

## Bibliografica

Aristotele, *Metafisica*, con testo greco a fronte, traduzione introduzione e note di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 696.

La storia del pensiero occidentale è segnata dalla *Metafisica* di Aristotele: dai lavori di commento del mondo tardo antico e dalle traduzioni che a partire dal mondo medievale hanno costruito il vocabolario e la semantica concettuale della cultura araba e di quella occidentale. Con il secolo scorso in Italia sembra essersi conclusa un'epoca, contrassegnata – per ricordare i lavori più significativi – prima dalla traduzione di A. Carlini sotto influsso idealistico, quindi da quella con commento da parte di G. Reale. A livello internazionale, negli ultimi decenni diversi studiosi si sono cimentati nella revisione critica del testo e nella traduzione di libri particolari dell'opera, quali O. Primavesi, J. Barnes, B. Cassin e M. Narcy, M. Frede, S. Fazzo e altri. I problemi e le difficoltà del *Tradurre la «Metafisica» di Aristotele*, come suona un libretto della Morcelliana editrice pubblicato in contemporanea sono stati affrontati da E. Berti, che vanta un retroterra di studi aristotelici imponente. La traduzione è il risultato della discussione critica dei risultati degli studi critico-filologici, per andare oltre le edizioni della *Metafisica* di W.D. Ross e quella di W. Jaeger, sulle quali si sono basate le attuali traduzioni in circolazione.

Il lavoro di Berti costituisce un evento che in Italia segna una svolta negli studi di Aristotele. Una prima sintesi ragionata e criticamente fondata sullo stato degli studi – e delle interpretazioni. Da questa analisi emerge in controluce una storia dell'aristotelismo, con il ruolo essenziale giocato dai commentari sullo stesso testo tramandato, come quelli di Alessandro di Afrodisia, Michele di Efeso, Simplicio. Sui testi così modificati si sono basate le traduzioni in campo arabo e in Occidente la traduzione di G. Moerbeke sfondo dei commenti di Alberto Magno e San Tommaso, da un lato, e dell'averroismo latino dall'altro.

La discussione critica e quindi la messa in campo delle motivazioni sia di natura filologica che di interpretazione accompagna la scelte operate in alcuni nodi strategici del testo in grado di orientare la lettura complessiva. Per quanti conoscono la produzione scientifica di Berti non si tratta certo di soluzioni sconosciute. Ma qui si tratta di un ancoraggio preciso al testo. Un'ulteriore novità è costituita

da un intervento radicale sulla costruzione storica nella quale si è andato creando e quindi solidificando il linguaggio aristotelico in Occidente. Si tratta di un necessario intervento, per così dire, di tipo de-costruttivo di termini ormai abusati e divenuti del tutto muti o peggio pregiudicati, come avviene per concetti quali sostanza, accidente, essenza, principio, essere, ontologia etc. In questo si risente l'eco di Heidegger, spesso contrastato con successo da E. Berti, come nel volume su *Aristotele nel Novecento*.

Iniziativa assolutamente necessaria. Molti termini chiave del linguaggio aristotelico erano in precedenza sconosciuti o inesistenti nella lingua greca, e quindi hanno dovuto essere creati attraverso perifrasi, mentre termini utilizzati nel linguaggio comune hanno assunto intenzioni e significati diversi. Si pensi a concetti quali *ousia*, *to ti en einai*, *o pote on*, *upokeimenon*, *tode ti*, *to hou heneka*. Questi termini offrono i parametri e il cammino del quale Aristotele si è avvalso per indicare fenomeni del tutto nuovi e sconosciuti alla lingua comune e a quella filosofica. Necessità di esprimere i nuovi concetti con una terminologia difficile, talvolta contorta, tuttavia del tutto necessaria per adeguare la parola al nuovo pensiero. Così *to ti en einai* viene tradotto da Berti con "il che cos'era essere", *tode ti* con "un questo", *to hou heneka* "l'in vista di cui", *theoria* con "conoscere teoreticamente".

Si è così ridata vita alla complessità semantica come sfondo necessario della interpretazione, liberando la traduzione falsamente scorrevole sulla base di termini abitudinari consueti, privi di spessore storico e teoretico. La nuova terminologia in traduzione sfida ancora quanti leggono la filosofia di Aristotele. Far avvertire la complessità del testo, anche a prezzo dell'eleganza del tradurre, senza tradire. Ma la traduzione e le note offrono anche un supporto per interpretare i molteplici significati attribuiti nella Metafisica a quella scienza ricercata denominata "filosofia prima". È possibile ricercare e ritrovare la possibile struttura unitaria che ne sottende o meno il disegno? Questa scienza è chiamata volta a volta scienza delle cause prime, scienza dell'essere in quanto essere e dei principi che gli convengono, come quello di non contraddizione, oppure scienza della sostanza quale prima categoria, o infine scienza di Dio o teologia. Ma è lo stesso Aristotele l'autore di questo disegno, o si tratta di un impianto calato dall'esterno? La apparente compiutezza che i singoli libri rivestono ha messo e pone in discussione lo stesso significato del titolo, oscillante tra un'anonima collocazione dei 14 libri che lo compongono "dopo" quelli di fisica, e un disegno finalizzato che sembra mirare all'affermazione del primato delle realtà che trascendono il mondo fisico e quindi che si concludono essenzialmente con il XII libro che tratta di Dio come motore immobile e pensiero di pensiero.

Problematica è sempre risultata l'unitarietà del disegno sotteso alla sua composizione, come se nel corso della sua stesura si fosse assistito a finalità volta a volta in contrasto quando non addirittura contraddittorie o comunque con finalità

in reciproca opposizione, come attestano le interpretazioni di tipo evolutive alle quali è ricorso W. Jaeger, fino ai vari tentativi di unificazione dei diversi significati dell'essere avviati da Brentano e proseguiti da Heidegger, alla interpretazione idealistica di stampo gentiliano con l'affermazione di Dio come atto puro, agli sforzi condotti in Italia da G. Reale – spesso in cortese polemica con la scuola padovana e lo stesso Berti – di mostrare la convergenza unitaria dei diversi significati della filosofia prima, fino agli sforzi tesi alla riduzione della filosofia prima in ontologia. Fino alla tesi di carattere problematicistico di P. Aubenque, volte a mettere in evidenza il disegno aristotelico di dimostrazione della impossibilità della realizzazione di qualunque disegno unitario.

In questi ripetuti tentativi le diverse varianti dei codici – provocate dai commentari visti come naturale prosecuzione del testo aristotelico – non sono anonime, ma parlano spesso in modo forte.

Quali sono i risultati che emergono da questo paziente lavoro di traduzione (e riscrittura) critica fatta attraverso la demolizione sapiente? La metafisica di Aristotele, come recitano i titoli dei paragrafi dati dallo stesso Autore, non è una teologia razionale, non è nemmeno un'ontologia. Essa è “la filosofia prima”, cioè la scienza dei principi, ovvero delle cause prime. E questo innanzitutto, come Berti precisa, per “il ristabilimento della verità storica”. Ma vi è un secondo risultato, che in qualche modo svela anche un deciso intento teoretico. La *Metafisica* di Aristotele “si sottrae alle critiche che nella storia della filosofia sono state mosse alla metafisica intesa in tal modo”. Si allude in questo modo alla critica di E. Kant, come alla critica contro la onto-teologia svolta da Heidegger, e infine alle critiche di insignificanza del discorso metafisico sviluppate dal neopositivismo di R. Carnap. È chiaro che in questo modo si procede ben oltre i meriti della nuova traduzione, ma ci si mantiene nell'orizzonte di una interpretazione sviluppata da E. Berti in decenni di pratica “aristotelica”. La *Metafisica* come “scienza delle cause prime” si colloca nella via della scienza moderna come ricerca delle “cause prime”, come avviene per le particelle subatomiche o la materia oscura sul terreno della fisica, o su quello delle cause formali con il codice genetico. Rimane invece aperto il discorso sulla causa prima motrice e sulla causa prima finale. Ma con questo si entra nel campo della filosofia pratica.

Una traduzione a supporto della ricerca condotta in questi anni da E. Berti, certo. Ma soprattutto un supporto indispensabile per tutti gli studiosi.

*Luigi Ruggiu*

F.-W. von Herrmann - F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, premessa di Arnulf Heidegger; con uno scritto di Leonardo Messinese; appendice di Claudia Gualdana, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 459.

Accadono degli eventi che esprimono con efficacia lo spirito di un'epoca. Alcuni di essi hanno carattere politico ed economico. Altri riguardano questioni culturali e filosofiche. Quanto ruota intorno alla pubblicazione dei *Quaderni neri* di Heidegger è uno di tali eventi. Ciò che si è scatenato intorno all'uscita dei primi quattro volumi dei *taccuini* heideggeriani fa capire assai meglio il presente dell'industria culturale che il pensiero di Heidegger. Tali *Quaderni* sono infatti molto complessi sia nei contenuti sia nello stile. La loro comprensione richiede la conoscenza approfondita del percorso heideggeriano, in particolare di una delle opere più difficili, i *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>1</sup>. Questa fu la ragione che indusse Heidegger a chiedere di far uscire i *Taccuini* solo dopo la pubblicazione di tutti gli altri volumi.

È invece accaduto che la complessità, la durezza, la difficoltà di questi testi sia stata semplicemente cancellata non solo e non tanto da esemplificazioni giornalistiche ma da vere e proprie invenzioni e falsificazioni. La *verità* alla quale fa riferimento il titolo del libro non si riferisce dunque alla sola correttezza delle sue argomentazioni ma alla volontà di liberare il pensiero heideggeriano dalle gravi distorsioni che tentano di coprirne i contenuti, qualunque essi siano. Si tratta dunque di conservare la filosofia rispetto alla pura spettacolarizzazione mediatica. Il metodo seguito da von Herrmann e Alfieri per raggiungere tale risultato è molto chiaro e filologicamente corretto: «Per ogni raccolta degli *Schwarze Hefte* sarà proposta una serie di passi scelti e suddivisi in colonne dove, a fronte della traduzione italiana, è riportato il testo tedesco e in neretto saranno evidenziati i termini-chiave che saranno di volta in volta analizzati» (p. 53). Il lettore ha così a disposizione uno strumento fondamentale: il testo originale tedesco, che viene costantemente inserito nel suo contesto, arricchito di una serie di confronti con analoghi brani, spiegato nel suo legame con i volumi pubblicati da Heidegger, vale a dire con la sua opera *filosofica*.

Di che cosa parlano dunque i *Quaderni*? Di argomenti numerosi e diversificati. Come ne parlano? In uno stile essenziale – *appunti* più o meno sviluppati – e spesso assai polemico. Alcuni esempi.

<sup>1</sup> Per un'introduzione ai quali rinvio al mio *Heidegger, la fenomenologia, il tempo*, in «Nuova Secondaria» xxvi, 9(2009), pp. 59-61.

*Nietzsche*, del quale Heidegger afferma che

«non ha capito che il suo rovesciamento del platonismo, cioè l'impostazione "della" vita in quanto unica realtà fondamentale, la quale fa cadere anche la possibilità di distinguere aldiquà e aldilà, nel fondo doveva ostacolare la sua intenzione più intima verso l'uomo superiore e ben riuscito (i grandi esemplari); infatti, con quella impostazione è in sé giustificata tutta la massa dei viventi e del loro impulso alla vita; il riconoscimento dell'insieme dei viventi in quanto *fondo* (*Boden*) e resistenza per il singolo è però solo una parvenza, poiché i singoli stessi possono considerarsi ben presto solo come delegati alla "vita", e cioè per conto delle masse e per il loro benessere e la loro felicità. Alla loro propria volontà rimane soltanto l'eco "della vita" e della sua intensificazione, e ogni "vivente" in quanto tale farà valere il suo diritto di vivere e l'intensificata rivendicazione intensificherà "la vita"» (*Überlegungen IX*, § 81 [104-105], pp. 247-248, qui alle pp. 166-167).

L'*Università*, ridotta sempre più ad azienda – ecco un esempio di profezia heideggeriana – anche perché «un corpo docenti che scansa la fatica del vero pensare e della lunga meditazione non può stupirsi se "la rivista illustrata" e "il cinema", se semplici tabelle e grafici si ergono a mezzi di formazione privilegiati e se la *devastazione* dello spirito è presa per lo spirito stesso» (*Überlegungen XIV* [93], p. 226; qui a p. 232).

L'*americanismo*, nei confronti del quale Heidegger difende il *Russentum*, il "carattere russo":

«L'americanismo è la manifestazione storiograficamente consultabile dell'incondizionato declino dell'epoca moderna nella *devastazione* (*Verwüstung*). Nell'evidenza della *brutalità* e rigidità, il carattere russo gode contemporaneamente di una zona sorgiva piena di radici nella sua *terra* (*Erde*), la quale si è destinata preliminarmente un'evidenza mondiale. Al contrario, l'americanismo è la raccolta disordinata di tutto, una raccolta che significa sempre, allo stesso tempo, lo *sradicamento* di ciò che è stato accumulato [...] Il ruolo del servo all'interno di questa *devastazione* (*Verwüstung*) lo ha assunto la "razza superiore" degli inglesi. La nullità metafisica della loro storia ora risulta chiara. Gli inglesi cercano soltanto di salvare questa nullità e in questo modo danno il loro contributo alla *devastazione* (*Verwüstung*)» (*Überlegungen XV* [8-10], pp. 257-258; qui alle pp. 233-234).

Il *cattolicesimo*, vero e costante obiettivo polemico dei *Quaderni neri*, anche e specialmente a causa della sua potenza politica: «È una necessità fondamentale combattere il *cattolicesimo*» (*Überlegungen und Winke III*, § 183 [121-122], p. 185; qui a p. 81).

Di tutto questo e di molto altro<sup>2</sup> non è rimasto niente nella polemica giornalistica, alla quale si sono lasciati andare anche degli accademici. Polemica che si è concentrata esclusivamente sui «14 passaggi testuali che nei volumi 95, 96 e 97 della *Gesamtausgabe* si riferiscono agli ebrei o all'ebraismo mondiale», passaggi i quali «costituiscono appena tre pagine formato A4 in confronto alle 1245 pagine complessive di questi volumi» (p. 17). Due sono gli elementi più gravi e più significativi di tale polemica. Il primo è che essa è stata condotta per lo più da pubblicisti che *non hanno letto i Quaderni* ma si sono limitati a rilanciare quanto affermato dal loro curatore, Peter Trawny, e dalla studiosa che in Italia ne ha ripreso le tesi, Donatella Di Cesare. Il secondo elemento è che la traduzione di alcuni termini chiave del testo heideggeriano è stata distorta e ideologicamente orientata allo scopo primo e ultimo della polemica stessa: dimostrare che Heidegger fu un antisemita. Due esempi lo mostrano con chiarezza. La traduzione da parte di Alessandra Iadicco di *Judentum* con “ebraismo” invece che con “carattere ebraico”, come invece è stato fatto per le altre espressioni nazionali dello stesso tenore – *Russentum*, *Slaventum*, *Chinesentum*, *Amerikanertum* –, conferma le «pre-comprensioni nate dalla discussione strumentale sui *Quaderni neri*, dimostrando che questa *presa di posizione* si colloca molto al di là delle reali intenzioni di Heidegger» (p. 203). La traduzione-interpretazione di Di Cesare (nel suo *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Bollati Boringhieri 2014) del termine *Werwüstung* con *desertificazione* invece che con il più corretto – nel contesto – *devastazione* si spiega con il fatto che essendo quello ebraico il “popolo del deserto” la critica heideggeriana alla “desertificazione” confermerebbe l'antisemitismo del filosofo. Si opera in questo modo una *reductio* dell'intero percorso heideggeriano all'antisemitismo, confermata da una impressionante dichiarazione di Di Cesare secondo la quale «basta un singolo passo antisemita per sentirsi in dovere di rimettere in discussione l'intera filosofia heideggeriana» (cit. a p. 440). Tra i tanti nomi possibili, furono antisemiti Lutero, Marx, Frege. Basta questo per «sentirsi in dovere di rimettere in discussione» la Riforma, il materialismo storico, il fondamentale contributo di Frege alla logica?

E soprattutto, fu Heidegger un antisemita? Peggio: fu Heidegger un antisemita nazionalsocialista? No, non lo fu. Questo mostra la lettura *diretta* dei 14 brani nei quali il filosofo affronta il tema dell'ebraismo. Il nucleo centrale dell'ideologia nazista è la forma più radicale di razzismo, la sua modalità biologica. Sul principio della razza Heidegger si esprime in questi termini:

<sup>2</sup> Per altri temi rinvio alla mia recensione al primo volume dei *Quaderni* tradotto in italiano: *Quaderni neri 1931/1938 (Riflessioni II-VI)*, «Discipline Filosofiche», 10 dicembre 2015.

«*La brutalitas dell'essere ha come conseguenza* – e non come fondamento – il fatto che l'uomo riduce esplicitamente e completamente se stesso in quanto essente a *factum brutum* e “fonda” la sua animalità sulla *dottrina della razza*. Perciò questa dottrina della “vita” è la forma più volgare in cui la dignità di domanda dell'essere – senza che essa sia minimamente presagita – è data come ovvietà. L'elevazione dell'uomo attraverso *la fuga nella tecnica* - la spiegazione in base alla *razza* - il “livellamento” di tutti i “fenomeni” alla forma base dell’“espressione” di... – tutto ciò è sempre “giusto” e “logico” per chiunque – perché qui non vi è nulla da domandare, visto che a priori la questione dell'essenza della verità rimane inaccessibile» (*Überlegungen XI*, § 42 [55-60], pp. 394-397; qui alle pp. 191-192).

Consapevoli che in Heidegger non è riscontrabile alcuna forma di principio razziale e biologico, Trawny e Di Cesare preferiscono virare su un “antisemitismo storico-ontologico” e su un “antisemitismo metafisico”, imperniati sull'accusa rivolta al carattere ebraico (*Judentum*) di essere “senza mondo”. L'errore qui è palese e nasce dal non tenere in debita considerazione l'uso che Heidegger fa dell'espressione *Weltlosigkeit* nella sua opera. Infatti

«nei taccuini, del termine “assenza di mondo” (*Weltlosigkeit*) abbiamo traccia solo in questo passo. L’“assenza di mondo” in Heidegger non è un'esclusiva del carattere ebraico (*Judentum*) ma, più in generale, dell'uomo compromesso con l'epoca moderna la cui comprensione del mondo è filtrata da un pensiero calcolante. In effetti, il termine *Weltlosigkeit* si trova anche nelle lezioni friburghesi tenute nel semestre invernale 1929/30, in cui vi è una lunga disamina su una tripartizione in cui la pietra è “senza mondo”, l'animale è “povero di mondo” e l'uomo è “formatore di mondo”» (p. 205).

Heidegger si pronuncia in modo chiaro sull'antisemitismo, da lui giudicato *törricht* e *verwerflich*, “folle e riprovevole” (*Anmerkungen II* [77], p. 159; qui a p. 267). Al di là anche di questa esplicita affermazione, il fatto centrale è che «non vi è traccia che Heidegger attribuisca all'ebreo un'essenza metafisica» (p. 244). L'analisi condotta da Leonardo Messinese conferma il fatto che «non risulta che ci sia da parte di Heidegger l'attribuzione al popolo ebraico *in quanto tale* di un ruolo negativo nella storia dell'essere, ma c'è piuttosto una sua equiparazione ad altri popoli e ad altre formazioni politiche e culturali» (p. 386).

C'è, sì, nei *Taccuini* una frase dall'impronta antisemita, una sola. Ed è questa: «Il *carattere ebraico mondiale* (*Weltjudentum*), aizzato dagli emigranti lasciati uscire dalla Germania, è ovunque *incomprensibile* e per dispiegare la sua potenza non ha bisogno di partecipare ad alcuna azione di guerra, mentre a noi rimane soltanto la possibilità di sacrificare il *sangue* migliore dei migliori del nostro popolo» (*Überlegungen XV* [17], p. 262; qui a p. 235); a p. 405 von Herrmann spiega tale

affermazione come una critica al fatto che mentre nella Prima guerra mondiale i cittadini tedeschi ebrei parteciparono al conflitto, nella Seconda questo non fu loro permesso. Al di là di tale spiegazione, che non mi sembra persuasiva, rimangono tutti gli altri testi assolutamente centrali per comprendere le tesi espresse nei *Quaderni*. Testi che documentano la critica heideggeriana al nazionalsocialismo e alla persona di Hitler, ai quali viene opposto il significato e la funzione della filosofia.

Il nazionalsocialismo è per Heidegger espressione della *hybris*, del *gigantesco*, della dismisura calcolante che pervade la modernità, di una pratica del mondo che parla di *sangue e suolo* ma opera poi «una urbanizzazione e distruzione del villaggio e della fattoria in proporzioni tali che poco tempo fa ancora nessuno avrebbe potuto presagire» (*Überlegungen XI*, § 1 [1-5], pp. 360-362; qui a p. 175). «*Der Nationasozialismus ist ein barbarisches Prinzip*» (*Überlegungen und Winke III*, § 206 [136], p. 194; qui a p. 83), un “principio barbarico”, il quale «rimane al di fuori della regione del sapere essenziale. Ciò non impedisce che questo operare in una “letteratura” smisurata, chiassosa e brigantesca tenti di procurarsi considerazione pubblica» (*Überlegungen XI*, § 55 [77-78], p. 410; qui a p. 146). A questa dismisura, alla «*stumpfen Brutalität des “Dritten Reichs”*», alla «ottusa brutalità del Terzo Reich» (*Anmerkungen I* [126], p. 82; qui a p. 255), alla «*malaessenza irresponsabile con la quale Hitler infuriò qui e là nell’Europa*» (*Anmerkungen III* [46-47], pp. 250-251, qui a p. 271), Heidegger oppone il lavoro filosofico, la sua radicalità, la sua misura, la sua necessaria libertà. Se non si è filosofi si può anche giudicare velleitario un simile tentativo ma è quello che i filosofi, compreso Heidegger, praticano da sempre perché senza libertà non si dà filosofia, non c’è umanità.

Anche alla luce di tutto questo, Heidegger ammette che la sua iniziale adesione al nazionalsocialismo fu un errore nato dall’aver «*considerato il nazionalsocialismo come la possibilità di un passaggio ad un altro inizio e l’ho interpretato in questo senso*. Così ho misconosciuto e sottovalutato questo “movimento” nelle sue vere forze e nelle sue intime necessità nonché nella sua propria misura e nel suo tipo» (*Überlegungen XI*, § 53 [76], pp. 408-409; qui a p. 143). In generale, come scrive Gadamer in una lettera del 30/11/1987 indirizzata a von Herrmann, «gli errori e le debolezze di Heidegger non sono presumibilmente diversi o peggiori rispetto a quelli che qualsiasi altra persona in circostanze di emergenza avrebbe corso il rischio di fare» (p. 354).

La conferma *esistentiva*, non dunque *teoretica* ma in ogni caso importante, dell’estraneità di Heidegger all’antisemitismo sono le sue relazioni sempre profonde con colleghi e amici ebrei, e anche con alcune amanti. Nel 1928 scrisse alla moglie Elfriede che i migliori tra i suoi allievi erano ebrei – vale a dire coloro che poi sarebbero stati ben noti: Jonas, Löwith, Arendt. Anche la delicata e dolorosa questione dei rapporti con Husserl va chiarita per come si svolse, con debolezze e

irrigidimenti da una parte e dall'altra. Una sintesi viene offerta dal breve contributo biografico del figlio di Heidegger, Hermann:

«Fino al 1933 Edmund Husserl fu l'amico paterno di Martin Heidegger [...] Questa amicizia terminò per volontà dei coniugi Husserl. Infatti, si erano resi conto che Martin Heidegger non dirigeva le sue indagini sulla strada tracciata da Husserl con la sua fenomenologia, dal momento che gli stava percorrendo altre vie di pensiero [...] Edmund Husserl era già stato allontanato dall'università di Freiburg insieme ad altri docenti prima ancora che Martin Heidegger fosse nominato rettore. Subito dopo la nomina, egli riuscì a intercedere presso il Ministero della Cultura del Baden affinché Husserl e altri tre docenti ebrei potessero tornare nella Facoltà di filosofia, cosa che avvenne con decreto del 18 aprile 1933. I libri di Husserl rimasero in Facoltà - e non può passare sotto silenzio il fatto che il rettore Heidegger vietò a Freiburg il rogo dei libri programmato dai nazional-socialisti» (p. 393).

È arrivato il momento di comprendere quello che appare il vero nucleo teoretico di tutta la questione e che consiste nel fatto che Heidegger si oppone certamente al principio ebraico e cristiano inteso come principio monoteistico dell'Identità, rispetto al quale propone e difende una ontologia della Differenza:

«Sulla dottrina degli dèi. Geova è quel dio che ha preteso di essere il *dio eletto* (*auserwählten Gott*) e di non avere più altri dèi accanto a sé. Pochissimi capiscono che anche questo dio deve ancora necessariamente essere annoverato tra gli dèi; come potrebbe, altrimenti, essere prescelto. Da questo si ebbe l'unico dio, all'infuori del quale (*praeter quem*) non ve n'è un altro. Che cosa è un dio che si pone al di sopra degli altri come il prescelto? In ogni caso, non è mai "il" dio per eccellenza, ammesso che quanto così è stato concepito possa mai essere divino» (*Anmerkungen IV* [62], p. 369; qui alle pp. 276-277).

Heidegger non è antisemita, Heidegger è pagano. Tutto questo non ha nulla a che vedere con il nazional-socialismo e con il Novecento, tutto questo è un'opzione ontologica a favore del molteplice e contro l'Uno. La stessa opzione - declinata in contesti naturalmente assai diversi - di Celso, di Étienne de La Boétie, di Voltaire e di molti altri. Davvero, «fernst Götter lächeln über diesen Taumel», «gli dei più lontani sorridono di questa frenesia» (*Überlegungen XI*, § 40 [52-53], p. 393; qui a p. 187). Lo scandalo, dunque, «non sono i 14 passi delle *Riflessioni* in questione: lo scandalo è unicamente il modo – falsificante, diffamatorio, profondamente falso – di rapportarsi a questi passi» (p. 35). Uno scandalo comprensibile di fronte alle umane, troppo umane, esigenze di carriera e di visibilità di alcuni studiosi ma non per questo meno grave nella sua distorsione ermeneutica.

A tali atteggiamenti questo fondamentale libro di von Herrmann e Alfieri oppone la ricchezza della documentazione testuale e il rigore dell'ermeneutica che su di essa si fonda. Hanno ragione Alain Badiou e Alain Finkielkraut, entrambi ricordati da Claudia Gualdana nella sua accurata ricostruzione della vicenda mediatica che in Italia ha accompagnato la pubblicazione dei primi quattro volumi dei *Quaderni*. Badiou scrive: «Abbasso i piccoli maestri della purificazione della filosofia: uno nella vita può avere avuto ragione o essersi sbagliato nelle scelte politiche, questo non inficia la sua grandezza di filosofo e la filosofia stessa è indifferente agli orientamenti politici» (p. 428). E Finkielkraut, l'ebreo Finkielkraut, in occasione di un convegno parigino del 2015 affermò che gli "ripugnava" «un tale filosemitismo, mi spaventa questo anti-heideggerianismo» (p. 398).

*Alberto Giovanni Biuso*

C. Resta, *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida* (Collana *Opuscula*), Il melangolo, Genova 2016, pp. 233.

*La passione dell'impossibile* si iscrive in un'indagine di lungo periodo sul pensiero di Jacques Derrida, intrapresa da Caterina Resta a partire dal suo pionieristico *Pensare al limite. Traccati di Derrida* (Guerini 1990), un primo, precoce tentativo, nel panorama nazionale e internazionale, di sottrarre la decostruzione ad una lettura puramente estetizzante e nichilistica, proseguita poi con *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida* (Bollati Boringhieri 2003), nel quale già si evidenziavano quegli aspetti etici e politici della decostruzione che, in seguito, in modo sempre più pronunciato, sarebbero balzati in primo piano, fino a diventare preponderanti.

In quest'ultimo lavoro, attraverso l'approfondita analisi di alcuni temi non secondari del pensiero di Derrida: il segreto, la morte, la traduzione, l'economia in quanto legge del proprio, l'impossibile come non potere, una cosmopolitica avvenire, Caterina Resta ci offre una nuova chiave di lettura complessiva della decostruzione, capace di mostrarcela nel suo profilo unitario come «passione dell'impossibile», là dove l'impossibile – è bene chiarirlo preliminarmente – non indica né una prospettiva utopica e irrealizzabile, né va inteso in senso negativo. Inseguendo su altre piste la questione cruciale, di matrice heideggeriana, dell'evento, già al centro dei precedenti lavori, l'autrice riconosce nell'impossibile derridiano quella ineludibile esposizione all'alterità che costringe ad una radicale messa in questione della soggettività moderna, nelle sue pretese di autonomia, sovranità, padronanza e potere. Questa esposizione è una *passione*, perché implica una passività, una resa, che *obbligano* ad abbassare le difese immunitarie dell'io, persino al di là del suo

stesso volere, dal momento che l'evento ha il carattere di un'irruzione improvvisa, incalcolabile e inanticipabile. In quanto passione dell'impossibile, la decostruzione non nominerebbe, dunque, altro che l'inevitabile distruzione e il crollo anche delle più tenaci barriere protettive. Del resto, per Derrida, è solo a questa "impossibile" condizione che si dà a-venire.

La prima figura della passione dell'impossibile che ci viene incontro nelle pagine di questo volume è quella del segreto, un "gusto" del segreto che in numerose occasioni Derrida non ha mancato di confessare. Prendendo le mosse dalle pagine di *Donare la morte*, in cui Derrida, sulla scorta di *Timore e tremore*, rilegge l'episodio biblico del (mancato) sacrificio di Isacco, si fa strada l'idea di un segreto *assoluto* – e perciò inconfessabile e non rivelabile – che definisce la stessa struttura dell'io in quanto intimamente abitata da un'alterità irriducibile al vedere-sapere.

L'incontro paradigmatico con l'alterità irriducibile è l'esperienza *impossibile* della morte, cui è dedicato il secondo capitolo del volume. Ma la morte è, per ciascuno, l'impossibile – la heideggeriana "possibilità *come* impossibilità" – anche in quanto non può "compiere", ma solo troncare, una vita che è già da sempre interrotta, intaccata, contaminata da essa. «La vita la morte», che Derrida non separa neppure da una virgola, per rimarcare l'indisgiungibilità di questo binomio che nomina il carattere già da sempre sopra-vivente dell'esistenza, non appartiene all'ordine né del potere né del sapere. Per questo la morte ci coglie sempre impreparati, come confessa Derrida nella sua ultima intervista (ma lo aveva già ribadito nell'*Esordio di Spettri di Marx*), dal momento che non è possibile imparare o insegnare né a vivere né a morire. Caterina Resta, infine, si sofferma su quello che Derrida chiama il «lutto originario», intendendo con questa espressione la struttura alteregologica dell'io, quell'ospitalità incondizionata data già da sempre all'altro – io stesso o l'altro nella figura del morto. Un lutto inelaborabile ed interminabile, perché non suturabile è la ferita da cui si genera l'Io.

Questo rapporto con un'alterità irriducibile è esemplarmente mostrato dalla traduzione, cui è dedicato il terzo capitolo, al tempo stesso «necessaria e impossibile», attraverso la quale, come evidenzia l'autrice ripercorrendo i testi più significativi dedicati a questo tema, Derrida non solo pensa lo statuto della lingua, ma identifica con essa anche il movimento stesso della decostruzione. Di particolare interesse, in questa analisi del pensiero derridiano della traduzione, sono i risvolti, che Resta mette bene in luce, sia poetici, a partire dall'enfasi posta da Derrida sul carattere *singolare* dell'idioma, che politici, a partire dalla valorizzazione di quel *resto* di intraducibilità che attesta l'impossibilità di un'appropriazione integrale dell'altro. Questa *impossibile* appropriazione è dettata da quella legge aneconomica che incessantemente decostruisce ogni *oikonomia*, in quanto legge del proprio, oggetto del quarto capitolo. Attraverso l'accurata analisi del serrato confronto che Derrida

intraprende in proposito soprattutto con Nietzsche, Heidegger e Freud, si comprende come l'impossibilità di 'pareggiare i conti' senza resto, di chiudere il cerchio della restituzione, attestino l'*eccedenza* del dono e del perdono, figure, tra le altre, di quella incondizionalità alla quale Derrida ha dedicato un'attenzione crescente.

Ma è soprattutto nel quinto capitolo che emerge la posta in gioco teoretica, etica e politica dell'originale interpretazione che Resta intende offrirci del pensiero di Derrida, mostrando come la passione dell'impossibile vada letta non solo nella direzione dell'esposizione all'evento dell'altro, ma anche in quella, conseguente, di una radicale decostruzione dell'istanza del potere e dell'ipseità, intesa come "io posso" sovrano. Questa passione dell'impossibile – come suggerisce Resta –, ponendosi implicitamente nel solco dell'eredità paolina della "forza" della debolezza, mette in luce la potenza eccedente e affermativa di un non-potere, di un'impotenza che fa tremare per il rischio sempre incombente che l'esposizione all'evento dell'altro trasformi la promessa del meglio nella minaccia del peggio.

È a partire da tutti questi presupposti che va letto l'ultimo capitolo, dedicato ai temi della mondializzazione e della nuova cosmopolitica, rilanciata da Derrida attraverso i nomi di una Nuova Internazionale di singolarità, che non si identifica in nessuna classe di appartenenza specifica, o di quella che ha chiamato la democrazia a-venire. Bisognerà allora fare l'*impossibile* per inventare, oltre il topolitico moderno, oltre la sovranità statale-territoriale e la cittadinanza ad essa vincolata, un'*altra* cosmopolitica, una democrazia a-venire, *impossibile*, perché mai presente a se stessa, ma non per questo utopica, e, al tempo stesso, improrogabile: esigenza inappagabile di una giustizia che non può attendere e promessa (messianica pur senza *un* Messia a garantirla) di un mondo migliore. «Annuncio – come scrive Resta – che l'impossibile può sempre venire, avvenire, in ogni istante, in ogni momento» (p. 232).

A fronte di un'ormai nutrita serie di studi sul pensiero di Derrida, questo volume ha il pregio non solo di una scrittura sempre limpida, che non cede alla tentazione, così diffusa, del gergalismo e del manierismo, cui spesso non si sottraggono gli esegeti di Derrida, ma, soprattutto, offre una nuova, preziosa chiave ermeneutica, attraverso la quale poter scorgere il segreto filo conduttore di un pensiero difficilmente contornabile, la cui portata è ancora ben lungi dall'aver esaurito la sua spinta propulsiva.

Valentina Surace

A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*, Carocci, Roma 2016, pp. 244.

La concezione che potremmo chiamare “sostanzialistica” del pensiero, tipica di una certa idea della filosofia moderna fino a Hegel, descrive una costellazione di rapporti problematici tra due realtà: la soggettività dei nostri atti mentali e l’oggettività di stati fisici esistenti fuori di noi. La caratteristica più evidente di questa rappresentazione è la sua asimmetria. L’idea di una tale divisione non è infatti il frutto di un punto di osservazione neutro e terzo, bensì il risultato del modo in cui uno dei poli in rapporto rappresenta, a partire dall’analisi della propria struttura interna, questa stessa struttura come espressione di una relazione ad un “fuori”, che risulta dunque accessibile unicamente in tale chiave mediata. Il prendere sul serio la tensione che alimenta questa forma di rappresentazione è il grande tema della filosofia moderna da Cartesio a Hegel che viene analizzato nel libro di Alfredo Ferrarin. La scelta è quella di ricostruire i tratti problematici di questa evoluzione guidati da alcune categorie hegeliane fondamentali, che orientano la particolare e in certa misura irreversibile torsione che il filosofo di Stoccarda imprime al modo di leggere questo rapporto. La prima categoria è quella di “libertà”. Nella rappresentazione pre-hegeliana, infatti, il pensare trova la propria ragion d’essere nella limitazione rispetto ad altro, nell’assunzione di un orizzonte inaggrabile di datità di cui può produrre (non si sa bene fino a che punto) soltanto la forma. La sua libertà consiste nel trovare sempre nuovi modi di assoggettarsi alla necessità del dato e, di riflesso, alle leggi che al proprio interno prescrivono in che modo il pensiero deve rapportarsi al proprio decorso se vuole assumere esso stesso la coerenza del dato, qualificando così il proprio operare come “oggettivo”. Sono le leggi del pensiero, apparentemente inaggrabili perché, nella concezione hegeliana, costituiscono una sorta di retroazione sul pensiero del primo presupposto dell’atteggiamento “naturale”: l’esistenza di “cose” fuori di noi. A tale limitazione della libertà costitutiva del pensare si lega il fatto che la concezione ordinaria riserva tratti residui di autonomia a quelle forme di pensiero apparentemente non vincolate alla riproduzione o all’anticipazione di un dato oggettivo, prima fra tutte l’immaginazione. L’approfondimento della storia di questa espressione indispensabile del pensiero (qualcosa di più di una “facoltà”), oggetto di altri studi di Ferrarin, confluisce in questa nuova costruzione come ulteriore aspetto problematico, in grado di tormentare alla radice la concezione ordinaria del pensare che, almeno fino a Hume, sembra identificare libertà con l’immaginazione solo in quanto priva quest’ultima di scientificità. Sono solo alcune delle tesi sul pensare considerate da Hegel

«assunti e presupposti indimostrati che una filosofia critica, cioè che abbia a cuore la scientificità del suo sapere, non può permettersi di lasciar correre. Non sono,

a rigore, false nel senso consueto del termine. Sono unilaterali: cioè hanno un ambito di plausibilità e applicazione che però è circoscritto e non esaurisce il concetto di pensare. È una delle ipoteche più compromettenti della filosofia moderna aver ridotto il pensare all'attività formale e soggettività di un io penso» (p. 17).

Se da un lato, dunque, la libertà del pensare rispetto al dato viene rivendicata nel quadro di quella stessa idea di filosofia critica e scientifica che alimenta la nascita della filosofia moderna, dall'altro la sconfessione hegeliana della concezione ordinaria del pensare è radicale e senza possibilità di compromessi. Un'analisi delle categorie implicate nella nuova posizione del pensiero lo conferma: accanto alla libertà, viene rivendicata la possibilità che il pensiero possa assumere realtà, ossia liberarsi dalla rappresentazione unilaterale per cui la realtà è ciò che è opposto al pensiero oppure, nel migliore dei casi, può appartenere al pensiero in modalità riflessa. In tal modo «il pensiero, ridotto a una forma soggettiva di riflessione, è incapace di farsi realtà, perché si dà per scontato che realtà e pensiero cadano l'una al di fuori dell'altra» (p. 18). Questo collassare di libertà e realtà nella visione ordinaria del pensare contiene non poche conseguenze per la concezione moderna della soggettività. Prima fra tutte quella di concepire la sfera interna sul modello di una realtà oggettuale, vale a dire finalizzata all'autodescrizione e dunque determinata e articolata secondo una pluralità di livelli distinti e funzionalità quanto più possibile chiare e indipendenti. In questo modo privilegiando, nella concezione del soggetto, gli aspetti di chiarezza e determinatezza a spese dei (presunti) tratti di opacità più direttamente connessi all'esperienza corporea. All'interno di una storia della soggettività moderna, dunque, la posizione hegeliana costituisce uno spartiacque fondamentale, in quanto contiene al suo interno i germi della dissoluzione dell'ideale tradizionale e, contemporaneamente, manifesta una decisa continuità con il progetto originario. Se il piano della (auto)descrizione oggettuale che origina l'istanza dell'io viene infatti superato in ragione della sua unilateralità, ciò a cui si accede è la prospettiva, per certi versi definitiva, di un'autodescrizione "processuale" completamente priva di presupposti esterni. Proprio in quanto libera il pensare dall'unilateralità e dai residui di opacità contenuti nell'interpretazione tradizionale, quest'ultima, dunque, sembra radicalizzare le istanze della chiarezza e della scientificità.

Ciò costituisce l'aspetto problematico del tentativo di riattestare Hegel rispetto alle critiche successive, in particolare a quelle prodotte nel corso del novecento. Perché in qualche modo ne fotografa il ruolo fondativo rispetto ai movimenti di liberazione del desiderio (Foucault, Deleuze, Butler) o di rilegittimazione del concreto (Adorno) ma nel contempo ne limita il potenziale critico. Tuttavia, per Ferrarin, proprio a quest'ultimo aspetto si lega la valutazione del ruolo che l'autocoscienza ha nella elaborazione di una nuova immagine del pensiero ispirata alla strategia hegeliana:

«Se è possibile (e si tratterà di mostrare come) che l'autocoscienza non sia che un soggetto del pensiero tra altri, non si può dar corso a ipoteche assunte acriticamente negando preliminarmente la dignità di pensiero a pensieri impliciti o inconsci. [...] Dobbiamo recuperare una concezione di pensare più ampia, capace di designare tanto gli stati mentali quanto forme irriducibili alla nostra particolare soggettività – e questo significa: perfino a ciò che è umano» (pp. 19-20).

Questa nuova immagine ha il suo centro in una concezione organica della soggettività, anch'essa ispirata da Hegel:

«La soggettività [...] vale tanto per forme animali di movimento e vita, quanto per forme umane inferiori, precedenti l'insorgere dell'io cosciente (ad esempio: il desiderio, il sentimento di sé). In altre parole, si ha soggettività o un sé (*Selbst*) quando un movimento o processo ha luogo mantenendo un centro e un autoriferimento attivo attraverso il processo di negazione dell'alterità» (p. 21).

La detronizzazione dell'Io annunciata da Hegel si realizza in primo luogo come critica a Kant e alla sua concezione dell'Io penso. L'analisi dei passaggi hegeliani lungo i quali questa operazione si sviluppa costituisce il capitolo (il quinto e conclusivo) forse di maggiore intensità, in quanto rende conto di un confronto che, in forza delle competenze dell'autore su entrambi i fronti, riserva numerose sorprese. Attraverso un confronto ricco e documentato, si denuncia infatti una certa ristrettezza di vedute relativamente all'immagine di Kant che Hegel matura negli anni giovanili, particolarmente in *Fede e sapere*. E si va alla ricerca, in un crescendo teorico che culmina nelle pagine finali, della medesima tensione in Kant tra le forze che strutturano il conflitto hegeliano della soggettività, spinto dalla convinzione che «sia necessario andare al di là del superamento hegeliano di Kant come filosofo di una soggettività impotente e vuota per trovare piuttosto in questa tensione, decisiva in Kant, il nucleo più vitale ed importante che muove entrambi i filosofi» (p. 34).

*Andrea Le Moli*

G. Filoramo, *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 269.

In questo suo ultimo libro, che giunge a coronare un lavoro pluridecennale nel dominio della storia delle religioni, Giovanni Filoramo dichiara, sin dall'*incipit*, un mutamento metodologico rispetto al postulato che aveva guidato fino a questo momento la sua ricerca: «A lungo – egli scrive – ho ritenuto che, nello studio dei fatti religiosi, fosse indispensabile, a garanzia della scientificità del metodo, una sorta di

ateismo o agnosticismo metodologico, e cioè lo studio di questo tipo particolare di fonti a partire da una posizione di avalutatività, *etsi deus non daretur*». Il termine, di risonanza weberiana, qui utilizzato, di avalutatività, viene ora piegato – non certo in vista di un suo tradimento, ma di un suo approfondimento – a un diverso postulato metodico: quello, icasticamente formulato nell’*esergo* mediante un’espressione di Eugenio Montale, per cui è lecito pensare a un «religioso senza nulla religione», un religioso dunque privo di appartenenza a una fede storicamente dichiarata.

È appunto questa dualità tra «religioso» e «religioni» a guidare la ricerca di Filoramo, vasta e profonda, di questo libro, e a orientarne la comprensione di Dio come «ipotesi necessaria», secondo quanto esprime la tesi centrale dello studio. Dio, dunque, come ipotesi necessaria, ma in che senso? Di che natura è una simile «necessità»? Il filosofo che, con grande interesse e profitto, leggerà queste dense pagine, dovrà subito congedare l’idea che la natura di tale necessità di Dio o del divino sia metafisica, ontologica, o anche trascendentale in senso kantiano. Non di idea kantiana della ragione qui si tratta, e neppure della *ratio* classicamente *capax Dei*, ma di una ipotesi necessaria per comprendere il nostro orizzonte storico-culturale. Ma, anche così circoscritta a tale piano, l’ipotesi Dio di Filoramo si presenta come originale e innovativa: perché, ad onta di chi afferma che il nostro tempo, il nostro mondo, al contrario, ad esempio, di quello medievale, potrebbe essere letto «*etsi deus non daretur*», anche se Dio non fosse, a causa dei processi di secolarizzazione-nichilismo per i quali l’universo dell’uomo contemporaneo sarebbe del tutto intelligibile anche senza Dio, lo storico delle religioni afferma che neppure nell’orizzonte contemporaneo l’ipotesi Dio appare congedabile. Ed è qui, mi pare, che la ricerca di Filoramo mostra la sua grande ampiezza ermeneutica: perché tenere ferma quell’ipotesi, avvertirla come necessaria, equivale a leggere fino in fondo le metamorfosi che il divino ha subito nel tempo della secolarizzazione e del nichilismo, equivale a comprendere come Dio, per quanto si celi sotto infinite trasmutazioni, è sempre là, come quel terzo polo di cui non pare che gli altri due, l’uomo e il mondo, possano fare a meno, secondo quanto afferma Panikkar, citato in proposito dall’autore (p. 36).

Si tratta di una chiave ermeneutica di grande fecondità per una comprensione non superficiale del nostro tempo, che l’autore ricostruisce storicamente, quasi con tensione genealogica, muovendo dalle due essenziali coordinate che in Occidente, all’interno del monoteismo biblico, hanno sorretto e sostanziato il discorso su Dio: quella filosofica e quella teologica. Lungo la filiera di queste due linee direttrici, Filoramo tematizza, uno ad uno, i grandi nodi che la riflessione occidentale sul divino ha affrontato: da quello del male e della teodicea, le cui analisi si snodano fino al mondo contemporaneo, a quello del discusso rapporto tra monoteismo e politeismo. Lo storico indaga le radici di tale distinzione-contrapposizione terminologica,

mostrandone i paradossi e i limiti. Un capitolo è dedicato all'ateismo, per giungere alla sezione sul pluralismo religioso, nel suo complesso intreccio con il rapporto tra Legge di Dio e legge degli uomini. Il libro si chiude con un capitolo sulla scienza, ulteriore dominio in cui inaspettatamente si assiste a un «ritorno di Dio». Se il proposito dell'autore era di convincere, come egli dichiara nella chiusa del libro, «che l'ipotesi Dio costituisce un elemento non sradicabile dal nostro orizzonte culturale – se non, per chi vi crede, dalla propria vita [...]» (p. 260), è lecito dire che tale obiettivo appare del tutto conseguito. Il lettore è così dotato di una robusta chiave ermeneutica per capire a fondo il nostro *Zeitgeist*, lo spirito del tempo.

*Elisabetta Colagrossi*

W. Jaworski, *Structure and the metaphysics of mind – How hylomorphism solves the mind-body problem*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 361.

«Structure matters [...] structure makes a difference [...] structure counts» (p. 3) – con queste tre asserzioni Jaworski riassume alcune delle caratteristiche peculiari della visione proposta nelle pagine del libro. Il testo si situa all'interno della corrente che rilegge, secondo gli interessi teoretici propri della metafisica analitica e attraverso il ricorso alla metodologia che le è propria, alcune teorie filosofiche e schemi di pensiero risalenti alle riflessioni dello Stagirita. Nel caso particolare, l'intento dell'autore è quello di affermare l'importanza della *forma* – anche se Jaworski preferisce usare il termine di *struttura* – come principio ontologico e causale. Secondo Jaworski, appunto, *la struttura è rilevante, la struttura fa la differenza, la struttura conta*.

L'autore avanza a supporto di queste affermazioni un'abbondanza di argomenti, di analisi concettuali, di raffinate ed esaustive distinzioni rispetto alle teorie alternative più diffuse nell'ambito del suo stesso campo d'indagine (sia le più distanti, cioè quelle proprie dei «campi rivali» del riduzionismo fiscalista, del fiscalismo non riduzionista o dell'idealismo, sia le più affini teorie di matrice ilemorfista ed emergentista) con le necessarie confutazioni e risposte alle obiezioni altrui. La prospettiva teorica sviluppata ha l'indiscusso pregio di offrire una panoramica esaustiva dei temi trattati, ma talvolta corre il rischio di sembrare frutto di eccesso di pedanteria e, a tratti, di appesantire il lettore – specie se non particolarmente avvezzo allo stile e ai temi degli analitici. Senza dubbio molti e significativi spunti di riflessione e approfondimento sono presenti nel testo, che tuttavia non è privo di problematicità e questioni da chiarire ulteriormente. Da una parte, infatti, è da considerarsi un pregio la capacità analitica e innovativa dell'autore, che emerge da distinzioni sottili ed efficaci (come quella tra necessitazione e determinazione) e da

teorie originali e apparentemente controintuitive qui sviluppate, spesso supportate da argomentazioni razionali convincenti. Dall'altro lato, tuttavia, il libro presenta in vari snodi fondamentali delle tensioni che richiederebbero, come si è detto, un più esplicito lavoro di chiarificazione: alcune delle teorie di Jaworski, proprio quelle che ne caratterizzano meglio la specificità, sembrano a una prima lettura poco armonizzabili tra loro. Va inoltre detto che in certi casi si avverte il bisogno di un ulteriore approfondimento per offrire alle tesi proposte una base argomentativa ancora più salda: e ciò vale anche per quella che può essere definita la tesi principale dell'autore, ossia il contributo ontologicamente irriducibile che la *forma* dà agli interi che struttura, conferendo loro poteri causali e proprietà *nuovi* e non determinati dalle parti di cui sono composti. Piuttosto che affrontare direttamente i punti più controversi e problematici del testo, tuttavia, può giovare premettere un'analisi degli snodi concettuali più utili per la comprensione della proposta metafisica dell'autore.

Il libro dedica molte pagine a gettare le basi teoretiche più generali e le coordinate metafisiche di sfondo necessarie a situarne la specifica concezione della forma, o struttura, in una visione ontologica più ampia. Riassumendo, gli elementi che la caratterizzano sono:

1) Un'ontologia basata su "sostanze e attributi" (*substance-attribute ontology*), ossia individui e proprietà. Per evitare fraintendimenti terminologici è bene specificare che Jaworski definisce "individui" *tutti gli enti* – non necessariamente solo individui biologici – che siano dotati di una struttura in senso forte, di un principio di *identità* che li qualifichi come qualcosa di più di un semplice aggregato di parti:

«[...] a substance-attribute ontology, one that takes substances or individuals as I'll call them [...], and attributes or properties, to be the fundamental entities. [...] A substance-attribute ontology takes individuals and properties to be irreducibly distinct and equally fundamental» (p. 27).

2) Una teoria *parsimoniosa* delle proprietà. Per una teoria che considera le proprietà *presenti in quantità abbondante*, a qualsiasi predicato corrisponde una proprietà reale; per la teoria parsimoniosa delle proprietà, invece esiste una quantità limitata di proprietà, e tra esse e i predicati con cui vengono espresse nel linguaggio (e che sono potenzialmente infiniti) non vige una relazione di corrispondenza biunivoca. Le proprietà si individuano sulla base dei poteri causali che esse conferiscono agli individui cui appartengono, e che consentono loro di spiegarne le reciproche somiglianze e differenze.

3) Una teoria delle proprietà intese come *tropi*: tra le possibili posizioni che vanno dal nominalismo estremo – che nega qualsiasi realtà alle proprietà – all'estremo di segno opposto – caratterizzato dal realismo degli universali – Jaworski ritiene che l'alternativa più plausibile sia quella che afferma l'esistenza reale delle proprietà, che sarebbero però tutte particolari e non universali.

4) L'idea che le proprietà possano essere descritte sia in termini qualitativi, ossia come una qualità posseduta da un individuo (“la fragilità è una certa configurazione atomica”) che in termini *disposizionali*, cioè considerandole propensioni ad agire in un determinato modo (“la fragilità è la propensione a rompersi in una determinata circostanza”). La definizione primaria è comunque quella disposizionale, poiché essa identifica una proprietà sulla base dei poteri causali che essa conferisce, e che non sono contingenti ma *metafisicamente necessari*. Poteri e proprietà vengono inoltre considerati come *coincidenti con le loro basi causali*: la capacità di un diamante di graffiare il vetro è identica alla sua configurazione atomica; tuttavia, afferma Jaworski, questo non implica che esse possano essere ridotte alle capacità possedute di per sé dalle parti che compongono l'intero, che sono ciò che viene comunemente (e, secondo Jaworski, erroneamente) definito come “base causale” – almeno in ambito biologico. L'organizzazione delle parti stesse (la loro struttura) gioca un ruolo almeno altrettanto importante.

Ma come viene definita di preciso la nozione di *struttura* – il cuore attorno a cui ruotano i capitoli del testo – e che ruolo svolge? Innanzitutto, la struttura è un principio di individuazione. Anzi, *l'unico* principio di individuazione: gli unici individui esistenti sono, per Jaworski, quelli caratterizzati dal possesso di una struttura in senso forte, e struttura in senso forte è solo quel tipo di organizzazione che conferisce al suo possessore determinati *poteri causali* non riducibili, come si è già accennato, a quelli delle parti prese isolatamente e neanche alle *proprietà aggregative* derivanti da una mera sommatoria delle parti stesse (un classico esempio di proprietà aggregativa è, per intenderci, la massa di un corpo). Insomma, la struttura introduce una novità ontologico-causale nel mondo, che dando una configurazione specifica a una serie di componenti ne fa un ente unitario. Ne consegue che gli unici enti individuali realmente esistenti sono, oltre *i materiali di base* di cui è composto l'universo fisico, gli enti dotati di poteri causali irriducibili a quelli delle loro parti, nonché le *parti proprie* di cui essi sono composti:

«according to hylomorphists, living things are the paradigmatic structured individuals, but hylomorphist do not rule out a priori the possibility that there might be structured individuals of other sorts. Consider atoms and molecules.

[...] Roughly, if atoms and molecules have powers distinct from those which can be exhaustively described and explained by appeal to fundamental physical materials alone, then there are grounds for claiming that they are not mere aggregates of fundamental physical materials, but are distinctive individuals in their own right» (p. 108).

Questo implica un'esclusione – controintuitiva ma consequenziale alle argomentazioni dell'autore – degli artefatti e di molti “enti di senso comune” (montagne, sedie, computer, pianeti) dal “catalogo” delle cose realmente esistenti: essi, infatti, non presentano alcun potere causale nuovo rispetto alle loro componenti, grazie a cui possano essere considerati come dei veri e propri “interi”; sono piuttosto dei puri aggregati, e non presentano rispetto ai loro materiali alcuna novità ontologica.

Il coordinamento che un individuo dà alle manifestazioni dei poteri causali delle sue parti, inoltre, viene classificato da Jaworski come un diverso tipo di struttura, non più volta a fare di una somma di parti un ente unico, ma a coordinare i poteri delle parti di un individuo in un'attività determinata (*activity-making structure*). Anche questo tipo di strutture comporta il sorgere di nuove proprietà rispetto a quelle meramente determinate dalle parti. Jaworski specifica, tuttavia, che non c'è *altro* nelle attività di un individuo che la manifestazione coordinata dei poteri delle sue parti: secondo la sua specifica teoria della composizione delle attività se vi sono parti strutturate e coordinate tra loro in un certo modo, allora si avrà anche necessariamente l'attività di alto livello corrispondente (laddove ciò che c'è in più rispetto alle proprietà delle parti è proprio il fatto *che esse siano coordinate in un certo modo*), ossia il principio della *necessitazione fisico-strutturale* (*structo-physical necessitation*).

A corollario di questa concezione Jaworski aggiunge la cosiddetta *tesi della corporeità* delle attività (*the embodiment thesis*), cioè l'idea che le attività umane siano tutte basate sul possesso di parti fisiche adeguate. Quanto le implicazioni di questi principi gli consentano di evitare il determinismo dalle parti al tutto e una deriva fiscalista, che invece Jaworski sostiene di voler evitare a tutti i costi, e quanto invece essi siano in tensione con l'idea che la forma/struttura abbia *realmente* una capacità causale originale rispetto alle parti, è a mio avviso uno dei problemi aperti del testo. Riporto unicamente una citazione significativa:

«[Posto che le  $z$  e le  $y$  stanno per le parti di individui diversi e  $t^*$  e  $t$  sono due determinazioni temporali:] (1) necessarily, if the  $z$ s at  $t^*$  are exactly similar to the  $y$ s at  $t$  in respect of the kind of properties and relations that can be described exhaustively by physics, then the  $z$ s must be structured at  $t$  in a way that is exactly similar to the way the  $y$ s are structured at  $t$ . But (2) necessarily, if the  $z$ s are structured at  $t^*$  in a way exactly similar to the way the  $y$ s are structured at  $t$ , then the  $z$ s compose an individual that is structured exactly similar to  $x$  at  $t^*$ » (p.188).

Questo passaggio è parte di un argomento più ampio al termine del quale Jaworski conclude che sarebbe *assurdo* (anche se non impossibile) ritenere che sia possibile concepire che due insiemi, costituiti da parti identiche quanto alle proprietà e alle relazioni descrivibili dalla fisica, siano tuttavia divergenti quanto all'organizzazione di livello alto. Ciò, tuttavia, parrebbe implicare un tipo di necessitazione dalle parti al tutto che difficilmente potrebbe lasciare spazio a una reale determinazione causale che vada dalla struttura alle parti. La struttura, di conseguenza, sembrerebbe configurarsi unicamente come una *risultante* dei processi di livello più basso che, si noti, sarebbero descrivibili in modo esaustivo secondo le leggi della fisica (*exhaustively by physics*). Allo stesso tempo Jaworski non ammette mai una completa *determinazione* dalle componenti al tutto: secondo l'autore parte del potere esplicativo sarebbe da attribuire all'organizzazione – emergente e non determinabile sulla base delle proprietà fisiche di *ground level* – che le configura; sarebbe però necessario un chiarimento su come queste due prospettive – da un lato l'antifisicalismo e l'antideterminismo, e dall'altro la coincidenza necessaria delle *strutture globali* di due sistemi qualora essi abbiano parti identiche quanto alle loro mere proprietà fisiche – possano conciliarsi senza contrasti.

Vi sono, infine, ragioni oggettive per pensare che i processi di livello alto non siano già oggi o non saranno domani spiegati sulla base di una conoscenza più approfondita dei poteri causali delle parti e dei materiali di base, e che costituiscano davvero una *novità ontologica irriducibile*?

Gli argomenti specificamente filosofici che Jaworski avanza in difesa di questa idea, che è poi il presupposto più importante per la validità dell'ilemorfismo, sono pochi e non conclusivi. La vera difesa della pretesa irriducibilità ontologica dei processi globali e della struttura si basa piuttosto sul ricorso al principio del "naturalismo ontologico", secondo cui le fonti principali per le indagini filosofiche su ciò che vi è sono da cercare nelle migliori teorie empiriche di cui disponiamo. La legittimità di principio ontologico che spetta alla *struttura* deriva dunque dalla prassi scientifica attuale ed è supportata da "considerazioni empiriche" (p. 113); tanto in biologia quanto nelle altre scienze, infatti, il ricorso al concetto di struttura è frequente e giustificato per via della sua *adeguatezza* al fine della comprensione del comportamento dei sistemi complessi:

«[...] structure realism is the simplest, most direct explanation for why appeals to structure in biology, neuroscience, and other scientific disciplines are successful. Appeals to structure are successful, it says, because there really are structures» (p. 319).

Non viene affrontato tuttavia il problema derivante dal fatto che, se il valore euristico dei concetti di struttura utilizzati nelle scienze speciali è assodato, il loro

valore *ontologico* è, *invece, ampiamente controverso*; presso i filosofi della scienza e gli scienziati stessi non vi è affatto unanimità riguardo l'impossibilità di ridurli – quantomeno in linea di principio e prescindendo da considerazioni pratiche di economia teorica ed esplicativa – a descrizioni dei poteri causali delle parti dei sistemi e alle loro relazioni semplici. Anzi è *proprio questo* il fulcro della discussione attuale in merito allo statuto ontologico degli esseri viventi e a ciò che li rende sistemi così *speciali* – una discussione che avrebbe meritato forse un apposito approfondimento nel corso delle riflessioni dell'autore. Questa carenza costituisce, insieme alle tensioni concettuali di cui abbiamo detto sopra, l'aspetto più critico di un libro che, per il resto, offre al lettore una quantità non trascurabile di analisi critiche e argomentazioni che meritano di entrare a far parte del bagaglio di risorse concettuali di qualsiasi studioso interessato agli argomenti trattati.

*Aaron Allegra*

L. Messinese, *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik. Ein Kritischer Dialog*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, pp. 107.

Il volume di Leonardo Messinese mostra con chiarezza quali siano i termini della posizione di Heidegger rispetto alla metafisica platonico-aristotelica e, più in generale, alla metafisica e alla logica "occidentale". E questo non è un merito da poco, visto che l'autore non si professa "heideggeriano" e, anzi, affianca alla sua esegesi interpretativa un "dialogo critico" nell'orizzonte di una proposta di rigorizzazione della metafisica classica che egli ha svolto in alcune sue precedenti pubblicazioni.

Heidegger non critica la metafisica in nome della scienza, poiché non vuole affatto l'assolutizzazione della razionalità scientifica (p. 42). Egli interpreta il pensiero moderno in senso radicalmente "logico", mentre da parte sua nei *Beiträge* sostiene una connessione non logica ma metafisica di essere e verità (p. 35). Heidegger intende sostituire la metafisica della presenza con la storicità (p. 35). La temporalità fa parte della struttura del *Dasein*; questo implica che c'è una temporalità della logica, così che debba essere negato il valore assoluto di quest'ultima. Heidegger vuole escludere la logica oggettivante e quindi, come si diceva, non critica la metafisica in nome della scienza. Per un certo aspetto v'è una convergenza tra Kant e Heidegger, in quanto per quest'ultimo la logica non è in grado di cogliere l'essere (p. 48). In Kant, però, c'è un dualismo di pensiero, cosa che non è invece presente in Heidegger, per il quale la logica è uno strumento dell'ontologia (come anche per Hegel la logica ha un valore ontologico).

Secondo Heidegger il logos filosofico ha perso la sua assolutezza e la filosofia è diventata una delle scienze. D'altra parte Heidegger è contrario all'equiparazione

di essere e Dio. In tale senso egli si differenzia dal pensiero metafisico, pur mantenendo con esso un rapporto (p. 73). La metafisica non ha colto la differenza ontologica, perché ha pensato l'essere a partire dall'ente, com'è il caso di Aristotele e Tommaso. Con Hegel, poi, la metafisica diventa pienamente onto-teo-logia (p. 78). Heidegger rifiuta il sapere assoluto hegeliano e riprende il motivo paolino della "follia della Croce". Contro la struttura onto-teo-logica della metafisica, al Dio dei filosofi Heidegger contrappone il Dio divino. L'ateismo di Heidegger, dunque, è un ateismo "metodologico" (p. 85). Egli accentua la differenza tra fede e filosofia: la filosofia deve essere "ateistica", ma solo nel senso che essa non opera sulla base di un credo religioso. In questa medesima ottica, la teologia è intesa come una "modalità dell'esistenza storica" che non dipende dalla filosofia (p. 89). Da una parte, allora, per Heidegger non può esserci una filosofia cristiana e, dall'altra parte, la fede si fonda su se stessa. Il pensare della teologia non ha carattere "scientifico" e non deve essere considerato come una "scienza". La teologia non ha bisogno, per costituirsi, né della filosofia, né delle scienze. Essa non si risolve in una "saggezza del mondo" (p. 93). Heidegger parla di Dio in un quadro che non è più quello di una metafisica teologica, ma è invece quello di una fenomenologia teologica ed è in tale contesto che egli fa riferimento all'*ultimo Dio*, che supera sia il Dio dei filosofi che quello dei credenti. Messinese avanza la tesi che sia l'evento della morte, per Heidegger, il "cenno" dell'ultimo Dio: l'uomo quale *Sein-zum-Tode* è pronto per il "transito" dell'ultimo Dio. È precisamente in questo senso che la trascendenza teologica, nel pensiero heideggeriano, può essere trovata "esistenzialmente" (p. 96). Heidegger oscilla tra una dottrina filosofica su Dio e una religiosa. In ogni caso, egli è aperto alla dimensione religiosa anche se resta critico nei confronti dell'onto-teo-logia metafisica.

Non vorremmo, comunque, dare l'impressione che Heidegger finisca in una sorte di fideismo. In realtà egli ritiene che il pensiero metafisico, inaugurato da Platone ed Aristotele, finisca poi per risolversi, nella modernità, nella scienza moderna. D'altra parte, però, Heidegger ritiene pure che sussista un pensiero "più originario" della metafisica platonica e aristotelica, al quale egli si richiama per progettare un "nuovo inizio", che superi la risoluzione della filosofia nelle scienze. «L'interesse di Heidegger per Eraclito – come per gli altri due pensatori iniziali, Anassimandro e Parmenide – si fonda completamente nel fatto che, pur non giungendo a pensare autenticamente l'origine, questi era tuttavia *in rapporto* con quell'orizzonte che dispensa [...] tanto l'essere degli enti quanto, in riferimento specifico a un certo ente, l'essenza dell'uomo. È questo margine di differenza, custodito nell'"origine", che consente a Heidegger di distinguere tra un "primo inizio" e un "nuovo inizio" del pensiero» (p. 15).

In qualche modo, dunque, il pensiero heideggeriano, richiamandosi al primo inizio della filosofia occidentale, cerca di pensare un nuovo inizio che vada al di là

della metafisica. Per Heidegger non si tratta soltanto di superare lo scientismo e la metafisica fondata nella logica da cui a suo parere esso deriva, ma anche di sviluppare un pensiero di tipo meditativo, che senza confondersi con la religione o con la mistica, si apra al “mistero dell’essere”. Da parte sua, Messinese in sede critica solleva la questione se l’apertura verso la sfera religiosa, secondo l’autenticità che Heidegger richiede, possa darsi soltanto mediante una filosofia che, come quella heideggeriana, non può che non implicare un rigoroso *silenzio* della ragione speculativa.

*Pietro de Vitiis*

G. Gembillo - A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Edizioni Le Lettere, Firenze 2015, pp. 283.

Il filo conduttore delle «vie storico-teoretiche» (p. 29) attraverso cui si dipana l’articolata indagine condotta da Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo in *Filosofia della complessità*, è costituito da un’intensa speculazione riflessiva, il cui intento è di ripensare, per giungere a una elaborazione teorica originale, il duplice percorso – filosofico e scientifico – che ha condotto il pensiero occidentale a decostruire quella concezione semplificante dell’universo, ipostatizzata dalla scienza classica e confluita nel razionalismo di matrice cartesiana fino a sfociare nella reificazione del soggetto. Se, da una parte, infatti, viene mostrato come, grazie ad illustri filosofi, precursori dell’odierna *epistemologia della complessità*, inizi ad emergere l’idea di una razionalità «alternativa [...] all’intelletto calcolante e matematizzante di derivazione galileiano-newtoniana» (p. 46), dall’altro, gli studiosi peloritani si cimentano in un’articolata discussione dei contributi più salienti, apportati al nostro orizzonte conoscitivo da eclettici scienziati e ricercatori contemporanei, che hanno consentito di riconoscere tutto ciò che esiste come facente parte di un’organizzazione sistemica in continuo divenire. Quello che definiamo semplice, pertanto, non costituisce una realtà a sé stante, indipendente da quello che facciamo come osservatori» (p. 91), ma «è solo il risultato di una nostra costruzione astratta» (p. 92). Sebbene questa visione organicistica del reale sia stata corroborata da innumerevoli riscontri scientifici - quali le *relazioni di incertezza* di Heisenberg, il *principio di complementarità* di Bohr, le *strutture dissipative* formulate da Prigogine e la *teoria dell’autopoiesi* di Maturana e Varela – il Metodo riduzionista continua ad eterodirigere il nostro pensiero, settorializzando il sapere da esso prodotto in angusti compartimenti disciplinari che minacciano di generare ovunque delle mutilazioni aberranti. Eppure, osservano gli studiosi, «la consapevolezza [...] acquisita con la teoria di Gaia [...] ci ha mostrato che il nostro pianeta (è) una sorta di organismo vivente all’interno del quale tutto è funzionale alla vita dell’intero» (p. 173). Si

rende, dunque, necessario convertire quella funesta attitudine antropocentrica ad «aggirarsi nell'ambiente circostante» (p. 180) come se si trattasse di un «giardino predisposto per il nostro godimento» (*ibidem*) in una presa di coscienza eco-centrica che ci induca a porci nei confronti della Natura, non più in veste di dominatori, ma in quella di copiloti (p. 174). A tal proposito, gli autori auspicano l'avvento di «un nuovo atteggiamento nei confronti di tutto ciò che costituisce il contorno dell'uomo» (p. 170) che sappia rigenerare l'etica tradizionale (p. 171), instaurando una «nuova alleanza» tra uomo e natura, in grado di renderci responsabilmente consapevoli del nostro duplice ruolo di «attori e spettatori nel dramma dell'esistenza» (p. 95). Andando, infatti, al di là della *scienza della sopravvivenza* che Potter denunciava (p. 168), il monito che l'*ecoetica complessa*, proposta da Gembillo e Anselmo, lancia alla nostra civiltà rappresenta una sfida ineludibile ad adoperarsi per far sì che esistano le condizioni affinché gli esseri viventi tutti possano avere un futuro (p. 175). L'interrogativo esistenziale che incalza l'uomo dell'era planetaria a cui quest'etica deve tentare di rispondere assume una rilevanza emblematica, nella misura in cui impone di chiederci: «come ci dobbiamo comportare per continuare a esistere?» (p. 182). Anzitutto, sostengono gli studiosi, prodigandosi affinché le regole non degenerino, tramutandosi da dèmoni in demòni (p. 185) che ci sovrastano e ci posseggono, a tal punto da sostituirsi a noi. Per scongiurare questo pericolo, diventa necessario, allora, situare ogni teoria, compresa la prospettiva filosofica della complessità sviluppata nel volume dagli autori, nell'orizzonte socioculturale che ha reso possibile il suo occasionarsi, in una direzione specifica, piuttosto che in un'altra. Ciò, a maggior ragione, deve valere, dunque, anche nel caso dei sistemi politici che, originandosi in condizioni storiche irripetibili, sono, per così dire, legittimati ad essere riduzionisti (p. 187), ma, nel contempo, per la medesima ragione, esigono di essere continuamente rimessi in discussione, così da non scadere in delle pericolose derive di totalitaria memoria, come quelle «pan-economiciste» in cui è precipitata la politica odierna, le quali, osservano Gembillo e Anselmo, pauperizzano lo spettro di una società damoclea su cui incombe l'orwelliana minaccia di uno «spegnimento» della memoria collettiva o, più in generale, la cancellazione dalla scena sociale di chiunque non si adegui alle pretese di efficienza, stabilità e austerità, avanzate da «un potere economico anonimo, sopranazionale e globalizzato» (p. 190) che ha, ormai, in massima parte, surrogato il nostro status di cittadini, detentori di diritti costituzionali inalienabili, con quello di *homo consumens*, i cui insaziabili appetiti per «il nuovo» stanno «trasformando l'ambiente naturale in un ambiente tecnologico che [...] rischia di dominarci» (*ibidem*). Spetta alla filosofia il compito di arginare gli effetti nefasti, innescati sul versante esistenziale, dal paradigma riduzionista, accantonando qualsivoglia pretesa gnoseologica di esautività e compiutezza che minaccia di rinchiudere la realtà in un sistema coerente

che cerca di dominarci, nella ferma convinzione che, parafrasando von Foerster, illustre esponente del paradigma sistemico, «la verità intesa in senso tradizionale è l'invenzione di un bugiardo» (p. 208). *Neostoricismo complesso*, questo il nome del nuovo orientamento epistemologico, suggerito dagli autori nel «punto di riunione delle vie» (cfr. pp. 196-209): una «sistemazione provvisoria» (*ibidem*) che, per ribadire l'andamento itinerante dell'opera, converge in un connubio "polilogico", emergente dall'interazione ineludibile tra la prospettiva storicistica e la teoria della complessità, a partire dal quale si rende possibile sviluppare una concezione meno mutilante del mondo entro cui viviamo da sempre in stretta "relianza" (p. 180) che ci consenta di comprendere noi stessi, come facenti parte di una medesima realtà che «è storia e nient'altro che storia» (p. 85).

*Bruna Valotta*

R.M. Calcaterra - G. Maddalena - G. Marchetti (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015, pp. 355.

Il volume rappresenta la prima introduzione completa in lingua italiana al pragmatismo a partire dai suoi capostipiti storici alla sua ripresa nel secondo Novecento fino ai giorni nostri. Nonostante la presenza di diversi curatori e autori dei singoli contributi, il volume conserva una sua unità di fondo che è esplicitata nell'Introduzione al volume. I tre curatori sottolineano il fatto che le diverse interpretazioni che sono state date del pragmatismo, interpretazioni che giungono talora perfino ad escludere da questo filone autori come Peirce o Royce, non riescono a spegnere quel fuoco che contraddistingue questo filone di pensiero e che ne dà un'impronta inconfondibile e, nonostante le diverse accentuazioni, unitaria: «[...] forse, parte della vitalità del pensiero pragmatista consiste proprio nella mancanza di una definizione univoca, nel suo funzionare più come un nucleo incandescente che come una struttura cristallizzata» (p. 13). È convinzione dei curatori che il pragmatismo classico possieda più caratteri in comune di quanto spesso si pensi. Quali sono questi caratteri? Oltre alla massima pragmatica e al consequenzialismo che essa impone, all'accettazione dell'evoluzionismo come criterio e non come dottrina, e all'anticartesanesimo, ossia al rifiuto di accettare forme di conoscenza immediata di tipo intuitivo, si tratta di

«una profonda versione continuista del rapporto tra realtà e conoscenza: la continuità matematica, lo spirito di comunità, il flusso di coscienza e la transizionalità, l'esperienza la temporalità, l'olismo, [...] la semiotica, il *feeling* cognitivo, la conversazione di gesti, la dinamica dell'errore (fallibilismo), [...] infine la profon-

da incidenza dell'interesse umano (ma non in senso soggettivista), dell'estetica e dell'etica all'interno della logica: contrariamente a quanto espresso da Kant, i ragionamenti non si svolgono in modo diverso in campi diversi e ciò implica la valorizzazione e il rispetto del senso comune» (pp. 16-17).

Ripercorriamo sinteticamente l'ordine delle parti e dei capitoli in cui il volume è strutturato. Nella parte prima a cura di Anna Maria Nieddu e Andrea Paravicini dal titolo *Alle origini del pragmatismo* uno spazio significativo è dedicato a una figura di precursore importante, ma ancora poco conosciuto in Italia come Ralph Waldo Emerson, in particolare alla sua *fiducia in se stessi* di cui si sottolinea il valore etico. Emerson ebbe un effetto sotterraneo, ma estremamente significativo su un filone profondamente radicato nell'ambiente culturale statunitense come il pragmatismo. Profondi e riconosciuti furono i suoi legami con Peirce e James. L'esposizione del pensiero dei grandi pragmatisti da Peirce a Dewey è dettagliata. Del primo Giovanni Maddalena sottolinea le varie fasi del suo pensiero e, soprattutto, la critica al rappresentazionismo "cartesiano", a ogni forma di intuizione, la stretta correlazione fra soggetto e realtà, la dimensione dell'interpretazione, l'olismo e il fallibilismo: «L'interpretante logico o finale consiste nell'abito d'azione condizionale o futuro che un certo oggetto può creare» (p. 63). Di William James Massimo Ferrari sottolinea oltre alla generale apertura del suo pensiero alla realtà, agli autori a lui contemporanei e ai loro influssi, soprattutto l'insistenza sulle conseguenze pratiche per bandire l'incertezza del futuro, insistenza che lo differenzia da Peirce, secondo il quale il significato del nostro pensiero è determinato dalla condotta pratica che esso è in grado di produrre (pp. 83-84): «il principio originariamente elaborato da Peirce richiedeva una formulazione "più ampia": era se mai ogni proposizione filosofica, ma anche ogni concezione in generale, a dover essere considerata dal punto di vista delle conseguenze particolari che essa comporta» (p. 84). Di Josiah Royce Rossella Fabbrichesi sottolinea il fatto che egli, nonostante le incomprensioni del suo pensiero da parte di James e le obiezioni di Dewey, non si possa non annoverare fra i pragmatisti, perché tale era stato considerato da Peirce e tale si era sempre considerato egli stesso (p. 99). Di Royce si evidenzia, in particolare, la dimensione religiosa in senso cristiano e il carattere comunitarista del suo peculiare pragmatismo (p. 109). Di John Dewey, un autore che ha risentito fortemente nella sua formazione dell'idealismo hegeliano, Rosa M. Calcaterra e Roberto Frega sottolineano la dimensione centrale dell'esperienza che si manifesta anche nella sua estetica e il ruolo della democrazia intesa come una "quasi-religione", un'utopia: «la democrazia è uno stile di vita controllato dalla fede nelle possibilità della natura umana. La fiducia nell'Uomo comune è un intimo articolo del credo democratico» (p. 131).

Ampio spazio è dedicato nel volume anche a figure un tempo maggiormente sottovalutate come George Herbert Mead e Charles Morris. Mead, discepolo di Royce, sviluppò la teoria biosociale della mente che indicava «nell'interazione con l'ambiente fisico e sociale la condizione di possibilità del sorgere della capacità riflettente propria degli esseri umani» (p. 141). Il sorgere della coscienza si rivela in tal modo connesso all'interiorizzazione da parte dell'organismo delle conversazioni di gesti, ovvero delle risposte degli altri organismi e di se stesso ai propri gesti (p. 143). Di Morris poi si sottolinea l'importanza della teoria dei segni e della teoria dei valori. I valori, in particolare, si considerano in prospettiva pragmatista in relazione con le preferenze comportamentali e di azione e non come entità assolute e indipendenti. Infine la parte prima del volume si conclude con una trattazione del pensiero di Clarence Irving Lewis a cura di Rosa M. Calcaterra.

La seconda parte del volume riguarda la diffusione del pragmatismo. In questo ambito si ha anche un interessante capitolo sui pragmatisti italiani come Vailati, Calderoni, Papini e Prezzolini. Nel capitolo su *Pragmatismo e filosofia analitica* si tratta di Quine, Sellars e Davidson. Willard Von Orman Quine, il cui pensiero è contraddistinto da naturalismo, olismo e comportamentismo, influisce profondamente sugli altri due autori. Wilfrid Sellars risente, infatti, del pragmatismo nella sua critica al "mito del dato". Donald Davidson ne risente certamente nella sua concezione di "fusione di orizzonti" tra parlanti che richiama Mead e nella conseguente critica al rappresentazionalismo: «Il rapporto triangolare tra due soggetti e il mondo a loro comune diviene così la condizione di possibilità del pensiero» (p. 217).

La vitalità del pragmatismo si manifesta particolarmente nella sua ripresa contemporanea non solo nel pensiero "continentale" di Karl Otto Apel e poi di Jürgen Habermas (capitolo su *Pragmatismo e teoria critica* curato da Mariannina Failla), anch'essi influenzati particolarmente da Mead, o su autori statunitensi con un background continentale come Nicholas Rescher (capitolo su *La persistenza della tradizione*) ma soprattutto nell'influsso che ha esercitato sulla filosofia analitica angloamericana fino a trasformarla dall'interno. La terza parte del volume riguarda, infatti, il *neopragmatismo*. Autori fondamentali della filosofia angloamericana come Hilary Putnam (profilo curato da Giancarlo Marchetti) e Richard Rorty (curato da Rosa M. Calcaterra) non sarebbero comprensibili senza l'influsso di questo filone del pensiero statunitense che essi hanno contribuito a rivitalizzare e a riproporre in forme nuove. Di Putnam, in particolare, si prendono in esame le sue quattro tesi principali riguardo al pragmatismo: il fatto cioè di essere un antiscetticismo (anche lo scetticismo va giustificato), il fallibilismo, l'insistenza sulla supremazia del punto di vista dell'agente, ovvero il primato della pratica per cui l'agente non è un mero spettatore, l'antindividualismo (pp. 300-302). A proposito di Richard Rorty la Calcaterra osserva sinteticamente che egli ha cercato di «tradurre il *pathos*

della contingenza in un *ethos* che riesca a coniugare la rinuncia agli assoluti con la responsabilità di costruire significati e pratiche valoriali, assumendo il confronto argomentativo come *regola* della nostra storia culturale» (p. 321).

Infine nel capitolo dedicato alle tendenze odierne del pragmatismo e scritto da Sarin Marchetti, particolare interesse riveste la trattazione della ripresa del pragmatismo da parte di due figure che si collocano, secondo l'autore, quasi come due poli di una polarità: Susan Haack e Robert Brandom. Per la prima, infatti, «il tentativo rortiano di abbandonare i capisaldi dell'indagine epistemologica quali la ricerca dell'evidenza e la costruzione delle prove è sintomo di un volgare cinismo nei confronti degli stessi ideali illuministici di cui Rorty si fa foriero» (p. 328). Ella riprende il pragmatismo sottolineandone, invece, la dimensione naturalistica e cognitiva. Brandom, invece, fu subito entusiasta della pubblicazione dell'opera di Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* e nel suo originale percorso intellettuale intenderebbe collocarsi sulla scia del suo pensiero. Ma – nota Marchetti – «mentre Brandom è interessato a fornire una teoria che renda esplicito lo sfondo di pratiche che fissa i criteri della muta comprensione e del successo delle nostre convenzioni, Rorty si accontenta di rendere perspicuo questo sfondo implicito senza tentarne una sistematizzazione, in accordo con la sua concezione terapeutica e quietista dell'attività filosofica» (p. 340).

Ritornando alla domanda iniziale: quali sono, quindi, i caratteri comuni del pragmatismo nel suo complesso? Si direbbe secondo gli autori del volume: una tendenza a eliminare o almeno a rendere più fluide alcune opposizioni tipiche del pensiero moderno a partire dalle sue origini cartesiane come quella fra teoria e prassi, soggetto e oggetto, fatti e valori, particolare e universale, individuo e comunità. In quest'opera i pragmatisti, pur rivendicando l'originalità del loro approccio, si rapportano variamente ad autori e filoni della tradizione filosofica quali Kant e l'Idealismo, talora criticandoli o riconoscendo un debito nei loro riguardi.

Il volume merita di essere letto per la chiarezza e l'eleganza con cui è presentato il pensiero delle varie figure e per la sottolineatura sulla ricorrenza di certi temi e problemi fondamentali che contraddistinguono il pragmatismo, temi e problemi che ritroviamo facilmente nella sensibilità filosofica contemporanea.

*Angelo Campodonico*