

Bibliografica

V. Costa, *Margini del trascendentale. Questioni metafisiche nella fenomenologia di Husserl*, Schol -Morcelliana, Brescia 2024, pp. 232.

Una delle ragioni di costante fecondit  dell'approccio fenomenologico al mondo   il suo porsi in gran parte al di l  di alcune delle pi  consolidate contrapposizioni teoretiche che intramano il pensiero moderno.   questo mediante un andare alle cose stesse che significa in primo luogo accogliere il mondo come luogo e struttura che *nello stesso tempo   e si manifesta*, che accade nel suo manifestarsi e si manifesta perch  c'  e non perch  una qualche mente lo pensi. «L'essere non   oltre l'apparire, e l'apparire non   una costruzione soggettiva. La manifestazione   fenomeno d'essere,   l'essere che si manifesta. La fenomenologia  , pertanto, una filosofia dell'esperienza» (p. 5).

Se possiamo *apprendere* l'esistenza di un ente e i modi del suo esistere soltanto perch  essi si manifestano a noi, questo non vuole dire che l'esistenza di quell'ente sia qualcosa di coscienziale e interiore, e assolutamente non vuol dire, non pu  voler dire pena l'irrazionalismo solipsistico, che quell'ente sia costruito dalla nostra coscienza, da essa prodotto, *da noi dipendente*. Che il mondo sia una mia rappresentazione pu  significare solo che io articolo le sue manifestazioni nei modi in cui la struttura del corpomente che sono permette di articularli ma esso, il mondo e tutte le sue manifestazioni, sono interamente e sempre autonomi dall'esistenza mia, dell'umanit , di qualunque entit  che elabora delle rappresentazioni. «In ogni caso, *l'esse non   il percipi*» (p. 39); con il linguaggio di Husserl si pu  dire che la sintesi operata dalla coscienza sui dati percettivi   sempre una sintesi passiva, che esperisce strutture oggettive e autonome dalla coscienza mentre alla coscienza si manifestano: «La cosa pu  essere interpretata come fatta di molecole o come sede di spiriti, ma   proprio questa cosa data nell'*esperienza ad essere interpretata in modi differenti*» (p. 79).

Per la fenomenologia il mondo non   un esito del pensare anche perch  la *conoscenza* del mondo e i giudizi che sulla realt  formuliamo dipendono dalle sintesi

perceptive e dunque passive, le quali «precedono l'attività del giudizio». Husserl prende così «le distanze dall'impostazione kantiana e neokantiana» (p. 170).

Ed è proprio questo realismo rispetto alla possibilità e alle procedure della coscienza umana a esigere un itinerario fenomenologico oltre la manifestatività, oltre ciò che si percepisce, che si osserva, che si vede, ed esige quindi un'apertura metafisica. Nella nostra esperienza si danno, proprio 'si presentano', «quelli che Husserl stesso ebbe a chiamare 'problemi-limite' [*Grenzprobleme*], problemi che sembrano irriducibili all'esperienza e alla fenomenalità, poiché essi sembrano non avere alcuna fenomenicità. [...] Sono luoghi che mettono in discussione la pretesa stessa della fenomenologia: che tutto si costituisca nella coscienza, che se qualcosa esiste deve manifestarsi in un'esperienza» (p. 5).

La ripetuta esigenza da Husserl espressa di allontanarsi dalla metafisica è rivolta alla «metafisica degenerata». E anche se «non è sempre facile capire a che cosa si riferisse più precisamente», è almeno chiaro che la metafisica fenomenologica, la quale cerca di andare oltre appunto ogni degenerazione della metafisica stessa, «allude a un movimento di riattivazione del senso dei problemi della metafisica occidentale» (p. 7). I problemi oggetto di questo libro.

Invece che entrare nel dettaglio dell'ampia discussione che su di essi Costa conduce – il cervello, il mondo, l'inconscio, il linguaggio, il differire, il tempo, la coscienza infelice, l'illuminismo fenomenologico – preferisco individuare la fecondità della sua complessiva analisi per capire e confermare la necessità della metafisica anche in ambito fenomenologico.

Husserl è infatti assai chiaro, in un brano della *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza* (p. 29), nell'affermare che «accanto e al di sopra delle scienze meramente relative dell'essere, dev'esserci una scienza definitiva dell'essere, la quale soltanto è chiamata a soddisfare i nostri interessi ultimi e sommi relativi all'essere, e che ha il compito d'indagare ciò che deve valere come reale [*das Wirkliche*] nel senso ultimo e definitivo. Questa scienza radicale dell'essere, la scienza dell'essere in un senso assoluto, è la *metafisica*». Chiarissima è dunque tale equiparazione tra metafisica e ontologia, la cui centralità e significato Costa ribadisce a conclusione della sua indagine, quando scrive che «i problemi metafisici non sono pertanto fantasie di cui liberarsi, ma esigenze della ragione: in essi la ragione esperisce l'essere stesso. I problemi dell'esistenza umana non sono questioni psicologiche, non rimandano a sentimenti di musicisti falliti, non sono l'altro dalla ragione, non alludono al mistico o all'extrarazionale. Sono il cuore stesso della ragione» (p. 225).

Da tale riconoscimento acquistano feconda luce questioni fondamentali come: la relazione tra immanenza e trascendenza, con la quale «Husserl non allude dunque alla distinzione tra un interno e un esterno, bensì a una differenza nel modo di apparire, per cui l'oggetto che si manifesta è sempre di più (dunque trascendente)

rispetto alla sensazione attraverso cui si presenta di volta in volta» (p. 94); la differenza ontologica, per la quale il mondo è «l'orizzonte all'interno del quale ogni cosa del mondo si manifesta» e però è «qualcosa che viene *prima* degli enti (i differenti) che si manifestano all'interno di un sistema di differenze. Il mondo è una struttura differenziale che accade e che, accadendo, fa sì che le cose possano essere comprese» (p. 171); di conseguenza, la soggettività è il «*tempo che prende coscienza di sé*, per cui ad ogni livello dell'essere vi sono sintesi temporali e rapporti differenziali. Disvelando la mia esperienza trovo che tutto ciò che si manifesta in essa si struttura secondo sintesi temporale: la storia della natura, le particelle elementari, le strutture biologiche. [...] Tutto ciò che è nel tempo è soggetto a questo dinamismo: *il tempo è principio di organizzazione*. Il tempo è il generarsi della forma. [...], il tempo in quanto differenza originaria, in quanto originaria inquietudine dell'essere che mantiene le cose nell'essere, impedendo il ritorno al nulla» (pp. 186-187): l'identità quindi tra essere e tempo ma a condizione di distinguere tra un'eternità che è *nunc stans* e una sempiternità che è *nunc in tempore*, distinguere quindi «tra perennità (nel tempo) ed eternità (origine del tempo), intesa come mancanza di successione, come luogo in cui tutto fluisce e tuttavia 'sta'. In questo modo si apre la possibilità di pensare il rapporto tra tempo ed eternità in maniera differente da come accade quando si pensa l'eternità come l'imperituro, come l'altro dal tempo, dalla vita, oppure come il tempo interamente dispiegato e finalmente concluso e racchiuso in una totalità. *Il vero non è l'intero, ma l'infinito prodursi dell'essere. L'eternità non è ciò che sta dietro o altrove rispetto all'istante, ma ciò che brilla in ogni istante*, ciò da cui ogni istante sgorga» (pp. 188-189).

Come si vede, si tratta di risultati di grande significato non soltanto esegetico ma proprio teoretico. Risultati che Costa coniuga giustamente alla questione, centrale in Husserl, dell'Europa e della verità, qui raccolte in una limpida sintesi: «Il *telos* infinito che si è manifestato con la nascita della filosofia, e di cui la filosofia mantiene viva la coscienza, è la differenza tra sapere e verità. Europa allude quindi ad una vita che deve vivere sotto questa differenza, cercando una verità che si sottrae indefinitamente» (pp. 205).

La natura reale e nello stesso tempo asintotica e sempre aperta della verità è uno dei risultati più fecondi della fenomenologia husserliana e, attraverso essa, dell'intera elaborazione metafisica dell'Europa.

Alberto Giovanni Biuso

Carteggio di Antonio Rosmini con i propri familiari (Lettere e Carteggi di Antonio Rosmini: strumenti preparatori), a cura di E. Bressa - L. Gadaleta, Stresa, Sodalitas 2024, 2 voll., pp. CXXXIX, 657; 1385.

I due tomi raccolgono il carteggio completo di 815 lettere in un arco di tempo che va dal 1805 al 1855 e che Antonio Rosmini ebbe con i famigliari più stretti, conviventi sotto lo stesso tetto: con il padre Pietro Modesto, la madre Giovanna Formenti e lo zio Ambrogio Rosmini, la corrispondenza con i quali annovera 191 missive. A queste si aggiungono le lettere alla sorella Gioseffa Margherita (nata nel 1794), riferimento fondamentale se non altro perché gl'insegnò il tedesco, avendo appreso all'istituto delle Orsoline di Innsbruck dove, undicenne, rimase per tre anni e al fratello Giuseppe Maria (nato nel 1798; Antonio aveva anche un altro fratello, Felice, nato nel 1800, ma morto dopo un anno), vero problema della famiglia Rosmini, con le sue nevrosi e trasgressioni. Infine, sono presenti anche lettere alla cognata, moglie affettuosa e paziente di Giuseppe, Adelaide Cristani (nata nel 1817). Il volume è il terzo «di *Lettere e Carteggi* di Rosmini e segue le lettere inedite degli Archivi del Trentino e il carteggio tra Antonio e l'amico Giuseppe Brunati. Le lettere qui presentate, non presentano particolari riflessioni filosofiche, ma mere esigenze imposte dal quotidiano. Eppure, il periodo del Carteggio copre l'arco di tempo della stessa intera produzione filosofica rosminiana. Dunque, anche le apparenti marginali richieste o gli interessanti sugli stati di salute dei propri cari vanno contestualizzati all'interno di una intensa attività di studio e ricerca (e persino in quello di un'attività politico-diplomatica se pensiamo all'incarico del 1848 da parte di Carlo Alberto di Sardegna). È vero, allora, che si tratta soprattutto di lettere di aggiornamento su faccende e problemi giornalieri, ma scritte mentre Rosmini continua a lavorare e a produrre, a leggere soprattutto testi della filosofia *alemannica* (e sappiamo che li legge in francese, non conoscendo il tedesco, ricevendo aiuto prezioso dalla sorella per la comprensione di alcuni concetti-chiave). Non a caso nel Carteggio si possono trovare richieste di sussidi in denaro per l'acquisto di libri, spesso autentiche preziosità, provenienti o da soppressione di monasteri o da lasciti dovuti alla decadenza di famiglie nobili. Queste lettere mostrano un quadro generale che, a parte qualche eccezione dove è espressa una grande intensità emotiva, presentano soprattutto l'ordinaria vita famigliare della famiglia Rosmini, ma evidenziano, nello stesso tempo, come lo studio e la produzione filosofica non abbiano distratto Antonio dai legami parentali. In generale, sia per le tematiche affrontate che per l'intreccio cronologico, il *corpus* epistolare non si presenta come un insieme organico, ma sporadico, dove lettere di risposta giungono, spesso, a conclusione d'incontri personali dei quali non abbiamo traccia. L'insieme delle lettere non ci fornisce dati biografici precisi sui genitori di Antonio: quanto ci è noto e che

in generale si è trasmesso a partire dalla storia della famiglia Rosmini scritta nel 1880 da Francesco Paoli, sono soprattutto le caratterizzazioni psicologiche e morali, tutte convergenti a dare dei genitori l'immagine di una coppia morigerata, tipica dell'aristocrazia di provincia (già Nobile del Sacro Romano Impero per titolo famigliare, il padre di Antonio venne anche insignito del titolo di Patrizio Tirolese) colta e profondamente religiosa. Pietro Modesto, ad esempio, esprime una «religiosità sobria e misurata, che emerge spessissimo come appello alla provvidenza, invito alla preghiera, abbandono alla volontà di Dio (lettere 72, 80, 87)» (M. Dossi, *I carteggi di Antonio Rosmini con il padre, la madre e lo zio Ambrogio*, Premessa, p. xx). Ma il Padre di Antonio è anche uomo d'interessi culturali. Non è certo un tributo di mera gentilezza il fatto che Antonio «da giovane studente universitario padovano – lo rende partecipe delle sue esperienze culturali più notevoli, dei suoi incontri con personaggi eminenti nelle diverse scienze e discipline, delle sue scoperte e dei suoi viaggi» (p. xv). Antonio dà rigorosamente del “lei” al padre (sempre indicato con “Signor Padre” accompagnato da superlativi affettivi) che, invece, da parte sua, gli si rivolge con il “voi” e un iniziale costante “Carissimo Figlio”. E questo, del “lei” del mittente Antonio e del “voi” nelle risposte dei destinatari, è il *cliché* presente nell'intero Carteggio e che riguarda e coinvolge le relazioni con tutti i suoi interlocutori famigliari. La madre di Antonio, Giovanna Formenti – famiglia, la sua, piuttosto importante e influente, arricchitasi nel commercio di granaglie e fornitrice dell'Impero e dell'esercito asburgico –, è educata dalle Orsoline di Innsbruck (come poi sarà per la sorella di Antonio, Gioseffa) ed è tratteggiata come una donna istruita, dalla forte personalità e tuttavia mite e sensibile. Mentre il carteggio tra Antonio e il padre è costituito da 63 lettere (19 del giovane e 24 di Pietro Modesto), quello con la madre di un numero quasi doppio di lettere, 117, delle quali 84 di Antonio e 33 di Giovanna. Per lei, l'anomalia epistolare che si può riscontrare è che la sua raffinatezza e cultura, l'eleganza stessa della grafia, entrano poi in stridente contrasto con la sua sintassi, «zoppicante, spesso scorretta, con improbabili concordanze e numerosi anacoluti. Il lessico a sua volta è approssimato, presenta spesso dialettismi, oppure neologismi avventurosi, tanto da risultare a tratti incomprensibile» (p. xxvii). Forte e profonda è la sua religiosità e nelle lettere non mancano richiami alla preghiera, alla fiducia nella provvidenza e quando viene a conoscenza della vocazione sacerdotale del figlio gli si raccomanda affinché autoverifichi seriamente la sua scelta, riflettendoci accuratamente: «guardate bene che non siate decscato dai consigli de vostri amici li quali sono tutti quasi Sacerdoti. Ancor siete in tempo pensateci bene» (*lett* 2 marzo 1818). Rispetto ai carteggi con i genitori, quello con Ambrogio è il più ridotto, ma, probabilmente, quello più significativo (allo zio, Antonio, «riconosce esplicitamente una compartecipazione al ruolo genitoriale») (p. xlv). Le lettere coprono un arco di tempo limitato, un anno e mez-

zo soltanto, tra il 19 novembre 1816 e il 25 aprile 1818, periodo che coincide con gli anni degli studi di teologia di Antonio. Lo scambio epistolare avviene con sole 11 lettere, 8 di Antonio e 3, dalla grafia chiara, regolare ed elegante di Ambrogio. Il tono di queste lettere è culturalmente elevato e «lascia intravedere le loro ricche personalità, ancora in formazione quella di Antonio, fortemente consolidata da anni di studi e di esperienze quella dello zio» (*ibidem*). Per questo motivo «nel carteggio con lo zio Ambrogio vi è la presenza costante dei libri: studiati, conservati, acquistati, spediti, perfino perduti» (p. XLVII). Antonio con l'aiuto economico misurato del padre, la complicità affettuosa della madre e una sorta di consulenza di Ambrogio allestisce una "piccola libreria", dove lo zio, esperto bibliofilo, individua e segnala l'assenza di alcuni testi che meritano invece l'acquisto, contribuendone anche personalmente all'acquisizione. Questa provvidenziale convergenza permette ad Antonio di avere gli strumenti adatti per indagare ed interpretare le filosofie più diffuse nel suo tempo e proporre un organismo del sapere d'impronta cristiana. Oltre ad Ambrogio anche la sorella Gioseffa Margherita è interlocutrice intelligente e colta: oltre al tedesco (con il quale aiuta il fratello), conosce infatti anche il latino, il francese e coltiva con profitto la musica. La sua decisione di farsi suora non trova tutti entusiasti in famiglia. Il padre Pietro Modesto disdice l'ingresso della figlia nell'ordine delle Teresine o *Dame Inglesi*, e anche perché la giovane trova il monastero grave e austero, a lei non adatto, non prende i voti. In seguito, la visita a Verona delle Canossiane fondate dalla Venerabile Maddalena Marchesa di Canossa «allo scopo di studiare le regole, il funzionamento, la vita dell'Istituto per una migliore direzione dell'Orfanotrofio» (*ibidem*) lascia in Margherita un segno indelebile. Ospitata per un mese e testimone di un generale clima di santità nel monastero, la giovane, piena di entusiasmo, è spinta dall'idea di fondare, a sua volta, a Rovereto, con il proprio patrimonio, una *Casa delle figlie della Carità* come quella istituita a Verona dalla Marchesa di Canossa. Non senza resistenze e rimpianti questa riesce a convincere la Rosmini a spostare a Trento la fondazione dell'Istituto. A conclusione di tutto, nel 1828, «la Marchesa con un gesto di materna riconoscenza, sicura del resto della sua abilità e delle sue virtù, nominò superiora del nuovo Istituto di Trento Suor Giuseppina Margherita Rosmini. E mentre la Rosmini iniziava l'Istituto da lei fondato a Trento, il fratello D. Antonio, animato anche dalla Marchesa Canossa, proprio in quell'anno 1828, fondava l'Istituto dei Fratelli della Carità» (pp. LXVIII-LXIX). Una convergenza fraterna in nome della Carità. Questo Carteggio, in conclusione, è certamente una sorta di grande affresco a sfondo storico-famigliare, ma in grado di illuminare vicende e persone che hanno caratterizzato la crescita filosofica e spirituale di Antonio Rosmini, le sue scelte, chiare e orientate sin da giovane e non soltanto in ordine alla sua volontà di prendere i voti, ma in quella prospettiva di apertura intellettuale che, mediante il suo

organico pensiero filosofico, unitamente alla carità, lo ha indirizzato ad una sintesi originale, quella della “carità intellettuale” dove la radice veritativa deve fondare ogni servizio verso l’altro.

Roberto Rossi

M.C. Marinelli, *Alle origini della Dottrina della Scienza. Maimon, Reinhold e Schulze*, ETS, Pisa 2024, pp. 176.

Nella *Wissenschaftslehre* – appuntava, recensendola, Schelling – Fichte «rileva che le ultime pubblicazioni nel mondo della filosofia gli hanno fatto sentire l’esigenza di trovare la forma originaria di ogni scienza». Ed inverso la trasformazione della metafisica compiuta da Kant in scienza delle condizioni di possibilità della conoscenza avrebbe gettato le fondamenta affinché questo bisogno fosse avvertito, compreso e reinterpretato dall’intero movimento dell’idealismo tedesco, sebbene in forme sempre meno assimilabili a quelle di una stanca scolastica o di un “criticismo rettificato”, quale esemplarmente apparve già ad alcuni suoi contemporanei il tentativo promosso da Karl L. Reinhold di riconoscere nel “principio di coscienza” quella premessa unitaria da cui tutto si dedurrebbe. In tal senso, il proposito di Fichte di elaborare una “scienza della scienza” sarebbe stato ispirato dal tentativo di ricercare l’oggetto proprio della dottrina cui si rapportano tutti i principi fondamentali d’ogni scienza particolare: «il principio [*Satz*] del sapere».

Come poteva cogliersi già nella recensione all’*Aenesidemus* di G.E. Schulze, Fichte non può considerare la *Elementarphilosophie* di Reinhold pretermettendo le critiche a questa ora mosse, con riguardo, in particolare, alla nozione di rappresentazione. Pur ammettendo che le rappresentazioni soggettive possiedono una certezza indubitabile, Schulze faceva notare come ciò non fosse ancora sufficiente per dichiarare vera la tesi di una filosofia trascendentale, tanto più che quest’ultima si sarebbe avvalsa di un concetto, quello di «cosa in sé», che, se si fosse voluti essere coerenti con il quadro concettuale delimitato tanto da Kant quanto da Reinhold, non avrebbe potuto esercitare la funzione di *real Grund* del contenuto della conoscenza umana. La critica “dogmatico-scettica” espressa da Schulze sarebbe stata dettata da una nozione di verità antecedente alla “rivoluzione copernicana” promossa dalla filosofia trascendentale. È Fichte a notarlo a più riprese (e ancora nella Introduzione alla Dottrina della scienza del semestre invernale del 1811-12: *GA*, IV, 4, p. 44), ponendo in luce che lo scetticismo espresso da Schulze non si accorda con la tesi kantiana secondo la quale la logica trascendentale sarebbe superiore alla logica formale, dal momento che questa sarebbe estranea alla validità reale dei principi (e degli oggetti) della filosofia.

Al riguardo Fichte sembra condividere l'opinione espressa da Reinhold in *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791) circa la superiorità del "principio della coscienza" rispetto al principio logico di non contraddizione. Ciò nondimeno egli non manca di osservare che, per quanto l'azione del rappresentare messa a tema da Reinhold possa costituire la sintesi suprema dell'animo umano, resta pur sempre necessario interrogarsi sul modo in cui possa darsi una sintesi senza un'antitesi e una tesi precedenti, ed *in* quella e *da* quella poste in relazione. Da questo punto di vista – prosegue Fichte – Schulze avrebbe ragione quando sostiene che il fatto della coscienza non può aspirare ad essere il fondamento ultimo del sistema trascendentale, ancorché questo non potrebbe in ogni caso coincidere con il principio di contraddizione. La filosofia andrebbe infatti intesa come scienza che non può mancare di riferirsi oltre che all'intelletto, agli oggetti, e che perciò dovrebbe fondarsi su un principio che pur ponendosi al di là della logica formale, non coincide con la mera fattualità: quella alla quale finirebbe per degradare, alla stregua d'una semplice *Tatsache*, il reinholdiano "principio di coscienza". Quanto occorrerebbe pensare sarebbe piuttosto una posizione assoluta del fondamento che abbia in sé la validità del suo fungere da "azione-in-atto", da *Tathandlung*.

Nel suo recente studio, Maria Caterina Marinelli ha con acribia esaminato questo concetto, movendo dalla considerazione che in esso si coagulerebbe quel carattere pratico della ragione che permetterebbe a Fichte di comprendere la limitazione insita nella ragione teoretica come motivo per oltrepassarla, onde elevarsi verso una ragione concepita come infinita produttività, come atto. La *Tathandlung* rappresenterebbe la condizione o il fondamento del principio che vuole che l'io ponga «in modo assoluto il proprio essere», in quanto prodotto determinato dell'azione originaria dell'Io. Come ricorda pure Marinelli, è questo il punto decisivo per una delucidazione di quell'autocoscienza trascendentale, racchiusa nel *Grundatz*, "L'Io pone se stesso", che regge l'intero edificio del sistema fichtiano, e che ne segna l'effettivo distinguersi dalla riflessione kantiana. Laddove in questa ogni coscienza empirica è sempre e soltanto condizionata dall'autocoscienza, la quale quindi si pone come condizione di possibilità della prima, nella *Wissenschaftslehre* si afferma che ogni coscienza è determinata dall'autocoscienza, «nel senso che tutto ciò che si presenta alla coscienza è fondato, dato, prodotto dalle condizioni dell'autocoscienza, e non c'è alcun fondamento della coscienza che non sia l'autocoscienza» (Fichte, *GA*, I, 4, p. 229).

Tesi questa invero tutt'altro che perspicua (di "spinozismo metastatizzato" parlò Jean Paul nell'irridente *Clavis fichtiana*), come Fichte stesso ammise, scrivendo, nel luglio 1795, a Schelling (Fichte, *GA*, v, 2, p. 216), che pure era rimasto perplesso circa la spiegazione addotta nella Dottrina della scienza circa il modo in cui l'atto originario, la pura energia dell'Io, venisse "saputa" dall'autocoscienza, ma che può, secondo Marinelli, essere indagata e ricevere luce ove la si esamini attraverso,

una peculiare “critica delle varianti”, nella quale, sia pure implicitamente, la lezione continiana, volta a sostituire, nell’indagine di un’opera, il *fieri* al dato compiuto, si combina con la critica terminologica di matrice adorniana, per la quale «ogni termine filosofico è la cicatrice d’un problema irrisolto». Ne segue un’articolata disamina della nozione di *Tathandlung* nelle filosofie coeve a quella fichtiana, a partire dal significato che essa riceve nell’ambito del problema del fatto della coscienza di Reinhold, ove inteso come risposta alla questione del *Faktum* della filosofia kantiana sollevata da Maimon. Ed invero l’insistenza su quest’autore ancora poco frequentato dalla storiografia rappresenta il contributo più significativo del lavoro di Marinelli. La quale parrebbe muovere da ciò che Emil Lask in *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902) aveva sintetizzato come il problema che preoccupava più d’ogni altro la speculazione di Maimon: il rischio che «la legislazione dell’a priori» fosse messa in dubbio nella sua legittimità ed efficacia, non potendo il fattuale «essere sussunto alle leggi generali». A inquietare il filosofo lituano sarebbe insomma stata la domanda “*quid facti?*”, con la quale si riassumeva la realtà o effettività della determinazione degli oggetti da parte delle forme a priori. Secondo Maimon, le dimostrazioni kantiane non permettono di provare che le forme a priori determinino gli oggetti dell’esperienza: i principi trascendentali si darebbero da soli quel che si proporrebbero di provare, vale a dire che possediamo delle proposizioni di esperienza (necessarie ed universali) aventi una validità oggettiva. Ecco, quindi, che l’argomento trascendentale si vuoterebbe di tutto il suo valore apodittico. Il che se da un lato comporterebbe il mancato pervenire della filosofia al livello d’una scienza evidente, dall’altro – nota Marinelli – permetterebbe di rilevare come ogni esperienza non sia che una conoscenza incompleta. Lo scetticismo di Maimon, diversamente da quello di Schulze, basato su un empirismo dogmatico che considera la datità sensibile del singolo fatto come oggettivamente reale, e il cui dubbio si esercita unicamente verso l’a priori della conoscenza, si rivolge direttamente contro la realtà oggettiva della conoscenza empirica dei fatti.

Il precipitato dello “scetticismo empirico” di Maimon inerente al “fatto” (*Tatsache* o *Faktum*) non riflesso da cui prenderebbe le mosse la riflessione di Kant (e quella di Reinhold) avrebbe con le considerazioni consegnate da Fichte alla *Wissenschaftslehre* una particolare affinità. Sulla scorta d’una consolidata tradizione di studi e ricerche, Marinelli argomenta in favore di una considerazione dello scetticismo maimoniano come propedeutico ai lavori più tardi di Fichte, maturati all’insegna d’un apprezzamento per un atteggiamento filosofico improntato a tenere a freno la propensione ad ontologizzare la cosa in sé e a misconoscere dogmaticamente i limiti della ragione. In tal senso la *Wissenschaftslehre* parrebbe sì fondarsi sull’azione originaria dell’Io, sulla *Tathandlung*, ma non potrebbe eliminare del tutto il dubbio scettico. Anzi, questo dovrebbe coltivarsi affinché la filosofia trascendentale non si

sclerotizzi nel culto d'un totalità teorica, ma si disponga ad essere una dottrina della scienza teoretica, un'epistemologia in senso molto ampio – e poi un'etica come dottrina della scienza pratica.

Luigi Azzariti-Fumaroli

A. Anelli, *Essere e libertà. Il problema fenomenologico dell'agire umano nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano - Udine 2023, pp. 420.

Il volume prende in considerazione la riflessione di Heidegger sulla questione della libertà attraverso un'analisi approfondita degli anni che vanno dal 1927 al 1936, periodo in cui il confronto con questo tema è esplicitamente tematizzato. L'analisi però va oltre tale restrizione temporale tenendo conto del ruolo che la riflessione sulla libertà assume sia per ricostruirne la gestazione negli anni precedenti (cap. VI), sia per chiarire i motivi per cui negli anni successivi alla *Kehre* l'argomento della libertà scompare, almeno in apparenza, dall'orizzonte degli interessi del filosofo tedesco (cap. VII).

La ricerca di Anelli prende le mosse precisando come nell'itinerario speculativo heideggeriano il problema della libertà risenta certamente del condizionamento di due approcci significativi risalenti alla fine degli anni '80. Viene ricordato per primo quello di Günter Figal, per il quale l'intera riflessione heideggeriana altro non è che una fenomenologia della libertà in cui la stessa filosofia della libertà verrebbe a coincidere con l'ontologia. Su tale interpretazione definita "pan-eleuterologica" influisce, come viene sottolineato nel saggio, il punto di vista di Gadamer rispetto all'ontologia fondamentale heideggeriana quale originale e innovativa rielaborazione della questione dell'essere in Platone e Aristotele: questo aspetto assume un peso decisivo sulla necessità per Figal di riconsiderare criticamente tutte quelle interpretazioni del tema della libertà in Heidegger nell'ottica della moderna filosofia della soggettività. Il secondo approccio interpretativo è quello di Jean-Luc Nancy, che muove dalla constatazione di un abbandono, a partire dal 1936, della questione della libertà a cui Heidegger inizialmente aveva invece attribuito una considerevole importanza. L'attenzione di Nancy si concentra sulla circostanza che Heidegger avrebbe rinunciato a indicare quale dovesse essere la nuova figura di libertà una volta resasi evidente la "collusione dell'idea tradizionale di libertà con la metafisica e la sua storia" (p. 13), cioè con l'oblio della questione ontologica fondamentale. L'interpretazione di Nancy, dunque, più che confrontarsi criticamente sull'analisi del concetto di libertà in Heidegger, lascia prevalere l'interesse derivante dalla spinta decostruttiva nei riguardi di ogni idea di fondamento e soggetto che consegue tanto alla trattazione ultima della libertà quale *modo stesso dell'essere*, quanto alla scomparsa del tema

della libertà dall'orizzonte filosofico di Heidegger. L' A. osserva come la questione della libertà resista tanto ai tentativi di dissolverla nella più generale prospettiva del rapporto uomo-essere (Fial), quanto alla tentazione di leggerla esclusivamente in riferimento al confronto decostruttivo con la tradizione metafisica (Nancy).

L'opzione metodologica di Anelli privilegia l'approccio teoretico rispetto a quello storico-filosofico, e la trama del lavoro si articola attraverso l'individuazione di tre modelli di libertà, quella ontologica, quella metafisica e quella aletica, alla cui trattazione sono dedicati rispettivamente i capitoli I, II e III. Il primo modello si delinea in *Sein und Zeit* ed è compreso all'interno dell'analisi del *Dasein* quale essenziale relazione all'essere: la libertà è rappresentata come "possibilità gettata".

Il modello della "libertà metafisica", elaborato nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione di *Sein und Zeit* nel contesto del ripensamento della costituzione del *Dasein* quale oltrepassamento della dimensione dell'ente nella sua totalità, come ricorda Anelli, va compreso nel senso di *libertà come trascendenza*. Una tale comprensione è possibile solo a partire dal differente modo in cui è ora inteso il mondo come orizzonte di riferimento del *Dasein*: «il mondo, una volta posto dalla trascendenza, esercita sull'uomo un effetto «retroattivo», diventando quell'orizzonte che struttura l'esistenza, dando origine all'articolazione di possibilità e gettatezza che caratterizza l'essere umano» (p. 388).

La libertà «aletica» è definita in riferimento al cambio di passo rispetto al modo di interpretare la questione della verità rappresentato dalla *Kehre*. Se in *Sein und Zeit* la verità è intesa in relazione al tratto di aperturalità che coincide con il *Da* del *Da-sein*, dopo la svolta la *trascendenza dell'esserci* diventa fondamentale anche per la comprensione del fenomeno della verità: l'esserci si rapporta all'ente in quanto è già *gettato* nella totalità dell'ente e la sua modalità più propria risiede nel *comprendere l'essere*. In quegli anni l'indagine sulla verità come asserire e predicare diviene indagine sul carattere di *manifestatività* che precede l'asserzione e la predicazione e che si dà sempre a partire da una *totalità*. È sì un carattere d'essere dell'ente, ma poiché gli enti si manifestano nell'orizzonte di un *mondo* ad un essere che è per sua natura *trascendente*, la *manifestatività* è alla fine compresa ancora in relazione alla *trascendenza dell'esserci*. In questo contesto si inserisce un deciso spostamento dell' «accento sul livello strutturale a priori» direttamente proporzionale alla radicalizzazione – già operata nel corso degli anni immediatamente precedenti – della «svalutazione [...] della dimensione della libertà legata alle scelte ontiche» (p. 132). Si comprende con chiarezza, dunque, perché la *libertà aletica* suggerisce un ripensamento del problema della *Kehre* individuando nella riflessione sulla libertà del periodo che va dal 1927 al 1936 un riferimento privilegiato per comprendere l'evoluzione della questione ontologica in direzione dell'idea di «lasciar essere», sempre più centrale negli anni successivi alla svolta, fino all'elaborazione negli anni '50 della nozione di *Gelassenheit*.

Il capitolo IV si interroga su come ne esca trasformata la tradizionale concezione dell'etica alla luce della ricomprensione della libertà messa in atto da Heidegger. Il rilievo più evidente è quello dello «spostamento tipicamente fenomenologico dalla dimensione dell'agire concreto e operativo a quella delle sue condizioni di possibilità» (p. 161), che ha come effetto immediato il disorientamento e la difficoltà di trarre indicazioni per l'agire individuale. Più precisamente, l'A. si chiede quali siano le conseguenze per l'ambito etico-morale di questa articolazione di una sorta di «nuova natura umana» (p. 161) in una dimensione duplice: quella apriori più originaria a monte di quella dell'esperienza concreta. Benché i riferimenti espliciti al problema morale si trovino soltanto nel periodo immediatamente successivo a quello preso in considerazione per la tematizzazione della questione relativa alla libertà, è proprio in quel decennio che, come mette in luce Anelli, Heidegger perviene alle intuizioni fondamentali per indicare la stretta connessione tra il pensiero dell'essere dopo la svolta e un'«etica originaria». Viene ripresa la questione circa la presenza del tema morale nel pensiero heideggeriano attraverso una breve ma densa ricognizione dei principali orientamenti teorici. Oltre al richiamo alla linea interpretativa che asserisce l'impossibilità di ravvisare alcuna riflessione di tipo etico nel pensiero di Heidegger, vengono esaminate accuratamente le ermeneutiche che invece vedono l'etica come orizzonte complessivo dell'ontologia: l'idea che sia la filosofia stessa a comprendersi come etica formulata da Nancy, l'individuazione gadameriana delle radici aristoteliche del superamento della tradizionale differenza tra dimensione teorica e pratica, la lettura di Ricoeur dell'ontologia fondamentale quale etica generale da distinguere dalla morale ed infine la lettura dell'analitica esistenziale in direzione di una sorta di pragmatismo del mondo della vita in cui l'agire rappresenta la categoria fondamentale per la riflessione ontologica. Quello che nel saggio emerge significativamente dalla ricognizione delle diverse letture del problema dell'etica in Heidegger è che la *comprensione originaria* del fenomeno della libertà è centrale per comprendere lo spostamento visibile dopo la svolta nella rielaborazione del tema dell'agire. Le due tradizionali tipologie fondamentali di libertà, quella intesa come arbitrio e quella intesa come spontaneità, vengono ricondotte a una comune radice che ne rivela un livello più profondo: una dimensione originaria, un'«essenza» della libertà rivelante la prospettiva di un «anti-umanesimo» che, come mostra la *Lettera sull'umanismo*, non è semplicemente una decostruzione postmoderna del soggetto. L'«ontologizzazione» del fenomeno della libertà apre la strada ad una fenomenologia della libertà impegnata a salvare tanto l'unicità dell'io quanto il suo carattere intersoggettivo e relazionale. Non è necessario, dunque, bandire l'«apriori della libertà» considerato quale determinazione fenomenologica che lungi dall'essere ostacolo alla indeducibilità e alla infinita e mai oggettivabile unicità dell'io la garantisce senza ridurla a mera declinazione di una struttura universale.

Come opportunamente sottolinea Anelli, Heidegger, «rimanendo impigliato nel procedimento cartesiano-trascendentale riproposto dalla fenomenologia», mostra di conservare – proprio nel modo in cui legge il fenomeno della libertà – un tratto di quella modernità sui cui limiti ha lungamente appuntato la propria decostruzione. Sembra dunque che le conseguenze derivanti dall'*ontologizzazione della libertà* e dalla *duplicazione fenomenologica* della libertà (in un livello *ontico* del libero agire dell'uomo e dei suoi concreti comportamenti e in un livello ontologico più originario legato alla trascendenza del *Dasein*) non consentano in definitiva di trarre fuori in alcun modo la prospettiva heideggeriana dalle secche di un formalismo etico incapace di fornire criteri per giudicare delle scelte concrete.

Chiara Agnello

D. Venturelli, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Novi Ligure 2023, pp. 160.

In cinque densi capitoli, Domenico Venturelli offre un ritratto filosofico di personalità, note e meno note, che hanno contribuito ad alimentare il dibattito filosofico italiano dell'ultimo secolo, da Adolfo Levi a Pietro Caracciolo, da Pietro Piovani fino agli "amici" Giovanni Moretto e Carlo Angelino. Assumendo come oggetto di riflessione la materia confusa della vita, e restituendola nella forma di un inscindibile binomio di biografia e filosofia, il volume è di fatto un omaggio che l'Autore rende a figure intellettuali incrociate nel corso del proprio impegno di ricerca, e verso le quali – soprattutto per quelli personalmente conosciuti e frequentati – viene apertamente confessato un affettuoso debito di riconoscenza. E se a prima vista una simile operazione sembra restringere la cerchia dei potenziali lettori del libro ai soli specialisti della filosofia italiana più recente, lo stile *anche* esistenziale delle pagine di Venturelli permette di apprezzare la più ampia universalità iscritta negli interrogativi che attraversano la meditazione di ciascuno degli autori trattati.

Fatta salva la diversità dei profili – lo scetticismo di Levi si muove in un contesto più "remoto", ancora dominato dalle figure di Croce e Gentile; Caracciolo e Piovani mostrano una posizione rispettivamente esistenzialistica e storicistica, mentre Moretto e Angelino sono presentati dall'Autore come compagni di viaggio della propria stessa esperienza di ricerca, anche a motivo di una provenienza da comuni maestri – è possibile ricavare, dalle cinque biografie, una batteria di questioni trasversali a ogni impegno speculativo che non abbia reciso il proprio legame vitale con l'esistenza. Prima fra tutte la questione dell'amicizia e della sua solidarietà con le avventure del pensiero – come già Aristotele lascia intuire con l'idea del *symphi-*

losophein – quasi che la stessa *philia* rivolta alla sapienza non possa essere coltivata senza lo sguardo, che sia di un maestro o di un compagno, in cui la fatica del concetto trovi, per strada, momentaneo riposo. Ma ancor più ampiamente, la prospettiva unitaria che emerge dai profili filosofici di Venturelli è venata di «domande – sulla verità e l'errore, l'uomo e il tempo, la storia e il male, Dio e la morte – nelle quali ogni individuo, librato tra il tempo e l'eterno, presto o tardi s'imbatte, quale che sia la sua *circostanza*» (p. 8). Da qui il procedere per così dire *misto* delle pagine del testo, in cui a ricordi personali si mescolano interrogativi teoretici, a racconti biografici – in cui, significativamente, viene dato particolare rilievo alle circostanze della morte dell'autore trattato – si intrecciano tentativi di esegesi filosofica, in un cammino che restituisce, per dirla con Pareyson, il rapporto fra essere e persona, o fra verità e interpretazione, e dunque un certo – e fecondo – andirivieni fra le più impegnative questioni sul senso dell'essere e le più minute sfumature che accompagnano le vicende esistenziali del singolo. Di quel singolo uomo che, come ha insegnato Kierkegaard, sempre si nasconde dietro il pensatore, che a questo punto non è che “persona”, e dunque “maschera”, che custodisce il segreto di un'individualità sempre irrequieta, mai conciliata con la finitezza che la abita.

In quest'ottica Venturelli compie il suo viaggio a ritroso, in cui dalla vita e dal pensiero degli studiosi incontrati e raccontati emergono, qualche volta in filigrana altre volte manifesti, molti dei temi cari all'Autore stesso. Fra questi, torna insistente la questione del rapporto tra la finitezza dell'individuo e l'apertura a una trascendenza che è non solo religiosa, o, forse si dovrebbe dire, che è tanto più *religiosa* quanto meno si lascia rinchiudere in dogmi e appartenenze devote. Significative, al riguardo, le pagine dedicate al rapporto fra *dubbio* metafisico e *dogmatismo* etico in Adolfo Levi (pp. 18-23), alle possibili analogie fra il nulla di Heidegger e quello di Leopardi in Alberto Caracciolo (pp. 61-63), al suggestivo sovrapporsi, che troviamo in Carlo Angelino, fra la morte della divinità (Nietzsche) e la divinità della morte (pp. 149-151), fino alla dialettica fra il «*pieno* dell'essenza» e il «*vuoto* dell'assenza» in Pietro Piovani (pp. 102-105). Per non parlare dell'immane problema del male, su cui nel testo si torna assiduamente, variamente declinandolo nei diversi profili, e ritrovato, infine, come il luogo in cui il rapporto dell'uomo con il mistero dell'essere e del nulla può essere pensato nella forma più *lucida* e al tempo stesso *angosciata*. Come lascia intendere Giovanni Moretto meditando sulla figura di Giobbe (pp. 120-126), ma anche Caracciolo quando presenta Leopardi come una sorta di moderno Giobbe, il cui nichilismo è tutt'altro che una forma di chiusura scettica a ogni possibilità di trascendenza. Lungi dal presentarsi come una celebrazione decadente del mero niente, il nichilismo può anche esprimere la più acuta sensibilità per ogni occasione, pur enigmatica, in cui l'infinito (o l'essere) possa di nuovo “venire all'idea” (Levinas), anche se al di fuori di ogni religione positiva.

Ma il vero *Leitmotiv* che sostiene il dialogo di Venturelli con gli autori passati in rassegna è forse il primato kantiano della ragion pratica “nel suo legame” con la ragione speculativa. La precisazione – testuale in Kant – che anche quando l’etico sorpassa il teoretico sussista un “legame” (*Verbindung*) fra le due dimensioni è presupposta nei diversi punti in cui Venturelli *radicalizza* l’ermeneutica di ciascun profilo. Non si tratta infatti di liquidare, in nome dell’urgenza del pratico, le questioni irrisolte della teoresi, né dunque di archiviare un rarefatto Parmenide in favore di un ben più urbano Socrate. Ciò è particolarmente evidente – ed esplicito – nel capitolo su Adolfo Levi, ma può essere colto anche nella lettura degli altri autori. È in Levi, in effetti, che si pone la questione se «lo scetticismo sia libero d’esercitarsi anche nei confronti della coscienza» (p. 22). Questione che suggerisce di leggere, come fa Venturelli, la decostruzione nietzscheana della morale come un prolungamento della critica kantiana, profilando un asse che da Cartesio conduce a Nietzsche passando per Kant. È stato infatti Cartesio, per primo, ad aver inaugurato, con la sua “morale provvisoria”, l’idea che l’etica rappresenti una sorta di enclave protetta dai dubbi della metafisica, e che anzi possa in qualche modo persino scioglierli, a partire dal superiore punto di vista del *dovere* rispetto a quello del *sapere*.

Torna così l’idea, annunciata nei diversi profili, di un’apertura religiosa del pensiero filosofico, laddove per “religiosità” del pensiero si deve qui intendere una socratica attitudine della ragione a riconoscere il proprio limite interno. Si può sostenere, con Carlo Angelino, che è nella morte e di fronte a essa che il riconoscimento di questo limite teoretico fa tutt’uno con un’assunzione di responsabilità morale. Se la filosofia è, come Socrate insegna nel *Fedone*, *meléte thanátou*, “meditazione sulla morte”, allora i nostri doveri di solidarietà non si deducono da un rassicurante ordinamento divino del mondo, ma si avvertono *solo* all’ombra dell’irreparabile. Come nella “social catena” di Leopardi, l’impegno morale sorge dalla consapevolezza del carattere *incerto* del nostro destino ultimo. È a partire dalla capacità di sostenere questa incertezza – nel quadro di una «perturbante convergenza di *teologia* e *tanatologia*» (p. 153) – che sarà possibile sperare, e persino già adesso *vedere*, che «l’Oscuro non è necessariamente tenebra», secondo la celebre sentenza heideggeriana ricordata da Alberto Caracciolo (p. 54). In una suggestiva variante filosofica del *less is more*, insomma, pare che Venturelli, con la sua rilettura, partecipe e rispettosa, di cinque filosofi “minori”, abbia voluto riportare sulla scena la questione “maggiore”: il presentimento, esistenziale prima ancora che speculativo, di «uno spazio trascendente, ignoto, inaccessibile, dal quale (non) filtra un raggio di luce» (p. 16, parentesi mia). La storia del pensiero, dall’immagine platonica della caverna ai cinque studiosi ospitati nei *Profili filosofici*, non è che la storia, polemica, di questo presentimento.

Luciano Sesta

G. Guzzone, *Ogni uomo è scienziato. Dialettica e scienze della natura nei Quaderni del carcere di Gramsci*, Viella, Roma 2023, pp. 230.

La questione dello statuto delle scienze della natura, di per sé o in relazione a una cornice teorica appartenente al dominio delle scienze sociali, filosofiche e politiche, non soltanto è una delle linee di ricerca più fertili, in generale, del xx secolo, ma essa ha avuto una discreta rilevanza – benché, forse, inferiore a quanto avrebbe meritato – anche all’interno della tradizione del pensiero marxista. Il testo di Giuliano Guzzone – *Ogni uomo è scienziato. Dialettica e scienze della natura nei Quaderni del carcere di Gramsci* – rappresenta un importante contributo agli studi epistemologici per due ordini di ragioni: sia perché contribuisce in modo determinante a ricostruire, con grande rigore filologico, le posizioni gramsciane intorno alle scienze naturali e le successive interpretazioni, sia perché rappresenta un riferimento teorico e metodologico per il dibattito, da un punto di vista interno al marxismo o – meglio – alla *filosofia della praxis*, intorno alla filosofia della scienza.

Andando con ordine, la struttura del testo di Guzzone, tripartito in una corposa introduzione e in due capitoli, più una breve ma densa conclusione, riflette contemporaneamente un’esigenza filologica e la necessità di una precisa lettura diacronica del lavoro gramsciano insieme al proposito di costruire un andamento dell’argomentazione che proceda da una teoria della conoscenza in generale – e della dialettica – nei *Quaderni* sino alla questione precipua della conoscenza scientifica. Nell’introduzione Guzzone, non soltanto presenta l’oggetto d’indagine del volume, sostenendo che Gramsci «si sia effettivamente posto il problema dello “statuto” del mondo naturale e delle relative scienze in una filosofia della praxis» (pp. 14-15), ma compie altre due importanti operazioni: una lunga e completa ricognizione della letteratura critica e del dibattito scientifico intorno alla concezione delle scienze naturali nei *Quaderni* e la presentazione di alcune fonti teoriche e di alcuni nodi fondamentali della riflessione gramsciana sulla scienza. Segnatamente, è utile menzionare il rapporto con il realismo scientifico, non sempre univoco all’interno della scrittura carceraria, la lettura della conoscenza scientifica e del suo rapporto con la conoscenza filosofica – in particolare con la *filosofia della praxis* – che escluda una pretesa di autonomia delle scienze naturali, ma che le riporti all’interno di un terreno relazionale che riconosca «il carattere pratico del vero, della politicità di ogni conoscere» (p. 48); che, in altre parole, riconsideri tutti i rapporti di conoscenza in quanto rapporti sociali e politici, dunque in quanto rapporti egemonici. Ne consegue una delle aperture teoriche, probabilmente, più feconde della *lectio* gramsciana e della sua ricostruzione proposta dall’autore: l’idea che sia possibile un rapporto di traducibilità costante e bidirezionale tra il piano dei rapporti sociali e politici e il piano dei rapporti di conoscenza scientifica; proprio la nozione di traducibilità reci-

proca, applicata alla conoscenza scientifica da un lato e all'attività teorico-pratica del livello sociale e politico dall'altro, permetterebbe di costruire un programma di ricerca all'interno della filosofia della scienza che non si identifichi con le varie forme di costruttivismo sociologico della scienza, incluse le proposte di portata più vasta come lo *Strong Programme*, che, più o meno invariabilmente, da un lato escludono il riconoscimento della capacità di azione e retroazione della conoscenza scientifica all'interno del dominio della visione del mondo diffusa – il cosiddetto “senso comune” –, dall'altro strutturano l'analisi della costruzione della scienza attraverso l'utilizzo di strumenti sociologici, ponendo l'accento sulla necessità di fotografare le dinamiche che storiche e sociali che influenzano il procedere del sapere scientifico, tralasciando la sostanziale politicità di ogni genere di conoscenza.

Nel primo capitolo del suo testo, Guzzone ricostruisce “il ritmo del pensiero” gramsciano riguardo alla questione della conoscenza intesa in senso generale, presentando le fonti e gli interlocutori del Sardo all'interno dei *Quaderni* e mostrando l'andamento della posizione di Gramsci riguardo alle questioni gnoseologiche. Non soltanto la precisione filologica di questa operazione risulta fondamentale per non perdersi all'interno della complessità dei *Quaderni*, ma essa si presenta come una componente teoricamente imprescindibile per affrontare in modo compiuto la questione specifica della concezione della scienza all'interno del testo di Gramsci. A questo proposito, vale la pena di considerare, tra gli altri, due aspetti presentati da Guzzone: il bisogno di «ripensare la cultura come complesso di “rapporti di conoscenza”» (p. 97) e la trasformazione del materialismo storico in una *filosofia della praxis* che conduce «all'elaborazione di una nozione unitaria di dialettica» (p. 129). Dialettica che, ed è un passaggio nodale del testo, non solo coincide «con l'identità di filosofia, storia e politica» (*ibidem*), ma essa si presenta «anche e nello stesso tempo [come] una dialettica gnoseologica, una teoria della conoscenza, nella misura in cui il “monismo della praxis” includeva già i fatti di cultura, [...] tradotti in termini di “rapporti di conoscenza”, cioè, come [...] elementi di egemonia politica» (*ibidem*). Una delle angolature epistemologiche del testo, che meriterebbe di essere esplorata per la sua capacità di dialogare con la filosofia della scienza *tout court*, è proprio la relazione tra l'elaborazione gramsciana della dialettica e la logica formale, tra le quali, argomenta l'autore, non sussiste una incompatibilità radicale, bensì «fonda una visione progressiva della logica formale in luogo di quella “statica” e “formalistica” ereditata dalla tradizione» (p. 136).

È nel secondo, e ultimo, capitolo, che l'autore affronta direttamente la prospettiva gramsciana sulla scienza in senso proprio e sul suo rapporto con la *filosofia della praxis* sempre attraverso una ricostruzione diacronica della riflessione carceraria. Ciò non significa, ancora una volta, che non sia possibile produrre delle affermazioni fondate intorno alla visione gramsciana della scienza, piuttosto che tali

affermazioni abbiano una natura intrinsecamente dinamica. Se, dunque, da un lato, ciò non permette di delineare una e una sola posizione all'interno dei *Quaderni*, dall'altro permette di seguire il dispiegamento e gli scarti teorici di Gramsci insieme alla costante interlocuzione con le fonti, tra le quali, oltre a quelle propriamente filosofiche (Croce, De Ruggiero) e teorico-politiche (Bucharin), è di particolare interesse *The Nature of the Physical World* di Arthur S. Eddington in quanto fonte specifica sul tema della filosofia della scienza. L'incontro con questo testo, sottolinea Guzzone, è di primaria importanza per la produzione della nozione di scienza come "universale soggettività" e per lo sviluppo della riflessione intorno al nesso – cruciale nell'impianto teorico del Sardo – tra scienza e senso comune; nesso che Gramsci, attraverso il ricorso all'idea di traducibilità reciproca dei linguaggi, pone su un orizzonte diverso rispetto alla *impasse* eddingtoniana (p. 175). Le due questioni, la "lotta per l'oggettività" e la traducibilità dell'ordine del discorso scientifico e dell'ordine del discorso ordinario, sono due aspetti della medesima interazione che si articola in varie forme e su vari piani: il loro incontro-scontro sul terreno dell'ideologia, intesa come concezione del mondo, può avere una funzione analoga a quella di un processo di verifica del discorso scientifico (p. 159); l'idea che non sussista una differenza netta tra l'oggettività storico-sociale e l'oggettività scientifica, ma che entrambe possano essere ripensate nei termini di "regolarità pratiche" (p. 161). Alla luce di queste coordinate, Guzzone conclude sostenendo che all'interno della cornice della *filosofia della praxis* il senso comune, la scienza e la produzione possono essere intese come modalità *peculiari* di «articola[zione] [dei] rapporti teorico-pratici tra uomo e ambiente» (p. 214) attraverso la fondazione del principio di traducibilità che, lungi dall'essere una metodologia intellettuale e logico-formale, «risultava condizionato dalla forma della società, nel quadro di un progetto egemonico» (*ibidem*) che si presenta sia nella forma dell'articolazione dei "rapporti di forze" sia nella forma dell'organizzazione della natura. Ciò non può che confluire nella politicità della scienza naturale (p. 215), ossia la «sua inclusione in una trama dinamica di rapporti» cosicché la scienza deve necessariamente «contemplare anche l'aspetto trasformativo del reale» (p. 216). Sulla base del principio di traducibilità, inoltre, Guzzone sottolinea che non solo la scienza viene interessata dall'allargamento della concezione di esperienza che sottende tale slittamento paradigmatico, ma anche la *filosofia della praxis* subisce «un arricchimento del progetto egemonico di cui [...] intendeva essere portatrice» (*ibidem*), producendo «una sperimentazione di significati radicalmente nuovi del rapporto tra società e natura, tra gli uomini e il loro mondo ambiente» (p. 217).

Alessandro Casula