

Bibliografica

Fabio Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neorealismo logico*, Olschki, Firenze 2021, pp. 572.

L'imponente volume raccoglie i saggi pubblicati nell'ultimo decennio della riflessione epistemologica da parte dell'Autore, che riprende e sviluppa la tradizione filosofica del "razionalismo critico" di Antonio Banfi e di Giulio Preti (da non confondersi naturalmente con il razionalismo critico popperiano), innestandovi elementi di pensiero attinti sia al "neo-illuminismo" italiano (per esempio Federigo Enriques e Nicola Abbagnano) sia all'operazionismo di Evandro Agazzi e alla sua scuola.

Gli esponenti del "razionalismo critico" nel senso sopra precisato posero in luce non soltanto i limiti dell'epistemologia neopositivistica, ma anche, *ante litteram*, quelli della svolta relativistica, rispetto al nodo teoretico centrale del rapporto tra le strutture teoriche della razionalità e la ricchezza della dimensione, sperimentale e storica, del mondo della prassi. Come giustamente l'Autore ribadisce in questo volume, si tratta di un nodo teoretico rimasto irrisolto sia nel neopositivismo sia nella filosofia postpositivistica, ma rispetto al quale proprio il razionalismo critico ha fornito contributi preziosi.

È impossibile rendere giustizia all'imponente mole di saggi qui raccolti dall'Autore mediante una recensione. Per un verso, per fornire un'idea della complessità dell'opera, fornirò un indice sommario semplificato dell'opera, all'interno della quale, anche per l'autonomia di ciascuno dei lavori qui presentati, ciascuno potrà andare ad approfondire questo o quell'aspetto di proprio interesse. Per altro verso, invece, per fornire un'idea della prospettiva generale dell'autore, accennerò a quella che, in estrema sintesi e accogliendo in ultima analisi le stesse indicazioni dell'Autore, mi sembra essere l'idea centrale dell'opera, accompagnandola con una breve annotazione critica.

Per quanto concerne la struttura complessiva dell'opera, essa si divide in tre sezioni. La prima, intitolata *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, affronta i problemi dell'oggettività della conoscenza umana (cap. 1), del rapporto tra il pensiero assiomatico e il neo realismo logico (cap. 2), la nozione di un'epistemologia storico-critica (cap. 3), i nessi tra linguaggio e ontologia (cap. 4), la dimensione axiologica del sapere scientifico (cap. 5), il carattere ideale dei modelli scientifici (cap. 6), l'epistemologia come ermeneutica della conoscenza (cap. 7), il rapporto tra pragmatismo e oggettività (cap. 8).

La seconda sezione, intitolata *Alcuni momenti del pensiero scientifico e filosofico*, si apre con un saggio sui rapporti tra scienza, metafisica e religione dal punto di vista kantiano (cap.

9), e prosegue affrontando i problemi del rapporto fra rappresentazione e spiegazione in Galileo e in Einstein (cap. 10), il significato della filosofia darwiniana (cap. 11), il concetto di senso comune alla luce della fenomenologia husserliana e del pensiero di Einstein (cap. 12), e il rapporto fra epistemologia e storia della scienza (cap. 13).

Nella terza e ultima sezione, infine, Minazzi prende in esame alcuni momenti rappresentativi del pensiero contemporaneo, partendo dal neo-illuminismo della Scuola di Milano (Banfi e Preti, nei capp. 14 e 15), per poi passare a singoli autori, anche molto diversi fra loro, come ad esempio Turing, Ricoeur e Agazzi (rispettivamente [capp. 16, 17 e 18]).

Dopo questa sintesi della struttura formale dell'opera, cercherò ora di fornire un'idea della prospettiva dell'opera, cercando di mettere in luce, seguendo in ultima istanza le stesse indicazioni dell'Autore, l'idea centrale dell'opera. I diversi contributi raccolti nel presente volume muovono quasi tutti da una rilettura della riflessione kantiana all'interno della tradizione del neokantismo marburghese e cassireriano, tenendo però ben presente, come punto di riferimento privilegiato, la tradizione di pensiero neorazionalista nel senso poc' anzi chiarito. Alla luce della lezione kantiana così intesa, Minazzi si propone di delineare una teoria generale delle conoscenze scientifiche, che non si lasci sfuggire anche «la loro peculiarità teoretica specifica che si radica, per dirla con Husserl, nella sua stessa "regione ontologica"» (p. xiv).

A quest'ultimo proposito occorre certo avvertire che, seguendo soprattutto Preti, Minazzi ritiene che sia possibile liberare la concezione trascendentalistica delle ontologie regionali dalle ipoteche metafisiche ancora presenti nella loro versione husserliana: le strutture trascendentali che costituiscono la struttura di una "regione" particolare non hanno a che fare con una "coscienza" particolare, sia psicologico-individuale sia fenomenologica (cfr. p. 433).

Semplificando in modo estremo, direi che l'idea di fondo – che Minazzi riprende e sviluppa in una molteplicità di percorsi e di variazioni ciascuno dei quali sarebbe meritevole di approfondimento ma che, per ragioni di spazio, non possiamo purtroppo presentare in dettaglio, facendo quindi almeno in parte torto all'Autore – è quella di storicizzare il trascendentale kantiano, idea che era stata anzitutto introdotta da Antonio Banfi e che era stata poi ripresa dal suo allievo Giulio Preti: fu soprattutto quest'ultimo che avvertì la necessità d'interpretare in chiave euristica la lezione kantiana, facendo leva sulla funzione soltanto regolativa delle idee kantiane, da cui derivava un trascendentalismo storico-obiettivo che non ha più a che fare con l'essere della tradizionale ontologia, ma è capace di accogliere la ricchezza dell'esperienza storica.

Ora, quest'idea è oggi al centro di un serrato dibattito anche in filosofia analitica. Il suo maggiore sostenitore è probabilmente Michael Friedman, che ha difeso una concezione relativizzata e dinamica dell'a priori kantiano, inteso come un insieme di principi condivisi dagli scienziati, che si sviluppano insieme allo sviluppo delle scienze stesse, pur mantenendo la funzione costitutiva caratteristicamente kantiana di rendere possibile la conoscenza empirica (nell'ambito della discussione intorno agli esperimenti mentali, invece, il maggiore difensore di questo punto di vista è forse Yftach Fehige, dell'Università di Toronto).

Ora, questa concezione storicizzata dell'a priori, bisogna ammetterlo, è oggi assolutamente prevalente, né intendo contestarne le potenzialità sia euristiche sia esplicative, ma credo che, almeno a livello filologico, andrebbe fatta chiarezza sulla misura in cui essa può e non può essere legittimamente chiamata kantiana. Il problema cui vorrei qui solo brevemente

accennare è se questa concezione sia in grado di conservare, non dico la lettera, ma lo spirito della filosofia di Kant. Pur condividendo molto di quanto l'Autore afferma (probabilmente per l'influenza su di me di maestri che abbiamo avuto almeno in parte in comune), mi pare che a questo proposito egli non prenda abbastanza sul serio un'annotazione che egli stesso ha fatto (e invero in più di un punto dell'opera), quando ha scritto che «[c]ertamente a Kant un a priori storico e relativo sarebbe parso come una sorta di "quadrato rotondo", ovvero come un'autentica impossibilità» (p. XIV). Per quanto riguarda la lettera, infatti, è evidente che la storicizzazione dell'a priori è in netto contrasto con la definizione kantiana di quest'ultimo, i cui tratti distintivi sono la "necessità incondizionata" e la "vera", "stretta" o "assoluta universalità".

Se poi si sostenesse che, appunto, dovremmo conservare non la lettera della filosofia di Kant, ma solo lo spirito, sorgerebbe secondo me la questione se si possa obbedire allo spirito senza obbedire affatto alla lettera. Dire che la concezione storicizzata dell'a priori è kantiana perché ha un carattere regionale e ha la funzione di rendere possibile l'esperienza scientifica mi pare troppo generico. Queste caratteristiche permetterebbero infatti a troppe posizioni di essere chiamate "kantiane". In primo luogo, una tale concezione dell'a priori includerebbe non solo Poincaré e Reichenbach (come in effetti fece Friedman), ma anche filosofi così diversi come Lorenz, Wittgenstein, Popper, Kuhn, Israel Scheffler e Stephan Körner, solo per citarne alcuni. Chiamare kantiani tutti questi filosofi rischia di diventare la notte in cui tutti i gatti sono grigi.

Ma questa perplessità non toglie nulla alla ricchezza delle considerazioni che Fabio Minazzi sviluppa in quest'opera (ricchezza talvolta maggiore delle pur approfondite analisi di Michael Friedman), che peraltro condividiamo in molti altri punti e che raccomandiamo all'esame attento del pubblico filosofico.

Marco Buzzoni

Evandro Agazzi, *La conoscenza dell'invisibile*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 368.

Il volume, che appare nella collana "Opere di Evandro Agazzi", a cura del Centro Internazionale Insubrico Carlo Cattaneo e Giulio Preti per la Filosofia, l'Epistemologia, le Scienze cognitive e la Storia della Scienza e delle Tecniche (di cui è Direttore Scientifico Fabio Minazzi), raccoglie in parte scritti già pubblicati, presentandoli però quasi sempre in forma nuova e più largamente comprensibile. Come scrive l'Autore nella *Prefazione*, il libro è stato scritto «quasi a titolo di sintesi retrospettiva» della riflessione e dei risultati conseguiti nei settori fondamentali in cui l'Autore ha in passato svolto la sua ricerca.

L'idea di fondo del volume, che dà il titolo all'opera, è che «l'uomo, per comprendere e spiegare quanto *vede*, introduce sempre situazioni e realtà che *non vede* e che, tuttavia, vuole in qualche modo *conoscere*» (p. 14). Più precisamente, entro il dominio dell'invisibile, l'Autore distingue due ricerche fondamentali, quella del fondamento e quella del senso. Di

conseguenza, sia pur non in modo rigido, l'opera si suddivide in due parti. La prima parte, specialmente i primi otto capitoli, riprende le più importanti acquisizioni teoriche dell'Autore concernenti l'ambito della razionalità scientifica e metafisica. Entrambe queste due ultime forme di razionalità, infatti, sono volte a interpretare e spiegare i fatti attestati in diverse forme di esperienza, ipotizzando vari tipi di realtà invisibili la cui esistenza spiega causalmente quanto consta nell'esperienza immediata del soggetto. La seconda parte, specialmente gli ultimi dieci capitoli, gravita invece intorno alla ricerca del senso dell'esistenza. Anche in questo caso esistono esperienze di tipo interiore, come quelle del senso estetico, della coscienza morale, del sentimento religioso e dell'orientamento globale della nostra vita, che spingono la ragione a impegnarsi nella ricerca di quelle dimensioni invisibili del reale (come doveri, fini, ideali, ecc.) che possono fornire una risposta a problemi di natura esistenziale, riassumibili nello sforzo di dare un senso e un valore alla propria vita.

Secondo l'Autore, nella razionalità scientifica gli oggetti permangono dello stesso tipo delle realtà accessibili mediante i sensi, ed è solo nel discorso metafisico che ha luogo il superamento di questo limite. La metafisica è per sua natura conoscenza di realtà ontologicamente invisibili, che emergono in esperienze diverse da quella sensoriale – come l'esperienza dell'eros, l'esperienza estetica, quella morale, quella religiosa, ecc. In questi tipi di esperienza l'Autore ritrova la specificità della fede (che non è da intendersi in un senso necessariamente religioso: cfr. pp. 101-102): mentre *empiria e logo* sono sufficienti per garantire un sapere (anche metempirico, come quello metafisico), una fede è necessaria per dare un senso alla vita e ogni uomo ragionevole ne possiede una, che può mutare nel corso della propria vita e che non esclude la compresenza del dubbio. Il problema, come si vede e come afferma esplicitamente lo stesso Autore, è quello di «distinguere, senza peraltro separare, le modalità del conoscere, del sapere e della fede, iscrivendole tutte nel grande alveo della razionalità» (p. 15).

Alcune precisazioni sono importanti per comprendere correttamente la posizione dell'Autore. In primo luogo, quando egli parla di "invisibile", non intende una realtà data una volta per tutte, ma di qualcosa che muta nei diversi contesti storici: «[I] ricorso a ciò che non si vede per spiegare ciò che si vede è comune all'uso della razionalità in ogni epoca storica, ma è proprio l'attribuzione all'invisibile di un dato tipo di realtà ciò che storicamente può cambiare, così come l'accettazione degli strumenti adatti a conoscere tale invisibile» (p. 21).

In secondo luogo, la distinzione fra la razionalità scientifica e quella metafisica da un lato, e quella della fede, dall'altro, non toglie che questi diversi ambiti dell'esperienza si sovrappongano in qualche misura: in un senso che mi pare vicino a quello di Polanyi, l'Autore nota come nella stessa scienza le congetture scientifiche nascono come una sorta di "credo", da sottoporre poi al criterio del logo e dell'empiria; viceversa, il fatto di avere una certa fede «non predetermina l'esito di un'indagine razionale correttamente condotta». Come scrive l'Autore, «[a]nche il filosofo religioso non è un dogmatico quando, partendo da una posizione di fede, si accinge a cercare di sapere qualcosa. Naturalmente, può diventare dogmatico come può diventarlo uno scienziato. Quando lo diventa? Quando le lezioni del logo e dell'empiria risultino per lui inefficaci. *Dogmatico è colui il quale, qualunque cosa l'esperienza o il logo dicano contro una certa fede, non se ne cura. E questa fede può essere una fede religiosa, una fede politica, ma anche una fede scientifica*: ci sono scienziati che non han-

no voluto abbandonare ipotesi condannate da contraddizioni o smentite dai fatti. Quindi l'atteggiamento non dogmatico, l'atteggiamento critico, l'atteggiamento razionale non è quello di colui che non ha nessuna fede, bensì quello di colui che è disposto a conservare o ad abbandonare le sue credenze, oppure a riconoscere che le può mantenere a titolo puramente fideistico, a seconda degli esiti dell'indagine empirico-razionale condotta. Ma ciò comporta anche che egli sia disposto, quando gli esiti positivi siano di un determinato tipo, a riconoscere che, in realtà, ha fatto una transizione da un credere ad un sapere anche là dove l'esperienza non lo sostiene in modo immediato» (p. 90).

La tesi generale dell'Autore secondo cui la vita umana è caratterizzata dalle distinte ma egualmente irrinunciabili esigenze dell'empiria e del logo viene applicata alle più diverse sfere dell'esperienza umana. Fra le sfere dell'esistenza umana che l'Autore indaga in modo approfondito vi sono quelle del sentimento e del giudizio estetico, del giudizio morale e del giudizio religioso. In tutti questi (e in altri) casi il sentimento corrisponde al momento dell'empiria e, in modo analogo a quanto avviene nella conoscenza scientifica, è condizione di valore dei giudizi che lo esprimono. La portata conoscitiva del sentimento, per esempio, «consiste in una intuizione, distinta dall'esperienza sensoriale e anche dalla stessa captazione immediata dei propri fenomeni psichici e tuttavia capace di porci in contatto con tutta una serie di caratteristiche invisibili e profonde della realtà, delle quali abbiamo certezza e a proposito delle quali possiamo svolgere un'indagine utilizzando "logiche" diverse da quelle che ci servono per descrivere e interpretare l'esperienza ordinaria» (p. 180). Analogamente, quando consideriamo le nostre azioni, possiamo percepirle come buone o cattive, ossia attribuir loro una "proprietà *valoriale*", una proprietà che ci appare all'interno di quella particolare esperienza che è il giudizio della *coscienza morale* di cui ognuno è dotato.

All'esperienza religiosa e al discorso teologico, infine, l'Autore dedica molte pagine, che affrontano alcuni dei problemi più classici della filosofia della religione e della riflessione teologica. Mi limito qui a un solo esempio, quello della natura del dogma. Per un verso l'Autore nota che, se assunto in prospettiva rigorosamente conoscitiva, il dogma «consiste *nell'elevare una proposizione opinabile al rango dell'incontrovertibilità*». D'altro canto, tuttavia, per quanto abbia la struttura di una proposizione, e quindi sembri collocarsi sul piano conoscitivo, in realtà il dogma richiede comunque «un'adesione *per fede*», che è profondamente diversa da un atto di conoscenza, posto che alla fede si vogliano conservare caratteri essenziali sul piano religioso come la gratuità e la libertà con cui viene accolta (cfr. p. 217).

Da questo punto di vista, la natura razionale della fede non è un "prolungamento" della nostra conoscenza (cosa che la ridurrebbe in ultima istanza a quest'ultima), ma vi rientra «perché si appoggia sulla sua base "*empirica*", che è *l'esperienza religiosa*» (p. 218). Ne consegue, fra l'altro, che, in quanto proposizione in sé ben definita, il dogma non può essere oggetto di fede. Pur essendo una proposizione che intende esprimere dei contenuti di conoscenza (caratterizzati dal fatto di poter essere o veri o falsi), il suo valore religioso deriva in ultima istanza dal fatto d'essere un segno magisteriale di un interpellarci da parte di Dio che ha anche un aspetto di esperienza diretta: non solo del genere che Paolo ebbe sulla via di Damasco, ma anche di quello assai più comune rappresentato dall'esperienza della sofferenza, del dolore, o addirittura della trasgressione o del male. Nella fede, come si esprime l'Autore, Dio dev'essere incontrato in ultima istanza "come soggetto" e non, come accade in metafisica, "come

predicato”, come *qualcuno* che «ha un impatto sulla nostra vita, la muove, la cambia, la indirizza, anche se non senza passaggi di dubbio e arrovellamenti anche del pensiero» (p. 229).

Un cenno infine alle ultime pagine del libro. Muovendo dalla consapevolezza delle crisi come elemento costitutivo dell’esistenza umana, l’Autore auspica un mutamento nell’atteggiamento psicologico e intellettuale per affrontare un futuro contrassegnato dall’imprevedibilità e dall’incertezza. Questo atteggiamento fonde il senso della prudenza aristotelica con la virtù della speranza: da un lato, «esige un trapasso dalla *razionalità della certezza* a una razionalità [...] prudenziale», e dall’altro «implica il *convivere con l’incertezza* senza lasciarsi paralizzare dall’angoscia» (p. 350). Di qui l’appello con cui si conclude l’opera a un impegno che non sia solo frutto di abile o scientifica progettazione, ma che recuperi il senso più profondo dell’Occidente: «Appare quindi come un compito e un dovere di tutta la comunità accademica [...] esigere che l’Occidente continui ad essere, come è sempre stato nei momenti migliori della sua storia, una *società basata sulla conoscenza*, ma su una conoscenza a tutto campo, e che, in particolare, si è cimentata a fondo con la sfera dell’invisibile e grazie a ciò ha nutrito gli ideali che hanno fatto dell’Occidente quell’area di grande *civiltà* che deve continuare ad essere».

Marco Buzzoni

Costantino Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, pp. 154.

Il volume di Costantino Esposito prende spunto da una serie di interventi pubblicati originariamente sull’«Osservatore Romano» tra Gennaio e Maggio 2020, che sono poi stati rielaborati, ampliati e arricchiti da contributi scritti appositamente per l’edizione in volume, per giungere a formulare una diagnosi del nostro tempo in grado di tenere insieme sguardi diversi – un domandare filosofico sull’essere e sull’esistenza, una riflessione critica sulle recenti dinamiche socio-politiche, una storia culturale di lungo periodo, una cronaca del contemporaneo – costruendo un mosaico equilibrato e intelligente tra “sistema” e “frammento”. È così che, nei diciotto capitoli di cui il libro si compone, Esposito esamina la grande questione del nostro tempo – il nichilismo – non soltanto da una prospettiva filosofica, attraverso il confronto con quei grandi autori di età moderna e contemporanea a cui egli stesso ha dedicato importanti ricerche (Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Heidegger), ma anche con costanti riferimenti alle scienze cognitive e ai più recenti orientamenti della psichiatria contemporanea, nonché alla letteratura (Dostoevskij, Woolf, Montale, Calvino, McCarthy, Roth, Forster Wallace e Houellebecq), alla cinematografia (è il caso di *Inside Out*, a cui è dedicato un intero capitolo) e alle serie televisive (*True Detective* e *Westworld*).

Le riflessioni di Esposito muovono dalla constatazione che tra XIX e XX secolo sia avvenuta una profonda trasformazione nella visione del nichilismo da parte della cultura occidentale, una trasformazione che ha comportato un ripensamento dei rapporti sociali, del posto dell’essere umano nel mondo e della concezione stessa del reale. Nell’Ottocento il nichilismo inizia a essere avvertito come un “problema” in campo religioso (Jacobi), lettera-

rio (Turgenev e Dostoevskij) ed esistenziale (Leopardi), configurandosi come una “perdita del centro” e del senso ultimo dell’essere. È Nietzsche a qualificarlo nei *Frammenti postumi* come «il più inquietante di tutti gli ospiti» e a darne una prima definizione, che coglie il cuore del problema: «Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al “perché?”; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalutano». Il nichilismo viene dunque considerato una patologia, come dimostra anche l’articolata riflessione sul declino e sulla crisi della civiltà e della cultura europea che si sviluppa in Europa, e in particolare in Germania, all’indomani della Grande Guerra.

A distanza di un secolo, però, la situazione sembra essersi curiosamente capovolta: da carattere patologico, il nichilismo ha preso a essere considerato un tratto *fisiologico* e *ordinario* della condizione umana contemporanea, tanto che i suoi aspetti critici e problematici vengono sottovalutati o addirittura ignorati. Si è assistito così a un graduale processo di *naturalizzazione* di un fenomeno culturale, qual è appunto il nichilismo. A questa “silenziosa” affermazione del nichilismo avrebbero contribuito, in modo significativo, le filosofie postmoderne, che sono nate soprattutto in ambito francese a partire da una reinterpretazione, seppur molto parziale, del pensiero nietzschiano. Tali tendenze filosofiche si sono servite del nichilismo per farsi promotrici di una negazione radicale della trascendenza a vantaggio di un’«immanenza assoluta», come l’ha definita Deleuze. Il riscatto di una pura immanenza avrebbe dovuto condurre, secondo la prospettiva deleuziana, alla conquista di una «beatitudine completa», caratterizzata dal mero godimento e dal pieno soddisfacimento dei desideri umani.

Il postmodernismo, però, ha trascurato un aspetto non secondario: il fatto che, come aveva intuito già Nietzsche, la morte di Dio avrebbe portato anche alla morte dell’io, ovvero che la cancellazione dell’orizzonte del trascendente avrebbe comportato anche la sparizione del soggetto, generando disorientamento e inquietudine. Volendo liberare la natura da vincoli e riferimenti ad essa esterni, il postmodernismo ha finito così col negare l’io, sostituendolo con il movimento incessante, imperscrutabile e senza origine né direzione di una potenza del tutto impersonale e incorporea. A questo punto, nota polemicamente Esposito, se non vi è più un soggetto senziente, chi può sperare davvero di raggiungere la beatitudine e la felicità di cui parla Deleuze? Ecco allora emergere un grave paradosso: queste filosofie, che promettevano la compiuta emancipazione del corpo, sono giunte a negare esistenza al corpo stesso, con il risultato che sono rimasti sul campo i desideri, senza una “carne” che di quei desideri possa fare esperienza concreta. A poco, quindi, è servita la lezione della fenomenologia, che con Husserl, Merleau-Ponty e Henry, ha posto a lungo e in modo articolato l’accento sulla nozione di “corpo vissuto” (*Leib*). Non solo: il postmodernismo ha inteso abolire i fini delle azioni umane, ritenendo che essi costituissero dei limiti per l’esercizio del libero arbitrio. Tuttavia, mentre era intento a cancellare i fini “trascendenti”, in una sorta di furore antikantiano, ne reintroduceva surrettiziamente di nuovi, questa volta “immanenti” e derivanti dall’ideologia tecnico-scientifica.

Nella battaglia per la destituzione del soggetto, il postmodernismo ha trovato un prezioso alleato nelle scienze cognitive che, in nome di un rigido riduzionismo e naturalismo, hanno negato valore alla coscienza, considerandola non altro se non una «dolce illusione», per usare le parole di Dennett. Così, afferma Esposito, il pensiero postmoderno ha aperto la strada al successo delle ideologie consumistiche, economicistiche e tecnocratiche che si sono

imposte nelle società globali nel giro di pochi decenni, senza trovare resistenza. La fisionomia che ha acquisito il nichilismo contemporaneo appare infatti funzionale al dominio di queste concezioni del mondo, che tendono alla negazione del bene comune e del legame sociale a favore di un solipsismo narcisistico; al rifiuto della storia, e delle categorie di passato e futuro, a favore di un eterno presente, sempre uguale a se stesso, ma che certo ha perduto la fascinazione “metafisica” dell’eterno ritorno dell’uguale di cui parlava Nietzsche; al disinteresse per la conoscenza della realtà a favore di una continua costruzione di essa sulla base non degli ideali e delle aspirazioni di una comunità, ma delle rivendicazioni autoreferenziali del singolo; alla dimenticanza dei doveri a vantaggio esclusivo dei diritti, reputati come il “necessario” riconoscimento da parte della società dei bisogni di autoaffermazione dell’individuo-monade; alla negazione della verità a favore di opinioni considerate equivalenti, *fake news* e teorie del complotto; alla perdita della dimensione dell’infinito e insieme del “mistero”, a favore di una ragione calcolante che promette il disvelamento di tutti i fenomeni attraverso la loro semplice misurazione.

In questa trasformazione del nichilismo da *patologia* a *fisiologia* dell’Occidente un ruolo di primo piano è stato svolto senza dubbio dalla tecnica, e dai diversi volti che essa ha assunto, come afferma Esposito in uno dei più lunghi e densi capitoli del suo libro, il diciassettesimo, in cui conduce un vero corpo a corpo con l’opera heideggeriana. La tecnica, avverte l’Autore, non deve essere ingenuamente rifiutata in nome della preminenza dei valori umanistici o della difesa di visioni tradizionalistiche della società. Del resto, l’antropologia filosofica, con Gehlen soprattutto, ha mostrato che l’uomo, essendo per sua natura carente e incompleto, ha bisogno continuamente di apparati e dispositivi tecnici per poter sopravvivere nel mondo. E il linguaggio è già uno di questi strumenti. Tuttavia, ciò non significa che la tecnica debba essere accettata acriticamente come se si trattasse di un “destino” ineluttabile dell’umanità. Al contrario, i suoi usi devono essere sottoposti a un’attenta verifica, che sia capace di valutarne le ricadute etiche, sociali, politiche ed economiche.

La diagnosi avanzata Esposito non è però improntata al pessimismo. Un tragico e inaspettato avvenimento recente, la pandemia, sembra aver infatti scompaginato le carte in tavola, facendo venire alla luce le falle del nichilismo e smascherando la sua operazione di occultamento del reale. Di colpo, il nichilismo da problema sotterraneo e nascosto è emerso in superficie: abbiamo scoperto di essere immersi nel nichilismo e di essere noi stessi nichilisti, nonostante, magari, le nostre posizioni non siano affatto assimilabili a tale postura filosofica e culturale. L’angoscia che l’intera popolazione mondiale ha provato (e prova tuttora) dinanzi al pericolo della morte e delle sofferenze provocate dal virus ha mostrato non soltanto che esistono orizzonti storici, ma anche e soprattutto che esiste la realtà esterna, e che essa si dà in un’intima relazione con noi umani. Di fronte a questa considerazione, legata a una specifica contingenza, non è opportuno guardare il mondo in termini meramente dicotomici, secondo rigide contrapposizioni novecentesche tra pensiero e realtà, interpretazioni e fatti, immanenza e trascendenza, soggetto e oggetto, diritto e dovere, epistemologia e ontologia. Quelle citate non sono dimensioni radicalmente alternative tra loro, ma insieme che si sovrappongono. La realtà accade e nel suo accadere tocca, in ogni momento, l’io; non un io astratto e incorporeo, ma il nostro io, che è uno strano miscuglio di *res cogitans* e *res extensa*. Solo attraverso questa nuova consapevolezza – che nasce da una visione del nichilismo non

come ostacolo, ma come “opportunità” da cui può avviarsi un recupero del significato dell’esperienza umana *nel* mondo – sarà possibile recuperare anche il concetto di verità, liberandolo dalle sue scorie dogmatiche e intendendolo come un rapporto, sempre diverso e sempre nuovo, tra l’io e il mondo. E solo attraverso questa consapevolezza sarà possibile ricostituire un rapporto, forse conflittuale ma certo fecondo, tra l’immanenza e la trascendenza, tra la contingenza e l’eterno, tra il quotidiano e l’ulteriorità.

Carlo Altini

Yuk Hui, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, ed. it. a cura di S. Baranzoni, Nero, Roma 2021, pp. 287.

Cinque anni dopo la sua prima pubblicazione in lingua inglese, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechne* del filosofo cinese Yuk Hui arriva anche in Italia per i tipi di Nero. La traduzione in lingua italiana è a cura di Sara Baranzoni.

Il volume si divide in due parti: *Alla ricerca di un pensiero tecnologico in Cina* e *Modernità e coscienza tecnologica*. I due blocchi eterogenei affrontano un serrato confronto tra filosofia occidentale e filosofia cinese nella loro scansione diacronica, dalle fonti preistoriche cinesi fino al compianto maestro francese Bernard Stiegler, acuto filosofo a cui l’opera è dedicata e che prima di Hui aveva tentato di decostruire in maniera inedita la concezione heideggeriana della tecnica all’indomani della svolta post-moderna. Le due sezioni sono precedute da una lucida introduzione dell’Autore che focalizza immediatamente lo sguardo del lettore sul tipo di ricerca e sulle note di metodo da seguire (cfr. p. 56). Infatti, per il filosofo cinese è chiaro che capziosi riduzionismi epistemologici quali la tendenza a sovrapporre concettualmente i termini della cultura filosofica europea come *technè* e *physis* non sono utili allo scopo di riabilitare un pensiero della tecnica. La posta in gioco ruota dunque intorno alla possibilità concreta di aprire un dialogo mondiale tra differenti movimenti interni al paradigma sull’origine universale della tecnica umana, nel tentativo di evitare facili sovrapposizioni teoriche, che non sono innanzitutto rinvenibili seguendo procedure e meccanismi di corrispondenza o appigli a presunti isomorfismi nell’evoluzione della riflessione cinese, anche al di là di un progresso nei processi di traduzione e mediazione culturale che trasportano molteplici relazioni concettuali di una lingua nell’altra.

Il lettore è consapevolmente guidato nel lavoro di comprensione di un senso globale del testo e si trova di fronte ad un’operazione transculturale da intendere come una vera e propria *convergenza ermeneutica* che avviene per il mezzo di un confronto continuo tra le differenze. Hui utilizza la parola *tecnica* circoscrivendo i limiti linguistici di questa scelta; sarebbe erroneo infatti pensare di poter compiere un lavoro di ricerca veramente globale senza chiarificare la meta-linguisticità intrinseca sullo sfondo del progetto, nel tentativo di tracciare un sentiero aperto verso prospettive ontologiche e cosmologiche diverse, mirando a una vera e propria ritrattazione metafisica delle dottrine filosofiche. La concettualità non si pone se non nella relazione diacronico-evolutiva dei sistemi concettuali stessi. L’Autore dunque

ci vuole mostrare come all'interno di ogni sistema esista una catena genealogica che si concretizza secondo l'ordine della separazione storica e di una possibile riunificazione squisitamente filosofica. Una dimensione del linguaggio così intesa, in un senso più autentico, meno retorico, dona una nuova linfa alla riflessione filosofica valorizzando pratiche e costruzioni materiali che mettono in comunicazione diversi sistemi di senso attraverso la mediazione, piuttosto che attraverso la mera opposizione concettuale tra moderno e tradizionale, globale e locale, occidentale ed orientale.

La domanda che guida il percorso dell'intera opera risulta essere dunque la seguente: «Se si ammette che ci siano diverse nature, è possibile pensare a una molteplicità di tecnologie, che differiscano anche ontologicamente e cosmologicamente? Questo è l'interrogativo principale intorno a cui ruota il presente lavoro, nel quale propongo ciò che chiamo *cosmo-tecnica* come un tentativo di aprire la questione relativa alla tecnologia e alla sua storia» (p. 11). Sin dalle prime battute, nota Hui, la critica di Heidegger della modernità fece immediatamente breccia nella vasta costellazione delle scuole filosofiche orientali, come ad esempio la Scuola di Kyoto o il daoismo, che vedevano nella *Gelassenheit* del filosofo tedesco una certa somiglianza con il loro concetto di *wu wei*, il sentiero del non-agire. Questo ben confluiva ideologicamente nel conflitto con la razionalità tecnica moderna rispetto al problema della strumentalizzazione dell'ente e della sua utilizzabilità come fondo da impiegare. In ogni caso, il filosofo cinese ci tiene a sottolineare come la questione della tecnica e quella della tecnologia si sono comprese solo in un senso ambiguo e problematico impedendo l'emergere in Oriente di un pensiero veramente originale sul tema. Problematico e «discutibile, poiché esse implicano una tacita accettazione dell'idea che esista un solo tipo di tecnica e un solo tipo di tecnologia, le quali vengono così considerate antropologicamente universali, come se avessero qualche funzione transculturale, e potessero dunque essere spiegate sempre negli stessi termini. Lo stesso Heidegger non faceva eccezione alla tendenza che vede tecnologia e scienza come *internazionali* – a differenza del pensiero, che non sarebbe *internazionale* ma unico e *domestico*» (p. 18). Rispetto alla concezione heideggeriana è chiaro che il problema dell'esposizione dell'umano ai pericoli della tecnica oggi sia in qualche modo segnato da una cattiva ontologia e rappresentazione della tecnica, generatasi a partire da una certa eredità occidentale figlia dell'Illuminismo franco-tedesco che ha posto le tecnologie in una statica e singolare forma di entità categoriale incompatibile con la natura dell'uomo. Ed è proprio sottoporre i pericoli alla sua diagnosi della tecnica che permette a Yuk Hui attraverso Heidegger di fare da tramite tra i due poli di un mondo globalizzato attraverso le forme tecnologiche del dominio. Quell'essenza insita nella metafisica della storia dell'Occidente, presagio di un pericolo più grande. *Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva.*

Il riferimento di un filosofo contemporaneo ad Heidegger, Gilbert Simondon, permette di rilevare una simultaneità storica in grado di accompagnare la differenza profonda interna nel nascere stesso della riflessione sulle forme della tecnica. L'epoca iper-contemporanea dell'accelerazione è ben diversa da quella analizzata da Heidegger in chiave storica che vede nascere la tecnologia in senso moderno, proprio con il sorgere della rivoluzione scientifica. Nel suo tempo invece esplode la fisica quantistica con la nascita di dispositivi tecnici portatori di un potere di trasmissione diverso, dal transistor ai primi computer, costitutivi nell'analisi della tecnica simondonianamente intesa, fino alla bomba atomica che

rappresentava il punto di rottura tra umano e cosmo nella prospettiva heideggeriana. L'era del reticolato informatico digitale, emerso all'indomani della cosiddetta quarta rivoluzione industriale, è il piano di esistenza sincronico alla proposta di Hui, nel quale l'umanità è oggi chiamata a rispondere. Il filosofo cinese non smette di sottolineare il riferimento alla concettualità, sempre da intendere, in chiave storico-evolutiva per comprendere l'intima relazione sussistente tra le differenze tecnoculturali, che non possono ridursi tutte ad un'unica visione universale. La natura e la cultura si mostrano così unificate e tuttavia differenziate dal punto di vista della tecnica. Il modo in cui si disvela l'Essere è sempre biforcuto ed ambivalente, al di sotto della logica della *Herausforderung* che sfida in spazi e luoghi differenti le possibilità delle azioni umane e della loro proliferazione attraverso i dispositivi tecnici. È chiaro come in una prospettiva del genere, la tecnica intesa nel suo carattere prometeicamente greco, non è all'origine di tutte le tecniche.

Il riferimento alla paleontologia e alle antropotecniche delle invenzioni e degli usi di André Leroi-Gourhan permette contemporaneamente all'Autore di evitare paradossi e sottintendere come si sviluppino parallelamente nel processo di ontogenesi dell'umano un certo grado di *tendenze* ad esteriorizzare la memoria attraverso le sue pratiche tecnologiche e dall'altra parte di avere dei *fatti tecnici* localmente differenziati sulla base di polarità ambientali. La tecnologia è dunque da una parte un elemento da intendere universalmente, come presupposto fondante dell'umano. Dall'altra parte quello che Hui suggerisce è che una diretta comparazione tra tendenze e fatti tecnici non è possibile su una base culturale di tipo oppositivo, come nel caso di una tecnologia occidentale *versus* una tecnologia orientale. Queste tecniche infatti emergono a partire da riflessioni e forme intellettuali differenti, che non possono essere assorbite l'una nell'altra se non a patto di una certa metamorfosi di queste stesse. La cosmotecnica di Yuk Hui risulta allora come un paradigma di mezzo, un tentativo di riunificare le divaricazioni prodotte dal dualismo ontologico tra natura e tecnica che si propone di sostenere simbioticamente una visione plurale e frammentata delle riflessioni locali e la dimensione globale dei fenomeni di formazione delle idee, riproponendo una riflessione sui concetti di cosmo e biodiversità in senso più ampio, tra etica e tecnoculture per poter ripensare in modo inedito i rapporti tra l'uomo e il suo universo.

Riccardo Cangialosi

Maurizio Migliori - Arianna Fermani (eds.), ***Filosofia antica. Una prospettiva multifocale***, Morcelliana Scholé, Brescia 2020, pp. 617.

Filosofia antica. Una prospettiva multifocale è il risultato di un lavoro a cura di Maurizio Migliori e Arianna Fermani che ha visto impegnati, oltre ai due Curatori, anche un *team* di studiosi, quali Loredana Cardullo, Roberto Radice, Luca Grecchi, Selene I.S. Brumana, Roberto Medda, Lucia Palpacelli e Francesca Eustacchi, esperti nei vari ambiti del pensiero antico. Il testo, infatti, propone una analisi completa e sistematica dei pensatori, delle scuole e delle questioni più dirimenti che animano il dibattito filosofico classico (dal VII secolo

a.C. al VI d.C.), svolta a partire dal *multifocal approach*, ovvero un innovativo paradigma ermeneutico tematizzato dal gruppo di antichisti dell'Università di Macerata (la cui prima teorizzazione è contenuta in E. Cattanei - A. Fermani - M. Migliori [eds.], *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a multifocal approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016), che scaturisce dall'esigenza di fornire allo studioso contemporaneo strumenti teorici adatti a cogliere la ricchezza della riflessione filosofica classica.

Il volume, quindi, si sviluppa nel duplice intento di *verificare e approfondire la costitutiva multifocalità degli Antichi*. Tali pensatori, infatti, non mirano a elaborare un sistema di sapere assoluto, fondato su assunti semplici e unici, ma a *capire la realtà*, ritenuta strutturalmente dinamica e relazionale, pertanto sempre eccedente rispetto alle maglie strette della logica binaria. A questo dato si intreccia la consapevolezza dei limiti dell'essere umano, che non può cogliere tale complessità ontologica con un unico atto di pensiero, ma conosce sempre "per quanto è possibile" e "secondo una certa prospettiva". Questa postura teorica, dunque, resiste a spiegazioni facili e univoche, ovvero moltiplica gli scenari argomentativi e differenzia i livelli del ragionamento, così da illuminare quanti più profili possibili di una stessa realtà. I vari modelli ottenuti, infatti, nonostante siano eterogenei, se non opposti, non scadono mai in una aperta antinomia, perché sono tutti iscritti in una stessa cornice concettuale unitaria e coerente. Pertanto, la riflessione filosofica antica si dimostra contraria tanto all'assolutismo quanto al relativismo: da una parte evita di affermare una conoscenza compiuta e definitiva, dall'altra non apre all'incommensurabilità dei giudizi soggettivi perché assume l'ente esaminato come criterio di validità degli stessi. Questo processo investigativo è proficuo nella misura in cui trova nella tendenza asintotica alla verità assoluta la propria cifra euristica, che si attua in una molteplicità di asserzioni vere, ma solo fino a prova contraria e sempre inquadrata in un determinato schema teorico.

Alla luce di tali osservazioni, il progetto sotteso a questo lavoro collettaneo si rivela fecondo perché ricostruisce il pensiero classico "dall'interno", cioè facendone propria la specifica *forma mentis* che coniuga l'aspirazione inquieta all'assoluto con l'inaggirabile finitezza umana, a partire da uno sguardo lucido e policentrico sulla complessità del mondo. Detto altrimenti, questo volume si presenta come un invito ad "indossare un paio di occhiali con lenti multifocali" per conoscere gli Antichi dalla loro stessa prospettiva, studiandoli nella maniera più fedele possibile senza perderne la ricchezza speculativa.

Gli esempi testuali che confermano l'efficacia di tale paradigma interpretativo sarebbero molteplici, ma ora mi limito a riportare solo alcune questioni relative a Platone e Aristotele, pensatori implicati in un rapporto di *concordia discors*, con i quali la multifocalità esplode. Questi, infatti, nelle loro indagini attribuiscono la priorità alla dimensione ontologica, riconosciuta come irriducibilmente complessa, quindi elaborano un metodo di ricerca duttile, capace di comprenderne la struttura senza semplificarla. Tale assunto si traduce nella compresenza di modelli teorici così diversi da sembrare, talvolta, inconciliabili, ma che, invece, sono tutti parimenti necessari per restituire la polivocità del reale. Questo quadro teorico dà luogo a una serie di oscillazioni che l'ermeneutica tradizionale trova "inquietanti" e considera come mutamenti di pensiero o contraddizioni, riducendone, di fatto, il rilievo argomentativo. Il *multifocal approach*, invece, valorizza la logica *unitaria, ma non univoca, poliedrica, ma non frammentata*, intorno a cui si articolano le riflessioni di entrambi i filoso-

fi. Questo dato traspare, per esempio, dalla concezione platonica dell'anima. Presentata in un'ottica "sistemica", cioè secondo una logica basata sul nesso intero-parti, la *psychè* si configura, ad un tempo ma sotto riguardi distinti, unitaria, binaria e tripartita. Questa, infatti, in riferimento all'essere umano, inteso come una sinergia di anima e corpo, è quell'unità che dirige; in un altro senso, invece, è un insieme fondato sulla relazione armonica di componenti ontologicamente diverse (l'una divina immortale, l'altra umana mortale); in un altro senso ancora, infine, si struttura in una pluralità di parti, che svolgono funzioni differenti e opposte (razionale, volitiva e desiderativa). Queste tre letture non si risolvono in schemi inconciliabili, ma si presentano come *focus* diversi intorno ad uno stesso tema, ciascuno dei quali è valido in base al paradigma teorico seguito nell'indagine. Con un ulteriore esempio, ma su tutt'altro terreno, la multifocalità si attesta nella visione aristotelica della felicità, che si dice e si realizza in molti modi. L'*eudaimonia*, infatti, in un senso è "ciò verso cui ogni cosa si orienta", in un altro è "ciò da cui ogni cosa riceve un orientamento", ovvero è la premessa di ogni agire, in un altro ancora è attività dell'anima secondo virtù. Non solo. Lo Stagirita, infatti, accosta a tale polisemia vari percorsi di realizzazione della felicità: da un lato, quello che, attraverso l'attività teoretica fondata sull'intelletto, cioè l'elemento divino nell'uomo, conduce a un'*eudaimonia* elevatissima "per pochi eletti"; dall'altro, invece, quello che, tramite l'esercizio delle virtù morali, indirizza a un ideale di vita buona "alla portata di molti". Questi due modelli di felicità, quindi, meritano di essere letti in una prospettiva incrociata proprio perché sono modellati sulla polivalenza dell'umano.

In via del tutto lodevole, inoltre, il testo è architettato pensando al lettore sia esperto sia incuriosito da tali tematiche. Infatti, la disamina dei singoli autori e dei diversi filoni di pensiero si lega all'esposizione del periodo storico-culturale in cui questi si collocano. Ciò consente di intrecciare aspetti di ordine metodologico e teorico ad una più ampia panoramica sulla civiltà antica nella sua globalità e restituire una immagine chiara delle questioni affrontate. A questo, inoltre, si aggiungono diversi strumenti utili come, per esempio, glossari, indici e cartine, che guidano ad uno studio agile del testo. Infine, l'accessibilità del volume è evidente anche a livello formale: il linguaggio è rigoroso ma lineare e tutti i termini greci sono traslitterati, così da rendere la lettura fluida e semplice, però senza perdere lo spessore concettuale dell'esposizione. Ad una visione d'insieme, quindi, questo libro si rivela un manuale prezioso e imprescindibile per quanti intendono conoscere, studiare e approfondire le radici del pensiero filosofico occidentale.

Concludo ricordando quanto dice Cesare Pavese: per stupirci dobbiamo «fissare imperterriti sempre lo stesso oggetto. Un bel momento quest'oggetto ci sembrerà – miracolo – di non averlo visto mai». Infatti, la proposta multifocale di questo volume conferma che ci si può ancora meravigliare *degli* e *con* gli Antichi, tornando a quella classicità tanto a lungo studiata per osservarla con "occhi nuovi", così da scoprirne aspetti inediti, lati nascosti e insegnamenti utili ancora oggi.

Federica Piangerelli

Mario Vergani, *Nascita. Una fenomenologia dell'esistenza*, Carocci Editore, Roma 2020, pp. 283.

Il saggio proposto rappresenta un efficace approfondimento delle contemporanee direttrici di ricerca appartenenti alle "filosofie della nascita". Rispetto alla tradizione fenomenologica husserliana, che tratta il tema della nascita dal punto di vista di una "genetica" delle strutture soggettive, l'Autore – sin dalle prime battute – espone i risultati delle teorie fenomenologiche che privilegiano la nascita quale cifra categoriale ed esistenziale, soffermandosi sugli aspetti critici che hanno finora prodotto «riflessioni [...] spesso in disaccordo sotto diversi profili» (p. 14). Per questa ragione, Vergani si propone di procedere, lungo tutta la trattazione, a doverose distinzioni terminologiche e determinazioni semantiche di campo. L'utilizzo efficace, ma pericolosamente prolifico, di neologismi e sinonimi, necessita infatti di specificazioni che proteggano le differenti articolazioni concettuali da infauste sovrapposizioni che ne smarriscono il senso profondo. Per fare chiarezza l'Autore ha quindi saggiamente istituito, al fine di orientare il lettore, cinque direzioni di indagine cui corrispondono altrettante dimensioni dell'esistenza umana. Queste sono: la dimensione etica, quella politica, quella affettiva, seguite dalle riflessioni che la fenomenologia della nascita ha prodotto intorno alla dimensione relazionale e infine storica, affinché quest'ultima rannodi insieme le precedenti riflettendo sul portato che la nascita imprime nel legame intergenerazionale.

Il saggio si conclude con un breve capitolo dedicato alle conclusioni, il quale rappresenta il nucleo ermeneuticamente più ardito e controverso del testo, perché contiene il tentativo di coniugare agli argomenti addotti in precedenza alcune implicazioni pratiche «dell'esistenza natale», quali quelle «dell'adozione, del genere, dell'aborto e dell'incidenza della tecnica nella nascita umana» (p. 258), temi che all'interno del panorama teorico contemporaneo sollevano lecitamente numerosi dibattiti.

Seguendo fedelmente il percorso del testo, trattare fenomenologicamente l'evento della nascita significa operare un peculiare spostamento della domanda sul senso e sugli elementi di significanza dell'esistenza umana da un impianto categoriale basato sull'idea di compimento e realizzazione ad uno invece imperniato sul carattere "liminare", "antecedente" e "indisponibile" di ogni esperienza esistenziale.

Guardato dal punto di vista che ne privilegia "l'apertura inaugurale", l'Esserci, prima di "essere-per-la-morte", appare piuttosto un essere che "viene all'esistenza", tenendo dunque ferma l'asimmetria profonda individuata da Jankélévitch tra i fenomeni di nascita e di morte, i quali non vanno trattati come "misteri gemelli". Ecco che il primo compito del fenomenologo si rivela essere quello di declinare in senso esistenziale il potente interrogativo heideggeriano contenuto in *Che cos'è metafisica?*, che ha come effetto aggiuntivo quello di determinare un intimo coinvolgimento personale del soggetto teorico. L'impostazione heideggeriana, secondo Vergani, appare essere insufficiente per la descrizione fenomenologica dell'unicità e irripetibilità di ogni esistenza prodotta dalla singolarità dell'evento natale, dal momento che si limita a descrivere «una storicità anonima e antiumanistica [...] dell'Essere del tutto indifferente alla nascita come evento di me». Da ciò consegue, per Vergani, che «la domanda metafisica sollevata dalla nascita è mancata quando viene spostata nei termini della questione dell'essere

(*Seinsfrage*)», dal momento che «la domanda che la nascita solleva non è la questione metafisica fondamentale [...] ma la domanda della metafisica dell'esistenza: *perché esisto?*» (pp. 57-58).

La dimensione etica di tale evento inaugurale dell'esistenza, si propone, nello specifico, di approfondire la fecondità quale "traccia" lasciata dall'alterità nella nostra esistenza, analizzandola come esperienza natale (cfr. p. 64). "Separazione" e "antecedenza" sono i termini cruciali di una "impossibile" fenomenologia della fecondità. La prima legge, quella della separazione, «è anche la legge della fecondità» (p. 65), dal momento che la necessità del distacco protegge la neo-nata esistenza dall'essere intesa come «ripetizione del medesimo e debito» (p. 65). Qui Vergani opera una attenta rilettura della fenomenologia del dono, facendo riferimento all'opera di Marion, Ricoeur, Derrida e Levinas. A proposito dell'intendere la generatività della riproduzione come "dono della vita", l'Autore invita ad un essenziale capovolgimento dei termini, sottolineando come sia – di fatto – il nuovo nato a fare dono di sé ai genitori e alla comunità, e non – al contrario – che il genitore faccia dono della vita al figlio. La traccia della fecondità non si ritrova difatti nel «passaggio dalla potenza all'atto [...]». Al contrario essa si dà in forza di una passività radicale che interrompe la continuità naturale e sospende ogni finalismo; essa implica [...] l'*opera del tempo morto*» (p. 74). È possibile dunque concludere, con Vergani, che la generatività umana operi in un contesto di radicale mistero e di sospensione temporale che sottrae l'evento della nascita a qualsiasi tentativo di appropriazione. Antecedente ad ogni datità fenomenica, essa è «il bordo di ogni esperienza» (p. 46).

La nascita lascia traccia nella dimensione politica, e nel carattere di *inizialità* dell'azione politica si dispiega il pluralismo «attraverso il quale l'azione è possibile» (p. 256). Vergani, a proposito del politico, articola una sapiente riflessione intorno ai concetti di libertà, uguaglianza e fraternità, tradizionalmente connessi al percorso storico-politico dei popoli europei. L'invito al cuore della rilettura del «trittico repubblicano» (p. 132), è quello di esprimere compiutamente il carattere singolare/plurale di ogni azione. Dal confronto con il lessico di Nancy, il concetto di singolarità plurale è tradotto come la compresenza di indisponibilità e condivisione «con i molti ai quali il mio corpo nudo è esposto» (p. 108). Corpo che esprime l'uguaglianza nella «tensione che corrisponde alla domanda di giustizia» (p. 133), la libertà nel marchio della finitezza visibile nella peculiare «interruzione» tra-i-corpi (cfr. p. 108) e la fraternità in un'intima «obbligazione alla responsabilità per altri» che esuli dal binarismo amico/nemico tipico di ogni forma di "localismo" politico.

La nascita, seguendo Vergani, lascia traccia nella dimensione affettiva e in quella relazionale dal momento che mette in comunicazione la singolarità di ogni esistenza col carattere di trascendenza e incondizionatezza dell'incontro con l'altro. «Auroralità» e «pre-limarietà» (cfr. p. 256) sono i nomi che la fenomenologia della nascita assegna all'esperienza che precede la formazione di qualsiasi orizzonte gnoseologico: «[N]ell'istante della nascita non c'è orizzonte, come non c'è quando si varca una soglia. Il movimento consuma la visione, si nasce sempre ciechi» (p. 139). Ecco che l'ontologia fenomenologica di Vergani sembra dunque l'unico approccio in grado di cogliere le specificità dei momenti di passaggio «insistendo su quella condizione paradossale o aporetica che Husserl non ha disconosciuto, ma non ha voluto tentare» (p. 141).

La nascita, infine, lascia traccia nella dimensione storica, come generatività alimentante l'enigma del legame intergenerazionale, ossia la *Geschichtlichkeit* intesa come «storicità»

che lega «in un rapporto di contemporaneità» gli individui in un «destino comune» (p. 221). Per esprimere l'autenticità e la pienezza cui l'accadere dell'Esserci è intimamente ricondotto quando riflette sul legame "intermittente" tra le generazioni, bisogna di nuovo allontanarsi dall'idea di compimento e raggiungere il nucleo «più denso e difficile sotto il profilo teoretico», l'interrogativo circa l'«obbligazione responsabile» e il «paradossale [...] dovere di giustizia» (p. 228) verso il non-presente.

Veronica Sciacca

Matteo Cavalleri, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Pisa 2019, pp. 232.

La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano di Matteo Cavalleri (vincitore del Premio Sainati 2015) si propone di esaminare il concetto di libertà all'interno della riflessione hegeliana a partire da due tesi strettamente connesse e reciprocamente implicanti. Da un lato, quella secondo cui «[n]ella trattazione hegeliana il concetto di libertà [...] si presenta come essenzialmente relato a quello di necessità» (p. 9). Dall'altro, quella per cui una reale comprensione di quest'ultima non possa che passare attraverso un riconoscimento sistematico della sua progressiva *Verwicklungung*. Nel contesto di un rinnovato interesse per la filosofia (politica) hegeliana intesa soprattutto come "filosofia della libertà", l'originalità del lavoro di Cavalleri dev'essere rilevata nella modalità attraverso cui le conseguenze dell'intreccio di queste due tesi vengono articolate. Questo specifico posizionamento teorico, infatti, fornisce all'Autore una solida base per rivendicare la necessità intrinseca di concentrarsi principalmente sullo spirito oggettivo al fine di comprendere l'effettiva natura della libertà hegeliana. Non si tratta di una «questione di mera architetonica o di posizionalità espositivo-enciclopedica» (p. 11), né del fatto che all'interno dello spirito oggettivo l'unica forma di libertà possibile sarebbe quella di matrice etico-politica. È piuttosto perché è a livello dello spirito oggettivo che «la libertà diviene mondo, entra in relazione con l'azione formale della necessità» (p. 12) e, in tal modo, l'identità reciproca tra libertà e necessità si produce *realmente*. E se, come afferma Hegel e ci ricorda Cavalleri, nella conoscenza filosofica la necessità di un concetto, cioè il suo necessario divenire realtà, è la cosa principale, bisogna innanzitutto guardare allo spirito oggettivo come al momento chiave del movimento di realizzazione della libertà per comprendere la specificità di quest'ultima, oltre che quella dello spirito oggettivo stesso. Si spiegano così i continui riferimenti dell'Autore al sistema – in particolare alla *Scienza della logica* –, che sarebbe un errore interpretare, in senso unilaterale, «come un semplice espediente metodologico o applicativo» (p. 10). Al contrario, come Cavalleri mostra in maniera dettagliata, quelle che potrebbero sembrare digressioni speculative – sia rispetto alla natura della libertà, sia rispetto al contenuto dello spirito oggettivo – non solo sono parte integrante di questi stessi concetti, ma anche ciò che costituisce la singolarità della proposta hegeliana.

Di conseguenza, solo tenendo conto della tensione tra questi due piani (che di fatto sono uno solo) – cioè la tensione tra il concetto di libertà e quello del suo divenire mondo – e

allo stesso tempo il loro continuo convergere l'uno nell'altro, possiamo cogliere l'effettualità dell'idea hegeliana di libertà come qualcosa che non è altro che il processo stesso della sua realizzazione. La struttura del libro riflette esattamente questo proposito.

Nel primo capitolo, il concetto di libertà viene indagato attraverso l'esame del rapporto tra libertà oggettiva e libertà logico-speculativa. Ciò che l'Autore cerca di fare è superare la convinzione secondo cui la prima non costituirebbe altro che «un'applicazione immediata della seconda» (p. 24). La questione viene dapprima analizzata sul piano del rapporto tra ontologia e storia per dimostrare – alla luce di un'identificazione tra libertà politica e libertà filosofica – la centralità della storia nel processo di sviluppo dello spirito libero. Poi, su un piano più strettamente speculativo a partire da una discussione del «nesso inscindibile tra libertà e razionalità» (p. 37). Infine, un esame esaustivo della specificità del modo in cui Hegel articola il rapporto tra libertà e necessità rispetto alle tradizioni filosofiche che lo hanno preceduto – soprattutto quella di Kant –, in cui l'Autore presta particolare attenzione alla questione del rapporto tra spirito e natura e alla struttura della *Wirklichkeit*, evidenzia l'originalità della posizione hegeliana anche su un piano più strettamente storico-filosofico.

Nel secondo capitolo, l'attenzione si concentra più specificamente sull'oggettivazione della libertà, che può passare solo attraverso il riconoscimento della «relazione di coesenzialità tra diritto e libertà» (p. 69). È all'interno del sistema del diritto inteso come seconda natura, infatti, che diventa possibile un'analisi dell'*Entwicklung* della libertà. Fedele alle premesse del suo lavoro, Cavalleri propone di studiare questo movimento attraverso tre diverse cornici di riferimento. La prima è quella della volontà libera, esaminata dall'Autore nella sua evoluzione all'interno dell'*Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. L'obiettivo è mostrare come la sua specificità possa essere pensata solo all'interno di un riuscito rapporto tra particolarità e universalità, in contrasto con posizioni più eminentemente volontaristiche come quelle di Rousseau e Kant. La seconda cornice è quella del metodo, dove l'Autore evidenzia come la comprensione del processo di realizzazione della libertà possa avvenire solo all'interno di una prospettiva speculativa – «l'unica che permette di afferrare la verità della libertà poiché la lascia essere nel suo gesto di autoesporsi» (p. 96). Infine, nella terza cornice, la logica dell'oggettivazione viene esaminata più ampiamente, a partire da un «ripensamento della relazione sussistente tra la natura del concetto e quella della libertà» (p. 103). L'Autore mira a mostrare la stretta consonanza tra la struttura dell'idea in Hegel – che, anche su questo tema, viene nuovamente confrontato con Kant – e la concezione del diritto che ne deriva.

Infine, il terzo e ultimo capitolo è dedicato allo studio del passaggio dalla moralità all'eticità *qua* luogo del superamento dell'opposizione tra interiorità del soggetto e exteriorità del mondo etico. Lo sfondo generale nel quale viene presa in esame la questione è quello della convinzione secondo cui la morale rappresenterebbe un «momento dirimente, seppur difettivo, nel processo di maturazione della libertà dello spirito» (p. 133). Se, da un lato, al suo interno è possibile rintracciare «l'evoluzione della soggettività verso un'apertura all'oggettività e all'intersoggettività» (p. 134), dall'altro, tale apertura rischierebbe di rimanere incompleta – come nel caso di Kant, Fichte e Jacobi – se si desse unicamente allo stadio di distinzione e opposizione che caratterizza questa sfera. La questione viene analizzata innanzitutto sul piano logico, a partire dal ruolo di mediazione esercitato dalla rappresentazione all'interno del processo di conversione della morale in un momento dell'eticità. Poi, in relazione al tema del

male e, infine, per come appare all'interno delle strutture della società civile, prestando particolare attenzione all'azione esercitata dalla *Bildung* e alla natura delle corporazioni.

In sede di conclusione, infine – alla luce del guadagno argomentativo derivatogli dall'attraversamento compiuto all'interno del testo –, l'Autore torna a sottolineare come lo spirito oggettivo hegeliano non possa essere compreso senza fare riferimento alla sua componente speculativa anche – e soprattutto – a livello dello Stato, cioè nel momento in cui l'*Entwicklung* della libertà trova la sua manifestazione più concreta, pena il fraintendimento della vera natura dell'eticità hegeliana e di molti dei suoi fondamenti (la critica del contrattualismo, il patriottismo, la differenziazione della costituzione politica e dei poteri). Inoltre, del tutto in accordo con questa posizione che può essere riassunta nell'affermazione che «[l]a peculiarità dello stato è [...] la sua spiritualità» (p. 203), l'ultimo paragrafo del testo è dedicato all'analisi della natura del passaggio dallo spirito oggettivo a quello assoluto e al ruolo che vi assolve la filosofia.

Crediamo che queste ultime osservazioni sulla centralità dell'elemento speculativo – quello che, altrove, Slavoj Žižek ha definito *Hegelian madness*, rilevando proprio a quest'altezza il motivo, spesso rimosso, della presentissima inattualità del filosofo tedesco – non solo testimonino, ancora una volta, l'originalità della lettura di Cavalleri, ma facciano trasparire anche la rilevanza del suo lavoro oltre i confini del "saggio sullo spirito oggettivo hegeliano", mettendoci nelle condizioni di provare a pensare un'attualità della filosofia pratica hegeliana diversa da quella a cui si sono rivolti e continuano a rivolgersi una serie di tentativi più o meno riusciti di riabilitarla.

Marco Ferrari