

## Bibliografica

V. Vitiello, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014, pp. 233.

Questo libro attesta la grande ricchezza di cultura e di sensibilità per il fenomeno artistico e poetico in cui è da sempre ambientato il pensiero di Vitiello. Ma l'autore mette a punto in esso anche un disegno filosofico molto originale, tendendo fino all'estremo le possibilità speculative della propria tradizione filosofica di riferimento – da Aristotele a Kant, Schelling, Hegel, da Platone a Vico, da Nietzsche a Heidegger, Husserl, Benjamin spingendosi fino a Wittgenstein – per mostrare il punto di crisi cui è giunto quello che in esse resta «il non intaccato dominio del *Logos*, del linguaggio significante, del linguaggio che fa segno: della “Logica”» (p. 151). Tutto il testo è percorso da questa tensione cui sono sottoposte le cifre fondamentali – e care peraltro all'Autore – della filosofia antica e moderna. Tra queste appare emblematica la figura heideggeriana dell'«Aperto»: una parola con la quale il pensiero accoglie nel suo campo d'espressione ciò che resta prima e fuori dal suo potere concettuale, ovvero che «ha la libertà della *chóra* “prima” che l'ente, occupandola, la determini»; una parola che sembra esprimere però allo stesso tempo l'estremo potere di distacco e allontanamento da parte del concetto, l'ultima certezza in cui il logo astratto, dimentico della propria origine animale, si rinchiude come in una fortezza, tentando di difendersi dall'instabilità del mondo.

All'origine dell'idea secondo cui, anche rispetto ai rovesciamenti nietzschiani o heideggeriani, ci sia «forse dell'altro ancora da pensare», «da immaginare», c'è una lettura densissima del moderno, quella che ancora una volta, come già in passato, Vitiello esercita in modo preferenziale non tanto come una filosofia della storia (della cui tendenza alla semplificazione egli sembra diffidare) ma come una «topologia» che accoglie in uno sguardo sinottico diverse configurazioni, dando spazio alla loro pluralità pur senza ridurle a una serie episodica di fenomeni. Certo, il richiamo alla *chóra* di Platone o, altrove (p. 88), quello al carattere metafisico e concettuale (immobile) della *próte hyle* aristotelica fanno capire che la spinta “logica” e astrattiva del linguaggio o la capacità del pensiero di produrre un'«iconologia della mente» hanno radici più antiche, in quanto appartengono alla potenza di nega-

zione e di antinomia insita nella natura del pensiero stesso. Ma il moderno sembra avere messo in chiaro in una maniera nuova una sorta di processo *kenotico* universale, che ha investito «tutte le immagini attraverso cui la mente pensa il mondo» (p. 14), ma anche l'io stesso in quanto parte del mondo. Più che nella spinta emancipativa rispetto a un fondamento estraneo all'io, il moderno viene individuato nella ricerca di un fondamento esterno al mondo e alla *insecuritas* che esso restituisce all'uomo (non manca in proposito un riferimento alle tesi di Blumenberg). Si tratta di una ricerca, dettata da bisogno e costrizione, che assume subito anche il carattere di una fuga dall'instabilità, dall'inabitabilità del mondo. Il gesto iconoclastico della ragione moderna è però inizialmente, per Vitiello, un gesto di svuotamento della ragione stessa, di tutti i suoi significati, dunque del suo mondo, per poter saltare oltre esso verso il fondamento. La meticolosa rassegna di questi significati – quello che Vitiello chiama l'«alessandrinismo» nobile, alto, della cultura moderna –, nata per mettere alla prova la «potenza liberatoria» (p. 15) della ragione, si è però in qualche modo fermata all'interno di un'«iconologia della mente», producendo l'illusione di una riconciliazione interiore tra linguaggio e mondo, mentre essa sempre più trattava con un mondo «ricreato dall'interno» (p. 16), e dunque con un linguaggio tornato a rifugiarsi nei significati e con un pensiero tornato a rifugiarsi nei pensieri. Letta così, la modernità appare più variegata e inquieta che non nelle letture trionfalistiche del cogito cartesiano. E le figure letterarie, Don Chisciotte prima, Faust poi, offrono chiavi di lettura più adatte a coglierne ambiguità e complessità. La «topologia» di Vitiello si viene costruendo con grande sapienza attraverso una sofisticata lettura di queste figure, attraverso le quali il moderno ha messo in scena se stesso. La *vita nel libro* di Don Chisciotte viene letta come una potente critica ai limiti del linguaggio e dell'iconologia della mente, così come la poliprospettività messa in scena nel Faust (grazie anche alla figura decisiva di Mefistofele) viene vista investire la presunta riconciliazione cartesiana di mente e mondo con un irresistibile vento kenotico. Sono i primi due approfondimenti letterari del volume, in cui poi si trovano pagine di grande intensità su Kafka e Celan, ma anche su pittori e scultori come Manet, Kandinsky, Burri, Fontana, Pollock, nei quali Vitiello intravede non solo la crisi dell'iconologia della mente, dei significati ordinati e adattati alla logica, ma anche il delinarsi di un gesto kenotico ulteriore, che non investe soltanto i contenuti del linguaggio, ma il linguaggio stesso, il quale espone se stesso – «scorzandosi», come dice Celan –, fino a mostrare tutta la sua fragilità di cosa tra le cose, ovvero il limite del suo potere di raccogliere in sé tutte le cose e di identificarle nella totalità dei significati. Questo nuovo linguaggio delle cose (colori, suoni, materia indeterminata) è per Vitiello oggetto d'interesse proprio in quanto illumina un carattere più umile del linguaggio stesso, una sua terrenalità. Occorre riprendere proprio la *capacità* che nasce dalla parola, quando essa spoglia il

significare del carattere di mero dominio e guadagna nel modo forse più profondo il tratto di ospitalità del linguaggio che, come l'anima secondo Aristotele, «è in certo modo tutte le cose» (p. 160) – non più solo nel senso che le contiene tutte *sotto* di sé, ma anche nel senso che resta per altro verso *accanto* ad esse, in relazione ad esse, finito in rapporto ad esse.

Certo Vitiello, assiduo frequentatore di Celan, sa bene quanto la richiesta del poeta di dare anche l'ombra alle proprie parole, di farne segni che non si limitano a rinviare, ma anche *sono*, costituisca una spina nel fianco per il potere astrattivo della filosofia. Tuttavia non solo egli è consapevole che la filosofia debba comunque continuare a dare il *logos* delle proprie parole, ma distingue anche il nuovo carattere che il linguaggio sprigiona sotto la lente di questa topologia del moderno, mostrando *filosoficamente* che non si tratta di un ritorno all'innocenza della vita nella sua immediatezza, ma, con le sue parole conclusive, di «un diverso modo di “sentire” il morso del serpente» (p. 217), cioè di far emergere il riferimento critico ai propri limiti e alla propria fragilità. Le analisi filosofiche, non riassumibili in poche battute nella loro capacità di far parlare in modo nuovo i testi, sono dunque importanti sia per mostrare la crisi delle soluzioni concettuali più ardite alla crisi del moderno (Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Benjamin), che appaiono sempre al di sotto della sfida di poeti e artisti figurativi, sia però anche per riprendere i tentativi filosofici di rispondere alla domanda sul legame tra linguaggio e mondo. Wittgenstein viene riletto in modo originale nella tensione intima che attraversa il suo pensiero e le due opere maggiori: tensione tra la tesi della corrispondenza interna tra fatti e immagini di pensiero e la ricerca di un punto di appoggio esterno al pensiero. Rispetto a questa impostazione il metodo genealogico di Nietzsche appare più vicino a cogliere l'originarsi del linguaggio dalla memoria innanzitutto “estetica” del mondo «in assenza», quale si esprime nel linguaggio inarticolato dell'esclamazione. Ma Vitiello coglie il limite della genealogia (limite del resto già riscontrabile nel tentativo hegeliano di dispiegare in una struttura logica articolata la semplicità del concetto singolare) nella pretesa di una spiegazione scientifica ultimativa capace di dare figura concettuale al dionisiaco, senza l'avvertenza critica del senso sempre astrattivo di un tale tentativo, riportato da Vitiello a quelle «leggi dell'icona», che le permettono di «ripiegarsi sull'origine e catturarla nelle sue “figure”» (p. 96). Il cammino che la filosofia può cogliere oltre la crisi del moderno è racchiuso per Vitiello proprio nella radicalizzazione del processo kenotico: il linguaggio, il pensiero, devono sapere di queste «leggi dell'icona» e sviluppare il loro potere critico esercitando su di sé il potere di svuotamento e di allontanamento che è alla base della loro capacità espressiva, ma per riportarsi, oltre il momento soltanto dialettico, «accanto» alla loro radice animale, alla corporeità e alla natura. La «dipintura allegorica» della metafisica, con la quale Vico apre la seconda edizione della *Scienza Nuova*,

resta per Vitiello l'emblema di una tradizione moderna in qualche modo alternativa a quella dell'allontanamento del mondo: esprime infatti il tentativo di integrare immagine visiva e voce non nella nostalgia di una dimensione fusionale, ma nella consapevolezza del difficile compito di rimettere le parole accanto alle cose, di farle di nuovo sentire più «umilmente» – sia pur mantenendo e anzi approfondendo il loro peculiare carattere di accoglienza – sempre anche cose tra le cose.

*Leonardo Samonà*

A. Fabris (ed.), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014, pp. 128.

La pubblicazione dei *Quaderni neri*, avvenuta nel marzo del 2014, rappresenta un momento significativo nella ricezione del pensiero heideggeriano. *Schwarze Hefte* è il nome con cui Heidegger stesso indicava l'insieme di 34 quaderni con la copertina nera in cui sono raccolte le riflessioni private, una sorta di Zibaldone filosofico, che il pensatore scrisse dai primi anni Trenta, a partire cioè dal periodo del suo *Denkweg* conosciuto con il nome di “svolta”, fino ai tardi anni Sessanta.

Il volume qui in esame raccoglie i saggi relativi a un convegno tenuto a Pisa nel luglio del 2014 e rappresenta la prima occasione organica di discussione intorno a questi testi di Heidegger non ancora tradotti in italiano, che hanno generato tanto nell'ambiente accademico europeo quanto nell'opinione pubblica un acceso, virulento e spesso stucchevole dibattito.

Sebbene nelle oltre 1300 pagine dei *Quaderni neri* gli argomenti trattati da Heidegger siano tra i più disparati, e spesso anche di carattere “non filosofico”, ciò che ha suscitato maggior interesse, *ça va sans dire*, sono stati i pochi passi – se li si unisce in un unico periodo non superano le 3 pagine – in cui Heidegger rivela espressamente le sue posizioni, per molti versi discutibili e problematiche, sugli ebrei e l'ebraismo mondiale [*Weltjudentum*].

Lo scopo del volume *Metafisica e antisemitismo*, come dichiarato in maniera programmatica nell'introduzione, è di ripensare, prendendo come pretesto teorico la pubblicazione dei *Quaderni neri*, la relazione tra filosofia e politica nel pensiero di Heidegger. Attraverso l'eterogeneo ordito teorico dei contributi proposti ci troviamo di fronte a un volume che, tratteggiando per grandi linee la questione “Heidegger e la politica”, ci fornisce interessanti spunti per la comprensione del pensiero heideggeriano in generale.

Il primo saggio, *Heidegger e l'ebraismo mondiale*, di P. Trawny, curatore tedesco dei *Quaderni neri* e autore del mesmerico testo *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, è, a mio avviso, il contributo più organico presente

nel volume. Il perno teorico attorno a cui ruota l'intera proposta ermeneutica di Trawny è l'idea che le affermazioni antisemite presenti nei testi heideggeriani, lungi dall'aver a che fare con il razzismo di carattere biologistico del nazionalsocialismo, mostrino una loro consistenza teorica e filosofica ben specifica e rimandino ad alcuni aspetti precipi della riflessione heideggeriana degli anni Trenta. Il concetto utilizzato da Trawny è "antisemitismo ontostorico" [*seinsgeschichtlicher Antisemitismus*]: con esso viene indicata la connessione essenziale che, secondo Trawny, si darebbe nel pensiero di Heidegger tra la storia dell'essere, la sua "necessaria" dimenticanza da parte del pensiero metafisico occidentale e l'ebraismo mondiale.

In altri termini, l'ebraismo nella riflessione heideggeriana non indica semplicemente una religione o il riferimento a una razza specifica, bensì è una determinazione storica (una delle tante, accanto a bolscevismo, americanismo, liberalismo e anche nazionalsocialismo – vi sarebbe addirittura una sotterranea complicità ontologica tra nazionalsocialismo ed ebraismo mondiale, la cui relazione, secondo la storia dell'essere, è determinata da concorrenza e non semplice "opposizione") con cui viene nominato il carattere nichilistico della modernità occidentale, che trova nella potenza della tecnica la forma del proprio dispiegamento essenziale.

A causa della propria "spiccata attitudine al calcolo", che ne determina la prerogativa di una "vuota razionalità", e del caratteristico sradicamento [*Entwurzelung*], pensato come assenza di vincoli, l'ebreo rappresenta l'ideale tipo dell'uomo moderno urbano, il borghese delle grandi metropoli (è nota la polemica di Heidegger contro gli *Spießbürger*, i borghesucci conformisti della Repubblica di Weimar). In opposizione a questa tendenza "alienante", secondo Trawny, «nell'antisemitismo ontostorico di Heidegger si manifesta quindi l'intenzione filosofica di frenare una modernità che sempre più si perde nella tecnica, nella scienza e nel capitale» (p. 37).

Se la proposta di Trawny appare per molti versi convincente, bisogna, a mio avviso, porsi una domanda essenziale (e in quanto tale, dunque, priva di una risposta immediata) rispetto al dispositivo ermeneutico presentato nel suo saggio: l'idea di un antisemitismo ontostorico, attraverso cui viene pensata la riflessione dello Heidegger degli anni Trenta, conduce, forse, a una storia dell'essere antisemita in quanto tale?

Il saggio di J.A. Escudero, *Heidegger e i Quaderni neri. La rinascita della controversia nazionalsocialista*, ha lo scopo preminente di mostrare come l'idea di un Heidegger apolitico non abbia alcuna consistenza teorica; il pensiero heideggeriano rimanderebbe piuttosto a una politica originaria, radicale, una sorta di "archipolitica", che, in virtù di presupposti filosofici, mostra affinità teoriche con la rivoluzione conservatrice nata in Germania fra le due guerre. Proprio in questo contesto Escudero propone un parallelo tra Yorck, Spengler e Heidegger in relazione al concetto di "terra natia".

A partire da questi presupposti, e non in conformità a volgari principi razziali, sono da leggere, secondo l'autore, le affermazioni di Heidegger sugli ebrei e il rischio di ebraizzazione [*Verjudung*] del popolo tedesco; è necessario, cioè, differenziare antisemitismo e antiggiudaismo in maniera tale che emerga come in Heidegger, da un lato, sia presente senza dubbio una deprecabile forma di antiggiudaismo, che nomina quasi una "costante antropologica" della cultura occidentale, «il riflesso d'una lunga tradizione europea ostile al popolo ebraico e alla sua tradizione» (p. 66), dall'altro, bisogna tuttavia procedere cautamente quando si parla di antisemitismo, in quanto si rischia di lasciare trasparire un'aderenza assoluta ma sostanzialmente errata tra la sua riflessione e i principi biologistici del nazionalsocialismo.

Il breve intervento di D. Komel, *Bianco-nero e chiaro-scuro nei Quaderni neri di Heidegger*, presenta una ricognizione generale della questione ponendo al centro del discorso, anche a partire da tematiche distanti dal *Leitmotiv* del convegno (ad esempio la guerra in Iraq), la relazione tra metafisica e metapolitica, rivelando come in Heidegger questo rapporto assuma contorni ambigui e apra lo spazio ad ampi dibattiti.

Il saggio di A.R. de la Torre, *I Quaderni neri nel contesto della questione politica in Heidegger*, prendendo le distanze dall'ipotesi di Faye e Farias, ovvero di una vicinanza teorica, quasi un'aderenza tra la *Weltanschauung* nazionalsocialista e il pensiero heideggeriano (che viene derubricato a mera ideologia ed estromesso, dunque, dall'ambito della filosofia), propone di leggere la questione "Heidegger e gli ebrei" in virtù dell'indagine heideggeriana sulla soggettività moderna e più in generale sulla metafisica. In maniera chiara e perentoria, avvicinandosi per molti versi all'ipotesi di Trawny, scrive l'autore: «La tesi del mio saggio è che quella di Heidegger non rappresenta una posizione antisemita esclusiva e radicale, indirizzata contro un popolo in particolare [...], ma è invece una riflessione sull'espansione soggiogante della metafisica (all'interno della quale il giudaismo si manifesta come una delle sue espressioni), la quale si sviluppa come calcolo e potere» (p. 90).

Il grande merito di questo saggio consiste, tra le altre cose, nel sottolineare come sia lo stesso Heidegger a metterci in guardia dal "rischio" di interpretare le sue affermazioni sul *Weltjudentum* secondo principi biologistici, in quanto, come si legge in un passo decisivo dei *Quaderni neri*, ogni discorso relativo alla razza è iscritto nella metafisica del soggetto della modernità, dunque essenzialmente nichilistico (p. 100) e per ciò stesso lontano dalle intenzioni teoriche di Heidegger.

L'ultimo intervento, *Heidegger: l'ambiguità della decisione tra filosofia e politica*, di A. Fabris, proponendo un percorso apparentemente estraneo alle tematiche precipue del convegno, focalizza l'attenzione sulla riflessione del giovane Heidegger. L'idea chiave attraverso cui leggere la questione politica in Heidegger è, secondo Fabris, la decisione [*Entschlossenheit/Entscheidung*] e lo sviluppo che questo concetto

presenta nella riflessione heideggeriana, passando dall'ambito esistenziale del *Dasein* (il decidersi per il Sé autentico di *Essere e tempo*) all'idea della decisione politica per il popolo tedesco (il Noi dei *Contributi alla filosofia* e dei *Quaderni Neri*).

Utilizzando come lente interpretativa il concetto di decisione, Fabris individua un'ambiguità di fondo nei testi di Heidegger, che, anche quando trattano del popolo (e mai di una comunità, evidenzia l'autore), rimarrebbero ancorati a una visione solipsistica dell'esistenza. Quest'ambiguità del dispositivo ermeneutico heideggeriano è, secondo la tesi centrale del saggio, «sintomo di un'insoddisfacente elaborazione del problema etico» (p. 110).

Il percorso qui presentato era teso a dimostrare l'ampiezza, l'eterogeneità, la problematicità delle tematiche che, a partire dalla pubblicazione dei *Quaderni Neri*, hanno riaperto il dibattito sulla questione "Heidegger e la politica". L'impossibilità di proporre una *reductio ad unum* e presentare il volume nella sua unitarietà rivela il carattere aperto, fecondo – e anche aporetico – del pensiero heideggeriano e delle sue possibili interpretazioni; il grande merito di *Metafisica e antisemitismo* consiste, in controtendenza rispetto a chi, partendo dall'antisemitismo di Heidegger, vorrebbe "liquidarne" il pensiero, nel mantenere aperto il dibattito su un autore che, al di là di ogni vuoto giudizio moralistico, rimane ineludibile per la filosofia.

*Salvatore Spina*

A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2014, pp. 120.

Il volume di Alfredo Ferrarin utilizza la figura di Galileo Galilei come una *chance* teorica per affrontare almeno due tematiche fondamentali. La prima è la valutazione del ruolo generale dell'immaginazione nei processi di costituzione della scienza, la seconda è l'analisi del rapporto tra le forme di esperienza presenti nella tradizione classica (platonico-aristotelica *in primis*) e il nuovo concetto che matura, anche grazie alla fondamentale opera di Galilei, nel passaggio all'età moderna.

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'autore parte dalla fondamentale considerazione kantiana secondo la quale la costituente essenziale di una teoria scientifica, la *legge*, non può mai essere «il protocollo di una semplice osservazione o il risultato di un'induzione» (p. 9) e casomai si pone rispetto all'esperienza come qualcosa di strutturalmente controtintuitivo. Ferrarin ravvisa nella costruzione galileiana della dimensione sperimentale il paradigma scientifico moderno, in quanto è l'elaborazione di una struttura in grado di interrogare la natura, vale a dire di orientarla secondo un complesso di schemi e regole inediti, a rappresentare quel momento di rottura teorica in cui consiste il progresso scientifico. Entrare in questa dimensione significa essenzialmente «fare preliminarmente un passo indietro rispetto alla da-

tità, cioè tanto all'apparenza quanto alle conoscenze condivise dal senso comune e dalla scienza del tempo» (p. 10). In questo modo, anzitutto il progresso scientifico si rivela solo apparentemente dominato dal modello della continuità e appare invece più profondamente condizionato dal meccanismo della *rottura*. In secondo luogo, emerge il ruolo centrale di quella facoltà che storicamente è in grado di sospendere (o estendere) la datità tanto a ciò che non è più immediatamente presente ai sensi, quanto a ciò che non lo è ancora: la fantasia o immaginazione. È qui che il lavoro di Ferrarin affronta la sua prima impegnativa sfida storiografica, vale a dire quella di ritagliare all'immaginazione scientifica kantiano-galileiana una connotazione specifica rispetto tanto ai modelli classici della tradizione (il *phainetai* platonico e la *phantasia* aristotelica) quanto, significativamente, rispetto al modello humiano.

Le caratteristiche dell'immaginazione scientifica sono descritte diffusamente alle pp. 12-13: «[...] le attività dell'immaginazione richiedono [...] in particolare una revoca della datità e un'astrazione dalle circostanze particolari in cui i fenomeni si danno; la capacità di muoversi tra idealizzazioni escogitate consapevolmente e nei modi fin più controintuitivi; una trasformazione dell'oggetto indagato in una possibilità di cui immaginare le variazioni fino a stabilire un'invarianza, una necessità; la capacità di dar forma a una sperimentazione che persegua effetti che si stanno oscuramente indovinando o sospettando, ma che occorre verificare. In una parola, *l'invenzione* [...]».

Questo atteggiamento dominato dal modello della rottura epistemica, si traduce secondo Ferrarin in un sentimento di insofferenza rispetto alla tradizione in generale. La questione è delicata, nella misura in cui riguarda il senso per cui il modello dell'*ex novo*, del "ricominciare da capo", sicuramente dominante in tutti i pensatori più rilevanti di questo periodo da Cartesio a Galileo e Bacone, sia figlio oppure genitore del paradigma epistemico generale della rottura. Qual è cioè il motivo storico per cui, come afferma Ferrarin, si verifica ad un certo punto «un'inversione dei principi o paradigmi fondamentali intenzionalmente perseguita dai protagonisti della rivoluzione scientifica e in particolare da Galilei»? (p. 16). Se è vero, come afferma Ferrarin, che ad un certo punto al paradigma della scienza cumulativa si sostituisce il modello della frattura, e che «la necessità di voltare pagina definisce i protagonisti della nuova scienza» (p. 16), come si arriva a questo punto? A partire da cosa, cioè, si origina la consunzione del vecchio paradigma, cosa lo rende strutturalmente incompatibile con le nuove immagini del reale che si vengono prospettando?

La tesi di Ferrarin è che il ruolo assunto in quest'epoca dal modello matematico costituisca il fattore decisivo di questo mutamento. Analizzando il modo in cui la svolta scientifica si compie in Cartesio, ad esempio, Ferrarin pare implicitamente affermare che a monte della ricerca della certezza e dell'evidenza, destinata in Cartesio a sfociare nella costituzione della soggettività noetica come dimensione



fondante, sta il nuovo concetto di evidenza e certezza reso possibile dai progressi della scienza matematica. Se dunque il passaggio da un paradigma all'altro può essere inteso come la consunzione di un universo di significati e valori in favore dell'eliminazione di una concettualità obsoleta (si pensi a termini come "potenza" e "atto") o dell'elaborazione di nuovi sensi in cui far sopravvivere le antiche nozioni, allora la più importante risemantizzazione riguarda proprio i criteri strutturali della conoscenza: certezza, evidenza e *verità*. È il nuovo senso che questi termini assumono a fornire la base per la risemantizzazione del lessico dell'esperienza nel suo complesso.

Diventa allora oltremodo urgente studiare le modalità di questa risemantizzazione, ovvero si indaga le dinamiche profonde in virtù delle quali la concettualità antica si rivela, ad un certo punto, una sorta di moneta definitivamente consunta il cui valore nessuno riesce più a decifrare o ricostruire. È quanto il volume di Ferrarin affronta nel *Primo capitolo* (La rivoluzione scientifica), che si apre con una precisa dichiarazione d'intenti: «La rivoluzione scientifica nasce per antagonismo e polemica nei confronti dell'episteme aristotelica» (p. 19). Si tratta di uno dei punti cruciali dell'intera costruzione del libro e se la tesi può sembrare echeggiare una linea interpretativa diffusa, in realtà se ne distacca in quanto afferma che, a differenza di quanto comunemente rilevato, il distacco dal modello aristotelico di scienza *non* si traduce in un ritorno al platonismo. O meglio: il platonismo a cui i pensatori della rivoluzione scientifica possono essere assimilati è ben lungi dall'essere espressione di un'ortodossia dottrinale o una adesione perspicua al dettato dei testi platonici, in quanto «[...] il Platone a cui ci si riferisce è una figura stilizzata in cui l'autore storico dei dialoghi si riconosce solo a fatica» (p. 19). Si tratterebbe cioè di una dimensione storiograficamente indefinita e a tratti contraddittoria, in cui platonismo, neoplatonismo e neopitagorismo si intrecciano, in pensatori come Copernico, Keplero o lo stesso Galileo, più come atmosfere culturali che come teorie filosofiche strutturate e consapevoli.

La ricostruzione parrebbe dunque implicare una certa asimmetria nella considerazione delle figure di Platone ed Aristotele in tale contesto. Se il platonismo a tratti rivendicato dai pensatori della rivoluzione scientifica non risulterebbe infatti un "autentico" platonismo (posto che qualcosa del genere sia storicamente rintracciabile), bensì l'espressione di un complesso generale di spunti teorici di varia provenienza, così non sembra essere per quell'aristotelismo che, a detta dell'autore, costituisce espressamente e consapevolmente il principale referente polemico dell'epoca. Secondo quanto affermato dall'autore, «La polemica, financo il risentimento viscerale verso Aristotele è una costante di questo periodo». Ed una parte consistente e teoreticamente rilevante del volume è dedicata a dimostrare l'irriducibilità del modello aristotelico generale (con riferimento ai testi e alle teorie di prima mano dello Stagirita) alla atmosfera culturale entro cui matura la concezione della

nuova scienza. Particolarmente contrastante con l'idea di una cornice platonica della nuova scienza è la progressiva conquista, nel nuovo paradigma, dell'autonomia del mondo sensibile rispetto ad una legalità ideale divina di cui esso rappresenterebbe solo un'*imago* impoverita (pp. 21-22). A ciò si accompagna la tensione crescente, presente in tutte le prospettive fondanti il paradigma della nuova scienza da Bacone a Cartesio, tra dimensione scientifica ed interrogazione teologico-religiosa, fino a produrre una nuova decisiva immagine dei rapporti tra le leggi della creazione divina e i meccanismi che presiedono allo scorrere dei fenomeni, ove ancora una volta è il nuovo utilizzo del sapere matematico, unito alla liberazione del potere creativo (rispetto a quello semplicemente riproduttivo) dell'immaginazione a svolgere un ruolo chiave in questo processo. Si tratta di un cammino verso l'assimilazione delle due ragioni (quella scientifica e quella divina) che non cesserà tuttavia di produrre tensioni e aporie, quali quelle rilevate ad esempio dal Bacone teorico dell'origine divina della stessa capacità umana di penetrare le essenze delle cose. Laddove tuttavia il monito a non abdicare al riconoscimento della sovranità di Dio si dà precisamente in virtù del fatto che la ragione umana sembra davvero, in virtù di questo stesso movimento, sempre più in grado di configurarsi come istanza di autonomia e libera da un fondamento trascendente. Paradigmatiche in questo senso le affermazioni a p. 32: «Le verità attingibili dall'uomo sono le stesse di Dio. Dall'idea di Dio architetto e matematico si passa insensibilmente all'omogeneità tra mente umana e divina almeno per quanto attiene alle verità matematiche, eterne e necessarie; e a una concezione della natura come modellata su tali verità. La fisica inerisce alla matematica, cioè il mondo sensibile è plasmato secondo forme e rapporti numerico-geometrici. Ma il matematico, nella misura in cui conosce con necessità le sue verità, non solo non imita Dio; non ha neppure nulla da invidiargli».

Quest'ultima notazione introduce un altro punto di deciso interesse in merito alla possibilità umana di superare persino lo stadio immaginativo, legato alla necessità di rappresentarsi le cose attraverso un supporto materiale e segno della creaturalità (il libro della *Genesi* descrive, com'è noto, la creazione in termini di lessico immaginativo, come *kat' eikona kai omoiosin*). Il livello della contemplazione pura delle oggettualità scientifiche prevederebbe dunque un progressivo esaurirsi della necessità della spinta immaginativa? O questa si riattiverebbe nella ri-creazione dei modelli sperimentali e dei meccanismi artificiali, come *analogon* alla stessa creazione divina?

Ma questi sono solo alcuni dei numerosi spunti teorici che il volume di Ferrarin suggerisce e che, insieme alla capacità di coniugare con chiarezza attenzione storiografica e penetrazione teoretica, ne attestano il notevole valore didattico e scientifico.

*Andrea Le Moli*

P. Valore, *Quine*, La Scuola, Milano 2014, pp. 160.

Il testo di Paolo Valore è un'introduzione al pensiero del filosofo statunitense Willard Van Orman Quine, unanimemente riconosciuto come uno dei "classici" contemporanei in ambito analitico e pragmatista. La proposta di Valore si caratterizza per l'applicazione di un metodo storico-filosofico, dove gli interessi, le innovazioni e i ripensamenti del profilo quineano vengono illustrati seguendo l'ordine temporale in cui sono stati effettivamente concepiti. Questa scelta metodologica consente di apprezzare – oltre ai contenuti strettamente teoretici – quella che è la peculiare evoluzione del sistema ideato da Quine. Il testo propone inoltre un utile glossario in cui vengono chiarite le nozioni teoretiche chiave, senza mancare di prestare attenzione sia all'aspetto biografico del pensatore americano, sia alla ricezione delle tesi da lui sostenute entro il dibattito attuale.

La biografia di Quine precede l'analisi delle sue opere, chiarendo il clima culturale in cui il filosofo americano ha maturato le sue riflessioni. Gli interessi giovanili di Quine, legati principalmente alla linguistica, alla matematica e alla filosofia della logica, lo inducono a frequentare l'Università di Harvard e a collaborare con logici del calibro di Clarence I. Lewis, Henry M. Sheffer e Alfred N. Whitehead. Il dipartimento di Harvard consentirà a Quine di viaggiare in Europa – e di interagire con Moritz Shlick, Kurt Gödel e, soprattutto, con Rudolf Carnap – attraendo negli Stati Uniti pensatori della levatura di Alfred Tarski e Bertrand Russell. La carriera di Quine subisce una temporanea sospensione durante il secondo conflitto mondiale, nel quale il filosofo verrà impegnato a decifrare i messaggi dei sottomarini tedeschi presso l'*intelligence* statunitense. Già professore incaricato ad Harvard dal 1936, Quine insegnerà presso l'Università della California nel 1952 e l'Università di Oxford nel 1953, per poi tornare definitivamente ad Harvard in qualità di *Edgar Pierce Professor*.

I temi neopositivisti e della filosofia della logica della prima metà del novecento sono fondamentali per la comprensione delle opere giovanili di Quine, tra le quali Valore ricorda *Sulla teoria dei Tipi*, *Passi verso un Nominalismo Costruttivo e Verità per Convenzione*. Nonostante gli interessi filosofici che attraversano questi scritti non siano secondari rispetto a quelli logico-formali, Valore nota come già a partire dalle scelte "tecniche" del giovane Quine sia possibile rintracciare due problematiche concettuali che rimarranno ricorrenti nella sua riflessione matura. Sia in *Sulla teoria dei Tipi* che in *Verso un Nominalismo Costruttivo* emerge l'attenzione verso l'impegno ontologico e metafisico veicolato dalle teorie, compendiabile nella domanda: «Siamo davvero sicuri che le nozioni e le espressioni che usiamo nei nostri sistemi teorici introducano individui e proprietà effettivamente esistenti nel mondo?» (p. 14). Il secondo interrogativo verte invece sullo statuto delle verità

logico-matematiche, distinte da quelle empiriche o a posteriori. In *Verità per Convezione* Quine critica la tesi neopositivista secondo cui «sia possibile isolare una classe di verità logiche “speciali”, che siano separate dalla nostra pratica del mondo» (p. 14), orientando la propria posizione verso un’analisi di natura pragmatista.

Le due problematiche verranno sviluppate nella prima raccolta di articoli quineani edita nel 1953, *Da un Punto di Vista Logico*. Valore mette in luce come l’articolazione del problema ontologico trovi una sua riformulazione nel revisionismo linguistico, secondo cui «il suggerimento di Quine è quello di parafrasare il linguaggio ordinario in modo appropriato, mediante il ricorso alla logica, per poi domandarci quali oggetti sono richiesti perché gli enunciati così riformulati siano veri» (p. 26). Inoltre l’ontologia di una teoria formalizzata è determinata dai suoi enunciati quantificati esistenzialmente, la cui verità richiede esplicitamente l’esistenza delle entità su cui questi ultimi quantificano. Valore riprende l’analisi dello statuto delle verità logiche esaminando *Two Dogmas of Empiricism*, articolo in cui Quine nega la legittimità della distinzione tra enunciati analitici, veri in virtù del loro significato e a priori, ed enunciati sintetici, veri in virtù dei fatti e a posteriori. La critica quineana, nella lettura di Valore, si basa su un duplice assunto. Da un lato i “significati” che definiscono le verità analitiche sarebbero simili ad etichette astratte o mentali, le quali rinvierebbero all’oggetto significato. Tuttavia tale concezione sarebbe fuorviante. Non esiste una chiara definizione di che cosa sia un significato. Inoltre i significati stessi «dipendono dalle nostre pratiche linguistiche, vengono rivisti e ampliati sulla base delle dell’acquisizione di nuove conoscenze» (p. 32). In secondo luogo, l’impossibilità di distinguere di principio verità analitiche da verità sintetiche dipende dall’olismo adottato da Quine in ambito epistemologico: le teorie costituiscono un campo unitario che tocca l’esperienza solo nella sua parte periferica. Ciò implica che «nessuna delle esperienze particolari è collegata ad asserzioni particolari all’interno del campo, se non indirettamente, attraverso condizioni di equilibrio che riguardano il campo nel suo insieme» (p. 35). Non solo: Valore sottolinea che il fallibilismo applicato a tutto campo da Quine gli vieti di distinguere verità contingenti da verità necessarie. Come potremmo essere disposti a negare un enunciato “sintetico” a seguito di esperienze recalcitranti, così potremmo rigettare enunciati “analitici”, quali i principi logici, per salvaguardare delle parti periferiche o osservative del sistema teorico.

Nella discussione che Valore riserva all’opera del 1960, *Parola e Oggetto*, emerge come lo scetticismo verso la nozione di significato venga coniugato con un approccio linguistico di carattere comportamentista. L’apprendimento dell’uso del linguaggio non deriva dalla capacità di esprimere contenuti “interni” quali i significati, ma è consentito da un addestramento sociale, il quale premia o reprime le reazioni verbali di un parlante rispetto a specifiche stimolazioni sensoriali. Valore mostra

come dal comportamentismo quineano segua l'”indeterminatezza della traduzione”: se un linguista fosse messo a confronto con una popolazione a lui del tutto sconosciuta, come potrebbe redigere un manuale di traduzione dalla lingua ignota a quella madre? Il lavoro di traduzione potrà basarsi solo sul comportamento manifesto dei parlanti e del contesto di proferimento di enunciati. La tesi di Quine è che il linguista «può redigere parecchie traduzioni diverse compatibili con i dati sperimentali a disposizione e coerenti con le disposizioni al comportamento verbale dei parlanti» (p. 53). In altri termini, la traduzione non è determinata dai dati raccolti e pertanto più manuali di traduzione saranno ugualmente compatibili con detti dati.

Questa conclusione avrà delle ricadute filosofiche estremamente interessanti, tra le quali Valore menziona quelle esposte nell'articolo *La Relatività Ontologica* del 1969. Supponiamo che un interlocutore di cui non conosciamo il linguaggio risponda positivamente alla domanda “Gavagai?” solo in presenza di conigli. Stando alla tesi dell'indeterminatezza della traduzione, questo dato empirico, insieme ad altri dati che potremmo raccogliere successivamente, non sono sufficienti per selezionare quale sia la traduzione corretta per “Gavagai”: l'espressione potrebbe essere resa in italiano con “Conigli”, “Parti temporali di conigli”, “Esemplificazioni della conigliata”, ecc. Non solo: poiché i vari candidati per la traduzione denotano entità differenti, i dati empirici non permettono di selezionare quale sia l'ontologia a cui un parlante si starebbe impegnando proferendo “Gavagai”. Come ricorda Valore, questa difficoltà non consiste nello stabilire se un termine italiano sia coreferenziale con un termine di un'altra lingua. Al contrario, «la difficoltà è più generale e filosoficamente più drammatica: non è possibile stabilire il riferimento *in generale*, perché non c'è nessuna questione reale da stabilire» (p. 66). Ciò ha due conseguenze: in primo luogo, il linguaggio non replica un mondo già ordinato in entità differenti, relativamente a cui le espressioni si ancorerebbero attraverso il meccanismo referenziale. Il mondo – al contrario – viene ordinato dagli schemi concettuali e linguistici, i quali rappresentano un contributo essenziale nella definizione delle entità che lo popolano. In secondo luogo, il riferimento di un qualsiasi termine non è assoluto, bensì determinato solo in relazione ad un ulteriore linguaggio che lo interpreta. «Così come nella relatività della fisica non ha alcun senso dire che qualcosa si muove o è fermo se non relativamente ad un sistema di riferimento, così in ontologia non c'è nessun senso assoluto nel dire che tutti gli oggetti di una teoria sono numeri, o che sono insieme, o corpi o qualcos'altro» (p. 68): l'ontologia di una teoria è sempre relativa, dipendendo dal linguaggio di “sfondo” che la interpreta.

L'ulteriore caposaldo della filosofia quineana evidenziato da Valore concerne lo sviluppo dell'approccio epistemologico già emerso nell'olismo di *Due Dogmi dell'Empirismo*. Nell'articolo *Epistemologia Naturalizzata* del 1969 Quine critica il ruolo classicamente assegnato alla teoria della conoscenza, la quale dovrebbe

fondare il sapere positivo o scientifico. Il filosofo americano sostiene che non esiste nessuna filosofia prima che giustifichi la conoscenza scientifica ponendosi al di fuori di essa. Al contrario, l'epistemologia va inclusa entro la scienza e intesa come sua parte. Valore nota come la proposta quineana possa dare adito ad un circolo: se l'epistemologia deve rendere conto di come si possa giungere alla conoscenza scientifica, concepirla come una delle scienze naturali finirebbe per assumere ciò che deve essere spiegato. Tuttavia Valore ricorda che un circolo di questo genere è legittimato dall'olismo con cui viene letto il sistema conoscitivo umano: «l'intero sistema si regge sulle parti e le parti acquistano senso soltanto all'interno del sistema complessivo» (p. 70). L'epistemologia naturalizzata vede nella psicologia sperimentale il suo interlocutore privilegiato, sebbene la prima rimanga distinta dalla seconda. Valore traccia la distinzione tra psicologia sperimentale e epistemologia facendo perno su alcune considerazioni critiche che Quine elabora nei confronti degli approcci fondazionalisti in teoria della conoscenza. L'epistemologia, a differenza della psicologia, mostra i limiti inerenti ai tentativi di fondare la conoscenza matematica sulla logica – come sperimentato dal logicismo – o nel fondare la conoscenza del mondo fisico sui dati sensoriali esperiti da un soggetto – tentativo, tra gli altri, perseguito da Carnap nel suo *La Costruzione Logica del Mondo*.

In conclusione, la ricostruzione del pensiero di Quine operata da Valore risulta articolata ed attenta. Essa rileva le specifiche argomentazioni che di volta in volta il filosofo statunitense promuove a favore delle proprie tesi logiche, ontologiche e pragmatiche, non trascurando le linee di continuità e le innovazioni che attraversano la messa a punto del sistema quineano. Nonostante il testo sia di natura introduttiva, esso non manca di fornire numerosi spunti utili per indurre il lettore ad approfondire criticamente le tematiche sviluppate da Quine.

*Francesco Gallina*

P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 123.

La serrata analisi di Giuspoli – forte sia di una lettura attenta ai nessi sistematici e alle dinamiche differenzianti e integrative che innervano le tre sfere dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* sia di una conoscenza approfondita del lavoro editoriale che ha investito e ricostruito il *corpus* delle lezioni accademiche tenute da Hegel negli anni di Heidelberg e di Berlino – affronta la questione epistemica aperta dal paradigma hegeliano da una prospettiva argomentativa che fugge la semplice disamina formalistica e procedurale. L'interrogazione che apre e intenziona l'intero evolversi del volume è infatti: cosa intende Hegel quando istruisce l'o-

biiettivo del proprio lavoro come il «fare della filosofia una scienza» (p. 13)? La peculiarità della proposta epistemica hegeliana consiste, puntualizza Giuspoli, nel fatto che la caratura scientifica della filosofia sia data dal suo «costituersi come *comprensione razionale della realtà nella sua concretezza*» (*ibidem*). Tale opzione permette alla prospettiva teorica architettata da Hegel di evitare non solo il rischio di intendere la filosofia come una «costruzione formale del sapere» (p. 14), ma anche quello di «concepire il pensiero *solo* come un atto antropologicamente e psicologicamente determinato» (p. 13). Ciò che caratterizza invece la filosofia è la presa concettuale sull'oggettività concreta della realtà. E il rapporto di coappartenenza istituito da Hegel tra il "concetto" e il "concreto", e la loro biunivoca capacità di ridefinirsi, costituisce la forza epistemica e l'euristica positiva della sua proposta, in grado di elevare la filosofia sopra le secche del mero *abstrahere*, ovvero di quella tendenza volta a fissare come separato e decontestualizzato ciò che invece è costitutivamente relato e mediato: «il concreto, concettualmente inteso, indica [...] qualcosa di nettamente diverso rispetto al modo intuitivo ed empirico con cui viene usualmente rappresentato. Esso indica piuttosto un *sistema di relazioni concettuali*, quale contesto in cui prende forma la comprensione razionale scientifica del reale» (p. 14). Sistema che, elaborato tramite una costante attenzione ai dispositivi di fluidificazione del sapere (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, p. 27), non mira ad una estrinseca classificazione e fissazione degli oggetti del pensiero, ma indaga e coglie i processi concettuali che presiedono alla generazione concreta di tali oggetti: «è necessario che la filosofia si attrezzi per un ampio e impegnativo lavoro concettuale sulla generazione di oggetti e contesti, volto a individuarne con precisione i soggetti in gioco, i punti di convergenza e le dinamiche conflittuali, i cambiamenti nei ruoli e nelle funzioni da essi esercitate, tenendo presente i molteplici livelli di osservazione e di costituzione della realtà nel suo complesso» (p. 15). Proprio nell'attenzione a questa tensione «oggettiva e oggettivantesi» (pp. 16-17) del pensiero, nello specifico della razionalità, Giuspoli individua la specificità del «correttivo» (p. 16) apportato da Hegel al formalismo e al soggettivismo della filosofia trascendentale di Kant, «che avrebbe operato una soggettivazione del conoscere, con la riduzione dell'oggettività a prodotto dell'attività dell'autocoscienza, la quale sarebbe a sua volta costretta ad operare solo attraverso un limitato spettro *naturale* di funzioni logiche» (p. 29). Attraverso una radicale e fondativa ridefinizione dei concetti stessi di realtà, razionalità e concretezza, colti grazie al rigoroso ed integrato duplice processo di «*intellettualizzazione della ragione*» e di «*razionalizzazione dell'intelletto*» (p. 34), la *Scienza della logica* hegeliana mostra invece come «la realtà, nella sua concretezza, risulta accessibile solo per mezzo della sua auto-esplicazione concettuale-razionale» (p. 42). In forza di ciò, la «*realtà* non è più quella che appare come oggetto di rappre-



sentazione, né quella preformata dai modi soggettivi di conoscenza [...], ma è piuttosto concepita come l'ambiente stesso del sapere razionale, in cui i significati e le strutture possono venire a determinarsi nella loro forma *concreta*» (*ibidem*). La perimetrazione di questo ambiente permette a Hegel di riposizionare il coevo e sterile, da un punto di vista scientifico, dibattito su realismo e idealismo, di introdurre i concetti di soggetto e di spirito (sottolineandone la dimensione storica) e di intraprendere, nella progressione delle differenti versioni della Filosofia dello spirito soggettivo, un progetto di ricerca atto a «ripensare ciò che Kant ha chiarito essere la strutturale *idealità* del conoscere, senza però avvalorare una riduzione soggettivista dell'attività conoscitiva e senza finire per interpretare l'intero spettro delle produzioni dello spirito umano entro i limiti di una [...] prospettiva dualistica» (p. 43) costruita sulla contrapposizione irrelata tra una soggettività formalmente intesa e la "realtà in se stessa" (cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 28-29). E proprio la decostruzione dell'apparente stare «*a-sé-stante*» (p. 45) della realtà costituisce il primo corno dell'idealismo hegeliano, per il quale l'idealità consiste nel «non-stare-a-sé delle distinzioni» (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 25: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hrsg. Von C.J. Bauer, Meiner, Hamburg 2008, p. 11) e nel superamento dell'innata «tendenza alla cristallizzazione dei contenuti di esperienza» (Giuspoli, p. 45) come "dati reali". Il secondo corno, individuato con finezza interpretativa da Giuspoli, comporta invece una capacità affermativa dell'idealità: «ciò che essa afferma è il *darsi* del distinto *come* non sussistente per sé, ossia come momento di una relazione [...]. Idealizzare significa quindi trasporre ciò che si presenta immediatamente come *reale per se stesso* in un ulteriore livello di organizzazione cognitiva, in cui esso è in quanto *ideale*, ossia in quanto momento costitutivo di un contesto relazionale» (p. 45). Questa duplice tensione idealizzante, che sorge nel vivente a partire dagli stadi subcoscienti – e in grado di sciogliere, nella sua piena evoluzione, l'unilateralità nella relazione e, parimenti, di salvare la specificità della differenza nella mediatezza stessa della relazione –, è analizzata dall'autore nell'elaborazione offertane da Hegel nelle sfere dell'antropologia, della fenomenologia e della psicologia. Tale analisi mira a mettere in evidenza l'affiorare, lungo l'intreccio tra vita teorica e vita pratica dell'io, della sfera della libertà come il luogo privilegiato nel quale il soggetto vive l'esperienza della concretezza dei crescenti livelli di integrazione della realtà intesa come «tutto dotato di senso» (p. 63). Ciò che media e ospita questa esperienza liberante è il pensiero stesso, colto da Giuspoli nella sua estensione oggettivante: «il pensiero è [...] l'orizzonte stesso dell'esperienza, in cui interpretiamo ogni cosa [...]. In questa prospettiva, dunque, la capacità di *idealizzare* coincide con la libertà spirituale, propria del pensiero. Espressa nella forma di un principio, questo suonerebbe: *non vi è nulla di oggettivo, se non il pensiero* [...].



Il pensiero coincide infatti pienamente con quello che noi intendiamo per vita e comportamento propriamente *umani*» (p. 64). Quando questo comportamento assume le forme della “seconda natura” e le sue modalità di espressione divengono quelle storicamente “poste” (*gesetzt*) della legge (*das Gesetz*), si strutturano le basi per la realizzazione oggettiva, politica, della libertà. Giuspoli – con una fine disamina delle variabili sistematiche specifiche della Filosofia del diritto e con puntuale attenzione alle dinamiche di “conversione”, per utilizzare un’efficace espressione di Giuliano Marini, che investono le categorie logiche nel momento in cui vengono trasposte sul piano storico-pratico – si sofferma sui limiti intrinseci alla *Verwirklichung* della libertà in ambito etico, nello specifico sul «sacrificio» (p. 76) dei singoli che la storia e il *Weltgericht* comportano. Tale analisi ha il pregio di non limitarsi alla segnalazione di un’anomalia del sistema e non pretende una mozzatura dello stesso. Ma interroga la “perdita” della concretezza dell’*ethos* dalla prospettiva dello spirito assoluto. E sottolinea la necessaria apertura ad una sfera superiore, maggiormente integrata, della vita dello spirito: «se l’uomo produce da sé il mondo in cui vuole abitare [...] e se nella vita dello Stato, che è razionale, *il mondo si è fatto spirito*, ebbene, nella dimensione della storia dell’umanità si dà invece un limite che segna l’invalidabile finitezza della dimensione storica della vita umana» (p. 79). Solo la filosofia, intesa come scienza che è frutto dell’«*attività unitaria di automediazione concettuale*» (p. 97), è in grado di superare questo limite, di dare senso al reale anche laddove sembra averlo perso, stretto nella massima alienazione. E lo fa cadenzata dalla potenza dei tre sillogismi che chiudono la trattazione della filosofia nell’*Enciclopedia*: «contro ogni filosofia delle idee o delle pure essenze, per Hegel la filosofia è essenzialmente una scienza dell’*automanifestazione dell’assoluto come un assolutamente concreto* (primo sillogismo). E contro ogni dogmatismo, la filosofia è pure un percorso soggettivo di appropriazione del senso del reale, che procede dal mondo che *troviamo* intorno a noi e genera storicamente *libertà*, elaborando il proprio sapere del reale (secondo sillogismo). Infine, la filosofia si manifesta come un *sapersi della ragione*, come lo sviluppo concettuale di un incondizionato conoscersi (terzo sillogismo)» (p. 102). Potenza della filosofia – conclude acutamente Giuspoli (riecheggiando le riflessioni di Adorno sul concetto come unico unguento adeguato a sanare le ferite prodotte dall’attività stessa del concetto) – che è consapevole dell’impotenza strutturale della ragione, ma che, parimenti, solo in questo limite della razionalità concettuale trova lo spazio per un’indagine critica della concretezza della realtà e strappa la dimensione oggettiva dell’umano alla condanna di una «insensata accidentalità» (p. 103).

Matteo Cavalleri

L.G. Musso, *Tra archein e prattein. Agire libero e fondazione politica nel pensiero di Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 228.

Il volume di Luisa Musso è dedicato alla discussione del nesso tra libertà, vita pubblica e vita politica nel pensiero di Hannah Arendt, a partire dalla consapevolezza che, per la filosofa di Hannover, le tre espressioni non sono sinonime, ma vivono all'interno di un legame armonico retto innanzitutto dal "politico".

Suddiviso in tre sezioni, il volume affronta, nelle prime due, la nozione di libertà intesa come *vita activa* e la sua non coincidenza semantica con le dimensioni non solo del lavoro e dell'opera (pp. 17-52), ma anche dell'attività pubblica e politica (pp. 53-126), per concentrarsi, nell'ultima sezione, attraverso la discussione del problema della fondazione della comunità politica, sulla differenza tra "pubblico" e politico (pp. 127-184).

La libertà ha dunque, per Arendt, un significato non del tutto coincidente con "lavoro" e "opera", in quanto, a differenza anche del libero arbitrio (che ne rappresenta comunque una dimensione), è un atto fondato, essenzialmente, su una liberazione dalla coazione, intesa come necessità fisica e costrizione politica. Si tratta, certo, anche di una "libertà di", ma che può essere libertà di iniziare qualcosa di nuovo solo a condizione di essere "libertà da", e che, proprio a motivo del suo liberare l'uomo anche dalla coazione statale, ha una "vocazione" fondamentalmente politica: attraverso l'opera del «common sense» (p. 48), la libertà consente all'uomo di non essere un apolide, "consegnandolo" alla comunità politica umana.

Ma, nel pensiero arendtiano, la dimensione politica risulta essere non solo ciò che distingue la libertà dalle sue diverse riduzioni a libero arbitrio, a lavoro e a opera, ma anche l'unico ambito di realizzazione della libertà: ciò a motivo del fatto che quest'ultima sarebbe retta da un «principio dell'agire» (p. 60), inteso come spirito generale di un'epoca, che non degenera in violenza solo a patto di non venir strumentalizzato ad alcun fine non politico (pp. 60-64), come potrebbe essere la verità che venisse concepita, ideologicamente e totalitariamente, «come l'obiettivo finale di un processo conoscitivo basato su dimostrazioni cogenti» (p. 84) e, quindi, al di là del consenso.

Ciò che la libertà "guadagna" nel suo compiersi, attraverso il principio dell'agire da cui è retta, come libertà politica è il divenire capace di consentire all'uomo qualcosa di più rispetto alla liberazione dalla coazione nelle sue diverse forme: gli altri, infatti, sono non solo lo spazio pubblico relazionandosi discorsivamente col quale l'uomo arriva a consapevolezza del proprio io personale (pp. 64-74) e «lo straordinario» (la liberazione) diviene «quotidiano» (p. 73), ma anche la politica «comunità della memoria» (p. 89) che, attraverso la legge umana (pp. 90-98), rende possibile la «quotidianità del ricordo» (p. 90).

La comunità politica, a differenza del semplice pluralismo caratterizzante la comunità pubblica, è dunque una comunità della memoria, la quale, tuttavia, non diversamente dal pluralismo, non conosce altro fondamento se non quello umano della legge scritta: e Arendt non esita a considerare quest'ultima «il comandante assoluto della polis» (p. 97), anche a costo di correre il rischio di essere scambiata per sostenitrice del dispotismo della legge, «dando apparentemente credito a quella che ella stessa – come confessato in numerose altre occasioni – reputava una tradizione di pensiero deformante rispetto alle autentiche esperienze di tipo politico, quali quella dell'*isonomia* greca o della più tarda *civitas* romana» (pp. 97-98).

Si tratta, comunque, di un prezzo che vale la pena pagare, in quanto la posta in gioco, implicita nella sopravvivenza della comunità della memoria, è la possibilità di superare «i limiti della propria soggettività, grazie alla capacità di comprendere il mondo e di emettere un giudizio su ciò che ne fa parte» (p. 100), trasformando, attraverso l'immaginazione, gli eventi in quella sorta di caso dotato di significato che Arendt chiama «destino» (p. 104).

Il “politico”, del resto, pur avendo come presupposto necessario il “pubblico” e pur condividendo con quest'ultimo il fondarsi su qualcosa di esclusivamente umano, non è tuttavia, secondo Arendt, una conseguenza necessaria del pubblico, nel senso che può esistere un pubblico che non si trasforma in politico: un esempio di ciò sarebbe la rivoluzione francese, in quanto, a differenza di quella americana, si è attestata alla «mera affermazione delle “libertà civili” degli individui» (p. 129) e quel momento della rivoluzione americana, nel quale essa avrebbe perso lo spirito politico, intendendo la Costituzione «alla stregua di un semplice *bill of rights*» (p. 179). E il motivo per cui l'assolutizzazione dei diritti civili sfocia in una situazione anti-politica è che tale assolutizzazione assomiglierebbe all'affermazione di Robespierre circa la priorità della questione sociale su tutte le altre questioni (compresa quella politica) e condurrebbe, quindi, come avvenuto nella vicenda robespierriana, al totalitarismo (pp. 143-145).

Il fatto che l'unico modo disponibile alla politica per evitare il pericolo totalitario sia quello di restare sganciata dall'affermazione della verità non può significare, per Arendt, una legittimazione del relativismo, in quanto esso, attribuendo a tutte le opinioni il medesimo valore, rappresenta «uno dei postumi più problematici del dominio dell'ideologia nazista sulla mentalità tedesca del secondo dopoguerra» (p. 146). Ma risulta non meno vero, secondo lei, che la sopravvivenza della politica come confronto tra opinioni diverse è possibile soltanto nella forma dell'«assunzione di un orizzonte post-metafisico» (146 n.), all'interno del quale verità assoluta e diritto naturale, se introdotti nell'ambito politico, continuano a essere sinonimi di intolleranza ideologica (146-148 n.), a meno che non vengano proposti «in forma di opinioni politiche formatesi dal basso», anche attraverso gli «“esempi di vita”» (147-148 n.).

«Quel mondo lontano» (p. 162), su cui si fonda la politica, non è quindi altro che il passato esclusivamente terreno dell'esperienza del nascere umano, che, seppur misteriosa, dà vita a una sorta di «piramide capovolta» (p. 148), quasi simbolo di una convivenza ultimamente centrata sulla soggettività e sulla quale l'Autrice del volume non esita a esprimere il proprio giudizio: «se la "condizione" degli uomini non assume il rilievo di una "natura" umana in senso metafisico, come Arendt ha sempre voluto negare, ogni principio in essa radicato non potrà mai pretendere a quella universalità che l'autrice, nondimeno, ha tentato di attribuirvi» (p. 196).

*Giuseppe Bonvegna*