

Bibliografica

É. Pommier, *L'humanisme après Heidegger (Levinas, Jonas, Arendt, Patočka)*, Puf, Paris 2024, pp. 368.

Quella in cui ci troviamo oggi, è senza dubbio un'epoca in cui la questione dell'umano – l'*umanesimo* – vive un momento di delicata transizione. Alle spalle, i fallimenti dell'umanesimo moderno e della metafisica; di fronte a noi, le promesse apocalittiche del *post* e del *trans*-umanesimo che minacciano di farla finita con l'umano, una volta per tutte.

Questa transizione – che coincide con una profonda *crisi* dell'umanesimo – si trova a metà strada tra due grandi “*dopo*”, le cui accezioni sono diametralmente opposte: ci troviamo, infatti, nel framezzo tra la fine di un *certo* umanesimo (*post*-metafisico) e la fine dell'umanesimo come *fine*, come compito (*post*-umanesimo). La nostra è, da un lato, l'epoca che viene *dopo* la fine dell'illusione moderna di una *coscienza* sovrana delle proprie rappresentazioni e libera di agire; dall'altro, ci troviamo in un tempo che attende solo di andare *oltre*, in cui la domanda intorno all'uomo non ha più senso, poiché dell'umano non importa più a nessuno, se non ciò che viene *dopo*.

In questo framezzo, oltre alla crisi, è però possibile trovare anche una forma di umanesimo *altro*, quello della tradizione fenomenologica tedesca: Husserl, Heidegger. Entrambi hanno il merito di aver posto diversamente la questione dell'uomo rispetto all'umanesimo metafisico, riconoscendo, da un lato, la necessità di operare un decentramento dell'uomo rispetto a se stesso, e lasciando, dall'altro, lo spazio per la sua manifestazione. Husserl prima e Heidegger poi, non si chiedono più *chi* o *che cosa* sia l'uomo – quale sia la sua *essenza* – ma *come* esso si mostri – in quanto fenomeno. Per far ciò, queste due fenomenologie, molto diverse tra loro, scelgono di partire da due dimensioni dell'umano che fungono da dispositivo di decentramento: l'*intersoggettività* e la *storia*. Il mondo, necessariamente storico e precedente a qualsivoglia “soggetto”, è da sempre un luogo *condiviso* in cui l'*agire* etico-politico è “possibilità”, ovvero in continuo divenire – e non guidato da un *telos*.

Ora, questa maniera altra di pensare l'uomo, è senza alcun dubbio da considerarsi *post*-metafisica, in quanto si oppone ad ogni umanesimo *essenzialista* – l'uomo

come essenza a priori – e *antropocentrico* – che si compie in una metafisica della soggettività. Ma potrà anche fungere come *antidoto* contro il post-umanesimo? O risulta obsoleta rispetto alle sfide del nostro presente? È proprio da questi interrogativi che prende avvio la riflessione di É. Pommier, condotta nel testo di recente uscita *L'humanisme après Heidegger*.

Il testo, pur riconoscendo in Husserl e Heidegger due decisive alternative all'umanesimo classico, prende avvio da alcune aporie delle due "antropologie", con l'intento di riattualizzare la questione dell'umano. Se l'umanesimo *trascendentale* husserliano tende «a riaffermare un'Idée dell'uomo in senso kantiano, restando così troppo dipendente da una concezione metafisica dell'umanità» (p. 30), l'umanesimo *ontologico* heideggeriano, pensando l'umano a partire dalla sua prossimità all'Essere, finisce per accordare più importanza a quest'ultimo e "dimenticarsi" dell'uomo. Più nello specifico, come mostra Pommier, il rapporto privilegiato e solitario tra *Dasein* e Essere, da un lato trascura tutto ciò che sta *al di qua* del *Dasein*: l'uomo come *vivente* biologico (vita), anteriore ad ogni *comprensione* dell'essere (l'uomo pre-storico); la dimensione *comunitaria* che apre il *Dasein* al suo mondo (l'altro); le tappe esistenziali grazie alle quali l'uomo diventa *Dasein* e si fa "mondo" (processo di soggettivizzazione). Dall'altro, avendo sussunto l'agire nel pensiero, in quanto unica vera *azione* possibile contro il nichilismo e la Tecnica, rischia di amputare l'uomo di una dimensione fondamentale, quella *etico-politica*.

Pertanto, l'intento di Pommier è partire dalle basi poste dall'umanesimo post-*metafisico* (husserliano e heideggeriano) per spingersi *oltre*, andando soprattutto *après Heidegger*, in direzione di un umanesimo post-*ontologico*: l'idea è quella di riunire e mettere in dialogo fra loro le riflessioni di autori come Levinas, Jonas, Arendt e Patočka, raggruppati sotto l'etichetta di *post-heideggerianismo umanista*. Il testo dedica un capitolo (quattro) per ogni pensatore il quale viene impiegato per riflettere su una questione che l'umanesimo *ontologico* heideggeriano ha tralasciato: l'*altro* (Levinas), la *vita* (Jonas), l'*azione* (Arendt); per concludere con Patočka che mette insieme il vivente, l'intersoggettività e l'etica, a partire da un piano cosmologico. Infine, ogni capitolo si conclude con un bilancio sui meriti e le difficoltà che ogni riflessione umanista post-ontologica presenta rispetto alle proprie premesse.

Per Levinas, andare *après Heidegger* significa pensare il primato dell'*altro* sul sé – dell'*etica* sull'ontologia – ripartendo dal corpo e tentando di abbandonare il piano dell'essere. Questo umanesimo nuovo, propone di passare dal corpo slegato dall'anima (umanesimo classico) e dal corpo imprigionato nel sangue (hitlerismo) al corpo responsabile. Solo se ritorno al mio corpo posso decentrarmi e riscoprirmi limitato e vulnerabile, in quanto da sempre preceduto dall'altro. Oggetto di responsabilità, l'altro è anche *evasione* dall'essere, in quanto si mostra a me in una dimensione pre-ontologica. Tuttavia Pommier si domanda se una tale incontro,

nel pre-originario, sia veramente possibile. Non sarebbe più corretto, forse, pensare l'altro come "altro" *nell'essere*, e non *dall'essere*? Un secondo e un terzo elemento problematico dell'etica levinassiana sono l'assenza di un pensiero della responsabilità nei confronti degli altri viventi, della natura, e una riflessione troppo tradizionale della tecnica. Per superare questi limiti Pommier decide di appoggiarsi a Jonas, il quale, rispetto a Levinas, presenta una *fenomenologia della vita*, in senso pienamente biologico che prende seriamente in carico la questione della tecnica. Anche per Jonas il corpo è la via d'accesso per comprendere la vita, la quale va intesa però in senso ancora più ampio: come vita delle piante, degli animali e degli uomini. L'uomo, il più libero tra i viventi perché il più vulnerabile, si differenzia per la sua capacità di produrre immagini. Una capacità ambigua che da un lato lo apre al tempo, alla verità, all'empatia, ma dall'altro rischia di fargli perdere il contatto con l'origine dei propri bisogni. In Jonas, tanto l'etica della *responsabilità* quanto la riflessione sulla tecnica si inscrivono all'interno dei lavori sulla vita biologica e sull'immaginazione. Nel tempo della tecnica divenuta planetaria, in cui persino i fini buoni hanno mostrato il loro lato più disastroso, l'immaginazione mostra, ancora di più, il suo volto ambiguo e la sua assoluta centralità: oggi, si oppongono, da un lato, l'immaginazione *utopica*, al servizio del trans-umanesimo, d'ispirazione prometeica che punta alla manipolazione illimitata dell'umano; dall'altro, l'immaginazione *etica*, capace di anticipare gli scenari catastrofici della tecnica e d'intensificare il senso di responsabilità verso le generazioni future e il pianeta. Tuttavia, secondo Pommier, in Jonas resta poco sviluppato il tema dell'intersoggettività, mentre l'etica della responsabilità è priva di un'incarnazione politica. Utile è pertanto passare per l'umanesimo di Arendt, il quale presenta – rispetto a Jonas e Levinas – un'etica "ontologica" in cui l'agire *insieme* agli altri (*pluralità*) sarà centrale e non sarà in nessun caso extramondano. Nel solco di Heidegger, anche per Arendt non esiste un'essenza dell'uomo a priori, né un *telos* che guida la storia. Entrambi hanno un carattere indeterminato, e si sviluppano attraverso le tre dimensioni: lavoro, opera e azione. Contro Heidegger, tuttavia, Arendt pensa che l'uomo non sia, originariamente, un *Da-sein* aperto al mondo, rimesso alla scelta tra autenticità e inautenticità: prima di tutto, l'uomo è un *animal laborans* costretto a lavorare per sopravvivere (*lavoro*) che può solo in seguito produrre il mondo concreto (*opera*), in cui vivere (*agire*) con gli altri. Ma è soprattutto nell'*azione* che il piano ontologico in cui si trova il *Dasein* heideggeriano viene riconfigurato in senso etico-politico: l'uomo è sé stesso non quando si isola, ma quando agisce con gli altri, nello spazio pubblico; è tale, non quando non si concepisce come essere per la morte, ma quando assume la sua natalità. Resta tuttavia enigmatico, in Arendt, il *passaggio* dalla nascita biologica a quella politica, essendo piani ontologicamente separati. Per questo motivo Pommier termina la sua indagine con l'umanesimo di Patočka. La sua genealogia dell'umano, che in parte

si ispira a quella di Arendt, mostra più in profondità l'avvento del soggetto biologico nel mondo. Come in Arendt, l'uomo non nasce *Dasein*, lo diventa, passando anche in questo caso per tre momenti, che sono però anteriori al lavoro: la vita *non-storica*, quella *preistoria*, quella *storica*. Solo nell'ultima l'uomo si confronta con la questione del senso dell'esistenza, mentre nelle prime due, è solo un *vivente* tra i viventi che usa il mito come spiegazione e rifugio dall'angoscia del problema ontologico. Anche il tema della *nascita* biologico-politica, in Arendt solo presupposto, verrà sviluppato da Patočka a partire da un piano – quello cosmologico – più originario di quello del lavoro-opera. Profondamente storico e anti-essenzialista, l'umanesimo di Patočka si preoccupa di elevare l'etica e la responsabilità a una dimensione *cosmopolitica*, senza ignorare la violenza e la conflittualità della nostra epoca, segnata dal dominio della tecnica. Di fronte alla crisi ecologica planetaria, a un'umanità sempre più collegata e allo stesso tempo disunita, è forse il dialogo cosmopolitico (Patočka), l'idea di una «responsabilità cosmica» (Jonas), capace di *agire* (Arendt) in vista e per gli altri (Levinas), l'unico modo per rispondere alla crisi della nostra *humanitas*?

Aldo Bisceglia

M. Crippa - G. Girgenti, *Umano, poco umano. Esercizi spirituali contro l'intelligenza artificiale*, Piemme, Milano 2024, pp. 234.

A chi non abbia letto il testo, e si fermi al titolo, l'impresa in cui si sono imbarcati Mauro Crippa e Giuseppe Girgenti può apparire del tutto disperata: riuscire a scrivere un libro "contro" ciò di cui ormai viviamo, senza dare l'impressione di voler condurre una battaglia di retroguardia. Come riuscire in una simile operazione sottraendosi al sospetto di essere mossi dalla nostalgia, anagrafica, di chi, essendo nato in un mondo diverso, fa fatica ad adattarsi al nuovo? Come non uscire perdenti dal confronto con l'illuminismo digitale di autori come Luciano Floridi e Maurizio Ferraris, per limitarci all'Italia? Per non dire dei vari Musk, Altman, Zuckerberg e Gates. Se mai finisse fra le loro mani, un libro del genere strapperebbe forse un sorrisetto altezzoso e compassionevole, simile a quello di un trionfante Golia che si vede di fronte un inerme Davide.

Eppure, proprio come il Davide biblico, anche il discorso proposto in *Umano, poco umano* è solo apparentemente fragile, e benché attinga all'antica sapienza greco-cristiana, non ha nulla di nostalgico, né scade mai in una sorta di "luddismo digitale". Il problema sollevato, infatti, non è che l'intelligenza artificiale (IA) «diventi come l'intelligenza umana, ma semmai il contrario: che l'intelligenza umana smarrisca le

sue caratteristiche peculiari e si appiattisca su quella artificiale, venendone travolta» (p. 15). La questione, insomma, non è quella, prevalente nel dibattito sull'IA, del confronto fra “noi” e le “macchine”, come se le macchine entrassero in *competizione* con noi piuttosto che essere state sin dall'inizio create al nostro *servizio*, ma se l'IA non rischi di darci il “ben servito”, ossia non finisca per impoverire, fino a renderla superflua, quella stessa umanità al cui servizio si sarebbe dovuta porre. Realizzando l'amara profezia di Samuel Butler, secondo il quale, con il progresso tecnologico, l'uomo sarebbe finito per diventare lo schiavo felice delle proprie macchine.

Ciò su cui Crippa e Girgenti concentrano l'attenzione è l'apparente normalità di questa «sostituzione tecnica» (p. 20), che avviene tanto gradualmente quanto inavvertitamente, proprio come nel famoso principio della rana bollita di Chomsky. Si fa notare, per esempio, che «Alla distruzione dell'umano non si oppone nessuna Greta Thunberg e nessuno propone vaccini per l'anima o una valutazione dell'impatto delle tecnologie digitali sul nostro ecosistema psicosomatico» (21-22). Come si evince dal sottotitolo del volume, viene perciò proposto un decalogo di “sopravvivenza” e di “resistenza”, rappresentato da dieci esercizi spirituali (includendo anche quello “preliminare”), finalizzati a difendere il “perimetro sacro” dell'umano dalla tendenza a sostituirlo integralmente con funzioni digitali, algoritmi e simulazioni virtuali. Rileggendo i testi letterari, filosofici e religiosi, che rappresentano il patrimonio culturale dell'Occidente, gli autori forniscono alcune preziose indicazioni su come “abitare” umanamente l'infosfera. Già, perché l'IA, non essendo un semplice strumento di cui possiamo disporre ma un ambiente in cui ci troviamo immersi, modifica radicalmente l'impostazione stessa del problema: non più *cosa possiamo fare noi con l'IA*, ma *cosa l'IA sta (ormai) facendo di noi*.

A partire da questa chiave critica, nel testo vengono trattati quasi tutti i temi oggi sul tappeto, non senza riferimenti ai casi di cronaca che li hanno imposti all'attenzione pubblica: da ChatGpt, agli assistenti virtuali nell'ambito finanziario, sanitario, giuridico e persino sessuale, dalla ludopatia a programmi come *Here After*, capaci di far “risuscitare” sinteticamente i defunti (pp. 222-224). Agli innegabili vantaggi in termini di efficienza, quantità e rapidità delle operazioni che ciascuno degli ambiti menzionati richiede, si accompagna sempre, come un'ombra, il rischio di uno svuotamento/sostituzione delle loro qualità specificamente umane (p. 133). Si pensi alla questione sociale delle funzioni professionali progressivamente assorbite dall'IA e alla potenziale massa di nuovi disoccupati che questa “sostituzione tecnica” sta già producendo. O al venir meno della presenza umana del medico o dell'infermiere nella relazione di cura, mediata da programmi diagnostico-terapeutici e riabilitativi gestiti da robot; per non parlare del sesso virtuale e in regime di realtà “aumentata”, che sta gradualmente rimpiazzando l'intimità sessuale fra partner in carne e ossa, come già la pornografia online dimostra da qualche anno.

A questo riguardo gli autori precisano, opportunamente, che non si tratta di contestare i benefici dell'IA nei diversi ambiti menzionati. Si tratta piuttosto di distinguere *cosa*, e soprattutto *chi*, viene di volta in volta affiancato o sostituito, per valutare l'impatto umano di questa operazione. Nell'ambito della diagnostica medica (pp. 106-131), per esempio, a contare, anche umanamente, è la rapidità, l'efficacia e la precisione del risultato: una diagnosi accurata a beneficio del paziente. Poco importa, in questo processo, che l'umanità del medico rimanga sullo sfondo, e che in primo piano vi sia, come protagonista, l'IA. Lo scopo principale della relazione medico-paziente, in effetti, non è stabilire una relazione umana fra i due, ma offrire, tramite questa relazione, un beneficio al malato. Se per ottenere più efficacemente questo beneficio l'intervento umano del medico dovrà essere ridimensionato, pazienza. In questo caso sarà in base a ragioni *umane*, non certo tecnologiche, che sarà dato maggiore spazio alla tecnologia piuttosto che alla relazione personale fra medico e paziente.

Non appena però ci si sposti nell'ambito dell'istruzione e della formazione, le cose sembrano decisamente diverse (pp. 192-207). Certo, si potrebbe dire che, analogamente a ciò che accade in ambito sanitario, anche ChatGpt, per esempio, esegua più velocemente, e forse con maggiore qualità, ciò che uno studente avrebbe eseguito più lentamente e forse non con la stessa qualità. Come si fa giustamente notare nel testo, tuttavia, lo scopo dell'educazione è non già confezionare prodotti culturali, ma formare persone capaci. Nella relazione educativa, come del resto nell'intimità sessuale, il processo ha tanta importanza, se non di più, del risultato. Già Aristotele distingueva attività "poietiche" o transitive, in cui cioè conta soprattutto il risultato, e attività "pratiche" o intransitive, in cui a contare è la circostanza che sia proprio *io* a compierle, a prescindere dal risultato dell'attività. Ed è per questo che in certe attività gli esseri umani sono semplicemente insostituibili: più importante del *cosa* viene fatto e del *come* viene fatto è *chi* lo stia facendo, e il tipo di persona che si diventa facendolo. Ci sono ambiti di esperienza in cui è più essenziale che *qualcuno* agisca piuttosto che *qualcosa* funzioni.

Del resto si tratta di un meccanismo ben noto, già dal mito di Prometeo fino ad Arnold Gehlen: a lungo termine lo strumento tende ad atrofizzare quella stessa capacità che inizialmente si limitava a supportare e a potenziare. L'esito estremo di questo processo sembra essere un ribaltamento del rapporto di subordinazione fra l'uomo e i suoi strumenti, in cui gli esseri umani rischiano di diventare "protesi stupide di macchine intelligenti" (R. Bodei). Ciò andrebbe di pari passo con l'ipotesi secondo cui il punto culminante dell'evoluzione umana coinciderebbe con un'involuzione: "l'uomo supera infinitamente l'uomo" (Pascal) significherebbe che il destino dell'uomo è l'auto-trascendimento, qui però nel senso dell'autoestinzione, ossia del rendere se stesso superfluo. Sembra confermarlo l'attuale trend registrato

sui social media a proposito dell'analfabetismo funzionale delle nuove generazioni, in cui alla crescente diffusione dell'IA si accompagna, nella massa degli utenti, una preoccupante stupidità naturale. Se l'evoluzione biologica ha segnato il passaggio da *homo habilis* a *homo sapiens*, insomma, quella tecnologica produrrebbe il passaggio da *homo sapiens* a *homo insipiens* (cfr. p. 202).

Quasi a prevenire lo sconforto del lettore, gli autori gli ricordano che una via di uscita da questo quadro un po' desolante c'è. E sta tutta in quella capacità di "esercizio spirituale" che impegna il meglio della nostra umanità offline. È vero che il progresso tecnologico tende ad assumere una forma "avvolgente", e dunque "ambientale", imponendosi come irreversibile e facendo apparire impensabile, perché del tutto irrazionale e costosa, qualunque moratoria. Proprio uno sguardo "spirituale" sulla colonizzazione digitale in corso, tuttavia, ci avverte che non si tratta di una fatalità che procede secondo un meccanismo anonimo e impersonale. A monte della crescente "macchinizzazione", infatti, c'è sempre, lo si potrebbe dire così, una "macchinazione", ossia una decisione umana. Che in guerra, per esempio, le operazioni militari di uccisione del nemico avvengano, a valle, secondo una catena di montaggio integralmente gestita da algoritmi e droni, non significa che non vi sia (stato), a monte, un intervento umano di delega, di cui è l'uomo stesso, e non certo l'IA, a portare intera la responsabilità.

Proprio quest'ultimo esempio aiuta a comprendere che il messaggio finale di questo volume, insieme militante e riflessivo, è che restare umani significhi essenzialmente raccogliersi e condividere, piuttosto che dilatarsi e disperdere. L'etica dell'IA, a questo riguardo, non è nulla di nuovo né di specifico. Come ogni etica, infatti, si esercita più, in negativo, come *resistenza* alla disumanizzazione che, in positivo, come *promozione* di un'ambigua perfezione. Se insomma nessuno di noi, da Elon Musk al cosiddetto uomo della strada, è chiamato a *diventare* umanamente perfetto, tutti noi, a cominciare da chi detiene responsabilità pubbliche, dovremmo sforzarci di *restare* umani. E se questo può forse dare un sapore "conservatore" al *J'accuse* di Crippa e di Girgenti, si potrebbe replicare che se il progresso vuole essere realmente tale, deve poter "conservare" quel grado minimo di umanità che ci permetta di salutarlo con il favore che ogni progresso merita. Ben venga, dunque, l'IA, ma non ci tolga la possibilità di riconoscerci ancora gli uni negli altri. Magari, seguendo una suggestione platonica, in quello scambio vivo di sguardi che, qualunque astuzia provenga dalla Silicon Valley, renderà per sempre una cena *vis-à-vis* migliore di mille chat (p. 71).

Luciano Sesta

E. Mazzarella, *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2023, pp. 327.

Tentare delle *correzioni* al pensare di Heidegger comporta delle condizioni assai chiare. La prima consiste nel rifiuto di qualunque principio di *auctoritas*, di qualunque obbedienza, di ogni scolastica. Una seconda condizione è la conoscenza profonda del cammino heideggeriano. Un'altra ancora è l'elaborazione di una propria teoresi, da porre in relazione critica ma insieme feconda con la filosofia di Heidegger.

La lunga e molteplice familiarità di Eugenio Mazzarella con le questioni e i testi heideggeriani e insieme l'autonomia che rispetto a essi ha sempre avuto permettono dunque di dare un titolo così franco a un libro che raccoglie alcune delle pagine più lucide da Mazzarella dedicate a Heidegger in un arco cronologico che va dal 1987 al 2021. Si tratta di un confronto serrato e anche duro ma sempre all'altezza del pensare heideggeriano. Una rarità, ormai, rispetto alla miseria giornalistica nella quale molti filosofi europei sono precipitati, un *abisso* da pezzenti rispetto alla luce fatta d'oro dell'abisso heideggeriano.

Per descrivere la ricchezza di tale confronto mi sembra più proficuo e più coerente, rispetto a una semplice sintesi dell'ermeneutica che emerge in queste pagine, tentare un confronto altrettanto esplicito con i problemi e con le interpretazioni che da esse emergono.

Mazzarella evidenzia in modo molteplice e ripetuto un elemento essenziale: l'affrancamento che Heidegger ha sempre cercato e praticato rispetto al soggettivismo del pensiero moderno. Se "metafisica" è una parola che in questo filosofo assume numerosi e diversi significati, uno dei più rilevanti è la denominazione di "metafisico" per l'atteggiamento teoretico antropocentrico che fa degli enti un'elaborazione dello spirito umano, sia come strutture gnoseologiche che abitano la mente sia come principi e forme generali elaborate e condivise da una determinata cultura, epoca, società.

Metafisica in senso problematico non è dunque l'ontologia ma esattamente il suo contrario, vale a dire la sostituzione dell'ontologia con la gnoseologia e con la psicologia, sostituzione che emerge in un filosofo che per Mazzarella ha contato molto nel cammino heideggeriano, Dilthey. Testimonianza e modalità della sostituzione del pensare oggettivo della metafisica (in un altro significato di "metafisica") con la prospettiva soggettiva della gnoseologia è «l'istanza da Dilthey sempre perseguita di una "fondazione" gnoseologica delle scienze dello spirito» (p. 35). Le "visioni del mondo" sono sempre inevitabilmente visioni dell'umano sopra il mondo non per come esso si manifesta ed è ma per come appare a una determinata cultura storica o modello epistemologico. La "linea" Descartes-Kant-Dilthey è ben chiarita da Mazzarella quando afferma che «la coscienza moderna diltheyana,

che mette capo alle “visioni del mondo” (*Weltanschauungen*) non è nelle sue manifestazioni che l’espressione di questo *Weltbild* soggettivistico proprio al mondo moderno» (p. 45), è espressione di quella riduzione del mondo a immagine che, ereditandola da Cartesio, Kant ha portato a una delle sue massime espressioni: «La rivoluzione conoscitiva di Kant ha indirizzato la filosofia moderna al suo risolversi in un’esangue teoria della conoscenza, dove dell’Esserci propriamente di sé nel suo essere vero non ne va nulla» (p. 253).

La scelta del termine che in tedesco corrente indica semplicemente l’esistenza, non quella umana ma l’esserci di qualcosa, *Dasein*, è un segnale assai chiaro del tentativo heideggeriano di affrancarsi dal dominio moderno del soggetto e di farlo in una chiave che rifiuta il nichilismo che da tale dominio consegue, poiché «l’everzione della metafisica greca come principio dell’oggettività messa in essere dall’emergenza storica del principio della soggettività è già l’ingresso nel nichilismo, cui Nietzsche avrebbe aggiunto due secoli di conclamato regno» (p. 55).

Ma il fondamento primo e ultimo del soggettivismo cartesiano, e dunque del nichilismo soggettivistico, è proprio il primato dell’“interiorità” cristiana nel quale, in particolare in Paolo e Agostino, Mazzarella scorge invece una condizione di illuminazione teoretica e redenzione prassica:

«Questa exteriorità dello spazio della fondazione, e il suo essere in ultima istanza garantita nel suo appello metodico all’evidenza, propria al pensiero greco, è precisamente ciò che viene ribaltato nell’esperienza cristiana della vita. Per il pensiero cristiano, quale è istituito dal genio di Paolo e di Agostino, è il principio dell’interiorità quale vive nell’anima il centro da cui muovere per riorganizzare in ordine alla fondazione l’intera realtà effettuale. [...] Questo dislocarsi dello spazio della fondazione in direzione dell’interiorità e del primato della vita etica (conoscere Dio è amare Dio) destituisce di fondamento il “foro” esteriore mondano (come spazio del mondo naturale e umano) e il *bios theoretikos* come sapienza delle cose che si “vedono”» (pp. 66-67).

Non lo si poteva dire in modo più chiaro di come Mazzarella qui lo abbia detto. Un modo che, ancora una volta dal confronto con Dilthey, fa emergere in maniera semplice ed evidente l’antropocentrismo della *Seinsfrage* heideggeriana, la quale si oppone all’«antropologia» diltheyana come “filosofia propria dell’epoca della metafisica compiuta”, giacché qui “l’antropologia non si esaurisce nell’indagine sull’uomo e nella volontà di spiegare ogni cosa a partire dall’uomo come sua espressione”: nel suo contenuto essenziale essa assume che “l’umanità viene riconosciuta come la forza originaria, proprio come se essa fosse il principio e la fine di tutto l’ambito dell’essente, e quest’ultimo, con le sue diverse interpretazioni, solo la conseguenza”, ma con ciò – su questa via – la filosofia come antropologia, filoso-

fica o no, “si è trasformata in una preda per la discendenza della metafisica”, cioè per la soggettività rappresentante della coscienza moderna» (pp. 43-44).

E dunque è la radice interiore e antropocentrica del plesso metafisico ebraico-cristiano a generare la metafisica come oblio della differenza soprattutto nel mondo moderno, oscurando la metafisica intesa invece come pieno riconoscimento del fatto che l'umano costituisce soltanto una parte rispetto all'autonomia ontologica e alla pienezza assiologica dell'intero, del mondo.

Tale rispetto della sacralità e dell'autonomia del mondo, della Φύσις, nei confronti della tracotanza teoretica e prassica dell'ἄνθρωπος, è il nucleo di ciò che Mazzarella chiama «neopaganesimo come via d'uscita adombrata da Nietzsche ai due secoli di deserto nichilistico posti in essere con la morte del Dio cristiano; via d'uscita ampiamente percorsa da Heidegger» (pp. 137-138). Ed è proprio il riconoscimento e l'accettazione dell'autonomia e della sacralità del mondo nel *seynsgeschichtliches Denken*, nel pensare storicodestinale, «a proteggere l'umano che lo abita, dall'astrazione che nel mondo della scienza tecnica (della scienza come “teoria del reale”) ci separa dal “sacro” della natura inabissatosi in un vuoto di empatia, in una neutralità affettiva divenuta nell'epoca della tecnica come *provocazione* la distanza di un'indifferenza etica» (p. 225).

Eugenio Mazzarella ha il grande merito di collocare queste dinamiche essenziali nel contesto che dà loro la massima pregnanza e significato, l'ambito dello gnosticismo antico e della Gnosi contemporanea, della quale Heidegger è evidentemente uno dei massimi esponenti. Una Gnosi che costituisce la diretta eredità dell'intellettualismo ellenico, di un pensiero che «non ha più bisogno di Cristo, non ha più bisogno di un mediatore di salvezza del suo fenomeno: giacché questo fenomeno si è sempre già salvato nella verità dell'essere come pensiero e nel pensiero» (p. 151).

La Gnosi heideggeriana è uno sguardo fenomenologico sul mondo che cerca di intravedere la sua pienezza e il suo niente, affrancando entrambi dal primato antropocentrico. Anche per questo non è condivisibile il giudizio così duro che Mazzarella esprime nei confronti della Gnosi in generale e di quella heideggeriana in particolare, quali «lungo obnubilamento gnostico degli anni Trenta e Quaranta» (p. 229). E mi sembra invece che quella occorsa a Heidegger sia stata una *illuminazione* gnostica, da vedere nella prospettiva da Mazzarella stesso suggerita: quella dei pensatori delle origini, della mistica ebraica, dell'etnologia di Ernesto De Martino, in particolare sul nesso tra tecnica e apocalissi.

Al di là della questione gnostica, la filosofia non è «un'attività dell'uomo in vista dell'uomo; anzi l'attività dell'uomo in vista dell'uomo, in vista di sé stesso - *insediato* che sia dall'Essere nel suo essere» (p. 213), bensì è un'attività dell'uomo in vista dell'essere, esattamente nel senso del *Timeo* e del *Sofista* platonici, dove

la filosofia mostra la propria potenza di coglimento delle strutture fondamentali e universali del *mondo*, inteso in senso sia ontologico sia cosmologico.

Infine, una parola sulla copertina di questo libro: un ritratto di Martin Heidegger a Todtnauberg nel 1968, quando il filosofo aveva dunque 79 anni. Sullo sfondo delle colline che circondano e aprono la Foresta Nera, quest'uomo in giacca, cravatta e cappello scruta chi lo guarda con un sorriso indefinibile e con degli occhi proprio magnetici. Il sorriso e gli occhi di un filosofo.

Alberto Giovanni Biuso

M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 406.

Il volume raccoglie i numerosi articoli, contributi e saggi che Massimo Donà, nell'arco degli ultimi vent'anni, ha dedicato alla filosofia di Emanuele Severino, in una monografia divisa in due parti, ognuna delle quali propone un confronto, rispettivamente diretto e indiretto, con la filosofia severiniana: il dialogo *vis à vis* di Donà con Severino, nella prima parte del testo (*Su Severino*), fornisce dunque l'occasione per riorientare, nella seconda (*Severino e gli altri*), l'interpretazione di alcuni autori decisivi per lo stesso pensiero severiniano – Leopardi e Gentile tra tutti.

Vale la pena però di esplicitare il presupposto teorico che dirige la lettura severiniana di Donà e che funge da collante tra le due sezioni del libro, orientando la stessa lettura di Leopardi e Gentile.

Esso, di fatto, consiste nell'assunzione critica, esposta dall'autore per la prima volta in *Aporia del fondamento* (Mimesis, Milano - Udine 2008²), in base alla quale la filosofia di Severino risulta contraddistinta da un'antinomia che, tuttavia, può essere identificata e sviluppata soltanto entro le maglie logiche del severinismo. Come Donà stesso dichiara: «il discorso di Severino non può liberarsi dai rilievi qui proposti, così come si è sempre liberato, e peraltro con grande facilità, dalle obiezioni che di norma gli venivano mosse...rilevando che, proprio per contrapporsi al cosiddetto "suo" discorso, tali obiezioni dovevano comunque "distingersi" dal medesimo, sì da non poter fare a meno di confermarlo» (p. 238). Dal punto di vista di Donà, dunque, occorre accettare la validità della filosofia severiniana senza emanciparsene, individuandone la contraddizione co-constitutiva: si tratta di riconoscere come la logica tematizzata da Severino assurga al livello dell'incontrovertibilità solamente pagando lo scotto di un'antinomicità costitutiva.

Ora, l'aporia che contraddistingue *fondamentalmente* il discorso filosofico di Severino, secondo Donà, risiede nell'impossibile distinzione della sua verità dal

proprio altro. In effetti, la verità del destino (dell'essere) considerata da Severino si costituisce come tale in virtù della distinzione dall'altro da sé – nel senso che la verità risulta inseparabile dal proprio opposto, ché a prescindere da tale relazione (che dice tuttavia una negazione del non-essere, del non-vero) «è impossibile escludere che l'essere sia nulla» (*La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 211).

Ma ammettendo – con Severino – un rapporto di alterità radicale, ossia di opposizione reale, tra la verità e l'altro da essa (l'errore), si potrebbe poi realmente istituire una distinzione tra gli opposti? La distinzione non finirebbe forse per violare il senso dell'alterità chiamata in causa, in un primo momento, per definire gli opposti quali distinti?

A differenza di Severino, Donà risponde negativamente alla prima domanda – e, per converso, positivamente alla seconda: egli si propone di assumere, da un lato, l'opposizione come consustanziale alla definizione del vero e del falso, e, dall'altro, di constatare l'impossibilità della posizione della loro definizione nei termini della distinzione – stante il valore opposizionale dell'opposizione. Il che significa: il vero e il falso, come l'essere e il nulla, secondo Donà, si definiscono come reciprocamente distinti – e quindi si costituiscono – nell'esatta misura in cui non si distinguono affatto, poiché «ad accadere è *in primis* il *non-distinguersi dell'essere dalla propria negazione*» (*Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, p. 15).

In questo senso, l'intera proposta filosofica di Donà, ribadita in *Di fantasmi, incantesimi e destino*, si concentra sul tentativo di valorizzare un senso nuovo, inaudito della negazione, la quale scaturisce anzitutto dall'aporeticità del discorso filosofico severiniano: essa consente di esprimere il differire e, al contempo, l'essere identici degli opposti – e non la loro semplice distinzione o esclusione.

Tale negazione, che Donà definisce “non-escludente”, emerge quale dispositivo in grado di stabilire l'incontrovertibilità della verità stante la sua aporeticità, espletandosi nell'operazione tale per cui la negazione di “A” (ovvero: la posizione del “-A”) istituisce tra “A” e “-A” un rapporto di alterità tale da rendere impossibile la loro distinzione. Essa certifica che se – e proprio perché – “A” e “-A” sono altri l'uno dall'altro, allora essi non si distinguono. Per tale ragione, la negazione in grado di veicolare l'alterità reale, individuabile mediante una radicalizzazione del discorso severiniano, costringe l'identico a definirsi come distinto solamente da sé, non potendo differire o distinguersi dal proprio altro.

Donà specifica il senso di tale negazione, nei diversi saggi di questo volume, definendo anzitutto la sua relazione con l'orizzonte della negazione che, al contrario, si limita a porre la distinzione e l'esclusione a partire dall'opposizione.

In tale specificazione risiede, a mio avviso, il nerbo dell'argomentazione di Donà, secondo il quale la negazione non-escludente, indicando un rapporto di alterità reale e non escludente (di distinzione) tra gli opposti, non può a sua volta porsi

nell'atteggiamento esclusivo, o di semplice distinzione, dalla negazione che distingue ed esclude: «Al cospetto della domanda: ma... questo “non escludere” che *non manca dell'escludere* si distinguerà oppure no dal non-escludere che invece dovesse mancare dell'esclusione? E vi si distinguerà *escludendo dal proprio orizzonte* il non-escludere mancante dell'esclusione? Ecco, se questa fosse la domanda, la risposta non potrebbe che essere: no, ch  neppure il non-escludere che *mancasse dell'esclusione* (dove cio  il non escludere riuscisse ad escludere l'esclusione senza trovarsi costretto a riconoscerla di non averla affatto esclusa – cio  che non potr  mai darsi!) potrebbe dirsi “altro” (nel senso dell'esclusione) dal non-escludere che *non manca dell'esclusione ...* che non manca dell'esclusione proprio perch  la esclude, e dunque manca della medesima» (p. 239).

La negazione non-escludente emerge come una negazione che non esclude la negazione escludente (e che quindi la nega realmente, non distinguendosi). Essa non aggiunge cio  nulla alla negazione che esclude, limitandosi a mostrare che quest'ultima, non potendo negare l'altro da s , deve negare se stessa – affermando, in tale negazione, la negazione non-escludente (cfr. *Ibidem*). Cos  facendo, di fatto, Don  mira alla costituzione di un dispositivo negativo che, salvaguardando il senso reale dell'alterit  (non-distinzione), assurga a dispositivo definitorio del positivo (quindi trascendentale) di qualsiasi affermazione – persino dell'affermazione che volesse rivendicare una negazione differente, distinta da quella reale o assoluta.

Ora, non potendo che affidare al lettore un esame pi  analitico del discorso logico condotto da Don , vorrei limitarmi a indicare due risvolti *lato sensu* pratici del dispositivo aporetico descritto nel libro, i quali consentono di esplicitarne la portata, per esempio, sul piano etico e su quello linguistico.

Il discorso aporetico, anzitutto, consente di lasciarsi alle spalle l'antinomia “*aut* necessit  *aut* libert ”, ovvero il rapporto esclusivo tra le due istanze, il quale rende difficoltosa qualsiasi relazione e, di conseguenza, l'articolazione di un'etica – come accade nello stesso Severino (cfr. p. 52).

Al contrario, secondo Don , libert  e necessit  devono essere pensate come figure coincidenti che descrivono il medesimo accadere, nella sua unit  immediata. Si definisce necessario, rileva il filosofo di Mestre, solamente l'accadere di un evento che, in quando dotato di un carattere evenemenziale che lo rende irriducibile alla totalit  degli eventi gi  accaduti, risulta libero, accadendo e manifestandosi *gratuitamente*; per converso, risulta incontrovertibile l'accadere gratuito di un evento qualsiasi, vale a dire di ogni gesto: «L'esser scelto del tutto in ogni evento particolare e determinato   il perfetto coincidere di *necessit  e libert *» (p. 95). Da questo punto di vista, allora, il discorso dell'aporia, lungi dall'esercitare solamente una *pars destruens* (mostrando l'antinomicit  insita in ogni atto logico), apre lo spazio a una dimensione relazionale propriamente etica, in cui la prassi risalta perch  definita in

se stessa, svincolandosi dai limiti dell'alternativa "libertà *vs* necessità" e intrattenendo un rapporto non esclusivo, e mai escludente, con ogni figura dell'alterità.

Qualcosa di analogo, peraltro, accade sul piano linguistico, laddove l'assunzione della logica aporetica consente l'individuazione dei limiti del linguaggio, o piuttosto lo smascheramento delle sue pretese illusorie. Del resto, secondo Donà, il linguaggio dell'aporia non vuole risuonare come un linguaggio "diverso" dagli altri, distinguendosi: esso coincide con il linguaggio "ordinario", di cui però lascia emergere le antinomie: «Non si tratta di chiedere cosa esso [*sc.* il discorso dell'aporia] dica o mostri (ché questa domanda presupporrebbe che qualcosa di diverso possa mostrarsi o essere detto rispetto alla forma dell'esclusione)» (p. 238). Occorre allora mostrare, dal punto di vista di Donà, ciò che il linguaggio non dice, ovvero, mostrare che ciò che esso dice è sempre altro da sé, ché l'identità della determinatezza che esso veicola non può essere distinta dal proprio altro, ma sempre e soltanto da se medesima. In effetti, secondo Donà, l'aporia testimonia che il linguaggio ha a che fare con una dimensione determinata (e determinante) intrascendibile, la quale assume valore in rapporto a una differenza che, non potendo estroflettersi in una figura dell'alterità (reale), ricade sulla determinatezza stessa, rendendola indeterminata (cfr. p. 237).

Ma – occorre domandarlo – esiste forse un linguaggio in grado di far risuonare il senso della negazione non-escludente?

Secondo Donà, il linguaggio musicale e, forse, quello estetico in generale, potrebbe sopportare il peso di tale incombenza. Le espressioni artistiche, si legge nel volume in questione, si definiscono nell'assenza di ogni significazione positiva, alludendo a significati irriducibili a quelli che, comunemente, si attribuiscono alle cose attraverso le relazioni sintattiche e semantiche che ne consentono l'individuazione. L'identità dell'oggetto artistico, dunque, si esprime in una determinatezza che si stabilizza, definendosi tale, solo negativamente. Pertanto, si deve ammettere la «superiorità del linguaggio musicale rispetto ad una "parola" sempre e comunque destinata - per dirla usando la metafora giovannea - ad essere "inizio", ma non compimento di un'opera di salvezza mai "concretamente" e autenticamente decifrabile da parte di un *logos* comunque impossibilitato a farsi "parola della cosa"» (p. 251).

L'apertura all'estetica del discorso di Donà sull'aporia fondamentale, in questo senso, rappresenta il semplice coronamento, l'inveramento del suo discorso logico. Nessun salto mistico, cioè, al di là del razionale, bensì l'individuazione del valore aporetico della razionalità stessa, vale a dire: la valorizzazione della sua dimensione mostruosa, fantastica, artistica. Quest'ultima, di fatto, può indicare la contraddizione inaggirabile, l'antinomia che soggiace alla *forma mentis* filosofica occidentale – che Severino ha incarnato in maniera esemplare.

Rilevando l'includibilità dell'erranza, del fantasticare della verità del destino, il libro sancisce allora l'irriducibilità e, al contempo, lo scacco del *logos*, rilanciando

la centralità di un discorso teoretico nell'epoca in cui, per dirla con Kant, la metafisica non è più la regina di tutte le scienze, ma anzi: «va di moda dimostrare un totale disprezzo nei suoi confronti. Oggi la matrona si lamenta, ripudiata e abbandonata, come Ecuba» (*KrV*, A XIII-IX). Il testo di Donà, al contrario e per fortuna, ridona splendore all'antica sovrana di Troia: esso sublima la tensione metafisica di chi, insegnando in prima persona la pazienza e il rigore che la filosofia teoretica esige, è riuscito a restituire, tra incantesimi e fantasmi, la verità del destino in bella grafia.

Alberto De Vita

V. Costa, *Categorie della politica. Dopo Destra e Sinistra*, Rogas Edizioni, Roma 2023, pp. 185.

Categorie della politica è un libro rigoroso ma di agevole lettura. Animato da una forte passione politica e tuttavia sobrio e lucido nell'analisi, che viene condotta con gli strumenti della filosofia classica. Il tema è la crisi che investe la politica oggi; della crisi fornisce la causa e dalla crisi ipotizza una uscita possibile. Il libro cerca, insomma, secondo un'espressione che ricorre più volte, «il possibile nel reale» (p. 105); il varco nell'aporia.

Non può essere taciuto il fatto che l'autore è un filosofo teoretico dalla robusta e riconoscibile formazione filosofica, di stampo fenomenologico. Se vale la pena di ricordarlo non è per inserire un dato biografico in più, ma per apprezzare la singolarità del libro, che mi pare consistere nel fatto che tutta la filosofia speculativa che vi è disseminata (Socrate, Husserl, Heidegger, Patočka, la fenomenologia, Derrida), scompare in *quanto tale*, cioè come contenuto disciplinare, per lasciar posto a un gesto più che a un sapere, allo slancio critico e appassionato di un pensiero che non soffre più la divisione fra teoria e prassi e che per questo può essere interamente ripreso, tradotto in un "vissuto" unico in cui è impossibile distinguere il filosofo dal cittadino. In breve, quello che fa la differenza in questo libro, è che la filosofia per Vincenzo Costa non copre i fenomeni, non li presenta, non li prepara, ma li manifesta e si ritrae, venendo a coincidere, infine, con una "scelta di vita" (espressione del libro IV della *Metafisica* di Aristotele, già appartenente allo stile di Socrate).

In *Categorie della politica*, a dispetto della particolare angolazione della tematica del saggio, noi scopriamo, in breve, che cos'è la fenomenologia per Vincenzo Costa e, forse, che cos'è la fenomenologia tout court – quella che perlomeno si riconosce ancora nel monito costitutivo: "Verso le cose stesse".

Ma vediamo quali sono "le cose" in gioco. Vale la pena di ricordare che qui si parla della "politica", non del "politico": «è all'esistenza politica e prepolitica delle

singularità irriducibili più che al sistema politico che si indirizzano le pagine che seguono» (p. 155). «L'esistenza politica e prepolitica delle singularità» costituisce il dato; il corpo della politica è l'esistenza singolare. Il libro ci riporta a questa evidenza *banale* divenuta quasi straniante perché oggi pare provenire da un mondo "antico" e da un modo altrettanto antico di pensare, a causa del progressivo imporsi di un «universalismo astratto» (p. 20; p. 23; p. 149), che è la vocazione insita nel neocontrattualismo. Quest'ultimo ha avuto come funzione storica quella di "occultare", tramite «l'esasperazione del valore della giustizia» (p. 19), il fatto «che la sinistra progressista non fosse più in continuità con i grandi partiti di massa del popolarismo e del socialismo» (p.19), ma perfettamente solidale con il mercato, diventato "sguardo da nessun luogo", unico responsabile della creazione del giusto e dell'ingiusto per tutta la società (cfr. p. 22). La ricaduta pratica di questa idea è che, per non sparire come entità politica, il popolo deve adeguarsi a quello sguardo falsamente universale (ma in realtà espressione delle classi dominanti), "imparziale", che «ha messo da parte cultura e interessi» (p. 25) e che «occulca il reale» (p. 23).

Questa verità-idea-valore (nel senso borsistico) prodotta dalle classi dominanti in perfetta adesione con la legge unica del mercato, produce nel tessuto sociale esiti disastrosi. La razionalità mercantile che vi si dispiega ha infatti un potere distruttivo sulla vita delle persone a seguito della distorsione da cui proviene. A questo proposito, citando R. Samuels, Vincenzo Costa parla di «delirio meritocratico» (p. 35) e ne dà questa spiegazione: «Il successo personale è stato interpretato come il segno dell'essere i prescelti o i *predestinati* dal nuovo dio-mercato mentre, invece, questo discorso era abitato da una deformazione della realtà che aveva la funzione di rimuovere l'analisi storico-politica delle cause sociali della povertà o del fallimento sociale, oltre a costruire una *cultura dell'ostilità* come base e fonte dello sviluppo e della coesione sociale» (p. 35). «In questo modo», prosegue qualche riga dopo l'autore, «si è formato quel "noi" che implica l'esclusione di "loro": i perdenti, gli sconfitti della globalizzazione» (*ibidem*).

È così che, con la complicità dei media che sanciscono l'occultamento della realtà («I media non si limitano a rappresentare l'evento o a nascondere: la loro funzione è di farlo accadere. La TV non rappresenta la realtà, *la produce*, e non perché la falsifica, ma perché *trasforma la realtà in un modello*») (p. 133), il reale si trova inesorabilmente "in abbandono", parafrasando Jean-Luc Nancy, cui mi appoggio liberamente per descrivere l'urgenza che ritroviamo nel libro di Vincenzo Costa, o, meglio, il punto di sguardo della sua prospettiva (cfr. Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, p. 9).

Ma l'abbandono del reale, perpetrato dal sistema economico-politico-media-tico, – annuncio così la questione che fa da collante ai saggi e che è indicata nel sottotitolo (*Dopo Destra e Sinistra*) – continua a essere riproposto dalle categorie

in uso, di *Destra e Sinistra*. Esse “riesumano” quelle ottocentesche «liberali di D/S [così viene indicata a diade Destra e Sinistra nel saggio] che avevano preceduto l'apparizione dei partiti popolari di massa fondati sulla base delle culture del socialismo e del popolarismo cristiano» (p. 12). Più che consegnarci una differenza e uno scontro fedele al mondo della vita, come accadde nel '900, esse si “dispiegano” «entro un sistema di compatibilità condiviso, che è quello del modo di produzione capitalistico e dell'ordine di mercato. Non si tratta di cambiarlo, ma di farlo funzionare al meglio» (p. 11). Torno ancora a Nancy per cogliere il senso dell'arduo lavoro in parte condotto in parte prospettato da Vincenzo Costa nel saggio.

L'essere, ovvero l'esistenza politica, si trova in abbandono. Le categorie (quei nomi inventati per chiamare in gioco l'essere) lo hanno abbandonato. Ma cosa hanno abbandonato, a ben vedere? Proprio il *to on leghetai pollachos*, che non è altro che l'abbandonarsi dell'essere ai molti modi di dirlo (cfr. Nancy, *op. cit.*). Tutta l'attenzione che in *Categorie della politica* viene conferita al tradimento del *mondo della vita* dice proprio la “sterilizzazione” e “l'omogeneizzazione” dello spazio pubblico, in cui «viene reso impossibile l'incontro fra le differenze, che tuttavia non cessano di esistere. Ciò che si oscura è che l'identità è relazione ed apertura all'altro, e che il mondo della vita è un'articolazione di differenze» (p. 141). L'essere è dunque in abbandono perché le differenze in cui esso consiste non si incontrano più: sia nel senso per cui il sistema politico non le vede e dunque non le incontra, sia perché questo mancato incontro genera uno spegnimento reattivo delle medesime.

Il compito che l'autore individua e all'interno del quale colloca la sua riflessione «si articola in due fasi: la rimozione delle macerie e l'edificazione di un nuovo ordine concettuale e politico» (p. 185).

Della “rimozione delle macerie”, al cui interno rientra a pieno titolo il disfarsi delle categorie di Destra e Sinistra, per i motivi cui ho accennato, fa parte anche la presa di congedo dal pensiero di alcuni filosofi di riferimento per la sinistra radicale (fra questi Bataille, Foucault, Deleuze), la cui parola sembra provenire da un'altezza “aristocratica”, quasi “sovrana” (cfr. p. 77), che giudica “ignobile” «la lotta per le migliori condizioni di vita» (p. 72) e fa sì che «la cultura popolare diventi il bersaglio preferito della critica, che non ha più come oggetto la demistificazione del potere, ma la demistificazione della cultura popolare» (p. 74).

L'altra fase del compito, ossia «l'edificazione di un nuovo ordine concettuale e politico», che in realtà era già scorgibile sin dall'inizio, nei contenuti e nel tono della critica, è delineata nell'ultimo capitolo del libro, il sesto. Troviamo qui una rivisitazione paziente di sette coppie concettuali (Differenze/indifferenziato; Identità/differenza; Occidente/Oriente; Tradizione/emancipazione; Inclusione/esclusione; Amico/nemico; Ospitalità/ostilità) che vengono liberate dal loro valore oppositivo e dalla loro presunta, rispettiva appartenenza ora alla Destra, ora

alla Sinistra, e rivelate nella loro relazione profonda e nella loro mutua dipendenza. In tutta questa rivisitazione, e in particolar modo nel caso della coppia Ospitalità/ostilità, l'autore rilancia la riflessione di J. Derrida, che oggi pare essere stata dimenticata, probabilmente perché è sempre stato difficile volgerla in un pensiero unico. L'ospitalità viene letta nel doppio gesto di un ricevere e un donare, perché chi non sa ricevere non può donare niente («Quale dono hai portato per me, senza che tu lo sappia?», p. 185). Si tratta di pagine che restano impresse perché amplificano il tratto presente nell'intero libro: il sapere andare al cuore delle cose.

Così, fedelmente all'itinerario di pensiero di Vincenzo Costa, la decostruzione e la fenomenologia si incontrano felicemente e nel loro incrocio emerge il fine auspicato dal libro: «che si possa articolare un nuovo blocco sociale e culturale» (p. 185).

Rosaria Caldarone

M. Donà - C. Meazza, *Appercezione e noesi*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 129.

Il libro *Appercezione e noesi*, scritto a quattro mani da Massimo Donà e Carmelo Meazza, è una discussione critica delle due categorie che compaiono nel titolo. Il saggio di Donà (*Di una indifferente "determinazione". Calogero lettore di Aristotele*) si rivolge specialmente all'intreccio delle due nozioni all'interno della "logica noetica" individuata e discussa da Guido Calogero nel testo del 1927 *I fondamenti della logica aristotelica*. Il contributo di Meazza (*La scena dell'ilya*), invece, ripensa la categoria di "appercezione" in una prospettiva teoretica molto ampia che convoca diversi autori: da Fichte a Gentile, fino a Heidegger e allo stesso Calogero. I due contributi finiscono dunque per convergere proprio nella reinterpretazione di alcuni plessi centrali messi a tema dal filosofo romano, di cui cercheremo di dare brevemente conto.

Il saggio di Donà si divide in due parti: un breve prologo, in cui si rievocano alcune tesi cardine della metafisica platonica, tra cui il primato della vista nella conoscenza umana e l'idea che tale conoscenza accada nella forma della rammemorazione di un'idea contemplata in un passato immemorabile. Non si tratta di questioni estrinseche all'argomento principale del saggio, dal momento che tutta la lettura calogeriana del pensiero di Aristotele muove proprio dal riconoscimento del carattere radicalmente antiplatonico della logica aristotelica. Se Platone aveva sistematizzato la logica secondo la forma del giudizio – rispecchiamento "logico" del rapporto "ontologico" di partecipazione – un'indagine dettagliata sulla filosofia aristotelica svelerebbe la presenza nel pensiero dello Stagirita di tutta un'altra logica, una logica dell'appercezione immediata che fungerebbe da fondamento e

condizione di possibilità della stessa logica (platonica) del giudizio e del sillogismo. Da un lato, dunque, una logica noetica, dall'altro una logica dianoetica. Il contributo di Donà si concentra sul lato probabilmente più complesso e criticato dell'interpretazione calogeriana del pensiero aristotelico. Per Calogero, infatti, alla logica noetica farebbe capo un principio di determinazione distinto dal principio di non contraddizione che, vietando la predicazione e la "convenienza" a un medesimo soggetto di proprietà opposte, riguarderebbe esclusivamente la sfera dianoetica del giudizio. A questo livello si configura l'obiezione da più parti rivolta a Calogero: è possibile difendere la precedenza della determinazione rispetto alla non contraddizione? Non è invece necessario affermare la coappartenenza dei due momenti? Se il determinato è *distinto* dagli altri determinati, allora è non contraddittorio. Rileggendo il volume di Calogero sulla filosofia aristotelica, e integrandone le tesi con alcune considerazioni relative agli studi calogeriani sulla logica arcaica e sulla filosofia antica in generale, Donà prende le difese della posizione di Calogero, quasi in un ideale corpo a corpo con la critica ai *Fondamenti* rivolta da Emanuele Severino nel 1966. Per Donà, la tesi della precedenza del principio di determinazione deve essere interpretata anzitutto come affermazione del carattere intrascendibile dell'orizzonte della determinazione: ogni nostro atto conoscitivo prende inevitabilmente le mosse dall'appercezione di qualcosa di determinato. Anche una percezione confusa, o addirittura il contenuto di un sogno, sono esperienze perfettamente determinate nella loro presunta indeterminatezza: determinate *come* indeterminate. Proprio in virtù di questa intrascendibilità dell'orizzonte della determinazione, bisogna ammettere che, a livello noetico, nessun rapporto di alterità è veramente chiamato in causa. Se ad essere altro dal proprio altro è soltanto il determinato, oltre l'orizzonte della determinazione noetica non potrà che esserci l'ambito di una indefinita indeterminatezza. Se il noetico si rivolge al "questo" determinato, al singolare *tode ti*, il suo altro sarà soltanto il non-questo assolutamente indeterminato, senza che tra il "questo" noetico e "non questo" possa darsi alcun rapporto di distinzione, stante che, ribadiamolo, tale rapporto può configurarsi solo tra determinati: «non v'è alcun rapporto di *alterità* tra il questo e il non-questo. Ecco il punto» (p. 44). In questo modo, la tesi della precedenza e del carattere fondativo dell'orizzonte noetico, da Calogero difesa con forza, viene rivendicata proprio in virtù dell'irriducibilità della singola determinazione all'ambito della contrapposizione tra il sì e il no, il vero e il falso, contrapposizioni possibili soltanto all'interno della dimensione dianoetica del giudizio.

Il contributo di Meazza si propone di dare una nuova veste speculativa alla categoria di "appercezione", liberando tale nozione da qualsiasi ipotesi idealistica o fenomenologica. Essa deve essere pensata come una sorta di "scena" originaria in cui l'ente appare come «nient'altro che ente» (p. 108). L'appercezione si sottrae tanto a qualsiasi caratterizzazione in termini di "soggetto", quanto a qualsiasi dialet-

tica dell'intenzionalità, oltre che a una certa logica dell'impensabilità di ciò che è condizione di ogni pensiero. A questo proposito il richiamo implicito di Meazza è alla dialettica gentiliana di pensiero pensante e pensiero pensato e all'insistenza di Gentile sull'impossibilità da parte del pensiero *pensante* di pensarsi come tale, ogni pensiero venendo *pensato*, quindi ridotto ad "astratta" oggettività. L'impegnativa trattazione di Meazza volge poi a contestare alcune delle più sedimentate opposizioni in cui spesso, nella storia della filosofia, il pensiero si è ingarbugliato, quali la polarità immediatezza-mediazione, dentro-fuori, prima-dopo, fino ad arrivare a una critica della differenza ontologica tra essere ed ente. Si tratta piuttosto di collocarsi lungo il margine che separa e unisce i termini di queste coppie dicotomiche, nel tentativo di pensare una soglia non ancora ricompresa entro il dispositivo riflessivo del pensiero. È proprio in relazione a un tale progetto che anche Meazza incontra la riflessione di Calogero, rispetto a cui viene ancora una volta valorizzata l'istanza della logica noetica come logica della determinazione immediata, vale a dire di una determinatezza non ancora ricompresa entro la dinamica riflessiva della predicazione dianoetica. A questo proposito i due lemmi che compongono il titolo del volume si danno convegno: il darsi appercettivo inteso come "scena dell'y a" evoca infatti uno sguardo senza intenzionalità che trova proprio nella nozione di "noesi" il termine che più gli si addice. Certo, si tratta di una noesi del tutto peculiare, di «una noesi senza noema» (p. 112), che non ha come proprio oggetto alcun "vissuto noematico": «Anzi, è proprio il deporsi del vissuto noematico che dispiega il dato noetico e lascia aperto lo sguardo della scena» (*ibid.*). A questo livello si innestano alcune importanti considerazioni circa il rapporto tra la scena noetica e l'orizzonte linguistico. Se è vero che la noesi configura uno spazio che precede il segno linguistico, vale a dire il segno già inserito in un contesto discorsivo, ciò non toglie che essa possa essere interpretata come l'ambito di un *dire* non ancora decaduto nella dimensione dianoetica del *detto*. La noesi convocherebbe pertanto una sfera peculiare del linguaggio, appannaggio di un "io" non riducibile a un soggetto, se è vero che ogni soggetto si costituisce sempre come soggetto del detto e mai del puro dire.

Nelle note conclusive dei loro rispettivi saggi, entrambi gli autori richiamano l'esperienza artistica. Nel primo caso, la "logica noetica" diventa l'esemplificazione dello sguardo artistico, in cui nessuna considerazione, nessun giudizio, nessun interesse è in gioco se non quello della mera esistenza dell'oggetto "appercettivo". La logica noetica verrebbe a coincidere «con la logica dell'arte e della fantasia; in quanto non è neppure una logica, se per logica intendiamo una deduzione razionale fatta di concatenazioni, giudizi e sillogismi» (p. 48). Analogamente, al termine del secondo saggio, Meazza richiama i «segni delle arti» (p. 126) come unico luogo di ripetizione della «datità noetica» (*ibidem*), così come, nella trattazione critica

della differenza ontologica, l'esperienza dell'arte veniva evocata come confutazione della tentazione di istituire quella distanza tra essere ed ente che segna tutta la filosofia e che impedisce di instaurare una vera «confidenza con il reale» (p. 104).

Come si vede, i due saggi si richiamano vicendevolmente in alcuni dei loro snodi argomentativi principali. Ma ad accomunarli è soprattutto un certo “stile” filosofico che, unito ai possibili ulteriori sviluppi delle loro analisi, rende giustizia al titolo della collana di cui il volume in questione è la seconda pubblicazione: “Nuova Teoretica”.

Michele Ricciotti

D. Angelucci, *Là fuori. La filosofia e il reale*, ombre corte, Verona 2023, pp. 196.

Il titolo dice *Là fuori* e nell'avverbio *là* si gioca molto del libro di Daniela Angelucci, quasi tutto. *Là* pesa perché non è qui, non è *qui* fuori; non pretende di ridurre, insomma, il fuori al dentro, alla prossimità, alla vicinanza. E pesa anche perché introduce una sottile fessura che resta fra l'autrice e il filosofo con cui vengono condivisi la questione, la lingua e il terreno (non solo) filosofico, e cioè Deleuze.

Va subito chiarito che il libro contiene una proposta filosofica che, seppure in dialogo serrato con il filosofo francese, si costruisce autonomamente attorno alla questione della correlazione fra la *filosofia* e il *reale*.

Il “fuori” che Daniela Angelucci estrae dalla riflessione di Deleuze, facendone il suo proprio tema – portandoselo, cioè, in giro per i sentieri dell'arte, della letteratura, della psicoanalisi e del cinema contemporanei –, non per sostenere lo «scambio transdisciplinare» (p. 190) ma per esporre il campo filosofico «a una perturbazione che arriva da fuori» (*Ibidem*), sembra dar luogo a un “paesaggio” linguistico, in cui si esprimono invocazioni (*Usciamo*); domande (*Che cos'è la filosofia?*); associazioni (*Simulacri e carezze*); semplici nomi (*Caos*). Rispetto a questi titoli di capitoli, i paragrafi sembrano entrare nel dettaglio facendoci *sentire* la spazialità/spaziosità delle parole che sorgono come gesti (*Camminare e filosofare*); localizzazioni (*In basso e in piena luce*), approssimazioni (*Un foro, una ferita, uno strappo*).

Non c'è dubbio però che questo “paesaggio” è carico di risonanze implicite ed esplicite provenienti dall'apporto di altre voci autorevoli del vasto movimento di pensiero che nel secondo '900 ebbe nella parola “differenza” il suo centro. Deleuze non ne fu certo l'unico protagonista: al suo *Différence et répétition* (PUF, Paris 1968), fanno riscontro la *Dialettica negativa*, che Adorno pubblica due anni prima sotto il segno di una “coscienza rigorosa della non identità” e il celebre saggio di Derrida sulla *Differanza* (saggio contenuto in *Margini della filosofia* del 1972)

imperniato su uno scarto tra segno e significato che grava la “presenza” di un ritardo costitutivo. E come non ricordare Lyotard, (cui Daniela Angelucci rimanda per affrontare «lo scacco dell’intelletto e dell’immaginazione» kantiani, cfr. p. 78), con la sua sottolineatura del tratto di dissidio della differenza, che conduce all’“impossibilità di fornire una regola comune”, al punto che la filosofia si presenta come regime dell’incommensurabile?

Ora, il “fuori” deriva dalla centralità della differenza perché vuole per l’appunto andare *al di fuori* dalla egemonia dell’identico che la filosofia lega cartesianamente al ruolo del *cogito*, operante la riduzione delle differenze materiali e individuali degli enti per conoscerli e classificarli sotto un ordine della mente. Il legame fra il *fuori* e la *differenza* è attestato persino nel titolo dell’opera dirompente di E. Levinas: *Totalità e Infinito*, del 1961, che ha appunto come sottotitolo *Saggio sull’esteriorità*, dove l’“esteriorità” si impone a seguito della irriducibile differenza che si instaura fra la “totalità”, regno dell’identico, e l’“infinito”, che prende la differenza del volto come emblema. Non a caso in Derrida la *differanza* si dà come *spaziatura* e scrittura del margine; lo stesso Foucault, che firma un’entusiastica introduzione al libro di Deleuze del 1968, parla di un “pensiero del fuori” (1966), individuando in esso un’assenza salvifica rispetto alla pienezza di senso conferita al mondo da parte di un soggetto che relaziona tutto a sé.

In breve, è il richiamo al tema della differenza che abilita il “pensiero del fuori” a sovvertire la lettura tradizionale del rapporto fra dentro e fuori, ossia della coppia oppositiva su cui si fondano il pensiero dialettico e metafisico e malgrado tutto anche quello fenomenologico.

Il richiamo all’intensa temperie filosofica e culturale che sta alle spalle del “principio del fuori” serve qui per fare una sosta sul *là* e per chiedere: a quale *là* rinvia il fuori di Deleuze? La domanda mira a evidenziare ciò cui accennavo all’inizio, ossia una certa feconda fessura che rimane a mio avviso fra l’intento del libro di Daniela Angelucci e il pensiero del suo autore di riferimento.

Il fuori è indubbiamente la partenza del pensiero di Deleuze, come si vince chiaramente in *Proust e i segni*, su cui Daniela Angelucci si sofferma nel terzo capitolo intestato a *L’avventura dell’involontario* (p. 41). Ma benché la filosofia che nasce dalla letteratura (tale è l’esperienza di *Proust e i segni*) permetta di rendere centrale la questione del “fuori”, permetta di farne, cioè, la questione in cui ne va dello statuto della filosofia, il fuori con cui si impatta nella prospettiva del filosofo francese, sembra lasciarsi alle spalle il legame costitutivo al tema della differenza: approda, alla fine, a una creazione di concetti, di personaggi concettuali, a una lunga nominazione, a un “divenire nome-proprio”, a una continua effettuazione, in cui il reale si trasforma in immagine, nel senso cinematografico per cui scompare la differenza fra realtà e immagine. E questa scomparsa evoca il “virtuale”, che non

concerne soltanto il “movimento” e la “fugacità” del caos (cfr. p. 13), ma anche l’operazione creativa come esito della filosofia. Ecco, sembra che il reale in Deleuze passi nel virtuale (come sostiene J.-L. Nancy, con cui concordo. Cfr. *Le differenze parallele*, ombre corte 2008).

Pur comprendendo la valenza politica della decostruzione del rapporto fra interno ed esterno, sembra che questa prospettiva abbandoni la realtà concreta, nella misura in cui il reale diventa un *reale filosofico*, un universo che si autonomizza *dentro* il pensiero, con un suo ordine e delle sue connessioni, e che vive di vita propria, come un monumento, come una tela, come una statua. Questo reale, che diventa archetipo ed essenza, non ha più bisogno di niente, è perfetto in sé. Una tale operazione è forse consentita dal fatto che il punto di partenza per Deleuze è appunto il *caos*, caos che veicola la velocità, la fuga, un’effettività non ancora effettuata, che chiede impersonalmente un intervento, il taglio di un “piano di immanenza”, appunto, che lo afferri e lo ordini senza tradirne la natura caotica («Fendere il caos, “passarlo al setaccio”, significa appunto instaurare un piano di immanenza, attraverso la creazione di concetti», p. 25).

Ma il reale è solo *caos* da effettuare? L’altro è solo stimolo, urto, violenza, antagonista, rivale? (Colpisce che l’amante geloso che vuole la verità sia per Deleuze la metafora ricorrente dell’avvio del pensiero).

Resta, credo, una violenza e una solitudine nella filosofia di Deleuze e nella filosofia secondo Deleuze. Violenza e solitudine che non si ritrova però nell’autrice di *Là fuori*, e cioè nell’ispirazione che anima il libro, in cui l’extra filosofico assume alla fine una dimensione *umana*, e cioè relazionale. Se la pratica della filosofia può essere associata a una “passeggiata” (cfr. p. 191), tesi che ritroviamo alla fine del libro e che sovverte la gerarchia fra il “leggero” e il “pesante”, fra il “serio” e l’“ozioso” (quante volte abbiamo detto di una cosa importante che “non era una passeggiata...” è perché la “passeggiata”, da non intendere come “fantasticheria solitaria” (p. 192), ma come gesto collettivo («alla sfida del fuori si può reagire solo collettivamente», p. 9), afferma tramite un gesto, un atto, la vocazione del pensiero a rapportarsi a sé e agli altri tramite l’attraversamento di un fuori. L’altro con cui si cammina, del resto – faccio riferimento alla pratica del Walkscapes presente nel libro – è un altro con cui si condivide il passo mentre c’è «chi parla e chi ascolta» (pp. 188-189).

Ma in questo attraversamento, il fuori che prende la forma del territorio, del suolo, è sottratto alla dimensione di mera exteriorità, di mero stimolo e avvio del pensare, perché il passo umano conferisce alla terra il tratto di una alterità decisiva per il *passo* che appartiene tanto al corpo che avanza quanto al pensiero che progredisce.

Mi pare questo il senso da dare all’esigenza della nascita «di un’altra sensibilità» e di «un’altra coscienza» (p. 192), che riabilita, insomma, una via estetico-

dialogica capace di dare al *fuori* di Daniela Angelucci un significato più profondo. Perché, in breve, ha i tratti della ricerca di un'“ambientazione” in cui, parallelamente, l'uomo sembra dovere al fuori la stessa possibilità di pensare, e il fuori dovere all'uomo la possibilità di entrare nello spazio del senso.

Mi pare, per concludere, che il “là” di *Là fuori* additi un altro genere di “là” rispetto a quello che, pure, Deleuze consente di tematizzare e di mettere al centro del pensare. In questo scarto, che costituisce anche l'integrazione di Daniela Angelucci, credo si riveli il particolare slancio teorico di *Là fuori*.

Rosaria Caldarone