



«L'uomo appare, dunque, attraverso lo sguardo del Nietzsche più maturo, come un essere in se stesso differenziato e plurale, la cui struttura rimanda, per la sua complessità, ridondanza ed enigmaticità, a quella del labirinto, la *terra incognita*. Ecco il senso di utilizzare metodologicamente il corpo come *filo conduttore* per ritrovare la strada che, secondo Nietzsche, riconduca l'uomo alla sua dimensione più propria, ovvero a quella forma di individuazione caratterizzata dalla pluralità dinamica e agonale che strutturalmente gli inerisce» (p. 120).

Sulla via tracciata da Zarathustra, Mantovani ci offre allora gli strumenti per ripensare la ragione mediante il corpo, il *logos* attraverso l'incarnazione, e vedere, per dirla con il Nietzsche della *Gaia scienza* (aforisma 110) citato dall'A., «fino a che punto la verità supporterà l'incorporazione. Questo è il problema, questo l'esperimento» (p. 168). Fino a che punto cioè la ragione, l'astratto, il concetto riusciranno a rimanere in dialogo con il corpo, con la carne, con la vita: «Contrariamente alla visione idealistica, nella concezione nietzscheana l'azione di istinti, affetti e impulsi non si situa a un livello ermeneutico inferiore o di second'ordine in rapporto al pensare e al parlare tipici della sfera cosciente, ma, al contrario, questi istinti costituiscono differenti figure della ragione corporea: essi sono i veri e propri *agenti ermeneutici* rispetto ai quali la ragione cosciente svolge il ruolo di fantoccio. Cercando di esplicitare ulteriormente il progetto nietzscheano, si può dire che nella sua visione non si dia un *io* che possiede la ragione del corpo, ma questo stesso corpo e questa stessa ragione sono l'unico "io" che si pone nella posizione della *ragione che crea prospettive* e produce senso a partire dalla dinamica di conflitto dell'istanza progettuale di senso che si situa oltre il limite della coscienza» (pp. 125-126).

E, per tornare all'uovo citato nel frammento postumo iniziale, Mantovani riconosce la grande importanza che quest'immagine riveste nel pensiero nietzscheano. Un'immagine aurorale, di generazione, di nascita, che Nietzsche ci lascia in eredità per pensare e ripensare continuamente l'umano: «nella dimensione della corporeità si situa il sostrato dal quale si può sviluppare l'individuo pienamente realizzato in quanto *Über-Person*, prefigurato nell'*Übermensch*, nell'uomo che crea oltre se stesso» (p. 99). Un uomo che, con Nietzsche e oltre Nietzsche, non smette mai di muoversi, di attraversare, di diventare. Di essere creazione, oltrepassamento, trascendenza: «La formula critico-analitica del *conosci te stesso* viene così traslata sul piano dinamico-poietico nel *diventa quello che sei*, ovvero il singolo, in vista dell'individuazione, non segue il movimento critico-analitico della riflessione, ma in una coscienza legata alla forma simbolica può essere guidato alla singolare creazione del sé in cui arte e vita si riconoscono coappartenenti nella dimensione della plasmazione creatrice» (pp. 53-54).

PAOLO SCOLARI

MICHELE MARCHETTO, *Scoprire Dio con Husserl*, Morcelliana Scholé, Brescia 2022. Un volume di pp. 256.

Un singolare destino è stato riservato alla figura filosofica di Edmund Husserl, matematico e fondatore della fenomenologia, di origine ebraica ma laico per vocazione, che da scienziato si occupò raramente di tematiche filosofico-religiose. La sua filosofia – fin dalle *Ricerche logiche* del 1900, ma ancora prima con la *Filosofia dell'aritmetica* del 1891 – è stata un richiamo alla dimensione concreta e realistica del sapere logico-matematico e filosofico. Tuttavia, soprattutto tra i suoi allievi del periodo di Gottinga (1901-1916) e dei primi anni di docenza a Friburgo in Brisgovia dal 1916, è stato tutto un fiorire di giovani fenomenologi che si avvicinavano alla religione con il desiderio di pensarla filosoficamente – è lo stesso Husserl a riconoscerlo in due lettere del 1918 e del 1922 (*Briefwechsel*, 10 Bde., hrsg. von K. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht et al. 1994, III: *Die Göttinger Schule*, pp. 33, 200) – e tra



di essi ci sono alcuni dei principali filosofi del Novecento: Adolf Reinach, Martin Heidegger, Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martius e la futura santa Edith Stein. Per quale ragione – ci si è chiesti con insistenza in questi ultimi anni – un pensatore tanto distante dalla religione ha potuto stimolare un così profondo interesse religioso?

Numerosi sono stati gli studi più o meno recenti (Ales Bello, de Gramont, Dupré, Harnett, Hart, Held, Housset, Lee-Chun, Melchiorre) che hanno provato a districare la matassa del «Dio di Husserl», anche se non sempre le soluzioni cui sono pervenuti risultano del tutto convincenti. *Scoprire Dio con Husserl* di Michele Marchetto inizia dalla constatazione preliminare che «in Husserl, come in Agostino e in Newman, Dio si annuncia *in interiore homine*» (p. 13). La via agostiniana, che conduce dall'effettualità del mondo alla scoperta dell'esistenza di Dio, è ben nota e si radica nella consapevolezza che in nessun modo l'uomo può accedere a Dio fondandosi sulla sua vita effettuale – quella che si realizza principalmente nell'incontro con il mondo circostante e con gli altri uomini – ma che egli deve investigare prima il proprio sé per cercarvi la presenza di Dio. Una volta scoperta l'immanenza di Dio alla propria interiorità potrà tornare, rinnovato, convertito, a volgersi verso l'esterno con occhi nuovi e cuore nuovo, e guardare la realtà circostante come *vestigium Dei* e gli altri uomini come fratelli in Cristo. Così come «nella connessione piena e concreta della soggettività operante» (*Erste Philosophie* (1923/24), hrsg. von R. Boehm, Husserliana, VIII, *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Nijhoff, Den Haag 1959; ed. it. a cura di V. Costa, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, p. 25) Husserl individua conoscitivamente la relazione dell'uomo con il mondo, allo stesso modo è in questa stessa soggettività che si dovrà cercare, secondo Marchetto, la presenza di Dio nel pensiero di Husserl. Nello «scavo del fenomenologo-archeologo» (p. 17) all'interno della soggettività non ci si potrà non imbattere nella questione dell'Assoluto e di Dio, anche se – e l'A. stesso lo riconosce – Husserl non ha mai compiuto questo passo, che inevitabilmente lo avrebbe condotto ad affermare per via deduttiva una realtà altra e al di fuori della soggettività stessa. Se si vuole pensare il Dio di Husserl sembra non possa esserci altra via che quella «ipotetica» di un Dio del soggetto, incapsulato, incarcerato nel cuore stesso dell'uomo, senza possibilità di rivendicare un'altra e trascendente dimensione rispetto alla sua immanenza «spirituale». Non ha mancato di riconoscerlo Lévinas, quando ha mostrato come dalle «brevi indicazioni su Dio» che Husserl dà nelle *Idee* non si può in alcun modo giungere a «una prova finale dell'esistenza di Dio» (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], Vrin, Paris 1967, p. 48; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 52). La questione di Dio in Husserl resta, quindi, un *Grenzproblem*, uno di quei problemi in cui il fenomenologo non può non incappare nel succedersi delle riduzioni trascendentali ma a cui difficilmente riuscirà a rispondere. Lo riconosce lo stesso Husserl nella lettera del dicembre 1935 ad Adelgundis Jaegerschmidt quando dice di aver «voluto raggiungere Dio senza Dio» (*Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, «Stimmen der Zeit», CLXXXIX [1981], 1, pp. 48-58, in part. p. 56).

In questo *cul de sac* rimane prigioniera la stessa via tentata da Marchetto per farci giungere a Dio con Husserl, perché a Dio Husserl non giunge mai, e non potrebbe farlo dal punto di vista fenomenologico; egli piuttosto giunge ad affermare che c'è nella coscienza un contenuto, che può essere chiamato *Dio*, l'*Assoluto*, ma della cui verità o esistenza il fenomenologo non può dir nulla, perché trascende la sua competenza: egli deve perciò abdicare e rivolgersi al *teologo*, che potrà chiarirgli di che tipo di contenuto si tratti, ma potrà rivolgersi con egual diritto anche all'*a-teologo*, che cercherà di negare l'esistenza «reale» di quel contenuto puramente «ideale» presente nella coscienza. La contraddizione di fondo

consiste nel voler risolvere tale questione basandosi su quella peculiare forma di *idealismo trascendentale* inaugurato dalle *Idee* nel 1913, cui Husserl si era convertito dopo aver abbandonato il realismo delle *Ricerche logiche*, una svolta criticata dai suoi primi allievi, in particolare Heidegger e Reinach. Proprio costoro, non a caso, una volta rifiutata la svolta idealistica del Maestro, si volsero a una filosofia «realista» della religione, che ha avuto le sue migliori espressioni nei frammenti sull'Assoluto di Reinach del 1916/1917 (*Das Absolute. Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke*, 2 Bde., hrsg. von K. Schuhmann und B. Smith, Philosophia Verlag, München 1989, I, pp. 589-611; ed. it. a cura di P. Stagi, *L'Assoluto. Appunti filosofico-religiosi*, in P. STAGI, *La filosofia della religione di Adolf Reinach*, Stamen, Roma 2015, pp. 39-92) e nella *Fenomenologia della religione* di Heidegger del 1919/1921 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von C. Strube, *Gesamtausgabe*, LV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003). Si può, si chiedono Heidegger e Reinach, giungere a Dio non passando per la soggettività, che lo riduce a un suo «semplice» contenuto della coscienza? Non c'è altra via che quella agostiniana? Lasciare Dio nella sua radicale, incomprensibile (e tragica) trascendenza, proprio in virtù della fatticità dell'esistenza umana, che non può che auto-trascendersi, trascendersi verso se stessa, anche quando pensa di trascendersi in Dio *in interiore hominis*, è ciò che insegna il giovane Heidegger, per cui Dio è *ab-solutus* proprio se non viene ridotto, imprigionato nelle pastoie della soggettività, che mentre tenta di aprirsi all'altro – l'altro uomo e il totalmente Altro – ricade sempre e inevitabilmente su se stessa, dando a tutto sempre lo stesso e inconfondibile colore: il *colore del se stesso*.

PIERFRANCESCO STAGI

JOHN ELLIS McTAGGART, *Commentario alla Logica di Hegel*, a cura di M. Cascio, Mimesis, Milano - Udine 2022. Un volume di pp. 336.

A quasi cento anni dalla morte di John Ellis McTaggart è stata pubblicata la prima traduzione italiana di *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge University Press, Cambridge 1910), a cura di Mauro Cascio. Il *Commentario* è la terza e ultima monografia di McTaggart sul pensiero hegeliano – che segue *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge University Press, Cambridge 1896) e *Studies in Hegelian Cosmology* (Cambridge University Press, Cambridge 1901) –, eppure la più fondamentale, nella misura in cui «il processo dialettico della Logica è l'unico elemento assolutamente essenziale nel sistema di Hegel. Se accettassimo questo e rifiutassimo tutto il resto che Hegel ha scritto, dovremmo avere un sistema filosofico, non proprio del tutto completo, ma stabile fin dove è arrivato, e giungendo a conclusioni della massima importanza. D'altra parte, se rifiutassimo il processo dialettico che porta all'Idea Assoluta, tutto il resto del sistema verrebbe distrutto» (p. 21). Insomma, il sistema hegeliano resta saldo fintantoché non se ne minino le fondamenta logiche, di cui McTaggart dà esposizione critica.

L'A. ha come riferimento precipuo la *Grande Logica*, più chiara dell'*Enciclopedia* giudicata «eccessivamente sintetica» (p. 22): *Scienza della logica* e *Logica* enciclopedica concorderebbero quasi del tutto, se non che spesso «le categorie dell'*Enciclopedia* sono in alcune parti del processo così ravvicinate, che gli argomenti per il passaggio dall'una all'altra quasi scompaiono» (pp. 22-23). In ogni caso, i punti specifici in cui le due versioni differiscono vengono di volta in volta discussi da McTaggart.

Ormai un classico della letteratura critica, il *Commentario* resta ancora oggi un ottimo strumento col quale sia i neofiti che gli studiosi esperti possono affrontare la Logica, dal momento che il testo non si esaurisce in una parafrasi asettica, ma contiene numerosi rilievi critici con cui McTaggart mette costantemente alla prova la validità delle argomentazioni