

Bibliografica

L. Krasnoff - N. Sánchez Madrid - P. Satne (eds.), *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff 2018, pp. 246.

The title of this book is not surprising, for Kant's juridical and political thought currently represents one of the best theoretical sources of potential answers to key questions in contemporary debates. However, the twelve chapters of *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century* do not merely testify that Kant scholarship has finally focused, for allegedly systematical reasons, on Kant's juridical thought. Rather, they aim to show why and how the contemporary debates should confront Kant's proposals. The basic premise these contributions share is that Kant still has something to say about our political situation, though our social and political environment radically diverges from 18th century Prussia. This difference raises questions. How far can we argue for a Kantian approach to current juridical issues? What parts of Kant's thought can we assume as valuable and relevant for our current needs? Can Kant's accounts of law and right still teach something to a world which is radically different from the environment where Kant's ideas arose? We will see how far the contributions here at stake provide successful answers to the questions just mentioned. The book focuses on those juridical and political positions which Kant's texts seem to support; the goal of the book is forward-looking, for it aims to outline the shape that Kant's views would take in the 21st century's political and juridical context.

In the first contribution (The Originality of Kant's Social Contract Theory), Macarena Marey focuses on the practical necessity of entering "the rightful condition" and discusses Kant's account of an a priori united will as the ground of a revisited social contract theory. By arguing against natural explanations, Marey holds that Kant's approach does not require us to assume any pre-given natural end, for it fosters a purely political and juridical point of view. Kant's theory of the social contract is grounded on binding norms and requires the State to be the sole authority which is entitled to use coercion. There is no pre-political starting point, since membership in a State is one and the same with the development of a universal and lawgiving political will. The debate on social contract theory is also central

to the second text, by Alice Pinheiro Walla (*Private Property and the Possibility of Consent: Kant and Social Contract Theory*). The core topic of this essay is the right to possess an external object. More specifically, Walla takes into account the case of land possession, and argues for an original acquisition of land by the united will of all potential possessors. This united will is mirrored in the civil condition, where the acquisition and possession of land require all possessors to enter lawful relations with each other.

In the third essay (*Judging Rights by Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights*), Eric Boot addresses one of the most debated issues of Kant's political legacy. The main points of Boot's argument can be summed up in this way. The author first clarifies that Kant's primary focus is on duties, and that duties of right can only have correlative rights. Secondly, by focusing on subsistence rights, Boot argues that, although these rights come from duties of virtue, they are no less binding or important. Accordingly, the author states that, although one could refrain from performing duties of virtue without doing wrong towards others, one is allowed to refrain only if he or she lacks the means to accomplish his or her duties. On the other hand, if one refrains for external reasons, one is morally culpable, for he or she is co-responsible for an injustice. It is very remarkable to read that the absence of correlative rights does not undermine the bindingness and importance of duties of virtue. The latter should not indeed be considered as mere excellence but, rather, as the basic components of morality.

The fourth essay leads the reader into the field of politics. Masataka Oki's *The Proper Task of Kantian Politics: The Relationship between Politics and Happiness* surveys the relationship between being happy and living in a political system. According to Kant, freedom represents a natural end which cannot be also regarded as a universal principle. However, Oki claims that pursuing happiness can be regarded as a right which, in turn, can be exercised only in accordance with universal laws. The author links the individual's interest in freedom and the development of rightful political practices and institutions. The final step of the argument is to show to what extent freedom can be regarded as a means to achieve happiness.

With her *Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's Doctrine of Right*, Nuria Sánchez Madrid establishes an insightful dialogue between Kant's views on poverty and the contemporary debate on the welfare state. The author highlights how much redistribution is relevant for the sustenance of the rightful condition. She also discusses the role that both the State and the individual should play in order to allow all citizens to acquire the means to improve their social status. The sixth essay is Larry Krasnoff's *On the (Supposed) Distinction Between Classical and Welfare Liberalism: Lessons from the Doctrine of Right*. Krasnoff compares classical and welfare liberalism in order to let Kant's

specificity emerge. The Kantian connection between freedom and law is cleverly re-framed by arguing that political authority comes together with individual freedom. Shared laws and conventions thus express the idea of individual freedom in public law. While moral freedom is prior to any coercive law, external freedom comes first in the political realm.

Wendy Brockie's *Resistance and Reform in Kant's Doctrine of Right* raises the question of what kind of moral improvement would follow from civil disobedience. The author also considers how consistently individual freedom would co-exist with the denial of the right to revolution. Through this move, an interesting tension in Kant's thought comes into play as a promising interpretative perspective on contemporary events (the Arab Springs). The same topic is also developed in the eighth essay (Alyssa R. Bernstein, *Civil Disobedience: Towards a New Kantian Conception*). By dialoguing with Rawls, Bernstein develops a political account of the power of judgment. Citizens can judge for themselves whether the coercive authority is achieving its obligations towards the people. If it is not, individuals become authorized to disobey and develop forms of political resistance for securing their rights. In her *Kantian Insights on the Moral Personality of the State*, Milla Emilia Vaha criticizes liberal visions of the State as a moral person. A Kantian view on the moral personality of the State should focus, instead, on all those practices in world politics that both liberal and non-liberal States create. Indeed, Kant's account of the State also includes non-liberal ones, though a despotic State represents a non-liberal moral person.

The tenth essay, by Sorin Baiasu (*Kant's Guarantee for Perpetual Peace: A Reinterpretation and Defence*), consists in a re-assessment of Kant's thesis of the guarantee that nature would provide for peace, independently of the individuals' wills. Baiasu debates with several interpretations by Taylor, Ypi, Flickschuh and Wood, arguing for an assent without knowledge. The guarantee is neither an object of cognition nor a necessary condition for perpetual peace. Rather, it represents an object of doctrinal belief. Paula Satne's *Forgiveness and Punishment in Kant's Moral System* delivers a consistent account of the imperfect duty to be forgiving. By cultivating a forgiving character, which is not meant to disregard appropriate circumstances, human beings counterweight the influence of the hateful desire for revenge. Such an overcoming of negative emotions works as an incentive for positive practices, both in moral and political terms. The last essay is *A Universal Estate: On Kant and Marriage Equality* (by Jordan Pascoe). The author aims at rethinking marriage towards equality through Kantian arguments, thereby recognizing Kant's potential contribution to the contemporary debate. By situating Kant between Fichte and von Hippel, Pascoe claims that, for Kant, marriage is a pre-political form, but still a juridical space. Marriage represents one of the most basic structures of the

just State, for it juridically protects the household's nature and enhances the dignity of the latter in the public domain. These issues could be consistently integrated into the contemporary arguments for marriage equality.

Luigi Filieri

L. Messinese, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, ETS, Pisa 2017, pp. 160.

Al centro di questo nuovo volume di Leonardo Messinese sta l'affermazione per cui la *verità dell'essere* non contraddice il darsi dell'*esperienza* nella varietà delle sue determinazioni, nell'intento di rintracciare la verità "originaria" relativa all'esser umano. E ciò viene argomentato in virtù non di una concezione debolista di verità – su alcune figure contemporanee della quale Messinese si intrattiene nella prima parte del volume con particolare acume storico-speculativo – bensì delineando un sapere che sia apertura *veritativa* al mondo della prassi nelle sue diverse forme – ossia al mondo dell'umano – ambito che non è affatto riconducibile né all'errore (non-essere) né alla verità come incontrovertibilità (essere) benché, pur essendone *distinta*, sia compatibile con quest'ultima.

In opposizione anche alla forma neoeleatica per cui si dà un'assoluta opposizione tra verità ed opinione, tra logo ed esperienza, come l'Autore sottolinea richiamando le posizioni filosofiche di Gennaro Sasso e di Mauro Visentin, si viene a dischiudere una dimensione veritativa "terza" fra incontrovertibilità ed errore che, sulla scia platonica, Messinese definisce *metaxy*: un orizzonte che consente di conferire *verità* all'esperienza umana, a ciò che si realizza come interpretazione, fede e azione. Mantenendo ferma, *con* Parmenide, ma sarebbe meglio dire *con* Severino, la *struttura originaria* della verità – vale a dire l'incontrovertibilità quale autonegazione della negazione (dello *stare* della verità) – l'intenzione filosofica esplicitamente portata avanti da Messinese è di conseguire, qui sì *oltre* Parmenide, la verità nella sua dimensione *finita* e di discutere, *con* Severino, circa il *contenuto* che appartiene alla verità nella sua dimensione di "apparire finito" e, perciò, anche circa i modi in cui la verità è presente nella vita dell'uomo. Nell'insieme della sua articolazione, di cui in questa sede mi limito a presentare il suo assunto di fondo, il libro intende essere il riconoscimento di un ambito stando al quale la fede, intesa sia come "problema" rispetto all'incontrovertibile, sia come fede "teologica", nonché le forme dell'interpretazione e dell'agire umano, quali specifiche determinazioni della verità possano sporgere dalla forma del puro errore e non essere ricondotte, per dirla col filosofo bresciano, alla pura "volontà interpretante".

Così come è testimoniata dagli scritti severiniani, che dischiudono il significato autentico della struttura originaria del sapere, la volontà è sempre volontà del “divenir altro”. La volontà è di conseguenza un *contraddirsi* e lo è in quanto la volontà è sempre volontà dell'impossibile. È volere il nulla, volere che l'essente (il positivo) sia niente (il negativo). A partire da ciò, l'ispezione messa in atto da Messinese andrebbe incontro all'impossibile, visto che il suo proposito consisterebbe nell'esplorazione d'una modalità non nichilistica del *metaxy*. La sfida che viene a profilarsi consiste nondimeno nel tentativo di evitare la radicalità dell'obiezione severiniana, per cui Messinese (nonostante le intenzioni in senso contrario) si troverebbe costretto ad attribuire un carattere formale di verità a ciò che “non è” e non può essere “verità”. Con l'evocazione d'una tale *verità finita* come orizzonte non nichilistico del *metaxy* s'intende evitare di cadere in quel che, all'interno della testimonianza severiniana del *Destino*, cioè della verità dell'essere, può costituirsi e rivelarsi soltanto come fede e perciò come volontà dell'impossibile. Per Messinese si tratta, dunque, di oltrepassare la netta dicotomia tra l'incontrovertibilità della verità, cui l'Autore tien fermo, e la pluralità delle forme conoscitive e pratiche che, pur non essendo ascrivibili alla dimensione nichilistica dell'errare, non esibiscono la coerenza propria dell'incontrovertibilità quale immediata autonegatività del negativo (del *Destino*, ovvero dello *stare* della verità). L'Autore, perciò, s'impegna ad argomentare le ragioni per cui la *verità finita* viene a costituire un ambito specifico di “verità”, mantenendosi distinta dalla verità dell'essere come incontrovertibilità. Il senso peculiare della riflessione di Messinese consiste allora nel riconoscere “verità” al “mondo”, alla regione del *metaxy*. Quest'ultimo, come dimensione mediana, allude non già a qualcosa di “quantitativo” – quasi che il *metaxy* rappresenti una sorta di incontrovertibile dimezzato – bensì ad un'ulteriore e terza dimensione che, accompagnandosi al senso dell'incontrovertibilità, se ne distingue non esaurendosi in essa e non risolvendosi nelle forme dell'errare. È, in altri termini, il darsi in modalità ‘analogica’ della verità e del mondo, dove la coscienza *finita* dell'essere, anche in quanto umana, non equivalga *simpliciter* all'isolamento nichilistico dalla verità.

Se per Severino, interlocutore principale ma non unico dell'Autore, è sulla base dell'apparire dell'essente all'interno dell'*io finito* che è necessario affermare l'*io infinito* come togliimento originario di ogni contraddizione, secondo l'indicazione di Messinese si tratta di conferire positività, in una forma non intrinsecamente di nichilismo, alla coscienza umana e al suo operare teoretico e pratico. Proprio perché coscienza finita dell'essere, essa è insieme coscienza *finita* e relazione indissolubile all'*Infinito*, sì che in virtù di tale protensione – che l'Autore non esita a definire ‘protensione originaria’ – le attuazioni della coscienza quali la fede, l'interpretare, l'agire, sono costitutivi dell'apparire *finito* della verità: determinazioni che, sebbene non possano vantare quel carattere di incontrovertibilità che spetta alla

verità come autonegatività del negativo, contribuiscono ad *integrarla* secondo le modalità consentite dalla coscienza finita operante nell'ambito del *metaxy*. La non assolutezza veritativa del *metaxy* non è, quindi, negazione della verità dell'essere. È, bensì, una peculiare determinazione della verità che rinvia, come precisa Messina rimodulando il senso severiniano della celebre *contraddizione C*, alla "non assolutezza di ciò che non è l'Assoluto". Attraverso le modalità della fede, dell'interpretare e dell'agire, l'io (ossia la coscienza umana) nella concretezza di *questa vita*, non viene risolvendosi univocamente nella logica dell'isolamento dalla verità ch'è un puro errare. Contrariamente a quanto sostenuto da Severino, per il quale la coscienza isolata è sempre e soltanto errore, in quanto è finita, la coscienza per Messina è sì in una situazione di isolamento dalla verità, ma un tale isolamento per il motivo sopra indicato non è *in assoluto* errore. La coscienza umana possiede una sua specifica "onticità", sì che l'essere del *metaxy* possiede un suo peculiare statuto di "verità". E' a motivo di questa relazione strutturale tra l'ontologico (l'essere e la sua verità) e l'ontico, che la finitezza della coscienza implica una specifica dimensione di verità, la quale non può essere identificata con l'incontraddittorietà, ma si distingue – lo si ripeta – anche dalla pura forma dell'errare. Il che non significa, beninteso, che qualunque forma del credere, dell'interpretare e dell'agire non sia errore. Nella vita concreta della coscienza l'apparire viene dunque determinandosi in unità e non in contraddizione con lo stare originario della verità.

Stabilito così il senso del *metaxy* come verità finita, l'uomo, attraverso il suo concreto operare, è insieme relazione allo stare della verità e differenza rispetto ad essa: la coscienza umana è allora "strutturale squilibrio", in quanto finitezza e relazione all'infinito. In ciò sta la "forma originaria dell'umano" la quale, come evidenzia l'Autore in chiusura con una sorta di eco nietzscheana, fa sì che la gravità della verità non sia in antitesi con il leggero danzare della vita e con le forme con cui l'uomo esprime il proprio essere nel mondo. Alla determinazione di questo intreccio Messinese dà un contributo relevantissimo, stringendo in un discorso denso, oltre che articolato e per molti aspetti affascinante, i temi decisivi della filosofia. Il solo modo di onorarne il valore non può essere altro che discuterne le implicazioni in forza di quella radicalità che il discorso filosofico esige e di cui *Verità finita* è testimonianza.

Mattia Cardenas

D. Jakovljević, *Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen. Abhandlungen zur Erkenntnislehre und praktischen Philosophie*, postfazione di D. Aleksandrowicz, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2017, pp. 192.

Il volume raccoglie alcuni scritti dedicati dall'A. all'epistemologia generale, alla teoria della scienza, all'etica e alla filosofia sociale, oltre a un saggio di filosofia della religione. Si tratta in gran parte di articoli già pubblicati in lingua serbo-croata, a eccezione però del primo saggio, inedito, che è dedicato alla discussione circa la possibilità o meno di applicare il principio popperiano di fallibilità alla stessa posizione fallibilistica. Seguendo l'indice, ecco i temi affrontati dal volume: il problema della fallibilità del fallibilismo; la questione dell'oggetto e dei metodi delle scienze sociali; il cosiddetto utilitarismo negativo di Popper; il tema dei limiti della tolleranza; l'accusa d'intolleranza rivolta al monoteismo.

L'A. si pone dal punto di vista di una forma moderata di fallibilismo, sia in teoria della conoscenza sia in etica, sviluppata mediante il ripensamento critico soprattutto delle posizioni di Karl Popper e di Hans Albert, ma anche in dialogo con alcuni esponenti della scuola di Erlangen (soprattutto Jürgen Mittelstraß) e, per il saggio dedicato all'etica in Popper, con Dieter Birnbacher.

Non è possibile rendere qui giustizia alla ricchezza di temi, osservazioni e suggestioni originali del volume, e mi limiterò a discutere due soli punti: 1) il problema se il principio di fallibilità possa essere coerentemente ritenuto fallibile esso stesso; 2) il problema del rapporto fra scienze naturali e scienze umane.

Il primo tema è oggetto dell'articolo «Fehlbarkeit des Fallibilismus», che apre il volume. L'autore riprende il problema dove lo avevano lasciato Hans Albert e Karl-Otto Apel (nonché alcuni loro discepoli). Com'è noto, quest'ultimo, facendo leva sulla natura innegabile di certi presupposti ultimi implicitamente o, più precisamente, performativamente asseriti con ogni concreto atto di pensiero o con ogni decisione pratica, ha criticato il principio del fallibilismo perché intrinsecamente contraddittorio. Assumendo che il fallibilismo sia esso stesso fallibile, si cadrebbe in una posizione paradossale.

Dopo aver mostrato i limiti delle risposte sinora fornite da Albert o altri esponenti del razionalismo critico popperiano, l'A. muove da un'analisi più precisa dell'argomentazione di Apel. Essa contiene due diverse affermazioni: «i) Se GF [sc.: il "Fallibilismus-Grundsatz", cioè il principio di fallibilità] è fallibile, allora esso è, perciò stesso, infallibile. ii) Ma se GF è infallibile, allora esso è, perciò stesso, fallibile» (p. 20). Ora, l'A. ammette che la seconda affermazione conduce a conclusioni paradossali, ma a ben vedere non è fatta propria né da Popper né da altri esponenti del razionalismo critico. La prima affermazione, invece, è propria del fallibilismo popperiano, ma va intesa nel senso che il principio di fallibilità, pur non essendo di

per sé contraddittorio (come sarebbe, se ammettesse la propria infallibilità), potrebbe comunque rivelarsi un giorno insostenibile per qualche ragione non ancora nota. Ma per sostenere coerentemente questa posizione, secondo l'A. occorre che lo statuto del principio di falsificabilità non sia inteso come un'ipotesi metafisica, bensì nel senso di un'ipotesi empirica, al momento ben corroborata (cfr. pp. 26-29).

In sede critica, direi che, nonostante l'acutezza delle analisi e delle obiezioni mosse sia ad Apel sia alle precedenti analisi di scuola popperiana, non mi pare che attribuire al principio di fallibilità uno statuto empirico possa risolvere il problema centrale sollevato da Apel. Da un punto di vista che potrebbe esso stesso venir detto genericamente popperiano, infatti, si potrebbe ancora obiettare che, se davvero il principio di fallibilità fosse un'ipotesi empirica, dovrebbe essere possibile (e per un razionalista critico addirittura necessario) precisare qualche esperienza capace in linea di principio di dimostrare la falsità del principio di fallibilità. Ora, poiché questa richiesta non mi pare possa essere soddisfatta (non si riesce a pensare alcun esperimento che possa falsificare o confermare questo principio), mi pare avesse ragione Popper a ritenere che il principio di fallibilità dev'essere considerato un principio "metafisico" o meglio, seguendo piuttosto Apel, filosofico-trascendentale.

Un problema in ultima istanza strettamente intrecciato con quello appena visto si presenta a proposito del secondo punto su cui mi vorrei soffermare brevemente, e cioè il rapporto fra scienze naturali e scienze umane. Le considerazioni svolte dall'A. a questo proposito, per quanto vicine alla posizione assunta a questo proposito da Albert e Popper, se ne discostano su un punto importante: l'A. non accetta né il modello nomologico-deduttivo né la distinzione in linea di principio fra scienze naturali e scienze umane (basata sull'impiego della "logica situazionale"), tesi che, fra l'altro, paiono in inconciliabile contrasto. Il suo argomento centrale consiste nella tesi che le singole discipline possono distinguersi fra loro solo sulla base dell'insieme dei problemi che affrontano e cercano di risolvere, mediante «un'analisi approfondita dei modi di porre i problemi specifici delle rispettive scienze, [...] nell'ambito della finalità epistemica generale della teorizzazione scientifica» (p. 64). In altre parole, la distinzione fra le varie discipline è dettata dai particolari problemi, che definiscono esplicitamente implicitamente l'ambito disciplinare, e questo minerebbe alla radice ogni tentativo di ogni altra distinzione di principio e aprioristica come, appunto, quella fra scienze naturali e scienze umane.

Ora, pur avendo in passato sostenuto la tesi di un contrasto non sanato in Popper fra la tesi del monismo metodologico e quella della logica situazionale come aspetto distintivo delle scienze umane (cfr. M. Buzzoni, *Umanesimo e scienze sociali in Popper*, in «Sociologia» XIV, 3(1980), pp. 49-92, soprattutto le pp. 51-62), credo, all'opposto dell'A. che le due tesi in questione possano essere accolte entrambe, anche se solo dopo essere state opportunamente reinterpretate. Da un lato, il

monismo metodologico popperiano consiste sostanzialmente nel metodo del tentativo e dell'errore e, anche nella forma del modello nomologico-deduttivo, è di per sé sostanzialmente conciliabile con una pluralità di metodi particolari e diversi all'interno delle diverse e particolari discipline. D'altro lato, non si scorge perché la relatività e pluralità dei metodi, pur riguardando tutte le discipline, non potrebbe essere comunque compatibile con una distinzione più generale fra le scienze naturali e le scienze umane. Solo per accennare a un possibile modo di reinterpretare quella che Popper chiama logica o analisi situazionale, e tralasciando le particolari difficoltà con cui questa nozione si presenta in Popper, si potrebbe per esempio sostenere che essa, nonostante la completa pluralità dei particolari metodi impiegati nelle più diverse discipline, potrebbe comunque distinguere le scienze umane da quella naturali perché, nel caso delle scienze umane, abbiamo a che fare con il fatto che ogni evento o fattore causale naturale non può non configurarsi anche come un "motivo", dal momento che la sua efficacia causale è sempre in qualche misura mediata dalla consapevolezza – non importa quanto minima – che ne abbiamo. La stessa possibilità di una posizione di questo genere – a prescindere dal fatto che occorrerebbe poi argomentare positivamente in suo favore – è sufficiente a mostrare la non conclusività dell'argomento usato dall'A.

Le osservazioni che precedono, naturalmente, nulla tolgono al notevole valore del libro, che è sia storiografico (soprattutto rispetto all'interpretazione di Popper) sia teoretico. Oltre a dimostrare una sicura conoscenza del razionalismo critico popperiano, l'opera è ricca di numerosi spunti originali, sia interpretativi sia teoretici. Data la molteplicità dei temi trattati, tuttavia, era impossibile rendere giustizia a questo lavoro nello spazio di una recensione, ma proprio per questo è necessario precisare che, nonostante il numero ormai grandissimo di opere dedicate a Popper, essa si colloca comunque fra gli scritti più importanti dedicati al fallibilismo popperiano.

Marco Buzzoni

P. Colonnello, *Fenomenologia e patografia del ricordo*, Mimesis, Milano 2017, pp. 151.

Se c'è un plesso tematico, che da sempre inquieta e sollecita la riflessione umana, è quello che ha al centro il problema del tempo circondato – come una sorta di nucleo incandescente attorno al quale ruotano dei cerchi concentrici – dalle questioni della memoria e del ricordo. A questo ambito tematico, di grande complessità ma insieme di inesauribile suggestione teorica, è dedicato il recente volume di Pio Colonnello, *Fenomenologia e patografia del ricordo* – costruito, si potreb-

be dire, in guisa di mosaico le cui tessere sono altrettanti “topoi” in ciascuno dei quali è affrontato uno specifico interrogativo e viene fatta emergere una peculiare linea di riflessioni. Sicché in questo libro, proprio come nel «labirinto filosofico» descritto nell’ultimo capitolo “via” Cacciari, diverse sono «le vie» che si aprono, talora «intersecandosi», mentre «a volte sembrano scomparire, procedere sotto-traccia», per poi «ritrovarsi e ridiversi» facendosi «segno o indizio di altri percorsi», creando insomma un organismo «*polidimensionale*» (p. 131). Una voluta poli-dimensionalità per la quale sono convocati più d’un vettore d’analisi – dalla fenomenologia all’ermeneutica – e un ricco parterre di autori: da Jaspers a James e Freud, da Nietzsche a Heidegger e Arendt, per nominare i principali; non senza alcuni affondi in talune esperienze artistiche esemplari, in grado di sprigionare effetti di senso nevralgici sulle domande volta a volta suscitate, come la poesia di Borges e il cinema di Hitchcock.

Cuore pulsante del libro è dunque, come si diceva, il plesso che stringe in un unico intreccio il tempo, la memoria e il ricordo. Dato che la prima esperienza che l’uomo fa del tempo è quella connessa ai propri «vissuti temporali», di cui la memoria e il ricordo costituiscono due componenti apicali. Perciò il primo e più cospicuo vettore d’indagine che il libro percorre è quello fenomenologico. Tant’è che precisamente la rilevanza che assume in esso questa linea d’indagine spiega il suo stesso titolo. Naturalmente, trattandosi della fenomenologia del tempo, il primo terreno al quale non ci si può non riferire – come Colonnello per l’appunto giustamente fa – è la grande lezione di Husserl, sviluppata nelle celebri lezioni di Gottinga, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Qui, come si sa, Husserl precisa che la «costituzione temporale» avviene innanzitutto attraverso l’integrarsi fra loro, nell’unità della coscienza intenzionale, delle tre «estasi temporali» della «ritenzione», della «presentificazione» e della «protenzione», dove svolge un ruolo determinante la «rimemorazione» in quanto «rappresentazione» di un dato appartenente al passato, non più direttamente percepibile in quanto non più fattualmente «offerto nell’originale», ma reso appunto di nuovo presente «per procura» tramite la sua «ripresentificazione» mnemonica (pp. 15-21 e *passim*). Ma se questo è l’impianto che inevitabilmente sta sullo sfondo del discorso, la via che percorre Colonnello, per gettare una sonda ed esplorare il nostro rapporto col passato, è quella solcata con analisi rimaste esemplari da Jaspers, che, approfondendo e radicalizzando le analisi husserliane, mostra per dir così “in controluce” le movenze e le caratteristiche di quel rapporto attraverso lo specchio “rovesciato” della patologia mnemonica. Prende avvio da qui, così, una ricca e articolata indagine sulle «patografie del ricordo», ossia su alcune disfunzioni della memoria, quali quelle che accadono in particolare negli individui con disturbi psicotici. In costoro, come si sa, la «rimemorazione» per dir così “normale” – che, ricordiamolo, è costi-

tuita dalla ripresentificazione di un dato del passato tramite una *rappresentazione* vicariante, ossia una elaborazione mentale che fa le veci della percezione sensibile passata ormai impossibile da riprodurre fattualmente – è sostituita da una vera e propria «fantasia», non di rado allucinatoria. Già Freud del resto – Colonnello lo sottolinea bene – aveva dedicato a questo fenomeno analisi molto acute. Basti richiamare, tra gli altri, il celebre scritto su Leonardo, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, nel quale Freud analizza la ricostruzione, fatta dall'artista ormai adulto, di un episodio che gli sarebbe occorso quand'era ancora «in culla» (il sogno di un nibbio che con la coda gli apre la bocca e gli percuote dentro le labbra) – dove sono evidenti il richiamo fallico (omosessuale) e la lontana reminiscenza delle attenzioni materne. Lo psicoanalista non esita a dichiarare tale racconto un vero e proprio «ricordo di fantasia», ossia una ricostruzione inventata da Leonardo – probabilmente stimolata da una lettura dei Padri della Chiesa, secondo la quale gli Egizi rappresentavano pittoricamente la madre nella figura dell'avvoltoio, uccello che si riproduce senza il concorso del maschio – nella quale sono chiaramente rintracciabili le pulsioni profonde dell'artista e il suo vissuto personale (di figlio senza padre) (pp. 22-25). Insomma Freud, attraverso questo e altri casi, mostra in che cosa consiste una «fantasia» mnemonica e come questa riveli il meccanismo della rimemorazione sia pure in una forma patologica. Infatti la disfunzione della memoria, proprio portando all'estremo e deformando il meccanismo normale della rimemorazione, ce ne mostra di rimbalzo il funzionamento, e cioè che essa è *sempre* una rielaborazione per certi versi «fantasiosa», ossia una ricostruzione di dati del passato dove entrano fortemente in gioco il vissuto dell'individuo ed elementi della sua psicologia. Ebbene, è lungo questa pista che si muovono innanzitutto le analisi psicologiche successive di Jaspers, a cui il libro dedica una particolare attenzione. Ma anche le riflessioni di Ricoeur sul ricordo e sulla memoria in relazione al tempo, volte a evidenziare l'esercizio «ermeneutico» (ossia di interpretazione e simbolizzazione) del soggetto rispetto al proprio passato. Un esercizio, dunque, che non restituisce (né potrebbe) il passato in forma di verità oggettiva, ma piuttosto ce lo consegna come «il punto in cui tutte le tracce reali si smarriscono» facendo emergere in primo piano «l'enigma» (p. 27) profondo che il passato costituisce per ogni individuo. Come dimostrano – con l'icastica potenza disvelatrice che sempre possiede la grande opera d'arte – due capolavori artistici a cui Colonnello incisivamente si rivolge per sostanziare con ulteriori importi il proprio discorso: il racconto di Jorge Luis Borges *Funes o della memoria* e il film *Vertigo. La donna che visse due volte* di Alfred Hitchcock. Nel primo caso, infatti, Borges dimostra, attraverso il protagonista Ireneo Funes, dotato di una memoria talmente prodigiosa da riuscire a ricordare i singoli, minuti dettagli di infinite esperienze, come la memoria sia in realtà un abisso nel quale sprofonda ogni tentativo di creare sequenze temporali

oggettive e veritative. Mentre nel secondo caso Hitchcock, attraverso le intricate vicende di una donna affetta da turbe mnemoniche gravi, a sua volta dimostra che la memoria è come una «spirale» sospesa su un immane vuoto che può dare solo la «vertigine» (pp. 32-37).

Il risultato più rilevante sul piano teoretico, che si può ricavare da questa prima parte del libro (ma diversi temi qui trattati riemergono anche in due capitoli successivi dedicati a Jaspers), è che viene messo radicalmente in questione lo statuto tradizionale della verità e del soggetto. Lungi dal poter mai raggiungere una “verità oggettiva”, di fatto la memoria è esattamente ciò che revoca di continuo in dubbio la consistenza o la pretesa di ogni afferramento veritativo – come avevano ben compreso già gli antichi che, non a caso, attribuivano alla memoria una funzione “mitologica” e “narrativa”, ove non profetica e vaticinante, lontana da ogni finalità rappresentativa o descrittiva. E lo stesso vale per il soggetto: lungi dal potersi rinserrare dentro il perimetro di una ragione presentificante e rassicurante, esso è sospinto dalla memoria dentro vortici di senso che non gli appartengono e che egli non domina, ma anzi lo obbligano a un «uscir-fuori-di-sé» (p. 31), a una estroflessione da se stesso tale da dissolverne ogni auto-centralità.

Una estroflessione che ritroviamo così in un'altra “tessera” o in un'altra «via» percorsa da questo libro, dedicata al «perdono» come modalità che, di nuovo, mette in gioco il passato e il tempo. Difatti, è una caratteristica del perdono fare i conti col passato (un torto subito, una colpa commessa ecc.), ma – secondo la decisiva lezione, in questo caso, di Heidegger, Arendt, Ricoeur e Nietzsche: gli autori con i quali Colonnello ora principalmente si confronta o dai quali attinge felici sollecitazioni – in modo tale che la linearità seriale del tempo viene ad essere rovesciata su stessa: il futuro si ribalta sul passato, lo trascina verso il sé e lo rigenera. Non cancellandolo, dunque. Qui ogni oblio è vietato, come dice la Torah – rammenta Ricoeur. Piuttosto il passato viene sollevato da se stesso e immesso nell'orbita di una trasformazione capace di «convertire il “così fu” nel “così volli che fosse”» (p. 43). Si da determinare quella «redenzione», ovvero quella «riconciliazione», attraverso la quale soltanto può attuarsi «il rinnovato accordo dell'uomo col proprio destino» (p. 57). È dunque alla «*pietas* del pensiero» che è dedicata questa seconda parte del libro. Come «*proprium* della ragione ermeneutica, [che] non si ritrova nella forza del logo che vince il negativo e la scissione grazie alla risoluzione delle differenze in identità» (p. 59), che dunque sfugge «all'assoluto dominio della razionalità matematico-analitica», come già diceva con profondità Pascal e, dopo di lui, ha sostenuto con forza Romano Guardini (p. 62); ma si appella – ecco che ritorna il *Leitmotiv* dominante – al «ri-cor-do», al gesto di “ridare al cuore” «l'essere e l'esistere», ossia il tempo vitale dell'uomo nelle sue variegate e non omologabili differenze.

Le suggestioni nietzschiane e heideggeriane, che già costellano la parte centrale del libro, aprono così il varco all'ultimo tratto percorso, dedicato in modo esplicito al problema del tempo. Col quale l'autore chiude, per dir così, il cerchio della riflessione via via dispiegata e incentrata sugli assi tematici del tempo, del ricordo e della memoria. E lo fa riprendendo un "topos" classico di questa problematica: il concetto di *kairòs*, avvalendosi appunto delle insuperate riflessioni di Nietzsche e Heidegger. Ma dunque, anche qui, prediligendo il lato del problema del tempo che lambisce direttamente l'uomo, la sua finitudine, la sua costituzione intramata di/dal dolore. È noto fin dagli antichi – sottolinea Colonnello – che il divenire temporale dell'ente è connotato dal dolore della finitezza. Proprio a «redenzione», o esorcizzazione, di questa condizione insuperabile, il tempo veniva visto come un circolarità eternamente ritornante su se stessa e come tale non finita (in-finita). Anche la temporalità cristiana, pur sciogliendo la circolarità pagana nella linearità di un divenire escatologico, a sua volta ha tentato di operare una analoga redenzione, ma in questo caso "agganciando" il divenire all'attimo, per l'appunto, kairologico della venuta del Cristo. Ebbene, è proprio intorno alla comprensione di questo "attimo kairologico" che si dispiegano le due diverse visioni del tempo elaborate da Nietzsche e da Heidegger. Nel primo caso, come si sa, la dottrina dell'eterno ritorno, in apparenza "pagana", in realtà si condensa nell'attimo-eterno della "decisione" (antigrega) di «volere il passato» (attimo-decisione simboleggiato dalla soglia della porta carraia di fronte alla quale viene a trovarsi Zarathustra). Dunque, anche nel caso di Nietzsche, in una sorta di nascondito recupero della visione cristiana – secondo la lettura ermeneutica di Jaspers (ma non è l'unica richiamata da Colonnello) –, è il *kairòs* l'elemento nevralgico del tempo «che rende possibile la relazione di reciproca determinazione fra passato e futuro» (p. 120). E non solo. Ma rende possibile, appunto nell'attimo della decisione e proprio perché vissuto come tale, di entrare in sintonia col ritmo cosmico, superando la linearità del tempo e la separazione fra passato, presente e futuro. A questo medesimo tentativo di «ricomporre le lacerazioni e le scissure» del tempo «grazie alla vittoria sul passato» (p. 123) sembra aderire anche Heidegger. E tuttavia, osserva Colonnello, non è convincente questa «conciliazione delle inconciliabili contraddizioni dell'esistere». In tal senso appare molto più fecondo lo Heidegger degli anni Venti, con una diversa interpretazione del *kairòs*, più vicina alla visione paolina (molto studiata da Heidegger in quegli anni). Partendo dall'«esperienza della fatticità della vita», al centro delle stesse *Lettere* di san Paolo, il *kairòs* diventa allora l'attimo (l'*Augenblick*) in cui si è repentinamente afferrati dal mondo. Attimo, certo, nel quale si esperisce in tutta la sua radicalità l'esser-gettati nel mondo, ma insieme «l'irruzione dell'originario» (p. 125). E dunque l'«apertura del "Ci" dell'Esserci, cioè delle possibilità che costituiscono il «nudo

destino» cui l'Esserci stesso è consegnato» (p. 126). Discorso che fa vibrare, ancora una volta, l'intensa tonalità etica che, come una sorta di basso continuo, percorre e risuona in tutto il libro.

Enrica Lisciani-Petrini

N.S. Galgano, *I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, Diogene multimedia, Bologna 2017, pp. 236.

Chi si accinge a intraprendere gli studi su Parmenide si trova di fronte a un *mare magnum* di interpretazioni, talvolta diametralmente divergenti, dovute alle difficoltà sia filosofiche che filologiche che emergono dalla lettura del celebre poema. Il libro di Nicola Galgano *I precetti della dea. Non essere e contraddizione in Parmenide di Elea*, riesce ad orientarsi in maniera proficua in quello che è il vasto repertorio critico sulla filosofia eleatica. Il volume è composto da 233 pagine, suddivise in 7 capitoli, nei quali viene delineata l'immagine del "Parmenide psicologo" attraverso un'indagine che si articola a partire dai concetti chiave di non-essere e contraddizione. La bibliografia, ampia e aggiornata, prende in esame sia i testi più noti e consolidati tra gli studiosi del pensiero eleatico sia quelli più recenti, non mancando tuttavia di operare un'attenta selezione tra i contributi. Nel lavoro di Galgano, infatti, il confronto con la letteratura secondaria è presente in maniera sistematica, soprattutto nei passaggi in cui l'A. propone le sue traduzioni dei versi del poema.

L'interpretazione che viene avanzata è volta a riconsiderare il poema parmenideo come un'opera di natura psicologica. In base a quanto sostiene Galgano, Parmenide può infatti essere ritenuto a tutti gli effetti un anticipatore di quella che oggi chiamiamo psicologia cognitiva: secondo l'Eleate le *vie per pensare* (ὁδοὶ νοήσαι) indicherebbero i due possibili atteggiamenti mentali con cui l'uomo cerca di pervenire alla conoscenza. Sulla base di tale assunto, l'interpretazione proposta si pone come obiettivo quello di dimostrare come sia possibile parlare di un "Parmenide psicologo", vale a dire come di un filosofo dell'anima *ante litteram*: «Uso quindi "psicologia" come quella "scienza che studia la natura, le funzioni e i fenomeni della mente umana" [...]» (p. 36). La natura delle le due ὁδοὶ parmenidee viene pertanto riconsiderata alla luce di un approccio cognitivista che pone da una parte il *noein*, che si identifica con l'atteggiamento mentale corretto proprio del filosofo, dall'altra le opinioni dei *mortali a due teste* (βροτῶν δικράντοι), i quali si distinguono dal sapiente in virtù di un presupposto cognitivo contraddittorio, che si traduce nell'attribuzione di valore reale concreto, sia logico che ontologico, tanto all'essere quanto al non-essere.

Al fine di delineare questa nuova immagine di Parmenide, l'A. indaga i termini e gli aspetti più significativi della prima parte del poema, individuando una coerenza semantica a sostegno della tesi proposta. Particolarmente interessante è, ad esempio, l'interpretazione di νοῆν del fr.3 (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) inteso come un pensare – per così dire – globale, allo stesso modo di DK 28 B2, 2 nella forma νοῆσαι, dove esso viene definito non come semplice “pensare”, ma con un significato più ampio, ovvero come quella serie di operazioni logiche della mente che ci portano a concludere correttamente un ragionamento. Ciò sarebbe corroborato anche dall'espressione presente nel proemio Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ (DK 28B 1, 29) che Galgano traduce con un genitivo di origine «[...] *sia* la mente salda data *dalla* verità ben connessa» (p. 53), reinterpretando parole come ἀτρεμές ed εὐκυκλῆος, alle quali attribuisce un significato che rimanda ad una dimensione psicologica, ricollegandosi non più alla “classica” traduzione del *cuore che non trema*, bensì alla saldezza della mente nella misura in cui essa si affida alla verità. A ciò fa costantemente da contraltare l'atteggiamento cognitivo dei mortali erranti (πλάττονται) i quali, ignari dei precetti della dea e quindi in assenza di risorse (ἀμηχανίη), finiscono inevitabilmente col formulare ragionamenti contraddittori, che non hanno quindi alcun fondamento di verità.

A questo punto l'A. si concentra nel chiarire in che cosa consistono esattamente tali precetti divini e nel delineare il significato e la genesi dell'errore dei mortali. Partendo dal noto passo DK 28B 2,3 (ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι), Galgano si sofferma a ribadire come sia impossibile negare l'essere nella sua forma più generica *einai*: «È inutile cercare un senso preciso come “esistere” o “essere presente localmente” o altro, *einai* significa tutto questo» (p. 111), dunque «Per Parmenide *me einai* è quella struttura del pensiero quando tenta, e inesorabilmente fallisce, di pensare il non essere» (p. 120). Nei capitoli centrali del libro, dedicati all'esposizione del metodo che la dea presenta al giovane filosofo, il richiamo al linguaggio psicologico resta costante. Alla luce di quanto detto finora, le differenze tra le due *vie per pensare* su cui la dea si pronuncia (DK 28B 2) vanno interpretate come due diversi approcci cognitivi: la prima via è quella autentica del *noein* e dell'*eon* e rappresenta il luogo del sapere autentico; la seconda via invece, posta l'impossibilità di concepire il non-essere come nulla, sarà quel cammino di ricerca che si basa su di un dualismo irriducibile tra essere e non essere.

L'atteggiamento disorientato dei mortali ha origine da tale equivoco originario, ovvero quello di non riuscire a distinguere cosa *è* da cosa *non è*. Per fare luce su questa questione, l'A. insiste a più riprese su questo aspetto: «L'inizio del percorso parmenideo consiste in una impossibilità ferrea: è impossibile che l'essere sia negato. Per Parmenide la prima incompatibilità è tra *non* ed *essere*» (p. 165). Concepire il non-essere assoluto non è quindi possibile né in termini logici, né ontologici,

poiché in tal caso andrebbe eliminato anche il soggetto stesso che nega l'*eon* («[...] l'annientamento del soggetto cognitivo semplicemente impedisce che si abbia qualunque cognizione della presunta realizzazione del non essere assoluto», p. 118). Se non è possibile ammettere il nulla assoluto, in che misura allora Parmenide riabilita il non-essere? Dobbiamo, dunque, necessariamente affermare che qualunque cosa pensiamo si pone sempre alla nostra mente come qualcosa di positivo e tangibile. Per chiarire ulteriormente la sua tesi, l'A. propone l'esempio del triangolo quadrato: esso è un concetto geometrico senz'altro esprimibile (anche se in maniera paradossale), ma che tuttavia reca in sé una contraddittorietà in termini logico-ontologici, vale a dire fondata sull'insostenibile dualismo essere / non-essere. Il non-essere si manifesta allora solo nella forma della contraddizione, dalla quale hanno origine concetti che non possono condurre ad una vera conoscenza, come il triangolo quadrato ma anche il divenire stesso e ogni altra forma di molteplicità (§ 3, pp. 121-127).

Ecco che, allora, l'interpretazione del non-essere che Galgano propone si incasella perfettamente in quell'atteggiamento basato sulla psicologia cognitiva che è alla base della sua interpretazione: «Parmenide mette in pratica i precetti della dea, ricordandoci che su una delle due vie non si può operare cognitivamente (*anoeton*) e che non si può nominare (*anònymon*), mentre l'altra via è reale e vera» (p. 184), per cui «Mettere in pratica le risorse, significa proprio applicare i precetti della dea, cioè introdurre la dissociazione assoluta fra essere e non essere» (*ibi*). La differenza sostanziale tra i due cammini di ricerca sono allora riconducibili a due concezioni di processo cognitivo: una vera e percorribile, l'altra contraddittoria e fallace. Sarebbe questa, in estrema sintesi, la chiave di lettura dell'opera parmenidea.

Il conclusione, il libro di Galgano aggiunge un tassello importante a quelli che sono gli studi sull'eleatismo. La sua interpretazione del Parmenide psicologo riesce nel non facile compito di smarcarsi da tutte le autorità degli studiosi, segnalandosi per un'autonomia metodologica che si manifesta attraverso un rivisitazione pressoché totale di quasi tutti i frammenti del poema, ricavandone un'analisi su un aspetto che non era ancora stato sufficientemente messo in evidenza e che si candida ad aprire un nuovo capitolo nel novero degli studi sul pensiero eleatico.

Enrico Volpe