

Bibliografica recensioni

M. De Paoli, *Furor logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 175.

In tutto ciò che esiste c'è un bisogno profondo – consapevole o meno non importa – di durare, di essere ancora. Molte saggezze di varie latitudini e tempi lo sanno e lo insegnano. Tra queste, la dottrina del *Wille zum Leben* di Schopenhauer. Si può dire anzi che l'intero edificio dei simboli umani come delle strutture biologiche o delle concrezioni della materia costituisca l'espressione di questo bisogno. Del tutto naturale, quindi, del tutto comprensibile. Ma può la filosofia, questo sguardo anche disincantato e onesto sulle cose, farsi partecipe di tale bisogno sino a costruire se stessa su di esso? Sino a fare del *furor logicus* uno strumento di illusione, di stabilità, di eterno là dove eterna è non la durata ma semmai il divenire?

Anche da queste domande prende avvio lo studio ampio, analitico, vivacissimo e rigoroso che Marco De Paoli dedica alla filosofia di Emanuele Severino, al suo mutare e permanere, alla sua evoluzione da posizioni meno rigide all'attuale convinzione della impossibilità “non solo che un ente venga dal nulla e vada nel nulla, ma anche [...] che un ente possa trasformarsi in modo da essere qualcos'altro rispetto a ciò che era prima” (p. 25), fino al punto da considerare nichilistica l'intera “filosofia greca, che in realtà ha detto che le cose mutano ma mai che passino dal nulla all'essere” (p. 120). E, insieme ai Greci, nichilistico sarebbe l'intero cammino del pensiero, ovunque sia stato dato, ogni volta che sia stata riconosciuta la realtà della trasformazione. E se lo stesso Parmenide, da un ritorno al quale il cammino di Severino ebbe inizio, riconosce che “gli enti singoli interni al cosmo non sono affatto eterni” (p. 29), l'unica voce di verità rimarrebbe quella dello stesso Severino. Cosa di per sé non contraddittoria né implausibile se fosse fondata su argomenti irrefutabili. Ma così non è e questo libro lo dimostra in modo convincente.

De Paoli riconosce senz'altro la forza teoretica e logica di Severino, ammette di essere ammirato da una posizione metafisica così lontana da relativismi di varia natura, sa che qui ci si trova di fronte a un vero filosofo il cui libro *Destino della necessità* “è collocabile fra le grandi opere della filosofia del XX secolo” (p. 15). L'autore ha una tale, profonda familiarità col pensiero che sta indagando da consentirgli di tracciarne l'eccellente sintesi che segue: “La fede occidentale – che nasce con la filosofia greca – nella pretesa eviden-

za del divenire come passaggio fra il nulla e l'essere ha portato, in un processo di progressiva radicalizzazione, alla distruzione progressiva di tutti gli immutabili originariamente posti per arginare l'angoscia del divenire, e al contempo ha consentito lo sviluppo della tecnica come volontà dell'uomo – che è volontà di potenza – di guidare egli stesso il passaggio delle cose fra l'essere e il nulla, ciò in cui è consistito lo sviluppo dell'occidente come sviluppo del nichilismo. Occorre dunque porre radicalmente in discussione la fede occidentale nel divenire – che è follia e alienazione – e tornare a pensare, a partire da Parmenide ma anche oltre Parmenide, ciò che lo stesso “destino della necessità” costringe infine a pensare, e cioè che il divenire non può essere un passaggio fra l'essere e il nulla né può essere il distruggersi di alcunché, così tornando a esperire l'eternità e la necessità dell'essere di *tutti* gli enti, che nega il nulla” (p. 17)

Numerose sono le osservazioni critiche che si possono rivolgere a una posizione come questa. La più antica, ma anche una delle più importanti, è quella che già Platone e Aristotele rivolsero all'eleatismo: la confusione categoriale, l'uso ibrido del verbo “essere” ora in senso esistenziale – “questa foglia è” – ora in senso predicativo – “questa foglia è *gialla*” –. Nel secondo senso, il non essere non risulta affatto un nulla assoluto ma, più semplicemente, un modo diverso di essere. La foglia è ma una volta era un germoglio, poi è diventata verde, in autunno ingiallisce, infine cade e si trasforma in altro, in terra, azoto, elementi. L'ente esiste ma l'esistere è un trasformarsi, un accadere, un divenire.

E qui interviene una seconda constatazione. È vero che noi non vediamo mai gli oggetti e gli eventi sorgere dal nulla e nel nulla ricadere ma ne percepiamo con evidenza il continuo trasformarsi. Tale trasformazione è l'altro nome della realtà. Se la filosofia non vuole diventare un tracotante imporre al mondo degli schemi soltanto logico-mentali ma – come è nella sua natura – intende rimanere uno sguardo volto a comprendere ciò che si dà e che appare, allora identità e differenza, permanenza e alterazione, stasi e divenire emergono spontaneamente e veritativamente dal mondo stesso, non come imposizione nichilistica della mente ma – al contrario – come rispettoso risultato del guardare: “l'osservazione fenomenologica [...] non mostra né che la legna scompaia magicamente né che persista eternamente, bensì mostra l'annullarsi progressivo della legna *in quanto legna* che ardendo si trasforma progressivamente in cenere” (p. 98).

Severino sostiene che gli enti né cominciano né finiscono né mutano ma passano dal cerchio dell'apparire a quello dello scomparire, simili appunto al Sole che anche quando scende sotto la linea dell'orizzonte continua certamente a esistere in tutta la sua potenza. Ma, facile e tuttavia decisiva obiezione, noi sappiamo che il Sole continua a esistere perché ce lo assicurano l'*osservazione empirica* e i *calcoli matematici* congiunti. L'osservazione empirica

e fenomenologica ci dice allo stesso modo che la legna era albero, è diventata tronco, il fuoco l'ha trasformata in cenere e mai tornerà a essere l'albero che era. Se si ribatte che ciò che a noi *ora* appare cenere, a un osservatore posto su un altro pianeta col suo telescopio potrà apparire *ancora* albero e intatta legna, si risponde che quell'osservatore non vede la realtà materica dell'albero/legna/cenere ma una immagine che gli è pervenuta in un istante dato. E infatti se all'improvviso quell'osservatore arrivasse *qui e ora* non vedrebbe più la legna ma soltanto la sua cenere. A durare in quanto onde elettromagnetiche che strumenti e cervelli potrebbero tornare a *interpretare* come enti ed eventi non sono gli enti e gli eventi ma le loro *immagini*, "solo ombre mute e silenti, ectoplasmii, nemmeno immagini, nemmeno suoni, ma solo onde poiché non v'è nessuno che le decodifichi e le traduca in suoni e immagini" (p. 151).

Durevoli, non eterne, sono le immagini fino a che degli apparati percettivi e delle eventuali menti consapevoli sappiano tradurne la fisico-chimica in *significati*. Questo è il mondo, questo è l'essere. Il mondo e l'essere sono divenire, molteplicità, tempo. Un altro limite dell'ontologia severiniana consiste dunque in un errore condiviso da molte altre filosofie: la spazializzazione del tempo, la riduzione della ricchezza cangiante e inafferrabile degli eventi a una serie di immagini statiche, successive e reversibili. Ma "a differenza dello spazio, il tempo non si può percorrere in su e in giù, in avanti e all'indietro, di sotto e di sopra. Lo si percorre una volta sola, e poi mai più" (p. 145). Ne discende con logicissima necessità che Severino debba negare la realtà del tempo. Che significa negare tutto. Questo è autentico nichilismo.

Severino conferma dunque di essere "alquanto addentro al pensiero occidentale e alla sua tradizione metafisica" (p. 47) e non tanto per un'etica e una politica di potenza che di fatto caratterizzano anche alcune sue posizioni su questioni storiche ma proprio per il suo appartenere alla nutrita schiera di nichilisti che negano l'essere tempo del microcosmo atomico come del macrocosmo materiale, della mente che ricorda come della natura che diviene.

Tutto questo è argomentato da De Paoli con la consueta chiarezza e vivacità, che conosciamo già da altre sue opere. Alle quali si alternano di tanto in tanto delle cadute di stile e di concetto – come il linguaggio un po' troppo colorito di p. 63 o la conclusione antifilosofica complessiva del libro, forse neopositivista ma in ogni caso inaccettabile dopo che si sono spese centosettanta pagine a costruire e confutare filosofie – o alcune larvate contraddizioni: "le strutture regolari e immutabili sussistono veramente e non sono semplicemente formazioni recettive e difensive atte a placare l'angoscia del divenire" (p. 55), dove – se ho capito bene – De Paoli diventa più eleatico di Severino o come a p. 59, dove si imputa a Severino "un immanentismo veramente radicale, il più radicale che vi sia" ma poi si aggiunge che

“questa filosofia, svelando la sua matrice teologica, continua a perseguire elevandolo a potenza il grande mito dell’eterno”; o la confusione tra *Fede* e *Rivelazione* che intesse le discussioni alle pp. 93-95.

Anche l’analisi dell’eterno ritorno non è sempre correttissima, applicando a tale figura – che in Nietzsche ha carattere in primo luogo ontologico – la psicologizzazione che Severino impone all’intero Occidente. In ogni caso, e anche nei confronti di Nietzsche, De Paoli ha ragione a difendere contro ogni ripetizione dell’eterno il senso e la bellezza dell’effimero, contro il sempre lo splendore dell’istante e contro una morta eternità l’eternità del passare. Perché davvero “dire questo non equivale a dire che tutti gli enti e gli eventi sono eterni, che sono da sempre e che saranno per sempre, bensì che *eterno è il fatto che siano o siano stati o saranno quando saranno*” (p. 155). È vero infatti che anche Nietzsche intende affermare che dobbiamo far di tutto per dare importanza infinita all’istante che transita in noi, all’istante che noi stessi siamo, “e certamente è così che bisogna vivere la vita, alla grande” (p. 161); è vero che la fortuna – come insegna ancora una volta Schopenhauer – non è vivere certi eventi ma possedere una dote interpretativa che li trasformi in energia invece che in solo dolore; che l’*esse* è un *percipi* significati poiché “un evento esperienziale non sarebbe affatto senza un soggetto che lo colga, o almeno sarebbe molto diverso da quel che esso è in presenza di un soggetto” (p. 151) e che dunque “ciò che vedo è un significato”, come Wittgenstein in estrema sintesi sostiene (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi 1990, p. 246; qui a p. 105).

L’ultimo rilievo critico rivolto da De Paoli a Severino è dunque il più importante, il più condivisibile. Anche se fosse vero che tutto è eterno -tutto, l’intero e le sue più minuscole parti spaziotemporali- questo non sarebbe affatto, come pur pretende il filosofo neoeleatico, un pensiero di salvezza, di pace e di raggiunta serenità. Perché a essere eterno sarebbe l’orrore.

Alberto Giovanni Biuso

G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuozzo (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 886.

Risulta molto complesso tentare di ricostruire in sintesi quanto contenuto nel bel volume sul peccato originale. Nel testo, infatti, i curatori raccolgono oltre trenta contributi specialistici, tanto da farne una sorta di storia del concetto dall’Umanesimo sino alla fine dell’Ottocento. La scelta di rileggere il tema attraverso lo studio dei grandi pensatori moderni (da Cusano a Pascal, da Cartesio a Kant, dall’Idealismo tedesco a Nietzsche e Dostoevskij) premia quanti desiderano approfondire la questione in chiave storico-teore-

tica, ma soprattutto rende pienamente conto della problematicità interna all'evoluzione dell'idea di peccato, che le vicende speculative e religiose del moderno esprimono. Non potendo in questa sede rendere conto di tutti i saggi presenti nel libro, si cercherà di rintracciare gli snodi fondamentali che rendono unitario il profilo dell'opera.

Ad un primissimo sguardo, il *focus* del libro pare essere essenzialmente questione esegetica o intimamente teologica. La lettura, invece, ci coinvolge nello sviluppo stesso della filosofia moderna, ricostruita sotto la luce rifratta della riflessione morale e antropologica. L'interrogazione intorno al racconto biblico di *Genesi 3* e le connesse implicazioni esistenziali, si uniscono – realizzando così un plesso teorico molto interessante – alle categorie centrali dell'antropologia filosofica e dell'etica: felicità, compimento, colpa, scelta, coscienza. Ma al fondo rimane lo snodo essenziale relativo al rapporto asimmetrico che si costituisce tra l'uomo e il suo creatore, tra la finitezza della natura individuale e l'infinita presenza di Dio, tra la perdita della verginità originaria e ciò che è santo per essenza, tra il limite conoscitivo e l'onnisciente visione del tutto propria dell'occhio divino.

Si prendono le mosse dal racconto biblico che richiama, tra l'altro, i miti arcaici dell'origine e quelli relativi alla ricerca della verità. Si viene poi sospinti progressivamente all'interno della domanda sulle scaturigini del male e della caduca limitatezza umana. La narrazione biblica, pur nella sua problematica interpretazione, iscrive il concetto di colpa originaria come esito della cattiva volontà dell'uomo, del suo orgoglioso disobbedire al comando divino, manifestatosi nell'alienante desiderio di essere come Dio nella conoscenza delle coordinate morali. Da qui l'idea – ben descritta nell'*Introduzione* di Riconda e Ravera – “del peccato originale come causa di una condizione di deiezione e di caduta che si trasmette, attraverso le generazioni, dal primo uomo a tutta l'umanità: come un male “originario” che l'uomo, dopo averlo introdotto, non può più cancellare e che sta alla base di ogni altro male attuale da lui compiuto” (p. 5). Tesi che nel pensiero cristiano, a partire dall'apostolo Paolo, ha giustificato la stessa riflessione sul tema della redenzione in senso cristologico, legando così l'Antico al Nuovo Testamento.

Non solo, quindi, la filosofia credente del Medioevo (e in particolare le grandi riflessioni di Agostino sul male morale e di Tommaso sulla differenza tra *peccatum personae* e *peccatum naturae*) ha dedicato un'importante fatica speculativa all'elaborazione della coppia colpa/redenzione, ma anche l'età moderna si misura ampiamente con questa cifra teorica: su un piano che valorizza efficacemente il momento antropologico (mettendo in crisi alcune letture storiografiche che evidenziano gli elementi di autonomia e secolarizzazione rispetto alle questioni legate a visioni religiose). Pertanto in filigrana, come del resto propongono gli stessi curatori, è possibile intravedere, sulla scorta di quanto sostenuto già da Šestov, una doppia ermeneutica proprio

nella tematizzazione del peccato edenico. Da un lato, il tema antico-testamentario della caduta e della libertà originaria di cui l'uomo gode sin dall'atto creaturale; dall'altro, invece, una cifra legata ad elementi anassimandrei (che, per altro, segnano in profondità lo sviluppo della filosofia classica) nei quali il male è necessariamente correlato al venire all'esistenza degli enti stessi, annodando così finitezza, colpa e male. Queste due linee vengono, seppure non sempre in maniera esplicita, variamente intrecciate dai filosofi moderni nella loro faticosa ricerca di autonomia rispetto al dato rivelato.

La progressiva affermazione del soggetto e della sua costitutiva libertà, infatti, dovrà confrontarsi con le dispute instaurate dalla Riforma protestante e dalle concezioni della colpa e del male originario che da questa emergeranno. Il dibattito sulla natura umana e sul senso dell'esistenza, che da Lutero in poi prese sempre più forma filosofica, certamente contribuì, in area germanica e non solo, alle diverse concezioni morali che vennero sviluppate nel corso dei secoli. Questo sviluppo concettuale trova, come ampiamente riconosciuto dalla storiografia, un momento critico decisivo nell'età dei lumi e nella stagione positivista. Proprio quest'ultima – come spiega il contributo di A. La Vergata su *Positivismo ed evoluzionismo* – s'impegna persino in una sorta di "traduzione evoluzionistica del peccato originale" (p. 789), nel senso di un'indagine tendenzialmente pessimistica sulla corrotta natura umana e sugli impulsi autoconservativi e acquisitivi (già evidenziati da Hobbes nella sua interpretazione in chiave sociale della colpa; come ci indica l'articolo di G. Paganini, *Thomas Hobbes*, a p. 324 e ss.). L'Illuminismo, invece, specialmente con l'antropologia anti-pascaliana di Voltaire (si veda l'articolo di G. Moretto, *Voltaire*, p. 453) e i successivi sviluppi, ha avanzato una costante avversione verso l'idea di peccato originale, negando che al di fuori di questa categoria l'uomo rimanga un mistero a se stesso e un enigma insondabile ("Introduzione", p. 56). Forse dobbiamo a Kant la lettura più interessante circa il rapporto tra ragione laica e fede religiosa, che si esprime nella strutturazione di una antropologia giocata tra un pessimismo di matrice luterana riguardo la moralità dell'uomo e l'avversione verso letture del dato scritturistico che non permettono una piena valorizzazione del rapporto tra libertà e moralità (si veda il saggio di G. Ferretti, *Immanuel Kant*, p. 565). Queste questioni troveranno altre soluzioni nell'Idealismo e in seguito nella stagione post-hegeliana: polarizzandosi tra una enfaticizzazione della libertà del soggetto ed una valorizzazione del legame tra ontologia ed etica, che ripropone il tema della dipendenza da altro.

Alla luce di questo cammino storico, risulta provocatoria la posizione di Nietzsche. La sua concezione nichilistica apre le porte all'età contemporanea. L'autore de *L'Anticristo* – come evidenziato da F. Tomatis nel suo contributo sul filosofo tedesco –, infatti, non solo pone l'origine del male in Dio stesso (p. 839), ma vede nella lettura religiosa del dogma del peccato adamitico

(e nella morale che ne discende) una mossa atta a spiegare consolatoriamente l'origine della sofferenza umana, giustificando così l'allontanamento dalla vita e dalla terra.

Una tonalità differente può essere, altresì, rintracciata in un passaggio di Dostoevskij tratto da *Il sogno di un uomo ridicolo* e riportato da R. Lauth: "Se mai fosse potuto accadere che essi tornassero in quello stato innocente e felice che avevan perduto, e se qualcuno d'un tratto gliel'avesse nuovamente mostrato domandando se volevano tornarvi, di sicuro avrebbero ruscato. Essi mi rispondevano: 'siamo pur menzogneri, cattivi e ingiusti, noi questo lo sappiamo e ne piangiamo, e per questo ci tormentiamo da noi stessi [...]'. Ma noi abbiamo la scienza e per mezzo di essa ritroveremo la verità, accogliendola ormai consapevolmente'" (p. 814).

Il volume nelle sue varie intersezioni storico-tematiche risulta interessante e per molti versi di grande originalità. Vi troviamo elementi e riflessioni utili sia per l'indagine etico-antropologica e storico-filosofica, sia per capire in profondità, anticipandole, alcune linee contemporanee d'interpretazione dell'umano e dell'interna questione del senso dell'esistenza.

Fabio Mazzocchio

F. D'Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 257.

Da alcuni decenni si assiste in tutto il mondo a una personalizzazione del dibattito politico; l'Italia, che pure è arrivata in leggero ritardo a questo traguardo, ne è in breve tempo diventata un campione. E forse non è un caso, visto che anche a causa del complicato intreccio mediatico-politico, il dibattito pubblico sembra più rivolto alle questioni personali che al confronto pubblico di argomenti.

La questione della valutazione degli argomenti nel dibattito pubblico, non è certo però una questione moderna collegata ai mezzi di comunicazione di massa, ma è una questione antica collegata all'idea stessa di democrazia. Non è pensabile una democrazia (qualunque cosa si voglia intendere con questo termine), senza dibattito pubblico. Ed è infatti nella Grecia antica che si sono individuati alcuni problemi con cui dobbiamo ancora pienamente fare i conti: cosa rende valido un argomento? Esiste un rapporto tra verità e persuasività? Ancora, che statuto epistemico e che ruolo la nozione di verità può svolgere nel dibattito pubblico?

Il ricco volume di Franca D'Agostini cerca di dare una risposta a questi quesiti, utilizzando gli strumenti della teoria dell'argomentazione, cercando così di mettere a fuoco i binari epistemici entro cui dovrebbe svolgersi un

dibattito pubblico razionale: condivisione di alcune regole e di alcune certezze, per es.: il fatto che “la nozione di verità costituisce un presupposto ineliminabile e un elemento costitutivo della pratica dell’argomentazione” (ad una trattazione filosofica del valore epistemico di quest’affermazione è dedicata la densa appendice al volume).

Riconoscere e costruire buone argomentazioni è dunque l’obiettivo di questo libro che sarebbe riduttivo definire un manuale di teoria dell’argomentazione, ma che può svolgere bene questo ruolo grazie alla grande ricchezza ed efficacia delle esemplificazioni proposte.

Nella prima parte viene discusso cosa sia un argomento e il rapporto che la teoria dell’argomentazione ha con la logica e la retorica, la prima è interessata alla validità logica, la seconda alla persuasività dell’argomento. La seconda parte è dedicata all’analisi degli argomenti, sia quando essi sono semplici, composti o impliciti, e all’esplicitazione delle premesse che sottostanno agli argomenti. La terza parte è dedicata alla valutazione degli argomenti. La quarta parte è dedicata alle fallacie (argomenti che sembrano corretti ma non lo sono realmente). La quinta a dialoghi, dispute e controversie. Una disputa è un dialogo in cui ambedue gli interlocutori cercano di convincere l’altro, la controversia è invece una disputa realizzata per convincere un terzo giudice, il pubblico. Il dibattito pubblico è costituito essenzialmente da controversie. Ci sono dispute e controversie che sono componibili, ma ciò raramente accade nel dibattito pubblico.

Già il titolo del volume, *Verità avvelenata*, fa riferimento ad una fallacia argomentativa, quella dell’*avvelenamento del pozzo*, uno dei casi più tipici di argomento *ad hominem*: si delegittima in anticipo qualunque cosa un avversario possa dire, (a causa della sua cattiva fede, scarsa credibilità personale o scientifica, ecc.) e qualunque argomento proposto non verrà preso in considerazione; e, allo stesso tempo, richiama la tesi principale contenuta nel libro: le cattive argomentazioni non hanno solo l’effetto di confondere e manipolare il pubblico, che non riesce più ad orientarsi in ciò che è vero e ciò che è falso, ma generano una drammatica indifferenza per il ruolo che le buone argomentazioni e addirittura la verità debbano e possono giocare nel dibattito pubblico, ecco perché la verità è avvelenata. Per D’Agostini, uno dei problemi di quest’avvelenamento della verità cui assistiamo quotidianamente (e che non pare possa essere messo in dubbio) è la cattiva qualità argomentativa del dibattito politico (nel volume si tende ad identificare con una certa disinvoltura il dibattito pubblico con quello politico), dovuta principalmente al fatto che il dibattito è infarcito di argomenti fallaci, tra questi gli argomenti *ad hominem*: se accuso di aver infranto la legge, vengo a mia volta accusato di aver infranto la legge, magari perché sono passato con il rosso, e dunque la mia accusa non può essere presa in considerazione; o *ad*

populum: “tutti sanno che x è vero, quindi x è vero. Da noi può assumere la forma: “Il popolo è sovrano, il popolo mi vota, dunque qualunque cosa io faccia è espressione della sovranità popolare”. Purtroppo spesso questo è il tenore della nostra argomentazione pubblica. La diffusione delle cattive argomentazioni non aiuta di certo a riconoscere quelle buone.

I requisiti fondamentali di una buona argomentazione sono invece i seguenti 5(+1): 1) la validità, ossia il rispetto delle regole logiche; 2) la verità delle premesse e della conclusione, che unito alla validità, viene detto *correttezza*; 3) la rilevanza delle premesse per trarre le conclusioni cui siamo interessati; 4) la fecondità dell’inferenza, ossia il valore di novità che l’argomentazione introduce rispetto alla premesse; 5) la forza, esprime la probabilità di verità delle nostre premesse. Consideriamo quest’esempio: “Tutti gli italiani sono contrari alla guerra”, sarebbe scorretto trarne l’inferenza che il mio vicino di casa è contrario alla guerra, dunque la forza di quest’argomento è fallace; 6) la persuasività. Quest’ultimo è considerato dall’autrice un criterio esterno perché potrebbe essere influenzato da fattori contestuali e non riconducibili alla bontà dell’argomentazione. Ma davvero possiamo espungere la persuasività dai criteri per la valutazione di una buona argomentazione? Nel ruolo interno/esterno della persuasione ci pare di cogliere un aspetto problematico del volume.

Il libro non dà una risposta univoca: “definiamo *buono*, un argomento che oltre ad essere corretto ottiene il suo scopo, ossia riesce a convincere il suo interlocutore” (p. 36). Ancora nella lunga sezione dedicata alle fallacie argomentative, troviamo un paragrafo dedicato alla fallacie ermeneutiche, in cui a partire da autori, raramente utilizzati in quest’ambito di studi, come Gadamer, si mette a fuoco il fatto che, oltre alle fallacie relative alla produzione, vi siano fallacie relative alla comprensione e all’interpretazione dei ragionamenti altrui. Quest’attenzione a chi deve giudicare un dibattito, il *primato del terzo* come lo definisce l’autrice, “ossia il primato di chi recepisce gli argomenti su chi li chi produce” è uno degli aspetti più interessanti del volume. A dispetto dell’enunciazione sul carattere esterno della persuasività.

Il tema della persuasività è solitamente espunto dalla teoria dell’argomentazione di impostazione analitica e posto, invece, nell’ambito della psicologia cognitiva. La D’Agostini si muove su un crinale sottile, accetta che il fine dell’argomentazione è la persuasione dell’uditorio, ma tende a considerare la persuasività come un tratto esterno all’argomentazione. Parrebbe a noi invece interessante considerare l’interlocutore e lo spettatore all’interno del discorso argomentativo/persuasivo e dunque inserirlo nella possibilità di una trattazione logico-argomentativa, come hanno cercato di fare Perelman e Olbrechts-Tyteca. Questo era lo spirito originario della retorica, che Aristotele definisce così: “la sua funzione specifica non è persuadere, ma la capacità di scoprire in ogni argomento ciò che può risultare persuasivo” (*Reth.* 1355b

10) e poco dopo aggiunge “perché ciò che è persuasivo è sempre persuasivo per qualcuno” (1356b 28). Una buona argomentazione deve considerare, non solo chi produce l’argomento, ma anche chi lo deve giudicare, facendosi o meno persuadere. Un esempio di cosa può significare introdurre l’interlocutore o il terzo giudicante in una teoria dell’argomentazione è la piacevolezza dell’argomentazione. Tra i criteri per valutare la piacevolezza nell’argomentazione vi sono la brevità e la capacità di coinvolgimento attivo dell’interlocutore.

La persuasività di un argomento (che non può essere universale), dev’essere comunque ottenuta attraverso argomenti logicamente corretti (diversamente non sarebbe persuasiva), ma la logica della persuasione non sempre coincide con la logica della dimostrazione, come ha mostrato Toulmin.

Sempre in Aristotele troviamo un’altra indicazione di cui sarebbe bene tenere conto, la razionalità umana è intrisa di corporeità, dunque di emozioni, desideri, ecc. Escludere questa dimensione corporea dall’analisi di ciò che rende un argomento corretto e convincente ci fa correre il rischio di dare vita a un mondo in cui gli argomenti del dibattito politico vengono valutati secondo *correttezza*, ma poi rimangono lontani dalle decisioni che prendiamo, per esempio al momento del voto.

La D’Agostini non considera questo ostacolo come un problema reale, ed è davvero ottimista rispetto alla possibilità di dare al *primato del terzo* un valore etico: “si agisce male perché non si conosce il bene”. Coerentemente con questa assunzione, si propone di fornire gli strumenti necessari a un pubblico consapevole del suo *primato*, nella convinzione che saper riconoscere un buon argomento sia una buona terapia contro il degrado del dibattito pubblico. Questa convinzione può forse apparire intellettualistica, ma cos’altro potrebbe aiutarci ad esercitare il nostro ruolo di giudici del dibattito politico?

Marco Carapezza

Nicolò Seggiaro, *La Chair et le Pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell’essere*, Mimesis, Milano 2009, pp. 208.

La complementarità tra Deleuze e Merleau-Ponty rappresenta oggi una traccia comune a diverse prospettive critiche come si evince, ad esempio, dai lavori di Mauro Carbone e Leonard Lawlor. Essa si riflette storicamente in altre due complementarità che legano i più importanti autori di riferimento dei due filosofi francesi. Se per un verso, infatti, Deleuze e Merleau-Ponty convergevano, nel Novecento, nella ripresa della dottrina moderna dell’*espressione* risalente a Leibniz e Spinoza, per altro verso entrambi rivelavano,

secondo percorsi differenti, la complementarità – di cruciale importanza – tra bergsonismo e fenomenologia.

Secondo Seggiaro, soprattutto alla luce dalle rispettive posizioni ontologiche, “si assiste, sia nella riflessione di Merleau-Ponty sia in quella di Deleuze, a una riabilitazione della profondità che diviene la dimensione fondamentale, quella da cui possiamo cogliere il senso dell’Essere” (p. 13). La tesi di Seggiaro si fonda sul concetto di “multivocità dell’essere” come “struttura implicita dell’essere, che la tridimensionalità della realtà oggettiva non esaurisce mai completamente” (p. 14). Sostenendo la piena compatibilità tra “la multivocità” di cui parla Merleau-Ponty e l’“univocità” cui si richiama Deleuze, l’autore afferma che le due dottrine dell’essere “si oppongono tra loro solo in apparenza e ci mostrano la stessa realtà, lo stesso essere, ma da due punti di vista complementari”: è necessaria proprio l’univocità assoluta perché la multivocità dell’essere “dispieghi tutta la sua potenza” (p. 19).

Né soltanto fenomenologica, né soltanto ermeneutica, la prospettiva originale che si configura nelle considerazioni preliminari di Seggiaro su Deleuze e Merleau-Ponty è fondamentale “un pensiero radicato nell’essere”, che “non può porsi di fronte ad esso” e che mette l’accento “sulla dimensione attiva e creativa della filosofia” (p. 20).

Direttamente collegate al ripensamento del rapporto tra empirico e trascendentale sviluppato dai due filosofi, “Carne” e “Piega” sono definibili innanzitutto come “concetti movimento” che accompagnano i “movimenti genetici dell’essere” e che, senza per ciò stesso postularne l’inafferrabilità *mistica*, invitano piuttosto ad elaborare una logica *capace* di sottendere questi movimenti. Tale logica è l’“espressione” come relazione di “immanenza” (Deleuze) o “avvolgimento reciproco” (Merleau-Ponty) tra due termini in virtù della quale l’*espresso*, pur differenziandosene, non esiste indipendentemente da *ciò che lo esprime*. Ecco pertanto che le più classiche dicotomie della storia della filosofia (essere e senso, dicibile e indicibile, visibile e invisibile, immanenza e trascendenza, fondamento e fondato), spogliate del crisma oppositivo o più tradizionalmente dialettico, vengono ripensate da Deleuze e Merleau-Ponty secondo una molteplicità di figure essenzialmente dinamiche riconducibili ai due concetti di *Pli* e *Chair*. Si rivela interessante, sul piano critico e interpretativo, la lettura che Seggiaro propone di alcuni testi specifici dei due filosofi francesi a partire dall’evidente difficoltà di giungere ad un’unica e stabile definizione di *Chair* e di *Pli*. L’attenzione dedicata alle note di lavoro de *Il visibile e l’invisibile* di Merleau-Ponty e al testo su Leibniz di Deleuze, ad esempio, oltre a mettere egregiamente in luce la dinamicità dei due concetti chiave, esplicita anche la loro relazione con il concetto heideggeriano di *Zwiefalt* e, più in generale, la possibilità di indagare queste due prospettive rapportandole, come sostiene Seggiaro nella sua tesi principale, ad un’originale “impostazione del problema ontologico”.

L'attenzione rivolta all'"espressione" comporta l'approfondimento, a proposito della dimensione "creativa" della filosofia, del rapporto di Merleau-Ponty e di Deleuze con l'arte intesa non come oggetto d'indagine ma come esperienza autentica del "mondo precategoriale" e "selvaggio". Il pittore, ad esempio, è infatti colui che, diversamente dal filosofo che lavora con puri concetti, "pensa in pittura" (p. 59). La spontaneità dell'artista, pertanto, non è segno di dissimmetrie rispetto alle quali la filosofia giungerebbe in anticipo o in ritardo ma veicola, al contrario, la stessa esperienza di "radicamento" nell'essere in virtù della quale l'artista si fa carico di una progettualità del proprio itinerario analoga a quella del filosofo. Se Cézanne e Bacon, agli occhi di Merleau-Ponty e Deleuze, riescono rispettivamente a "vedere l'odore" e a "dipingere direttamente la sensazione" (p. 61), facendo del colore lo *stoicheion* di questa loro irriducibile esperienza, i due filosofi esprimono *nel* concetto le relative tensioni legate, ad esempio, al tentativo di pensare altrimenti il corpo, la soggettività e più in generale di "rendere" ciò che dal punto di vista storico-filosofico non è visibile o, più specificamente, rappresentabile. *Creare* significherà allora, sia in arte sia in filosofia, accompagnare i "movimenti genetici dell'essere" (p. 61) conferendo ad essi, nello stesso tempo, una peculiare espressione.

Emblematica risulta per entrambi i filosofi, sotto quest'aspetto, la *Recherche* proustiana come itinerario formativo, definito fenomenologicamente *Stiftung* da Merleau-Ponty e *apprentissage* da Deleuze, a suo modo alternativo rispetto alla più nota idea di *Bildungsroman*. Nella *Recherche*, infatti, la stessa creatività del raccontare finisce col dare vita a una più radicale e ontologicamente determinante dimensione di "ritrovamento" o di "reintegrazione" dell'essere "precategoriale" e "multivoco" la cui immediatezza spesso "sfugge al concetto" (p. 104).

Sono sempre creatività e movimento a contraddistinguere, secondo Seggiaro, il ruolo svolto dal linguaggio nella riflessione dei due filosofi. L'"intrinseca dimensione creativa e creatrice del linguaggio" (p. 109), infatti, emerge dall'evidente primato della "variazione" sulla staticità nella teorizzazione del linguaggio che si concretizza, oltre che in una comune valorizzazione dello "stile" come "messa in movimento del concetto" e capacità di instaurare "equilibrio" all'interno del mutamento continuo del linguaggio, in due originali posizioni del problema. Se per un verso, infatti, Merleau-Ponty reinterpretava Saussure elaborando una dialettica tra *parola parlante* e *parola parlata* in cui silenzio e parola si "intrecciano" allo stesso modo del visibile e dell'invisibile, per altro verso, Deleuze, conferendo importanza decisiva alla "pragmatica" dei linguaggi, focalizza tematiche di origine critico-letteraria come il "discorso libero indiretto" riconducibile a Bachtin e Pasolini, e ipotizza la presenza, all'interno delle lingue definite "maggiori" come l'inglese e il tedesco, di "lingue minori": stili espressivi che si generano a partire

dalla tendenza spontanea, tipica delle minoranze, a “piegare” o a far *balbettare* le lingue ufficiali fino a creare una vera e propria “lingua straniera” che mette in crisi *dall'interno* il tasso di omogeneità tipico delle lingue “maggiori”.

Il rapporto tra empirico e trascendentale in Merleau-Ponty e Deleuze si rivela decisivo non soltanto perché lascia emergere le loro affinità di fondo, ma anche perché, in misura maggiore rispetto al discorso sul linguaggio, mette in evidenza quegli elementi di frizione presenti, ad esempio, nelle critiche che Deleuze rivolge a Merleau-Ponty in *Che cos'è la filosofia?*

Se Merleau-Ponty, come noto, preferisce parlare di “percezione” piuttosto che di “sensazione” è perché la percezione mostra in maniera più incisiva il *chiasma* tra mondo e corpo, dunque, la “buona ambiguità” (p. 141), in virtù della quale il mondo non è qualcosa a disposizione del corpo ma è piuttosto l'indicatore delle tensioni proprie di un unico “campo trascendentale” in cui le polarità – corpo e mondo, soggetto e oggetto – non sono “date” se non a partire da un più originario dinamismo di costituzione reciproca.

Lo stesso Deleuze, che riplasma a partire da Sartre l'idea di “campo trascendentale”, si sofferma sull'originarietà della costituzione reciproca ma, nell'esplicita presa di distanza dalla fenomenologia, radicalizza il principio secondo cui il soggetto emerge come qualcosa che *trascende* il campo del suo stesso “darsi”. Pur configurandosi entrambe come filosofie non del soggetto ma dei “processi di soggettivazione”, le prospettive di Deleuze e Merleau-Ponty arrivano a stridere e dunque a divergere proprio in relazione all'idea stessa di “campo trascendentale”. Come ben evidenziato da Seggiaro, l'allontanamento delle due prospettive rischia di diventare definitivo alla luce di un'offensiva critica, quella dell'ultimo Deleuze nei confronti della fenomenologia, che non risparmia lo stesso Merleau-Ponty.

Per Deleuze, infatti, non c'è *immanenza assoluta* fino a quando il “campo trascendentale” ha in sé quei residui di soggettività empirica che postulerebbero inesorabilmente la trascendenza. Il rapporto che la fenomenologia di Merleau-Ponty instaura con l'arte, in relazione allo stesso concetto di *Chair*, è per Deleuze indice di un tale limite.

Su questo delicatissimo punto, emerge probabilmente l'aspetto più interessante della posizione di Seggiaro, puntualmente supportato dall'opera di Gilbert Simondon, filosofo dell'*individuazione* già allievo di Merleau-Ponty, le cui tesi hanno avuto, come noto, influenza decisiva sul pensiero di Deleuze.

Grazie al *trait d'union* simondoniano, dunque, Seggiaro ipotizza un certo “frintendimento” di Deleuze nei confronti di Merleau-Ponty e dimostra in che misura lo stesso “residuo di soggettività che Deleuze rimprovera a Merleau-Ponty” (p. 204) possa positivamente essere considerato il terreno su cui

sondare quella “multivocità dell’essere” che renderebbe *Chair e Pli* concetti distinti ma non separabili.

L’aspetto più stimolante di questo testo è rappresentato, a nostro avviso, dalla luce innovativa che il concetto di “multivocità dell’essere” getta sulla lettura deleuziana della fenomenologia e, in particolare, di Merleau-Ponty. Grazie ad essa, infatti, ci si accorge di un ipotetico difetto di *storicizzazione* da parte dell’ultimo Deleuze. Un difetto dal quale egli stesso ha sempre cercato di preservarsi ma nel quale ricade nel momento in cui, nel suo *Foucault* così come in *Che cos’è la filosofia?*, legge Merleau-Ponty quasi esclusivamente come l’ultimo epigono della tradizione fenomenologica husserliana. Seggiaro ci mostra pertanto che il *vis à vis* tra i due filosofi, lungi dall’assumere i toni del dialogo impossibile, rappresenta piuttosto un’interessante occasione per fare spazio a quelle tesi che, come nel caso della “multivocità dell’essere”, stimolano ad approfondire ulteriormente una delle più straordinarie *complementarità* della filosofia del Novecento.

Fabio Treppiedi

P. Colonnello, *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Lettera mai scritta*, Guida, Napoli 2009, pp. 58.

Dall’epistolario heideggeriano emergono caratteri della personalità intima e intellettuale del filosofo non sempre ricavabili dai suoi scritti filosofici. Appropriandosi di tale possibilità espressiva, Pio Colonnello, autore di numerosi studi sul pensiero di Martin Heidegger, si immerge nelle pieghe più intime dell’animo del pensatore tedesco, portandole alla luce attraverso un sapiente utilizzo della finzione letteraria: la *lettera* indirizzata da Heidegger alla sua amata allieva è, infatti, un’epistola *mai inviata*, sebbene la verosimiglianza manifesta esprima qui in modo indubitabile la stretta parentela con il “vero”. Si tratta di una lettera, indirizzata all’amica di un tempo, con cui Heidegger intenderebbe colmare il lunghissimo periodo di silenzio di circa quattro lustri, iniziato nel 1933, cioè con la fuga di Hannah Arendt dalla Germania, a causa delle persecuzioni razziali. Il ritrovamento della lettera sarebbe avvenuto per puro caso: un presunto amico e “maestro” di Pio Colonnello, indicato con le iniziali B.M., uditore delle lezioni di Heidegger a Friburgo e suo allievo, riscopre nella sua vecchia biblioteca, un volume su Hölderlin prestatogli dal filosofo e mai restituito. Un rigonfiamento all’interno della copertina avrebbe nascosto la lettera *mai scritta* da Heidegger, datata 12 febbraio 1951. L’originale è andato perduto, rimane la versione italiana pubblicata nel presente volume. Questo l’antefatto della sapiente e inusitata *factio* letteraria.

La lettera svolge tre nuclei essenziali: la rievocazione degli eventi connessi alla vita istituzionale e ai rivolgimenti politici accaduti tra gli anni '33 e '49 è intercalata da nostalgiche rimembranze dei tempi trascorsi con la Arendt. L'espressione poetica dei sentimenti nutriti dal filosofo per la sua amata riaffiora, nonostante il lungo silenzio. Il nucleo teoretico richiama i concetti fondamentali del pensiero heideggeriano, letti secondo una dimensione di continuità, che non lascia spazio ad una divisione in "fasi" distinte.

A partire dal maggio del '33, anno in cui Heidegger viene eletto rettore dell'Università di Friburgo, si snoda il racconto dei difficili rapporti con l'*establishment* nazionalsocialista, rapporti non privi certamente di ambiguità. La presunta connivenza con il gruppo di docenti nazisti e con il ministero di Karlsruhe, finalizzata a dare un'impronta "germanica" anche all'Università friburghese, sarebbe priva di fondamento: il reale intento di Heidegger sarebbe stato quello di impegnarsi per un rinnovamento dell'Università tedesca e per una riorganizzazione del sistema didattico. Tali progetti si sarebbero rivelati, però, irrealizzabili, a causa di una dichiarata opposizione delle forze politiche e a seguito della maturata consapevolezza – sia da parte del ministero della cultura, sia da parte del filosofo stesso – della profonda divaricazione tra le rispettive posizioni. Lungi dal volere costringere l'Università nella morsa della "scienza politica" nazionalsocialista e nelle deviate interpretazioni del pensiero nietzscheano, il progetto del filosofo sarebbe stato, all'opposto, quello di promuovere "l'essenza della verità come un lasciare-essere l'essente, come esso è, a partire dall'obbligo di custodire responsabilmente la tradizione dell'inizio del sapere occidentale nel mondo greco" (p. 21). Riguardo all'accusa di atteggiamenti antisemiti attribuitigli certo non a caso – confermati, ad esempio, dal parere negativo espresso contro la carriera universitaria dello studioso ebreo Eduard Baumgarten – l'autodifesa di Heidegger fa leva sull'aiuto offerto ad alcuni intellettuali di origine ebraica per favorirne la fuga all'estero (tale è il caso di Karl Löwith), nonché sul rifiuto di affiggere lo *Judenplakat*, in aperta polemica contro il movimento studentesco tedesco, fino al punto da incrinare definitivamente i rapporti con il ministero.

Ulteriori accuse sarebbero fondate poi sul contenuto delle prolusioni accademiche, nelle quali Heidegger sarebbe apparso come "uno dei più importanti pionieri del nazionalsocialismo" (p. 26). Il filosofo si sarebbe, piuttosto, ritrovato schiacciato dal gioco di due "forze antitetiche", dal non-più (la vecchia impostazione che privilegiava la settorializzazione delle scienze) e dal non-ancora (la prospettiva riformistica nazionalsocialista), che si rivelò un "frantendimento dell'essenza della verità" (p. 27). Dopo le dimissioni, nel '34, dalla carica di rettore, si acuì l'atteggiamento di ostilità e sospetto da parte della polizia di partito e della stampa, che bloccarono ogni iniziativa culturale ed editoriale.

Ad ogni modo, tutte le motivazioni, addotte a discolpa, più che fare finalmente “chiarezza”, gettano – tale la tesi che emerge nel volume – un cono d’ombra sull’autentica responsabilità etico-politica del grande filosofo tedesco.

Dopo gli anni del grande conflitto – durante i quali Heidegger fu arruolato contro la sua volontà e riuscì ad ottenere l’esonero per problemi di salute – le difficoltà non scomparvero. Il governo militare di occupazione stava procedendo al sequestro della sua casa con la biblioteca, sventato solo a seguito di reiterate proteste, argomentate a partire dall’assenza di una sua funzione ufficiale all’interno del partito nazista. Restava aperta la questione della sorte accademica di Heidegger: l’apposita commissione, istituita con fini di epurazione politica e apertamente ostile al filosofo, era orientata a una condanna senza appello. Heidegger ricorse a ogni tipo di aiuto, confidando nella lealtà di vecchie amicizie, come quelle dell’arcivescovo Gröber e di Karl Jaspers. Quest’ultimo, sebbene sottolineasse le indubitabili responsabilità di Heidegger, ne riconosceva il valore di studioso e proponeva una sorta di pensionamento: la sospensione dall’insegnamento, con possibilità di una futura revisione. Nel marzo del ’49 la Facoltà di Filosofia dell’Università di Friburgo decide infine per la riabilitazione, nonostante permanessero ancora diffidenze nell’ambiente accademico.

Nella narrazione delle sue vicende personali, Heidegger lascia spazio all’espressione di appassionate e sincere dichiarazioni dell’amore provato – e tutt’altro che spento – per Hannah, abbandonandosi anche a momenti di appassionata liricità, come nella citazione del Cantico dei Cantici. Dalla rievocazione di incontri passati che, liberatisi dal velo dell’oblio, ritornano vivi sotto una nuova luce, le immagini riaffiorano con vivida intensità, decise a “chiedere spiegazioni al presente” (p. 16). La Arendt è la presenza costantemente invocata, l’interlocutrice privilegiata – anzi, di fatto l’unica possibile – a cui confidare le lacerazioni subite, i patimenti che hanno assillato il suo animo; ma è anche il richiamo, attraverso la memoria indelebile, della bellezza in senso autentico, “come verità del nostro essere e della nostra esistenza, come manifestazione dell’autenticità del nostro essere nel mondo” (p. 22).

L’essenza della verità, che il filosofo avrebbe rintracciato nella poesia, nel senso del sacro, ma soltanto in una “fase” più matura del suo pensiero, lungi dal rappresentare una “svolta epocale” della sua filosofia, emerge quale naturale compimento di un percorso, che non mostra fratture. Da *Essere e tempo*, a *Kant e il problema della metafisica*, fino a giungere alla conferenza su *La cosa*, la *Leitfrage* che “concerne l’essere della cosa, l’essere della verità” è la medesima: la comprensione dell’essere richiede come sua necessaria premessa il coglimento dell’originaria temporalità dell’*esserci*, dell’identità di *io penso* e tempo, dell’essenziale finitudine dell’esistenza umana. Il non-essere, con il quale l’autentico *esserci* si trova obbligato a fare i conti, non è altro dall’essere

– come postulava la dogmatica cristiana – ma piuttosto, “ciò che risulta appartenente all’essere dell’essente stesso” (p. 31). Fin dai primi lavori il filosofo aveva sentito forte il richiamo dei poemi di Parmenide ed Eraclito, come rivelatori dell’originario senso di essere, “presenza perdurante e rischiarantesi di ciò che di volta in volta è l’essere presente nella verità, cioè nel non-nascondimento” (*ibidem*). In questo senso, soltanto i poeti, iniziati a “seguire la traccia dell’essere”, sono in grado di raggiungerne l’*Erfassung* come presenza, di-svelamento dell’ente, in quanto essi dimorano nel luogo della “rivelazione dell’essere che rientra nella struttura dell’essere stesso” (p. 32). L’indagine ontologica, d’altro canto, non può non rivolgersi alla riflessione sulla *cosa*, problematica essenziale della metafisica moderna nella sua formulazione cartesiano-kantiana. La struttura relazionale dell’*esserci*, resa dal “tra”, è l’esperienza originaria in cui “l’uomo viene a trovarsi dinanzi agli oggetti che gli aprono un orizzonte che non è né delle cose, né dell’uomo stesso” (p. 33). Si realizza in tal modo il superamento del pensiero metafisico, che riduceva la cosa a *Gegenstand*, privandola del suo *Selbststand*.

Con la riflessione sul concetto di colpa, elaborato da Jaspers e già analizzato da Colonnello nel suo saggio *La questione della colpa. Tra filosofia dell’esistenza ed ermeneutica*, il percorso accidentato dell’esistenza di Heidegger trova, in queste pagine finali della *lettera*, il suo senso: esistere significa, infatti, “essere in situazione, cioè limitarsi” (p. 54), vale a dire scegliere di rinunciare ad attualizzare alcune possibilità. Al di là della colpa giuridica e di quella morale, è la colpa metafisica a nascere con l’uomo stesso. L’“esserci è già colpevole nel fondamento del suo essere” (pp. 54-55) e, nella misura in cui gli è elargito il dono della libertà, non gli “resta che la via della purificazione interiore”, realizzabile nell’incontro con l’altro: incontro che il filosofo vive in questa *lettera mai scritta*.

In questo breve ma denso volume, Pio Colonnello, delinea un ritratto del pensatore tedesco, realizzando mirabilmente il suo intento attraverso una armonica consonanza di filosofia e vita, in un complice “gioco” di continui rimandi, tra passato e presente. Attraverso la narrazione in prima persona, l’esperienza di pensiero oltrepassa i limiti della semplice teoresi e si traduce nell’esistenza stessa, definita dai confini spazio-temporali: la fatticità degli eventi calata, attraverso l’atto creativo, nell’orizzonte del possibile, si fa verosimile, pur denunciando l’assenza del vero. Rapito dalla fluidità dello stile epistolare, il lettore si trova totalmente immerso nella equivoca natura della verosimiglianza di questa lettera che non è mai un oggetto, ma l’inevitabile movimento ermeneutico del *provenire e pervenire*. “Tutto qui è cammino di un esaminante ascoltante rispondere. Ogni cammino corre sempre il rischio di diventare un erramento [...]” (*La cosa, Saggi e discorsi*, p. 124).

Claudia Lo Casto

A.C. Varzi, *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 208.

Il volume si compone di un *Prologo* strutturato sotto forma di dialogo tra Achille Varzi e Maurizio Ferraris, che interpretano rispettivamente la parte del filosofo metafisico, al quale il primo sommariamente si sente vicino (sotto le vesti del personaggio Philonous), e del filosofo realista (Ferraris recita la parte di Hylas). Botte e risposte si alternano in una incalzante e serrata discussione condotta in ventitrè pagine, al fine di esemplificare il dibattito recente in merito ai quesiti che rispondono alle domande su cosa c'è e cos'è ciò che c'è. Ontologia e metafisica, dunque, costituiscono il cuore del volume che dopo il *Prologo* è composto da *missive* che Varzi scrive a Hylas, ma all'interno delle quali si rivolge anche a Philonous: l'autore nelle lettere indirizzate a Hylas, ove approfondisce le questioni emerse nel dialogo, diventa una sorta di terzo interlocutore. Nelle missive, la parola spetta solo al filosofo *razionalista convinto* che cerca di sdoppiarsi per allontanarsi dalle posizioni realiste e, in parte, metafisiche: bando al divertimento, la faccenda si fa seria. Per affrontare un siffatto argomento, Varzi mette in guardia il lettore (tutti, compresi Hylas e Philonous): lasciamo stare le *miopie ontologiche* e le *allucinazioni filosofiche*. In altre parole: non possiamo parlare di simili tematiche se siamo convinti che esistano solo *certe cose* e altre no, giacché se l'ontologia è lo studio di ciò che esiste, ne consegue che bisogna anche vedere se le cose esistono e altresì non dovremmo farci ingannare dal fatto che esistano solo le cose che ci *sogniamo*. Indossiamo, allora, gli *occhiali* della logica *esplicativa* intesa come *analisi del discorso razionale* per capire in quale direzione dobbiamo andare e per salvarci dalla miopia e dalle allucinazioni. Nessuna logica *ermeneutica* potrà indicarci la strada: solo il revisionismo – di carattere, appunto, esplicativo – può farlo, giacché spiega il mondo a partire dal linguaggio che usiamo per descriverlo. Tale concezione revisionistica “è immodesta ma onesta. Non mira a rivelare alcunché; mira piuttosto a rettificare l'immagine del mondo che troviamo codificata, ma non pietrificata, nel nostro apparato linguistico-concettuale” (A.C. Varzi, “Ontologia: dove comincia e dove finisce”, *Sistemi intelligenti* 15 (2003), 3, pp. 493-506, a p. 499).

Philonous si concentra sulla distinzione tradizionale fra metafisica e ontologia. Infatti, la prima si occupa di spiegare cos'è quello che esiste e la seconda, invece, di ciò che c'è. Così, l'ontologia dovrebbe venire prima della metafisica. La differenza accademica non può essere né esaustiva né facile da determinare nettamente. In realtà, si potrebbe osservare che il Philonous che parla è il Varzi di qualche anno fa che, come egli stesso ammette nella quinta ed ultima lettera, è stato *per molto tempo* convinto che siffatta distinzione fosse *chiara e plausibile*. Come il filosofo ha scritto altrove: “Oggi devo riconoscere che il quadro è meno semplice di quanto si possa pensare” (A.C.

Varzi, “Sul confine tra ontologia e metafisica”, *Giornale di Metafisica* 29 (2007), pp. 285-303, a p. 285). Il dialogo iniziale tra i due filosofi ha l’obiettivo di rendere complicata la distinzione e, dunque, discutibile, alla luce soprattutto dell’odierno dibattito intorno alla natura degli oggetti materiali. Quest’ultimo si nutre di diverse concezioni o *visioni del mondo* in riferimento a uno stesso oggetto – per esempio, un tavolo. I tridimensionalisti e i quadridimensionalisti che animano il dibattito rendono incerta e instabile la distinzione tra metafisica e ontologia. Infatti, secondo i primi un tavolo ha solo tre dimensioni spaziali; ad avviso dei secondi, invece, il suddetto oggetto ha quattro dimensioni: tre spaziali e una temporale. Ciò implica che, per i tridimensionalisti, un tavolo è sempre uguale a se stesso: niente lo muta; per i quadridimensionalisti, poiché il tavolo ha una dimensione temporale, è esteso sia nello spazio sia nel tempo. Entrambi possono convergere su ciò che esiste (il tavolo): possono, in altri termini, giungere a un *accordo ontologico*. Tuttavia, ciò non vuol dire che abbiano una medesima visione del mondo: non trovano, quindi, un *accordo metafisico*. Anche i fisici hanno riconosciuto l’esistenza della quarta dimensione ma si sono fermati qui. La questione che si pone il filosofo in merito è cruciale: se il tavolo ha una dimensione temporale, muta nel tempo e le sue proprietà cambiano. Ma allora, come può mantenere inalterata la sua identità ontologica? Il problema diventa, dunque, determinare quali *occhiali bisogna inforcare* per risolvere il dilemma. *Sul tavolo non ci piove*, afferma Hylas. Esso per lui è solo un oggetto materiale che può mutare e assumere svariate forme che, tuttavia, non alterano il fatto di essere un tavolo. Vi sono le *particelle disposte-a-tavolo*, ribadisce con forza Philonous, il che è diverso dal dire che un tavolo è un oggetto materiale punto e basta: esistono solo particelle che si aggregano e disgregano *disposte in un certo modo*. In tal senso, il tavolo è un *oggetto sociale* “in quanto noi gli attribuiamo una determinata funzione” (p. 40). A prescindere da ciò, vi è una grande differenza tra le due posizioni? Entrambi, in fondo, riconoscono l’esistenza – il primo, del tavolo, il secondo, delle particelle disposte a tavolo – ma stanno parlando della stessa entità ontologica: il punto è che differiscono su che cosa essa sia, cioè, hanno vedute metafisiche diverse. Se, infatti, il tavolo cambia e non è in virtù di ciò possibile ravvisare nessuna proprietà intrinseca in base alla quale esso sia un tavolo, “resta da capire fino a che punto un oggetto può cambiare” (pp. 84-85) ma non mutare il suo statuto ontologico e come, semmai, stabilire i confini *accidentali ed essenziali* delle proprietà del tavolo. Conviene, a questo punto, mettere da parte il senso comune che sostiene che il tavolo è sempre un tavolo nonostante il cambiamento, e percorrere la via dei quadridimensionalisti. È difficile come del resto tutte le cose alle quali siamo legati: “Mi ci è voluto un po’ perché io accettassi il fatto che i cartoni animati non sono altro che sequenze di disegni” (A.C. Varzi, “Entia successiva”, *Rivista di estetica* 22

(2003), 1, pp. 139-158, a p. 156). Per i quadridimensionalisti non si tratta di capire come, nella normale situazione di cambiamento, l'identità ontologica di un oggetto si espliciti attraverso le sue proprietà, ma bisogna tener conto della *struttura temporale degli oggetti*, fattore che in effetti la teoria delle particelle di Philonous non considera. Quest'ultima, infatti, non coincide con la teoria quadridimensionalista perché non risolve il problema del cambiamento. Non spiega, per esempio, come le particelle di ieri possono essere disposte a tavolo ed essere identiche a quelle di oggi, in ragione del cambiamento. Il discorso di Philonous, tuttavia, produce degli *effetti benefici*, giacché l'approccio convenzionalista favorisce di accantonare la teoria tridimensionalista a favore di quella quadridimensionalista, prospettata da Varzi, quale *alternativa legittima* alla teoria tradizionale. Il convenzionalismo, infatti, lascia la via aperta alle possibilità, le stesse che valgono anche per il senso comune: nessun *sensu obbligato*, nessun *sensu vietato*. E veniamo, dunque, al *nesso* tra senso comune e metafisica. Come individuarlo? *Inforchiamo* nuovamente gli *occhiali* nella maniera adeguata. Varzi perviene a tal nesso passando attraverso quello tra senso comune e scienze fisiche. Non è possibile, dice il filosofo, che vi siano due mondi, uno del senso comune e l'altro del mondo fisico, giacché viviamo tutti nello stesso mondo. Forse ciò è banale, ma non lo è se, per affermare una siffatta tesi, si deve poi negare uno dei due mondi. Il punto è però determinare se sia non errata la rappresentazione del mondo che deriva dal senso comune. Secondo il filosofo lo è, poiché esso ha un *modo*, non un mondo, *di riferimento* per rappresentare il mondo: non distingue tra il *vedere* e il *sembrare*, tra il *sapere* e il *credere*. Si tratta, dunque, di riconoscere che esistono due diversi modi di descrivere il mondo: uno di carattere *attributivo*, l'altro *referenziale*. In tutto ciò, il senso comune rivela la sua *efficacia* di riferimento che spesso è di natura comunicativa ma non necessita dell'adeguatezza attributiva. Non ne deriva, tuttavia, un conflitto tra immagini diverse del mondo: "è *possibile* che una teoria sia usata in modo referenziale anziché in modo attributivo" (pp. 132-133). Che ognuno indossi gli *occhiali* come vuole. Varzi li ha *inforcati* così, e chissà se sono nella direzione giusta.

Paola Russo

I. Bertolotti, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Edizioni ETS *parva-philosophica*, Pisa 2008, p. 100.

Ilario Bertolotti, direttore editoriale della Morcelliana, pubblicista e professore presso l'Università Cattolica di Brescia, apre il libro dichiarando di prendere sul serio l'ammonimento di Franco Fortini, che già sul "Corriere

della sera” dell’agosto 1976 invitava a riflettere sul pensiero di questo filosofo italiano.

Il primo capitolo, intitolato *Dalla critica dell’ideologia alla filosofia*, inizia con la documentazione dei passi di storici della filosofia che, trattando della filosofia italiana contemporanea, si sono soffermati sulla riflessione di Massimo Cacciari: F. Restaino (1994), R. Bodei (1997), G. Cantarano (1998), M. Ferrari (1998), G. Fornero e S. Tassinari (2002), N. Magliulo (2000 e 2005); prosegue con un’analisi – in dialogo diretto con i testi – del nucleo teorico del suo pensiero dal 1969 al 1978. *Krisis* viene interpretato come il compimento di un lavoro, condotto nel decennio precedente, di critica dell’ideologia “intesa nell’accezione marxiana di critica dell’autorappresentazione del pensiero borghese in quanto determinazione costitutiva del rapporto sociale capitalistico” (p. 13). Si pone, però, in evidenza l’originalità di Cacciari, rispetto alla tradizione marxista, individuata nell’oggetto di critica: il pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein, da Weber a Heidegger, ritenuto capace di essere il nuovo linguaggio della razionalizzazione del dominio capitalistico. A differenza di altre posizioni marxiste, Cacciari pensa la dialettica hegeliana non solo come isoforma alla borghesia dello sviluppo capitalistico, ma anche come la forma più avanzata di autocomprensione delle contraddizioni immanenti ai nuovi rapporti sociali capitalistici; dopo la crisi della sintesi dialettica, tuttavia, la *ratio* si frantuma in una pluralità di dialetti e la filosofia appare un’utopia nostalgica di uno spazio consumato.

Nell’analisi dell’autodissolvimento del marxismo italiano di Cacciari, Bertoletti coglie alcune consonanze con le riflessioni di Augusto Del Noce, espresse, in particolare, nelle sue pubblicazioni del 1978 e del 1981, pur da una prospettiva politica radicalmente differente. In *Krisis*, anche il ‘mistico’ non è l’esperienza del trascendente, ma del limite, nel senso kantiano della *Schranke*, della barriera invalicabile, che, oltre sé, indica il luogo di “un inespriabile che, da un lato, perimetra l’ambito del sensato, dall’altro mostrandosi, costringe a non assolutizzare il proprio gioco linguistico” (p. 17).

A partire dal 1980 (*Dallo Steinhof*), si scorge un’evoluzione che Bertoletti ben connota come *diaporetico-metafisica* e individua a ragione, pur nella distanza delle interpretazioni, un essenziale *symphilosophieren* con Carlo Michelstaedter. Il ‘mistico’ appare come lo svelarsi di un presupposto del dire, il cui limite ora si avvicina al *Grenze* kantiano: “oltre il dicibile del *lógos* sta l’ineffabile *presupposto*, attorno a cui si arrabattano la poesia, la narrativa e la stessa filosofia della ‘seria apocalisse viennese’” (p. 18). Sempre nel 1980, nel saggio *Concetti e simboli dell’eterno ritorno*, Nietzsche viene letto come “cifra simbolico-ontologica di un’esperienza del tempo parallela e altra dall’endiade hegeliana di tempo e concetto” (p. 19). Il pensare abissalmente l’attimo, l’*Augenblick*, inteso come epifania e insieme redenzione dal *continuum*, diviene la via per un “possibile superamento del nichilismo” secondo

le parole stesse di Cacciari. Bertoletti sottolinea che il problema dell'*alétheia* viene indagato per scoprirne nuove potenzialità ermeneutiche proprio là dove Heidegger ne individuava tappe dell'oblio dell'essere. "Riconosciuto nel *presupposto* il luogo di un eccedere l'orizzonte linguistico della *ratio*, la riflessione verterà su una categoria modale affatto altra dall'*anánke* in cui pareva consumarsi la tragedia del pensiero negativo. Oggetto speculativo diviene la categoria del *possibile*, ed è a partire da questa categoria che si dovranno rideclinare le critiche alla dialettica hegeliana" (p. 20). Ed è in tale direzione che Cacciari indaga Rosenzweig e Schelling.

L'Angelo necessario segna un ulteriore determinarsi del possibile, dei suoi nomi, dei suoi *tópoi*, come problema vivo nel pensiero di Cacciari: l'angelo "pensa l'impossibile – liberarsi da Ananke –, eppure ancora inestricabilmente connesso [...] a quel mondo del *metaxy* animato da innumerevoli spiriti soggetti alle Moire". Sono infatti proprio le aporie del possibile a richiedere d'indagare la questione dell'Inizio: "Come pensare un possibile (*dynatón*) che non cada sotto l'antinomia megarica che sembra irretire l'intera filosofia occidentale, da Aristotele a Hegel – un sortilegio per il quale possibile è solo la potenza reale (*dy'namis*), ciò che necessariamente si traduce nell'*enérghēia*, nell'atto?" (p. 23). Tale è la domanda che apre e attraversa *Dell'Inizio*, l'opera in cui trova un approdo il percorso inaugurato in *Dallo Steinhof*, nell'interessante ricostruzione di questo libro.

Un passare dalla critica alla filosofia come pensare *kat'aporeín*, per aporie, che non è una *reductio* a esse, ma il riconoscere del declinarsi del problema dell'Inizio in quanto In-differente in esse nella sua onni-compossibilità, nella compossibilità di possibile e impossibile. Riproporre l'Inizio come questione teoretica del Possibile libero è ciò che caratterizza, secondo Bertoletti, la posizione di Cacciari nella costellazione filosofica contemporanea come domanda a-tea sullo statuto tragico (il *dissòs lógos*) non di Dio ma dell'Inizio e che, da un lato, la distanzia dalla domanda cristiana di Pareyson sul male in Dio e, dall'alto lato, la pone agli antipodi della semantizzazione dell'essere di Severino, centrata su una necessaria univocità.

Radicalmente a-tea la filosofia di Cacciari giunge là "dove l'alpha non ha solo valore privativo, ma è traccia dell'Inizio memorabile di Dio, dell'*ex nihilo* che precede la creazione [...]. L'omni-compossibilità dell'Inizio, implicando la possibilità che il possibile non sia, è irriducibile alla creazione [...]. Nell'indifferenza dell'Inizio la creazione è uno dei possibili, e insieme impossibili, mondi" (pp. 30-31). Nel declinare con rigore gli interrogativi che sorgono dall'indagare un Inizio come Onnicompossibile, l'autore coglie l'interesse teologico di Cacciari (p. 41): la sua filosofia è a-tea in senso trascendentale, pone domande sull'alpha privativo della parola *á-theos* e ne evidenzia nodi teoretici. Bertoletti conclude il secondo capitolo che ha intitolato *A-teismo trascendentale* con queste osservazioni interrogative: "Se l'evento ha la

sua condizione di possibilità nell'Inizio (*ápeiron*), a cosa appellarsi di fronte all'iniquità ontologica (*adikía*) dell'esistenza se non al possibile rilucere di un istante di senso ('il Bene proprio della cosa'), che pare sottrarre 'il singolo', nella sua noumenicità, ai colpi del tempo?". Si tratta, quindi, di una fede filosofica dai tratti platonico-kantiani, che non nega, ma ascolta la fede religiosa tempestandola di domande per poter carpire, anche contraddicendo, dei segni per decifrare l'enigma dell'Inizio (pp. 66-67).

Nel terzo capitolo l'autore torna a soffermarsi su come il pensiero dell'Inizio di Cacciari implichi che ciò che è logicamente e ontologicamente primo non sia alcunché di separato e determinato (*ousía*), ma il Ni-ente, un'aporia che viola il principio di non contraddizione sia esso parmenideo o aristotelico, appunto perché indeterminabile. Scrive Cacciare in *Della cosa ultima*, da cui prende il nome anche l'ultimo capitolo del libro di Bertolotti: "L'ambito del puro Possibile abbraccia in sé necessariamente anche il possibile impossibile". Qui anche i lineamenti della possibile soggettività assumono i tratti dello statuto antinomico di tale principio primo, dell'Incondizionato, e la capacità di intuire nel volto del singolo l'enigma stesso dell'Inizio diviene un'escatologia.

Pensare in questa prospettiva significa far proprie le domande della teologia portandole oltre se stesse, ove il vero può non consolare, e significa metafisicamente andare al di là delle apparenze (*tà metà tà physikà*) con uno sguardo che sappia indugiare sulla singola cosa, anche la più negletta, "cercando di carpirne la meraviglia del suo apparire, come fosse l'*análogon* dello stesso Inizio" (p. 80). Tutto ciò nonostante la consapevolezza tragicamente a-tea che, nella sua gratuità e fragilità, ogni ente vive nella contingenza la sua ultimità, singolare e indeterminabile, ovvero manifesta il suo *che* (*tò hóti*) senza perché (*tò dióti*).

Angela Michelis

Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature, edited by Livio Rossetti and Alessandro Stavru, Editori Levante, Bari, p. 353.

Gli Atti del convegno di Napoli dedicato alla questione socratica con il titolo: *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, curati da Livio Rossetti e Alessandro Stavru, dagli Editori Levante di Bari, pubblicati recentemente, fanno seguito ad una precedente pubblicazione (*Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*) che raccoglie gli Atti del primo convegno sullo stesso tema, anch'essi curati dagli stessi studiosi ed editi ancora da Levante.

Il senso di questi convegni ci è spiegato dallo stesso Rossetti, che ne è

stato il promotore: “Con queste sessioni sulla “Letteratura socratica antica” – un appuntamento sperabilmente complementare rispetto agli ormai affermati *Symposia platonica* triennali – si è inteso creare una sorta di periodico *forum* in cui sviluppare la ricerca sui compagni di viaggio di Platone e, al tempo stesso, elaborare e confrontare proposte di assestamento del nostro modo di rappresentarci la stagione “eroica” dei dialoghi socratici, ossia la fase in cui i Socratici si affermarono come esponenti di un modo innovativo di *philosophēin*” (p. 18).

Come spiega ancora Rossetti (*ibid.*) e come riprende, allargando, Stavru nella “Introduction” a *Socratica 2008*, si tratta, per un verso, di riconsiderare il senso e il valore dei *logoi sokratikoi*, e, per altro, di rivedere il ruolo, il pensiero e la personalità dei cosiddetti “Socratici minori”.

Socratica 2008 si apre con una “Introduction”, la cui prima parte (pp. 11-46), a cura di Alessandro Stavru, sviluppa lo *status quaestionis* incentrato sugli studi più recenti con una ricchezza di informazioni bibliografiche e con una ammirevole analisi critica dei diversi, e talora contrapposti, indirizzi. Si apprezza, in particolare, l’idea di riferire in nota i titoli dei contributi delle collezioni e degli Atti dei congressi, così come anche l’idea di affiancare all’excursus generale la trattazione dei singoli contributi socratici. È, infatti, passata in rassegna la letteratura riguardante il rapporto di Socrate con Aristofane, Euripide, Antistene, Fedone, Euclide. Due sezioni particolarmente puntuali sono dedicate alla riscoperta di Senofonte come fonte attendibile, e a Platone. Infine vengono delineate con chiarezza le nuove tendenze interpretative proposte dagli studiosi contemporanei che rifiutano il modello evolutivista proposto da Gregory Vlastos, insieme ad altre che, invece, si sviluppano a partire da questo. Un’attenzione particolare è riservata agli Atti del Convegno di Aix-en-Provence del 2003, *Xénophon et Socrate*, a cura di Michel Narcy e Alonso Tordesillas, pubblicati da J. Vrin a Parigi nel 2008, e al Seminario palermitano del 2006, *Il Socrate dei Dialoghi*, a cura del sottoscritto, pubblicato da Levante a Bari nel 2007.

Il volume si articola in quattro sezioni (I – *The First Generation* (L. Rossetti – N. Notomi – A. Brancacci – D. Plàcido); II – *Plato* – (L.A. Dorion – W.O. Kohan – L. Palumbo – G. Cornelli & A.L. Chevitarese); III – *Xenophon* (D. Morrison – A. Stavru); IV – *Nachleben* (M. Erler – G. Ranocchia – M. Narcy); *In memoriam*, ricordo di Mario Montuori a cura di A. Montano) i cui articoli si rivelano di grande interesse sia filosofico, sia filologico. Con il suo contributo, che apre la raccolta, Livio Rossetti (*I Socratici ‘primi filosofi’ e Socrate ‘primo filosofo’*) tenta di darci “*per summa capita*”, com’egli dice, “lo schema di una nuova ‘storia naturale’ della nascita della filosofia in Grecia”. Inizia con il dire che “Quando si parla di ‘primi filosofi’ si suole pensare ai Presocratici, ma si tratta di una terminologia impropria da molti punti di vista. Infatti sappiamo bene – dice Rossetti – che i Presocratici non

si considerarono filosofi, non seppero di esserlo e non furono considerati tali dai loro contemporanei. Fin verso gli ultimi decenni del V secolo – continua – il termine filosofia (o filosofo) ebbe una circolazione molto limitata (sono documentate meno di dieci occorrenze), mentre divenne di uso corrente negli anni in cui si verificò la fioritura dei dialoghi socratici, ossia nei decenni immediatamente successivi al 399 a.C. (346 occorrenze in Platone, 87 occorrenze in Isocrate, 18 in Senofonte)” (p. 59).

Dopo l'exkursus su Eraclito, Ippocrate, Aristofane, Erodoto, Gorgia, Prodicò, Antifonte, Senofonte e Platone, l'autore osserva che “Furono dunque i Socratici a fare, per primi, un uso ampio della nozione di filosofia/filosofo. Essi trattarono il loro maestro come un filosofo, inclinarono a considerare se stessi filosofi e furono sostanzialmente d'accordo nel caratterizzare come filosofici gli interessi primari che animarono l'azione di Socrate, il tipo di eccellenza che veniva consciamente perseguita nella cerchia socratica e così pure l'argomento dei dialoghi che essi si dedicarono a ricreare” (p. 63).

Il contributo di Aldo Brancacci (*Sull'etica di Antistene*) si segnala per la completezza e accuratezza dell'analisi storico-critica che mette a fuoco lo “strettissimo nesso che unisce la dialettica e la logica, da un lato, e l'etica dall'altra” (p. 101), che si sintetizza nel rapporto *oikeion-allotrion*. “Questa distinzione – dice Brancacci – si sostituisce a quella, tradizionale, tra vero e falso, nel primo ambito, e si aggiunge e sovrappone a quella tra bene e male, nel secondo” (p. 101). Il tema del contributo si dispiega entro una prospettiva che mira a evidenziare “con una certa chiarezza il carattere positivo e fortemente assertorio del pensiero morale di Antistene, un carattere per il quale il suo Socrate sarà recepito e accolto dallo stoicismo, mentre al Socrate platonico, passato al vaglio di un'interpretazione che trasformerà, brutalmente, la sua apotesi in *epoche*, si richiamerà Arcesilao” (p. 112).

Il testo è molto articolato e complesso, accenno soltanto a qualche tema. Ho trovato molto interessante la convergenza tra Antistene, Platone, e, per certi versi, anche Senofonte relativa alla identità tra *agathon* e *kalon*, e tra *kalon* e *aischron*: “è la posizione di questo secondo ordine di relazione – dice Brancacci – che propriamente definisce l'etica socratica, salvaguardando l'assolutezza del valore morale e stroncando alla radice ogni deviazione relativistica o peggio ancora immoralistica” (pp. 101-105); ma è soprattutto la sezione dedicata all'analisi della virtù come fine dello *zēn* (pp. 105-109) che vorrei sottolineare. Qui, attraverso la lettura dell'appendice al libro VI delle *Vite* di Diogene Laerzio, è messa in rapporto “la *koinonia* tra Cinismo e Stoicismo” e, attraverso la comparazione delle attestazioni dei vari testimoni (Stobeo, Clemente Alessandrino, Teodoreto, oltre a Diogene Laerzio), si evidenzia che “la virtù è delle opere” e che la verità implica anche il “valere” (p. 113).

Su questo rapporto con lo stoicismo segnalo anche il contributo di G.

Ranocchia: *Il ritratto di Socrate nel De superbia di Filodemo* (PHerc. 1008, coll. 21-23), ove, a mio avviso, si trovano delle pagine meritevoli di attenzione.

Lidia Palumbo (*Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133ac*) propone una nuova lettura dell'analogia tra l'occhio che vede se stesso e l'anima che conosce se stessa nell'*Alcibiade I*. La studiosa parte dalla supposizione che soltanto le ultime pagine esprimerebbero il pensiero genuinamente platonico, mentre il resto del dialogo sarebbe inautentico. Attraverso l'analisi del testo, perviene ad un ribaltamento dell'interpretazione tradizionale che identifica la conoscenza dell'anima con il dialogo intersoggettivo tra due anime contrapposte in modo frontale, in analogia all'occhio che si vede in un altro occhio che gli sta di fronte, a favore della riflessione che l'anima svolge con se stessa un dialogo silenzioso. Nel testo non ci sarebbe nessuna traccia che coinvolga un'"altra" (*allē*) anima. A conferma cita *Tht.* 189e4-190a7, *Sph.* 163e3-164b1, e *Phil.* 38e1-4. Osserva infatti: "In questo passo l'anima si configura come l'in sé dell'anima, o, con ciò che è lo stesso come l'anima dell'anima: ciò che le consente di sapere. Guardando a questa sua parte divina, ogni anima potrà conoscere se stessa. [...] Quando il sapere di cui si parla non è un sapere sull'altro ma un sapere sul sé, [...] allora il sapere è autoriflessivo, è un sapere che può avvenire solo psichicamente, perché il vedere fisico (l'occhio o lo specchio) non sono capaci di autoriflessione, ma solo di riflessione dell'altro, di ciò che è frontale: un occhio ha bisogno di un altro occhio per riflettere se stesso, invece un'anima – è questo il punto che intendo più di ogni altro sottolineare – non ha bisogno *necessariamente* di un'altra anima per conoscere se stessa" (p. 193, n. 24).

L'interpretazione di Lidia Palumbo mi sembra davvero suggestiva e bene argomentata sulla lettura del testo, tuttavia io credo che la frontalità esterna all'anima, suggerita con enfasi dall'analogia della visione dell'occhio (*paradeigma... monon*, 132d3) non possa essere sottovalutata.

Giuseppe Mazzara

AA.VV., *The Innate Mind. Structure and Contents*, edited by P. Carruthers, S. Laurence, S. Stich, Oxford U.P., Oxford 2005, pp. XII-429.

Al di là della sua secolare importanza nel pensiero europeo, al di là dei grandi nomi che lo hanno sostenuto, l'innatismo è ben presente nel dibattito attuale sull'umano e sulla mente, in ambito sia anglosassone sia continentale, tanto da poter affermare che "nativist theorizing offers the best understanding of our cognitive abilities, and thus of our place in the natural world" (Simpson, Carruthers, Laurence, Stich, "Introduction", p. 15). Il riferimento

al “mondo naturale”, alla biologia, è fondamentale per le rinnovate fortune dell’innatismo, il quale “has also received a powerful impetus from work and evolutionary biology, as biological thinking has begun to permeate psychology and philosophy of mind” (p. 3). Se, infatti, è aperto il dibattito su quali particolari processi cognitivi siano prodotti dai geni – in congiunzione o meno con l’esperienza –, che la mente sia guidata anche da strutture innate è un’evidenza che non può essere posta seriamente in dubbio. E questo anche se non si intende arrivare alla tesi sociobiologica per la quale “evolution has provided us with certain innate, domain-specific faculties and mechanism [...] Human behavior and cognition are thus both *enabled and constrained* by our evolutionary history and the selective pressures that this involved” (p. 11).

Ma che cosa significa, esattamente, *innatismo*? Una definizione neutra e corretta viene proposta dai curatori, sempre nell’introduzione: “nativists are inclined to see the mind as the product of a relatively large number of innately specified, relatively complex, domain-specific structures and process” (p. 5). Su questo comune fondamento si elevano prospettive, posizioni, autori diversi tra di loro. La mente modulare di Fodor è certamente espressione di strutture innate, così come l’ipotesi formulata da Chomsky di una grammatica universale costituisce una delle più importanti tesi contemporanee a favore dell’innatismo. La Poverty of the Stimulus (POS) forniti dall’ambiente rende effettivamente inspiegabile l’apprendimento del linguaggio se non si fa riferimento a moduli/strutture con cui l’umano viene al mondo e che l’ambiente – certo – si incarica poi di favorire oppure ostacolare.

Sociobiologia, mente modulare, innatismo linguistico nascono su un comune terreno anche darwiniano in quanto sia per Darwin sia “for evolutionary psychologists, the blank slate view is both theoretically implausible (because a blank slate architecture would pointlessly and fatally handicap any animal so designed), and inconsistent with the comparative evidence. Darwin and subsequent evolutionary researcher have investigated numerous species in which organisms display knowledge and competences that they did not acquire ontogenetically from any general-purpose, content-independent neurocomputational procedure” (J. Toby, L. Cosmides & H. Clark Barrett, *Resolving the Debate on Innate Ideas*, pp. 309-310). L’approccio evolutivista all’innatismo è molto ricco e differenziato: si va, ad esempio, dalla danza solare delle api, capaci di indicare luogo e distanza di un prato, – una capacità che la ripetuta pratica certamente consolida ma che rappresenta una struttura innata della specie- all’approccio bayesiano che sostiene “the possibility that ‘the priors are in the genes’ (Kersten *et al.*, 2004, p. 85). Other priors are probably formed by combining innate constraints with learning” (B.J. Scholl, *Innateness and (Bayesian) Visual Perception*, p. 49). In ogni caso, è importantissimo osservare che *innatismo e apprendimento* non

sono per nulla in contrasto e che invece soltanto la loro convergenza può spiegare la complessità dell'umano e la sua sorprendente capacità adattativa: "the widespread perception of an inherent conflict between innateness and development is illusory. Innateness and development can act together in several ways, and can even act on the very same underlying processes. Innately specified structure can *itself* develop, and there is nothing mysterious about this process" (pp. 51-52). Si tratta di superare anche questa forma di dualismo, come tutte le altre. Componenti innate e componenti acquisite, funzioni apprese e strutture biologiche non sono affatto in opposizione e convergono invece a costruire e a spiegare l'umano e le sue modalità di vita.

Una delle prove più evidenti a favore della convergenza tra l'innato e l'appreso è certamente il linguaggio, tanto che "the real debate about language acquisition is not about *wheter* a nativist model is correct but rather about *which sort* of nativist model is correct" ("Introduction", p. 7). Infatti "the human neurocomputational architecture contains a language acquisition device in the form of a set of procedures at least some of which are language specific and whose embodied inferential strategies reflect structural or stational regularities in the set of languages humans spoke ancestrally (as well as the contexts of meaning within which utterances were made). In our view, these Chomskian arguments should have established a scientific consensus that the blank slate viewpoint was mistaken at least in the case of language" (*Resolving the Debate on Innate Ideas*, p. 313).

Gallistel e Gelman hanno coniugato il mondo delle parole e quello dei numeri, ipotizzando "an innate and evolutionarily ancient system known as the *Accumulator*" che spiegherebbe la capacità propria degli umani – anche di pochi mesi di vita – di comprendere e distinguere delle quantità differenti (S. Laurence & E. Margolis, *Number and Natural Language*, p. 217). E anche in molti altri ambiti "dozens of recent experiments have shown that babies come to the world able to think and reason", scoperta evidentemente importantissima da ogni punto di vista (G.F. Marcus, *What Developmental Biology Can Telle Us about Innateness*, p. 23).

Alla complessità del parlare si coniuga quella del percepire, dato che "perhaps the most fundamental fact about visual perception is that this task is, strictly speaking, impossible. That is, the shifting patterns of light that enter the eyes are insufficient by themselves to fix the structure of the external world from which that light was reflected or emitted (Marr, 1982) because there are always a multitude of possible structures in the world that could have given rise to those same pattern of light" (B.J. Scholl, *Innateness and (Bayesian) Visual Perception*, pp. 40-41). E anche "moral judgments appear to be produced by a complex network of brain areas subserving both emotional and 'cognitive' processes" (J. Greene, *Cognitive Neuroscience and the Structure of the Moral Mind*, p. 350).

Uno dei contributi che meglio sintetizzano l'equilibrio e la fecondità della proposta che questo volume formula di una mente *innata* e che proprio per questo è in grado di *apprendere* ogni giorno qualcosa di nuovo è il saggio di Tom Simpson dall'efficace titolo *Toward a Reasonable Nativism*. In esso si sostiene giustamente che non c'è alcun motivo per interpretare il concetto di innato come sinonimico di "presente già nel cervello di un neonato". Una struttura innata, infatti, è tale non necessariamente perché è già tutta presente sin dall'inizio ma in quanto è la *condizione* per il dispiegarsi dell'appreso. Alcuni "physiological traits can be innate without being present at birth, for example, teeth, eye color, and pubic hair; cognitive traits equally so" (p. 127).

La struttura/funzione che chiamiamo mente è certamente innata poiché essa è il corpo che comprende se stesso e il mondo in cui è immerso. Tale innatismo permette al corpomente di apprendere all'infinito nuovi contenuti, capacità, abilità. L'infinito, naturalmente, del tempo umano, dei suoi limiti, della sua potenza.

Alberto Giovanni Biuso

J. Searle, *Coscienza, linguaggio, società*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, pp. 234.

Appartiene soltanto ai grandi filosofi la capacità di espandere la propria riflessione ad ogni aspetto della realtà e nel contempo di trovare un punto sintetico attraverso cui leggerla ed interpretarla. Chi ha potuto assistere alle lezioni tenute da John Searle a Torino qualche anno fa, presso la Scuola di Alta Formazione Filosofica (SdAFF), ha avuto l'impressione di avere a che fare con un grande filosofo; chi quella possibilità non la ha avuta maturerà la stessa impressione leggendo questo libro che ora raccoglie e pubblica quel ciclo di lezioni.

Il volume ripercorre i momenti più significativi dell'itinerario filosofico del pensatore americano. Non si tratta però di uno sguardo retrospettivo sui risultati raggiunti durante una carriera brillante (come se fosse giunto il tempo di sintetizzarli e quindi di celebrarli); ma di un vero e proprio confronto che Searle ripropone con i problemi fondamentali che in più di cinquant'anni hanno impegnato la sua riflessione: il problema della mente, quello del linguaggio e quello della società. Infatti, questo confronto ora si svolge e si rinnova dentro un'unica problematica che ritorna durante tutta l'opera e che in sede introduttiva è definita come "la questione in filosofia oggi" (p. 20): come è possibile che nell'universo descritto dalle scienze naturali, un universo fatto di materia "inerte", di particelle prive di mente e sprovviste di senso,

ci sia qualcosa come la realtà umana dotata di coscienza e libertà, e soprattutto capace di creare intenzionalmente un mondo pervaso da significati, in cui si sperimenta una razionalità e si vive la socialità?

Si potrebbe pensare che una questione di questo tipo, che ha un'ineludibile portata metafisica, abbia la pretesa di creare un sorta di cortocircuito o di scardinare, mostrandone i limiti intrinseci, l'immagine del mondo fornita dalle scienze della natura; e invece rappresenta per Searle la domanda più naturale che dovrebbe emergere in chi assume quell'immagine del mondo come il presupposto indiscutibile di ogni impegno filosofico realmente radicato nel nostro tempo, dato che le scienze della natura permettono oggi di avere accesso ad una mole di conoscenze mai avute in precedenza. Per questo il compito della filosofia non può più essere la confutazione dello scetticismo, come invece è stato per gran parte del pensiero moderno, ma diventa quello di spiegare a partire da quelle conoscenze che le scienze ci assicurano essere "certe" – cioè all'interno di una prospettiva naturalistica – tutti quei fenomeni che non soltanto fanno parte ma emergono dalla realtà naturale.

Searle chiama "naturalismo" questa sua posizione, ma risulta evidente sin da subito che oltre a dettare un'impostazione generale, il suo naturalismo rappresenta a tutti gli effetti l'opzione (l'origine, il metodo e il termine) che sta al fondo dell'intera riflessione. La cosa risulta chiara già in sede introduttiva, dove si dice esplicitamente che il tentativo è quello di mostrare che "noi viviamo in un solo mondo", il mondo descritto dalle scienze positive, sebbene esistano "altri fenomeni", quelli che rientrano nella "realtà umana", di cui bisogna dar conto, mostrando il loro legame intrinseco con quella realtà fondamentale che è la realtà naturale: "si tratterà di mostrare che la realtà umana è parte di una singola realtà e che essa non è solo coerente con la realtà fondamentale, ma anche che, una volta raggiunta una comprensione adeguata di essa, si tratta di una conseguenza naturale dei fenomeni naturali della realtà fondamentale" (p. 21).

Questi "altri fenomeni" sono principalmente la coscienza e l'intenzionalità, la razionalità e il libero arbitrio, il potere e la società. Ad essi erano allora rivolte le lezioni torinesi e ad essi sono ora dedicati i sei capitoli di cui si compone il volume, che è anche arricchito da una Prefazione di Francesca Di Lorenzo Ajello. Vi è per la verità una specie di "squilibrio" tra lo spazio dedicato al fenomeno della società, l'ultima grande impresa searliana, che complessivamente occupa un terzo del volume, e quello dedicato agli altri fenomeni; ma questo non costituisce che una controprova del fatto che il volume non propone uno sguardo retrospettivo, ma un confronto nuovo con i problemi di una vita: un confronto che non può che essere guidato dal principale interesse che muove oggi la riflessione del filosofo americano, ossia la questione della società. Per lo stesso motivo non può destare sorpresa l'assenza nel volume di una specifica trattazione della teoria degli atti linguistici.

stici, che invece è più volte richiamata ed applicata; più che un tema da sintetizzare, infatti, essa rappresenta il presupposto imprescindibile dell'intera analisi che Searle conduce in ontologia sociale.

Il volume fornisce spunti importanti per l'approfondimento di questioni molto dibattute o di grande rilevanza. Ad esempio, la critica rivolta ai concetti di computazione e di informazione come chiavi interpretative dei fenomeni della mente, la caratterizzazione del nesso tra intenzionalità e causalità come biologicamente fondamentale nell'universo, la critica rivolta all'epistemologia empirista e alla gnoseologia idealista in quanto facce di una stessa medaglia, il problema dell'esistenza dell'intenzionalità collettiva che è posta alla base della costituzione della società, la necessità di considerare il realismo ingenuo e il libero arbitrio come presupposti e condizioni della razionalità, la considerazione del ragionamento teorico come una branca del ragionamento pratico, le analisi del concetto di potere (deontico e non) e della nozione di diritto umano nel loro rapporto con quelle foucaultiane e benthamiane, la caratterizzazione del concetto di uomo (natura umana) come animale capace di compiere atti linguistici. Tuttavia, al di là dei molti spunti che è possibile trarre dalle argomentazioni proposte, vale la pena soffermarsi sui due fenomeni della realtà umana che entrano nel titolo del volume, vale a dire la coscienza e la società. Infatti, nei discorsi che Searle conduce su di essi si può rinvenire un'asimmetria che non sembra esser chiarita dal naturalismo di fondo che egli dice di portare avanti.

Il discorso sulla coscienza si appoggia sulle analisi svolte nei due libri *The mystery of consciousness* (1997) e *Mind. A brief introduction* (2004). Searle ribadisce che la coscienza – che è principalmente soggettiva, qualitativa e intenzionale – costituisce una proprietà emergente del cervello perché è causata dai processi fisici che avvengono al suo interno. Essa è parte di un sistema oggettivo e organico, nonostante la natura dei processi che la causano non sia ancora stata chiarita. Una proprietà emergente di un sistema è qualcosa che è spiegato causalmente dagli elementi del sistema, ma non è né una proprietà di nessuno dei suoi elementi, né può essere spiegata come somma delle loro proprietà. Si prenda ad esempio il fenomeno della liquidità dell'acqua: questa è senza dubbio spiegata dal comportamento delle molecole dell'acqua sebbene nessuna di esse possa ritenersi liquida. Il senso di mistero che attualmente avvolge la coscienza è il frutto della nostra ignoranza e si dissiperà quando otterremo una spiegazione del modo in cui essa è causata dai processi fisici che avvengono nel cervello. Il volume sembra quindi rivelare che la posizione di Searle è riduzionista in un duplice senso: in senso ontologico perché non supporta la tesi dell'esistenza di due ambiti ontologici separati (il mentale e il fisico), in senso esplicativo perché afferma la possibilità di spiegare l'emersione dei fenomeni mentali in termini fisici o biologici. Nel contempo, però, mostra come questo sia un riduzionismo *sui generis*:

“Nella mia esposizione non c’è alcun tipo di dualismo perché non sostengo l’esistenza di due ambiti ontologici separati, bensì di differenti livelli di descrizione dello stesso ambito ontologico” (p. 55). Nonostante Searle ritenga che non ci siano due mondi, ma uno soltanto (il mondo fisico ordinario), la cui struttura è studiata dalle scienze naturali, egli afferma che di quest’unico ambito ontologico è possibile fornire due livelli di descrizione radicalmente differenti: uno mentalista o in prima persona, e uno fiscalista o in terza persona. Soltanto questi due livelli sono per Searle veramente irriducibili.

Un discorso analogo riguarda anche il fenomeno della società. L’esempio che chiarisce di più l’analogia è quello della banconota: un pezzo di carta, dunque qualcosa di fisico, ma allo stesso tempo denaro, qualcosa investito da un significato ulteriore. Il denaro – così come tutti gli altri oggetti sociali – è investito di un tale significato, secondo Searle, grazie ad un principio (o regola costitutiva) che esemplifica un unico meccanismo linguistico formale e che si basa sulla capacità che gli uomini hanno di imporre funzioni “nuove” su persone e oggetti. L’imposizione di queste funzioni, che Searle chiama “Funzioni di Status”, avviene per mezzo del linguaggio e richiedono come condizione un’accezione o un riconoscimento da parte della collettività: “Il punto è che le Funzioni di *Status* possono funzionare solo nella misura in cui vengono collettivamente riconosciute. La Funzione di *Status* dipende dall’intenzionalità collettiva” (p. 219). Il principio logico che sta al fondamento della società è “X conta come Y in C” – per esempio, questo pezzo di carta conta come 5 Euro nell’Unione Europea – ed esemplifica il modo in cui si attribuiscono Funzioni di Status quando si fanno contare oggetti o persone come aventi un certo status che non avrebbero in virtù delle loro sole proprietà fisiche. Rispondendo ad alcune obiezioni sollevate in letteratura, Searle perfeziona la teoria presentata in *The construction of social reality* (1995): le Funzioni di Status sono il collante che tiene insieme la società umana, operano grazie all’intenzionalità collettiva e funzionano per mezzo dei poteri deontici, a causa dei quali chi fa parte di una realtà sociale è portato ad agire al di là dei propri desideri immediati.

Tutta la realtà sociale, dunque, è creata dalla rappresentazione linguistica, che è una capacità della sola specie umana: “Fa parte della nostra natura che sviluppiamo il linguaggio, che il linguaggio abbia una certa struttura logica, e che questa ci conduca alla società, la quale ha dunque anch’essa una struttura logica” (p. 132). Le Funzioni di Status, tramite cui si assegnano significati ulteriori ad entità fisiche (oggetti e persone), sono infatti attribuite mediante quel tipo di atti linguistici rappresentati dalle dichiarazioni. Come tutti gli atti linguistici essi sono intenzionali: riguardano il mondo, qualcosa che è indipendente dalle nostre rappresentazioni. A differenza delle asserzioni, però, che hanno una direzione di adattamento parola a mondo, e degli ordini o delle promesse, che invece hanno una direzione di adattamento

mondo a parola, le dichiarazioni hanno una duplice direzionalità – parola a mondo e nel contempo mondo a parola – in quanto fanno accadere qualcosa nel mondo semplicemente rappresentandola come già avvenuta.

Si diceva dell'asimmetria presente nei discorsi searliani riguardo alla coscienza e alla società. In entrambi i casi, infatti, si crea un livello di descrizione diverso e irriducibile ad uno di tipo fisicalista; mentre nel caso della società, però, è chiaro come questo secondo livello venga ad aggiungersi al primo, le cose non sembrano altrettanto chiare rispetto al fenomeno della coscienza. Verrebbe da chiedersi se anche le caratteristiche irriducibili della coscienza – quelle che fanno parte della realtà "umana": in primo luogo, la soggettività, la qualitatività e l'intenzionalità – sono per Searle delle rappresentazioni linguistiche create da una qualche forma di intenzionalità collettiva. Egli però non spinge la sua interrogazione fino a questo punto.

Del resto lo si sa: non è compito dei grandi filosofi spiegare tutto, ma è loro peculiarità portare l'interrogazione di chi li ascolta o li legge al di là di se stessi, sia che si accettino le loro proposte, sia che si decida di criticarle.

Giambattista Formica