

Bibliografica

G. Cusinato, *Vuoto aurorale*, il melangolo, Genova 2025, pp. 185.

In *Verso un sapere dell'anima* María Zambrano scrive che esistono delle metafore che hanno la peculiarità di imprimersi nell'animo e di lasciare una traccia: sono le metafore *vive e attive*. *Vuoto aurorale* – titolo dell'ultimo volume di Guido Cusinato – è una metafora viva e attiva e, del resto, l'A. non fa mistero di guardare anche a Zambrano, pur correggendone parzialmente il paradigma onto-genetico dell'esistenza (cfr. p. 19). Con *vuoto aurorale* Cusinato intende dare nome a quell'*Erlebnis* radicale entro cui l'uomo, che propriamente *non è*, ma *esiste* (cfr. p. 36), si libera del «piccolo sé» egotico e autocentrato per nascere in processi ex-centrici come «singolarità personale» (cfr. pp. 16-18). Ora, la metafora del *vuoto aurorale* appare nel volume come *viva e attiva* proprio al modo in cui dice Zambrano, perché Cusinato, in effetti, non la introduce come l'esito di un percorso di ricerca speculativo, ma in prima battuta la narra come un vissuto, un'*esperienza di trasformazione*, che lo «ha segnato più di altre» (p. 9) e che gli è restata impressa come una specie di spartiacque fra un prima e un dopo: un'*esperienza di «svuotamento radicale»*, di dispiegamento di un vuoto «che annunciava l'accadere di qualcosa di indefinito» (p. 11), divenuta, quindi, insorgenza di un'*«attenzione del tutto inconsueta verso il fatto di esistere» (ibidem)* e, poi, di vertiginosa meraviglia verso ciò che è. Si tratta di un *Erlebnis* che, certamente, segna una discontinuità nel tempo dell'esistenza, in cui si consuma una *ego-dissolution* (cfr. p. 12), ma che propriamente non ha mai una configurazione temporalmente puntiforme, «se con la sua densità continua a illuminare e si irradia oltre il momento per poi ramificarsi nella durata. In definitiva, [...] se continua ad agire e trasformare riverberandosi anche nella quotidianità» (p. 13).

Dal vissuto narrato alla riflessione teoretica, Cusinato rilegge così il suo stesso *Erlebnis* prima in termini tipicamente fenomenologici, descrivendone l'articolazione nei suoi momenti, per poi ri-comprenderlo ermeneuticamente grazie a strumenti di analisi che trae a tutto campo da Platone a Schelling, dalla ricerca della biologia teoretica e dell'antropologia novecentesca a quella sulla psicopatologia, dalla pittura all'arte del restauro del *kitsugi*, che «offre una potente metafora per comprendere il processo di rinascita della singolarità personale» (p. 176) e, altresì, per focalizzare

«metaforicamente l'antica via antropogenetica che nasce con la filosofia» (p. 177). Questa tesi sul senso del filosofare come esercizio di trasformazione, come apprendimento quasi del metodo di eterogenesi trasformativa della singolarità personale è tenuta ferma lungo tutto il volume, anche sulla scorta della suggestione esegetica di Hadot e della sua distinzione fra "filosofia" e "discorso filosofico" (cfr. p. 54), dove è solo il filosofare che indica un modo di esistere, mentre il discorso filosofico è lo scadimento in «esercizi di virtuosismo concettuale e stilistico», lontani dalle questioni cogenti del mondo della vita e praticati solo con lo «scopo [...] di dimostrare la propria superiorità intellettuale» (*ibidem*).

La filosofia, recuperata nella sua configurazione platonica, emerge nel volume non solo come via ermeneutica per la comprensione dell'esistenza, e quindi così è praticata da Cusinato, ma anche e soprattutto come il luogo di una «conversione periagogica», corrispondente a quel rivolgimento posturale del sé che, tramite l'*Erlebnis* del vuoto aurorale, giunge a sapersi porre in una relazione di con-divisione emotiva del proprio frammento di verità con gli altri e il loro frammento di verità (cfr. pp. 53-67).

Questo rivolgimento del modo di stare al mondo ha il suo principio fattivo in un «atto di auto-trascendimento», corrispondente ad una *epochè* del «piccolo sé e [de]i suoi dispositivi immunitari», per la dischiusa di una forma d'essere come «*personal non-self*», possibile solo «quando [si] rinasc[e] nell'incontro con l'altro» (pp. 18-19). Solo l'alterità, dunque, funge propriamente da *principium individuationis* della singolarità, la quale ha come sua condizione non l'assoluta immutabilità della propria forma, bensì la discontinuità, la frattura, la rottura.

Contro un paradigma ontologico sostanzialista rigido l'A. pone, pertanto, la costituzione della singolarità come una processualità *in fieri*, che si snoda in costanti dinamiche trasformative, nelle quali ogni formazione (*Bildung*) è, appunto, trasformazione (*Umbildung*): «Se la singolarità personale non nasce mai del tutto, ma rimane un processo aperto e imprevedibile, allora cade la tesi di un nucleo originario e già compiuto della mia singolarità che possa essere colto in modo evidente nella percezione interna, e con esso cade un concetto ingenuo di autenticità» (p. 20). Per chi sa leggere fra le righe, si tratta di una dichiarazione probabilmente anche antihusserliana e antiheideggeriana, in nome di una prospettiva sulla soggettività decisamente decentrata e plastica, nella quale i processi onto-genetici sono inaugurati sempre da una nuova modalità del sentire, quale forma di una «*percezione allargata* che si apre al mondo» (p. 20) e che, offrendo l'orientamento esistenziale, tramite i suoi picchi, disvela nuove dimensioni di senso. In quest'ottica, la soggettività è ripensata da Cusinato come *informe*, perché, a differenza dell'amorfo e della degenerazione del deforme, l'informe è «fonte inesauribile di ogni processo formativo e [...] accompagna la forma nel suo movimento» (p. 26). In questa spinta verso la for-

ma come espressione di una «fame di nascere all'altro» ne va della distinzione fra essere riconosciuti ed essere amati: non si chiede solo di essere visti o accettati, ma di essere voluti bene, ossia di essere accolti in relazioni in cui le pratiche di *emotional sharing* sono la cura contro il «baratro del non senso», il «malessere esistenziale», la «sofferenza psichica» (cfr. p. 34).

Attraversando i cardini dell'antropologia filosofica novecentesca e del suo concetto di neotenia, l'A. sottolinea, difatti, che «se nell'umano l'incompiutezza dello schema corporeo viene sostanzialmente superata già alla fine del primo anno di vita, quella del sistema affettivo, definibile come "incompiutezza emotiva di base", rimane cronica, tanto che l'umano non riesce mai a padroneggiare completamente le proprie emozioni» (p. 43). Pertanto, la vera «domanda alla base dell'enigma umano è [...] quella di capire cosa [ciascuno di noi] può o rischia di diventare grazie a tale plasticità emotiva» (p. 44). L'esistenza, dunque, è un continuo atto di antropogenesi, tramite cui «ogni umano si posiziona nel mondo dando forma alla propria singolarità», che ha il valore di «una "novità ontologica" che prima non esisteva» (*ibidem*). Il processo formativo-trasformativo è un «processo di differenziazione [che] rimane sempre aperto» (p. 46), contro quanto sostenuto da quei paradigmi eidetici, che «irrigi[discono] e cristallizza[no] la [...] natura magmatica» dell'umano «nell'essenza ideale immutabile» (*ibidem*). Solo lasciando aperta la natura emotivamente plastica della singolarità, questa può trascendere sé e il proprio orizzonte egotico, generando qualcosa oltre sé e, così, corrispondendo all'istanza del desiderio di esistere che *per natura* essa ha iscritto dentro di sé: «Per la singolarità, esistere significa desiderare, e il desiderio è affamato di esistenza. Ma tale fame segue una logica ex-centrica: non mira a fagocitare qualcosa che esiste già, bensì desidera originare qualcosa oltre sé stessi» (p. 30). In quanto *animale ex-centrico*, la cui «forma [...] non è mai data una volta per tutte» (p. 32), ogni singolarità deve far fronte sempre al compito inesauribile e «gravoso» non solo «di rendere abitabile un mondo che di suo non ha già un senso predeterminato» (p. 33), ma altresì di sfidare il rischio della propria «prigionia» entro un'«*egosfera* asfissiante» (p. 113): «L'egotismo non è un disturbo del piccolo sé, ma una forma di degenerazione della singolarità personale che agisce come una forma organizzata di resistenza alla trasformazione antropogenetica. La singolarità egotica, invece di separarsi dalla propria parte mortifera, sceglie di separarsi dal resto del mondo; il risultato è che non vede più il mondo, ma solo il riflesso delle proprie proiezioni e che, alla fine, incontra sempre e soltanto sé stessa» (*ibidem*), al punto da rendere «[t]utto ciò che brilla nel mondo» una «fonte di odio, invidia e risentimento», nientificando le «relazioni e i legami autentici» (*ibidem*) in un circuito vizioso di auto-dannazione. Questo è ciò che l'A. con una lucidità di cui gli siamo grati individua come «eticamente scandaloso», offensivo non solo nei confronti dell'alterità, ma anche del

proprio esistere: «È questa la vera scorrettezza etica del dannato nei confronti della propria esistenza. La dannazione lo attende già qui su questa terra: è un non vivere, illudendosi di vivere nel sacrificare i propri giorni a una realtà inesistente» (*ibidem*) con il veleno dell'odio.

Per chi ha avuto modo di seguire il cammino di ricerca di Cusinato, da *La totalità incompiuta* (FrancoAngeli, Milano 2008) e *La cura del desiderio* (QuiEdit, Verona 2012) a *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris* (FrancoAngeli, Milano 2018), passando attraverso *Periagoge* nella sua riedizione aggiornata in inglese (Brill, Leiden 2023), *Vuoto aurorale* è una sorta di momento di sintesi, ma insieme è anche la riproposizione della *Grundfrage* della filosofia (cfr. pp. 139-143), che sorge a contatto con il mondo, nell'essere toccati da un fuori, con le sue tante manifestazioni e annunciazioni, che, di fatto, sono momenti di sfida etici, in cui contro le derivate della propria «intimità solipsistica» (p. 151) si addensa la *magna quaestio* sul senso dell'esistenza (cfr. p. 153). In essa ciò che è veramente in gioco non è «un semplice problema di forza psicologica» (p. 155), ma la «*abitabilità* del mondo da parte di un essere che [...] deve conquistar[e] [il senso del mondo] a posteriori, proseguendo la propria nascita nel mestiere di vivere» (*ibidem*). In un'epoca come la nostra, in cui viviamo l'alienazione prodotta dalla rimozione della domanda sul senso dell'esistenza sotto la spinta di un crescente disincanto del mondo, che si consuma nel dispiegamento dell'«esperienza dell'atopicità [che] rende difficile il radicamento» (p. 156), Cusinato ci invita a un insediamento nell'ordine del sentire. Esso, però, come egli ci insegna, deve essere critico e vigile, perché «l'immediatezza del sentire non offre alcuna garanzia [...] [e] l'intensità del sentire non è un criterio sufficiente per valutarne la veridicità» (p. 157). Lo sforzo di percorrere la via di un apprendimento ri-flessivo sul sentire deve, in ultima analisi, unirsi tanto alla capacità di pratiche di *emotional sharing* quanto a quella grazie a cui è possibile orientare il proprio desiderio verso chi o ciò che è altro da sé per «cogliere le infinite sfumature dell'esperienza» (p. 162), sapendo aver cura anche del desiderio dell'altro.

Rosa Maria Lupo

R. Mordacci, *Respect and Power. The Foundations of Critical Ethics and Politics*, Routledge, New York - London 2025, pp. 225.

Rispetto è una nozione che attraversa la nostra vita quotidiana, ma non solo. Lo scorso anno, questo concetto ha ricevuto la considerazione di una delle istituzioni più blasonate del nostro paese: è diventata la parola Treccani del 2024. Recentemente, è finita tra le tracce dell'esame di maturità 2025. Ma cosa significa rispettare? Questa

domanda è al centro del recente libro di Roberto Mordacci, *Respect and Power. The Foundations of Critical Ethics and Politics*. Si tratta di una ricerca che apre una costellazione densa di significati, ricostruiti attraverso la storia delle pratiche e delle idee riferite al concetto di rispetto: dall'antichità greca alle teorie contemporanee, passando per il pensiero cristiano e la filosofia moderna. Rintracciare le diverse genealogie del rispetto significa incontrare tante ragioni che spingono a rispettare. È possibile, seguendo le diverse spinte che motivano il rispetto o la mancanza di rispetto, indicarne un tratto comune? Esistono delle costanti, dei tratti salienti del rispetto?

Il libro individua nel rispetto la regola delle relazioni di potere. E qui è essenziale distinguere tra relazioni di potere e relazioni di dominio: il potere – il potere proprio della libertà della persona, come chiarirà Kant – serve a dispiegare le potenzialità di ogni individuo; il dominio, invece, mira al controllo e all'asservimento di individui e cose. Spetta ad una teoria critica del rispetto individuare le relazioni di potere che si basano su forme di dominio, rivelando così la loro natura di forme volte all'alienazione piuttosto che all'emancipazione. Nell'esame delle pratiche e delle idee di rispetto si può rintracciare una logica comune che sta alla base dell'applicazione della nozione di rispetto e questa logica si interseca sempre con il potere, anche se in forme diverse. Il rispetto si manifesta come una relazione che subisce, certamente, molteplici condizionamenti storico-culturali. Nell'antichità greca e nel Medioevo, il rispetto emerge come potere regolatore di relazioni asimmetriche: il rispetto guadagnato sul campo attraverso atti di eroismo, oppure la venerazione dovuta a Dio e il rispetto per la sua creazione. Nella modernità e, soprattutto in Kant, rispettare significa, invece, riconoscere il potere insito nella libertà della persona, significa riconoscere la sua capacità di autodeterminarsi. Nella sua teoria del rispetto, Kant individua nell'autonomia della volontà – una volontà capace di essere legge a se stessa – il motivo di un rispetto senza pari, un rispetto considerato però come un sentimento – e non più di un sentimento – dal teorico della ragion pura. Come spiega Mordacci, «Kant stesso dopotutto considera il rispetto una sorta di risonanza emotiva della legge morale, che è il principio fondamentale della moralità e la base di orientamento per la persona virtuosa» (p. 73). Questo potere di autonomia e di governo di sé è proprio di ogni persona in quanto tale, indipendentemente dal suo *status*, dal suo ruolo, dalla sua posizione sociale. La teoria kantiana inaugura una nuova comprensione del rispetto, una comprensione egualitaria: ci dobbiamo rispetto reciproco in quanto volontà autonome. Si tratta della capacità riflessiva di ogni persona, capacità che si esprime come il potere di trattenere la forza in considerazione delle altre forze in campo. Quella di Kant, infatti, è sempre una libertà sotto leggi: una libertà di persone che riconoscono l'egida della legge morale. Nelle forme di dominio, invece, la volontà di qualcuno si impone sulla volontà di tutti gli altri.

Secondo Mordacci, questa teoria costituisce un punto di svolta, che gli permette di guadagnare una griglia di intelligibilità che va oltre Kant. Se ogni potere indipendente merita rispetto, gli esseri umani sono, certo, i primi candidati ad impersonare questo potere indipendente. Prima e accanto alla loro capacità di autonomia, però, gli esseri umani sono anche esseri viventi e realtà naturali. In altri termini, gli esseri umani condividono il potere di esistere con gli oggetti naturali, il potere di vivere con gli altri esseri viventi e il potere di essere autonomi con gli altri esseri umani. Oltre Kant, la teoria del rispetto proposta da Mordacci allarga il riconoscimento al di là del potere insito nell'autodeterminazione umana, un riconoscimento che comporta gradi diversi di responsabilità e di obblighi. La teoria del rispetto proposta dal libro, tuttavia, pur riconoscendo il potere di agenti diversi, non sostiene mai una loro uniformità qualitativa, divergendo così dalle prospettive biocentriche di alcune etiche ambientali contemporanee.

Senza rispetto, dunque, senza la capacità riflessiva della persona di imporre un uso trattenuto della forza – essendo quest'ultima un'energia sempre in biblico, sempre sul punto di trasformarsi in volontà di dominio – in considerazione degli altri poteri attivi nella situazione, nessuna relazione etica potrebbe nascere e fiorire. Nel libro *Respect and Power*, il principio del rispetto diventa il criterio normativo dell'etica e ne costituisce il fondamento.

Ma la posta teorica del libro si allarga anche alla politica. Qui Mordacci segue soprattutto la traccia posta da Hannah Arendt, ma non solo. Secondo Arendt, non c'è potere dove prevale il dominio e la violenza: il potere non può mai nascere dalla canna del fucile (cfr. p. 147). Potere e violenza non sono solo due cose diverse, ma sono opposte: dove governa la violenza, il potere si ritrae. Ma cos'è, dunque, il potere? Arendt lo definisce come la «capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto» (p. 145). Cosa significa, propriamente, agire di concerto? Assumendo, criticamente, le analisi di Arendt, il libro esplora una dimensione ulteriore del potere, nella sua connessione con il rispetto. Se nella prima parte viene analizzato il potere come potenzialità insita nell'uomo (ma anche in altre entità), come poterdì (*potentia*), nella seconda parte troviamo una ricognizione della dimensione collettiva del potere: l'unione di cittadini che si coordinano per proteggere la *civitas* e per realizzare i loro obiettivi comuni (*potestas in populo*). «Questo è qualcosa di più rispetto all'interpretazione abituale di *potentia* (potere-di) come disposizione che ogni entità ha di esistere e di agire. Si tratta di una forma *qualificata* di *potentia* che descrive il potere come l'unione di diversi agenti individuali che unificano e coordinano la loro capacità di agire» (p. 145). D'altra parte, quasi tutte le potenzialità dell'individuo si possono spiegare solo quando agiamo di concerto. Nel potere politico, il coordinamento dei cittadini è indubbiamente determinante, come sottolineava Arendt. Tale coordinamento, tuttavia, è possibile solo sulla base della capacità

riflessiva di coloro che fanno parte dell'ente politico. Si tratta di una capacità riflessiva che si configura come potere di sentire, comprendere e agire in comune; detto altrimenti, si basa sull'autonomia della volontà di ogni persona. Dunque, qual è la fonte del potere politico? Divergendo da Arendt, Mordacci sostiene che il potere politico trae la sua forza dall'accordo condiviso dei propri membri, ma la capacità di accordarsi dipende, a sua volta, da quel potere ultimo degli individui che risiede nell'autonomia della loro volontà – autonomia che si manifesta così come il fondamento delle altre forme di potere sociale. Quel potere ultimo è contrassegnato da una regola, il rispetto che prescrive il riconoscimento della capacità di autodecidere in se stessi e in qualsiasi altro. Dunque, l'agire politico richiede un doppio riconoscimento: del potere di ogni individuo e del bisogno di agire insieme per raggiungere gli obiettivi stabiliti di comune accordo.

Infine, è opportuno segnalare un altro pregio di *Respect and Power* rispetto al concetto di potere e alla costellazione che l'accompagna. In proposito, il libro svolge un'opera di pulizia concettuale utile non solo agli addetti ai lavori ma anche, considerato il tema, al discorso pubblico.

Daniela Falcioni

D. Calabrò, *The Thought Awaits Us All. Essays on Jean-Luc Nancy*, Springer, Cham 2024, pp. xv-178.

Nel panorama degli studi internazionali sul pensiero di Jean-Luc Nancy, il volume *The Thought Awaits Us All. Essays on Jean-Luc Nancy* di Daniela Calabrò si distingue come un contributo rigoroso e appassionato. In questa monografia, l'Autrice raccoglie e sviluppa il proprio duraturo dialogo filosofico con Nancy, interlocutore fondamentale del suo percorso intellettuale. Il testo si propone di ripercorrere i principali motivi del pensiero nancyano, evidenziando come essi si sviluppino in un dialogo critico con la tradizione metafisica occidentale e contribuiscano a delineare un nuovo orizzonte filosofico centrato sulla finitezza, l'esposizione e la co-esistenza.

Nell'epoca segnata dal declino dei regimi di senso che hanno orientato la comprensione dell'essere sotto forma di certezze assolute e verità sovrane, i fenomeni della globalizzazione, del pluralismo identitario e le questioni bioetiche sollevate da forme inedite di ibridazione tra il naturale e l'artificiale, hanno incrinato l'impianto speculativo della metafisica classica, ponendo in questione la possibilità stessa di un ordine stabile e fondativo del senso. È in questo contesto che si colloca la domanda

guida del testo: qual è il «pensiero che ci attende»? Quale pensiero è possibile, o necessario, nell'epoca della sua apparente impossibilità? Quale configurazione deve assumere un pensiero che intenda misurarsi con il ripensamento del paradigma metafisico? Secondo l'Autrice, è proprio da questa consapevolezza della fine che prende avvio la filosofia di Nancy, la quale – come osserva Roberto Esposito – rappresenta «la possibilità estrema di fare filosofia nell'epoca della fine della filosofia» (p. 70). Come la nottola hegeliana, il pensiero di Nancy assume le urgenze del presente come punto di partenza per un pensiero che non rinvii più a fondamenti stabili, ma che si apra alla finitezza dell'esistenza, risignificando i concetti di soggettività, corpo e comunità. In questa prospettiva, la decostruzione non è soltanto una strategia critica, ma l'atto inaugurale di un «nuovo ri-cominciamento» (p. XII) del pensiero a venire. Tuttavia, pur accogliendo il sospetto nietzschiano verso le illusioni metafisiche, l'Autrice sottolinea come Nancy ne rifiuti l'esito nichilistico, in direzione di un *pensiero finito*. Indicato quale futura configurazione del pensiero filosofico, esso non mira a colmare il vuoto lasciato dalla metafisica, bensì invita ad accogliere il suo epilogo come «l'evento del senso del nostro tempo» (p. 5). È questa, secondo Calabrò, la sfida lanciata da Nancy: individuare nell'assenza stessa di un orizzonte di senso la condizione originaria del pensare. Il pensiero si apre così all'«inaudito» (p. 6), ovvero «il finito in quanto tale» (p. 6): ciò che la tradizione metafisica ha sempre colto all'interno della necessità di un superamento.

Evidenziata la postura decostruttiva del filosofare nancyano, nel primo capitolo del testo Daniela Calabrò individua nella desostanzializzazione della categoria del soggetto, perseguita attraverso la deposizione del *cogito* cartesiano, uno dei primi gesti con cui Nancy mira a oltrepassare il paradigma metafisico. Nel saggio *Ego sum* – rielaborazione provocatoria della formula cartesiana – Nancy mostra come pensiero ed esistenza siano stati iscritti in una struttura antinomica, prodotta da una metafisica del soggetto cui è intrinseca la propria dissoluzione. Tale frattura priva, infatti, il soggetto cartesiano della pretesa di essere fondamento certo e totalità onnicomprensiva dell'essere. Questa critica inaugura, secondo Calabrò, un processo di eternalizzazione del soggetto nell'orizzonte dell'alterità, che conduce Nancy all'elaborazione di una nuova ontologia dell'*ex-position*, in cui l'esposizione all'altro è riconosciuta come condizione primordiale dell'emergere del Sé. Tale concezione dell'esistenza come esposizione è inoltre, secondo l'Autrice, la chiave di lettura attraverso cui Nancy interpreta l'esperienza della coscienza hegeliana. Nel solco del programma ermeneutico avviato dalla *Hegel Renaissance* francese, la riflessione nancyana sottrae Hegel alla reputazione di pensatore del monismo metafisico, riconoscendo in lui, piuttosto, un interlocutore imprescindibile per pensare la crisi della metafisica del soggetto. Ne *L'inquietudine del negativo*, Nancy mostra infatti come la coscienza hegeliana non possa acquietarsi in se stessa, poiché attraversata da

un'inquietudine strutturale. Il movimento di alienazione rappresenta così un'esperienza originaria di spossessamento che, infrangendo le pretese di integrità della coscienza, dischiude l'in-sé alla negatività esterna. Il dialogo con Hegel – al centro del secondo capitolo della monografia – permette così di concepire il soggetto non più come *positum* autosufficiente, ma come *ex-peau-situm*: esistenza irrimediabilmente frammentata, poiché costitutivamente “abitata” dall'alterità.

Muovendo dalla critica al soggetto cartesiano e passando attraverso la rilettura della negatività hegeliana, il pensiero di Nancy giunge ad una delle sue espressioni più feconde, ovvero la riflessione sulla corporeità – cui Daniela Calabrò dedica i capitoli centrali del volume. Il corpo, «giuntura carnale tra sé e il mondo» (p. 48), è il luogo vivente dell'esposizione all'altro, spazio di continua inversione tra interno ed esterno, contatto e distanza. Contro la concezione fenomenologica del *corpo proprio* e i residui spiritualistici della tradizione cristiana, Nancy ripensa il corpo come il luogo dell'«improprio» (p. 52) per eccellenza. Né possesso né proprietà, il corpo si manifesta infatti come ineffabile eccedenza fenomenica, «un mostro che non può essere inghiottito» (p. 98). È questo il senso autentico del *tocco*, emblemizzato dalla figura delle mani che si sfiorano, dove il gioco chiasmico tra attività e passività rafforza lo scarto tra i poli del contatto. L'intrusione dell'alterità, che «come la lama di un coltello» (p. 62) laceri la pelle dell'Io – nudità vulnerabile – si manifesta in modo particolarmente evidente nelle forme di ibridazione del Sé proprie delle ecotecnologie del corpo, come trapianti e impianti terapeutici. Ne è esempio il trapianto cardiaco vissuto dallo stesso Nancy, da lui descritto nel saggio *L'intruso* come un'esperienza drammaticamente invasiva di partizione corporea, attraverso cui il soggetto si percepisce come intruso a se stesso. Ampio spazio è inoltre riservato al dialogo tra Nancy e Roberto Esposito, in cui le riflessioni sulla corporeità si intrecciano alle questioni bioetiche contemporanee, sollecitando una radicale revisione delle categorie di corpo e vita alla luce delle nuove pratiche biotecnologiche.

Nell'ultima parte della monografia, la nozione di *esposizione* è declinata nella formula etico-politica dell'*Essere-con*, ispirata al *Mitsein* heideggeriano e considerata tanto la struttura ontologica dell'esistenza finita quanto il nucleo dell'esperienza comunitaria. Nancy individua nel *con* «la verità di tutte le possibili determinazioni dell'essere» (p. 85) non, tuttavia, in senso trascendentale, bensì come ciò che qualifica l'*Esserci* come «essere singolare plurale» (p. 83). La comunità, in questa prospettiva, si configura come lo spazio della co-esistenza e dell'esposizione reciproca e si costituisce, pertanto, come *inoperosa*, priva cioè di finalità produttive o di ogni pretesa di identità sostanziale. Contro l'implicita radice anti-democratica delle attuali politiche neoliberali – le quali tendono a dissolvere ogni autentico orizzonte comunitario – Nancy elabora un comunitarismo radicalmente anti-metafisico e non totalizzante, fondato sul rispetto della finitezza come eccedenza inappropriabile. La

politica a venire, secondo il filosofo, dovrà perciò assumere la forma di una «politica della non-autosufficienza, della dipendenza e dell'eteronomia» (p. 134), radicata in un'ontologia dell'essere come *annodamento*. Il *nodo* è così il simbolo dell'interdipendenza costitutiva tra le singolarità finite, nonché lo spazio in cui si dà la libertà in senso nancyano: non come esercizio di sovranità o arbitrio, ma come apertura al limite e all'assenza di fondamento. La libertà, per Nancy, si realizza infatti esclusivamente nella co-esistenza, «tra le pieghe del mondo, nei suoi scarti e nei suoi eccessi» (p. 145), opponendosi al desiderio «troppo umano» di trascendenza e autosufficienza.

Il libro di Daniela Calabrò, che si conferma interprete attenta dell'eredità filosofica di Jean-Luc Nancy, ci consegna un messaggio quanto mai attuale: assumere il confronto critico con la tradizione metafisica come guida per il pensiero e per l'azione politica, a tutela della vulnerabilità dell'esistenza finita contro ogni totalitarismo e identitarismo.

Maria Chiara Bognani

A. Malo, *Vittime e oppressori. L'ideologia Woke*, Edusc, Roma 2024, pp. 297.

Riprendendo considerazioni già inaugurate da Alasdair MacIntyre in *After Virtue* (1981), Peter Berger e Anton Zijderveld facevano notare che, al di là di ogni apparenza contraria, il pluralismo morale produce conflitti ben più virulenti del pluralismo religioso. Determinati giudizi morali, in effetti, dipendono da un grado di certezza che non si è obbligati ad avere nel caso della religione, ed è più facile assistere a dispute infuocate su temi come l'interruzione della gravidanza e i diritti delle minoranze sessuali che su questioni come la transustanziazione, la natura trinitaria del Dio cristiano o la credibilità delle profezie islamiche. Le questioni di «giustizia», insomma, dividono le coscienze e la società più di quanto non facciano le questioni di «verità».

Il principale merito del libro *Vittime e oppressori* di Antonio Malo consiste nell'analizzare a fondo i presupposti storico-culturali del conflitto morale che oggi, più di ogni altro, occupa la scena del dibattito pubblico. Si tratta delle cosiddette *cultural wars*, le accese polemiche che, a partire dagli Stati Uniti, sono giunte poi in Europa, e che riguardano temi come i diritti civili delle minoranze sessuali, di genere e razziali, la promozione della causa femminile contro la violenza di genere, la tutela dell'ambiente, la memoria storica e le politiche migratorie. Il pluralismo di voci su questi temi, grazie anche a recenti movimenti di opinione e di protesta come *#MeToo*, *Fridays for Future* e *Black Lives Matter*, si è sempre di più semplificato nei termini di una drastica polarizzazione fra un fronte conservatore, che si percepisce sotto assedio, e un fronte progressista, la cui nuova postura ideologica è stata ribattezzata – prevalentemente dai suoi avversari – *woke culture*. L'espressione, che può

essere considerata un'evoluzione del "politicalmente corretto" (Hughes), indica un vasto e composito movimento nato intorno agli anni Sessanta negli ambienti della sinistra liberale americana, allo scopo di combattere il razzismo e le ingiustizie sociali. In questo nuovo clima, il soggetto da emancipare non è rappresentato più dalle classi lavoratrici e dai ceti popolari, che anzi diventano il nuovo potere da abbattere, perché espressione di una mentalità conservatrice e retrograda, considerata il principale ostacolo al riconoscimento delle minoranze razziali e sessuali.

Nel suo testo Malo rintraccia le origini remote della *woke culture*, che egli chiama «ideologia del risveglio», nella filosofia moderna: in particolare, nell'hegeliana dialettica servo-padrone (pp. 19-32) e in taluni sviluppi del marxismo, che da Gramsci giungono a Foucault passando per la Scuola di Francoforte, Reich e Freud (pp. 44-102). Ulteriori elementi di una famiglia composita, frutto di una convergenza spontanea di rivendicazioni sociali e di prospettive teoriche, sarebbero state poi la rivoluzione del Sessantotto, Sartre e De Beauvoir, il femminismo radicale e di genere (pp. 103-154), fino a Judith Butler, alle teorie critiche della razza e agli studi postcoloniali (pp. 155-212).

In effetti, dopo il crollo del comunismo sovietico la sinistra ha dovuto adattare il marxismo alle società democratiche e capitalistiche. A risultare decisivo, nel nuovo contesto, sarebbe stato non già il dominio dei mezzi di produzione, ma dei mezzi di informazione e della cultura (p. 44). Si trattava cioè di trasformare la società non più tramite una rivoluzione violenta, ma tramite la conquista di un'egemonia culturale (Gramsci). L'idea della nuova sinistra è che la società possa essere "rivoluzionata" passando dalla coscienza dei suoi membri più svantaggiati, la cui liberazione presuppone però anche una trasformazione della mentalità collettiva. Occorre perciò sostituire alla narrazione dominante, che spaccia per realtà immutabile quello che è solo l'interesse di classe dei privilegiati, una contro-narrazione che, partendo dagli oppressi, ribalti la situazione a loro vantaggio (pp. 44-58).

Nell'ideologia del risveglio questo nuovo approccio si allontana dal marxismo classico, col suo accento sulle lotte economiche e di classe, e sposa la teoria critica della Scuola di Francoforte e il concetto foucaultiano di microfisica del potere. Secondo questa prospettiva, l'esperienza umana è attraversata da meccanismi repressivi insiti non tanto nella politica manifesta, ma nelle istituzioni e nelle pratiche sociali più ordinarie come la famiglia, il linguaggio, l'educazione, il mondo dello spettacolo e dell'intrattenimento. E poiché la discriminazione, in quest'ottica, si annida ovunque, il compito dell'attivista illuminato (*woke*) è di stanarla decostruendone l'onnipresenza "sistemica".

Rispetto al significato originario del termine *woke*, diffuso negli anni Trenta e Quaranta dello scorso secolo in un ambiente sensibile alla tutela dei diritti civili degli afroamericani, l'attuale uso rappresenta una radicalizzazione. Se prima *stay*

woke significava un «avvertimento prudente per evitare danni», ora allude, scrive Malo, a «una vera e propria incitazione alla violenza psicologica e sociale contro gli oppressori» (p. 10), e cioè alla promozione di «una guerra culturale contro ogni istituzione del passato, etichettata come oppressiva e contraria ai nuovi diritti» (p. 11). La natura prevalentemente “difensiva” della vigilanza degli inizi assume un carattere “offensivo”, trasformandosi in un atteggiamento di vigilanza capillare del comportamento altrui, alla costante ricerca di un colpevole e nella supposta convinzione di avere una coscienza moralmente pura, in quanto schierata dalla parte dei deboli e dei discriminati.

Pur prendendo spunto da una giusta causa, secondo Malo l'ideologia *woke* conduce al parossismo la contrapposizione dialettica della società in vittime e oppressori (p. 8), alimentando quello stesso conflitto dal quale dipendono le discriminazioni che si vorrebbero sanare. L'opposizione fra vittime e oppressori, infatti, non si limita a descrivere un conflitto contingente fra determinati individui o gruppi, ma ha l'ambizione di offrire una nuova immagine della persona umana, oltre che del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. La condizione di vittima o di oppressore investe l'identità stessa delle persone, che diventano buone o malvagie non più in base alle azioni che compiono individualmente, ma in base alla categoria alla quale appartengono (pp. 237-241). Da qui il carattere sistemico e intergenerazionale dell'accusa di razzismo, sessismo e colonialismo, in una visione che secondo Malo appare tribale, perché presuppone che sui figli ricadano, in eterno, le colpe dei padri. La responsabilità morale e penale, qui, non è più personale, ma collettiva e intergenerazionale. L'individuo non conta più come singola persona, ma come “esemplare” di un gruppo, che sia quello degli oppressi o degli oppressori. Nel carattere impersonale di questo scontro fra categorie si può cogliere un'eco delle radici strutturaliste della *woke culture*, che trova non a caso in Foucault uno dei suoi padri ispiratori.

Potrebbe sembrare che l'attivismo *woke* rappresenti ciò che, in una cultura ormai postmoderna, rimane dell'illuminismo, ossia dell'ambizione di incarnare il punto di vista della ragione umana, il suo potere di semplice e neutrale rispecchiamento dei “fatti” al di là di ogni pregiudizio, interesse politico o aspettativa sociale. In realtà se l'illuminismo classico consiste nell'ingenuità di credere di possedere un punto di vista fuori della mischia (Lyotard), chi ha imparato la lezione di Nietzsche, Adorno e Foucault, invece, sa bene che un sapere universale non esiste, perché ogni sapere è emanazione di un potere, sia esso quello *dispotico* esercitato dall'oppressore, sia esso quello *morale* esercitato dalla vittima che gli resiste. Proprio quest'ultima circostanza, secondo Malo, conduce l'ideologia del risveglio a non limitarsi a chiedere maggiore equità per le categorie discriminate dei neri, dei sessualmente non binari, delle persone disabili o degli immigrati, ma a cercare «di trasformare radicalmente la società in modo che le vittime assumano il potere» (p. 12). Nell'abbattere

l'egemonia patriarcale, bianca, sessista e razzista, non si tratta, dunque, di creare una società di liberi e uguali, ma di instaurare un contro-potere egemone, esercitato dalle minoranze oppresse nei confronti della maggioranza degli oppressori.

Per questi suoi aspetti, l'attivismo culturale *woke* è considerato da Malo una forma di fanatismo para-religioso, intollerante e persecutorio, che si rifiuta al confronto razionale per rifugiarsi nel potere emotivo della testimonianza personale di coloro che subiscono discriminazione. Questi ultimi, ontologicamente "vittimizzati", sarebbero meritevoli di un risarcimento a tempo indeterminato, fino a quando non si giunga, hegelianamente, al punto di far sperimentare ai gruppi privilegiati quella stessa oppressione a cui essi sottopongono, spesso inconsapevolmente, i gruppi discriminati. E in effetti, a ben vedere, le politiche di discriminazione inversa o positiva (quote rosa, nere, ecc.) hanno, oltre alla funzione pedagogica di "rieducare" le categorie degli oppressori, una valenza risarcitoria in favore degli oppressi.

Ne deriva, secondo Malo, che nonostante la critica a ogni stereotipo, nell'ideologia *woke* l'identità delle persone risulti fortemente stereotipata, perché appiattita ora sulla colpevolizzazione, ora sulla vittimizzazione, della categoria o della cultura di appartenenza. In forza del patriarcato "sistemico", per esempio, gli uomini sarebbero tutti, in quanto tali, violenti e inclini allo stupro. Ciò renderebbe per converso tutte le donne, in quanto tali, vittime del potere maschile di dominarle e di asservirle. Analogamente, la cultura occidentale si ridurrebbe ai suoi aspetti negativi, che cancellano tutti quelli positivi, mentre le culture non occidentali, specularmente, appaiono senza macchia e senza peccato. In questo modo si cade secondo Malo in un errore logico ed etico. Logico perché si procede a una «generalizzazione indebita», etico perché è sleale ridurre gruppi, culture e persone ai loro errori, senza essere capaci di cogliere anche gli aspetti positivi (p. 170). Anche qui, secondo Malo, esasperando il conflitto fra vittime e oppressori, l'ideologia del risveglio finisce per alimentare diffidenza, risentimento e chiusura nei due gruppi, rendendo sempre più difficile sanare quelle stesse ingiustizie che pure denuncia (pp. 252 ss.).

Il voluminoso lavoro di Malo è senza dubbio ricco e documentato, e ha il pregevole merito di riportare su un piano di impegno storico e filosofico un dibattito che, sovente, si riduce a polemiche di corto respiro su cronache d'occasione. Apprezzabile è anche la prospettiva critica di fondo, che sottolinea alcuni punti deboli dell'approccio *woke* in tema di diritti delle minoranze, di memoria storica e di riconoscimento reciproco fra gruppi e culture. A suscitare qualche perplessità sono invece alcuni passaggi argomentativi della critica proposta, che spesso risulta pregiudiziale e talvolta incoerente.

Alcuni esempi, al riguardo. In più di un'occasione, nel testo si legge in termini di scontro polemico quelli che, al contrario, sono gli innegabili e innumerevoli punti di contatto fra la *woke culture* e la tradizione greco-cristiana occidentale, in cui l'Au-

tore si colloca. In quest'ottica, lungi dal contrapporsi alla tradizione cristiana, come ritiene Malo, l'ideologia del risveglio rappresenterebbe il punto in cui questa tradizione si rivolta contro se stessa: è infatti in nome dello stesso amore per gli ultimi e per i deboli che le minoranze discriminate devono essere riscattate dall'oppressione di una maggioranza assuefatta, variante postmoderna dell'agostiniana *massa damnata*. Andrew Sullivan e James Lindsay, in tal senso, hanno visto nella *woke culture* un «cristianesimo rovesciato». Persino l'individualismo postmoderno, che nell'ideologia del risveglio, secondo Malo, prende il posto del collettivismo marxista, ha radici nel *primato cristiano della persona* sul clan e sul gruppo. Ma si pensi anche al motivo classico della dialettica fra i desti e i dormienti (cfr. Eraclito, fr. 89): non è forse la medesima passione per la verità e per la giustizia, che ha sempre animato la cultura occidentale greco-cristiana, a muovere i teorici postmoderni del "risveglio"? La stessa idea di un "*risveglio*" della coscienza, in effetti, è quanto di meno "postmoderno" o "relativistico" vi sia, perché implica che il vissuto soggettivo non sia tutto, potendo anzi rappresentare uno schermo che impedisce di vedere una realtà in qualche modo oggettiva, sulla quale esiste il "dovere" morale di aprire gli occhi. C'è insomma del realismo morale, e persino metafisico, nell'idea "politicalmente corretta" che la nostra coscienza *possa* e *debba* destarsi. Per non parlare del primato della *vittima innocente*, che Malo tende a liquidare psicologicamente come "vittimismo", ma che non è altro che un'idea nuovamente cristiana. Come stoico e cristiano è il *virtue signaling*, e cioè l'assunto che, per vivere correttamente, occorra vigilare costantemente sulle proprie parole, opere e omissioni, nella consapevolezza che a volte occorra chiedere perdono non solo per ciò che si è fatto volontariamente (il peccato, un gesto di *catcalling*), ma anche per ciò che si è senza averlo scelto, e dunque senza alcuna colpa (peccatori, maschi bianchi, etero e cisgender). E la stessa *cultura della censura* – che è sempre anche una censura della cultura (*cancel culture*) – è già cristiana con l'*index librorum* e il suo presupposto antropologico, ossia che per alcune categorie vulnerabili c'è una sensibilità da tutelare in appositi *safe spaces* che pongano al riparo da influenze nocive. Insomma, che certe cose sia meglio non saperle e non vederle è, prima ancora che un assunto censorio *woke*, un precetto pedagogico stoico e cristiano.

Infine – ma la lista potrebbe continuare – la *libertà di espressione*, a cui spesso i critici della *woke culture* si appellano lamentandone l'intolleranza verso chiunque non si allinei alla sua agenda. A questo proposito Malo si chiede, retoricamente, se sia giusto «difendere i "diritti" di qualcuno quando, per farlo, si nega la libertà di pensare e di esprimersi di qualcun altro» (p. 228). La domanda sorprende, visto che in genere si è abbastanza d'accordo sul fatto che, in uno Stato democratico di diritto, ci sono idee e opinioni di cui è lecito limitare la diffusione per tutelare altri beni, come la vita, la privacy, l'onore, la buona fama, il pudore, ecc. Lo sanno bene, per esempio, tutti i credenti che protestano di fronte alla blasfemia. E se è lecito

limitare la libertà di espressione nel caso della blasfemia, non si vede perché non dovrebbe esserlo anche in casi di omofobia o misoginia. Certo, non è facile stabilire quando una determinata forma di libertà di espressione o di critica attenti all'onore, alla dignità o ai diritti di determinate categorie (credenti, neri, persone non binarie, ecc.), ma il principio di fondo sembra chiaro. Forse non tutti siamo d'accordo su *quali* diritti possano di volta in volta limitare *quale* libertà, ma sul fatto stesso che il diritto di esprimersi liberamente trovi un limite in altri diritti non sembrano esserci dubbi. Che Malo, nel suo libro, li abbia invece sollevati, rappresenta un ulteriore punto debole della sua pur apprezzabile fatica.

Luciano Sesta

L. Messinese, *Dopo Kant, oltre il problematicismo. Il Novecento come un «romanzo metafisico»*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 428.

Il tentativo di ricostituzione del sapere metafisico è l'asse tematico attorno a cui ruota il libro di Leonardo Messinese. Questo nucleo concettuale viene messo in luce attraverso un'attenta ricostruzione del percorso metafisico-speculativo del Novecento italiano. L'esposizione si articola su un doppio registro narrativo, intrecciando coerentemente lo sviluppo storico delle vicende trattate con il loro carattere prettamente teoretico. Il "romanzo" di Messinese mira a mostrare la necessità di superare la posizione speculativa del problematicismo. La trama sviluppa il percorso storico-concettuale che, dall'attualismo, attraverso il problematicismo, conduce alla metafisica neoclassica, fino a porre al centro dell'indagine i sistemi speculativi di Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino, la loro divergenza e, secondo l'ardita prospettiva di Messinese, una possibile conciliazione in direzione della strutturazione originaria del sapere metafisico. Pur orientandosi verso un'analisi sempre più approfondita dell'architettura teorica del maestro e dell'allievo, lo scritto mantiene Giovanni Gentile come orizzonte implicito, mentre a monte dell'intera narrazione permane «l'ombra lunga di Kant con la tesi dell'impossibilità della metafisica come "scienza" [...] allorquando essa intende operare il trascendimento dell'esperienza» (pp. 36-37).

Nella prima parte dell'opera, Messinese evidenzia il ruolo speculativo della metafisica neoclassica in rapporto alla ricostruzione della filosofia moderna e contemporanea operata da Bontadini. Il filosofo milanese sostiene che il compimento teoretico della modernità, in relazione alla questione metafisica, consista nella sua auto-negazione: la separazione tra pensiero ed essere, da cui la filosofia moderna prende avvio, culmina con l'idealismo nell'affermazione della loro identità, annullando così il presupposto gnoseologico da cui essa aveva avuto origine. Questo

esito comporta un duplice risultato: da un lato, l'impossibilità per la modernità di procedere oltre se stessa, avendo esaurito la ragione del proprio sviluppo; dall'altro, l'assunzione di una posizione metodologicamente adeguata nei confronti dell'esperienza, aprendo, secondo Bontadini, lo spazio per una rinnovata progettualità metafisica. Come osserva Messinese, «Bontadini era giunto ad affermare la tesi che l'esito teoretico della filosofia moderna consiste nella sua autosoppressione [...] e a sostenere, parallelamente, che l'autentico punto di arrivo teoretico della filosofia moderna costituisce il punto di partenza più adeguato dell'indagine metafisico-teologica» (p. 53). È solo attraverso questo processo storico che si istituisce il significato di "metafisica neoclassica", la quale non si limita a riproporre i concetti della metafisica classica, ma ne riconfigura il centro speculativo e metastorico, integrandolo con l'istanza critica propria del pensiero moderno. La metafisica neoclassica, infatti, «non intende essere tanto una semplice versione aggiornata della metafisica classica, quanto piuttosto una rivisitazione del suo nucleo essenziale, alla luce della critica a cui essa è stata sottoposta dalla filosofia moderna» (p. 61). Messinese evidenzia come, nella prospettiva di Bontadini, la non-alterità dell'essere al pensiero non implica necessariamente l'impossibilità di una metafisica di trascendenza. È essenziale distinguere tra la dimensione gnoseologica e quella teologica dell'idealismo: mentre quest'ultima identifica indebitamente l'*Assoluto* con l'attualità del pensiero, la prima rappresenta la conquista del piano autenticamente fenomenologico, ossia il riconoscimento che la totalità della realtà immediatamente esperita è contenuta nella coscienza. In ciò si realizza il concetto bontadiniano di "Unità dell'Esperienza" ed è precisamente a questo livello che si colloca il compito della metafisica neoclassica: inferire una *Realtà Trascendente l'Unità dell'Esperienza*, mettendo così in questione «l'equazione di Unità dell'Esperienza e Intero» (p. 117). In questa ricostruzione, la dialettica attualistica è l'inveramento di quella hegeliana. La *Logica* del filosofo di Stoccarda, pur mobilitando la fissità delle categorie, continua ad essere una sequenza di concetti in cui il pensiero, concependosi, *contempla* al contempo la propria *natura*. La riforma gentiliana elimina ogni residuo di estrinsecità del pensiero a se stesso, esso è tutto nella sua *attività*, fare del pensiero un "pensato" significherebbe dichiarare la *Morte dello Spirito*. Messinese, richiamandosi alla prospettiva bontadiniana, osserva che il problematicismo è insieme il movimento filosofico di revisione critica dell'attualismo e la «forma generale della filosofia contemporanea» (p. 126). Come corrente specifica, libera l'attualismo dalla cornice metafisico-immanentistica «opponendo al "sapere" dialettico [...] la "ricerca" dialettica del sapere» (p. 95). Il problematicismo è l'autenticazione dell'attualismo perché il pensiero, non potendosi arrestare in alcun contenuto definitivo, permane nella posizione antinomica di non poter prospettare alcuna *soluzione* che oltrepassi l'orizzonte problematico. Bontadini distingue tra un problematicismo

“trascendentale”, che assolutizza la problematicità dichiarandola intrascendibile, ma finisce per contraddirsi collocandosi in una sfera non più problematica; e un problematicismo di tipo “situazionale”, che, riconoscendo la “problematicità dello stesso problematicismo”, lascia aperta la possibilità di una costruzione metafisica capace di oltrepassare il piano fenomenologico.

Nella seconda sezione del volume, Messinese volge lo sguardo alle costruzioni metafisiche di Bontadini e Severino. Per Bontadini, il radicale problema della metafisica è verificare «se l’Intero – la “struttura originaria” – sia riempito unicamente dall’Unità dell’Esperienza, oppure se la Totalità del reale trascenda quest’ultima» (p. 238). La distinzione tra le due regioni è possibile grazie al *principio della metafisica*, che «consente di mediare costruttivamente l’esperienza e di operarne il trascendimento» (p. 239). Nella formulazione bontadiniana del principio, di ispirazione parmenidea, si afferma l’impossibilità che il non essere limiti *originariamente* l’essere, poiché tale limitazione sarebbe, a sua volta, essere. La Totalità del reale non può coincidere con l’Unità dell’Esperienza, poiché in quest’ultima (sfera del divenire) si manifesta la limitazione dell’essere da parte del non-essere; è pertanto necessario postulare una Realtà Immobile che trascenda l’Unità dell’Esperienza. Da tale principio viene dedotto anche il Principio di Creazione, secondo cui la realtà diveniente deve *provenire* da quella indiveniente e non può semplicemente affiancarsi ad essa, altrimenti il divenire permarrebbe nella *contraddizione*. Questa, invece «è tolta radicalmente affermando la dipendenza totale nell’essere da parte della realtà diveniente: ovvero è tolta, appunto, mediante il Principio di Creazione» (p. 241). Questa prima “dimostrazione dell’esistenza di Dio” sarà integrata da una seconda prova di tipo dialettico, maturata da Bontadini nel lungo confronto con il suo celebre allievo, Emanuele Severino.

Il filosofo bresciano entra precocemente sulla scena filosofica, distinguendosi con originalità all’interno del pensiero tracciato dal maestro, fino all’imponente opera di sistematizzazione della metafisica intitolata *La struttura originaria* (1958), che costituirà il “terreno comune” della futura disputa tra maestro e allievo. Con l’articolo *Ritornare a Parmenide* (1964), comincia invece il progressivo allontanamento di Severino dalla prospettiva neoclassica indicata da Bontadini. Ne *La struttura originaria*, l’originario si configura come lo strutturarsi dell’immediatezza fenomenologica (Unità dell’Esperienza) e dell’immediatezza logica (Principio di Parmenide), in una relazione circolare esprimente la verità dell’essere. Secondo Messinese, il principio logico dell’eternità di ogni essente in quanto tale rappresenta «il centro del pensiero metafisico di Severino e il cardine della sua complessa posizione teoretica» (p. 259), già prima della svolta di *Ritornare a Parmenide*. Tuttavia, ne *La struttura originaria* questo principio era ancora connesso indissolubilmente all’evidenza fenomenologica del divenire ontologico, portando Severino ad affermare il Principio di Creazione e

a mantenersi nel solco della metafisica neoclassica. In *Ritornare a Parmenide*, osserva Messinese, il principio logico acquista un ruolo predominante rispetto a quello fenomenologico, conducendo a una critica radicale del concetto *metafisico* di creazione. Per Severino, pensare l'ente in relazione di dipendenza quanto al suo "esser-ente" significa ammettere che l'ente possa non essere, ossia concepire contraddittoriamente l'identità tra essere e nulla. Messinese mostra come Severino sia giunto a questa tesi nonostante, in *Ritornare a Parmenide*, l'evidenza fenomenologica fosse ancora intesa come manifestazione del passaggio dall'essere al non-essere. Solo nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, Severino affermerà l'impossibilità che l'apparire attesti il divenire ontologico; l'aporia del divenire non nasce, dunque, «tra il referto dell'esperienza e quello del logos, ma essa è piuttosto l'esito del rapporto tra il logos e una posizione del contenuto dell'esperienza niente affatto fenomenologicamente immediata» (p. 311). Da *Ritornare a Parmenide* in poi, la tesi dell'eternità dell'ente diventa «il principio di Archimede dell'intero movimento speculativo» (p. 336). La critica alla posizione di Bontadini si fonda sull'idea che non vi sia «un momento in cui l'esperienza mostri al pensiero di trovarsi nella contraddizione, appunto perché essa è originariamente unita al Principio di Parmenide [...] [e] non ci sarebbe affatto la necessità di inferire ciò che dovrebbe togliere una contraddittorietà che, invece, è già da sempre tolta» (p. 342). Da ciò deriva l'invalidazione dell'"inferenza teologica" e, di conseguenza, della «dottrina della creazione [...] in quanto implica la concezione che l'ente, considerato "per sé", può non essere» (p. 370).

Apprestandosi alla conclusione dell'opera, Messinese offre un personale contributo sul rapporto tra Bontadini e Severino, avanzando l'acuto e audace tentativo di conciliare le due prospettive entro una *metafisica di trascendenza teologica*. L'Autore individua tre nodi teorici fondamentali da affrontare in modo organico in vista «dell'impostazione del problema metafisico che caratterizza la neoclassica» (p. 380). Anzitutto, occorre precisare con maggiore chiarezza il rapporto tra i due principi dell'originario, riconsiderando quella relazione di circolarità che, a partire da *Ritornare a Parmenide*, sembra progressivamente cedere il passo al principio logico. In secondo luogo, pur assumendo che il referto fenomenologico indichi l'impossibilità dell'apparire del divenire ontologico, si riconosce una certa negatività dell'esperienza: «[I]l "non" in essa presente [...] non intenziona il *nihil*, quanto invece la finitezza dell'"apparire" dell'essere» (p. 372). Messinese invita pertanto a interrogarsi sul «significato autentico del divenire, che richiede d'introdurre una distinzione tra la dimensione fenomenologica del "negativo" e la sua dimensione logica» (p. 380). Infine, è necessario chiarire il rapporto tra il Principio di Parmenide e il Principio di Creazione.

Inspirandoci all'esergo wittgensteiniano che apre l'opera, la questione che continua a sollecitare più profondamente il pensiero è quella della possibilità di conciliare, in senso metafisico, l'atto libero della Creazione e il Principio di Parmenide.

Non può non destare inquietudine il sospetto che, anche qui, nel *cuore* stesso della metafisica, quella differenza originaria che Bontadini definì “antropologica”, concepita per distinguere metafisici e antimetafisici, sia in realtà la stessa che impedì al maestro e all’allievo di proseguire lungo un cammino comune; poiché, «a filosofare è l’uomo tutto intero» (p. 47).

Ma questi non sono che schizzi, a fronte della portata storiografica, dell’armonia dinamica dello sviluppo narrativo e della profondità critico-speculativa che il lavoro di Leonardo Messinese esprime.

Gaspare D’Antoni

I. Kant, *Critica della ragion pratica* preceduta da *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di S. Feloj, Einaudi, Torino 2024, pp. xxii-258.

Per la cura di Serena Feloj, docente all’Università di Pavia, Einaudi propone nella collana PBE una nuova edizione, in unico volume, di due classici del pensiero kantiano: *Critica della ragion pratica* e *Fondazione della metafisica dei costumi*. L’operazione parrebbe audace, considerato che la concorrenza non manca (fra selezioni antologiche e traduzioni complete, la *Fondazione* ha infatti avuto più d’una decina di versioni italiane, mentre la seconda *Critica* ne conta quasi il doppio), e che il confronto è spesso con firme autorevoli. Eppure, a ben vedere, la proposta editoriale non appare affatto ridondante: si affianca infatti, nel catalogo filosofico einaudiano, alla *Critica della facoltà di giudizio* e all’*Antropologia pragmatica*, permettendo di avvicinare due testi chiave dell’etica moderna in una versione ben equilibrata – come auspica la stessa Curatrice – fra «la leggibilità del testo, la comprensione della filosofia kantiana e l’affermazione dei termini della tradizione di studi» (p. xvi).

La traduzione si basa sui testi contenuti nei volumi IV e V dell’*Akademie Ausgabe*, opportunamente confrontati con quelli poi stabiliti da Weischedel, e con la più recente edizione Meiner (2023). Oltre a rimandare agli strumenti bibliografici essenziali, Feloj presenta una disamina dei principali termini tedeschi la cui restituzione in italiano richiede di unire alla precisione tecnica una ragionevole flessibilità semantica. Si pensi a parole dalla resa complicata come *Bewegungsgrund* (il «principio motivante» che non va ovviamente confuso con il *Triebfeder*, ossia il «movente»); *Weltweisheit* (la filosofia nel suo *conceptus cosmicus*, concepita cioè come quella «saggezza» mondana evocata anche nella Dottrina del metodo della prima *Critica*); o ancora *Wirklichkeit* («realtà» intesa tuttavia non nel senso della *quidditas/Realität*, bensì come realizzazione effettiva della legge morale).

Nell’Introduzione (pp. vii-xxii), l’attenzione di chi legge è sollecitata in particolare su due aspetti fondamentali. Il primo riguarda la genesi e lo sviluppo dell’e-

tica kantiana: all'uscita della *Fondazione*, Kant non aveva ancora affatto concepito il progetto delle tre *Critiche*, e nemmeno la stesura della *Critica della ragion pratica*. Già chiara gli era invece la necessità di elaborare in seguito una *Metafisica dei costumi*, «dedicata alla parte empirica della morale», cui il filosofo intendeva appunto dare «fondazione» stabilendo l'imperativo categorico quale «principio della moralità». D'un cambiamento (ricorda la Curatrice, sulla scorta anzitutto delle ricerche di Sergio Landucci) si può parlare nella *Critica della ragion pratica*, con l'introduzione dei postulati, «che garantiscono il primato della ragione pratica su quella speculativa». Sullo sfondo pesano evidentemente tanto lo *Spinozismusstreit* (lo scritto di Jacobi, proprio come la *Fondazione*, risale al 1785) quanto le accuse di ateismo rivolte dai primi recensori alla *Critica della ragion pura*. Ecco perché Kant sente di dover ribattere ai propri avversari che la stessa ragione pura è, per sua natura, intimamente pratica: e in ambito pratico sono semmai le pericolose pretese d'una ragione «non pura» a doversi tenere sotto controllo. Peraltro, continua Feloj, il «primato» della ragione pratica avrà, almeno in questa forma, vita piuttosto breve: tant'è vero che «a partire dal 1791, cioè dallo scritto sulla teodicea, i postulati verranno del tutto ridiscussi, compresi il postulato dell'immortalità dell'anima e quello sull'esistenza di Dio» (pp. ix-x). Non è chi non veda che in ballo qui ci sono questioni decisive circa il rapporto tra l'etica kantiana e il tema della religione razionale, da una parte, e le successive interpretazioni speculative dall'altra: e con ciò l'imponente storia degli effetti per cui – ricorda ancora la Curatrice – già gli autori del celebre e discusso frammento del *Più antico programma di sistema* possono accennare a un'«etica» come «compiuto sistema di tutte le idee o, il che è lo stesso, di tutti i postulati pratici» (p. xiii).

Il secondo aspetto ricordato nell'Introduzione è l'importanza, non solo storico-filosofica, che l'etica di Kant continua a rivestire nel pensiero contemporaneo, ove la *Fondazione* e la seconda *Critica* rimangono «una proposta ancora valida» e insieme «una fonte indispensabile per elaborare modelli teorici innovativi». Si pensi al tema inesauribile della difesa dell'etica deontologica dai pregiudizi che la incalzano sin dal tempo della sua prima formulazione; al dibattito che ne discute l'inveterata accusa di «formalismo»; o, ancora, all'influenza variamente esercitata dall'eredità kantiana, nel panorama filosofico più recente, rispetto a una questione come la normatività (p. xiv). Problematiche assai vaste, alle quali la Curatrice preferisce peraltro solo accennare in via cursoria.

Mi limiterò nel seguito a discutere un breve esempio del lavoro traduttivo di Feloj, per confrontarlo con alcune delle più autorevoli versioni che lo hanno preceduto. A questo proposito ho scelto un passaggio della seconda parte della *Fondazione* (Weischedel VII, pp. 56-57; cfr. AA IV, p. 425), che com'è noto è dedicata alla transizione «dalla saggezza morale popolare alla metafisica dei costumi». In

questione, nello specifico, è la necessità incondizionata dell'imperativo, in quanto per Kant il «dovere» non può che essere valido *für alle vernünftigen Wesen* – vale a dire «per tutti gli esseri razionali», come traducono alla lettera Mathieu, Feloj e di fatto anche Gonnelli («per ogni essere razionale»). Sia detto per inciso, qui Chiodi optava invece per l'espressione «esseri ragionevoli»: scelta suggestiva ma insostenibile (tanto che, poche righe dopo, il medesimo sintagma è reso dallo stesso Chiodi come «ogni essere razionale»). – Comunque sia, qui si parla d'un principio incondizionato dal quale, anche nel caso in cui ogni altra nostra tendenza risultasse resistente o contraria, noi saremmo *angewiesen*: «comandati» o «obbligati» sono le scelte rispettivamente di Chiodi/Gonnelli e Mathieu, laddove Feloj opta saggiamente per un più letterale «indirizzati». Poi, poco più avanti, nel testo tedesco si legge: «Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat an einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird». Un brano che la versione di Chiodi restituisce in questo modo: «Qui vediamo la filosofia posta veramente in una situazione critica, perché deve essere salda senza tuttavia poter trovare né aggancio né appiglio in qualcosa che stia in cielo o in terra». Non dissimile, nella sostanza, la resa di Mathieu: «Vediamo, qui, la filosofia collocata effettivamente in una posizione critica, che essa deve mantenere anche se non riesce ad agganciarla a nulla nel cielo, o ad appoggiarla a nulla sulla terra». Certo, entrambe le versioni sono corrette. Resta tuttavia il dubbio che rendere con l'aggettivo «critica» l'incertezza e l'imbarazzo impliciti nell'aggettivo *mißlich* sia un'opzione infelice, se non una forzatura potenzialmente equivoca. L'aveva già evitata Gonnelli, scegliendo di tradurre *mißlichen Standpunkt* con «posizione difficile». Ora, il *mißliche Standpunkt* descrive la posizione instabile di chi si sente mancare il terreno sotto i piedi. Una traduzione prudente è quella che si sforza il più possibile di prevenire ogni eccesso di disinvoltura, a beneficio soprattutto di chi non dispone di dimestichezza con l'originale. Feloj restituisce, direi adeguatamente, il passo in questo modo: «Qui vediamo ora la filosofia effettivamente posta in un punto di osservazione spiacevole, che deve essere saldo nonostante non venga trattenuto né sorretto da nulla, né in cielo né in terra» (p. 43).

Del resto, come sempre accade per le ri-traduzioni dei grandi classici, l'interesse del confronto fra le diverse versioni consiste soprattutto nell'individuare la strategia scelta per restituire i contenuti nella lingua di arrivo. Purtroppo, in questa sede non v'è modo di soffermarsi più in dettaglio anche sulla versione della *Critica della ragion pratica* elaborata da Feloj. Dopo averne paragonato però ampie porzioni non solo con i (pionieristici, per molti aspetti sempre ammirevoli) lavori di Capra/Garin, Mathieu e Chiodi, ma anche con quelli più recenti, di traduttrici di indubbio valore quali Marietti Solmi e Gamberini, mi sento di dire che essa si raccomanda per

rigore ed efficacia, ben incarnando, in certo modo, l'osservazione lapidaria di quel personaggio d'un racconto di Friedrich Dürrenmatt, *Der Verdacht*, che afferma: «Laß mir den Kant in Ruh. Der hat schwierig, aber nicht schlecht geschrieben».

Gianluca Garelli

R. Terzi, *Evento, storia, tecnica. Saggi su Heidegger*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 165.

Poche sono le figure che hanno diviso e fatto discutere, sovente con una partigianeria tale da guastare ogni possibilità di dibattito autenticamente filosofico, quanto quella di Martin Heidegger. Questo volume di Roberto Terzi, che a Heidegger aveva già dedicato una monografia (*Evento e genesi. Heidegger e il problema di una cosmologia fenomenologica*, Mimesis, Milano-Udine 2016), si compone di cinque saggi, scritti e (ri)pensati nell'arco di un decennio di studi. Se *Evento e genesi* si configurava come un corpo a corpo con il "primo" Heidegger, questi testi offrono invece, per usare una formula quasi paradossale, una *profonda panoramica* del "secondo" Heidegger, a partire dalla questione fondamentale dell'Evento. Ed è proprio questa parola ad indicare l'intima intenzione unitaria dei saggi quivi raccolti: il titolo del volume dice infatti lo *Stesso (das Selbe) – evento, storia, tecnica* –, dove è appunto a partire dall'*Ereignis* che si aprono la Storia, ovvero la storicità in quanto tale, e, a sua volta, la tecnica in quanto ciò che marca una precisa epoca della storia dell'essere – la nostra.

Si potrebbe dire che lo Heidegger di Terzi stia interamente sotto il segno della fenomenologia, una *fenomenologia dell'inapparente* che, radicalizzando le istanze husserliane, chiede di ciò che propriamente *non* si dà, ovvero l'essere, ma permette tuttavia ogni donazione. Proprio in questa attenzione dell'Autore alle «radici fenomenologiche del pensiero heideggeriano» (p. 22) – radici troppo spesso obliate dai commentatori – risiede la chiave di lettura attraverso cui Terzi legge il rapporto fra il "primo" e il "secondo" Heidegger, facendo emergere come la *Kehre* sia appunto, come già ricordava Franco Volpi, non tanto una svolta di scarto, quanto piuttosto la svolta di un tornante che porta verso lo stesso luogo, ovvero all'interrogazione della manifestazione e dell'apparire del mondo. Si potrebbe quindi considerare la *Kehre* come uno spostamento della domanda da un piano che, come in *Essere e tempo*, chiede dell'*orizzontalità* dell'accadere della presenza dell'ente nel mondo come infinito rimando di interpretazioni all'interno di una *Umwelt*, al piano di un'indagine sulla *verticalità* evenemenziale della presenza, sia da un punto di vista strutturale sia storico. Se la fenomenologia husserliana ha avuto come sua principale questione quella dell'intenzionalità, ovvero quell'a priori universale della correlazione che lega intrinsecamente la coscienza e l'apparire dell'ente, Heidegger mira a mostrare la *radice* di questa corre-

lazione «rimeditata in senso ontologico ed evenemenziale» (p. 35) e, conseguentemente, di spiegare come accada l'apertura di un certo dirigersi intenzionale in questa o quell'epoca storica. In definitiva, come scrive bene Terzi, qui è in gioco il pensare «*l'evento stesso della correlazione*, che fa accadere i suoi poli e rimane l'ambito in cui questi si appartengono nella loro oscillazione» (*ibidem*) – dove i poli non sono più la coscienza e l'apparire, quanto piuttosto l'essere e l'uomo nella loro coappartenenza.

Questa è la linea teorica seguita nel primo saggio, in cui, dopo aver smarcato la riflessione heideggeriana sull'Evento dalla problematica dell'evento come singolarità presente in autori come J. Derrida o C. Romano, e presentato l'itinerario heideggeriano, Terzi questiona le ambiguità che emergono rispetto al rapporto tra l'Evento e la fine-compimento della metafisica come storia dell'essere e sulla postura – una postura anche etica – che il filosofo deve tenere rispetto alla possibilità di quell'"altro inizio" cui Heidegger sovente si richiama. Su questo aspetto l'Autore, mantenendo una giusta dose di *fedeltà critica* alla lettera di Heidegger, riconosce l'ambivalenza insita in alcuni testi tardi, che avrebbero la «tendenza ad arrestarsi nell'indecidibile come tale, nell'indecisione tra la meditazione insistente ma paralizzata su questa tautologia (*das Ereignis ereignet*) e la sua messa in opera in un nuovo pensiero» (p. 55).

Una volta introdotto il lettore alla prospettiva dell'*Ereignis*, col secondo contributo Terzi presenta un altro degli elementi chiave della *Kehre* heideggeriana, ovvero l'abbandono dell'ontologia fondamentale, concetto ancora preso fra le maglie della metafisica, per muovere in direzione di una *Seinsfrage* più originaria e sul «movimento della storicità che ne [dell'essere, *ndr*] determina il gioco di manifestazione e sottrazione» (p. 66).

È significativo che l'Autore, piuttosto che tentare una disamina generale del pensiero heideggeriano, prediliga il soffermarsi su alcune tematiche decisive, sottolineandone però aspetti sinora poco battuti, intavolando anche a possibili dialoghi con tradizioni e autori differenti: è questo il caso, per esempio, del terzo saggio, in cui si legge il tentativo heideggeriano di proporre un «nuovo pensiero della "fondazione"» (p. 81) alla luce dell'idea di *istituzione*, intesa come «movimento al di qua della distinzione tra *a priori* e *a posteriori*, di trascendentale ed empirico» (p. 84) e che apre così a un potenziale dialogo tra Heidegger e i dibattiti che, soprattutto grazie ai corsi merleau-pontyiani recentemente editi, si sono accesi negli ultimi anni proprio sul concetto di "istituzione".

Così il quarto saggio, invece che limitarsi ad una rassegna di temi oramai noti sulla concezione heideggeriana della tecnica, si sofferma piuttosto sull'utilizzo dei concetti di *pöiesis* e *produzione*, evidenziando come per Heidegger «il filo conduttore della storia della metafisica è un concetto ben determinato [...] dell'agire produttivo e "creativo"» (p. 109) che ha plasmato nozioni determinanti come le

coppie essenza/esistenza e materia/forma. Si tratterebbe allora di ripensare l'essenza originaria della *pöiesis* onde poter concepire «un altro rapporto alle cose» (p. 115), come per esempio accade nell'arte, e giungere così ad un concetto non metafisico dell'agire – un «agire “asoggettivo”, al di là del soggetto metafisico demiurgico e produttore» (*ibidem*).

L'ultimo capitolo – il più teoreticamente azzardato e quindi, per certi versi, anche il più fecondo – si propone invece di istituire un confronto tra Heidegger e Lacan. Qui Terzi riesce abilmente a guidare il lettore attraverso un serrato confronto impennato sul tentativo, operato da entrambi i pensatori, di «ripensare lo statuto del soggetto rispetto alla sua immagine moderna» (p. 125), facendo emergere la sua necessaria *eteronomia* e rovesciando così l'immagine cartesiana di un soggetto pienamente autocostituentesi e trasparente a sé. Segnatamente, Terzi fa giocare i due autori tentando di «emendare» l'uno con l'altro, dove l'idea del carattere intrinsecamente desiderante del soggetto lacaniano inserisce la pulsionalità al cuore del *Da-sein*, ripensandone la neutralità, mentre Lacan, attraverso il tentativo heideggeriano «di pensare *la cosa* al di là delle categorie metafisiche, [trova] un modello descrittivo che gli consente di pensare il ruolo del vuoto nell'esperienza e il suo rapporto con gli oggetti» (p. 149).

In definitiva, il volume di Terzi non si limita a presentare una mera ricostruzione di tematiche heideggeriane, ma opera anche un confronto critico con esse, mettendone in luce ambiguità e difficoltà, sia interpretative sia di pensiero. Inoltre, va segnalato come l'approccio teorico scelto da Terzi abbia il pregio di concentrarsi sulle questioni strettamente filosofiche dell'opera heideggeriana, lasciando da parte la *vexata quaestio* che ha da qualche anno colonizzato una parte del dibattito di studi heideggeriani, ovvero «i problemi della compromissione politica ed etica del suo pensiero» (p. 10), e rischiato così «di far passare in secondo piano la sua eredità filosofica» (p. 9) – un'eredità per più ragioni ineludibile.

Tommaso Bigatti

N. Zambon, *Persuasione ed evidenza. Sul rapporto tra retorica e fenomenologia in Husserl, Heidegger e Blumenberg*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 181.

L'agile ma ben pensato volume di Nicola Zambon ricostruisce il ruolo della concezione della retorica, e quindi del linguaggio, nell'impianto fenomenologico di Husserl, Heidegger e Blumenberg, scavando in quelle differenze fra i tre pensatori, che esplicitano ulteriormente la loro controversa relazione – controversa perché tanto è notoriamente arduo il rapporto Husserl-Heidegger quanto combattuta è

la *Auseinandersetzung* blumenberghiana con la fenomenologia, che sfocia in una posizione antiheideggeriana, «oltre Husserl – ma non contro, bensì con Husserl» (p. 141). Il volume costituisce un ulteriore tassello nel lavoro di Zambon sul tratto fenomenologico della filosofia di Blumenberg. A Zambon – vale la pena ricordarlo – si devono le pregevoli edizioni uscite presso Suhrkamp dei *Phänomenologische Schriften* 1981-1988 (2018) e di *Realität und Realismus* (2020), oltre che la pubblicazione del fascicolo monografico in co-curatela con R. Buch delle «Phänomenologische Forschungen» 2 (2023), che contiene i due inediti di Blumenberg *Die Wirklichkeit der Sprache und die Phänomenologie* e *Phänomenologie und Anthropologie*, trascritti e curati sempre da Zambon. Al primo di questi due testi, che risale al 1952, l'A. guarda con attenzione anche in *Persuasione ed evidenza*, perché esso «getta un ponte tra i pilastri del pensiero blumenberghiano: retorica e metaforologia da un lato, fenomenologia e antropologia dall'altro» (p. 109), mostrando l'«orizzonte tematico [...] [che] attraversa l'intero percorso filosofico di Blumenberg» (p. 113), il quale apre l'indagine fenomenologica ai due modi essenziali dell'esistenza, ossia contingenza e storicità, «esclusi dall'orizzonte tematico della fenomenologia [*scil.* husserliana] e dell'ontologia fondamentale [*scil.* heideggeriana]» (*ibidem*).

Portando a frutto gli esiti di una ricerca originale che lo impegna da anni e che ha il merito di avere indirizzato in modo significativo lo sguardo sull'aspetto fenomenologico del pensiero blumenberghiano, tanto essenziale quanto ad oggi ancora non molto esplorato negli studi critici, anche in questa occasione Zambon dirige l'attenzione verso quell'incessante lavoro che caratterizza il cammino di pensiero del filosofo di Lubeca: dallo scritto per l'abilitazione *Die ontologische Distanz*, uscito anch'esso presso Suhrkamp nel 2022 sempre a cura di Zambon, fino agli ultimi anni della sua vita, Blumenberg non cessa di pensare come la fenomenologia possa costituirsi come via d'indagine verso i fenomeni della *Lebenswelt* per ri-guardare indietro all'esistenza intersoggettiva, senza cedere alla violazione di quell'insopprimibile distanza ontologica fra l'uomo e la realtà – tentazione, questa, che invece alberga in ogni forma eidetica di sapere, inclusa la fenomenologia, perlomeno nella sua costituzione husserliana. In questo volume, tuttavia, Zambon è come se, prima di focalizzare la propria analisi sulla posizione blumenberghiana, andasse alle fonti stesse della fenomenologia a disposizione di Blumenberg, ossia Husserl e Heidegger appunto, per saggiare quanto effettivamente inedita e alternativa sia la posizione sulla retorica e sul linguaggio da parte del padre della metaforologia rispetto a quella dei maestri della fenomenologia.

Pur lasciando emergere le differenze fra le tre posizioni, Zambon ci offre, allora, un'interessante e ben condotta ricostruzione dei modi con cui la fenomenologia guarda alla retorica, intesa non più come l'arte del bel discorso ornato, ma come ciò che per il soggetto della *Lebenswelt* ha una precisa funzione comprendente-in-

terpretativa ed euristica. Questo tratto conduce ad una convergenza fra lo sguardo di Husserl, di Heidegger e di Blumenberg rispetto alla maniera in cui la retorica assurge a modo espressivo dell'esperienza del mondo della vita, producendo un vero e proprio innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia, per usare un'espressione cara a Ricœur. Le ragioni di questo innesto, differenti nei tre pensatori, conducono ad esiti ben diversi: sia in Husserl sia in Heidegger finisce per mancare una considerazione della retorica feconda quanto quella di Blumenberg, per il quale essa è manifestazione della «fondamentale capacità dell'essere umano di esprimersi, spiegare, comunicare, convincere, negoziare, descrivere all'interno di contesti storico-culturali di volta in volta diversi» (p. 125).

Dandoci ragione dei tre distinti percorsi con una felice capacità di sintesi, Zambon va, quindi, alla radice dei motivi che spingono Blumenberg a criticare le conclusioni del pensiero heideggeriano, radicalizzando di contro le intuizioni restate inesplorate nella fenomenologia dell'ultimo Husserl. Si tratta della questione delle espressioni occasionali, che sono plurivoche e indeterminate, in quanto del tutto dipendenti dai contesti e, così, dalle prospettive individuali ed esperienziali dei parlanti. È un «fastidioso problema» (p. 45) per Husserl: esso minaccia il suo principio dell'esistenza di un significato ideale-eidetico oggettivo quale verità atemporale ed assoluta, proprio perché «[l']occasionalità sembra contraddire la tesi fondamentale [...] secondo cui ogni significato rappresenta un'idea ideale in rapporto alle rispettive realizzazioni nei vissuti di coscienza» (*ibidem*). Da ciò sorge la «forzatura» (cfr. p. 46, p. 49) husserliana, che consiste nell'attribuire la fluttuazione semantica non già ai significati stessi, ma all'atto del significare, come a dire che la diversificazione semantica delle espressioni occasionali è dipendente dalla soggettività e dalla sua vita e non dalle cose stesse. Per questo, negli anni successivi alle *Ricerche logiche*, tenendo ferma la distinzione fra opacità della somaticità del *Leib* e trasparenza del «corpo fenomenico dell'espressione», «diafano» come un «corpo astrale» (p. 53), Husserl differenzia il significato delle parole che rinviano ad oggetti (significato ideale oggettivo) da quello spirituale del *Leib*, che «si rivela e manifesta nell'esperienza e [che] non può essere mai acquisito con evidenza», costringendo, in assenza di una sua «intuizione definitiva», ad «una interpretazione continua» (p. 54). A questa distinzione si affianca quella fra comunità comunicativa e comunità empatica: se nella prima «la manifestazione di sé avviene in modo intenzionale ed esplicito» (p. 56), nella seconda i «soggetti non si aprono davvero l'uno all'altro» (*ibidem*). Al cuore della comunicazione, tuttavia, non vi è l'asserzione: essa può avere anche un intento persuasivo, carattere tipico dell'atto retorico. Si consuma, così, una svolta interna dentro le linee dell'indagine di Husserl; la persuasività diviene «il centro tematico» della ricerca (p. 57). Agli occhi dell'ultimo Husserl il tratto proprio della verità non è più il criterio dell'evidenza,

ma quello dell'unanimità. Malgrado questa consapevolezza, Husserl, come emerge con chiarezza dall'analisi dell'A., non riesce ad elaborare una compiuta teoria della *Lebenswelt*, perché da essa esclude l'analisi del linguaggio ordinario come specifico oggetto tematico (cfr. p. 131).

Esiti addirittura fallimentari rispetto alla questione del linguaggio ordinario sono quelli cui approda per l'A. il *Denkweg* di Heidegger, malgrado l'attenzione assillante dell'analitica esistenziale alla *Rede* come esistenziale e alla forma dell'enunciato riletta alla luce della distinzione fra *in quanto ermeneutico* e *in quanto apofantico*. Il pensiero di Heidegger si chiuderebbe in una perniciosa involuzione, che produrrebbe una «parodiabilità» (p. 154), espressione di una drammatica incongruenza fondamentale. Pur riconoscendo il *logos* come dimensione disvelativa dell'essere, Heidegger «non è in grado di determinare quale schema, quale profilo, quale tipologia potrebbe avere una risposta plausibile alla domanda sul "senso dell'Essere", nemmeno una risposta possibile, immaginabile o persino falsa. E questo, presumibilmente, perché tale domanda altro non è se non un guscio vuoto, privo di gheriglio» (p. 167). Senza entrare nel merito di questa lettura di Heidegger, resta il dato inconfutabile – e in questo l'A. ha certamente ragione – che dal superamento della logica tradizionale per la liberazione del linguaggio «come la fonte originaria per la comprensione dell'Essere» (*ibidem*) e del suo senso non emerge una via linguistica praticabile, che, adottando la forma dell'enunciazione quale modo del nostro parlare ordinario con cui abitiamo il mondo, non cada subito in una postura metafisica, foriera come è noto, per Heidegger, di sviamenti fatali. Il linguaggio dell'esistenza quotidiana, non meno di quello della tradizione metafisica, sarebbe, dunque, insufficiente per comprendere l'essere, tanto che l'analitica esistenziale fa perno sul «coinvolgimento non linguistico, immediato, dell'esserci nel suo mondo attraverso la disposizione affettiva» (p. 169). Non c'è, per Zambon, neppure nello Heidegger della cosiddetta *Kehre* una via d'uscita dall'aporia, che è come se si aggrumasse esemplarmente nel modo heideggeriano di pensare il linguaggio come «casa dell'essere», «dove l'ambiguità del genitivo, al contempo soggettivo e oggettivo, rende impossibile decidere se sia il linguaggio a ospitare l'Essere o se l'intestataro dell'abitazione sia l'Essere stesso» (p. 173).

A fronte di queste posizioni che perdono il legame con la vitalità del parlare quotidiano, Blumenberg, aprendo la fenomenologia all'antropologia, concentra la propria attenzione sulla corporeità, «fondamento e condizione di possibilità della realtà umana» (p. 133), quale continua esperienza di una «mancanza di evidenza del linguaggio, [del] suo effetto opacizzante, [del] fatto che le parole non aderiscono mai completamente né ai vissuti che vogliamo comunicare né ai fenomeni che osserviamo» (p. 122). Tuttavia, questa debolezza del *logos*, che, come è noto, è denunciata sin dai tempi di Platone, è per Blumenberg la «sua ricchezza», per-

ché, se «il regno dell'evidenza intuitiva è una frazione infinitesimale nell'infinità tanto delle realtà fenomeniche quanto dell'esistenza umana» (p. 123), quando il linguaggio scopre di sapersi porre retoricamente *al di qua dell'evidenza*, esso è, in ultima analisi, in grado di recuperare proprio ciò che la ragione concettuale, nella sua pretesa di trasparenza, chiarezza e distinzione, scarta, perdendolo in modo irrimediabile. Pertanto, «[l]a sua [*scil.* del linguaggio] *presunta* inadeguatezza è, in realtà, condizione di possibilità del vivere insieme nel parlare, comunicare, frain-tenderci, dialogare gli uni con gli altri. Dipendiamo dal persuadere e dall'ascoltare, dal concordare e dal negoziare, dal replicare e dal convincere – tanto nel quotidiano quanto nella filosofia» (p. 122, corsivo nostro).

Eppure, a dispetto delle discrepanze profonde fra il progetto husserliano, quello heideggeriano e quello blumenberghiano, un *fil rouge* guida l'A. nel suo percorso investigativo. Zambon ci affida la sua tesi cruciale, asse portante del suo lavoro, in modo preciso: la persuasività – tratto proprio della retorica – sta in una tensione dialettica con l'evidenza, la quale affiora non come l'elemento caratterizzante del comportamento teoretico, quanto piuttosto come l'indice di una dimensione di manifestatività che pertiene al comune orizzonte esperienziale fattivo degli uomini. Questa tensione fra persuasione ed evidenza si esplicita nella retorica, che appare sotto la lente della fenomenologia come una potente dimensione esistenziale in cui ne va dell'essere dell'uomo in quanto *esistenza incarnata intersoggettiva*. Per questo, Zambon non rinuncia a mostrare come questo tratto, che generalmente si dà a Heidegger il merito di avere sottolineato, è già presente nell'intenzione husserliana di superare il rischio del solipsismo dell'io ed è decisamente enfaticizzato da Blumenberg. Questi si spende per l'elaborazione di una «“fenomenologia del linguaggio e dell'intersoggettività” che prenda in carico la struttura fondamentale prospettica dell'esperienza umana» (p. 123), il cui linguaggio, nella sua «potenza espressiva [...] trascende la sua mera funzione comunicativa» (p. 125). Esso «non intrattiene un rapporto mimetico con la realtà; piuttosto contribuisce a strutturare, ordinare, persino a costituire le realtà plurali in cui viviamo, canalizzando e orientando il nostro immaginario» (pp. 125-126).

C'è un ultimo aspetto su cui vale la pena soffermarsi. *Persuasione ed evidenza* non rappresentano solo i due poli di una relazione fra l'atto del discorrere e quello della fenomenicità da cui guardare le posizioni di Husserl, Heidegger e Blumenberg. La scelta di Zambon fa un implicito riferimento ad un certo modo di intendere la retorica nella classica lezione platonico-aristotelica: il retore, *technites* che possiede l'arte di maneggiare il *logos* in modo appropriato, non è un imbonitore che improvvisa. La sua è una forma di conoscenza dallo statuto epistemico, se anche la *technè* è *episteme*, e precisamente di tipo poietico. La sua peculiarità come scienza, però, risiede nei fini che essa si prefigge, perché, differentemente dall'*apòdeixis*, il ragionamento retorico non ha di mira primariamente il vero, ossia la sua ostensione dimostrativa grazie

a cui esso assume il tratto dell'evidenza. Il grado di successo dell'operazione persuasiva del retore passa anche dall'abilità – appresa – di sapere nelle dispute costruire confutazioni (*élenchoi*) che pongono in stallo l'avversario. Come è noto, è proprio questo aspetto che genera imbarazzo nello Straniero di Elea e in Teeteto, quando, nel dialogo omonimo, il sofista camaleontico e ingannatore appare simile al filosofo grazie alla sua capacità confutatoria. Poiché il retore non ha come prima finalità la dimostrazione del vero, la caratura etica del suo operare assume, dunque, un'importanza capitale, che determina, nel discriminare che intercorre fra un bravo retore e un buon retore, il credito o meno che la tradizione filosofica nel corso della sua storia ha voluto concedere alla retorica come modo cognitivo, fino poi a considerarla solo come mezzo, svilendone il tratto ermeneutico. Ora, ci sono aspetti per i quali la stessa retorica riposa sull'evidenza. La lezione aristotelica ce ne mostra uno, ossia il caso dell'atto persuasivo costruito su un ragionamento che deve formalmente funzionare sul piano logico, tanto che la distinzione fra *apòdeixis* ed *entýmema* non concerne il rigore logico dell'argomentazione, che deve mostrare in evidenza la conclusione deducendola dalle premesse, ma il contenuto di verità delle premesse da cui i due sillogismi sono rispettivamente condotti. In altri termini, nella retorica ne va sempre di un certo legame fra verità e parola ed è proprio sul senso di questo legame, che affiora sin dall'antichità come una questione fondamentale, che Zambon tematizza le posizioni di Husserl, Heidegger e Blumenberg, affondando lo sguardo nei loro diversi modi di osservare il fenomeno della verità e del linguaggio dentro la *Lebenswelt*. Zambon ci mostra che l'evidenza rinvia ad un certo modo di stare al mondo e ci lascia comprendere che la fenomenologia, correggendo la lettura meramente strumentale della retorica e operando un ritorno su di essa per trarne fuori il suo potenziale euristico, ci insegna che la verità è, sì, un fenomeno intersoggettivo di quel mondo della vita condiviso nel quale siamo costantemente responsabili di quello che diciamo e di come lo diciamo al cospetto degli altri, ma che in essa, più in generale, ne va altresì del modo con cui decidiamo di custodire i fenomeni, che, sfuggenti alla trasparenza del concetto, nondimeno, ci diventano familiari secondo un tipo di *evidenza opaca*, su cui in fin dei conti riposa la legittimità di ogni nostra metafora.

Rosa Maria Lupo

