

Bibliografica recensioni

K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, trad. it. a cura di A. Cera, Alfredo Guida Editore, Napoli 2007, pp. 287.

Il volume contiene l'edizione italiana della *Habilitationschrift* di Karl Löwith. Presentata presso la facoltà di filosofia della *Philipps-Universität* di Marburgo il 15 Dicembre 1927 – relatore Martin Heidegger – come *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Problema* (Fondazione fenomenologica dei problemi etici), essa fu nell'estate dell'anno successivo pubblicata con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Problema* (L'individuo nel ruolo del co-uomo. Un contributo alla fondazione antropologica dei problemi etici). La traduzione proposta da Agostino Cera, cui va dato merito anche della preziosa introduzione al testo, si riferisce alla versione de *L'individuo nel ruolo del co-uomo* contenuta nel volume I delle *Sämtliche Schriften* löwithiane, con un'attenzione specifica però, in ordine all'organizzazione complessiva del materiale, all'ultima edizione approvata dall'autore, ossia la seconda, apparsa in ristampa fotomeccanica nel 1962. In questa edizione non si riscontrano marcati elementi di novità rispetto alla prima del 1928. Il corpo del testo, infatti, resta sostanzialmente immutato, eccezion fatta per la soppressione del sottotitolo (*Un contributo alla fondazione antropologica dei problemi etici*) – peraltro non particolarmente apprezzato dall'a. ma suggerito dal relatore Heidegger per ragioni di opportunità accademica –, per la soppressione della dedica all'amico Walter Marseille, per la soppressione della premessa (riportata in questa edizione in Appendice, insieme alla lettera di presentazione di Heidegger alla Commissione esaminatrice) e per l'aggiunta di una prefazione alla ristampa. Per una migliore fruizione del testo il traduttore ha però preferito riportare l'indice delle prime due edizioni del testo piuttosto che seguire la versione delle *Sämtliche Schriften*, dove l'indice risulta oltremodo snellito (si fa menzione esclusivamente dei titoli dei singoli capitoli, ignorando del tutto quelli dei singoli paragrafi).

In relazione alla terminologia, due sono i problemi con i quali il traduttore ha dovuto principalmente confrontarsi. In primo luogo, la resa di termini e concetti chiave dei diversi pensatori (tra gli altri, Kant, Hegel, Dilthey, Feuerbach e, ovviamente, Heidegger) cui l'a. si riferisce. Qui la scelta si è orientata al rispetto delle consuetudini più accreditate. Discorso a parte va fatto per Heidegger e il lessico specifico di *Sein und Zeit*. Lo stretto rapporto con lo *Hauptwerk* heideggeriano è fuori discussione ed è, inoltre,

testimoniato dalla circostanza che vide slittare la consegna della *Habilitationschrift* dall'estate del 1925 alla fine del 1927, in ragione della necessità avvertita dall'a. di confrontarsi adeguatamente con l'opera alla quale Heidegger stava lavorando (l'a. vi ebbe accesso prima della stampa, dal momento che partecipò alla correzione delle bozze). Il traduttore, in questo caso, si è ancora una volta tendenzialmente attenuto alla classica traduzione italiana di *Sein und Zeit* firmata da Pietro Chiodi, tenendo presente la recente revisione propostane da Franco Volpi. Con delle eccezioni però. È il caso emblematico del termine *Dasein*, del quale l'a. dichiara espressamente di servirsi in un'accezione differente da quella heideggeriana (ossia più comunemente inteso come "esserci umano o vita"). Il traduttore marca nel testo il riferimento alla nozione heideggeriana con l'utilizzo della maiuscola ("Esserci" rispetto ad "esserci"). In secondo luogo, problematica si presentava la resa italiana della triade concettuale portante de *L'individuo nel ruolo del co-uomo: Miteinandersein, Mitwelt e Mitmensch*. Se la traduzione di *Miteinandersein* con "l'essere-l'uno-con-l'altro" non appare bisognosa di ulteriori chiarimenti, non si può affermare altrettanto per gli altri due termini: è in questione la collocazione del *mit*, del "con". Nel caso di *Mitwelt* si è optato per la resa italiana con "mondo-del-con", anche per scongiurare ogni possibile fraintendimento connesso all'uso dell'espressione "con-mondo", frequente in ambito heideggeriano e interpretabile come una sorta di "mondo-che-sta-accanto" (*Nebenwelt*). Nel caso di *Mitmensch*, si è invece deciso per la traduzione "co-uomo", per mettere in risalto la curvatura essenzialmente "relazionale" (*verhältnismäßig*) che l'a. intende dare a tale termine e per conservare l'immagine di qualcuno che sta accanto, che è "a me prossimo", immagine questa che sarebbe andata perduta in un'eventuale traduzione "uomo-del-con".

"Tanto è piacevole per l'autore vedere riedita dopo trentaquattro anni la sua prima pubblicazione – fu il suo scritto di abilitazione – quanto è imbarazzante, tuttavia, la ristampa di uno scritto, i cui difetti gli sono divenuti nel frattempo evidenti" (p. 61). L'*incipit* della premessa alla seconda edizione sembrerebbe non lasciar dubbi sul peso da assegnare alla *Habilitationschrift* nell'economia della produzione dell'a. Sarebbe, di fatto, egli stesso a relegarla al ruolo di semplice "prova giovanile", convalidando un *topos* interpretativo in qualche modo consolidato: la "prova" si inserirebbe in quella temperie filosofica in auge a cavallo tra il primo e il secondo decennio del secolo scorso, che porta il nome di *Begegnungsphilosophie* (filosofia dell'incontro) o *Dialogismus* e che annovera come esponente più significativo Martin Buber. Vi si potrebbe al massimo scorgere un tentativo (come d'altronde in parte esso fu), a dir il vero decisamente velato e per così dire "tra le righe", di dialogo/critica con la heideggeriana *Daseinanalytik*. Cera mostra, però, che da una più attenta lettura può ricavarsi un giudizio di segno del tutto opposto: un giudizio non "riduzionista" che riabiliti con forza l'autonomia

portata speculativa della *Habilitationsschrift*, distinguendone la specifica ispirazione dagli stimoli teorici indubbiamente imputabili al dibattito filosofico proprio dell'epoca in cui essa vide la luce. Sin dalle primissime battute del testo, infatti, emerge con chiarezza come il compito che *L'individuo nel ruolo del co-uomo* intende assegnarsi non è – afferma Cera – “nient'altro che lo stesso filo conduttore, umbratile eppure solidissimo, dell'intero *Denkweg* löwithiano: l'elezione della *Menschenfrage* a *Sache des Denkens*” (p. 6). Sebbene nella consapevolezza dell'inevitabile sviluppo che spingerà l'a. a calibrare e ridefinire la sostanza delle sue prime posizioni facendole passare da un'*antropologia filosofica* di natura prettamente *antropocentrica, relazionale* o *mitt-weltlich* ad una invece di natura prettamente *cosmocentrica*, legata alla riscoperta del tema della natura (si pensi ad esempio al saggio del 1960 *Welt und Menschenwelt*), è possibile affermare che nella *Habilitationsschrift* si formula e si delinea in maniera definitiva l'essenza del “paradigma antropologico”, che accompagnerà lungo l'intero suo sviluppo il *Denkweg* löwithiano.

Nello specifico, la tesi cardine de *L'individuo nel ruolo del co-uomo* sembra proficuamente potersi individuare – come suggerisce ancora una volta nella sua introduzione Cera – parafrasandone il titolo: “*L'individuo* è (si dà) *nel ruolo del co-uomo*” (p. 16). È lo stesso a., nel seno della premessa alla prima edizione, ad offrirci la chiave di lettura per intendere correttamente una simile affermazione: “l'*individuo* umano è un individuo nel modo d'essere della ‘persona’, ossia esiste essenzialmente all'interno di determinati ‘ruoli’ relativi al mondo-del-con (*Mitwelt*) [...] ovvero è determinato in lui stesso del tutto attraverso altri corrispondenti e fissato formalmente come io di un tu, come individuo in prima ‘persona’, cioè di una possibile seconda persona e dunque *come co-uomo* (*Mitmensch*) – attraverso questo ‘ruolo’ principale” (p. 266). In ciò risiede il tratto peculiare della löwithiana *Mit-anthropologie*: rileggere il rapporto teorico tra i due termini chiave di “individuo” e di “persona” secondo una particolare dinamica *riflessiva*, che non li confina ad un nesso di mera esclusività sul modello *aut-aut*, ma che sia di contro capace di farli coesistere, senza per questo renderli covalenti. Si tratta, però, di una dinamica *riflessiva* del tutto *sui generis*. Muovendo da una citazione schellinghiana posta come frase d'esordio dell'Introduzione (“Noi ci svegliamo attraverso la *riflessione*, ossia attraverso il ritorno forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza *oggetto* nessuna riflessione”), l'a. mette infatti in atto una sorta di “conversione antropologica” del concetto di *riflessione* secondo un paradigma *relazionale*. Laddove Schelling rinviene in un generico “oggetto” l'indispensabile controparte affinché si dia una resistenza, l'a. individua ciò che contraddistingue il risveglio/ritorno a se stesso dell'uomo nella resistenza prestata dagli “oggetti a lui simili”, ossia dagli altri uomini: “L'uomo [...] ritorna a se stesso per lo più non dagli ‘oggetti’, bensì dai soggetti, cioè dai suoi simili, dal momento che

il 'mondo' al quale egli si volge primariamente è il mondo-del-con a lui corrispondente" (p. 63). Ciò sottende una ben precisa proposta speculativa: l'accesso a sé è guadagnato in un *ritorno*, a patto però di intendere tale *ritorno* a partire da ciò che è "in comune", ossia dall'*essere-l'uno-con-l'altro*, da un costitutivo *Miteinandersein*; l'individualità autentica non può che formarsi relazionalmente, appunto nel *Miteinandersein*, e il concetto di *riflessione* deve convertirsi in quello di *Verhältnismäßigkeit*: "relazionalità". Da un tale impianto teorico discende, poi, la ri-definizione dello statuto degli "altri", intesi non più come semplici simili ma come "uomini con cui non posso che trovarmi in relazione", ossia "co-uomini" (*Mitmenschen*), e il conseguente primato conferito al "mondo-del-con" (*Mitwelt*), inteso a sua volta come la totalità dei "co-uomini" che sono accomunati dal fatto di essere altri rispetto a me, sulle altre determinazioni mondane, sulle altre *Welten*. Uno degli obiettivi principali perseguiti ne *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, con l'ausilio di quella che l'a. definisce come "analisi strutturale fenomenologica dell'*essere-l'uno-con-l'altro*", consiste, infatti, nel dimostrare come il *Mitwelt* non solo sia il mondo più prossimo all'uomo, il mondo cioè di cui si fa originariamente esperienza, ma sia il mondo a partire dal quale si rendono comprensibili e trovano in un certo senso fondamento tanto il "mondo-ambiente" (*Umwelt*) quanto la natura e la stessa *Selbstwelt*, cioè la possibilità di isolamento in se stessi.

Una volta fissato lo spazio prospettico in cui si muoveranno le analisi contenute nei quattro capitoli del volume – nel cui merito non entrerò, per ovvi motivi di spazio –, l'a. procede ad una sorta di giustificazione su base storica della necessità e dell'utilità della ricerca intrapresa. A suo modo di vedere, il "mondo-del-con" e la costellazione teorica ad esso afferente non ha mai trovato adeguato spazio nella riflessione filosofica propria della modernità. Del tutto concentrata sulle sorti di un paradigma antropologico di natura soggettivistico-trascendentale, che ha trovato nella stagione dell'idealismo il suo culmine, essa ha relegato il fenomeno uomo a questione marginale, conferendo il primato ad una ricerca interamente volta ad indagare le dinamiche dell'"astratta autocoscienza" e incapace per struttura di attingere la portata della dimensione relazionale: "Che poi l'essenza della soggettività autonoma venga costituita come '*sum*' del '*cogitare*' (Descartes) oppure come 'coscienza pura' (Husserl), come 'autonomia morale' (Kant) o come 'spirito' (Hegel) o anche come esistenza del 'singolo' (Kierkegaard), ciò risulta di secondaria importanza rispetto alla derivazione unitaria di tutte queste posizioni da un'*auto-coscienza* intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto" (p. 65). Ludwig Feuerbach, nel suo tentativo di una riforma dell'intero sapere filosofico ("filosofia dell'avvenire") nel seno di una critica radicale alla filosofia hegeliana, rappresenta per l'a. per così dire l'unica voce fuori dal coro: egli ha tentato di

pensare l'uomo a partire da ciò che egli effettivamente è, nelle trame relazionali che lo costituiscono come tale. In questo senso, paradigmatica appare la sua celebre tesi de *I principi della filosofia dell'avvenire*, riportata nel testo dall'a.: "l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto ... nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra *io* e *tu*" (p. 66). Ed è proprio in base ad una sorta di prosecuzione o meglio "ri-attualizzazione" del discorso di Feuerbach, che l'a. organizza la struttura del volume. Ad un primo breve capitolo (pp. 69-79) impegnato nella discussione delle tesi de *I Principi della filosofia dell'avvenire* dello stesso Feuerbach, seguono i successivi tre capitoli ["Analisi strutturale dell'essere-l'uno-con-l'altro" (pp. 81-197); "L'uno e l'altro nella loro reciproca autonomia" (pp. 199-248); "'Io stesso' nella mia unicità" (pp. 249-262)] dedicati alla trattazione delle tre questioni fondamentali suscitate dalla "scoperta" feurbachiana del "tu": "In che modo qualcuno incontra un 'tu' tra gli *altri*?"; "'Tu' sei davvero soltanto tu *di un io*?"; "Io' sono davvero soltanto io *di un tu*?".

Pasquale Turrisi

R. Caldarone, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 258.

Questa monografia sul pensiero di Jean-Luc Marion lega il filo rosso che ne riattraversa le tappe a due capi, quello d'inizio, costituito dal libro del 1982 *Dieu sans l'être*, e quello finale, *Le phénomène érotique*, pubblicato a Parigi nel 2003. Come subito si avvede il lettore già esperto, questi due volumi non sono rispettivamente né il primo né l'ultimo della bibliografia *marionienne* e nemmeno quelli che assolutamente si sono distinti per una notorietà maggiore in confronto ad altri. La scelta è dunque attribuibile al taglio originale che Rosaria Caldarone ha voluto imprimere alla sua ricerca, considerando il legame tematico tra il volume che mirava a sottrarre il pensiero di Dio dal primato dell'ontologia, per affidarlo piuttosto all'ordine della carità, e le meditazioni dedicate all'amore, quale sbocco della fenomenologia della donazione o dell'intero impianto teorico di Marion. Nei ventuno anni che separano la pubblicazione delle due opere prescelte come pietre miliari, Caldarone constata il mantenimento di una rara fedeltà al motivo di fondo che Marion si assegnò, quello di rivelare l'essenzialità della questione dell'*eros*.

E come in un percorso carsico in cui le tracce fluviali a tratti spariscono, ma solo per riaffiorare successivamente, così l'intento esplicito di Marion si è talora nascosto in meandri apparentemente lontani, per riaffermarsi poi in chiara luce, attestando la propria resistenza. Se è divenuto quasi un luogo

comune il dire che un filosofo pensi sempre un unico tema, è fatto raro, e quindi eccezionalmente significativo, che un pensatore agli inizi del proprio itinerario abbia una chiara mira e riesca poi a mantenerla con risultati fecondi. Una tale lungimiranza fu di Dante Alighieri che annunciò alla fine della *Vita Nova* il programma della *Commedia*. Marion si è consacrato alla questione dell'amore sin dall'apparizione de *L'idole et la distance* nel 1977 e ne ha mantenuto il pungolo, anche nel ritardarne la trattazione esplicita.

La corposa monografia di Caldarone ricostruisce, con taglio originale, questa storia di fedeltà a un compito che è già una storia d'amore. E il titolo del suo lavoro "*Caecus amor*" conserva l'intenzione senza svelarla, anzi avvolgendola in un'espressione ermetica. Non ci dice in anticipo, come è giusto che sia, quando il titolo è felicemente scelto, quale sarà il contenuto del saggio. E il sottotitolo ha la medesima valenza, seduce alla lettura, senza nulla concedere in anticipo. Scopriamo allora ad apertura di libro che la trattazione, si articola, dopo una densa e importante introduzione, secondo una partizione in cinque voci: "Soggetto"- "Essere"- "Dono"- "Fenomenologia"- "Eros". Questo susseguirsi polifonico ricostruisce il percorso dell'opera, peraltro aperta, di Marion, senza preoccuparsi di ripercorrerne pedissequamente le mosse, eppure riuscendo a rendere onore a ogni tappa, così da offrire, anziché una diligente introduzione a un autore, un libro capace di attraversarne il pensiero. Questo il merito, non di poco conto, di Rosaria Caldarone.

Ripensare il soggetto cartesiano come luogo non solo della legittimazione dell'autonomia, ma del legame indissolubile di questa con l'eteronomia è un'impresa cartesiana che Marion svela e riattiva, rendendo così onore al padre della modernità, non solo per gli aspetti noti, ma anche per quelli lasciati nell'ombra, che, proprio perché già presenti, consentono una ripresa e un prosieguito. L'"adonato" – come Marion chiama il suo soggetto – ha per l'appunto la capacità, ravvisata da Cartesio, di contenere la dismisura dell'infinito. Ed è tutta cartesiana la genesi dell'adonato, di colui che riceve il suo sé in un'interlocuzione originaria. Solo la risposta rende visibile la chiamata: anche questo spiega la condizione del soggetto a partire da ciò che riceve. Rispetto alla chiamata, che compie l'individuazione, l'adonato è comunque già da sempre in ritardo; lo è alla sua stessa nascita, rispetto al proprio nome, nonché dinanzi alla responsabilità. Quella dell'adonato è una figura "prismatica", perché come il prisma riceve e scompone la luce solare, così l'adonato ha la funzione di rivelare il dato che riceve rendendolo fenomeno mostrato. In tale funzione sono in gioco la responsabilità e la finitezza proprie del soggetto, il dovere della manifestazione segnala infatti un compito e un possibile fallimento.

Quale interprete di Cartesio, che fu una "sentinella" appostata verso lo scoprimento di temi nuovi, Marion ha messo in evidenza, secondo un'erme-

neutica della luce, il grigio dell'ontologia, che ha perduto i colori (della "cosa" fisica divenuta "oggetto") nella frattura epistemologica del moderno rispetto all'antico, e il bianco della teologia, che resta acromatica perché oscilla nell'ambivalenza del fondamento ricercato, ora l'*ego* ora Dio. Sostando negli spazi cartesiani Marion definisce una "transizione fissa" in rapporto all'essere, appoggiandosi ad Aristotele per superarlo e con lui lasciarsi alle spalle anche Cartesio. Il ritorno ad Aristotele passa attraverso il rilancio concettuale dell'"accidente", che è propriamente l'"incidente" nella traduzione di Marion, ciò che accadendo tocca una singolarità. Già questa trasgressione in relazione all'essere è più o meno celatamente gestita dall'istanza dell'amore. All'amore apre la logica del dono, richiesta, secondo Marion, proprio dall'insufficienza dell'essere, cancellata dall'incrocio con il dono. In questo incrocio sono venute alla luce le ormai famose delineazioni dell'"idolo" e dell'"icona".

Forse è il tratto ricostruttivo di Rosaria Caldarone, che marca il richiamo agli antichi, fatto sta che in questa monografia Marion pare quasi alla ricerca della gravidanza coloristica della *physis* aristotelica, quando non dell'eccesso luminoso dell'idea platonica. Sembra che ci sia un desiderio di riconoscimento della priorità del fenomeno, che letteralmente sorge e si mostra. L'ente non dice abbastanza, cela l'esser-dato. Il soggetto non riceve enti ma dati, egli stesso si comprende come adonato, donatore in rimonta del dato che ha già ricevuto come donatario. Una nuova visibilità è introdotta dal dato pensato come dono: chi dona manca sin dall'origine e chi riceve testimonia del dono. Quella dell'adonato è una soggettività che scaturisce dal dono, in una scansione di superlativi che indicano l'eminenza dell'impossibile, del parodoss(-issim)o, del più splendido in quanto massimamente venuto in luce, manifest(atissim)o, perciò del rivelato in pienezza come vuole la sublimità dell'estetica, o l'intimo godimento estatico ed erotico, o, infine, e sopra tutto, la gloria epifanica del divino cristologico.

La filosofia di Marion, quale ermeneutica radicale della fenomenologia, si presenta come fenomenologia della donazione: la datità si comprende appieno come donazione, troncando ogni indugio circa la pertinenza delle tradizioni possibili e delle legittime eredità husserliane o heideggeriane. La donazione non ha limiti, giunge sino al paradosso del dono ignorato, rifiutato o misconosciuto. Anche a monte della riduzione che si esplicita nella donazione vi è dunque l'istanza dell'amore in un legame strutturale, che si rende visibilissimo nei doni di sé che sono il tempo e la vita.

La "*donation*" rende ragione dell'incontro tra il dato e la coscienza, dato che il fenomeno si dà per l'appunto attraverso la coscienza. Nessun principio dunque precede il fenomeno, se non il suo darsi a partire da sé. I fenomeni sono così ridetti in quanto donati. Marion inaugura un discorso sul significato del "sé" relativamente ai fenomeni, nonché all'adonato, al loro proprio

darsi come un sé. I fenomeni segnati dalla donazione sopraggiungono, accadono, sono eventi, come la nascita e come la morte. Il paradigma del “fenomeno saturo” consente di render conto di un’intuizione in eccesso che colma e sovrappone il concetto, ma non è solo un’idea limite a esibire l’eccesso, tutti i fenomeni possono “banalmente” dar luogo a saturazione, ché anzi, solo in questo suo coerente sviluppo, il fenomeno si costituisce al punto di darsi come un sé. Ne è esempio la pittura che si risolve completamente in sé, manifestando un nuovo visibile. Dicono la dismisura del fenomeno la singolarità definita e la “carne”, che assegna la più insostituibile individualità. Ancora una volta solo l’amore si svela come accesso alla più irriducibile unicità personale.

Diventa così possibile riaprire l’interpretazione del mito di Narciso, che è privo di sé non potendo riceversi da un altro, secondo l’ordine del non-ritorno totalizzante a sé. Il dialogo che Caldarone fa riudire è quello che Marion intrattiene con Blanchot e Nancy, con gli amici del pensiero, Derrida, Levinas e Henry, dopo aver ricordato il confronto coi grandi: Cartesio, ma già Aristotele e il divino Platone, risonante quasi come basso continuo, e poi naturalmente Husserl e Heidegger. Il soggetto amante non si esaurisce nell’autocoscienza, poiché non sa che farsene della conoscenza di un proprio autocertificato, nella costitutiva non appartenenza di sé a sé. Occorre, invece, affidarsi all’amore, finalmente, per concepire la singolarità concreta d’altri, insieme alla mia. La forza disappropriante del dono sfugge dal rischio della fusionalità, perché lo statuto di adonato è ricevuto nella reciprocità. Come il “donatore prismatico”, l’amante ama per primo, essendo già stato amato. L’interdonazione istituisce così l’essere-amato-amante, eccedendo la sfera etica per raggiungere l’individuazione radicale, carnale, il particolare assoluto. Allora Marion può concedersi il lusso di discorrere di *eros*, avendo con estrema e lunga cura preparato l’impianto concettuale adatto. Dalla razionalità erotica si evince che *eros* è l’unico nome adeguato a dire di Dio – il miglior amante – e dell’uomo, che non ha altra misura se non quella illimitata del divino. Condivido dunque la presa di distanza di Caldarone dal giudizio sulla svolta teologica che la fenomenologia *marionienne* avrebbe compiuto: non c’è bisogno di ravvisare un “*tournant théologique*”, critica quanto meno inutile, se non erronea, giacché il pensiero amoroso di Marion conduce al teologico implicandolo immediatamente. Come l’ebreo Levinas ha mirabilmente detto in greco i profetismi biblici, similmente Marion esprime secondo la lezione fenomenologica le epifanie cristiche, sino – potremmo così interpretarlo – all’“universale concreto”. In questo vi è una corrispondenza con il discorso teologico, che ben conosce il superamento della rassicurazione egologica sulla base di una fiducia eteronoma e che ha sviluppato l’esperienza dell’intreccio tra assenza e presenza, distanza e avvicinamento.

Il lavoro di Caldarone è un libro sulla distanza, ovvero sulla dismisura,

che mi pare davvero la sola nominazione corrispondente al pensiero di Dio e a ciò che l'uomo esperisce di sé. Il fenomeno che ravvisiamo già come saturo, nell'intreccio di immanenza e trascendenza, riecheggia la generatività della *physis*, che è sempre insieme anche *steresis*, un mostrarsi e uno svanire. Caldarone, mentre usa i registri fenomenologici della visibilità e del non-visto (noti agli amanti e agli artisti), amplifica il dono che Marion ci offre con la sua opera, collocandola in rapporto non soltanto con i padri del pensiero moderno e contemporaneo ma con i numi tutelari del grande passato, Platone e Aristotele e quindi con la tradizione patristica. Questo bel saggio accompagna la lettura dei testi di Marion mediante una ricostruzione attenta, precisa, preziosa, ricchissima; ci mostra e disvela un percorso filosofico complesso, facendocene innamorare ancora un po' di più. E ci lascia con la curiosità, questa sola inappagata, di conoscere non solo la concordanza con Marion, ma anche la posizione dell'autrice circa i nuclei tematici trattati, come ad esempio la questione dell'abbandono e del riappropriamento di sé, ovvero della centralità dell'*haecceitas* dentro una logica del dono, in una fenomenologia erotica.

Alessandra Cislaghi

L. Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 408.

In un'epoca in cui la dispersione e l'individualismo esasperato sembrano rendere superato e senza senso il tema del bene comune, può anche accadere che competa proprio alla sofferta consapevolezza della divisione il compito eccellente di maturare quel *con* che, volgendo la divisione in *con-divisione* – e cioè permettendole di attingere ancora una volta quelle radici di unità che solo il bene, con la sua forza di coesione, sa custodire –, la trasformi a tal punto, da farne la condizione stessa di quella tensione verso la *com-unione* che (come sottolinea Maritain) è essenziale per la personalità, dal momento che “la società propriamente detta, la società umana, è una società di persone” (cfr. p. 17).

Il testo, che costituisce il risultato di una ricerca finanziata dall'Istituto “Veritatis Splendor” di Bologna, prende forma tenendo sullo sfondo l'idea di reciprocità, oggetto di studio di una ricerca precedente, per inserirla “in una prospettiva più ampia, in cui l'orizzontalità delle forme storiche della convivenza s'intreccia con la verticalità del bene comune”, perché il movimento partecipativo possa “essere fattualmente esperito entro una dinamica storica, ma anche esplorato nelle sue condizioni trascendentali di possibilità” (p. 9).

Nel ricondurre i singoli interventi al progetto complessivo, anche il contributo introduttivo di L. Alici, cui ho fatto fin qui riferimento, avanza la sua ipotesi interpretativa: poiché l'intento è quello di individuare "il punto di intersezione, capace di correlare la larghezza delle relazioni e l'altezza del bene", l'invito è "a declinare il lessico partecipativo del condividere secondo una doppia articolazione, che deve poter raccordare un duplice ordine di differenze: la differenza tra reciprocità orizzontale e verticalità del bene, da un lato; la differenza tra fattualità storica e universalità trascendentale, dall'altro" (pp. 10-11). Da qui l'esigenza di coniugare i sondaggi storiografici, volti al rilievo di tutti i passaggi più significativi della dimensione post-moderna e della sua deriva "impolitica", con l'approfondimento tematico, interessato ad evidenziare le coordinate di ordine ontologico ed etico. Attraverso una lucida ricognizione degli elementi che, implicati nello spessore del condividere, nella loro esplicitazione sanno rivelarsi condizione preziosa per accedere al tema in questione, Alici riprende i numerosi fili di interesse che attraversano l'intero volume, raccordandoli e riconducendoli ad unità tematica; ma lo fa secondo una lettura che, intrecciando originalmente le prospettive dei vari contributi, permette un ulteriore, quanto mai prezioso, punto di vista, capace di andare ben al di là di una semplice sintesi introduttiva. *La doppia articolazione del condividere* fa dunque da sfondo a *la crisi del politico*, e perciò alla trattazione di *individuo e persona*, aprendo la prospettiva di una *reciprocità virtuosa*, che sappia mediare la comunanza del *bene tra natura e ragione* e additare dunque *gli spazi aperti del condividere* (pp. 9-37). Ed è forse opportuno evidenziare il fatto che la prima parte del volume è formata dai contributi che privilegiano il rilievo dei temi, pur non trascurando il rintraccio storico-critico delle radici speculative che ne permettono la formulazione; mentre nella seconda parte trovano spazio i contributi che di quei temi ricostruiscono l'orizzonte germinativo, formato da tutte quelle operazioni dello spirito umano, attraverso le quali l'essere e il sentire degli uomini non solo si è espresso ma, esprimendosi, ha operato tali rovesciamenti e torsioni di senso, da segnare l'intero percorso culturale e spirituale dell'Occidente. L'opportunità della sottolineatura è data dal fatto che, a guardar bene, già la partizione del volume addita ed esplicita la prospettiva che anima l'indagine; che non è certo quella di descrivere problemi per trovare soluzioni, bensì piuttosto quella di evidenziare tutto ciò cui l'umanità non potrà mai rinunciare – *Prossimità, Partecipazione, Comunità* (prima parte) – per tentare il rintraccio di tutto ciò che, nel tentativo di assicurare a quella manifestazione e dimensionandosi perciò come *Politica, Religione, Etica pubblica* (seconda parte), lo ha però esposto al rischio dell'estinzione. In fondo l'intero volume vive di questa coraggiosa speranza: fare cioè in modo che la filosofia, chiamata ad assolvere l'arduo compito di sempre – provare "a ricongiungere universalità trascendentale e particolarità storica" (p. 15) –, riesca con ciò

quanto meno ad indicare le condizioni necessarie perché il piano della fattualità sappia lasciarsi animare dall'unità del bene, secondo una dinamica di condivisione che nel bene additi la fonte sorgiva di infinite forme di novità. Per questo è importante comprendere, con A. Pieretti, l'intrascendibile presenza del mondo della vita, per radicare in esso una solida base antropologica, sulla quale soltanto è possibile fondare un bene comune che sia concretamente condiviso. Alla scuola di Husserl, Levinas e Ricoeur, capiamo dunque che è all'interno di un'originaria intenzionalità che si fa innanzi la datità del mondo della vita, cui ci ritroviamo consegnati (cfr. p. 45) e che da questo scaturisce l'invito ad una decisione: legandoci responsabilmente al mondo della vita, la decisione sancisce una nuova nascita, "quella che, per così dire, dipende da noi stessi, perché ci appropriamo del fatto di essere" (p. 46) e di essere secondo una costitutiva vocazione politica, che ci apre all'altro non per l'incapacità di bastare a noi stessi, ma piuttosto per la pienezza cui aspiriamo. Si fa dunque quanto mai importante riconoscere, con G. Grandi, nella *prossimità* "una categoria più originaria di quella di *alterità*", un'ideaguida, che permette all'antropologia di disporre di nozioni che, radicate in una certa tradizione del pensiero cristiano, sono "in grado tanto di evidenziare il *movimento* che caratterizza l'umano – una tensione lungo cui si gioca la vocazione – quanto di ricondurlo alle sue matrici ontologiche" (p. 71). Il tema della *prossimità* si specifica ulteriormente nei due studi di R. Bertoldi e C. Danani. Nel primo è declinato "a partire dal 'noi' intersoggettivo o, come dice Husserl, [...] trascendentale" (p. 124), per arrivare poi al concetto del "noachide", presente in Cohen, nel quale Bertoldi ravvisa il passaggio ideale dal "semplice *Nebenmensch*, come uomo accanto a me" al rapporto con il *Mitmensch*, cioè all'amore del prossimo (p. 129), e che dunque propone "come compito infinito, un ideale che, per corrispondere pienamente all'idea etica universale di umanità, *deve* essere riconosciuto e attuato storicamente da ogni singolo" (p. 131). Nel contributo di C. Danani, invece, proprio il tema della *prossimità* permette di guardare a quello *stare insieme tra estranei* che sono ormai le città, e perciò presenta urgente l'esigenza di reinterpretare il concetto stesso di cittadinanza: dal momento che "i diritti di cittadinanza non possono più essere pensati nella prospettiva di diritti puramente individuali" (p. 142), essi vanno riconfigurati, al fine di "raccontare in modo nuovo il significato di che cosa sia comunità" (p. 143). Con D. Pagliacci, la *prossimità* chiede di assurgere a fraternità, perché solo "l'amore fraterno getta un ponte tra *prossimità* e responsabilità" (p. 178): essendo, "al contrario di quello fra amanti, inclusivo e rivelando un'apertura originaria, [esso] coniuga responsabilità e socialità" (p. 181). Attraverso la riflessione critica sul pensiero di MacIntyre e sulla ripresa delle virtù, con il contributo di V. Gallucci si fa strada il tentativo di "estrarre dalle virtù un nucleo stabile, trasversale alle diverse tradizioni, che consenta loro di parlare, in una cer-

ta misura, un linguaggio universale” (p. 205).

Nella seconda parte del volume, attraverso il rintraccio sapiente di possibili percorsi critico-storici, si delinea la trama della deriva individualistica della modernità: grazie allo studio di E. Peroli, essa viene ricostruita a partire dall’universo aristotelico. Nella critica di Aristotele a Platone, infatti, sarebbe già chiaro il fatto che, se la comunità politica costituisce un bene solo ponendosi come fine “quello di assicurare ai suoi cittadini la possibilità di condurre una ‘vita buona’, una vita umana pienamente compiuta” (p. 243), d’altra parte questo stesso esige che ogni cittadino sappia considerare il bene della città “come una parte del proprio bene personale” (p. 245). Il filo che lega il proprio al comune è dunque fin dall’inizio tanto auspicabile e necessario, quanto frutto di una sfida incessante, e perciò sempre inevitabilmente a rischio. Lo spessore del rischio si fa palpabile negli studi di R. Gatti e G. Cotta. Se nel primo la stessa modernità si configura come il “tempo dell’impolitico” e Hobbes, Locke e Rousseau si presentano come figure paradigmatiche, nelle quali riconoscere lo scacco di un percorso teorico, che pure “dovrebbe condurre alla stilizzazione dell’ordine politico secondo ragione” (p. 260), in G. Cotta la radice di ogni deriva individualistica e, con ciò, della dissoluzione del soggetto, va riconosciuta nel filo spezzato di un’identità che non sa più riconoscersi “nella propria radice ontologica [...] come intreccio strutturale di relazioni. Di queste, l’una, rinviando alla comune partecipazione all’essere, fonda la somiglianza tra enti, l’altra, nella propria partecipazione al non-essere nella forma della diversità, quella di identità individuale” (p. 302). Quando ciò accade, quando cioè, con il nominalismo, viene negata ogni realtà alla relazione, “il paradigma onto-gnoseo-assiologico platonico” e agostiniano, “fondato sull’assunto della priorità dell’universale”, viene completamente rovesciato, dissolvendosi “dinanzi alla teorizzazione dell’esclusiva conoscibilità dell’oggetto singolare concreto” (p. 306). È la fine di ogni metafisica dell’essere: le conseguenze estreme di questo sono riconoscibili nel profondo mutamento della relazione tra Dio e l’uomo operata da Lutero, con il quale “si interrompe definitivamente la dialettica somiglianza/differenza che – in Agostino [...] – permaneva a caratterizzare indissolubilmente il legame tra Dio e l’uomo” (p. 308). L’individuo si fa autoreferenziale e la differenza, da condizione di possibilità della relazione all’altro, si rovescia in sommo bene, da difendere in sé e per sé.

Gli ultimi tre studi, quello di F. Mestrini, P. Grassi e N. Genghini, nel rapporto tra religione, politica ed etica pubblica individuano il nodo centrale, nel quale rilevare nella sua dimensione storica e sociale lo spessore della condivisione del bene come unica vera posta in gioco. F. Mestrini bene evidenzia il fatto che, se la religione civile, intesa come “fondazione etica della politica su base religiosa”, ha tentato di proporsi come unico medio possibile tra l’esigenza di salvaguardare principi e valori, indispensabili per alimentare

l'etica pubblica, e il bisogno ineludibile di garantire la completa laicità dello stato, oggi è importante comprendere che “far spazio ad una completa declinazione del principio di laicità, in un mondo in cui spetta piena cittadinanza a fedeli dell'una e dell'altra religione, così come agli atei, significa non pretendere la condivisione di una religione civile nell'accezione specificata” (p. 347). E, tuttavia, questo non significa affatto né archiviare il problema, quanto mai aperto e urgente, di un riferimento etico per la politica, né ignorare la possibilità che l'interdipendenza di politica e religione su base etica possa anche declinarsi nella reciproca autonomia: “un'etica pubblica laica alimentata anche da fonti normative di natura religiosa” (p. 348). Riprendendo il tema, P. Grassi addita nella stessa ipotesi laicista l'ostacolo più forte al recupero di un modello di laicità capace di assicurare la convivenza delle svariate presenze religiose e laiche dentro la stessa società politica. Trovare il modo di “tradurre” i contenuti di verità delle proposizioni religiose “con impegno cooperativo nella sfera pubblica politica, trasformandoli in argomentazioni universalmente comprensibili” (p. 368), può costituire la strada vincente per uno Stato capace di non rinunciare né alla sua laicità, né al contributo prezioso delle proposizioni religiose. Come sottolinea N. Genghini, se non vogliamo privarci della forza umanizzatrice dei valori religiosi, dobbiamo coraggiosamente ammettere che “forse è venuto il momento di richiamare l'ethos biblico dall'esilio cui una modernità iconoclasta l'aveva condannato, affinché rianimi gli spazi 'informali' della vita civile, ferma restando la rigorosa neutralità degli spazi 'istituzionali' [...], dove contano soltanto ragioni 'laiche'” (pp. 399-400).

Grazia Tagliavia

R. De Monticelli - C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. XIV-254.

La fenomenologia non è una scuola ma uno stile di pensiero, non un insieme di dottrine ma una serie di percorsi teoretici volti a comprendere l'unità profonda tra la mente che conosce e il mondo dentro il quale essa spiega la propria attività. Di tale “stile di pensiero filosofico” questo libro costituisce un'ottima introduzione, pur con delle rigidità nei confronti di una pratica della fenomenologia che si allontani dai testi husserliani. In particolare, il pericolo sembra individuato in Martin Heidegger, nel suo concetto di verità come ἀλήθεια, la cui conseguenza sarebbe un sostanziale relativismo (una interpretazione – questa – discutibile). In generale, viene difeso ciò che si definisce come “‘cultura del rispetto’ (del dato, del visibile, dell'esperibile)” (p. 7) contro la cultura del sospetto propria delle posizioni nichilistiche e

scettiche (Nietzsche, ovviamente...).

Al di là di queste idiosincrasie, il testo è davvero di grande ricchezza e contribuisce a restituire alla filosofia degli obiettivi giustamente ambiziosi, tra i quali il coniugare il mondo dell'esperienza quotidiana con quello dei saperi e delle scienze naturali. La fenomenologia, infatti, non è un sapere fondato su altre scienze come ritengono positivismi e neoempirismi e neppure rappresenta una semplice metodologia o un'epistemologia ma è "*in un certo senso una disciplina fondante*" (p. 65). L'invito che essa rivolge è di fermarsi, sospendere, ridurre l'io empirico – la semplice soggettività – all'io puro, a ciò che tutti potrebbero e dovrebbero vedere al di là della propria particolare individualità.

Accogliere tale invito conduce a scoprire la profonda e costitutiva unità che vige tra la coscienza e il reale, non nel senso idealistico della produzione coscienzialistica del mondo ma nel senso fenomenologico per il quale la coscienza è un luogo intriso di realtà, abitato da enti, fatto – letteralmente – di cose. Quelle "cose stesse" alle quali Husserl invita ad andare. L'intenzionalità è quindi "quella *proprietà dei vissuti (Erlebnisse)* che ne *fa modi di presenza di oggetti* e non semplici *stati* della creatura cosciente" (p. 39). L'unità di intenzionalità ed esistenza mostra l'insufficienza di ogni concezione del mondo che lo fa coincidere soltanto con il darsi di oggetti fisici. In realtà esiste, esiste davvero, "tutto ciò che costituisce il polo di riferimento o correlato di un atto intenzionale" (p. 158), un mondo fatto di *qualia*, di entità numeriche e geometriche, di ricordi e di attese. La coscienza non è una cosa ma è una funzione, la realissima funzione che ci consente di esperire e comprendere, che ci permette di esistere.

Essa è fatta di atti (come il guardare, l'impallidire o l'amare una data persona) nei quali si esercita una funzione (come il vedere, l'emozionarsi, il desiderare). La coscienza è il luogo semantico nel quale si danno gli interi; ed è quindi il luogo della concretezza rispetto alla astrazione costituita dalle parti percepite soltanto empiricamente. Questi interi sono le strutture eidetiche, i tipi e gli esemplari che rendono possibile la comprensione delle singole occorrenze di un ente; questi interi sono i *dati non empirici* che costituiscono il cuore della ricerca fenomenologica, dati che non stanno chissà dove ma abitano nelle cose stesse come loro caratteristica generale e universale. Ogni singolo oggetto, cosa, ente è l'esemplificazione delle strutture eidetiche. Con il linguaggio di antiche dispute, gli universali esistono non *ante rem* come strutture separate bensì come strutture immanenti a ogni singolo ente. È così che "con la sua tesi (EX) delle *essenze in rebus*, la fenomenologia esclude per la sua eccessiva povertà un'ontologia che abbia gli oggetti fisici come solo paradigma di ciò che esiste" (p. 82).

È in tale crocevia di realtà e coscienza, di realtà immanenti alla coscienza e di una coscienza composta di enti, che si diramano le differenze tra le pro-

prietà degli oggetti *risultanti* dalle loro *parti* – come il peso – e le proprietà *emergenti* dal loro *intero* – come la solidità o il colore. Il peso è un dato empirico misurabile quantitativamente, il colore è un dato semantico e qualitativo. Peso e solidità sono entrambi realissimi e la conoscenza di un qualunque ente comprende entrambi i dati, empirico e non empirico. Ad esempio, una melodia è qualcosa di nuovo rispetto ai singoli suoni che la compongono, un dipinto è cosa nuova rispetto alle singole pennellate cromatiche, “le proprietà specifiche della bandiera non sono riducibili a quelle della stoffa e a buon diritto possiamo quindi affermare che la bandiera è un’entità costituita dal, ma non identica al, pezzo di stoffa. La relazione di costituzione non solo mostra affinità profonde con la nozione di fondazione husserliana, ma ci mostra chiaramente come il tipo ontologico più alto negli strati di costituzione determini anche l’identità dell’intero oggetto” (p. 173).

Ogni ente fisico è dunque composto di strutture atomiche e molecolari ma il suo fenomeno è fatto di caratteristiche che emergono da tale base e formano un intero, una unità di materia e di significati, di cognizione, di intenzioni, di collocazione spazio-temporale. E solo a quel punto un ente diventa un oggetto visibile ai sensi e alla mente, solo così il fenomeno si dà.

Alberto Giovanni Biuso

A. Bellingreri, *Scienza dell'amor pensoso. Saggi di pedagogia fondamentale*, V&P, Milano 2007, pp. 479.

La raccolta di saggi, alcuni già editi altri inediti, che A. Bellingreri presenta nella collana *Ricerche di Pedagogia e Scienze della Formazione* dell’editrice Vita&Pensiero, si innesta in un cammino di ricerca che l’a. persegue ormai da diversi anni e che, in questo volume, viene delineato attraverso un prospetto prismatico di tematiche che offrono un quadro preciso dell’approccio specifico della *pedagogia* fondamentale.

Nati in momenti diversi, i testi di Bellingreri, sono tutti supportati da una chiara impostazione fenomenologico-ermeneutica della pedagogia fondamentale, scienza quest’ultima che secondo l’a. non può in alcun modo prescindere da un riferimento diretto e costante alla “concretissima esperienza”. Scrive l’a. a tal proposito: “Ora, per assumere in modo criticamente adeguato la domanda pedagogica fondamentale, è necessario innanzitutto registrare, con il massimo di esattezza (con il minimo di inesattezza), possibile, l’esperienza storica cui si è consegnati ed “esposti” e la specifica inflessione dell’*humana conditio* che essa porta. Si tratta in breve, di descrivere e comprendere gli stili di vita ricorrenti e caratterizzanti dell’*hora* storica e della

società in cui si è di fatto coinvolti e in cui si pensa un'impresa di cura" (p. 28).

Le indagini psico-sociali, come gli altri importanti contributi delle scienze umane sull'esistenza, sulla persona, sulle relazioni che questa intrattiene con il proprio *Umwelt*, costituiscono l'imprescindibile background di un ambito di ricerca specifico, quello della pedagogia fondamentale appunto, che si nutre efficacemente di questi molteplici e diversificati legami. La pedagogia fondamentale infatti – scrive Bellingreri – esplicita il suo *proprium* in un momento teoretico specifico che fa di essa una "scienza distinta, [...] ma non propriamente autonoma (non autarchica), perché il nesso tra le scienze (umane) dell'educazione e l'analisi fenomenologica è per essa essenziale e costitutivo" (p. 95). Poste tali considerazioni, l'approccio teoretico della pedagogia fondamentale non può pertanto essere confuso con quello della filosofia dell'educazione, che pure costituisce per la pedagogia un imprescindibile fondamento. La riflessione pedagogica – afferma l'a. – è infatti costantemente rivolta ad un dispiegamento della *ragione pratica*, che si attua in una vera e propria *prassi di comunicazione nella storia*. (p. 74).

In tale prospettiva è possibile affermare che all'interno della riflessione pedagogica si dà un *approche philosophique* che pone al centro del proprio interesse speculativo "la nozione di persona in formazione, segnata dalla duplicità intenzionale che la lega ad una situazione e insieme la definisce come tensione al trascendimento, per traguardare l'essere in pienezza" (p. 68). Viene così messa in luce oltre alla dimensione pratica, una costitutiva struttura *metafisica* dell'esperienza dalla quale una pedagogia d'ispirazione fenomenologica sembra non poter prescindere. Secondo l'a. la ragione viene identificata come capacità di pensare "la virtualità del reale" ovvero la concreta apertura speculativa ad un "oltre" che trascende ciò che è evidente (cfr. pp. 65-67).

Riprendendo la lettura di A. Granese, Bellingreri sottolinea come la pedagogia non sia da considerare la "fine della filosofia" ma la sua *piena realizzazione*. Un compimento che viene raggiunto attraverso il riconoscimento della centralità delle nozioni di persona e di forma, che rendono l'educazione pensabile. La pedagogia s'identifica pertanto in un *conoscere-per-la-cura*. La persona in particolare va ri-conosciuta secondo una dimensione speculativa che si avvale di un triplice paradigma ermeneutico: *assiologico*, *metafisico* ed infine *etico* (cfr. p. 68).

L'applicazione del modello ermeneutico all'esperienza educativa che trova nel dialogo empatico un luogo privilegiato trasforma il momento della significazione in una cosignificazione, in cui "il senso è innanzitutto accolto: originariamente, si può dire, esso è ascoltato come una risonanza emotiva messa in forma con le parole. Così, la parola detta e ascoltata può avere una riverberazione nuova in chi la intende e, custodendola, la interpreta" (p. 82).

Il tenore empatico del dialogo educativo consente di sperimentare il *lógos* pedagogico come luogo di manifestazione al contempo di metodo e verità: “E’ un *evento di senso* o un *avvento del senso*: manifestazione del poter essere autentico del soggetto che riesce ad intravedere il profilo della sua esistenza personale, percependosi in seno alla totalità del reale” (p. 84).

Il percorso di armonizzazione dei differenti profili del sé autentico cui mira l’attività pedagogica si nutre dell’originaria natura *ermeneutica* dell’esperienza educativa. Quest’ultima che trova nella *relazione magistrale*, anche denominata *magisterialità*, uno dei momenti fondamentali “può infatti essere insieme opera di attivazione del volere, un orientamento consapevole e libero della persona in ordine al vero conosciuto e amato” (p. 223).

Secondo tale impostazione del contributo teoretico della pedagogia fondamentale, l’esperienza educativa si compie nel raggiungimento da parte del discente di un’*interiorità personale oggettiva*, in cui egli, guidato dall’educatore, sceglie quel “retto sentire” che lo orienta al *desiderio della realizzazione del sé autentico*. Si attua così all’interno del sé un processo di *decentramento* che rende possibile l’acquisizione di un’*identità narrativa*: il sé si dà in una continua riconfigurazione dell’esperienza personale che viene mediata dalla parola dell’altro e guidata da quest’ultima a ricomporre l’orizzonte prismatico dei propri vissuti verso un *ideale etico personalizzato*.

La ricomposizione del sé, obiettivo principale dell’esperienza educativa secondo quanto proposto dall’a., si attua attraverso un dinamismo *empatico* che si esplicita in diverse direzioni. Nel secondo capitolo del volume interamente dedicato alla *Pedagogia dell’empatia*, tema che l’a. ha già ampiamente affrontato in un precedente saggio del 2005 (*Per una pedagogia dell’empatia*), l’empatia, nucleo vibrante dell’esperienza educativa, non viene soltanto qualificata come *essenziale* ad ogni processo educativo autentico, ma viene prospettata come “uno dei nomi *dell’educazione stessa*” (cfr. p. 104). Nel processo educativo guidato dal *metodo empatico*, la verità ricercata è la scoperta della persona, che forma in sé come carattere acquisito stabilmente, come *stile esistenziale*, come *virtù*, l’empatia. Si tratta di un processo “noodinamico” che si compie nell’acquisizione di una *virtù dianoetica* che ha al contempo una dimensione *etica e spirituale* e che richiede la “trasformazione della propria vita in un vasto laboratorio formativo” (cfr. p. 114). Tale configurazione eidetico-fenomenologica dell’assetto empatico della relazione *educatore-educando* mette in luce il *momento teoretico* forte della pedagogia fondamentale e segna il punto di maggior approssimazione tra la riflessione pedagogica e quella più specificamente filosofica. Seguendo la fecondità di questo accostamento tra le due discipline l’a. avvia un dialogo intenso con alcune figure importanti del vasto panorama contemporaneo degli studi di fenomenologia. Nella sezione terza, *Contrappunti*, è possibile seguire i confronti con il pensiero di E. Lévinas (pp. 225-232), P. Ricoeur (pp. 301-308)

ed E. Stein (pp. 309-314).

In particolare, nella lettura lévinassiana – accostata nel capitolo settimo (*Pedagogia dello sguardo*) – della relazione con l’alterità la pedagogia fondamentale ritrova il proprio modo d’intendere la *conoscenza* dell’*educando* da parte dell’*educatore*. L’altro si manifesta in modo assolutamente originale attraverso la dimensione del volto, luogo in cui si intrecciano *misteriosamente* “presenza e trascendenza”. A questa profondità inesauribile del volto dell’altro corrisponde un tipo d’intenzionalità *vicariante* che è il fondamento di ogni atto empatico: “l’educazione è un gesto storico-esistenziale determinato, in cui il significato originario è sempre inteso, ma rivelato in alcuni aspetti e insieme occultato in altri” (p. 123). Il significato intenzionato sembra essere per l’a., che in questo punto si ritrova molto vicino alle analisi del personalismo pedagogico di N. Galli, la *natura etica della persona*. Nella riflessione di Galli, infatti, attraverso l’educazione morale viene valorizzato un armonico sviluppo dell’intelletto e della facoltà del giudizio pratico che, a differenza delle letture teoreticiste della pedagogia della modernità, mantiene salda la propria radice emotiva. L’educazione è un percorso di formazione del “retto desiderare” – orientato al vero e al bene – ovvero di “un’intenzionalità eminentemente unitaria” in cui si sintetizzano istinti, emozioni, affetti e sentimenti (cfr. pp. 212-213). L’educazione morale diventa, secondo l’ottica di Galli condivisa dall’a., non una dimensione tra altre dell’educazione ma è la “*forma stessa* dell’educazione” (cfr. pp. 169-214).

In virtù di una valorizzazione dell’integralità della persona che non può in alcun modo marginalizzare le dimensioni emotiva, affettiva, istintuale, spesso trascurate dalle scienze sperimentali dell’educazione, l’a. propone nell’ultima parte del volume *Verso una filosofia dell’educazione*, un percorso che tende alla configurazione di una nuova *paidéia filosofica* (cfr. pp. 317-336). Quest’ultima, secondo Bellingreri, deve prospettare significati e valori adeguati alla condizione umana del nostro tempo così segnato da una grave situazione di crisi che investe trasversalmente sia le giovani generazioni che le più mature e che si manifesta in una molteplicità di “figure della dissoluzione”.

In relazione a tale analisi dell’epoca attuale è necessario offrire dei quadri di riferimento anche per la didassi della filosofia, disciplina e arte che fa della prassi comunicativa – nucleo essenziale dell’esperienza pedagogica – orientata alla formazione dell’intelligenza e del volere, il proprio asse portante. Non a caso dunque Bellingreri sceglie di chiudere il volume con un *Breviario metafisico* (pp. 363-412) in cui vengono affrontate alcune delle questioni più spinose all’interno degli studi filosofici contemporanei (finitezza, nichilismo tra le altre), a testimonianza del fatto che un approccio pedagogico dell’*empatia* non può non ri-conoscere come necessario, anche dal proprio punto di vista, un rinvio a quelle radici metafisiche così profondamente messe in di-

scussione e forse ancora non sufficientemente interrogate dal pensiero.

Antonella Lo Sardo

E. Canone, *Per una storia del concetto di mente*, Vol. I, pp. X-420 “Lessico Intellettuale Europeo, XCIX”, Vol. II, pp. X-376 “Lessico Intellettuale Europeo, CIII”, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005 e 2007.

La mente è un’invenzione recente. Le sue scaturigini si possono ritrovare nel dualismo cartesiano e nei suoi sviluppi – *pro* o *contra* – nel XX secolo. Prima di tale inizio i termini *pneuma*, *ψυχή*, *anima*, *spiritus* indicavano qualcosa di profondamente diverso rispetto al significato cartesiano e moderno di una *res* diversa e contrapposta rispetto al corpo. Il pensiero greco arcaico, poi, ignora tale contrapposizione e concepisce il *nous* come l’insieme coordinato e plurale delle sensazioni, percezioni, emozioni, attività del soma. Un insieme distribuito nei diversi organi, il cui procedere unitario è appunto il corpo inteso non come materia inerte ma in quanto unità vivente e vissuta del pensare e dell’esserci.

Un’unità psicosomatica che si evolve in senso nettamente gerarchico con Platone, si ricostituisce con la concezione aristotelica dell’anima come forma naturale che ha la vita in potenza e si modifica in una ricca molteplicità di ipotesi nell’arcipelago stoico e neoplatonico. In quest’ultimo convivono, fra le tante altre, la tesi plotiniana di un “qualcosa” nell’anima individuale “che non abbandona mai l’Intelletto divino” (Chiaradonna, vol. I, p. 28) – la cosiddetta “anima non discesa” – e la netta distinzione gnostica fra le tre diverse nature mentali e interiori degli illici, degli psichici, degli pneumatici.

Dopo la svolta cartesiana, il dualismo da essa proposto venne criticato da più parti e in direzioni opposte, o verso un materialismo più o meno radicale, o verso uno spiritualismo che rinviava a soluzioni teologiche il problema della rigorosa e costante corrispondenza fra le singole *cogitationes* e le conseguenti azioni corporee. Fu Spinoza, invece, a proporre una soluzione in grado di evitare il duplice errore. Nell’*Ethica* il termine *anima* compare solo 6 volte mentre la parola *mens* ha 553 occorrenze. Questo semplice dato quantitativo è indice di una svolta tanto radicale quanto feconda. Per Spinoza, infatti, la mente non è una *res* separata o persino opposta rispetto alla corporeità ma costituisce un’attività del corpo, la più completa e integrale maniera con la quale esso opera, vive, pensa. “Se per Descartes la *mens* è *res cogitans*, per Spinoza essa è *modus cogitationis*, *cogitatio determinata* e *potentia cogitandi*, essa è cioè idea o insieme di idee, o ancora, come afferma nell’*Ethica*, *idea corporis*” (Totaro, I, p. 316).

E infatti la mente spinoziana è una realtà monistica ma non riducibile

solo all'anima che conterrebbe l'idea del corpo o al corpo-organismo limitato ad attività soltanto fisiche. Per Spinoza, piuttosto, ogni conoscenza è parte attiva della corporeità, le decisioni della mente costituiscono una certa disposizione del corpo la quale produce i diversi "appetiti", desideri, emozioni, pensieri, in una simultaneità che non è il risultato di una precedente scissione ma il naturale esito di una identità originaria, "che viene concepita ora sotto l'attributo del pensiero, e ora sotto l'attributo dell'estensione" (ivi, p. 317).

Il primo volume di questa importante opera affronta poi altri autori precedenti e successivi a Descartes e a Spinoza. Costituisce quindi una ricognizione storiografica e non teoretica. Uno dei saggi, invece, affronta il tema anche nel linguaggio e nelle forme della filosofia della mente contemporanea, esponendo una tesi del tutto condivisibile, quella della *mente incarnata*. L'incomprensione forse più grave che sta al fondo della prospettiva cartesiana e di quella funzionalistica, che ne rappresenta una sofisticata versione, sta nel ritenere che il pensare non abbia bisogno della corporeità, che la conoscenza sia disincarnata e operante solo nella interiorità del singolo soggetto. In realtà, "nella conoscenza il soggetto è sempre fuori" (Cellucci, I, p. 400), poiché la mente è intessuta e costituita di relazioni con il mondo, con il corpo, con le emozioni – le quali "svolgono funzioni conoscitive importanti che riguardano la valutazione, la focalizzazione e l'azione per la soluzione dei problemi" (ivi, p. 391) –, con le altre menti, con la scrittura – senza l'aiuto della quale la mente rimarrebbe confinata in limiti molto angusti, perché "soltanto l'invenzione della scrittura ha reso possibile il pensiero più astratto e ha consentito il nascere della filosofia e della scienza" (ivi, p. 401).

La scrittura è una tecnica. La mente umana costruisce quindi se stessa in profonda relazione con processi tecnologici esterni, tanto che essa è stata pronta sin dalle origini della specie "a coalizioni e fusioni con una molteplicità di processi tecnologici esterni ad essa" (ivi, p. 408). Siamo da sempre delle nature ibride e contaminate con l'alterità macchinica e animale, compresa quella umana. Tanto che "piuttosto che una sostanza eterea, noi siamo invece una congiunzione di processi biologici e di processi tecnologici esterni, e non possiamo essere separati da essi. Molte di quelle che vengono considerate comunemente le nostre capacità mentali sono invece capacità di un sistema conoscitivo esteso, di cui la mente è soltanto una componente" (*ibidem*). Siamo, secondo l'efficace definizione di Andy Clark, dei *Natural-Born Cyborgs*. E quindi, "invece di analizzare la conoscenza in termini di processi che agiscono su rappresentazioni interne a una mente individuale, la si deve analizzare in termini di interazioni tra una mente individuale e processi esterni ad essa sia di tipo tecnologico sia di tipo biologico, ossia altre menti" (ivi, p. 410).

La natura complessa, ibridata, ricchissima e aperta della *mens* è testimo-

niata da una delle sue facoltà più potenti ed enigmatiche: la memoria. Su di essa Agostino ha scritto pagine fondamentali nel X libro delle *Confessiones*, pagine che dopo secoli nulla hanno perso di plausibilità fenomenologica. La memoria rimane un fondamento metafisico della mente “enigmaticamente sottratto a se stesso, abisso immenso e molteplice, costituito in gran parte dall’oblio e dalla lotta che l’intenzione cosciente deve con esso ingaggiare per attingere la luminosa evidenza della nozione rammemorata. Il fondamento della *mens*, la permanente *substantia* dell’autocoscienza si rivela, quindi, una memoria smemorata, evidentemente caratterizzata da errore, distanza di sé con sé, sfuggente eccedenza del profondo interiore rispetto alla superficie cosciente. [...] La *mens* è, da un punto di vista ontologico, il groviglio irrisolto di questi dilemmi, l’impasse della sua stessa intima contraddizione, a causa della quale non si dà visione senza oscurità, comprensione senza errore, ricordo senza dimenticanza della radice della dimenticanza e del ricordo” (Lettieri, I, pp. 109-110). Attraverso l’analisi della memoria, Agostino coglie la struttura fondamentale della mente, che è tempo incarnato, “luogo dello smarrimento del dono ontologico, dello smemoramento della memoria, della sospensione enigmatica di sé in se stessa, dell’esperienza della morte della propria vita, dello scheggiarsi temporale della propria identità metafisica” (ivi, p. 114). La mente/memoria è quindi il luogo in cui la finitudine umana arriva ai confini temporali della propria identità.

Non è in ogni caso agevole individuare nelle lingue moderne un esatto corrispettivo del latino *mens* e anche per questo il secondo volume dell’opera si incentra soprattutto su filosofi e correnti che vanno dal Quattro al Settecento. Ed emergono alcuni dati piuttosto interessanti, tra i quali la grande attenzione posta da numerosi filosofi al problema della mente animale, della sua possibilità, delle sue strutture, analogie e differenze rispetto a quella umana. Che Descartes abbia voluto chiudere la questione in un modo netto e per lui definitivo non significa che non siano state date risposte molto diverse dalla sua e assai più plausibili, come – prima – le lunghe discussioni dedicate da Montaigne a dipanare questo tema e – poi – la tesi misurata di Gassendi, per il quale “è del tutto improprio valutare le peculiarità degli animali dal punto di vista nostro: essi vanno intesi dal punto di vista delle loro caratteristiche di specie, come dotate di una propria legittimità e autonomia” (Gensini, vol. II, p. 208), come va anche confermando la zooantropologia di Roberto Marchesini, la cui tesi centrale è che “l’antropocentrismo cognitivo sia il vero ostacolo alla comprensione delle intelligenze delle altre specie” (*Intelligenze plurime*, Oasi Alberto Perdisa, Bologna 2008, p. 408).

Venendo alla mente umana nella sua struttura e identità, per Ficino essa non è una *res* ma una funzione, l’attività superiore dell’anima, quella che “la accomuna alle intelligenze angeliche – dette anche, come sappiamo, menti angeliche – e che pone l’anima stessa in contatto con il mondo superiore e,

quindi, con il divino” (Rabassini, II, p. 69). Nella *Theologia platonica* Ficino declina poi *ratio* e *mens* come ragione e intelletto, attribuendo così alla seconda una funzione intuitiva e quindi sicuramente superiore e volta alla divinizzazione dell’umano.

Si comprende ancor meglio, a questo punto, la radicalità della svolta cartesiana, con la quale *mens* diventa non una parte dell’anima ma l’anima stessa, la coscienza che abbraccia “l’intera sfera della vita interiore del soggetto, dal sentire, al ragionare, al volere” (Lamarra, II, p. 225). Rispondendo al problema posto da Cartesio, Leibniz perviene a una integrale “mentalizzazione” della materia mediante l’equiparazione tra monadi e menti, da cui discende che “in ultima analisi, solo di menti si compone l’universo” (ivi, p. 235). Un panmentalismo dal quale non sembra esente, al di là delle apparenze, anche il nucleo generatore del pensiero scientifico. Galilei, infatti, appare per certi versi un autentico “costruzionista” per il quale – secondo l’ipotesi di Lenoble – la realtà è “un prodotto della mente umana” (Guerrini, II, p. 150). Anche perché la differenza sostanziale tra le nostre menti e quella divina consiste non soltanto nella incomparabile estensione della seconda ma anche nel fatto che pur potendo conoscere intensivamente allo stesso modo alcune verità, la mente umana rimane sempre costitutivamente immersa nel tempo. Tempo che “si presenta tanto come una dimensione della coscienza quanto come un riflesso di una misura di qualcosa che oggettivamente accade al di fuori di sé” (ivi, p. 166). Lo statuto delle verità umane è dunque irriducibile a ogni pensabile verità divina perché sempre intrinsecamente temporale, il che significa che le strutture materiche esistono certo di per sé ma la loro percezione è sempre e inevitabilmente generata anche dall’umano, dalla sua temporalità.

Ancora una volta, le tesi platoniche mostrano la loro plausibilità e profondità. Nel *Cratilo*, infatti, viene ricordata l’antica etimologia che lega Crono al *nous*: *koros* sarebbe da intendere nel senso di “puro”, di ἀκέραιον τοῦ νοῦ, “integrità della mente” (396 B 6, cit. da Simenoni, II, p. 15). Quella mente che, sempre per Platone (nel *Teeteto*), conoscerebbe non “con” i sensi (ᾤ) ma “mediante” essi (δι’ οὐ), e dunque costituirebbe il centro coordinatore e immateriale dei sensibili. La mente come funzione, ancora una volta, e non come sostanza: un centro unitario di comprensione, ordinamento e semantizzazione del mondo.

Alberto Giovanni Biuso

P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 246.

Politica, civilizzazione e tradizione dell’Europa, scienza moderna, etica e

sacrificio essenziale, verità e ideologia, arte e teologia, nichilismo e postmoderno sono i temi affrontati da Pietro De Vitiis nella sua terza pubblicazione monografica sul filosofo di Meßkirch, che fa seguito a *Heidegger e la fine della filosofia* (1974) ed a *Il problema religioso in Heidegger* (1995). La finalità di questo pregevole lavoro consiste nell'illustrare come si concretizzano nell'opera di Heidegger le diverse possibilità d'interpretazione del reale sorrette dal suo approccio alla questione dell'essere. A chiarimento del titolo scelto per il suo ultimo lavoro, i saggi in esso raccolti vengono presentati dall'autore proprio in relazione alle molteplici prospettive ermeneutiche che si determinano in Heidegger come modi in cui la verità accade (cfr. p. 5).

Riguardano il modo della politica buona parte dei saggi presenti nel volume. L'autore prende posizione rispetto alla *Heidegger Kontroverse*, affermando recisamente l'impossibilità di stabilire una "connessione sistematica" tra la presa di posizione politica espressa da Heidegger nella *Rektoratsrede* del '33 e la sua filosofia (p. 34). La propensione per una lettura di tipo situazionale dell'errore politico heideggeriano non implica perciò il rischio di ridurre la filosofia ad ideologia né, quindi, l'affermazione di un relativismo storicistico (cfr. cap. 7): le analisi heideggeriane del suo tempo si collocano su un piano metapolitico, sorrette da domande di carattere ontologico e conducono ad una lettura transpolitica degli avvenimenti politici e sociali, che li interpreta sullo sfondo della storia dell'essere. Il distacco dalle contingenze storiche, nonché dalla tradizione di pensiero cui egli stesso appartiene, fanno sì che l'atteggiamento di Heidegger si caratterizzi come sostanzialmente impolitico, ma è questo stesso distacco, che è insieme apertura dell'esserci umano alla totalità dell'ente, che determina la capacità del filosofo, in generale, di precorrere la sua epoca e di Heidegger, in particolare, di introdurre il pensiero a prospettive nuove e ancora oggi attuali su molteplici ambiti del reale (cfr. p. 7).

Un importante aspetto di attualità del pensiero heideggeriano viene riscontrato in relazione all'elaborazione del concetto di *Weltzivilisation*, di civilizzazione mondiale connessa alla tecnica, e alla problematizzazione del rapporto della sua tendenza omologante con la pluralità delle tradizioni storiche esistenti. Poiché la civilizzazione mondiale non è per Heidegger originaria, "essa non può risolvere in sé le culture storiche, tramandate, e quindi affermarsi a livello mondiale come *unica* civiltà tecnologica" (p. 45); il riconoscimento dell'uniformità come carattere essenziale del fenomeno totalitario nello scritto *Koinon* degli anni 1939-40 dimostra, secondo De Vitiis, la presenza in Heidegger di una mentalità affine a quella della postmodernità, e cioè "plurale" (p. 233), che individua una modalità d'approccio all'attuale situazione culturale di conflitto delle civiltà adatta a favorire l'incontro e il dialogo fra culture e tradizioni storiche diverse (cfr. pp. 238-239).

Se il saggio *Scienza e artificio* è dedicato all'esame della struttura episte-

mologica della scienza moderna, nella convinzione che risieda in essa il fondamento del “progetto moderno di trasformazione della realtà storico-sociale” (p. 65) e che, in particolare, nel primato del procedimento rispetto all’ente, nella tendenza a manipolarlo, siano da individuare le radici dell’artificialità che dalla struttura delle scienze si è trasferita sul piano della prassi di vita, nel capitolo *Heidegger, Jünger e il superamento del nichilismo* De Vitiis sviluppa una densa e accuratissima ricostruzione di un confronto sugli esiti della modernità, che pur venendo condotto secondo impostazioni diverse, portò ad individuare i tratti fondamentali e le figure paradigmatiche della soggettività moderna e del suo compimento, a mettere in luce il legame del fenomeno della tecnica con la metafisica della volontà di potenza e a meditare sull’essenza e sui limiti del nichilismo, vale a dire sulle condizioni e sul significato del suo superamento.

Ai modi dell’arte e della religione l’autore dedica un attento esame della concezione heideggeriana dell’accadere della verità nell’arte in rapporto alla teologia estetica di Balthasar (cap. 9) e un interessante confronto tra le indagini di antropologia filosofica sviluppate da Scheler e Gehlen e l’approfondimento ontologico apportato da Heidegger al dibattito sull’uomo, dal quale emerge la presenza in Heidegger di una dimensione religiosa e di importanti aspetti di convergenza con la fenomenologia storica della religione, elaborata da studiosi come Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade (cap. 8).

L’autore discute infine del posto occupato dall’etica nel pensiero heideggeriano (capp. 5 e 6). Se nella prospettiva di *Sein und Zeit* il criterio dell’autenticità, concetto che Heidegger avvicina alla nozione kantiana di rispetto per la legge, non riesce a fornire una dimensione normativa dell’etica, con la tematica del *Mitsein* verrebbero ad introdursi nel pensiero heideggeriano successivo alla svolta le premesse per un’etica interrelazionale, che non fu però lo stesso Heidegger ad elaborare. Al contrario, con la nozione di sacrificio essenziale, che De Vitiis analizza come “un agire che, fra i modi di accadere della verità indicati negli *Holzwege*, è quello che ha maggiore attinenza con la sfera dell’etica” (pp. 108-109), Heidegger verrebbe ad elaborare un “abbozzo di etica” che avrebbe proprio la particolarità di non trattare dei rapporti interpersonali, presentandosi piuttosto come “ancorata ad una visione ontologica” comune all’etica antica (pp. 111-112 e 8).

Sara Di Giulio

F. Polidori, *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli 2007, pp. 221.

Il testo si offre al lettore come una raccolta di articoli e recensioni, pubblicati dall'autore nel corso degli anni (1987-2007) su riviste e volumi collettivi. In essi si esplora la contemporaneità filosofica dal rapporto Levinas-Heidegger sul problema della soggettività all'idea derridiana di "responsabilità" passando per ricerche sull'*Ermeneutica del soggetto* di Foucault, su Sloterdijk, Deleuze, Husserl, Heidegger, Bernhard, Binswanger e altri. A testimonianza dell'autonomia speculativa maturata negli anni dall'autore, alcuni di questi scritti rendono degnamente conto di quanto e come un *sapere* filosofico sia capace di intrattenere un rapporto peculiare con l'attualità dei *saperi* (cultura, informazione, media, scienza, tecnologia ecc.) senza cadere subalterno a nessuno di essi. In *Memoria estensa* (pp. 55-61), ad esempio, con impliciti echi bergsoniani e deleuziani, si sviluppano dense riflessioni sullo slittamento semantico del termine "virtuale", oggi utilizzato quasi esclusivamente nell'accezione "telematica" soprattutto dopo una sempre più frequente "proliferazione di nuovi termini verosimilmente mai osservati in precedenza [...] Nomi, ma soprattutto acronimi e sigle, che arricchiscono il vocabolario in uso nel mondo al punto di riproporre, per chi non se lo aggiorna di quando in quando, l'ipotesi di una nuova forma di semianalfabetismo" (p. 55); Polidori individua pertanto una metamorfosi, alquanto attuale, dell'orizzonte concettuale corrispondente a un "virtuale" che pervade le più innovative teorie su ciò che viene designato come "memoria".

Ad aprire la sequenza degli scritti è un inedito (il cui titolo è lo stesso dell'intero volume) che trae spunto dal modo in cui Peter Sloterdijk, rileggendo l'*epoché* husserliana, definisce la dinamica più propria della filosofia nei termini di un reiterato – e per ciò stesso *originario* – "passo indietro", cioè "un ineluttabile ritrovarsi al servizio di un agire sempre più ampio e imperioso e ingannevole e, insieme, su quella (forse in esso implicita?) capacità di resistenza, di sottrazione, di autoesclusione dell'agire che ha fatto venire in mente a Sloterdijk il gesto dell'*epoché*" (pp. 12-13). L'autore della *Critica della ragione cinica* si rivela un acuto interprete della questione antropologica in Heidegger; la dissimmetria tra "plan des hommes" e "plan de l'Être", esplicitata dal filosofo di Messkirch in una celebre lettera a Jean Beaufret, viene ulteriormente approfondita da Polidori in *Spazi dell'umano* (pp. 105-117) dove, sempre sulla scia del compito ermeneutico di Sloterdijk rispetto ad Heidegger e cioè "meditare la *Lichtung* declinandola in un senso antropologico tecnico" (p. 105), si arriva a un fecondo ribaltamento di prospettiva utile alla lettura di temi e concetti disseminati nell'opera heideggeriana; sostituendo al primato della temporalità quello della "creazione di spazi", infatti, sarà possibile sbloccare, ridefinire, se non addirittura ri-pensare *ex novo*

i termini della riflessione heideggeriana sull'uomo, sull'animale, sulla tecnica e, nel versante più essenzialmente metafisico, sulla "soggettività" come struttura ontologica fisiologicamente orientata alla trascendenza: lo spazio, dunque, "come dimensione della quale sarebbe privo l'"ambiente" dell'animale e che prenderebbe consistenza – una consistenza *fondamentale* – nell'aprirsi del preumano all'umano" (p. 107). Nelle provocazioni di Sloterdijk, pertanto, cogliamo qualcosa di "silenzioso", "premissa" inespressa delle differenti proposte avanzate in questa sua lettura, "fantasiosa" e al contempo "rigorosa" secondo Polidori, che rimette in gioco il "dramma" dell'antropogenesi nella riflessione di Heidegger proiettato, come molti altri suoi *Denkwege*, verso la problematica del linguaggio: "Perché dunque la creazione di spazi dell'umano dovrebbe presentarsi come un dramma *silenzioso*? Una domanda che vogliamo porre non solo per rendere se possibile meno ambiguo quel "silenzio", del quale non si sa se sia tale perché la creazione di spazi precede l'accesso alla parola, o semplicemente perché la parola, l'accesso al linguaggio, anche se precede la creazione di spazi, risulta irrilevante e secondaria" (p. 108).

Un ruolo non secondario, nella tessitura del volume, è assunto dai due saggi su Deleuze coi quali Polidori si era già affermato, anche in qualità di traduttore, tra i protagonisti del più delicato passaggio nella ricezione italiana del filosofo di *Differenza e ripetizione* e cioè gli anni immediatamente successivi alla sua scomparsa (1995). Le letture deleuziane di Polidori non tendono a ricondurre la riflessione deleuziana al termine unico dell'influenza nietzscheana sottraendosi così, grazie ad un esercizio critico attento e – deleuzianamente – "creativo", all'ormai appurato rischio di un poco fecondo *appiattimento* della multiversità della filosofia di Deleuze su questa sola matrice; in *Critica del senso* (pp. 62-75), ad esempio, Polidori esplicita subito la difficoltà nella quale incorre spesso il lettore di Deleuze: "Nulla di strano allora se ci si ritrova di fronte all'imbarazzo del *molteplice* quando si parla di lui, come se insomma lui stesso incarnasse quella molteplicità e quel nomadismo che ha elaborato in sede strettamente teorica ma che ha anche "praticato" con spostamenti di campo, di argomenti, di oggetti di riflessione" (p. 62). Polidori individua poi nelle opere teoriche "fondative" del filosofo francese, *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, il terreno fertile su cui impiantare un'interpretazione che guadagna alcuni chiarimenti preliminari senza i quali risulterebbe difficile accedere al senso complesso di termini come "nomadismo", "deterritorializzazione", "rizoma", "immagine del pensiero" e soprattutto "pensiero del fuori"; se in *Fuori della filosofia* (pp. 76-85) l'accento viene posto anche sull'aspetto più deleuzianamente "pedagogico" di una tale filosofia (soprattutto in riferimento a un testo come *Che cos'è la filosofia*), in *Critica del senso* Polidori avanza la tesi secondo cui "se l'immagine del pensiero costituisce quell'ostacolo esterno alla genitalità del pensiero

stesso, ciò si dà in quanto tale immagine è il luogo in cui logica e dialettica mantengono la propria sussistenza e la propria cogenza” (p. 66). Questa posizione porta alla luce la concretezza del rischio, qualora l’idea del “fuori” non fosse ben esplicitata come “genesì del senso”, di sospingere il discorso deleuziano verso una sorta di petizione di principio che denuncerebbe la sua presunta “incoerenza logica” fino alla messa in ombra di quella “genitalità” del pensare che si impone, invece, come tratto distintivo del pensiero di Deleuze: il “fuori” di Deleuze è infatti “tutt’altro che un movimento verso l’esterno. Anzi, il movimento che Deleuze ha in mente mira decisamente all’interiorità del pensiero, addirittura a una sorta di autogenesi del pensiero” (p. 65), pertanto “che questi esiti delle considerazioni deleuziane sul senso siano irrapresentabili, cioè logicamente informulabili, non solo non deve sorprendere, ma è in qualche modo necessario all’esercizio critico del senso. In fondo è proprio la messa fuori gioco della logica che Deleuze ha voluto costruire. Ma attenzione: non la sua eliminazione, bensì proprio una sospensione dei suoi effetti, effetti a senso unico” (pp. 74-75).

Una traccia utile a comprendere l’insieme dei testi viene fornita da Polidori nella sua stringata premessa contenente una precisa architettura del volume, o meglio, un *mechanema* editoriale atto ad evidenziare il “carattere doppio della filosofia” (p. 12), vero *Leitmotiv* della raccolta. Tale *duplicità* viene distribuita da Polidori sia sul *piano* ermeneutico che su quello filosofico, ed è così che, in modo funzionale all’economia del volume, i saggi e le recensioni presenti nella parte finale di ognuna delle sue due sezioni (*Verità, saperi e Soggettività, altro*) rendono chiare le originali modalità attraverso cui Polidori, nei primi anni di ricerche, ha rintracciato e impostato quelli che diverranno i suoi specifici *problemi*: dal rapporto tra l’uomo, l’animale e la tecnica a partire dallo Heidegger dei *Seminari di Zollikon* e dalla *Daseinanalyse* in Binswanger, al problema del carattere originariamente etico della teoresi di Levinas in riferimento costante alla lettura che ne fa Derrida.

Le due sezioni del volume vengono rese complementari e compenetrabili grazie ad una fenditura che fa da banco di prova in relazione al fenomeno di *crisi* che la stessa esperienza del “passo indietro” porta con sé: *Verso un’etica della necessità*, posto a conclusione della prima sezione (pp. 93-102), anticipa implicitamente la tematica dell’alterità proprio nell’esigenza di definire la portata *trascendentale* dell’orizzonte su cui verterà gran parte della successiva sezione: “Resta allora in questione la nozione di esperienza e la collocazione che rispetto a essa potrà occupare l’alterità [...] soprattutto senza modificare l’idea di esperienza come ciò a cui va comunque attribuita e di cui va ricercata un’origine [...] come se, prima e al di fuori dell’esperienza (dell’altro e del medesimo) vi fosse un indiscusso ambito metaesperienziale delle sue regole e dei suoi principi ordinativi” (p. 94). È in questo livello trascendentale, dunque, che Polidori può mostrare la necessità di individuare l’alterità come

problema non soltanto etico ma anche teoretico: “Il trascendentale è in definitiva l’esito di ogni esperienza che presuma o rivendichi per sé un’origine e si metta sulle sue tracce; ciò in cui l’esperienza è più arrischiata non è l’errore nel giudicare, o nell’attribuire un valore (prendere l’altro per cattivo mentre è buono), ma piuttosto l’inconsapevolezza di fronte al fatto di non vedere (l’altro) perché (lo) si è già visto” (p. 94).

Sul piano *ermeneutico*, si evince nell’autore la capacità di *indietreggiare* soprattutto nel momento in cui si concretizza il rischio di non dialogare più con l’autore interpretato e di diventarne un seguace se non addirittura un mero ripetitore di sentenze. Sotto quest’aspetto, risultano emblematici i saggi su Foucault gravitanti attorno alla sua *apparente* insistenza sulla tematica codificata in fretta come *morte del soggetto*, una tematica che Polidori riesce a riconfigurare nei termini di una tesi tanto semplice quanto capace di salvaguardare lo spessore *storico-filosofico* della lezione foucaultiana: “il soggetto si è costruito, attraverso tutta una serie di variazioni e di differenziazioni, nel mondo antico e, anche, nelle epoche successive [...] abbiamo sicuramente modo di vedere quanto irrinunciabile sia la portata critica del suo lavoro nei confronti di una soggettività che si pretende saldamente al centro e al fondo di ogni sapere e probabilmente anche di ogni nozione di uomo” (pp. 40-41). Ma è proprio a questo punto che Polidori, facendo entrare in scena la soggettività cartesiana, mostra come i “processi di soggettivazione” foucaultiani non implicano immediatamente la cacciata del soggetto dalle dinamiche del pensare quanto più uno “spostamento” rapportabile alle sue “spaccature” storiche; sembrerebbe trattarsi di un *rilancio* che testimonia quanto ogni “passo indietro” rappresenti anche l’occasione di una rincorsa in direzione di *luoghi* teorico/pratici che, al modo di una *contro-provocazione*, ci fanno pensare a Descartes come a una premessa inespresa dello stesso *gesto* di Foucault: “ciò su cui forse non si dovrebbe procedere più di tanto rapidamente, è la possibilità che si trova implicata proprio dal “momento cartesiano” stesso di volgersi in certa misura anche contro di sé. La capacità e la possibilità, cioè, di disarticolare la propria compattezza, e di sostenere e reggere (in tutti i sensi dell’espressione) uno sguardo come quello di Foucault” (p. 43). Simili prove d’interpretazione invitano, ad esempio, alla ridefinizione delle questioni sul rapporto tra pensiero classico e pensiero contemporaneo non più soltanto nella tendenza a marcare le lacerazioni tra le due prospettive ma, anche e soprattutto, nel chiedersi quanta classicità pulsi nel cuore stesso del pensare contemporaneo.

Sul piano *filosofico* non potrà che essere lo stesso lettore in persona a fare esperienza di questa doppia anima della filosofia: *sospesa* tra purezza del “teoretico” (che tende a farsi scegliere liberamente) e concretezza del “pratico” (che tende a imporsi di necessità), essa invita ogni pensatore a dare conferma, forse inconsapevolmente, di un sorprendente *contro-movimento* ben rap-

presentato da Husserl al vertice di ricerche cruciali nel proprio itinerario filosofico. Ciò è evidente già dal titolo del saggio “*Mancano i nomi*” (pp. 152-168), in cui Polidori cita testualmente la conclusione del § 36 di *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, laddove Husserl è “costretto” a riconoscere un limite, quello della “mancanza di nomi” adatti alla radicalità dell’indagine, che si impone violentemente. Si tratta, ricorda Polidori, dello stesso Husserl che nella quinta delle *Meditazioni cartesiane* non riesce a privarsi della libertà di un “passo indietro” di fronte all’inatteso “scoglio del solipsismo” contro cui rischia di infrangersi tutta la fenomenologia: “E tuttavia il suo gesto, in certa misura irresponsabile se considerato relativamente a un’etica rispetto a cui non può che collocarsi esternamente, non può non offrirsi ai nostri occhi come ancora più ospitale, e forse responsabile, di una responsabilità etica [...] È una rinuncia, quella di Husserl, alla fenomenologia? Senz’altro sì, eppure anche senz’altro no. Resta comunque che questo suo “gesto”, inconsapevolmente etico e al tempo stesso eticamente inconsapevole, costituisce un esempio – forse intraducibile in forma di definizione, in forma di argomento, forse anche in forma di immagine – di una responsabilità che può e deve essere assunta inconsapevolmente e in assenza per così dire di motivazioni etiche” (p. 30). Ma sarà proprio grazie a questo *gesto* che, non molto tempo dopo, la fenomenologia francese potrà accedere al problema dell’alterità in una direzione d’indagine nuova e irriducibile, etica e teoretica al contempo, il cui enigma rimane custodito nell’ambiguità dell’intraducibile *Autrui*, luogo d’incontro e scontro tra i vari Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida, Deleuze e soprattutto Levinas il quale, come espresso in *L’altro infinito* (pp. 130-151), facendo entrare “il volto dell’altro” in una “scena filosofica” sostanzialmente invariata da Cartesio a Husserl, ha lasciato irrompere “un elemento in grado di trasformare radicalmente il discorso filosofico, le sue premesse essenziali; condurlo cioè dal primato gnoseologico, dal primato della conoscenza, al primato dell’etica” (p. 134). Nel *ri-creare* il ponte ideale tra filosofia tedesca e filosofia francese, Polidori ci presenta una soggettività in continua ridefinizione, unicità della vita che si trasforma di esperienza in esperienza (i saperi, la verità, l’alterità ecc.), invincibilmente arresa di fronte al fatto che *la filosofia con un’anima sola, sia essa etica o teoretica, non potrebbe sopravvivere.*

Fabio Treppiedi