

## Bibliografica

L. Ruggiu, *Tempo Coscienza e Essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2017, pp. 474.

Il volume qui presentato è il frutto della ristampa di un testo che, a distanza di più di quarant'anni, ritorna, con un assetto bibliografico aggiornato, a beneficio degli studiosi. Questo è reso possibile anzitutto dalla centralità del tema e dalla novità nell'impostazione e nella sua trattazione, nonché dalla fecondità dei risultati ottenuti. Come lo stesso Ruggiu precisa nella premessa, sebbene siano intercorse esperienze di studio e di lavoro che lo hanno formato, prima tra queste la traduzione della *Fisica* nel 1990, il legame al testo in questione rimane forte e pressoché invariato per la ricostruzione analitica della dottrina del tempo, letta in una prospettiva decisamente ontologica. La scelta argomentativa risulta azzeccata poiché consente, non solo di condurre un'analisi accurata della trattazione del tempo presente nei capitoli 10-14 della *Fisica*, ma soprattutto perché ci conduce per questa via ad una ricostruzione sistematica del pensiero aristotelico nel suo complesso. Frequenti sono infatti i riferimenti ai trattati sull'anima e a quelli di carattere più specificamente metafisico. Ripartire dalla *physis* e dalla parte "naturale" dell'opera aristotelica esprime appunto la volontà di indagare tutte quelle realtà caratterizzate dall'essere come divenire; seguirla vuol dire accogliere l'organicità del pensiero dello Stagirita. Il tempo è la chiave di questo percorso poiché, pur ponendosi come principio della *physis* e trovando nella *Fisica* la sua espressione fondativa, non si esaurisce in essa. «Ma quale Aristotele e soprattutto: quale tempo?», si chiede Ruggiu.

Dalla domanda sul tempo alla domanda sull'essere e viceversa, e dalla sua configurazione nella temporalità dell'ente, l'indagine fa emergere come l'orizzonte in cui si articola la concezione aristotelica del tempo sia di carattere nichilistico. Da qui il sottotitolo *Saggio sulle origini del nichilismo* che rende ragione di una interpretazione del nichilismo nel pensiero occidentale in senso più originario e radicale e di come esso affondi le sue radici nell'ontologia aristotelica e nella concezione di un ente che viene pensato come ciò che è *quando* è, come ciò che può, dunque, non essere. Una temporalità dell'ente nichilisticamente intesa, in cui le dimensioni del passato e del futuro sono espressione del nulla, assume la problematicità del tempo

a partire dal fatto che esso si disvela nell'esperienza, sulla base di un metodo di ricostruzione che si potrebbe definire fenomenologico. «Il tempo è espressione dell'esperienza dell'annullamento dell'essere» (p. 15), del fluire dell'essere verso il nulla nel coglimento della sua persistenza nella presenza. Pensare l'essere nel divenire si rende possibile proprio sulla scorta di questo senso nichilistico dell'essere, a partire da questa opposizione *nell'essere* tra il nulla ed il non-nulla: l'essere come indifferenza sia ad essere che a non essere. L'essere, inteso come il *fatto* d'essere, rimanda al tempo e alla funzione mediatrice della coscienza (o dell'anima) in una sequenza logica che esprime un nesso di necessità nel discorso ontologico aristotelico.

L'analisi di Ruggiu percorre nelle tre parti in cui essa si articola, attraverso un fedele e costante rimando al testo aristotelico di riferimento, il rapporto tra i tre termini in questione: Tempo, Coscienza ed Essere. Troviamo, rispettivamente, una prima parte in cui è condensato il tentativo di definire il significato del tempo con un particolare e ampio riferimento alla concezione dell'istante nella dottrina aristotelica, una seconda parte dedicata al rapporto tra tempo e coscienza, e una terza ed ultima parte, di carattere più marcatamente teoretico (da cui l'autore ammette nella premessa di essersi maggiormente distaccato nel corso del tempo), tesa ad inquadrare il tempo come fondamento della determinazione del senso dell'essere.

Il tentativo di dire che cosa il tempo sia, ma ancor prima *se* il tempo è, ci immette immediatamente nella struttura aporetica del testo di Aristotele, a confronto con la problematicità della questione e con la non evidenza del suo contenuto, nella complessità del rapporto tra essenza ed esistenza del tempo. Il tempo è esposto al «sospetto di non essere del tutto» e la sua trattazione indaga pertanto il modo d'essere dell'essere del tempo e la sua precarietà: dell'essere nel tempo e fuori dal tempo (rapporto tra tempo ed eternità), così come del non-essere del passato e del futuro, che si determinano in senso precisamente temporale come un *niente di ora*, non come un nulla assoluto. Già dalle aporie si delinea un modo d'essere che è essere nella successione, un essere che è durare; emerge, dunque, una concezione dell'essere che è già una concezione del tempo così come il carattere ontologico della ricerca aristotelica. È la stessa analisi fenomenologica del tempo a chiamare in causa la coscienza in modo duplice come «mutamento della coscienza» e «coscienza del mutamento», stabilendo la continuità di un contenuto temporale che si dà nella processualità. Percepire il mutamento significa percepire il contenuto nel suo passare, nel differenziarsi dell'ente che diviene, percepire *contemporaneamente* sia il tempo che il movimento (219a3). Il piano della rappresentazione della coscienza è lo stesso piano dell'essere: piano epistemologico ed ontologico confluiscono l'uno nell'altro. Ciò vuol dire che non vi è una dipendenza ontologica del tempo dal movimento ma che essi si danno insieme in un senso non temporale, come condizione immanente del divenire dell'ente.

Nel prosieguo dell'analisi del tempo, il movimento ad esso connesso viene a legarsi in maniera altrettanto decisiva al concetto di spazio che viene messo a fuoco a partire dall'indagine sulla successione. Lo spazio, riprendendo la definizione aristotelica di «limite immobile originario del contenente» (*Phys.*, IV, 4, 212 a 20), è limite del corpo e in quanto tale è logicamente separabile dall'ente, anche se non esiste indipendentemente dall'ente di cui è limite. Emerge tra spazio, tempo ed ente diveniente un rapporto di reciprocità che si fonda sull'elemento della continuità: è la continuità del mobile che fonda la continuità del movimento ed è a partire da quest'ultima che sono resi conoscibili tempo e spazio in una intima connessione gnoseologica e ontologica.

L'ente diveniente pone tempo e movimento in un rapporto di *analogia* in senso propriamente aristotelico (cfr. *Met.*, v) e ciò vuol dire che non vi può essere una parte del tempo cui non corrisponda una parte del movimento, né anteriore e posteriore del tempo non corrispondenti ad un rapporto di anteriore-posteriore nell'ente mosso. Quest'ultimo viene colto nella variazione della relazione tra l'ente in movimento e le posizioni assunte nella successione, mentre il tempo implica e segue al tempo stesso il movimento in quanto al suo soggetto, ovvero l'ente mosso, ineriscono l'anteriore-posteriore. Per cogliere il tempo, dunque, è necessario cogliere nell'ente mosso l'anteriore-posteriore, cioè il divenire continuo dell'ente nella successione. Posto che la stessa cosa è determinare e numerare, possiamo comprendere cosa intende Aristotele quando definisce il tempo come numero del movimento secondo l'anteriore-posteriore. Il numero viene considerato in tale contesto non come numero astratto, ma, nella sua ragion d'essere numero, come sintesi di misura e contenuto cui la misura viene applicata e viene in tal modo posto in essenziale relazione all'attività dell'anima che enumera.

Emerge a questo punto la funzione dell'istante, cui Ruggiu, riprendendo Aristotele, dedica una parte cospicua e decisiva della sua analisi del tempo. È nella natura dell'esser-ora che risiede la chiave di accesso in grado di farci penetrare in profondità il problema del tempo. La portata ontologica dell'istante ci apre sin da subito a una ambiguità, quella tra movimento e immobilità. Ambiguità che risiede altrettanto nell'attività del determinare, poiché le parti colte nella loro determinatezza mantengono una loro potenzialità. Una realtà che nella successione è atto e potenza, o meglio «atto della stessa potenza», essere e divenire, e che in quanto tale consente all'essere dell'istante di stare nel transito. Lo statuto ontologico dell'istante è tale che nell'identità della permanenza deve insediarsi la differenza continua della successione. La duplicità dell'esser-ora viene posta nell'analisi fin qui condotta e ricostruita come «limite comune delle parti che solo potenzialmente divide», inizio e fine, uno e molteplice. La potenzialità dell'istante nel flusso del tempo fornisce altresì un'immagine del tutto continuo costituito non come somma

di singole parti in atto, bensì come forma complessiva in cui la molteplicità dei momenti rientra essenzialmente in modo potenziale.

La dottrina del tempo esposta nella prima parte del testo si completa nell'analisi di Ruggiu con una seconda parte dedicata al modo in cui coscienza e autocoscienza si rapportano al tempo.

La coscienza emerge come orizzonte di questa relazione, ma la domanda che riguarda il rapporto tra divenire ed anima viene posta in tale contesto, secondo una chiave di lettura costante nell'analisi proposta, con un'accezione ontologica tesa a ricercare il rapporto di circolarità esistente tra essere (che diviene) e coscienza. Il rimando continuo tra ciò che nell'essere si configura come ente diveniente e l'attività della coscienza viene interpretato, al di là di ogni soggettivizzazione, nell'identificazione di un atto di manifestazione e di un atto di determinazione, sintesi di coscienza e di contenuto che appare alla coscienza. Il tempo non vi si aggiunge come strumento che esiste *simpliciter* e di cui ci serviamo per costituire l'esperienza, ma è esso stesso «esperienza del divenire nel suo riferimento all'atto di coscienza» (p. 220). Ecco che i modi del tempo sono dunque modi della coscienza: il passato come memoria, il presente nell'esser-ora presente ed il futuro come contenuto non presente che nella contingenza dell'essere si riferisce ad una capacità di trascendimento del dato (potremmo anche dire di immaginazione), capacità che sorge appunto negli esseri che hanno percezione del tempo e che non potrebbe essere compresa se slegata da essa. Modi del tempo e modi della coscienza sono altresì modi dell'essere che si danno non in modo assoluto, ma come differenti modalità di presenza alla coscienza. Il legame stabilito appare davvero in tutta la sua indissolubilità.

Ancora una volta un assunto di carattere metodologico torna a ricordarci come il tentativo di leggere e di interpretare Aristotele non possa mai prescindere dall'organicità del suo pensiero e della sua opera. La riflessione sulla coscienza e sulla sua attività immaginativa viene messa in luce dall'autore nei suoi risvolti non solo ontologici, ma anche psicologici e gnoseologici. L'attività temporalizzatrice della coscienza sul piano dell'attività conoscitiva media il rapporto tra il pensiero e la realtà sensibile. In un contesto generale di rivalutazione della sensazione, il sentire e la relativa immagine che esso procura alla coscienza si pone come punto di partenza di ogni conoscenza e come fonte di possibilità per ogni scienza. Questo passaggio si riferisce non soltanto all'Aristotele del primo libro della *Metafisica* o degli *Analitici Posteriori*, ma in maniera decisiva, non a caso, all'Aristotele del terzo libro del *De Anima* che afferma che «chi nulla sente, non potrà apprendere né comprendere nulla». Ecco stabilito il tempo come struttura essenziale del pensare, il quale «temporalizza e spazializza qualunque contenuto nel momento stesso in cui esso ha a che fare con l'immagine» (p. 239).

Dall'attività della coscienza l'analisi di Ruggiu giunge al rapporto tra tempo ed autocoscienza, che non solo accompagna ogni atto, ma diventa condizione stessa della sua possibilità. Il riferimento al celebre passo di *Etica Nicomachea*, I,9 sulla «sensazione d'aver sensazione» assume in questa sede un valore paradigmatico non soltanto entro il dominio della filosofia propriamente aristotelica, ma, in senso più ampio, nella problematizzazione dell'autocoscienza nella tradizione filosofica, tanto che potrebbe essere inteso, ed effettivamente è stato inteso da diversi interpreti, come anticipazione del cogito cartesiano.

L'impronta ontologica del progetto di analisi e ricerca condensato in questo testo, conduce il lettore alla terza ed ultima parte, dal titolo *Il tempo come fondamento della determinazione del senso dell'essere*. È la parte probabilmente più controversa del libro, rispetto alla quale lo stesso autore si pone in maniera critica, come emerge dalla premessa, in un dialogo aperto con Severino, autore della prefazione al volume nell'edizione del 1970. È una parte che, nonostante la sua posizione, non intacca minimamente la sistematicità mostrata nella ricostruzione analitica delle prime due parti. I punti fondamentali su cui essa si concentra sono principalmente due: il senso trascendentale dell'ente aristotelico e il significato del principio di non contraddizione in campo ontologico. Per quel che concerne il primo punto, il testo rintraccia una irriducibile distanza tra l'essere nel tempo e l'essere eterno che si afferma come assoluta presenza. A partire da questa osservazione l'essere risulta offrirsi nella presenza e, in tal modo, legarsi intrinsecamente al tempo, alla necessità di essere in quanto *ora* è. La multivocità dell'essere a partire dalla sua natura predicativa e dal suo potersi dire in molti modi è qui chiamata in gioco per salvare i fenomeni e ancorare l'ente all'essere nell'esperienza del divenire. Questo intento così configurato sembra opporre il senso dell'essere qui presentato all'univocità e all'indeterminatezza dell'essere nel senso di un Parmenide che Platone e lo stesso Aristotele hanno contribuito a definire. L'indagine sul rapporto tra essere, nulla e divenire, che non si esaurisce con gli studi degli anni settanta, conduce lo stesso Ruggiu verso un "ritorno a Parmenide" sotto una nuova luce e a ridefinire lo stesso senso dell'essere nella direzione di un legame con l'essere del mondo e quindi con il tempo.

In questa prospettiva lo stesso principio di non contraddizione viene rivalutato e rovesciato. Esso si pone come principio dell'esperienza e, calibrato rispetto al reale, come garante della determinatezza di ciò che è *quando* è, senza dire nulla sulla immutabilità dell'essere in senso assoluto. Il principio esprime, dunque, un senso profondamente temporale poiché l'incontradittorietà dell'essere si pone in quanto l'essere è l'essere dell'esperienza e si manifesta in taluni enti che sono enti dell'esperienza in quanto appaiono nell'esser-ora immediatamente presente. In un'ontologia che ha come contenuto l'ente temporale il senso trascendentale dell'ente non viene del tutto eliminato, bensì reso presente congiuntamente alla

possibilità di non essere degli enti nel tempo. La verità dell'essere non afferma dunque la netta contrapposizione tra essere e non-essere, ma un senso dell'essere che consente al nulla di irrompere nel campo dell'ontologia.

Anche in questa sua riproposizione, dunque, e nel ruolo che assegna alla teoresi pura per la comprensione di Aristotele a integrazione di ogni scientismo, il saggio di Ruggiu continua ad apportare un contributo importante agli studi aristotelici.

*Enza Maria Macaluso*

C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 307.

Quando si scrive un'introduzione al pensiero di un autore si può facilmente incorrere in una serie di pericoli: in primo luogo, ci si imbatte nel rischio della semplificazione a cui si sottopone la meditazione di colui (o colei) che stiamo tentando di introdurre al pubblico dei lettori. Se un certo grado di semplificazione può addirittura essere raccomandato persino dalle case editrici in vista di una maggior diffusione del prodotto (il libro), chi scrive è consapevole che proprio questo rischio è una sorta di Argo da cui tenersi a distanza. Allo stesso tempo, si incorre in un secondo rischio, quello della banalizzazione, forse una delle conseguenze più insidiose che si generano nel tentativo di semplificare complessi movimenti di pensiero, e con esso in quello della frammentarietà, deriva anch'essa abbastanza naturale quando occorre accordare l'eshaustività di una riflessione all'estensione che appartiene a quel movimento di pensiero.

Su questi tre principali pericoli si stende l'ombra di un ulteriore rischio che è ancor più difficile da valutare e gestire: trasformare l'autore in un feticcio, una sorta di *untouchable* della filosofia, immune da ogni tentativo di critica e di messa in discussione. Proprio quest'ultima tentazione sembra essere più forte per coloro che hanno trascorso una vita in dialogo con i grandi autori della tradizione filosofica, dal momento che la prossimità nel pensare rischia di trasformare il dialogo in una sorta di osanna da pronunciare al cospetto di un altare filosofico che non lascia posto alcuno a Dio. È stato proprio Nietzsche a metterci in guardia da questo rischio quando ci ha ricordato che una certa dose di infedeltà verso un maestro è richiesta ad un allievo se è destinato egli stesso a diventare maestro.

Di questi rischi e pericoli mi sembra che Costantino Esposito sia stato ben consapevole nel suo ultimo lavoro, *Introduzione a Heidegger*, un volume prezioso per chi si avvicina al pensiero dell'uomo di Meßkirch, nel novantesimo anno dalla pubblicazione di *Essere e tempo*. Il libro non guida semplicemente il lettore (anche il più esperto) attraverso i sentieri della meditazione heideggeriana, piuttosto si sforza di illuminare quei sentieri con domande e provocazioni che smarcano la narrazione

filosofica dalla didattica per elevarla a postura etica. In questa operazione, lungi dal costruire un qualche etica dal sapore heideggeriano, l'autore ci invita a *fare sul serio con Heidegger* e con le sue domande, partendo da quelle più scomode e radicali, quelle che mettono in discussione la metafisica occidentale dagli albori.

L'invito che Esposito ci rivolge sin dalle prime pagine del libro è un invito verso *l'essenziale*, cioè verso ciò che, per essenza, rompe con la tradizione metafisica europea e, al medesimo tempo, apre nuove congiunture di pensiero, nuove fughe dell'essere. La proposta interpretativa dello studioso italiano si declina in un duplice movimento: da un lato, l'attenta ricostruzione delle fonti che hanno permesso ad Heidegger di smantellare l'ontologia occidentale scuotendola dalle fondamenta; dall'altro, l'accurata e appassionata lettura della compagine onto-storica attraverso cui Heidegger pensa l'essere tratteggiando svolte e rivolgimenti ad esso interni: dai trattati degli anni '40 fino ad arrivare al confronto con Nietzsche, dal pensiero poetante ed alla meditazione sulla tecnica.

Nel guidare il lettore all'interno del movimento speculativo heideggeriano, Esposito si confronta con i *Quaderni Neri* e il clamore mediatico suscitato dalla loro pubblicazione. Con la giusta distanza da ogni posizione fondata sulla querelle mediatica dell'antisemitismo, l'autore ci offre la possibilità di comprendere il contenuto di questi volumi affiancandoli non solo alle svolte che la meditazione heideggeriana andava sviluppando nei medesimi anni coevi agli *Hefte*, ma soprattutto aiuta il lettore ad osservare "l'ambizione e afflizione heideggeriana" di attraversare la crisi spirituale del popolo tedesco e del mondo occidentale. La domanda filosofica che soggiace a questa ambizione ed afflizione diventa per Heidegger la finestra da cui guardare gli eventi politici e che gli permette di "scoprire la storia politica come la storia dell'essere stesso".

La proposta ermeneutica di Esposito porta alla luce tutta la complessità di questi testi, di cui egli tratteggia alcuni motivi fondamentali come la critica heideggeriana al cristianesimo inteso come "visione del mondo ed impresa culturale", la spina nel fianco della fede di provenienza, il destino del popolo tedesco alla luce della divisione della Germania, l'incombere dell'abisso nella storia dell'essere. La densità delle pagine che l'autore dedica al *Quaderni* rende giustizia ad un dibattito che ha assunto (purtroppo) la posa della battaglia contro o a favore di Heidegger. È proprio nell'ultimo capitolo del suo libro che Esposito ripercorre gli esiti dell'eredità heideggeriana alla luce anche della vicenda legata ai *Quaderni Neri*, invitando sia il giovane lettore che il filosofo di professione (per usare una nota espressione kantiana) a volgere lo sguardo verso l'inquietudine che caratterizza la meditazione heideggeriana, quale banco di prova per "le possibilità che apre, più che per le dottrine che sostiene".

Trovo importante ricordare l'*Introduzione a Heidegger* di Esposito, a distanza di otto mesi dalla sua pubblicazione, dal momento che essa si configura come una

guida fondamentale per la comprensione anche dell'imminente volume della *Gesamtausgabe* heideggeriana, annunciato dalla casa editrice Klostermann da qualche giorno, il volume 98 appunto, cioè il secondo tomo delle *Anmerkungen* (VI-IX), meglio noto al grande pubblico come un ennesimo "quaderno nero". Infatti, il nuovo volume raccoglie e raggruppa le riflessioni che Heidegger ha appuntato nei suoi quaderni di lavoro negli anni 1948-1951, dunque subito la dittatura nazista, a cavallo della liberazione da parte delle truppe alleate e della ricostruzione dell'identità politica e sociale della Germania. Tuttavia, dalla sinossi che la casa editrice tedesca ha pubblicato del testo, si evince che il focus di questo volume non è tanto la situazione politica tedesca e in generale mondiale, quanto il pensiero dell'essere (scritto con il noto segno di barratura) al di fuori del solco della metafisica occidentale. Gli anni in cui Heidegger annota i suoi pensieri nei quaderni di lavoro sono proprio gli anni in cui il pensiero meditante si viene elaborando ed approfondendo contrapponendosi alla ragione tecnica.

Proprio nei capitoli 6, 7 e 8 della sua *Introduzione* Costantino Esposito dipana le direttrici del pensiero heideggeriano nel suo nuovo cominciamento (mi si passi la provenienza hegeliana del termine), un cominciamento che non è fondazione metafisica – sia *nella* metafisica che *dalla* metafisica – piuttosto un cominciamento che è *salto e svolta* verso la radura dell'essere. È precisamente nel passaggio dal *senso dell'essere* alla *verità dell'essere* che si declina il gioco e il rimando dello s-velamento dell'*aletheia*, verso il quale Heidegger orienta la sua meditazione. Un pensare, dunque, *altrimenti dalla metafisica* che implica uno sguardo declinato a cogliere la radicale vicinanza e coappartenenza del pensare al poetare: «C'è una sola cosa necessaria: pensando sobriamente ciò che è detto nella [...] poesia, esperirne il non detto. Questo è il cammino della storia dell'essere» (M. Heidegger, ... *perché i poeti?*). Il pensatore nomina l'essere e il poeta canta il sacro: i due si appartengono reciprocamente in una originaria vicinanza che solo il pensiero greco delle origini aveva saputo cogliere riconoscendo la differenza ontologica e custodendola nello spazio sacro della *physis*, di ciò che genera da sé spontaneamente.

Fu Gadamer a scrivere che «se uno è convinto di essere "contro" Heidegger – o anche se si crede semplicemente di essergli "favorevole" – si renderebbe ridicolo. Non è così semplice passare davanti al pensiero». Esposito accoglie questo monito e non si sottrae al "pericoloso" interrogare heideggeriano, rimanendo fedele al pensiero nella sua inquietudine essenziale e a discapito di ogni feticcio. In ciò mi sembra di scorgere il gesto di chi sa esercitare il pensiero filosofico come strumento di comprensione del proprio tempo senza indulgere a sensazionalismi di alcuna sorta.

*Francesca Brencio*

G. Fornari (ed.), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2017, pp. 294.

Restituire a Eraclito la sua unità. L'unità di un poema che dalla descrizione del *Tutto* fa emergere la *Città*, il *Divino*, la *Natura*. È questo il tentativo che Serge Mouraviev conduce da decenni con rigore filologico e cura filosofica. Andando al di là del frammentismo, la sapienza dell'Oscuro risulta ancora più evidente, integra, feconda. Mouraviev restituisce il trattato scritto da Eraclito, che ora è tradotto in italiano da Giuseppe Fornari con particolare attenzione a rendere nella nostra lingua la complessità teoretica e il vortice stilistico del testo eracliteo. Mouraviev lavora sulla base di tre principi filologici ed esegetici:

«Il *principio di precauzione*: tutti i testi attribuiti dalla tradizione ad Eraclito devono essere considerati autentici finché non ci sono chiare prove di alterazione o falsificazione. La *presunzione di innocenza*: una testimonianza dev'essere ritenuta affidabile e storicamente significativa finché non si dimostra il contrario. [...] Il *principio di non identità*: se ci sono testi simili ma dal contenuto differente essi devono essere mantenuti, sempre fino a prova contraria» (p. XIV).

Fornari aggiunge come quarto principio la *contestualità religiosa*, per la quale

«è impossibile raggiungere una comprensione adeguata del pensiero greco arcaico prescindendo dalla componente religioso-sacrale che permeava di sé l'intera società ellenica, come del resto tutte le civiltà antiche, e che ha interagito fecondamente, e certo anche conflittualmente, con la nuova sapienza filosofica» (p. XVIII).

A partire dalla comprensione della natura sacrale e magica del pensiero greco delle origini si possono evitare anacronismi e razionalizzazioni che di fatto impediscono di accostarsi alla differenza che quel pensiero è.

Eraclito, in particolare, è immerso nella dimensione di pratiche sacrificali ai nostri occhi sconcertanti ma del tutto normali per i Greci. Al di là della stilizzazione con cui vengono descritti nel fregio del Partenone, i sacrifici animali – la cui radice antropologica è stata ben indagata da Gianfranco Mormino in *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali* (Edizioni libreria Cortina, 2017) – si scandivano in modalità assai violente per quanto rituali:

«L'attesa dell'assenso simbolico dell'animale, ottenuto spruzzandolo d'acqua o dandogli cibo; il grido che di solito annunciava l'istante in cui la vittima veniva scannata, e che probabilmente serviva anche a coprirne i lamenti; la fuoriuscita copiosa, la vista e l'odore del sangue, che veniva raccolto e di cui veniva asperso l'altare: la macellazione del corpo e l'ispezione delle viscere, espressione della vo-

lontà e del gradimento divino; a spartizione avvenuta, la combustione delle parti riservate agli dèi e la cottura e manducazione di quelle riservate ai fedeli. Se tutto questo è per noi oggi pressoché inconcepibile, per un greco rappresentava il normale spettacolo della pietà religiosa, una pietà che faceva un tutt'uno con l'orrore necessario delle 'cose sacre', degli *ἱερά*» (G. Fornari, p. 147).

Quando Eraclito parla del chiasmo di vita e di morte che unisce gli umani e i divini è anche e soprattutto a queste forme rituali che si riferisce. L'estrema sintesi del dire eracliteo si spiega anche con il fatto che

«l'iniziato ai misteri 'capisce' Eraclito, e vede la luce dove prima c'era oscurità, se riconosce l'ispirazione sacrale dei suoi detti sapienziali e la conoscenza che il sapiente ne ha ricavato. È questa, io credo, la vera 'luce dell'Oscuro', una luce non dimentica degli antichi fuochi sacrificali ma capace di aprire prospettive conoscitive e spirituali fino a quel momento mai viste» (Id., p. 179)

perché Eraclito costituisce il momento di sintesi tra l'antica tradizione orfica e la nuova tensione a una conoscenza splendente della propria luce, fine a se stessa.

È quasi certo che Eraclito fosse immerso nell'orfismo e che di esso abbia offerto una interpretazione e restituzione teoretica, la quale affonda sempre nella identità e differenza di divinità e di vittima – Dioniso, il capro, il toro –, affonda in un «dinamismo metamorfico» che sarebbe

«il vero nucleo della dottrina del 'divenire' attribuita per generazioni e generazioni all'Efesio. Il Fuoco di Eraclito non ha nulla a che vedere con tediose astrazioni da manuale e tanto meno con banalità naturalistiche, assimilate a una definizione non meno banalizzante e uniformante di *archè*. [...] Il significato degli *bienà* sacrificali era di tipo metamorfico e trasformatore, ed è tale significato che il libro di Eraclito offerto nel tempio intende continuare nella nuova trasfigurazione magico-operativa della sua sapienza» (Id., p. 167).

Per questa sapienza il singolo è nel Tutto, i viventi sono grumi temporali di una materia eterna e in divenire, il fuoco è intelligente – *φρόνιμον τὸ πῦρ* [B 64 DK] – e l'intelligenza è fisica. Come anche Heidegger ipotizza, *φύσις* è etimologicamente legato a *φάος*, luce. Dentro la *φύσις*, dentro la *φάος*, splendono gli astri che per Platone e per Aristotele sono divini. «L'anima <sapiente> è una scintilla stellare» afferma infatti Eraclito [testo 214 di Mouraviev; F 70A e D 133 di Diels-Kranz; p. 47]. L'anima/luce permane se immersa nella conoscenza, si dissolve invece se vive nell'ignoranza, afferma con accenti gnostici l'orfico Eraclito, talmente gnostici da aggiungere persino che «le anime che sono pure rifiutano di nascere» [195 M; D 115 DK; p. 45].

La differenza tra gli umani, tra i viventi, tra gli enti è parte di un gioco più grande, è dinamica visibile dell'Identità/Differenza che intride l'intero, è unità e molteplicità, è un *divenire costante* che fa «la polivalenza del reale che costituisce una componente essenziale del pensiero dell'Efesio, senza contraddizione con l'unità sottesa a molteplicità e mutamento» (E. Gritti, p. 287).

Anche questo è il Tempo, che «di tutte le cose è l'ultima / e di tutte la prima, / e tutto 'in se stesso' tiene, / e perennemente esiste» [240 M; 122A D-K; p. 50], per cui «tutto se ne va, nulla dimora» [130 M; 81B D-K; p. 36] per cui tutto è forma ed espressione di un ordine eterno e identico in ogni ente, che «nessun dio né uomo lo fece, / ma fu perennemente / ed è e sarà / fuoco semprevivente / che con misura si accende (*aptomenon*) / e con misura si spegne» [154 M; 30 D-K; p. 40]. L'esegesi di Enrico Giannetto è esatta nell'indicare la costitutiva dinamicità dell'istante eracliteo. Fermare il tempo, infatti,

«significherebbe arrestare questa rotazione cosmica perenne: il tempo è concretamente un fiume celeste di fuoco che scorre continuamente e nessuno può arrestare; non è un concetto su cui si può pensare diversamente. La quiete e l'equilibrio statico non esistono (A 6 DK), in quanto tutto l'universo è in continuo movimento» (131).

Eraclito, Ο σκοτεινός, è stato punto di riferimento costante dell'intero cammino metafisico dell'Europa sino a Martin Heidegger, il cui seminario del 1966-1967 pur con i suoi limiti «rimane uno dei testi fondamentali nelle interpretazioni eraclitee del Novecento» (G. Fornari, p. IX). L'Oscuro ha fornito a Heidegger un λόγος non antropocentrico, una ontologia della pienezza e insieme del limite, l'intuizione che il tempo è l'identità e la differenza delle sue estasi, è «gewesend-gegenwärtigen-der Zukunft (avvenire-essente stato-presentante)» (*Sein und Zeit*, § 65), è l'*Ereignis* dentro cui «il divergente / costantemente converge» [109 M; 83B D-K; p. 34].

*Alberto Giovanni Biuso*

C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 204.

L'albero della vita dell'edizione inglese dell'*Anthropogenie* (1874) di Ernst Haeckel appare come immagine di copertina dell'ultimo libro di Carmine Di Martino e non soltanto risulta graficamente accattivante, ma ne espone, con i dovuti aggiornamenti, l'oggetto di riflessione: le più accreditate autorappresentazioni dell'uomo nella sua relazione con la molteplicità degli esseri viventi.

Il tratto con il quale l'autore prende la parola nel mezzo di un dibattito oggi in pieno sviluppo, quello che affronta filosoficamente la questione dell'animalità in senso ampio, ad un primo sguardo sembra più un lasciare la parola preoccupandosi di moderare un dialogo magistralmente apparecchiato tra la fenomenologia husserliana e le scienze sperimentali, in particolare la paleantropologia, la psicologia sperimentale e quella evoluzionistica, delle ricerche di Tomasello, Vygotskij, Leroi-Gourhan, Tattersall, Tulving, Corballis e Suddendorf. Il risultato è un guadagno su entrambi i fronti: la fenomenologia mostra il suo limite metodologico e alcune non irrilevanti lacune tematiche, mentre le scienze empiriche ricevono un efficace inquadramento che le mette al riparo da possibili ingenuità teoriche.

Ponendo il discorso scientifico tra sé e le questioni che più gli premono – l'antropogenesi e il rapporto tra viventi umani e non umani – Di Martino riesce non solo a discuterne i risultati, ma a cogliere pienamente il movimento descritto dal percorso della ricerca empirica. Un primo merito del lavoro è quello di riallacciare i risultati dell'indagine scientifica alla specifica domanda che di volta in volta essa pone, nel tentativo di ricomprendere anche lo sguardo di chi indaga, di «chi pensa le scimmie che pensano» (p. 23 e ss.) e scrive l'autobiografia della specie umana. La questione dell'animale si rivela dunque sempre, primariamente, la questione dell'uomo evidenziando una certa circolarità nell'andamento sperimentale. Quei caratteri con i quali ci autocomprendiamo costituiscono infatti i parametri con i quali vengono testati gli animali e i nostri antenati, tanto con l'intento di stendere un preciso racconto dell'antropogenesi, quanto per individuare il rapporto differenziale tra viventi umani e non umani. Un esempio: quella "razionalità" che ci attribuiamo e che identifichiamo nell'operatività degli schemi del *modus ponens* e del *modus tollens* è ciò che viene cercato nei primati per via sperimentale da Tomasello.

L'operazione di messa a giorno dei presupposti teorici della ricerca scientifica svolta da Di Martino non mira affatto a inficiarla, ma a irrobustirla, permettendole quel passo indietro che ricomprende prospetticamente anche le zone cieche del fondo oculare. Il discorso scientifico può così far luce sulle «condizioni di manifestatività dei suoi oggetti, guadagnare la consapevolezza che si tratta di rivelazioni interne a una esperienza e non di qualcosa che si offre a prescindere da specifici vincoli manifestativi» (p. 25). Così facendo, viene meno anche il rischio di assumere gli "oggetti" delle scienze come entità date e sussistenti di per sé, operando su di essi un'indebita ontologizzazione.

Uno degli esiti indiretti dell'operazione di Di Martino è inoltre il raffinamento di alcuni concetti tra quelli imprescindibili per il metodo scientifico. Particolarmente significativa risulta la rimodulazione della relazione causa-effetto verso «un'altra causalità – circolare, cibernetica, non lineare –, al cui centro vi è la dimensione interattiva, relazionale, complessa» (p. 155). Cause e effetti tendono così

a coimplicarsi, a cedere vicendevolmente il passo e a tenere conto dei fattori pre-intenzionali. Ad esempio l'ominazione (filogenesi) e l'umanizzazione (ontogenesi) sembrano tanto la premessa quanto la conseguenza della progressiva tecnicizzazione e linguisticizzazione dell'essere umano, dove, per comprendere il processo, il focus va posto sul *divenire* uomo, sulla sua operatività dai continui contraccolpi retroattivi e autopoietici (p. 104).

Pur consapevole di rimanere sempre nell'ambito di «rivelazioni interne all'esercizio del "pensiero unicamente umano"» (p. 27), Di Martino non si sottrae al confronto con una questione decisiva, quella relativa alla linea di demarcazione tra viventi umani e non-umani. Lasciare anche su questo punto in prima battuta la parola alle scienze empiriche e alla fenomenologia husserliana permette all'autore di indirizzare alla questione uno sguardo di secondo livello, più vigile sui luoghi in cui vengono riesumati i *Leitmotiv* della tradizione, come quello della ragione o della cultura come prerogative umane. Anche qui l'intenzione non sembra affatto quella di screditare queste riflessioni, ma piuttosto di mostrare l'inaggrabilità di una presa di posizione di tipo filosofico.

Dopo una prima tappa presso le ricerche di Tomasello sulle grandi antropomorfe (capitolo 1), il percorso architettato da Di Martino si sofferma sul discorso di Husserl e sui tratti di una fenomenologia dei viventi umani e non umani che tenta una distinzione sulla base delle differenti strutture di coscienza e di esperienza, al differente tipo di mondo a queste correlato (capitolo 2). Con il terzo e quarto capitolo la parola torna alla paleoantropologia e alla psicologia evoluzionistica, l'autore imbecca la via genealogica dedicandosi alle questioni della tecnica (capitolo 3), del linguaggio (capitolo 4) e, infine, della memoria (capitolo 5), tre questioni che si intrecciano rincorrendosi nella loro reciproca implicazione. Il quinto capitolo è magistralmente equilibrato nel far emergere sempre più nitidamente, per via differenziale tra le voci dei vari attori, la tesi di Di Martino che può ora liberarsi da quelle impalcature esterne che, da ambo i lati, la hanno sino a questo punto sorretta. Ciò che né Husserl né le scienze empiriche – nello specifico il confronto è qui con Suddendorf e Corballis – colgono pienamente sembra infatti il ruolo della significazione e la questione della memoria diviene il banco di prova per quest'ipotesi. Tanto il fenomenologo tedesco quanto i due psicologi insistono su uno specifico tipo di memoria, la "memoria episodica", cioè l'attività di ricostruire mentalmente un vissuto in prima persona, i dettagli di un evento precedentemente accaduto. Sarebbe la "memoria episodica" a rendere possibile il "viaggio mentale nel tempo", esclusiva prerogativa umana.

Per spiegare il fenomeno del ricordare Di Martino sostiene però l'insufficienza della sola componente episodica, posta da Husserl a un livello pre-linguistico, sotto l'egida della percezione. La "memoria episodica" sarebbe invece inestricabile dalla

“memoria semantica”. In termini un po’ più fenomenologici, la *quasi*-percezione intuitiva del vissuto che poggia direttamente sulla ritenzione sembra inseparabile dal suo processo di significazione, dal suo venire alla parola. La memoria semantica non lavora su materiali già pronti per essere detti, gli episodi delle rimemorazioni intuitive, perché questi vengono a formarsi *durante* il processo di significazione. Il segno *produce* l’«identità ideale» di cose o azioni empiriche che non si danno affatto senza di esso; questo significato “ideale” ha poi una dimensione pubblica, disponibile a farsi l’archivio di una tradizione e della sua trasmissione. Con la sua facoltà di evocare i significati in assenza di esperienza, il segno è dunque ciò che permette di rievocare i vissuti, i quali divengono tali solo nella mediazione, irrecuperabili e di fatto inesistenti nella loro pura immediatezza. Questa trasformazione creatrice che porta al segno il vissuto dell’esperienza viene ribattezzata da Di Martino con il nome di “traduzione” e si rivela la componente antropologica fondamentale dalla quale dipenderebbe la possibilità stessa del ricordare. Il fattore cruciale di differenziazione tra i viventi, fattore che si insinua anche tra i viventi umani, viene dunque esplicitamente individuato da Di Martino in quell’apparato di produzione segnica che, di volta in volta, ciascuno è in grado di dispiegare. La strada che Di Martino sembra suggerire è dunque quella di una riforma della fenomenologia che tenga conto, in primo luogo, che la significazione non può essere relegata a momento secondario, orpello di un processo già concluso e, in secondo luogo, del fatto che difficilmente una coscienza isolata potrà essere messa in condizione di ricordare, ma necessita invece dell’immersione in una comunità linguistica con la sua specifica memoria sociale.

*Elena Nardelli*

G. Lorini, *Fonti e lessico dell’ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 270.

A dispetto della nota parsimonia con cui il termine “ontologia” viene adoperato da Kant negli scritti a stampa, il suo ampio utilizzo nel corso delle lezioni, specie di quelle espressamente dedicate alla metafisica, testimonia come ad una scarsa considerazione di tale vocabolo non corrisponda affatto l’insufficiente rilevanza della disciplina che esso designa e, men che meno, del ruolo che quest’ultima ricopre all’interno della filosofia trascendentale. Non sembra essere un caso, infatti, che in risposta al riduzionismo epistemologico di stampo marburghese siano sorte, fin da subito, parallele riletture in chiave “metafisica” del criticismo, contrarie a ridurre il *trascendentale* a mero strumento metodologico asservito all’esperienza scientifica: è il caso di F. Paulsen, che già sul finire dell’Ottocento riconosceva un carattere

“oggettivo” e “metafisico” all’idealismo formale o, ancora, di H. Heimsoeth, che in un saggio di fine anni ’40 teorizzava la presenza di una vera e propria “metafisica della finitezza” all’interno della *Kritik der reinen Vernunft*. È, tuttavia, solo con M. Heidegger che viene espressamente rivendicata, all’interno della filosofia kantiana, la presenza di quella metafisica che *ab origine* si è consacrata al problema dell’essere nella sua forma più *pura* e, proprio per questo, più “generale”; vale a dire dell’ontologia. Pur con le loro differenze, infine, le cosiddette “reinterpretazioni metafisiche” del criticismo, che sul finire del XX secolo hanno rianimato il dibattito interno alla *Kant-Forschung* in area tedesca, «arrivano coerentemente a difendere la tesi della presenza non dell’ontologia, ma di un’ontologia all’interno del criticismo» (p. 17): un’ontologia che, come già G. Martin aveva in parte suggerito, non esclude, ma piuttosto coabita con le rivendicazioni epistemiche dell’indagine trascendentale, perché proprio nell’indeterminatezza pura del suo *metodo* d’indagine rintraccia la chiave di accesso privilegiata – a priori – all’«ὄν ἢ ὄν».

Tale è il complesso sfondo teorico all’interno del quale si iscrive l’articolata e storicamente attenta indagine offerta da Gualtiero Lorini, il cui intento dichiarato è restituire «un’analisi che studi l’evoluzione della relazione tra i corsi di metafisica e i coevi testi a stampa, utilizzando il concetto di ontologia come strumento di confronto» (p. 29); analisi, spiega lo stesso autore, la cui necessità è suggerita proprio dalla coerente e feconda relazione che lega le tesi rinvenibili all’interno dei corsi tenuti da Kant tra il 1762 ed il 1795 e le sopraccitate riletture metafisiche del criticismo.

Nel tentativo di comprendere a pieno le reali sorti dell’ontologia all’interno della filosofia trascendentale, centrale è risultato infatti, già a partire dalla prima metà del XX secolo, il ricorso all’apparato lessico-concettuale presente all’interno delle *Reflexionen* e delle *Vorlesungen über Metaphysik*. A queste ultime, nonostante le ormai riconosciute difficoltà legate alla corretta valutazione della loro attendibilità, Lorini torna ad assegnare un ruolo cruciale non solo per comprendere a pieno il reale debito kantiano nei confronti della tradizione metafisica di stampo razionalista, ma anche e soprattutto per riconoscere nel congedo *critico* perpetrato ai danni di quest’ultima l’orizzonte teorico entro cui va rintracciata non un’ontologia, bensì l’ontologia della filosofia trascendentale. «Le lezioni di metafisica», sottolinea l’autore, sono infatti in grado di mostrarci «la fatica sottesa alle più note esposizioni delle tesi critiche, la laboriosa emancipazione linguistica e terminologica da un contesto, che non era più in grado di sostenere le esigenze del mutato paradigma epistemico, ma dal quale non ci si poteva allontanare in modo brusco, pena l’intelligibilità della stessa *Revolution der Denkungsart*» (p. 24).

Attraverso un’articolata scansione cronologica, che dalle opere del Kant *Naturforscher* giunge fino ai *Fortschritte*, l’autore intende quindi ripercorrere la complessa parabola teorica che, nel corso di oltre un trentennio, ha segnato la lenta e

progressiva emancipazione della filosofia kantiana dalle *fonti* e dal *lessico* della coeva tradizione metafisica di stampo razionalista. Un esame propedeutico dell'apparato lessico-concettuale adoperato da Wolff e da Baumgarten permette infatti a Lorini di appurare come il radicale ripensamento di alcuni dei termini chiave dell'allora *Schulmetaphysik* sia stato ciò che, di fatto, ha condotto il giovane Kant ad avvertire – in tempi ancora non sospetti – la necessità di ridefinire la *forma* e con essa i *contenuti* dell'allora metafisica generale, partendo da una riconsiderazione sostanziale del suo metodo d'indagine.

Sebbene, infatti, la cosiddetta “rivoluzione metodologica” trovi il suo reale ed effettivo compimento soltanto nelle opere della piena maturità critica, la sua esigenza sembra essere stata avvertita da Kant sin dai primi scritti di filosofia naturale: è ad essi, non a caso, che l'autore dedica la prima parte del presente lavoro, nell'intento specifico di mostrare «l'emergere immediato di un ricorso al metodo come presupposto essenziale per la reimpostazione dei problemi ereditati dal dibattito sulla filosofia della natura» (p. 45); reimpostazione che, come si mostrerà nel corso dell'intera opera, investirà in pieno le fondamenta dogmatiche dell'edificio teorico della metafisica classica, gettando le basi per il rinnovamento *critico* della disciplina ontologica.

Più nello specifico, l'articolata disamina di alcuni dei principali testi pre-critici ed il parallelo confronto con l'apparato lessico-concettuale della tradizione razionalista, consente all'autore di individuare nella distinzione tra i concetti di «*notio*» e «*definitio*» la primigenia espressione di una radicale differenza *metodologica* tra la scienza matematica e la disciplina metafisica: mentre la prima, come confermano i corsi di metafisica tenuti tra il 1762 ed il 1764 (*Metaphysik Herder*), muove arbitrariamente dalle definizioni che essa stessa costruisce e conosce, la seconda «ricerca analiticamente i fondamenti su cui poggiano i concetti (nozioni) [*Begriffe*] umani» (p. 119), restituendosi fin da principio alla dimensione puramente *soggettiva* del conoscere. In seguito, a fare da contraltare all'introiezione nel soggetto delle «*notiones ontologicae primae*» di wolffiana memoria, sarà la progressiva rivalutazione della componente empirica che, complici l'influsso dello psicologismo crusiano prima, di Lambert e Mendelssohn poi, porterà Kant, già nella seconda metà degli anni '70, a ripensare le «nozioni dell'intelletto puro» in termini *funzionali* rispetto alla concretezza empirica dell'esperienza sensibile. Quella che Lorini definisce abilmente come la «risemantizzazione dell'ontologia che ha luogo nella filosofia trascendentale» o, ancora, come la *risignificazione* in senso trascendentale della *metaphysica generalis*, passa infatti «necessariamente attraverso il riconoscimento della funzione *sintetica* propria delle categorie» (p. 206; corsivo mio). A queste ultime, il Kant della piena maturità critica riconoscerà, non a caso, lo *status* di regole soggettive atte alla “composizione” del molteplice fenomenico dato; composizio-

ne, la cui «validità oggettiva» risulta deducibile del tutto *a priori*, perché di fatto all'interno di un'esperienza resa possibile *da e per* il soggetto.

Nel così rinnovato “linguaggio” della filosofia trascendentale, l'oggetto dell'indagine metafisica non è più, dunque, l'«essenza sclerotizzata dell'*ente*» (p. 217) dogmaticamente dato, ma piuttosto quelle stesse *modalità* della composizione – i concetti puri a priori –, che unicamente nella «loro concreta applicazione alla determinazione di una rappresentazione esperienziale, e quindi di una conoscenza per il soggetto» (p. 226), rivelano il loro autentico ed originario significato ontologico.

In continuità con quella tradizione filosofica che in area tedesca ha tentato di ridar voce alla naturale “vocazione metafisica” dell'impresa critica, il testo di Gualtiero Lorini rappresenta un contributo assai prezioso: ad esso spetta infatti il merito di aver messo in luce *come* le lezioni tenute da Kant tra il 1762 ed il 1795 abbiano contribuito in modo significativo a fissare la terminologia tecnica del criticismo, fornendo una chiave di accesso privilegiata ad un sistema filosofico che, di fatto, non ha mai aspirato a prender congedo nei confronti della metafisica, ma ha tentato piuttosto, seppur non senza difficoltà, di «traghettarla in una nuova età della ragione» (p. 236).

Jessica Segesta

A. Giacone, *La possibilità necessaria. Aristotele nella Dottrina dell'essenza di Hegel*, Orthotes, Napoli 2017, pp. 302.

Il volume *La possibilità necessaria* di Alessia Giacone affronta la relazione problematica (ma feconda) tra la nozione aristotelica di *to ti ên einai* e l'itinerario speculativo tracciato da Hegel nella *Wesenslogik* della *Scienza della logica*.

Punto di avvio critico-teoretico della ricerca è l'individuazione del fondamento teorico soggiacente, al di là delle opportune differenziazioni, alla profonda affinità (si potrebbe dire, alla connaturalità) che lega Aristotele ed Hegel nella determinazione di ciò che è l'essenza (*ti en einai* in un caso, *Wesen* nell'altro): essa è l'intrascendibile (necessario) passato senza tempo (*proteron te physei*) di tutto ciò che è in quanto è determinato (*to ti esti*), perenne virtualità (negatività) a ridosso di ciò che è effettivamente (*wirksam*) essente (presente), determinabilità in atto (*enérgeia*) tendente necessariamente alla piena effettualità (*Wirklichkeit*) di ciò che è (*Introduzione*, pp. 15-30).

Per dimostrare tale assunto, l'A. dispiega percorsi variamente articolati, di lettura non sempre facile e immediata, meditando a più livelli le molteplici questioni

implicate nel tema del libro, tentando sempre, ove possibile, di chiarire Hegel alla luce di Aristotele e Aristotele alla luce di Hegel (p. 30).

È così, dunque, che rileggendo non solo la *Scienza della logica* e la *Metafisica*, ma anche significativi passi tratti dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* (chiave di volta ermeneutica dello studio), dall'*Enciclopedia*, dalla *Fenomenologia dello Spirito* e dal *De anima* aristotelico, Giacone evidenzia nelle sue numerosissime sfaccettature la ponderosa opera di risignificazione che Hegel effettua sui maggiori concetti della filosofia aristotelica (*Introduzione*, par. 4 *Prospetto dei contenuti e metodologia utilizzata*).

Di grande importanza nell'economia della trattazione è l'intreccio semantico dei termini che in un modo o in un altro intervengono nell'elaborazione della prospettiva aristotelica ed hegeliana sull'essenza (*enérgeia*, *dýnamis*, *entelecheia*), intreccio che in Hegel viene problematicamente risolto a favore di un accostamento del *Wesen* alla *dýnamis*, laddove lo Stagirita era maggiormente propenso a una concezione del *ti en einai* come atto (cfr. pp. 20-21).

In realtà, però, ciò che emerge dalle dense pagine del testo non è affatto una semplicistica conciliazione delle tensioni immanenti alla definizione del *Wesen* all'interno del movimento conclusivo della *Logica oggettiva*. In questo stesso atto definitorio sembra, infatti, che coesistano i tratti opposti della *dýnamis* e dell'*enérgeia/entelecheia*, essendo l'essenza la verità (imperitura e virtualmente sempre effettuabile) dell'essere (*Sein*), la quale chiede incessantemente di passare alla luce del giorno del Concetto (*Begriff*). La *Dottrina dell'essenza* appare, dunque, come il luogo esemplare in cui osservare il movimento dell'Assoluto ancora *in nuce*, *al di qua* della sua effettualità (*Wirklichkeit*) e, nondimeno, *totale* nella sua stessa possibilità (cap. III, *La "ragion d'essere" dell'essere. L'essenza come Reflexion e il proteron te physei*).

A tale proposito, si rivelano di estremo interesse i rilievi sulla *Wirklichkeit*, sia nella sua relazione con quella che potrebbe essere denominata la sua "matrice" aristotelica (rappresentata dall'*enérgeia* e dall'*entelecheia*), sia nel suo rapporto con la *Realität* e la *Tätigkeit* (cap. IV, *L'Odissea cogente dell'Assoluto. Wirklichkeit, energeia e determinazione del fine*), ove si profila nitidamente l'interpretazione hegeliana di Aristotele come filosofo dell'effettualità (p. 249).

A conferma della giustezza delle intuizioni dell'A. riguardo al ruolo eccezionale giocato da questa sezione della *Scienza della logica* per la comprensione dell'intero sistema hegeliano, vi sono poi le vicende editoriali connesse alla seconda edizione della *Wissenschaft der Logik*, purtroppo mai ultimata a causa della morte di Hegel (v. pp. 18-19, n. 11 e n. 12).

Il volume è diviso in quattro capitoli. Se il primo capitolo (*Wesen come dýnamis. Il movimento essenziale della cosa*) assume la funzione di «laboratorio» (p. 33) volto alla chiarificazione concettuale e metodologica dei termini-chiave

della ricerca e a un' iniziale interpretazione del *Wesen* come *dynamis* in Hegel, il secondo capitolo (*Il passato necessario*. Erinnerung, anamnesis, to ti en einai), contenente uno studio propedeutico a un' adeguata valutazione dell' insearsi dell' essere nell' essenza, è tutto incentrato sull' *Erinnerung* nella sua doppia valenza di «rammemorazione» e «interiorizzazione/sprofondamento». Su questo punto Giacone avvia un intenso confronto non solo con Aristotele (*De anima*) e Platone (*Fedro*, *Menone*) ma anche con alcune importanti interpretazioni di questa «figura» hegeliana, tra cui quelle proposte da Marcuse (pp. 76-79) e da Bloch (pp. 79-82), con cui l' A. polemizza in riferimento alla presunta «malia dell' anamnesi» da cui sarebbe stato affetto Hegel (p. 118).

Costituiscono, invece, un vero e proprio commento alla *Wesenslogik* (con particolare attenzione, soprattutto nell' ultimo capitolo sulla *Wirklichkeit*, alle categorie modali), il terzo e il quarto capitolo, nei quali le nozioni precedentemente studiate (la cui portata ontologica è sempre sottolineata e mai persa di vista) sono riconsiderate *in azione*, nella viva e pulsante articolazione dialettica del testo di Hegel.

Proprio in questa ultima sezione emerge prepotentemente lo statuto paradossale del *Wesen* come «possibilità necessaria». In quanto totalità del pensabile non ancora trapassata nella sfera vera e propria dell' effettualità (prerogativa esclusiva del *geistliche* e della *Logica soggettiva*), esso è *possibilità*. Tuttavia, tale possibilità è al tempo stesso scandalosamente *eccedente* rispetto a se stessa e si scopre necessaria non semplicemente per la stessa funzione da essa svolta all' interno della *Scienza della logica*, quale vertice (e quindi compimento) di quella oggettivante metafisica della necessità che coincide con la filosofia moderna pre-hegeliana (p. 276): primariamente, essa è necessaria e *necessitata* per il fatto di essere compresa *da sempre* nel movimento dell' Idea Assoluta, il quale è «l' esposizione di Dio (*die Darstellung Gottes*) com' egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (*WdL*, I).

Appare chiaro così il motivo per cui al termine del travaglio della *Wesenslogik* Hegel abbia posto la conseguenza ultima della causa senza soggettività, ossia il meccanico rimando ad altro che è l' «azione reciproca» (*Wechselwirkung*), frutto maturo della gestazione completa della possibilità totale e del movimento di quest' ultima verso una necessità svuotata di ogni effettualità reale/spirituale (pp. 265-274).

È sicuramente doveroso segnalare tra i pregi del volume l' originale impostazione del confronto tra Hegel e Aristotele, tutta tesa a rintracciare la presenza dello Stagirita nei luoghi testuali meno scontati dell' *opus* hegeliano.

Eppure, il valore della ricerca svolta da Giacone non si esaurisce esclusivamente nella profondità delle analisi, nella vastità dei riferimenti o nella capacità di sostenere con competenza e abilità la propria linea interpretativa: nel riconoscere la connaturalità del pensare hegeliano e del pensare aristotelico attorno al concetto

di essenza, infatti, la parabola ermeneutica delineata nel testo è indotta a rivelare, in controtuce, quella connaturalità tra pensiero e pensato che Hegel ha inteso quale nesso eminente tra essere dell'uomo ed essere del mondo o, usando le parole dell'A., quale «originaria coappartenenza di tutte le cose» (p. 35).

Gabriele Papa

Paul Humphreys, *Emergence: A Philosophical Account*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 288.

Negli ultimi anni la letteratura in merito alle teorie dell'emergentismo si è moltiplicata a dismisura, segno di un sempre più ampio favore che tale prospettiva ha riscosso – da parte tanto di scienziati che di filosofi – in ambiti che vanno dalle scienze cognitive e dalle teorie della complessità alla metafisica e alla filosofia della mente. Quando si parla di emergentismo ci si riferisce, brevemente, a quella famiglia di teorie che nell'affrontare il rapporto tra *proprietà degli elementi* (esempio: quelle delle particelle subatomiche) e *proprietà degli enti complessi* (esempio: quelle di un essere vivente, *composto in ultima istanza di* particelle subatomiche) prende atto dell'irriducibilità delle seconde, ma rifiuta altresì l'estremo opposto di un completo dualismo delle sostanze. Dunque, proseguendo con il nostro esempio: un essere vivente *non è riducibile* alle particelle subatomiche che lo compongono e le sue proprietà non sono implicite nelle proprietà degli elementi e nelle leggi della fisica; ma nello spiegare tale irriducibilità non è neppure opportuno invocare sostanze non-fisiche che si aggiungano "dall'esterno" alle particelle subatomiche. Le posizioni emergentiste affermano dunque che le proprietà di livello superiore *emergono da* (dalle particelle subatomiche e dalle loro relazioni) – ed il rapporto di emergenza, l'autonomia attribuita alle proprietà di livello superiore e la portata della loro irriducibilità assumono un valore di volta in volta diverso a seconda delle specifiche caratteristiche delle varie concezioni dell'emergenza.

Il testo *Emergence: A Philosophical Account* di Paul Humphreys è una lettura imprescindibile tanto per chi sia interessato ad un'ottima introduzione filosofica all'argomento, quanto per chi – magari avendo già una buona padronanza dello stato dell'arte – voglia approfondire una delle posizioni emergentiste più originali e promettenti degli ultimi anni.

Innanzitutto spicca come introduzione proprio per il suo essere un testo genuinamente *filosofico*. Sono frequenti, infatti, le trattazioni dell'emergentismo che si limitano ad utilizzarne i concetti solo nell'ambito di uno specifico campo di applicazione scientifica senza premetterne un'analisi adeguata, e senza mai ambire ad una visione d'insieme che sia in grado di portare la teoria ad un vero rigore. Quello

di Humphreys invece è un testo schiettamente filosofico nella sua attenzione alla definizione dei concetti, e soprattutto a rendere giustizia alla teoria dell'emergenza per quello che è: uno schema *generale* nel rapporto tra entità semplici o "primarie" ed entità complesse o "posteriori" (in senso diacronico), applicabile dunque a fenomeni differenti. Ciò gli riesce grazie alla sua concezione pluralista delle possibili accezioni di emergenza, che però sono unite dal richiamo ad un significato comune. Le differenti versioni dell'emergenza non si escludono reciprocamente, né si ritrova una teoria singola in grado di rendere conto di tutte le occorrenze che gli studiosi di vari settori individuano come casi esemplari secondo le diverse definizioni che essi ne danno, e con le caratteristiche che vi associano.

Dunque non è il caso di contrapporre emergenza "debole" a emergenza "forte", o emergenza ontologica a emergenza epistemologica: le varianti si applicano a contesti differenti, e ciascuna dice cose differenti sul rapporto tra un presunto livello di base e dei fenomeni che, in modalità e secondo sensi diversi, sono "qualcosa di più" rispetto ad esso.

L'intenzione di Humphreys è, quindi, quella di offrire una tassonomia delle differenti forme di emergenza, che riesca a portarle a rigore con il ricorso a definizioni precise, ad un'analisi critica e a possibili esempi significativi. L'autore individuerà tre principali famiglie in cui rientrano le varie accezioni di emergenza: l'emergenza ontologica, inferenziale, concettuale. Di ciascuna si può, poi, dare una versione sincronica o diacronica; nel senso che l'emergere rispetto alla base può essere concepito come frutto di un processo temporale e di interazioni successive tra le entità del livello (o meglio, per usare i termini dell'autore, del dominio) fondamentale, o come istantaneo rispetto al darsi dei fenomeni considerati "di base", con una forma quindi di circolarità causale o retro-causazione che va dal fenomeno emergente alle entità fondamentali. Benché dunque Humphreys affermi di essere maggiormente interessato all'emergenza ontologica (p. XVI) e specialmente alla sua forma diacronica (p. XIX) ritenuta meno problematica di quella sincronica, nei suoi testi non vi sarà una scelta tra le differenti famiglie di teorie sull'emergenza; a ciascuna verrà dato ampio spazio, e ciascuna verrà ritenuta, almeno in certi casi, plausibile. Tutte le forme di emergenza individuate da Humphreys sono però, come dicevamo, accomunate da un riferimento comune. I vari tipi corrispondono, infatti, ad altrettanti modi in cui uno schema spesso utilizzato nel rappresentare la realtà mostra la corda, è insufficiente o fallisce: quell'insieme di concetti che Humphreys unifica sotto il nome di *Generative Atomism*:

«In the ontological form, the position is that *non-atomic entities are ultimately composed of atomic entities, with structure provided by relations appropriate to the type of entity involved*. In the methodological version, not only must we show that

the composite entities can be decomposed into sets of lower level entities, but we must also show, starting with those lower level entities, that the higher level entity can be generated by those entities [...] in [...] complex cases, the methods of generative atomism cannot be carried out in practice, and a less ambitious program than the combinatorialist's is substituted. In this alternative approach, the lower levels, and perhaps the lowest level itself, are said to determine everything else in the following sense: once the elements and structure of the lowest level are present, the objects, the structure, and the laws of the remaining levels are fixed by the individuals and the proprieties of the lower levels. *The fundamental laws of the universe govern the spatiotemporal arrangements at the lowest levels, and everything else that goes on is determined by those arrangements*» (pp. 2-3).

Questo schema ontologico e metodologico è di applicazione più generale rispetto alla fisica, o alle scienze naturali. Il *Generative Atomism* si applica a qualsiasi disciplina, ciascuna delle quali avrà un livello supposto come fondamentale e altri domini di leggi ed entità presumibilmente determinate da tale livello base. Per esempio, in certe versioni delle scienze sociali con un'ontologia basata sugli individui, sono proprio i singoli esseri umani con la loro psicologia e costituire il livello "base": le caratteristiche dei corpi sociali e le loro dinamiche sarebbero derivabili e determinate dalle proprietà degli individui e dalle leggi della psicologia. Detto altrimenti, il concetto fondamentale del *Generative atomism*, applicabile ai vari contesti di studio, consiste nell'idea che i fatti circa le entità complesse siano determinati da, e impliciti in, fatti che caratterizzano le entità atomiche: «facts about composite entities are implicitly included in facts about the atoms, together with facts about the rules of composition» (p. 4), laddove per "atomi" non si deve intendere specificamente le particelle ultime della materia (p. 24), ma qualunque cosa venga individuata come l'entità fondamentale, non ulteriormente divisibile e con delle caratteristiche essenziali non alterabili rispetto al campo d'indagine in esame (p. 21).

Il quadro teorico così delineato è, evidentemente, un quadro deterministico e riduzionista: proprietà e comportamenti delle entità non fondamentali devono essere determinate da e riducibili alle caratteristiche delle entità fondamentali.

Il *Generative Atomism* può rivelarsi inapplicabile per varie ragioni – concettuali, legate all'assenza di leggi che ci consentano di prevedere i fenomeni di alto livello a partire da quello fondamentale, o ontologiche – a ciascuna delle quali può corrispondere un tipo specifico di emergenza, che dunque vengono definite in base alla forma che assumono nel contrapporsi al *Generative Atomism*.

L'emergentismo viene, così, portato a rigore: non nel ridurre una concezione dell'emergenza alle altre né compiendo una selezione a priori, ma piuttosto mostrando il valore di ciascuna delle posizioni possibili in merito in relazione ad un concetto comune, nel loro diverso rapportarsi con una visione riduzionista ed ana-

litica del reale. Questo successo, di per sé già considerevole, non esaurisce tuttavia i meriti del testo di Humphreys. Tra le altre caratteristiche salienti del suo studio rientrano, infatti, un recupero approfondito anche di altri concetti filosofici fondamentali ma troppo spesso trascurati o non analizzati nel dibattito dell'emergentismo (tra cui, per esempio, i concetti di relazioni interne ed esterne, di fundamentalità, di livelli di complessità), e soprattutto l'introduzione di una nuova variante di emergenza ontologica, la *transformational emergence* (e la *fusion emergence*, che ne rappresenta un caso specifico). La *transformational emergence* avviene quando un individuo di un dominio D cambia alcune delle sue proprietà essenziali e si trasforma in un individuo di un dominio differente, D\*: ciò viene manifestato dall'apparire di leggi e comportamenti nuovi.

«Transformational emergence occurs when an individual  $a$  that is considered to be a fundamental element of a domain D transforms into a different kind of individual  $a^*$ , often but not always as a result of interactions with other elements of D, and thereby becomes a member of a different domain D\* [...] They possess at least one novel property and are subject to different laws that apply to members of D\* but not to members of D. The fact that a fundamental entity can be transformed makes transformational emergence essentially different from generative atomism, in which the fundamental entities are immutable» (p. 60).

Qualche osservazione. Innanzitutto, la rottura rispetto all'atomismo generativo avviene in prima istanza sul terreno dell'immutabilità delle particelle fondamentali. Ma tale caratteristica dell'atomismo è, in effetti e come Humphreys stesso ammette, spesso solo implicita nelle teorie in qualche modo atomistiche, ed anche nel fiscalismo. Anzi, si potrebbe in effetti mettere in discussione che tale requisito sia davvero essenziale per i fiscalisti di oggi. L'impianto concettuale fiscalista punta più sulla spiegabilità delle trasformazioni a partire dalle leggi fondamentali che sull'escludere *tout court* la possibilità di mutamenti nelle entità fondamentali: ciò che conta è, alla radice, che tutti i comportamenti e le proprietà di alto livello o di dominio differente trovino una spiegazione sufficiente in quelle del dominio di base. Occorre dunque comprendere se, a trasformazione compiuta, in che senso quelle del dominio emergente D\* siano proprietà e leggi nuove. Humphreys sta immaginando un qualche nesso tra esse e quelle del dominio di partenza, oppure la conoscenza delle proprietà del dominio di base D ci può portare al massimo fino a spiegare la trasformazione delle entità fondamentali in entità di D\*, ma non possono dirci nulla sul comportamento e proprietà delle entità trasformate? L'autore sembra propendere per quest'ultima ipotesi, per esempio quando scrive: «The laws governing a domain will not correctly tell us how the transformed individual behaves as a member of a different domain D\* unless the laws of D\* are a consequence of the laws of D» (p.

62). La *fusion emergence* è, come si diceva sopra, un caso speciale della *transformational emergence*: si ha quando due entità di base, o due proprietà di base, si trasformano perdendo la loro separatezza e alcune proprietà da cui erano definiti per diventare un tutto unificato e non più composto dalle precedenti parti (cioè dalle parti individuali nella reciproca distinzione), con caratteristiche nuove.

Abbiamo parlato di quelle che sono, a nostro avviso, le innovazioni principali portate dall'autore nel campo dell'emergentismo. Chi sceglie di leggere questo testo vi troverà molto altro: per esempio un'analisi approfondita anche dell'emergenza epistemologica (che Humphreys distingue in inferenziale e concettuale), ed un confronto serrato con il campo dell'*artificial life* e con le simulazioni in generale. Al lettore il piacere di esaminare le teorie di Humphreys nel dettaglio.

Aaron Allegra

I. Pelgreffi, *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giulianova 2015, pp. 479.

L'autobiografia è un genere letterario che raramente si coniuga con i testi della filosofia. Questi ultimi, nella stragrande maggioranza dei casi, sono organizzati nel tentativo di conseguire delle "verità" valide ed indipendenti dal soggetto che le enuncia. Le circostanze "materiali", sociali ed i "vissuti" psicologici di un autore "filosofo" sono considerati, con giudizio quasi unanime, estrinseci al rigore del suo discorso.

Il residuale coinvolgimento di un soggetto, di un "io" nel carattere e nella struttura di una proposta filosofica può essere ammessa in alcuni stili di pensiero come ad esempio l'esistenzialismo. Tuttavia nella temperie odierna si impone piuttosto una rinnovata ricerca di una *oggettività* nei reperti "naturali" e "sociali", anche quando questi reperti sono considerati nel loro aspetto linguistico.

Il testo di Igor Pelgreffi va nella direzione contraria. La insanabile contraddizione di un *io cosciente di sé* che pretenda di afferrare appunto *con la sua stessa coscienza non solo le cose, ma se stesso* (croce e scacco che porta con sé ogni idealismo e ogni suo rovescio positivistic) è battuta in breccia alla sua radice. La contraddizione di un *Io* condannato ad afferrare se stesso inevitabilmente *come un oggetto* è originariamente spazzata da una *scrittura autobiografica del testo*. Che significa scrittura autobiografica del testo? Significa concezione e pratica della scrittura come *toto caelo* diversa da una procedura di fissazione di segni, di significati e di sintagmi perfettamente omologabili e controllabili. Nell'*atto dello scrivere* il soggetto di tale atto – chiamiamolo provvisoriamente *io* per maggior chiarezza del discorso –

è strutturalmente *esautorato da un controllo cosciente della sua prassi*. Nella scrittura infatti l'io è restituito a se stesso in *una forma diversa che la presenza*. In un testo l'io per così dire muore e risorge per opera del funzionamento del segno. La produzione di significati avviene in un uno strutturale *scarto ed intervallo in cui il soggetto è ospitato*, scarto ed intervallo di cui il tempo è provvisoria e speculare rappresentazione.

È a questa grande tradizione che Pelgreffi intende ricollegarsi. Da Platone e Agostino fino a Derrida. È nel testo derridiano e nella proposta derridiana di *traccia* e di *scrittura* che la nozione di testo si smarca originariamente da essere resoconto e copia di procedimenti oggettivanti per diventare luogo di produzione di significati compresa, abissalmente, la produzione dello stesso soggetto.

La nozione di *soggettività* implica uno spossessamento radicale come spossessamento di sé a se stesso. La *auto-biografia*, in questo senso, si pone come una forma di scrittura *in-decostruibile*. Giustamente Pelgreffi osserva che «è in questa logica che trova uno spazio organico la figura della spettralità che, in qualche modo, riassume i tratti fondamentali dell'autobiografico derridiano» (p. 67).

«Il fantasma identitario nasce dalla inesistenza dell'io. Se l'io esistesse non lo cercheremmo. Se dunque si scrivono autobiografie è perchè siamo mossi dal desiderio e dal fantasma di questo incontro con un *io* che sia alla fine ciò che è [...] Se riuscissi ad identificare questa identità in maniera certa, naturalmente io non scriverei più. Non vivrei più».

Da una parte Derrida utilizza vocaboli che richiamano l'*inesistenza* e il *fantasmatico* del soggetto, cioè la forma "autodecostruttiva" inerente all'autobiografia. Ma questi termini, d'altra parte, riconducono la questione della mancanza e dello spettro a un livello "esistenziale": «Scrivere, tracciare, tracciarsi significano semplicemente *vivere*, suggerendo la tesi che è la vita stessa a confondersi con la sua struttura spettrale. Se "la vita è sopravvivenza (*survie*)" è anche vero che senza la mancanza di me, io "non vivrei più"» (p. 67).

Pelgreffi articola ulteriormente il tema dello spettrale come emerge dalla lettura di questi testi derridiani facendolo interagire con alcuni nodi del pensiero moderno dove è in questione il rapporto dell'"io" con il sapere che tale "io" ha di se stesso. La forma "autobiografica" del sapere prende spicco ad esempio in modo radicale, contrariamente alle apparenze, nella filosofia di Descartes. Infatti l'idea stessa del *Cogito* nella Prima e nella Seconda Meditazione non esprime tanto e solo un freddo e tagliente problema gnoseologico sul fondamento delle nostre sensazioni e delle nostre certezze. Il problema posto dal discorso cartesiano sull'"io penso" non marca soltanto una differenza e un limite rispetto all'animale, limite insieme insormontabile e rassicurante perché assicura la intrascendibilità infinita ed interiore della

coscienza. Il discorso cartesiano intorno al *Cogito* deve invece rispondere all'accusa di produrre come effetto, sul fronte "interno", *l'alterità della follia*.

Contro Foucault Derrida non ipostatizza la contrapposizione di *Cogito* e *follia*, ma mette in discussione il fatto stesso di considerare il *Cogito* come inizio assoluto e non già come esito di un gesto filosofico (vedi le questioni del Dubbio iperbolico e del Genio maligno). Il senso del *Cogito* è di ri-petere, nel luogo di questa divisione tra ragione e follia, l'esperienza di un *Cogito* che non è meno pericolosa dell'esperienza della follia.

«Il soggetto che emerge dall'operazione cartesiana conserva la traccia della sua provenienza dal teatro mentale sovradeterminato della Prima Meditazione: per poter *essere*, l'ego cartesiano deve anzitutto evadere dall'incubo della scempi. Ma la traccia esistenziale di questo incubo resiste, e agirà stabilmente, come legge, nella strutturazione dell'io. In una formula: prima di ogni movimento ontologico, l'io è spettro di sé, infestato (*hanté*) dai propri fantasmi e dal raddoppiamento. In termini derridiani questo significa il passaggio da una *ontologie* dell'ego a una *hantologie* dell'ego» (p. 75).

La ricerca dell'*autos* come il *proprio lui* del soggetto, dell'*io* come origine e segreto della sua (?) identità è portata avanti dall'Autore attraverso analisi ricche e minuziose. Si tratta di attraversare e di farsi attraversare dalle procedure di sapere che presidiano, ma anche ostacolano l'emergere di un *indicibile come segreto*: quello, per così dire, di *un io prima dell'io*, un io che esiste e agisce *prima di saperlo*, cioè prima di una *padronanza cosciente di sé*. L'aspetto strutturale e generativo, più che temporale, di *questo prima* è la posta in gioco di questo libro. La nozione e la pratica dalla scrittura secondo Derrida sta proprio nell'impensabile intervallo di questo *prima*.

«Sul piano teorico l'autobiografia non è mai una scrittura di sé semplicemente auto-referenziale, ma una scrittura dell'altro in me, che, in una certa misura, nega l'autonomia del sé. La sua forma generale è dunque quella di una auto-eterobiografia: nell'autobiografia "il me non esiste [...]" è dato (*donné*) dalla scrittura, dall'altro» (p. 129).

Il modello auto-etero-biografico prescrive la natura divisa di ogni desiderio identitario e di ogni idolo dell'auto alienazione. «Già installato nella struttura narcisistica, l'altro marca il sé del rapporto a sé».

«In questa luce l'auto-biografia non può aspirare ad alcuna consistenza ontologica, gnoseologica o narratologica: è qualcosa che *non esiste*. Essa è la forma, nel senso del *formar-si*, di un io che, lungi dall'essere un centro epistemologico,

è un io *hanté* dallo spettro di sé, ossessionato e teleguidato dal timore-desiderio di trovarsi» (p. 134).

Non poteva mancare in questo volume di Pelgreffi, lucido e soprattutto denso e ricco di articolazioni, una parte riservata al rapporto posto da Derrida fra la nozione di *animale* e la nozione di *autobiografico*. Mi riferisco al Seminario tenuto a Cerisy-la-Salle nel 1997, pubblicato postumo nel 2006. In questo testo Derrida afferma che l'uomo è un *animale mancante di sé* o (il che è lo stesso) un *animale che scrive la propria vita*. Pelgreffi giustamente si interroga sulla copula “è”, cioè sul predicato della relazione. Da un lato l'Autore nota come tale relazione sia insieme statica e dinamica, dall'altro lato nota il fatto che Derrida suggerisca la indecibilità, sonora e grafica, fra *je suis* (io sono) e *je suis* (io seguo, da *suivre*, seguire). Tale indecibilità è del resto già contenuta nel titolo del Seminario: *L'animal que donc je suis* (che dunque io *sono* o che dunque *seguo*).

Concludo sottolineando un ulteriore interesse del testo. Nel mettere a fuoco il rapporto tra Derrida e le fenomenologie, Pelgreffi opportunamente non si attarda sull'aspetto della relazione con il lato genetico-trascendentale della fenomenologia di Husserl, oggetto delle prime opere del filosofo, ma piuttosto svolge una rassegna del rapporto della “scrittura dell'*autos*” con la fenomenologia del corpo e della percezione in Merleau-Ponty. Questo confronto permette all'Autore di rilanciare ulteriormente la formula della “scrittura dell'*autos*” articolandola con la nozione di *corporeità*. Che *il corpo stesso sia scritto* radicalizza l'idea di scrittura producendo al *tempo stesso*, alla lettera, un senso inaudito dell'identità.

Gianfranco Dalmaso