come esito di questo processo de Certeau pone la nuova consapevolezza epistemologica prodotta in Francia soprattutto da Michel Foucault che al soggetto ordinante sostituisce la centralità delle istituzioni (p. 67). È nel rapporto tra istituzioni e dottrina, tra il costituirsi di gruppi intellettuali e le relative “discipline” che è possibile porre la questione del rapporto tra “società” e “idee”, ovvero dell’ideologia in senso propriamente marxiano. Il rapporto tra istituzione e sapere non è da intendersi, scrive de Certeau, in senso piattamente “causale”, né in modo riduzionista e gerarchico, ma va calibrato in senso “sistemico”, foucaultiano: “l’istituzione non si limita a dare un assetto sociale a una ‘dottrina’, ma la rende possibile e la determina in modo surrettizio. Non che l’una sia causa dell’altra! Non basta invertire i termini (dove allora l’infrastruttura diverrebbe ‘causa’ delle idee) supponendo immutato, tra questi, il tipo di relazione stabilito dal pensiero liberale quando accordava alle dottrine il privilegio di condurre la storia. Bisogna piuttosto ricusare l’isolamento di questi termini, e di conseguenza la possibilità di riportare una correlazione ad un rapporto di causa-effetto” (p. 69).

È a partire da questo modello che è possibile porre la questione del metodo storiografico in termini di “iniziazione” e di “comportamento istituzionale” (p. 73). E così, già a livello semiotico, scrive ad esempio de Certeau, il “noi” di cui si ammanta lo storico è funzionale alla produzione di una soggettività scrivente che è politica, in senso ampio: esso “rimanda a una convenzione... Nel testo, esso costituisce la messa in scena di un contratto sociale ‘tra noi’. È un soggetto plurale che ‘tiene’ il discorso. Un ‘noi’ si appropria del linguaggio per il fatto di esservi posto come il locatore. Trova così conferma la priorità del discorso storico sulla singola opera storiografica e il rapporto di questo discorso con un’istituzione sociale. La mediazione di questo ‘noi’ elimina l’alternativa per cui la storia sarebbe attribuibile o a un individuo (l’autore, la sua filosofia personale) o a un soggetto globale (il tempo, la società, ecc.). Essa sostituisce a tali pretese soggettive o a tali edificanti genericità la positività di un luogo sul quale il discorso si articola senza tuttavia ridurvisi” (p. 71-72). In modo analogo, la prassi scientifica della “citazione” si mostrerà funzionale all’ordine del discorso storiografico come ordine di potere sull’altro. La storia si fa, proprio attraverso la citazione, sapere dell’altro, sapere di un “non mio” da intendersi come mossa di riappropriazione ideologica: è, infatti, attraverso me che la verità dell’altro si manifesta e lo storico se ne fa luogo di manifestazione.

In queste dense e puntuali pagine di de Certeau appare in tutta evidenza come la *coupu-re* (ciò che abbiamo visto costituire l'atteggiamento fondamentale della scrittura della storia) operi già a livello di organizzazione delle fonti e nell'edificazione del tempo in cui il mito della storia incessantemente si rinnova: l'archivio (p. 83). L'archivio, lungi dall'essere un luogo neutrale di accumulazione di sapere, è uno spazio che presuppone delle pratiche determinate di produzione del sapere: è propriamente qui che – come in una fabbrica – viene sgrezzato del materiale che in seguito andrà a costituire l'oggetto proprio della ricerca storica (p. 88). Benché appaia facilmente descrivibile come un'eterna altalena tra il primo e il terzo polo, l'opera dello storico è, in effetti, costituita da una triangolazione tra “costruzione degli oggetti di ricerca”, “accumulazione dei dati” e “l'utilizzazione resa possibile dalle diverse operazioni di cui questo materiale è suscettibile” (p. 89). In essa il lavoro di archiviazione, lo studio delle fonti e la scrittura vera e propria formano un tutto in-scindibile, una struttura di sapere volta alla propria riproduzione.

Particolarmente penetrante è poi la descrizione della logica del discorso storiografico, che de Certeau smaschera come logica spuria, ambiguamente sospesa tra la linearità cronologica della narrazione e la pretesa veritativa del discorso logico-dimostrativo. Distinguendo tra “contenuto” ed “espansione” (ovvero forma, esposizione, nel senso dell'espressione filosofica tedesca *Darstellung*) del discorso, de Certeau mostra come il modo di articolarsi del discorso storico prenda dalla narrazione il carattere di “successività temporale” del referente, e dal discorso logico il carattere veritativo degli enunciati (p. 111). Tale ambiguità, tale essere *entre-deux* – come scrive de Certeau – produce una “costruzione sdoppiata” del testo storiografico: un testo che da un lato, narrativizza e cronologizza un contenuto e, dall'altro, semantizza questo materiale, costruendo enunciati e sequenze storiche, estrapolandone un nesso causale/dimostrativo che, a rigore, non compete loro. De Certeau parla, efficacemente, di “slittamento metaforico”, di un aristotelico “passaggio da un genere all'altro”. “La metafora, indizio di questo carattere misto, è ovunque presente. Devia la causalità verso la successività [successivité] (post hoc, ergo propter hoc). Fa funzionare dei rapporti di coesistenza come coerenza, ecc. La verosimiglianza degli enunciati si sostituisce continuamente alla loro verificabilità. Da qui l'autorità di cui questo discorso ha bisogno per sostenersi: quello che perde in rigore deve essere compensato con un aumento di affidabilità” (p. 110-11).

Occorre infine sottolineare come un sottotesto, un tema sotterraneo costante e portante del libro di de Certeau sia il rapporto tra il reale e il discorso. È per questo che, nell'ultima parte del libro, l'A. ci guida nella rilettura di due fondamentali opere di Freud: *Una nevrosi demoniaca nel XVII secolo* e *Mosè e il monoteismo* (p. 297ss). La posizione di de Certeau è qui a tratti critica nei confronti di Freud, ma ben si avverte, e lo stesso autore non ne fa mistero, una giustificata insofferenza nei confronti di un certo abuso compiaciuto di concetti psicanalitici nelle scienze umane. La critica ad alcune formulazioni e conclusioni freudiane è qui, anzi, un monito a salvare il portato d'esperienza della psicanalisi alla sua riduzione a mera “retorica” (p. 298). È propriamente in quest'ultima parte, infatti, che si manifesta il profondo debito di de Certeau nei confronti di Lacan. Tutta l'analisi dei contributi di Freud alla scrittura della storia tende, allora, a mettere in luce una lezione fondamentale che de Certeau ha tratto proprio dalla psicanalisi: quello della scrittura come messa in opera di una necessità; citando Lacan, de Certeau ricorda, infatti, come il necessario è “ciò che non cessa di scriversi” (p. 251). Se “lo spessore e l'estensione del ‘reale’ non sono mai designati e provvisti di senso se non in un discorso” (p. 27), dall'altro lato per de Certeau, tale rapporto non può essere padroneggiato nella forma di una relazione inclusiva. Tale costante trovarsi spiazzato del discorso rispetto al “proprio” oggetto rappresenta, a un tempo, lo scacco di ogni storiografia e la sua stessa condizione di possibilità. “La storiografia (vale a dire ‘storia’ e ‘scrittura’) porta inscritto nel proprio nome il paradosso – e quasi l'ossimoro – della messa in relazione di due termini antinomici: il reale e il discorso. Ha per compito di articularli e, laddove questo legame non è pensabile, di fare come se li articolasse. Dalla

relazione che il discorso mantiene con il reale di cui tratta, è nato questo libro” (p. 3). La storia fa riferimento ad un reale che sempre contestualmente le sfugge, che tenta disperatamente di iscrivere nella propria costellazione di senso. Ma è proprio della produzione del senso che il reale costitutivamente le sfugge. La condizione stessa dell’attività storiografica, così come de Certeau ce l’ha presentata, è inseparabile da questo dileguarsi del reale nelle maglie della scrittura storica. Il reale si manifesta, infatti, nella ricerca storiografica al tempo stesso come risultato e come postulato (p. 49). Da un lato è ciò che è (deve essere) conosciuto, “risuscitato”, presentificato dallo storico (e in tal senso è risultato). Dall’altro è tutto ciò che è implicato nella sua attività conoscitiva (la società in cui vive, le pratiche scientifiche etc.). In tal modo, nell’assoluta fuggevolezza di un referente sempre presupposto e mai afferrabile, il discorso storiografico si mostra come una struttura paradossale in cui non è possibile tracciare una linea di confine tra postulato e risultato e, dunque, tra soggetto e oggetto, tra interno ed esterno. “Queste due forme della realtà non possono essere eliminate, né ricondotte l’una all’altra. La scienza storica sta proprio nel loro rapporto, e ha come suo obiettivo di svilupparlo in un discorso” (p. 46).

(Marco Maurizi)