

## *Recensioni*



Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Roberto Limonta, *Volando sul mondo. Opicino de Canistris (1296-1352)*, Archinto, Milano 2016, pp. 115

di Riccardo Fedriga

Con la recente pubblicazione, per i tipi di Rosellina Archinto, di *Volando sul mondo. Opicino de Canistris (1296-1352)*, di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Roberto Limonta, si torna a parlare di Opicino de Canistris. Artista e cartografo del tardo medioevo, un po' teologo e un po' filosofo, quella di Opicino è una figura difficile da definire, soprattutto per gli amanti della storiografia come classificazione; al punto che, come sovente avviene in questi casi, divenne finalmente una figura riconosciuta quando gli fu attribuita l'etichetta di schizofrenico ossessivo.

Nato a Lomello, vicino a Pavia, e vissuto nei primi cinquant'anni del Trecento fra Pavia, Genova e soprattutto Avignone, figura straordinaria di miniatore e calligrafo, lo "scoiattolo curioso" (la definizione è dello stesso Opicino) vede oggi la sua fama conservata principalmente in due Codici vaticani: 87 fogli cartacei e 27 pergamene di grande formato, ricoperte da un fitto intreccio di disegni, mappe geografiche antropomorfe, figure geometriche e simboli, immagini di mostri e di belve, giochi di parole, brani autobiografici, racconti.

Nonostante la mole dei documenti a disposizione, la fama del chierico pavese è rimasta a lungo quella di un "Anonimo Ticinese" autore del *Commentarius de laudibus Papie*, descritto da Muratori nell'undicesimo volume del suo *Scriptores Rerum Italicarum*. Solo la scoperta, nei primi decenni

del Novecento, di un trattato *De praeminentia spiritualis imperii*, a nome Opicino de Canistris, e di due codici nella Biblioteca Apostolica Vaticana ha permesso il riconoscimento di Opicino come autore comune di tutti questi lavori. I primi studi sulla sua opera risalgono al circolo degli storici delle idee legati ad Aby Warburg e orientano la lettura secondo un paradigma psicologico; tanto che nel 1943 anche Jung dedicherà al chierico pavese un seminario di studio (*I miti solari e Opicino de Canistris*). A partire dagli anni Ottanta il modello patologico ha progressivamente lasciato spazio a ricerche più aperte, orientate a esplorare ambiti diversi nell'esperienza di Opicino – la formazione culturale, la dimensione storica e le prospettive teologiche, il simbolismo e gli aspetti estetici e storico-artistici – grazie alle ricerche, alla fine del secolo scorso, di Eugenio Randi e Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, in Italia, di Victoria Morse e di Michael Camille fino al recente *Dialectique du monstre* di Sylvain Piron.

In *Volando sul mondo*, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Roberto Limonta presentano, oltre a due saggi dedicati alla lettura dei principali temi dell'immaginario opiciniano e a un'accurata ricostruzione del contesto storico e intellettuale del tempo, la prima traduzione italiana dell'autobiografia che Opicino aveva compilato in forma di canestro, e la ricostruzione completa di un disegno tratto dal Codice Vaticano 6435, utile a entrare nel peculiare pensiero *per visionem* del chierico pavese.

Appartenuto a un'epoca di grandi cambiamenti – i fecondi trattati commerciali e i nuovi impulsi registrati nel settore artigianale, il nuovo ruo-

lo assunto dalle città e i nuovi rapporti tra potere temporale e potere spirituale, l'affermarsi definitivo del potere intellettuale e del ruolo politico delle Università, e il consolidato riconoscimento professionale dei *magistri* – Opicino dipinge gli sconvolgimenti di questi anni da una prospettiva sempre differente rispetto a qualsiasi tesi, oggi come allora, che veda il predominio di una storia e di una storiografia istituzionali. Forse anche perché, cresciuto in un ambiente che nulla aveva a che vedere con lo sfarzo del papato avignonese, gli era estranea l'aria di famiglia dei grandi intellettuali a lui coevi, come Guglielmo di Ockham, Meister Eckhart, Michele da Cesena, Francesco Petrarca o Simone Martini, tutti presenti, più o meno a lungo, sulla scena avignonese. Infatti, dopo anni di grandi difficoltà dedicati a combattere l'emarginazione sociale e culturale che le sue umili origini gli prospettavano, anche Opicino approda alla corte papale di Avignone, dove ottiene il modesto incarico di copista e poi di funzionario nella Penitenzieria della curia pontificia, mentre i teologi litigano sulla povertà di Cristo e i cardinali si diletano con spettacoli di magia. Opicino non abita in quel mondo, pur essendo parte implicita ed essenziale fonte di trasmissione e circolazione di quelle idee come copista, e nelle sue pergamene egli vive un'altra esistenza. In quelle carte ogni cosa reale si trasforma: l'Europa diventa una donna dagli occhi lunghi e sottili, la Spagna è il suo volto, diafano e affusolato, il golfo di Biscaiglia un terribile mostro che spalanca minaccioso le fauci, le fasi lunari un affascinate gioco visivo. Anche il corpo di Opicino diventa una mappa

che orienta la pratica della lettura e spiega la mappa del mondo; e se da un lato l'immagine richiama la celebre metafora corpo/mondo, comune nella tradizione medievale e celebrata soprattutto dalla scuola di Chartres, dall'altro testimonia la fervida e terribile fantasia di Opicino, che trasfigura ogni cosa come la schiena dell'Europa, che si trasforma, se vista da un'altra angolatura, nelle fauci della Tarasca, antica divinità mitologica galato-celtica. L'autobiografia stessa di Opicino è una sorta di elegante calligramma, composto in forma di canestro a ricordare, con un facile gioco etimologico, il suo nome di famiglia.

Dei suoi anni, Opicino fornisce un affresco semplice ed efficace, catturando l'attenzione del lettore grazie alle sue capacità di interpretare le cose *per visionem*. La *visio*, per un uomo del Trecento, non è soltanto un fatto comune – si pensi solo ai portali parlanti delle Cattedrali gotiche, o alle storie narrate dai loro *vitraux* – ma un attestato di *auctoritas*: la Verità, superiore e divina, può essere vista soltanto con *l'occhio dell'anima*, per usare le parole di Ildegarda di Bingen. Nonostante le differenze tra Opicino e la famosa badessa, che Mariateresa Fumagalli evidenzia con cura nel suo saggio, in Opicino ritroviamo la stessa idea di una immagine che si fa strumento di conoscenza immediata, oltre la comprensione mediata accessibile con la parola scritta.

Anche il corpo di Opicino diventa una mappa che orienta e spiega quella del mondo. Nelle sue carte il mondo è un corpo, ma non quello del re – metafora comune della politologia medievale – ma quello di Opicino stesso: "Io, infermo, col mio corpo

testimonio la configurazione dell'Europa. L'ombelico della mia Pavia, cioè del mio ventre, alquanto profondo, quasi un foro, è simile a Venezia castellana. La densità di peli che ho sul collo è l'abbondanza delle vigne di Guascogna. Similmente i fitti peli del mio petto significano le vigne delle zone di Provenza. I peli del mio ventre sono le vigne di Lombardia. Le mie gambe pelose sono l'Italia orientale e la Dalmazia con la Croazia, che, come credo, abbondano in vigne." (p. 83). È lui stesso una mappa tatuata, un codice miniato, così come la sua vita è una carta tutta da decifrare, in primo luogo per lui. Il soggetto, l'io che la anima nei suoi andirivieni tra Pavia, Genova, Avignone, è un uomo del popolo – quale sarà il mugnaio Menocchio studiato da Carlo Ginzburg – ma è ben consapevole di essere il protagonista, insieme soggetto e motore della sua vita.

Un folle, si è scritto da più parti di Opicino, e senza dubbio molti tratti della sua personalità come delle sue fittissime carte richiamano tratti maniacali e ossessivi propri di alcune malattie nervose. Ma anche la follia, calata nella storia, reclama sempre i suoi contesti. E se di folle si tratta, egli è pur sempre un folle medievale, come scrive giustamente Gurevič; i suoi calligrammi e le sue mappe antropomorfe hanno l'eleganza delle figure femminili di Simone Martini, le ruote simboliche – impossibili da realizzare senza una perfetta padronanza del compasso – ci riportano alle ruote delle combinatorie lulliane. E, come nei *sophismata* logici, cioè quei giochi linguistici che possono avere contemporaneamente più letture a seconda delle chiavi che si usano per sciogliere le loro ambiguità, anche le

*mappaemundi* di Opicino cambiano il proprio senso a partire dalla lettura e dei punti di vista in cui si colloca il lettore. Ogni parte delle immagini è significante, e così lo spazio dei significati è percorso in ogni suo anfratto. Croce e delizia degli psicologi della forma, in Opicino la figura è lo sfondo, e viceversa, in un continuo gioco chiasmico di rimandi analogici, riferimenti storici, giochi di parole che diventano immagini, diagrammi, mappe simboliche e mappe geografiche. Il tutto da disambiguare e ricomporre in sensi infiniti sul corpo di un chierico artista, copista, calligrafo, teologo di una teologia nella quale, come nelle sue mappe, il genere teologico alto e quello basso, quello delle prediche di piazza, quello istituzionale e quello popolare, per avere un senso compiuto non si oppongono ma si scambiano di continuo i ruoli, come insegna Todorov.

Il testo di Opicino è come un'istantanea: chi lo osserva percepisce senza bisogno di parole l'intero significante; soltanto in un secondo momento, ed esclusivamente se si è *litterati*, l'occhio si concentra sul significato delle lettere che compongono l'intera immagine. Opicino afferma così la superiorità della visione d'insieme, presa dall'alto e *sub specie aeternitatis*, sulle parole lettrici.

Egli non fu certamente il primo a comporre un'autobiografia, genere poco diffuso nel Medioevo almeno fino al XII secolo, quando cominciano a comparirne alcune e *in primis* quella di Abelardo. Tuttavia Opicino rimane un caso a se stante perché, come sottolineano gli autori, si tratta di un'autobiografia *per figuram*.

Il fatto che la fusione tra testo e contesto e tra generi in apparenza lonta-

ni non sia solo una prerogativa delle immagini e l'indagine storica non può che essere mutilata se non mette in continua relazione le pratiche di riempire la pagina, quelle di leggerla e il significato storico delle vicende narrate. In questo modo si entra, per dirla alla Starobinski, in una sorta di occhio vivente medievale e si percepisce l'importanza per quei secoli dei modi di trasmissione della cultura visiva sia come conoscenza sia come consapevolezza che uomini comuni, oggi dimenticati, potevano avere di sé come soggetti e motori della storia, attraverso la lettura visive delle loro storie.

Le immagini e gli scritti raccolti in *Volando sul Mondo* dipingono una pluralità di identità che convogliano su un individuo concreto, Opicino appunto, che davvero è l'*imago* di un mondo, quello delle polifonie sociali, filosofiche, teologiche, poetiche, musicali del vivere nel XIV secolo. Autodidatta, Opicino non fa mai sfoggio di sé e della propria erudizione, e le sue conoscenze, fatta eccezione per il *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio, non sembrano andare oltre le Sacre Scritture e i testi canonici. Eppure nei suoi scritti sono presenti i principali temi dibattuti nel XIII secolo: la disputa sulla povertà, il potere del Papa e la natura, ordinata o assoluta, della potenza di Dio, oggetto delle ricerche di Courtenay e di Randi, che a Opicino aveva non a caso dedicato un breve ma denso scritto nel 1989. Essi acquistano tuttavia tinte diverse rispetto ai toni con cui essi apparivano negli scontri tra i dotti e i *magistri* che frequentavano la corte avignonese. Nel mondo di Opicino lo scenario di idee, volti e lotte ideologiche non viene palesato né celato, de-

finendosi come una zona d'ombra e lasciando che sia il lettore a interpretare questo teatro animato da simboli e figure.

Walter Homolka, Arnulf Heidegger (a cura di), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2016, 443 pp.

di Gennaro Imbriano

«Alcuni atteggiamenti e lo sguardo che Hitler ha nei ritratti di questi giorni mi ricordano spesso te. Basta questo paragone a condurmi talvolta alla conclusione che Hitler è un tipo fuori dal normale». Così scriveva Fritz Heidegger nell'aprile del 1933 in una lettera indirizzata al fratello Martin. Il quale dovette apprezzare questo paragone, dato che era stato proprio lui, nel dicembre del 1931, a fare attento il fratello sull'«insolito e sicuro istinto politico di Hitler» e a consigliargli la lettura del *Mein Kampf*.

Nel volume *Heidegger und der Antisemitismus*, edito nell'ottobre 2016 per i tipi di Herder e curato dal nipote di Heidegger, Arnulf Heidegger, e dall'ebraista Walter Homolka, viene parzialmente pubblicata la corrispondenza che il filosofo di Meßkirch intrattenne con il fratello Fritz tra il 1930 e il 1946. È un carteggio molto prezioso, perché contribuisce – proprio come gli appunti dei *Quaderni Neri* scritti in questo periodo – a ricostruire con maggiore precisione gli elementi teorici che sostanziano la “svolta” di Heidegger dopo la stagione di *Essere e tempo*, e a ricostruire il decisivo quindicennio (poco

più) nel quale matura una nuova forma di pensiero.

Notevole è il fatto che essa sia elaborata in intima connessione con l'evoluzione della crisi weimariana. Heidegger ne segue febbrilmente le vicende. Tutt'altro che disinteressato alla politica, è nelle pieghe del caos repubblicano che riformula in senso *völkisch* il suo «gergo dell'autenticità».

Non si tratta semplicemente di attribuire a una rinnovata mitologia agraria il compito di salvaguardare la profondità della tradizione contro il pericolo della sua dissoluzione nei meandri dell'infernale e desertificata metropoli moderna («la forza rinnovata della nuova generazione deve venire dalla campagna», perché là, a differenza che nelle città, si è «a contatto immediato con il suolo e con la patria», scrive Heidegger il 17 dicembre 1930). Si tratta, piuttosto, di «custodire o ritrovare la forza naturale per essere all'altezza di questa gravida fissità tedesca» (18.12.1931), cioè di connettere la tradizione della *Heimat* al mito moderno della rivoluzione nazista, unico baluardo contro le derive dello «spaesamento» e dello «sradicamento dal suolo». Il fatto è che al nazismo compete una missione storica: «non si tratta più di meschina politica di partito — ne va piuttosto della salvezza o del tramonto dell'Europa e della cultura occidentale» (18.12.1931).

Tra il 1930 e il 1933, Heidegger si appassiona agli eventi della Repubblica di Weimar. Si convince del fatto che il partito di Hitler è «l'unica salvezza della patria» e va sostenuto con forza contro ogni reticenza che qualche «impaurito "colto"» solleva nella speranza di favorire «immobilismo e

mancanza di decisione» al fine di preservare l'irresponsabile tranquillità della propria «dimensione borghese» (02.03.1932).

Il cancelliere Brüning gli appare troppo debole, incapace di risolvere la crisi e di contenere le forze della disgregazione. Al fratello Fritz, che ne apprezzava gli sforzi per trascinare la Germania fuori dalla *impasse* politico-istituzionale ed economica nella quale era piombata, Heidegger contesta che ha raggiunto «meno di niente»: poco più che un «giocattolo nelle mani dei francesi», il cancelliere è «privo di responsabilità dinanzi alle forze e ai compiti dello spirito tedesco», doppiogiochista e debole con i nemici del Reich e rappresentante di «un ammicciare bugiardo verso Roma» (10-12.05.1932). Quanto al suo successore von Papen, Heidegger ne auspica la caduta e già nell'ottobre del 1932 prefigura quel cambio di guardia ai vertici dello Stato che si realizzerà due mesi dopo: «Schleicher sì — ma Papen no» (28.10.1932). E pochi giorni dopo la presa del potere di Hitler, Heidegger scrive che solo se gli «riuscirà di mantenere la posizione e di liberarsi dalla tutela di Papen», tutto «andrà bene» (04.02.1933).

Quest'ultimo, che pure aveva tentato di arginare l'avanzata delle forze democratiche, viene infatti liquidato come amico degli ebrei, i quali grazie a lui «hanno ricevuto impulso e si sono liberati a poco a poco dalla loro sensazione di panico nella quale erano piombati» (28.10.1932).

Gli ebrei, appunto. Nella stessa lettera del 1932 Heidegger scrive che essi sono espressione del «grande capitale», avere successo contro il quale «sarà difficile». Pochi mesi prima aveva scritto che occorreva diffida-

re della coalizione di centro e lasciare pure quel «rifugio tremolante alle donne e agli ebrei» (27.07.1932). L'antisemitismo di Heidegger esce da questo carteggio largamente confermato. E se prima della guerra il mondo ebraico è evocato – precisamente come accade nei *Quaderni Neri* – come il cuore del complotto contro il mondo germanico, dopo la guerra Heidegger, che pure non nasconde il suo disprezzo per gli ebrei («Qui tutto è poco bello. Dobbiamo prendere in casa la gente dei Lager [KZ-Leute]. Tutto è brutto e peggiore che al tempo dei nazi» [23.07.1945]), in una lettera del 1946 ridimensiona la *Shoah* chiamando in causa le vessazioni subite dai tedeschi dell'Est: il «terribile destino che si è consumato nell'est della nostra patria», infatti, «supera tutte le atrocità organizzate da delinquenti e accade indipendentemente – e sarebbe accaduto già prima – da ciò che noi “conoscemmo” tra il 1933 e il 1945».

L'antisemitismo di Heidegger possiede significative commistioni, a partire da questi anni decisivi, con gli elementi della sua filosofia, alla ricerca di una ridefinizione in chiave compiutamente storica dell'ontologia fondamentale già schizzata in *Essere e tempo*. L'ebraismo serve a Heidegger per condensare in un'unica «malaesenza» l'antefatto fondamentale della tendenza alla disgregazione propria del moderno. Una tendenza così radicata da essere all'opera ovunque. Nell'americanismo come nel bolscevismo.

Se dopo l'ingresso in guerra degli americani occorre guardarsi soprattutto da loro («La vera desertificazione della terra non è causata dall'essere russo [*Russentum*],

ma dall'americanismo» [18.08.1941]), è il bolscevismo, negli anni Trenta, a fare più paura. Weimar è lo sfondo storico-politico nel quale Heidegger matura la sua ontologia della salvezza dell'essere tedesco, minacciata dall'avanzata dei nemici del radicamento al suolo.

«Esiste oggi solo *una* chiara linea, che separa profondamente la destra dalla sinistra. Le mezze misure sono un tradimento. Se non adesso, dopo le elezioni gli otto milioni di comunisti daranno forse da pensare al “borghese”. E al ballottaggio che ci sarà saranno qualche milione in più» (02.03.1932).

Hitler diventa così l'unica salvezza: poco conta che il nazismo non sia in grado di aprire una nuova epoca storica e sia pervaso da volgarità propagandistiche e «goffaggini politiche»: pur segnalandone i limiti, l'adesione ai suoi principi deve essere piena e priva di reticenze (è cosa che emerge, chiarissima, anche nei *Quaderni Neri*): «malgrado tutte le aberrazioni e le spiacevolezze, bisogna restare legati a loro [*ai nazisti, Nda*] e a Hitler» (28.10.1932). Egli infatti cresce sempre di più come vero «uomo di Stato», che concepisce «il mondo del nostro popolo e del Reich» in perenne «trasformazione», schiudendolo finalmente «nell'ordine segreto dell'essenza tedesca»: così «chiunque abbia ancora occhi per vedere e orecchie per sentire e un cuore per agire viene trasportato e condotto in una vera e profonda eccitazione» (13.04.1933). Poco dopo Heidegger entra nel partito: «Ieri ho fatto il mio ingresso nel partito, non solo a causa di una intima convinzione, ma anche in ragione della consapevolezza che solo in questo modo è possibi-

le una depurazione e un chiarimento dell'intero movimento. [...] vorrei consigliarti di prepararti interiormente per un ingresso [...]. In questo momento non si può pensare a se stessi, ma solo all'intero e al destino del popolo tedesco, che è ora in gioco» (04.05.1933).

Heidegger si spinge così lontano perché solo Hitler, a suo modo di vedere, consente di superare le pastoie di Weimar, che «falli completamente di fronte al pericolo del bolscevismo – pericolo che i filistei di oggi ancora non vedono» (04.02.1933). E, poco dopo l'inizio dell'operazione Barbarossa, Heidegger scrive: «La guerra comincia solo adesso. La brutalità della battaglia nell'est è certamente di dimensione "cosmico-storica"» (20.07.1941). Eccoli, il nazismo di Heidegger: la missione storica della filosofia tedesca e della politica del Reich è la salvezza dallo spettro che si aggira per l'Europa, e che nella Germania weimariana minaccia di cambiare le sorti della storia del mondo.

Piergiorgio Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino, 2015, pp. 526, € 32.00.

di Alessandro di Rosa

Il volume propone l'analisi di quattordici autori e teorie sull'etica, da Platone a Nietzsche.

Il punto di partenza è ovviamente la teoria greco-classica di Socrate e Platone, che inaugurano la concezione dell'etica come "modo di vivere filosofico" (p. 4). L'etica, infatti, non rappresenta nelle categorie platoniche una sfera autonoma (come ad esem-

pio estetica e religione), bensì comprende tutto il vivere umano. Ciononostante, Donatelli mette in evidenza la sussistenza, nella riflessione di Platone, di due diversi modelli di vita etica: quella sociale e relazionale, sostenuta nel *Gorgia*, e quella che si sviluppa, al contrario, nell'isolamento e nel distacco dal mondo terreno, messa a punto nella *Repubblica* (pp. 8-9). Se nel *Gorgia* Platone collega direttamente l'etica alla giustizia, virtù sociale per eccellenza, nel *Fedone* e nella *Repubblica* le virtù rappresentano, al contrario, la tecnica di realizzazione di una felicità ascetica che ha come fine l'ultraterreno.

Con Aristotele, invece, prende avvio un *naturalismo finalistico* (p. 44), nel cui orizzonte le virtù realizzano il fine proprio dell'essere umano, che è la vita secondo ragione (e dunque felice). Lo stagirita, nell'*Etica Nicomachea*, porta a compimento la teorizzazione dell'*etica della virtù*, che rimanda all'idea della *persona virtuosa*, concentrandosi non più solo sull'azione e sul suo esito, bensì soprattutto sul soggetto agente. Le virtù, nel campo del pensiero pratico, permettono la scelta dei fini (virtù *morali*) e indicano i mezzi per raggiungerli (virtù *intellettuali*), consentendo l'accesso alla *vita etica* (p. 65), che è una vita attiva nella società.

Questo collegamento tra etica, felicità e vita pubblica entrerà in crisi con i modelli stoico ed epicureo, che allontanano progressivamente la figura del saggio dalla società, affermando la necessità del distacco: ciò che risulta evidente nell'esperienza biografica di Cicerone (pp. 80-95), così come negli esiti della filosofia di Epicuro, il quale afferma il valore dell'*ataraxia*, ovvero dell'imperturbabilità

e della tranquillità dell'animo, come paradigma di una vita felice lontana dalle preoccupazioni causate dall'interazione col mondo esterno.

Le categorie platoniche ed aristoteliche, tuttavia, sopravvivranno grazie alla rielaborazione successiva. L'impostazione del neoplatonismo, ereditata da Agostino (pp. 123-130), conduce ad un'elaborazione teologica dell'etica e della felicità come speranza nella salvezza; la matrice aristotelica del pensiero di Tommaso è, invece, innegabile. Nella *Somma teologica*, in particolare, il finalismo tomistico si esprime nell'ordine creato da Dio (p. 132), unica fonte dell'etica. L'indagine medievale si concentrerà, poi, sull'interrogativo della derivazione teologica delle leggi morali, conducendo, con Guglielmo di Ockham, al paradigma volontaristico (p. 134).

L'avvento della modernità, che reinterpretava la legge naturale secondo un nuovo paradigma, è testimoniato, nella prospettiva adottata da Donatelli, dall'elaborazione delle categorie filosofiche di Ugo Grozio. Il fondamento groziano dell'etica non può che ravvisarsi nel diritto naturale, che si erge a misura del diritto positivo, come dimostrano la questione della guerra e il problema del diritto internazionale (p. 162). Sarà proprio l'attenzione al contesto internazionale, poi, ad aprire l'ambito dell'etica alle questioni del rapporto tra gli Stati nello "stato di natura internazionale".

La categoria dello stato di natura viene utilizzata dall'autore anche per descrivere la "crisi della tradizione etica" (p. 177): tale crisi, di cui il pensiero di Thomas Hobbes è l'esemplificazione, getta le basi per l'impostazione induttivista humiana. Men-

tre nello stato di natura hobbesiano "ogni uomo è il suo proprio giudice" (*Leviatano*, I, 13), la morale è prodotto del contratto sociale: essa dunque rappresenta la realizzazione dell'obiettivo di traduzione dell'obbligatorietà *in foro interno* della legge naturale nella vincolatività anche esterna. Trattandosi di un'etica artificiale – perché prodotta dal passaggio alla società giuridicamente normata – ne risulta evidente l'esito *consequenzialista* che, per certi versi, anticipa l'utilitarismo benthamiano (p. 206).

In chiave empirista e razionalista, i paradigmi dello stato di natura e del contratto sociale sono portati ad esiti ulteriori da John Locke: la morale, prodotto del contratto sociale, non può che avere carattere *normativo*, nel senso della necessaria interconnessione tra moralità e legge (p. 223). Ma se nel paradigma della legge il dovere è ciò che *obbliga*, Locke distingue dall'obbligazione il concetto di *motivazione*, che è ciò che porta il soggetto a seguire il dovere: essa riveste, dunque, un ruolo di carattere morale.

Il modello razionalista viene ulteriormente sviluppato da Spinoza, il quale riconduce la riflessione etica nel campo del «perfezionismo». Nella sua *Ethica more geometrico demonstrata*, infatti, il filosofo utilizza categorie euclidee e cartesiane per condurre un ragionamento volto alla dimostrazione dei contenuti sostantivi della morale, il cui fine ultimo è la trasformazione delle *passioni* in *affetti attivi* grazie alla consapevolezza razionale (pp. 254-257).

Il concetto di *passioni* consente, nel percorso proposto da Donatelli, di allacciarsi anche ai contenuti dell'etica rousseauviana. Fondare la morale su di esse, per Rousseau, significa riflet-

tere sui principi dell'individuo naturale che si attivano nella vita morale moderna – come egli fa nell'*Emilio*, grazie all'uscita dallo stato di natura – che viene qui definita come processo necessario all'emancipazione dell'uomo e alla critica delle società esistenti. Il bene e il male *morali*, in quest'ottica, sono comprensibili nella società civile in qualità di giudizi di *stima* o *disstima* che si producono con l'evento che dà loro origine (p. 277). L'etica di Rousseau, in sostanza, è un'etica che conduce alla critica dell'esistente, che contiene in sé, dunque, una normatività di natura politica.

A rompere con la tradizione contrattualista e giusnaturalista è David Hume, il cui *Trattato sulla natura umana* mira alla fondazione dei principi sull'*immaginazione* e sui *sensi*: pur condividendo, in sostanza, la matrice empiristica lockeana, Hume costruisce una teoria scettica. Dalla sua angolazione prospettica, non è possibile decretare l'esistenza di un collegamento tra morale e legge, poiché la prima è oggetto più propriamente di *sentimento* che di *giudizio* (p. 320). Ciò gli consente un ancoraggio all'etica della virtù intesa in senso classico.

Anche Kant rielabora le categorie aristoteliche e tomistiche in campo etico, aggiungendovi le idee moderne di *libertà* ed *autonomia*. La morale kantiana è fondata sulla *ragion pratica* intesa nel senso di *appetizione razionale* (p. 340); nondimeno, rifiuta il finalismo classico, sostenendo che di esso nella modernità non vi è più traccia, così come dell'idea della *fioritura umana*. Completamente opposti a quelli lockeani e humeani, rileva Donatelli, sono gli esiti della filosofia morale di Kant: sovraempirismo e trascen-

dentalismo (p. 342). Ma ciò che più ha eco della sua riflessione morale è la distinzione tra imperativi *ipotesici*, valutabili sulla base di un'impostazione consequenzialista, e imperativi *categorici*, che costituiscono comandamenti morali non sottoponibili a condizioni.

A cavallo tra il XVIII e il XIX secolo si fa spazio una nuova concezione, derivante dalla distinzione, elaborata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, tra *etica* e *morale*: la prima facente riferimento, in questo senso, all'effettività delle condotte, la seconda, al contrario, alla riflessione razionale intesa come astrazione. Secondo Hegel, infatti, la morale altro non è che un singolo momento dell'etica: ciò costituisce una profonda rottura con la tradizione, che identifica l'etica con la *deliberazione razionale* (pp. 383-389). Descrivendo l'etica come effettività, la filosofia hegeliana rimarrà aperta all'interpretazione della cosiddetta *sinistra hegeliana*: trattandosi di una sfera che guarda all'esistente, è possibile, e anzi doverosa – in termini marxiani – una sua critica rigorosa. L'Ottocento è il secolo dell'affermazione dell'etica utilitaristica, sia nella sua versione classica, elaborata da Bentham, sia nella rivisitazione milaniana. Statuendo che la misura della condotta giusta è la massima felicità per il maggior numero (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*), Bentham spezza i legami con la teoria delle virtù e la rilevanza dei soggetti morali. Significativa è la distinzione presente in molta letteratura tra l'impostazione benthamiana e quella di Mill: Bentham è un *utilitarista della regola*, che osserva le regole "deontologicamente e di queste si chiede, nell'ipotesi che siano general-

mente osservate, se massimizzano la felicità del maggior numero”, mentre Mill è un *utilitarista dell’atto*, che “giudica la giustezza considerando le conseguenze del singolo atto” (p. 450).

A conclusione del volume, l’autore sceglie di dedicare particolare attenzione al pensiero di Nietzsche, presentandolo come la continuazione e la ripresa di temi già affrontati in Rousseau, in particolar modo per ciò che concerne il “ripensamento” e la “critica radicale delle concezioni della società e della moralità che erano state depositate nei secoli precedenti” (p. 467). Nella filosofia nietzschiana si rinviene un’attenzione al *genio* e alla *figura esemplare* come colui che ispira “l’odio per la propria ristrettezza e meschinità” (p. 470). Di stampo indubitabilmente e radicalmente scettico, infatti, sono le considerazioni che egli svolge in *Aurora*, dove, a partire da un’analisi genetica dell’etica, non nega i motivi morali ma sostiene che essi non possano trovare fondamento. È in questo senso che Nietzsche può essere definito l’*omega* di un alfabeto etico che, in una prospettiva storica, nasce con la classicità greca e culmina nell’instabilità e nell’incertezza all’alba del ventesimo secolo.

Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Wallstein, Göttingen 2016, 371 pp.

di Gennaro Imbriano

Esce in seconda edizione *Die Entdeckung der Zukunft* di Lucian Hölscher, già edito da Fischer nel 1999 e ora ri-

pubblicato da Wallstein con significative integrazioni al testo. Il libro contiene uno studio delle rappresentazioni del futuro prodotte in epoca moderna, indagate a partire dai contesti sociali nei quali esse sono sorte. Come viene chiarito nell’*Introduzione* (pp. 7-15), le «rappresentazioni del futuro» sono «oggetti evanescenti»: vanno e vengono, scompaiono con la stessa rapidità con la quale si sono formate, possiedono la consistenza di idee e immaginazioni fumose e instabili, precarie e sfuggenti (p. 7). Ma ciò non va a detrimento della loro funzione, che è quella di guidare il comportamento degli uomini e determinarne le scelte, orientandole in base al modo in cui una specifica costellazione di eventi futuri viene prevista. Che esse siano più o meno realistiche; che si verifichino esattamente come sono state profetizzate o meno; che si tratti di speranze o di paure, di intuizioni o di pianificazioni, di previsioni razionali o di attese fideistiche, le rappresentazioni del futuro sono a tutti gli effetti forze storiche in grado di smuovere azioni e indurre decisioni.

Si capisce così per quale motivo occorra «prenderle sul serio sul piano storiografico» e perché il loro significato appartenga «al campo della formazione dell’orizzonte storico»: lo studio delle «rappresentazioni passate del futuro» consente di decifrare scelte e orientamenti, di saggiare la capacità predittiva e il grado di realismo delle previsioni, di verificare come e quanto queste si siano effettivamente verificate ma soprattutto il modo in cui – al di là della loro veridicità – abbiano prodotto conseguenze ed effetti concreti (pp. 8-9). Non si tratta, allora, di misurare se

una rappresentazione passata del futuro fosse o meno corretta. Peraltro, questa operazione rischierebbe di incorrere nell'anacronismo di scambiare previsioni oggi rivelatesi infondate per concezioni che all'epoca della loro produzione non erano irrealistiche, e viceversa. Il punto, piuttosto, è scoprire il modo in cui le rappresentazioni del futuro «strutturano l'orizzonte d'aspettativa di una società» (p. 10).

La tesi fondamentale del libro è che «il futuro è stato scoperto solo di recente» (p. 10): se è vero che gli uomini di ogni epoca hanno potuto sempre immaginare «eventi futuri», è tuttavia da revocare in dubbio che «prima dell'inizio dell'età moderna esistessero effettivamente eventi "futuri" nel significato moderno della parola» (pp. 10-11). L'idea che si dia un futuro inteso come «una sezione temporale storica uniforme si formò infatti soltanto nel corso del diciassettesimo e del diciottesimo secolo nell'Europa occidentale e fu dapprincipio in stretta relazione al moderno concetto di storia»: solo da quando fu scoperto, in altre parole, «il futuro ebbe anche una storia» (p. 11).

Questa è l'«ipotesi» dell'intera ricerca di Hölscher: «la capacità di progettarsi in un futuro non è una costante antropologica né tantomeno un presupposto dell'esistenza umana come tale, ma un modo di pensare storicamente specifico» (pp. 11-12). Occorre allora, per dirla con il titolo del libro, indagare le forme concrete che produssero nell'età moderna qualcosa come «la scoperta del futuro».

In cosa consista precisamente questa scoperta e, soprattutto, come vada intesa l'ipotesi che dà forma all'intero lavoro, diventa più chiaro nella pri-

ma parte della ricerca – significativamente intitolata «sulla via del moderno» (pp. 19-52) –, nella quale l'autore studia il modo in cui il futuro viene rappresentato in epoca medievale. Esso è inteso come una sorta di «non-luogo», un vero e proprio «nascondiglio», per dirla con l'Agostino delle *Confessioni*, dal quale gli eventi provengono o nel quale essi finiscono, un buco nero privo di realtà (p. 22). Così «quando si parla, nei testi medievali, di *futura*, si intende sempre designare con questa espressione "gli eventi futuri", non la sezione di tempo del futuro in quanto tale» (p. 23). Tutto ciò si comprende meglio se si pensa che la struttura narrativa dell'arte e della letteratura medievale non ha ancora prodotto un *continuum* spazio-temporale in senso moderno: gli uomini possono abitare contemporaneamente luoghi differenti, e gli eventi temporalmente distanti sono dislocati in spazialità diverse che esistono contemporaneamente. Indicativo è il caso del «Parzival» di von Eschenbach: nel racconto il mondo pagano e quello cristiano sono universi paralleli nei quali il protagonista può trapassare continuamente e, soprattutto, contemporaneamente. «L'unità spazio-temporale, per noi naturale, si frantuma nella narrazione» (p. 25), perché il salto da un'epoca all'altra è trasfigurato, sul piano narrativo, nel continuo andirivieni da un mondo all'altro.

Questa forma narrativa comincerà a essere messa in crisi solo a partire dal tredicesimo secolo, quando nelle arti pittoriche scene complesse di eventi vengono inserite all'interno di una unità spaziale e descritte secondo un decorso temporale, espresso mediante l'organizzazione della narrazione

in scene successive (p. 28). Perché si abbiano rappresentazioni del futuro nel senso moderno del termine, però, sono necessarie altre trasformazioni. In epoca medievale le previsioni che riguardano i *future* sono dominate dalle profezie millenaristiche che annunciano la fine del mondo e il compimento del giudizio universale. La fine del mondo è sicura e imminente, anche se non se ne conosce con esattezza la data. Questa certezza sul destino cosmico caratterizza interamente l'attesa del futuro, qualificandola teologicamente. In questo quadro, gli eventi della storia profana si ripetono senza produrre significative novità. Prima della fine dei tempi, infatti, nulla di realmente nuovo può accadere: le storie sono caratterizzate dalla ripetizione, e gli eventi futuri sono interamente prevedibili sulla base di quelli passati, secondo un modello ciclico e ripetitivo.

Questa condizione cambia nell'età moderna. È ancora il concetto agostiniano di «nascondiglio» a mostrarci la natura di tale trasformazione. Che gli eventi siano qualcosa che proviene dal futuro, significa che essi possiedono un grado di realtà che li equipara a quelli del presente o del passato. Essi esistono: debbono soltanto verificarsi. Per i moderni, invece, «il futuro non è più "proprietà di Dio"», ma dipende dall'azione concreta degli esseri umani: non sono più gli eventi futuri che si realizzano, ma «è l'uomo a muoversi attivamente verso di loro» (pp. 40, 43). Essi sono, così, interamente determinabili. Inoltre, il modello delle attese millenaristiche comincia a entrare in crisi, sia in ragione del fatto che le profezie non si avverano, sia perché la fine del mondo – il cui calco-

lo è dapprima operato sulla base dei testi sacri e poi affidato alle scienze empiriche – viene costantemente posticipata, sì da favorire l'idea che la storia possiede ancora ampi margini di sviluppo (pp. 31-33). Intorno al 1750 si forma così un nuovo concetto di «futuro» [*Zukunft*], che codifica, nell'ambito di una filosofia della storia teleologicamente orientata, il tempo storico dell'umanità, proiettando in esso contenuti secolarizzati (p. 51). Nella seconda parte del libro è preso in esame il processo di formazione di questo nuovo concetto filosofico-storico di «futuro» nel periodo compreso tra il 1770 e il 1830. Esso è caratterizzato dall'«assunzione ottimistica sulla natura e sulla capacità di sviluppo dell'umanità» e dalla «convinzione che essa avesse davanti a sé ancora una lunga strada prima di raggiungere la pienezza del suo sviluppo» (p. 55). *L'educazione del genere umano* di Lessing (1780) è un momento decisivo nella formazione di queste idee, ma è Kant ad avere «un influsso ancora maggiore rispetto a quello avuto da Lessing nella formazione della prospettiva sul futuro dei suoi contemporanei» (p. 57). Nei suoi lavori degli anni Ottanta e Novanta Kant sviluppa una filosofia della storia al cui centro è la convinzione che la storia dell'umanità sia destinata al progresso (p. 57), convinzione confermata ai suoi occhi dalla Rivoluzione Francese: «già dieci anni dopo il suo primo schizzo filosofico-storico Kant vedeva realizzate le sue speranze di uno Stato di diritto borghese nella costituzione repubblicana della Francia» (p. 61).

Nel corso dell'ultimo quindicennio del diciottesimo secolo il punto di vista filosofico-storico si sedimentò e

divenne coscienza comune: veniva oramai considerato certo che il futuro storico dell'umanità fosse completamente svincolato da fattori sovranaturali e che esso fosse unicamente determinato dall'azione e dalla volontà degli uomini. In questo contesto le rappresentazioni del futuro cominciarono a dotarsi di prognosi circa gli effettivi sviluppi del corso storico (pp. 62-66), che ebbero un rapporto tutt'altro che negativo con il passato: spesso le previsioni ottimistiche sul futuro attingevano ai modelli classici, configurandosi di fatto come «riproduzione di un passato idealizzato» e proponendo un'idea di progresso «come ritorno alla società umana» (p. 72). Emblematica, da questo punto di vista, è la configurazione che la filosofia della storia assume in Hegel, il quale offre, mediante la dialettica, un'idea di futuro tutt'altro che svincolata dalla continuità storica (pp. 78-79). Dal punto di vista politico, invece, la Rivoluzione Francese apre un periodo – destinato a durare per tutto il diciannovesimo secolo – nel quale le aspettative democratico-repubblicane precipitano nell'obiettivo della costituzione degli Stati nazionali (pp. 80-83).

Si può dire che gli anni che ruotano attorno al 1830 segnano una vera e propria «svolta epocale nella storia del futuro» (p. 91). A partire da quel momento, infatti, si registra un'incidenza sulla vita politico-sociale delle «prospettive di lungo periodo» legate alla previsione del futuro di intensità fino a quel momento sconosciuta, poiché esse investirono non solo i settori colti della borghesia illuminata, ma si estesero progressivamente anche al ceto piccolo-borghese e alla classe lavoratrice (p. 91). La terza

parte del libro, che prende in esame il periodo compreso tra il 1830 e il 1890 (pp. 89-133), analizza l'innovazione intervenuta in questa fase. Decisiva fu l'esperienza della rivoluzione del 1830: il quarantennio che la separava dalla Rivoluzione Francese, ma anche il suo esito, parevano dimostrare in maniera lampante l'impossibilità di successo di qualunque «tentativo di una restaurazione dell'ordine pre-rivoluzionario del diciottesimo secolo» (p. 93).

Era, questo, un dato empirico che strutturava non solo il punto di vista dell'«opinione pubblica liberale», ma che trovava d'accordo anche la compagine conservatrice, oramai consapevole che il futuro sviluppo delle società europee non lasciava spazio ad ambizioni ricompositive (p. 92). La «decisiva svolta» intervenuta intorno al 1830 riguardo alle aspettative del futuro, caratterizzata dunque dalla convinzione, fatta propria anche «dai nemici della democrazia», secondo la quale «il futuro avrebbe portato un'epoca democratica», fu accelerata peraltro anche dallo sviluppo dei primi movimenti socialisti, che, soprattutto in Francia, ebbero l'effetto di consolidare l'aspettativa di un futuro progressivo con le prime formule di pianificazione sociale.

Tra il 1830 e il 1848 «occuparsi di futuro diventa un'attività alla moda all'interno di tutto il mondo colto europeo», che trova nel socialismo utopistico il suo punto di precipitazione emblematico (p. 99). Saint-Simon prima, con il progetto della costituzione di una «società industriale» governata dai lavoratori e non dagli oziosi, e Fourier poi, con il programma della costituzione dei «falansteri», sviluppano dei piani di riorganizzazione

della società di straordinaria efficacia egemonica, capaci – nonostante il fallimento dei tentativi politici a essi ispirati – di determinare visioni del futuro, aspettative e piani d'azione politica di lunga durata (pp. 100-108). Sulla base di queste esperienze, le attese del futuro verranno sempre maggiormente inglobate all'interno di una «scienza positiva» – come nel caso di Comte (pp. 109-113) – o comunque orientate secondo la sempre più stringente analisi prognostica delle scienze statistiche e di quelle economiche (pp. 114-120).

Nel corso del diciannovesimo secolo l'attesa del futuro fu segnata dalla costante evocazione di un'imminente rivoluzione sociale. Le condizioni del proletariato industriale e lo sviluppo delle leghe operaie e dei partiti socialdemocratici contribuirono allo sviluppo di attese rivoluzionarie, che, avendo trovato nel 1848 prima e nel 1871 poi, con l'esperienza della Comune, punti effettivi di applicazione, continuarono a sollecitare l'immaginazione per tutto il corso del diciannovesimo secolo, fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Un ruolo eminente giocò la teoria marxiana della rivoluzione, che univa efficacemente analisi scientifiche e toni millenaristici, che ebbero l'effetto di provocare un'eco propagandistica di enorme portata (pp. 121-23). La quarta parte del lavoro di Hölscher – la più cospicua del libro – è significativamente intitolata «Il periodo dell'apice», e prende in esame il lungo sessantennio compreso tra il 1890 e il 1950. Nell'ultimo decennio del diciannovesimo secolo si entra decisamente «nella vera epoca dei progetti sociali sul futuro e delle utopie letterarie» (p. 137). Ci si at-

tende che l'ingresso nel nuovo secolo sia portatore di grandiose trasformazioni, che sono annunciate, agli occhi degli uomini del tempo, dagli effetti che la seconda rivoluzione industriale andava sviluppando (p. 138). Se nel periodo precedente le previsioni circa il futuro – anche quelle utopistiche – alludevano spesso alla possibilità di un «ritorno alle strutture della società preindustriale», questi esiti erano ora «esclusi»: realmente «nuova» ora appariva una certezza sconosciuta, fino ad allora, tanto ai «critici conservatori» quanto a quelli «socialisti» della «società industriale», e cioè che «un ritorno alle forme economiche precapitalistiche» non era più necessario né possibile (pp. 138-39).

Ciò riguardava tutti: conservatori e socialisti, cristiani e atei, liberali e fascisti. Nelle loro rappresentazioni il sentimento della decadenza lascia progressivamente spazio all'idea che il futuro «era già cominciato», e che bisognava solo orientarlo e programmarlo secondo i propri obiettivi (p. 139). Tra le varie forme nelle quali si esprime questa nuova attitudine spiccano i nuovi romanzi di fantascienza, che a partire dalla fine del diciannovesimo secolo conoscono un vero e proprio *boom*. Il nuovo genere letterario – ispirato ai luoghi classici dei racconti utopisti – trova ad esempio in *Guardando indietro, 2000-1887* di Edward Bellamy uno dei suoi esempi più rilevanti (p. 145). Ma anche le profezie sulla fine del mondo, presenti nella tradizione cristiana, sopravvivono nelle discussioni scientifiche sulla storia del cosmo, negli studi sulla storia della terra e in quelli che prendono in esame lo sviluppo dell'umanità nell'ambito della storia dell'evoluzione (pp. 159-163).

Molti nuovi fatti concorrono allo sviluppo di una modalità di immaginazione del futuro che a volte sfocia in vere e proprie fantasticherie, le quali, però, contengono spesso anticipazioni del futuro: così lo sviluppo delle ferrovie alimenta la visione di un trasporto sempre più efficiente per mezzo di fantascientifici mezzi volanti, barche-zeppelin, taxi aerei, mirabolanti uomini-uccello dotati di ali artificiali e motore a elica (pp. 167-171); quello degli scambi sempre più veloci l'ideazione di pionieristiche forme di comunicazione videotelefonica (pp. 172-174); le arti propongono una vera e propria estetica del futuro, riscontrabile nella musica (Mahler, Schönberg) come nella poesia (Marinetti), nella pittura (Matisse, Picasso) come nel cinema (*Metropolis*) (pp. 175-184); l'architettura pianifica la costruzione di nuovi edifici monumentali e nuovi modelli di città, caratterizzati dallo sviluppo urbano in senso verticale e dalla larghezza e ariosità delle aree residenziali, nei cui giardini e nelle cui arterie stradali dovrà svilupparsi la società del futuro (pp. 185-199), la cui realizzazione è pensata all'insegna di una radicale riforma pedagogico-morale, capace di rivalutare in particolare il ruolo della donna (pp. 200-208).

Ma la tensione di fine secolo verso la pianificazione di un futuro «nuovo» e di una «nuova società» non è, come detto, prerogativa dei liberali e dei socialisti. Nell'età guglielmina si radica sempre di più quella che Hölscher chiama «*alternative Moderne*», la «modernità alternativa», ovvero il progetto politico conservatore: «il passato al quale si orientavano i nuovi conservatori non era un passato che fosse effettivamente esistito,

ma un passato ideale, immaginario, in certo senso un passato futuro» (p. 209). Sviluppo di una industria agraria capace di soddisfare pienamente il sostentamento della nazione, programmi autarchici (pp. 211-16), critica della *Zivilisation*, senso della grandezza imperiale (pp. 217-19), bonapartismo politico-costituzionale (p. 222) sono gli elementi portanti che sostanziano la visione del futuro conservatrice.

Con la grande guerra si produce una trasformazione radicale di questa tensione. La dimensione planetaria del conflitto, il grande numero di risorse materiali e umane impiegate, il perfezionamento delle armi e la loro potenza distruttiva, la lunga durata del conflitto sono tutti elementi che contribuirono a rendere la guerra mondiale inaspettatamente violenta: la sua «crudeltà», la sua durezza e la sua «ostinazione» (p. 227) saranno esperienze mai davvero prefigurate nelle pur angosciose attese che precedettero l'esplosione delle ostilità (pp. 231-234). Aumentano le percezioni di un futuro del tutto incerto e sottratto alla possibilità di una previsione definitiva degli esiti della guerra, originariamente immaginata – erroneamente – come scontro di breve durata (pp. 235-237). Nel periodo repubblicano si diffonde invece una nuova percezione del futuro, nuovamente inteso come tempo di un possibile «nuovo inizio», differentemente connotato dalle varie compagini in lotta (p. 240) e caratterizzato dallo scontro tra due grandi opzioni contrarie: la rivoluzione socialista e quella nazionalista, che poi alla fine si affermerà (pp. 244-250), attingendo ampiamente alla suggestione dell'eternità del «Reich millenario» (pp. 267-272).

La quinta e ultima parte del libro è intitolata «il periodo della trasformazione dal 1950» e prende in esame le visioni del futuro che caratterizzano il mondo a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale. Ciò che caratterizza questa nuova fase è la fine delle utopie e la loro sostituzione con programmi meno ambiziosi dal punto di vista filosofico-storico e più pragmatici (p. 289). La fase sconta una vera e propria delusione delle attese che dalla modernità in avanti avevano caratterizzato la filosofia del progresso (p. 292). Al suo posto si sviluppano prognosi scientifiche sul futuro, garantite dal nuovo sapere della «futurologia», che sfrutta le conoscenze legate all'impiego del calcolo artificiale per dedurre possibili scenari futuri sullo sviluppo dell'ecosistema e delle risorse naturali sulla base di variabili e costanti (pp. 296-300).

Il futuro non appare più un orizzonte in divenire, come nell'età moderna, ma invece uno spazio chiuso, che si restringe sempre più, come sostengono le tesi sulla «fine della storia» (pp. 311-15). Ma proprio questa nuova prospettiva, anch'essa filosofico-storica, viene presto smentita, e le rappresentazioni del futuro che si affermano all'inizio del nuovo millennio riconsegnano la percezione che lo sviluppo storico sia passibile di nuove aperture.

Roberto Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* (Einaudi, Torino 2016)

di Antonio Fedè

L'ultimo libro di Roberto Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*,

rappresenta una tappa fondamentale nell'itinerario speculativo del pensatore napoletano, sebbene esso (questo è bene precisarlo subito) non pervenga ai livelli di spregiudicatezza e originalità concettuali propri di altri suoi lavori. L'elaborazione di questo testo muove certamente da due esigenze teoriche che, seppur distinte, sono fittamente intrecciate. La prima è costituita dalla volontà esplicita, sollecitata dalla gravità del contesto storico, politico, socio-economico e intellettuale europeo, di gettare le fondamenta per una filosofia – o meglio, per una pluralità di filosofie – che sia all'altezza della difficoltà dei problemi che stanno attraversando i paesi del Vecchio Continente con effetti dissolutivi sulla loro – ancora *in fieri* – integrazione politica. La seconda è identificabile con un bisogno più marcatamente speculativo, che coinvolge una questione cardine della riflessione espositiana: la relazione costitutiva del pensiero con ciò che sembra eccederlo, con quella realtà che, pur acquisendo senso a contatto con esso, non è mai completamente riducibile alla sua rappresentazione. Se questa necessità di Esposito di ridefinire i caratteri del nesso tra la filosofia e la dimensione extra-filosofica si è concretata, in un percorso teorico comprensibile solo se osservato nella sua globalità, prima nella ricerca sul problematico rapporto tra *communitas* e la sua – a un tempo estrinseca e inerente a essa – “reazione” immunitaria, poi in quella sul legame storico-concettuale che vincola la vita (entità sempre aliena da ogni definizione conclusiva e drammaticamente inafferrabile dal concetto) alla politica, e più recentemente nell'indagine tesa a smantellare i “dispositivi” della per-

sona e della teologia politica (che il grosso della nostra tradizione filosofica ha trattato, più o meno coscientemente, quasi come due "dati" irrefutabili, impermeabili alla valutazione critica e quindi, in fondo, *esterni* ad essa), con questo volume essa prende finalmente forma in modo manifesto, disponendosi su due livelli sovrapposti, coincidenti con l'analisi squisitamente filosofica e con quella "geopolitica". Intorno a questa coppia di piani si intessono le argomentazioni del filosofo italiano, in modo che lo sforzo teoretico di risoluzione del problema collocato sull'uno (gli esiti antinomici della "complicità ostile" tra la filosofia e il suo "fuori") appaia in qualche modo, se non indispensabile, quantomeno utilissimo all'appianamento di quello posto sul secondo (il collasso socio-politico, oltre che valoriale, del disegno unitario delle nazioni europee).

Il libro prende le mosse dall'individuazione di ciò che Esposito definisce il "dispositivo della crisi", ovvero quella sorta di cortocircuito concettuale provocato da alcuni tra i filosofi e gli intellettuali più eminenti del panorama culturale europeo del primo Novecento – Valéry, Husserl e Heidegger su tutti –, in base al quale il decadimento socio-politico (per tacere di quello morale) del continente europeo dei primi decenni del secolo scorso viene ricondotto a una causa "metafisica": la terribile rottura del millenario connubio tra Europa e filosofia, la quale avrebbe "dimenticato" lo spirito del proprio principio ellenico, sua inesauribile fonte di senso. A parere di Esposito, per superare gli effetti di angoscioso straniamento di questo presunto divorzio, i pensatori della crisi propongono con forza

di ricondurre il pensiero filosofico a tale «origine perduta, rinnovandola in un nuovo inizio» (p. 23). Operando in questa direzione, essi presuppongono un – fittizio – punto primigenio dal quale la filosofia sarebbe scaturita e al quale sarebbe dovuta forzatamente ritornare, lasciando così intendere che quello non sia altro che il destino ineluttabile di questa. L'autore ritiene che tale «logica della presupposizione» (*ibidem*) del *telos* all'*arche* conduca a risultati contraddittori, i quali sarebbero l'espressione dell'incapacità del pensiero "critico" di comprendere non solo che una vera e virginalo origine sia inattuabile da parte della filosofia – dato che ogni supposto nucleo genetico è genealogicamente il prodotto "secondo" di un'infinità di scontri storico-intellettuali – ma anche che solo un angolo di visuale "deterritorializzante", esterno al quadro della speculazione filosofica europea, avrebbe potuto conferire a questa, e al mondo di cui essa osservava il disfacimento, nuova linfa vitale. Se al riconoscimento della costitutiva impossibilità per il pensiero di attingere una fonte originaria smarrita era già pervenuta la tradizione filosofica "tragica", la quale, con le folgoranti argomentazioni di Hölderlin, Nietzsche e Patočka, aveva già inceppato il meccanismo principale del dispositivo "critico", per Esposito sarà solo la filosofia del "fuori", sviluppatasi lungo percorsi teorici differenziati – quando non apertamente opposti –, costituita dalla *German Philosophy*, dalla *French Theory* e dall'*Italian Thought*, a smantellarne apertamente i presupposti e le derive immobilizzanti. L'autore si dedica a un'analisi circostanziata di queste tre grandi "scuo-

le", mettendone in luce i rapporti di filiazione e i punti di cocente rottura. Alla prima di queste, identificabile *tout court* con la Scuola di Francoforte, spetta il compito inaugurale – anticipato da autori come Tocqueville, Weber, Gramsci e Arendt, tutti variamente consci del carattere rivoluzionario dei sistemi socio-economici e politico-istituzionali e dell'attitudine intellettuale dell'America – di scardinare l'autoreferenzialità asfittica del pensiero europeo di inizio Novecento, osservando la crisi del Vecchio Continente dalla "straniante" prospettiva americana (com'è risaputo, negli Stati Uniti emigrarono i più acuti esponenti dell'Istituto di Ricerca Sociale a causa delle persecuzioni naziste). L'aspetto "storico-geografico" della relazione della speculazione francofortese con l'esteriorità si articolerebbe però, nell'indagine espositiva, con uno prettamente teoretico, che prende soprattutto forma nell'infaticabile operazione dialettica di Adorno di stabilire un, seppur fragilissimo, nesso tra il pensiero e ciò che lo travalica, nel tentativo – votato necessariamente al fallimento ma proprio per questo ineludibile – «di dire filosoficamente quanto sta fuori dalla filosofia» (p. 86). Quest'impresa che, nel suo indefesso impegno di non cedere mai alla fatticità del reale, non indietreggia nemmeno di fronte alla sopraggiungente necessità della critica di negare se stessa, rischiando così di annullarsi, avrebbe il merito di tematizzare con dirimpente radicalità il problema del rapporto tra il pensiero filosofico e la sua alterità. La *French Theory*, essendo per l'autore «l'esito di una doppia decontestualizzazione – della cultura filosofica tedesca da parte dei francesi e di quella

francese da parte degli americani» (p. 111), presenta dei connotati meno immediatamente decifrabili, che – forse a causa della loro complessità – sono stati superficialmente disconosciuti proprio dalla storiografia d'oltreoceano in nome di un'arbitraria omogeneità. Per Esposito in essa è doveroso distinguere lo sviluppo di «due alberi genealogici diversi che immettono la *théorie* in alvei ermeneutici segnatamente eterogenei [...]: il filone postheideggeriano, rappresentato eminentemente da Derrida e dalla sua scuola, e [...] quello postnietzschiano, interpretato da Foucault e Deleuze (p.117). Nella riflessione dell'autore, se il primo filone della *French Theory*, insistendo sull'esaurimento storico-semanticamente del discorso filosofico della modernità – al quale è rimasto aggrappato il programma "postilluministico" di Habermas –, sul valore della categoria modale della neutralità e soprattutto sull'insostenibilità della «forma della rappresentazione, intesa come dispositivo di controllo sulla realtà da parte del soggetto» (p. 113), approda a una deriva – si vedano la lyotardiana differenziazione incontrollata dei linguaggi, che non consentirebbero più opzioni normative, e il percorso derridiano (di certo più eticamente impegnato) di identificazione dell'esteriorità della filosofia con la scrittura, tradizionalmente soffocata dalla morsa composta da *logos* e *phone* – inevitabilmente *impolitica*, il secondo reperisce nel "altro" *dal* (e non solo del e nel) pensiero quella *energia vitale* che costituisce la posta in gioco principale di un incessante scontro tra fronti storico-politici e ideologici contrapposti, le cui armi sono essenzialmente le procedure di soggettivazione e assogget-

tamento degli individui. Sulla base della genealogia nietzschiana, la riflessione foucaultiana, lungo una più che ventennale indagine che riconosce inizialmente nella follia, successivamente nell'enunciato e infine nella *vita*, gli elementi estrinseci al pensiero, giunge comunque per Esposito a una conclusione che, se non si può definire propriamente impolitica, è sotto alcuni aspetti politicamente scoraggiante, ovvero all'affermazione dell'equivalenza logica e della simultaneità dei dispositivi di potere e delle pratiche di resistenza a questo.

L'autore è convinto che da questa *impasse* cerchi di fuoriuscire l'*Italian Thought*, che non solo ambisce a presentarsi come pensiero "in atto", oltrepassando «sia l'autonomia della filosofia sia la neutralità della teoria» (p. 158), ma si prefigge inoltre l'intento di scardinare il circuito chiuso dell'intercambiabilità delle forze, teorizzata dal pensiero francese, per porre al suo centro la potenza dell'*affermazione* e della precedenza logica dei processi di liberazione dal potere. Sorto in concomitanza con lo svilimento dei contenuti della *French Theory*, grazie soprattutto alla carica teorico-pratica dell'operaiismo degli anni Sessanta e Settanta, il nuovo pensiero italiano, nella prospettiva espositiana, si distingue dai due filoni speculativi precedentemente trattati non solamente per la sua abilità a «esporre l'arcaico alla prova dell'origine» (p. 13) e di cercare questa «nel cuore del contemporaneo» (*ibidem*) (si pensi ad alcune delle sue categorie cardine: *sacertas*, *imperium*, *immunitas*), ma primariamente per sua capacità di declinare il "fuori" nel "contro", «in una tensione di natura politica» (p. 159). Se questa strate-

gia discorsiva affonderebbe in parte le sue radici in un orientamento marginalizzato della filosofia italiana novecentesca, (Tilgher, Rensi e Colli), il cui oggetto precipuo era «il contrasto senza mediazione tra la vita e le forme» (p. 164), la testimonianza della sua piena maturazione si può ritrovare solo negli ultimi decenni del secolo passato, quando, ad esempio, Tronti elaborerà la teoria della lotta irriducibile tra operai e capitale, Negri quella del dissidio tra potere costituente e potere costituito, mentre lo stesso Esposito cercherà di lumeggiare il rapporto contrastivo tra *communitas* e *immunitas*. Questi autori conducono le proprie ricerche con stili concettuali e risultati certamente distanti tra loro, ma rimangono accomunati dalla convinzione che le polarità che si fronteggiano «non si equivalgono sul piano qualitativo» (p.170), dal momento che «le une sono attive, le altre reattive. Le prime non fanno che affermare, le seconde negano tale affermazione. Quelle procedono rafforzandosi, queste cercando di indebolire le altre» (*ibidem*).

Un'attenzione particolare meritano a mio avviso le precisazioni del pensatore italiano intorno alla sua teoria dell'indissolubile vincolo tra comunità e immunizzazione, che rappresenta, all'interno della sua speculazione, l'asse semantico nel quale si incrociano i due vettori principali dell'*Italian Thought*: il pensiero biopolitico e il tentativo di superamento della teologia politica. Esposito chiarisce che la «*communitas* non va intesa né come un'origine né come una destinazione, ma come una soglia epistemologica, o una misura critica, rispetto all'immunizzazione a cui è esposta la società» (p. 182), mettendo in lu-

ce, anche con riferimenti polemici ad Agamben, che, sulla base di questa dinamica mai risolutiva, una nuova politica della vita, affrancata dalla presenza spettrale della sovranità e della “macchinazione” teologico-politica, è immaginabile e progressivamente realizzabile.

Una volta terminata la trattazione di questi tre tronconi teorici che hanno variamente affrontato la questione del “fuori” al fine di ridare linfa a un “dentro” atrofizzato, l'autore ritorna in conclusione al piano “storico-geografico” del suo lavoro, saldandolo definitivamente con quello prettamente speculativo e tentando così di dimostrare l'unitarietà del suo progetto. Egli si chiede esplicitamente se sia possibile una nuova filosofia per l'Europa – come recita lo stesso sottotitolo del libro – in grado non solo di dare voce e sostanza a quel piano epocale di confederazione politica degli stati europei tratteggiato nel secondo dopoguerra, ma soprattutto di rispondere con efficacia e, al contempo, con serenità e civiltà alle minacce congiunte della crisi economica, dell'immigrazione di massa e del terrorismo islamico. Se da un lato, nell'orizzonte culturale tedesco, il “neocostituzionalismo” cosmopolitico di Habermas – al quale farà da contraltare il moderato euroscetticismo di Grimm e Böckenförde –, così coraggiosamente rivolto all'elaborazione dei principi di una “costellazione postnazionale” all'interno dell'Europa, oltre che chiudersi in uno sterile normativismo, presenta per Esposito dei pesanti vizi epistemologici (il filosofo tedesco pone al centro del suo progetto costituente una società civile europea, conscia e responsabile, che appare a un tempo sia il presup-

posto necessario che l'esito vincente di tale programma), dall'altro, nel versante francese, la piega “neutralizzante” del postmodernismo e del decostruzionismo sembra polverizzare le potenzialità politiche della peculiare identità differenziale – la sua millenaria *unitas multiplex* culturale – del Vecchio Continente (già speranzosamente affermata da Gadamer, Morin e Cacciari), per mezzo di un'incontrollata moltiplicazione delle differenze che rischia di offuscare, anche logicamente, la riconoscibilità di tale identità. Per l'autore, a questa deriva di indifferenziazione non sembrano sfuggire nemmeno le penetranti riflessioni di Balibar sulla valenza irriducibilmente biopolitica delle frontiere, delle quali Esposito invoca una (sicuramente fino a un certo punto benefica e auspicabile) maggiore democratizzazione. A suo parere, nel panorama di questo dibattito emerge, per originalità e concretezza, ancora una volta il pensiero italiano che, grazie al sostegno della propria tradizione giusfilosofica, si orienta verso l'individuazione dei presupposti giuridici di una possibile costituzione politica europea, compiendo un'opera di svuotamento e risemantizzazione dei concetti filosofico-politici che hanno sorretto l'Europa per secoli, quelle di impero e di sovranità su tutti.

All'interno sia di questo orizzonte di ricerca che del – oggi languente – processo di formazione politica dell'Europa sarebbe utilissimo, suggerisce Esposito in chiusura, attivare la categoria di “civiltà”, che in particolar modo la filosofia italiana moderna ha saputo interpretare nella complessità delle sue sfumature semantiche. Essa, implicando non una neutralizzazio-

ne dello scontro, ma un suo contenimento entro regimi istituzionali precisi, potrebbe dare respiro e coraggio a una spinta costituente che proveniva "dal basso", da quelle classi europee accomunate dalla marginalizzazione politica, sociale ed economica. Se un "grande spazio" europeo finalmente ci sarà, lo si dovrà soltanto a una «reale dialettica politica» (p. 238) messa in moto dai popoli e non dai ceti privilegiati raggruppatisi intorno alla finanza globale.

Roberto Marchesini, *Etologia Filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, pp. 121, € 12.

di Manuela Macelloni

Quella resa da Marchesini è una lettura interessante e profondamente innovativa alla questione della soggettività, capace di fare da segnavia a una nuova maniera di pensare la filosofia stessa.

Per quanto il testo apra a un'ampia serie di questioni ciò che mi urge chiarire, con questo contributo, è come, una rilettura del concetto di soggettività, crei un effetto domino per cui anche altri concetti, dati per sodati dalla storia del pensiero, necessitano di una nuova fondazione. Tra questi vi sono anche il concetto di libertà e quello di coscienza.

Lo scopo principale del testo di Marchesini è una ridefinizione della soggettività e ciò a partire dall'analisi dell'inefficacia delle due principali tradizioni che hanno guidato la storia del pensiero nell'interpretazione dell'essere animale: quella cartesiana

e quella behaviorista, entrambe infatti si sono macchiate di un riduzionismo incapace di rendere giustizia alla complessità del mondo animale.

Marchesini rigetta sia l'impostazione cartesiana, la quale vede nell'animale una macchina che, attraverso delle dotazioni, esegue specifiche funzioni, sia quella behaviorista che invece interpreta l'animale in un rapporto stimolo/risposta, un relazione cioè perfettamente lineare e prevedibile, là dove, ogni volta che io premo il medesimo "pulsante", ottengo sempre e comunque lo stesso risultato.

La prima quanto la seconda inchiodano l'animale in una dimensione di asservimento alla funzione e di totale mancanza di una titolarità effettiva delle proprie dotazioni. Marchesini comprende come sia necessario, per costruire una soggettività animale, abbandonare completamente queste impostazioni per offrirne una nuova. Ricostruire una soggettività animale significa ridare dignità alla dimensione animale tutta, scardinando alla base la convinzione che l'uomo si presenti in questo universo come qualcosa di altro dall'animale.

Tanto l'uomo quanto l'animale sono meta-predicativamente soggetto e ciò alla luce del fatto che l'animalità è un'ontologia.

L'animalità non è il termine oppositivo diretto dell'umanità, ciò che in negativo illumina la dimensione dell'essere dell'uomo, ma è l'essere dell'uomo stesso che, attraverso dei suoi specifici predicati, crea un proprio mondo.

Affinché l'animale riacquisisca il suo valore e la sua dimensione di esserci nel mondo è necessario riconoscerli, non solo dei predicati propri a loro volta generatori di mondi ma, anche,

il possesso delle sue dotazioni. Con ciò si intende che possa utilizzare le dotazioni non in maniera meccanica né tanto meno funzionale ma che, per mezzo di connessioni sinaptiche ben precise, di marcature emozionali sviluppate nel corso dell'esistenza, possa adoperarle in un modo piuttosto che in un altro.

Il possedere delle dotazioni diviene quindi il fondamento per comprendere la natura soggettiva dell'essere animale: «Ammettere una sovranità sulle dotazioni e quindi un utilizzo titolato delle stesse nell'espressione delle funzioni vuol dire considerare le dotazioni degli strumenti che il sistema utilizza e non degli interruttori. Esistere significa pertanto emergere dalle proprie dotazioni» (p. 44).

L'animale inoltre è sempre all'interno di una dimensione temporale che non è mai sincronica ma diacronica: il soggetto è nel presente solo in quanto è il risultato di un passato e di un futuro.

La soggettività non è quindi un concetto determinato, ma fluido, immerso nel costante cambiamento in una dimensione di metamorfosi continua. A discapito delle vecchie teorie per cui la soggettività trascendeva l'individuo, era qualcosa che dall'alto si calava – la *res cogitans* – e che per mezzo della coscienza regalava soggettività, Marchesini interpreta il soggetto come qualcosa di emergente, da intendersi non come qualcosa che si giustappone in forma trascendente all'individuo ma qualcosa che emerge dall'individuo stesso.

Il concetto di emergenza fa, a mio avviso, particolarmente breccia in quello che è il significato concettuale espresso dall'autore. Emergere significa venire a galla, apparire chia-

ramente ma l'emergenza è anche ciò da cui non si può prescindere, qualcosa che sconvolge i piani. Il soggetto emerge appunto come eccedenza: all'opposto della macchina che lavora nella costante funzionalità e assorbe se stessa nella prevedibilità assoluta delle sue funzioni, il soggetto, emergendo, crea urgenze posizionando l'individuo in uno stato di costante non equilibrio e di incessante perfezionamento di un proprio languore nei confronti del mondo.

Il languore per Marchesini è il motore della soggettività: senza desiderio non si dà alcun soggetto, è il desiderio a dare colore al mondo e valore ad esso, il desiderio seleziona pezzi di realtà in cui esplicitare la volontà che altro non è se non il desiderio in azione.

Il desiderio però non è casuale; esso trova origine in dei luoghi ben precisi che Marchesini identifica nella storia filogenetica ed ontogenetica dell'individuo.

La soggettività per essere tale ha quindi più urgenze:

1. la sovranità sulle dotazioni
2. la coesistenza di predicati filogenetici ed ontogenetici in grado di strutturare un dialogo con la realtà attraverso la costruzione di specifiche dotazioni e specifici desideri
3. la dimensione temporale: il presentarsi nel mondo non in una dimensione statica ma di flusso di connessione tra più dimensioni temporali, si dà presente solo come dialogo tra passato e futuro
4. il desiderio quale scintilla in grado di stimolare quel dialogo con la realtà che per mezzo della volontà si trasforma in azione.

Grazie all'interazione tra tutti questi elementi emerge il soggetto che risulta dalla collaborazione di più istanze in costante rapporto e per ciò non riducibile alle sole dotazioni.

Ecco che il presenziare nel mondo non può più essere definito un *cogito ergo sum* – visione che pone l'essere vivente in uno stato di autopoiesi e di isolamento solipsistico – ma deve essere pensato come un *dialogo ergo sum*: l'essere vivente si dà come struttura dialogica mai determinata in quanto in costante flusso. Il flusso è dato dall'impossibilità di un esserci al di fuori di una struttura dialogica: questa instabilità del sistema trova espressione nel desiderio come volontà di agire in risposta ad un'urgenza interna. Questa necessità non può mai non essere dialogica.

Per focalizzare con ancora più chiarezza le questioni aperte, Marchesini evidenzia le differenze tra soggetto e macchina: ovviamente la macchina non presenta alcun rapporto dialogico con la realtà proprio alla luce di una sua incapacità diacronica, la macchina è inchiodata nel *qui ed ora* e non ha urgenze da esperire se non la sua mera funzionalità del tutto prevedibile.

Il confronto con la macchina trascina con sé anche un altro grande problema: quello della libertà.

La macchina quale organismo sempre in equilibrio si completa nella perfezione delle sue funzioni, la macchina non eccede mai le proprie dotazioni ma rimane strettamente vincolata ad esse.

Al contrario, il soggetto è sempre soggetto desiderante e per tale ragione in perenne squilibrio, alla ricerca di risposte nel mondo ma è questo statu-

to di "imperfessione" che apre al dialogo e alla creatività.

Ma dove hanno origine i desideri?

Per chi legge anche il Marchesini etologo sa che ogni specie ha un suo corollario specifico di motivazioni che la guidano alla ricerca di target specifici nel mondo.

Semplicemente, questa visione è giustapponibile alla dimensione del soggetto: i desideri si possono rintracciare in quelle che sono le caratteristiche filogenetiche ed ontogenetiche dell'individuo.

Nella filogenesi si ereditano tutte le inclinazioni principali di specie e quindi quelle caratteristiche che hanno condotto una specie nella lotta alla sopravvivenza, e ciò attuando dei comportamenti che avevano una valenza atta a permettere la sopravvivenza della specie stessa. Il desiderio si costruisce quindi sulla base di quei comportamenti convenienti per la salvaguardia della specie. Esplicitando la questione Marchesini spiega come il comportamento predatorio, per esempio nel gatto, altro non sia se non un *imprinting* voluto dalla storia filogenetica, allo scopo di favorirlo nella caccia della preda per la sua sopravvivenza. Oggi che lo stesso gatto viene nutrito *ad libitum* questo desiderio di predare, cacciare, non viene spento dallo stomaco pieno ma persiste rivolgendosi ad altri target, per esempio la pallina (cfr. p. 95).

Chiaro è quindi che i desideri filogenetici appartenenti all'etogramma della specie sono attentamente marcati in quella che è l'eredità genetica di uno specifico individuo. Un coniglio non desidera predare e mai lo potrà desiderare giacché non è questo comportamento presente nel suo etogramma.

Altro luogo capace di generare i desideri è l'ontogenesi. L'ontogenesi è da intendersi come la storia della persona, quei fatti, eventi, circostanze, Marchesini le definisce "occorrenze", le quali portano un individuo a sviluppare alcune dotazioni specifiche piuttosto che altre.

Le stesse occorrenze però non sono a discrezione dell'individuo, bensì accadimenti che piombano nella presenza di ognuno e lo forgianno. Nell'esser-ci accadono fatti, ci si scontra con il mondo, si tesse con lui una relazione costante sulla scorta di desideri che muovono l'individuo e, in questo movimento, si forgia l'essere, nutrito da nuove forme di desiderio. Ma in questo moto non vi è nulla di autonomo se non l'obbligo di relazionarsi costantemente con quell'ontologia di cui l'individuo è frutto ma che non ha scelto, scrive Marchesini: «Siamo sovrani di un regno che non abbiamo scelto» (p. 90).

Sovrani, aggiungerei io, mossi costantemente da attenti, nonché tirannici consiglieri che ci guidano. Le stesse nuove dotazioni che andiamo "scegliendo" nel percorso della nostra evoluzione, sono apparentemente scelte giacché anche esse passano sempre attraverso il filtro di quello che siamo, un essere che non abbiamo deciso coscientemente.

Quindi dove si trova lo spazio di libertà? Dove trova posto il concetto di libertà? Quanto meno quel concetto a cui siamo "storicamente" abituati. Il collegamento con uno dei problemi classici della filosofia, come il concetto di libertà, evidenzia in termini ancora più netti l'innovazione che sta alle radici del pensiero del Marchesini. Se da un lato la libertà come concetto è direttamente connessa – nella

storia del pensiero – a una dimensione deliberata e quanto mai cosciente, per l'autore di *Etologia Filosofica* non è così.

Ne segue che una rivisitazione del concetto di soggettività genera un effetto domino su una serie di impostazioni di pensiero che paiono quanto mai sodate ma che, invece, vengono messe in evidente crisi dall'esposizione del Marchesini, il quale, proprio ai riguardi del concetto di libertà, scrive: «La libertà non si sceglie, non si è causa della propria libertà e si è liberi proprio in quanto non si è in grado di decidibilità sul campo di espressione soggettiva» (p. 89).

Per comprendere a pieno questo passaggio è importante collegare la questione a un'altra impostazione particolarmente originale di Marchesini: la soggettività, secondo l'autore, non trova origine nella coscienza.

Il soggetto non è tale giacché è cosciente e ciò perché la soggettività arriva prima della coscienza: quante cose abitano la soggettività senza abitare la coscienza? L'eredità freudiana ci insegna che noi siamo massimamente quello che non sappiamo di essere e allora perché dare ancora un ruolo così importante alla coscienza? («La coscienza non può fondare la soggettività per il semplice fatto che essa stessa si appoggia sulla soggettività; altrimenti di cosa saremmo consapevoli? La coscienza altro non è che uno dei tanti possibili stati della soggettività» p. 18). Addirittura la coscienza spengerebbe la forza della soggettività inibendo la sua espressione diretta. Il passaggio proposto da Marchesini quindi è quello di vedere la coscienza come una conseguenza della soggettività e non come luogo fondatore della soggettività.

Questa visione, che depositions la coscienza in un ruolo subordinato alla soggettività, dovrebbe fare da guida anche alla concezione di libertà espressa dall'autore: non può più essere l'atto cosciente, come sostegno di un soggetto, a conferire libertà all'agire, la libertà deve per forza trovare altri spazi che vadano oltre la coscienza.

In opposizione alla tradizione per cui il concetto di libertà poteva essere pensato esclusivamente come atto non costrittivo, pienamente cosciente, eseguito dal soggetto umano, Marchesini estende questo concetto a tutta la natura animale, giacché non v'è distinzione tra soggetto animale e quello umano ma soprattutto perché vede nella libertà qualcosa che non è frutto di una volizione volontaria e neppure cosciente: la libertà per essere tale non deve essere decisa, non è un "io penso" cosciente che si dà nella libertà ma anche essa è un accadimento, una emergenza.

Per capire meglio cosa intenda l'autore è bene far riferimento ad un altro passaggio in cui parla di destino: «L'essere diacronico dell'animale sta proprio in questo interpretare i desideri che intrecciano ricorsivamente passato e futuro, singolarità ed identità, individualità e appartenenza, in una casualità massivamente parallela, così plurale da rendere di fatto il soggetto svincolato dal destino» (p. 97).

Non esiste destino giacché il darsi del soggetto è l'intersecarsi di una serie di variabili per cui non vi può essere nulla di prefissato, la libertà ed il destino emergono dal soggetto stesso proprio per l'indecidibilità che ne sta alla base. I presupposti filologici e ontologici altro non sono che delle

basi da cui si può dipanare ogni tipo di soggettività con ogni tipo di destino.

Questa libertà di presenziare al mondo e di creare mondi per il soggetto non è qualcosa che si possiede, non è decidibile ma emerge costantemente nell'imprevedibilità di un destino che si oppone alla fissità del meccanismo. Tutto è calcolabile nella macchina almeno quanto tutto è imprevedibile nel soggetto. Questa imprevedibilità è appunto per Marchesini libertà.

Credo sia importante evidenziare come il saggio di Marchesini sia capace di ripensare concetti classici della storia del pensiero – come soggettività, libertà, coscienza – rendendone una interpretazione innovativa ma soprattutto come sia lampante che, abbandonando quell'impostazione umanista che Marchesini definisce un'infezione, sia possibile tentare di gettare uno sguardo neutro alla realtà, quello sguardo capace di farla vibrare di verità.

Aa. Vv., *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, a cura di Manlio Iofrida, Modena, Mucchi, 2016

di Antonio Del Vecchio

L'ultimo quindicennio è stato caratterizzato dall'insorgenza di molteplici focolai di crisi: quella che dopo l'11 settembre del 2001 ha travolto l'assetto internazionale determinatosi con la caduta del Muro di Berlino e ha prodotto una sorta di stato di guerra endemico su scala globale, privo di forma e al momento di ogni auspicabile soluzione; quella esplosa nel 2008, che forse sarebbe improprio identi-

ficare soltanto come una crisi economica, dal momento che ha scosso non soltanto gli ambiti della finanza, della produzione e del lavoro, ma anche la stabilità dei sistemi politici e sociali liberal-democratici per i quali dopo il 1989 il nesso con il modello capitalista era divenuto indiscutibile; quella che, in conseguenza delle prime due, ha minato i meccanismi di governance internazionali e le strutture politiche e monetarie dell'Unione Europea. Ma in questo primo scorcio del nuovo millennio siamo stati testimoni anche di un'altra serie di eventi, che hanno interessato il pianeta in cui viviamo e il modo in cui ci rapportiamo ad esso: lo tsunami che si è abbattuto sulle coste dell'Oceano Indiano il 26 dicembre del 2004, l'uragano Katrina che ha investito gli Stati Uniti alcuni mesi dopo, il disastro di Fukushima del 2011, lo scioglimento dei ghiacciai e il manifestarsi dei primi effetti del surriscaldamento globale, dovrebbero senz'altro figurare in questo elenco. Sarebbe difficile affermare che queste catastrofi in senso lato naturali o relative alla sfera ambientale non abbiano inciso sulla storia degli ultimi anni tanto quanto le crisi che hanno toccato gli ambiti – umani e storici per eccellenza – dell'economia e della politica. Un'indagine che intenda procedere, seguendo l'invito di Foucault, sul terreno di un'ontologia storica di noi stessi, dovrebbe perciò fare i conti con l'emergenza di questi due fondamentali tematiche che hanno percorso in parallelo il dibattito degli ultimi decenni: quello relativo alla globalizzazione, alle trasformazioni che hanno investito il mondo sociale, e quello relativo al nostro rapporto con la

natura e ai mutamenti subiti dal nostro pianeta.

Che questa esigenza sia al centro dell'attività comune degli studiosi raccolti intorno al gruppo di ricerca denominato Officine Filosofiche, risulta evidente se si guarda ai titoli delle pubblicazioni collettive prodotte nel corso degli ultimi: *Vita, natura, soggetto* [Firenze, Pagnini, 2010], *Crisi, condizione, progetto*, [Modena, Mucchi, 2012], *Ecologia, esistenza, lavoro* [Modena, Mucchi, 2015]. Il nuovo volume, *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, aggiunge un nuovo tassello a questo progetto teorico che, attraverso linee di indagine diversificate, mira a ridefinire reciprocamente i discorsi critici sulla società e sul rapporto tra uomo e natura. Far integrare questi due livelli di riflessione non è tuttavia un'operazione semplice o scontata dal momento che richiede, accanto al confronto con discorsi, registri e campi problematici eterogenei e a una analisi delle tendenze che operano nel nostro presente, un lavoro specificamente filosofico di problematizzazione dei concetti e delle distinzioni che hanno tradizionalmente strutturato il nostro sapere. Come scrive Stefano Righetti nell'intervento contenuto in questo volume, bisogna affrontare l'emergenza ambientale «non tanto come un semplice tema di natura sociale o politica, ma come il risultato di un'impostazione teorica (oltre che pratica) che attiene in modo specifico alla nostra cultura» (p. 57). Riflettere sulla contemporaneità alla luce di una prospettiva ecologica così intesa significa – e qui risulta sicuramente presente anche la lezione di Derrida – formulare in modo non oppositivo i nessi che costitutivamente legano natu-

ra e cultura, vita e artificio, ambiente e storia, e dunque ripensare radicalmente il significato che abitualmente attribuiamo a questi termini. I saggi di Stefano Righetti, di Manlio Iofrida, di Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio contenuti nella prima parte della pubblicazione, in cui sono raccolti gli atti di una giornata di studi tenuta a Bologna nel 2015 su *Lavoro e alienazione nell'epoca dell'emergenza ecologica*, così come l'intervista a Ted Toadvine – importante studioso di Merleau-Ponty e professore di Filosofia e Studi Ambientali presso l'Università dell'Oregon – e i testi di Roberto Marchesini, che affronta il tema del limite tra umano e animale a partire dal concetto di mimesi, e Francesco Marchesi, che interroga il nesso tra vita e politica attraverso una ricognizione critica delle indagini di Agamben ed Esposito, permettono di evidenziare le poste in gioco ontologiche, epistemiche, storiche ed etico-politiche che scaturiscono da questa reinterpretazione del paradigma ecologico. Sebbene non sia possibile soffermarsi dettagliatamente sulle argomentazioni sviluppate dai singoli autori, cercheremo di individuare e approfondire almeno alcuni punti chiave della loro proposta teorica.

Righetti mostra efficacemente come a fronte dell'attuale crisi ecologica sia necessario mettere in discussione quegli approcci consolidati all'interno del pensiero moderno e contemporaneo che guardano al rapporto tra natura e sviluppo umano a partire da uno schema evolutivo lineare nel quale la cultura finirebbe per operare sulla vita e sul mondo naturale un'azione di sfruttamento, di trasformazione o di gestione potenzialmente infinita. A questa concezione non

bisogna tuttavia opporre – limitandosi a rovesciare l'idea di un mondo integralmente dominato dalla tecnica o dalla produzione umana – il richiamo romantico ad una natura idealizzata come fondamento originario, puro e pre-sociale, ma neppure la prospettiva, in ultima analisi tranquillizzante, secondo cui lo stesso sviluppo tecnologico permetterebbe potenzialmente di raggiungere una integrazione armonica e non traumatica tra uomo e natura. Se, come afferma anche Ted Toadvine nella sua intervista, non è possibile «adottare come standard morale il "naturale"» (p. 117), contrapponendo natura e artificio come due dimensioni date e sempre identiche a se stesse, occorre piuttosto per Righetti pensare l'*oikos* da cui il termine ecologia deriva come «ambiente della vita», un sistema complesso al cui interno il nesso tra natura e cultura prende forma e si ridefinisce costantemente non attraverso un processo di pacifica evoluzione, ma nei termini di un allaccio mobile e instabile – un movimento di provocazione e adattamento, di erranza nei termini di Canguilhem – che non può essere assimilato ad una relazione tra soggetto e oggetto. La nozione di ambiente si configura allora come un limite che, se da un lato rende possibile l'azione del vivente – e dunque anche della cultura e della tecnica – dall'altro «per la sua sostanziale finitezza [...] mostra il principio assurdo che si cela in ogni pretesa di autonomia (sotto l'insegna dell'infinità) della produzione tecnica o della cultura dalla vita dell'ambiente di cui essa è parte e da cui essa dipende» (p. 68). Per comprendere nella sua profondità ontologica questo complesso allaccio tra le nostre forme di vita e

l'ambiente risulta senz'altro molto importante il confronto con Merleau-Ponty, che costituisce, insieme al filone post-strutturalista, alla teoria critica francofortese e alle diverse tradizioni del marxismo critico, uno dei maggiori punti di riferimento per il lavoro teorico di molti degli studiosi di Officine Filosofiche. Nel suo contributo, Iofrida esplora, da un punto di vista più strettamente storico-filosofico, la concezione della natura che il filosofo francese ha elaborato in un momento – quello successivo alla rottura con Sartre e alla pubblicazione di *Le avventure della dialettica* – in cui il suo percorso intellettuale era stato segnato dall'abbandono della scelta di campo in favore del marxismo e dalla messa in discussione dell'ideale in esso insito di una umanità che diviene pienamente padrona di se stessa rompendo con il proprio passato e con la natura. L'interesse di Merleau-Ponty per il tema della natura si connette in questo senso ad un ripensamento radicale della storicità e della prassi umana, da lui presentate – attraverso un lavoro sul concetto husserliano di *Stiftung* – come un gioco di passività e di attività, di coscienza e di inconscio, che rimanda in ultima analisi al rapporto di inerenza del nostro corpo ad un mondo e ad un ambiente. Benché sia stata sviluppata in un periodo in cui il discorso sull'ecologia era ben lungi dall'essere all'ordine del giorno nel dibattito pubblico, la riflessione merleau-pontyana risulta quindi estremamente attuale, non soltanto perché ha colto in anticipo i limiti tanto del modello produttivista occidentale quanto della civiltà del lavoro tratteggiata dall'umanesimo socialista, comprendendo anche l'importanza del confronto tra l'Oc-

cidente e le altre culture, ma innanzitutto perché permette di pensare la natura nella storia nonché la storia, la soggettività e l'azione umana, alla luce del rapporto con una natura intesa non come una sostanza o un fondamento positivo e neppure come un semplice oggetto inerte o una realtà strutturata deterministicamente, bensì come una falda o «un suolo in cui la nostra attività si radica in quella della natura» (p. 79) e che non si lascia mai esaurire integralmente dalla culturalizzazione.

Se l'ambiente o la natura non possono essere immaginati semplicemente come qualcosa di oggettivo e inerte, ma come uno spazio a cui noi stessi siamo dinamicamente intrecciati, diviene possibile ridefinire lo statuto dell'uomo e della soggettività, individuale e collettiva, al di là di quelle definizioni autarchiche e autoreferenziali che hanno caratterizzato la tradizione umanistica moderna da Descartes in poi. A partire dalla centralità che il corpo ha nel pensiero di Merleau-Ponty è possibile riconoscere innanzitutto, come scrivono Amoroso e De Fazio, che «il soggetto non è acosmico, ma si trova investito in un mondo verso cui, altrettanto, muove: intrattiene, dunque, un rapporto attivo-passivo con il sensibile, con l'ambiente, con l'altro» (p. 86) e dunque deve essere concepito a partire dalla relazione costitutiva che esso intrattiene con un elemento che possiede una propria autonomia irriducibile e resta inappropriabile e sempre eccedente. Si tratta, in altri termini, di sconfessare ogni idea di un soggetto autofondato e dotato di identità stabile e ritracciarne i confini a partire da un'apertura all'altro – un vero e proprio essere abitati dall'altro, co-

me afferma Glenda Franchin nel suo saggio sul pensiero antropologico di Silvano Petrosino – che non si riduce ad un'assimilazione, ma è piuttosto un'ospitalità caratterizzata al tempo stesso dall'inclusione e dal dialogo con il non-umano (con l'animale, con gli enti del mondo) e dalla costante alterazione dell'individuo. Gioco, improvvisazione, espressione, *mimesis* sono alcuni elementi che permettono di pensare in senso ecologico – come fanno Amoroso e De Fazio – o post-umano – come fa Marchesini – il soggetto, senza tuttavia dissolverlo in quel flusso indistinto e illimitato di ibridazioni e potenziamenti tecnologici che è stato talvolta immaginato da alcuni teorici contemporanei.

Sulla base dei punti che abbiamo provato qui ad elencare si può comprendere meglio perché il discorso ecologico non possa assolutamente essere concepito come un discorso settoriale, ma debba necessariamente intrecciarsi con un discorso filosofico aperto alla storia e ai suoi mutamenti, con una ontologia dell'attualità. I saggi di Stéphane Haber, di Luca Paltrinieri, di Ubaldo Fadini e di Igor Pelgrefi sviluppano questo tipo di indagine studiando il rapporto tra ecologia e storia del capitalismo, le forme di razionalità politica che sono alla base della forma impresa, il lavoro e le sue trasformazioni, con punti di vista differenti che sembrano tuttavia accomunati dall'adozione di un approccio che guarda ai propri oggetti innanzitutto a partire dal loro carattere complesso e relazionale. Haber mostra come guardando alla questione dell'ambiente e ai rapporti con l'ambiente sia possibile ripensare la storia del capitalismo evitando di immaginarla come «la storia autonoma

dell'affermazione sempre più spinta del suo 'principio' assoluto e irresistibile» (p. 22). Ponendo l'attenzione quasi esclusivamente sugli spetti economici, sociali e istituzionali, infatti, gli studiosi che hanno analizzato la storia del capitalismo hanno spesso dimenticato il ruolo fondamentale che i fattori ambientali, geografici e naturali hanno svolto nella sua affermazione e nelle sue trasformazioni. Innestare all'interno della storia del capitalismo «una storia della natura che si è giocata prima che lui nascesse» (p. 22) – quella ad esempio che ha fatto sì che una fonte energetica come il petrolio fosse presente in certe zone della crosta terrestre – significa innestare un elemento di contingenza che ha determinato forme, pratiche e caratteri specifici della produzione e della valorizzazione capitalistica e che non è mai estraneo alle loro crisi e alle loro trasformazioni.

Un'analoga attenzione alla complessità e alla relazionalità è presente anche nei saggi che prendono in considerazione i temi del lavoro e dell'impresa. Se Pelgrefi riprende il problema del rapporto tra uomo e natura a partire dalla riflessione di Richard Sennett sulla qualità artigianale del lavoro, da intendersi come paradigma di una tecnica ecologica non necessariamente superata dal lavoro industriale, ma anzi capace per certi aspetti di innovare le attuali forme di produzione, Fadini si concentra invece sul settore del *co-working* che oggi si sta diffondendo, soprattutto nell'ambito del lavoro culturale o immateriale, fino a presentarsi per l'autore come un vero e proprio «ecosistema sociale», nel quale i caratteri tipici del lavoro autonomo «appaiono smarcarsi da prese forte-

mente ideologizzate» e individualistiche «per concretizzarsi nell'assunzione del significato positivo di un loro dispiegamento in un ambito di solidarietà collaborativa», di «interdipendenza e non di semplice e presunta indipendenza» (p. 48). Si tratta dunque di forme innovative di cooperazione e di soggettivazione che per Fadini «possono in linea di principio emanciparsi dal capitale, sottrarsi al capitalismo per autoprodurre dei beni materiali e immateriali per il proprio uso comune sottraendoli alla forma valore, cioè alla forma denaro, alla forma merce» (p. 55). Queste nuove figure del «lavoro vivo» presentano tuttavia anche esse notevoli ambiguità e rischiano sempre di essere riassorbite, in assenza di un lavoro di politicizzazione che le renda in qualche misura conflittuali, nelle logiche dell'impresa neoliberale. Ma se quest'ultima, come ricorda Paltrineri nel suo contributo, sembra essere divenuta un modello normativo per l'individuo e per le collettività, tanto da produrre soggettività prima ancora che beni o servizi, non bisogna dimenticare che essa appare foucaultianamente come un dispositivo, che risponde a precise esigenze strategiche ed è segnato dalla presenza disgiuntiva di elementi e forme di razionalità eterogenei che, se da un lato ne permettono il funzionamento, dall'altro lo espongono costitutivamente alla propria contingenza e alla possibilità della propria crisi.

Ernst Müller, Falko Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Suhrkamp, Berlin 2016, 1027 pp.

di Gennaro Imbriano

Questo mastodontico volume di oltre mille pagine ricostruisce per la prima volta in maniera esaustiva e particolareggiata la ricca storia dei dibattiti sui metodi, i confini e le varie articolazioni disciplinari della storia concettuale. Come già indicato nel titolo, il compendio che viene offerto al lettore non si limita a ripercorrere le varie posizioni che si sono succedute in ambito storico-concettuale, ma intende porsi, rispetto a queste ultime, in chiave critica.

Il giudizio presupposto all'intera ricerca è che la *Begriffsgeschichte* non sia, come ebbe a definirla Hans Ulrich Gumbrecht oramai diversi anni fa, generatrice di «piramidi spirituali» incapaci di attingere alla vera concretezza dei contesti discorsivi e dei quadri storici (p. 12). Quel giudizio, che veniva dato da uno storico che aveva un'opinione assai critica sui risultati conseguiti dal lessico del linguaggio politico-sociale della modernità (i *Geschichtliche Grundbegriffe* di Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck), si fondava sulla convinzione che la stessa esigenza di carattere metodologico che aveva mosso gli estensori del dizionario – quella di produrre una storia dei concetti capace di fornire, a differenza della storia delle idee e della storia intellettuale, una prospettiva concreta sulle modalità operative del linguaggio politico-sociale – era rimasta in buona sostanza insoddisfatta. Astratte elucubrazioni ideali,

le grandi storie concettuali restavano, secondo il punto di vista Gumbrecht, soltanto cattedrali nel deserto – piramidi dello spirito, appunto, «segni monumentali di un'epoca ormai conclusa delle scienze dello spirito» –, testimonianze di un'attitudine oramai inattuale della ricerca storica (*ibid.*). Era una critica radicale, se non altro perché lo scopo del lessico era stato precisamente quello di raccogliere la sfida di scrivere la storia sociale (e politica) della modernità mediante lo studio dell'evoluzione semantica dei lemmi fondamentali del linguaggio delle fonti.

Alla descrizione di quel programma di ricerca – cioè dello sviluppo della pratica storico-concettuale in ambito strettamente storiografico – è dedicata la sezione più cospicua del volume (la seconda, intitolata «Scienza storica, storia politica delle idee, scienza sociale», pp. 186-401). L'atto originario che prelude alla nascita della storia concettuale è individuato dai due autori nella reazione che si consuma nei primi decenni del ventesimo secolo nei confronti della storia delle idee, che in Germania aveva trovato esemplare precipitazione nell'opera di Friedrich Meinecke (pp. 188-194). Di quell'approccio disciplinare veniva criticato, dai primi pensatori che tentano una riscrittura in senso storico-concettuale (e non storico-ideale) della storia del linguaggio politico, l'astrattezza: laddove Meinecke presupponeva la persistenza di idee intese come «complessi semantici costanti», in ragione della quale si muoveva consapevolmente sulla convinzione che «la storia è mossa da forze ideali» (p. 186), i primi storici dei concetti segnalano la necessità di studiare le «intenzioni reali», gli «interessi»,

le relazioni che innervano il linguaggio politico e che orientano l'uso effettivo dei termini (p. 192). Tra questi, il più noto è certamente Carl Schmitt, che inaugura una linea teorica che avrà molta fortuna lungo tutto il corso del ventesimo secolo (pp. 209-218). Nella sua polemica contro la storia delle idee meineckiana, infatti, Schmitt insisterà sul «carattere agonale dei concetti», sull'impossibilità di ridurli a costanti universali e dotate di valore semantico neutrale, sul fatto che il linguaggio della politica è in tal senso composto da concetti e non da idee, ovvero da costrutti semantici che assumono un preciso significato a valle della effettività esistenziale che orienta i loro specifici usi (pp. 211-12). È precisamente questa una delle lezioni che giungerà, mediata nelle forme di una nuova metodica, nella prospettiva di Reinhart Koselleck, alla quale gli autori dedicano un'ampissima sezione (pp. 278-337).

Un decisivo contributo alla disciplina è offerto dall'opera di Brunner. Della prospettiva di questo autore è sottolineato tanto il carattere politicamente connotato – ulteriore testimonianza del fatto che la *Begriffsgeschichte* è, alle sue origini, uno strumento intellettuale della lotta del pensiero conservatore (molto spesso contaminato con il nazismo) contro il liberalismo e le discipline a esso ascritte – quanto la sua vocazione periodizzante e normativa sul piano del metodo, atta a rinvenire la specificità (non trasferibile in altri contesti) della concettualità moderna (pp. 268-277).

La critica della storia delle idee, peraltro, non è appannaggio esclusivo della *Begriffsgeschichte* tedesca, se è vero che pure in Francia – in particolare

con l'archeologia di Michel Foucault (pp. 342-357) – e nel mondo anglosassone – con i contributi della «scuola di Cambridge», nello specifico quelli di Quentin Skinner e di John Pocock (pp. 358-372) – sono all'opera tentativi di concretizzare lo studio delle formazioni concettuali molto prossimi all'approccio tedesco. Importante, infine, è l'attenta ricostruzione di tutto il dibattito critico che si è sviluppato a partire dalla seconda metà degli anni Settanta sulla storia dei concetti nell'ambito di nuove discipline provenienti dalla semantica storica (*Argumentationsgeschichte* e *Diskursgeschichte* in maniera particolare). Alla *Begriffsgeschichte* è stato in particolare imputato di reiterare gli stessi vizi della vecchia storia delle idee: pur rivendicando la concretezza di un'analisi di pratiche discorsive storicamente determinate, la storia concettuale stessa rischierebbe, secondo questi nuovi approcci, di ipostatizzare i termini del linguaggio, facendone forze reali disancorate dai soggetti e dai contesti d'uso (pp. 372 segg.).

La vocazione "onnicomprendensiva" del volume di Müller e Schmieder, però, oltrepassa il racconto di questa particolare vicenda della storia concettuale tedesca di ambito storiografico. La prima parte del volume (intitolata «Filosofia», pp. 30-185) ripercorre la storia di lungo periodo che, a partire dal tardo diciottesimo secolo, conduce alla vera nascita della disciplina in epoca moderna, che avviene, appunto, in ambito filosofico. Se già nella prima metà del diciannovesimo secolo larga parte della filosofia tedesca si interroga sulla costituzione dei concetti e sulla loro storicità (Hegel, Feuerbach, Marx, Trendelenburg, Teichmüller) (pp. 41-63), è

Rudolf Eucken a pubblicare, nel 1872, una *Storia della terminologia filosofica*, convinto che la filosofia avrebbe raggiunto la sua compiutezza teoretica solo ove fosse riuscita a «porre le sue questioni nel solco di una continuità di tipo storico» (p. 66). Il programma storico-concettuale di Eucken sarebbe stato ripreso più tardi da Erich Rothacker (pp. 100-115), che per lungo tempo lavorò all'ipotesi di un dizionario dei termini fondamentali della filosofia, progetto portato a termine da Joachim Ritter (pp. 115-121), che nella seconda metà del secolo scorso diede vita allo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Siamo giunti, così, alla fase aurea dello sviluppo della *Begriffsgeschichte* di ispirazione filosofica, che tocca il suo apice con l'idea di una «filosofia come storia concettuale» formulata da Hans-Georg Gadamer (pp. 138-149). Qui la *Begriffsgeschichte* «si emancipa dallo statuto di una disciplina ausiliaria», non è più concepita come «un metodo della storiografia filosofica», ma assurge a «momento integrante dello stesso movimento del ragionamento filosofico» (p. 140).

La storia concettuale ha per ovvie ragioni uno stretto legame con la semantica. Come gli autori evidenziano nell'«Introduzione», è persino complicato, nell'attuale dibattito, distinguere esattamente tra «storia concettuale» [*Begriffsgeschichte*] e «semantica storica» [*Historische Semantik*], lemmi utilizzati in Germania (effettivo centro propulsore, ancora oggi, del dibattito su queste discipline) quasi sempre in maniera indistinta (p. 17). A seconda dei punti di vista e delle sensibilità, si può intendere o la storia concettuale come parte della semantica storica – ove quest'ultima sia

concepita come il «contesto generale» della prima, cioè la disciplina che si occupa in generale delle trasformazioni semantiche (non solo concettuali) dal punto di vista diacronico – o, al contrario, la semantica storica come uno dei metodi della *Begriffsgeschichte* – ovvero come una fase (quella dello studio dell'evoluzione storica dei significati) della pratica storico-concettuale (pp. 17-18). La terza parte del libro è così dedicata – dopo la sezione «filosofica» e quella «storiografica» – alle relazioni tra storia dei concetti e semantica storica (pp. 402-511). Particolare rilevanza assumono qui le questioni tradizionalmente legate a quest'ultima: il rapporto tra parole e cose, segni e significati, semasiologia e onomasiologia. Vengono studiati i contributi di figure centrali della linguistica (come Fernand de Saussure e George Lakoff), ma anche quelli di studiosi della semantica storica (come Eugenio Coseriu) che hanno avuto un importantissimo influsso sugli storici dei concetti (Koselleck in particolare) o di teorici che hanno proposto innovazioni della pratica della storia concettuale a partire dall'esigenza di un suo allargamento alle strutture discorsive non concettuali (Dietrich Busse).

In anni recenti i due autori del volume hanno dedicato molti dei loro sforzi a un progetto intitolato «Teoria e concezione di una storia dei concetti interdisciplinare» [*Theorie und Konzept einer interdisziplinären Begriffsgeschichte*], che ha preso vita presso il Zentrum für Literatur- und Kulturforschung di Berlino. Si tratta del tentativo di conferire una prospettiva sempre più interdisciplinare alla storia concettuale, che ha trovato applicazione anche nelle scienze em-

piriche. A questo tema è dedicata la quarta parte del volume, nella quale vengono esplorate le possibilità (e i recenti tentativi) di estendere il metodo storico-concettuale alle scienze naturali mediante la redazione di dizionari dei termini delle singole discipline (pp. 512-614).

Nella quinta parte del volume, invece, vengono descritti i tentativi maturati nel corso della seconda metà del ventesimo secolo di allargare il campo classicamente inteso della storia dei concetti ad altre discipline delle scienze umane (pp. 615-842). Questo allargamento si è prodotto quando da più parti si è fatta sempre più chiara l'evidenza che una ricostruzione in chiave storica dell'evoluzione dei significati dei concetti non è in grado di fornire una piena rappresentazione dei complessi meccanismi che presiedono allo sviluppo diacronico del linguaggio e alle sue implicazioni sociali. Così alla pratica classica della *Begriffsgeschichte* si è da tempo accompagnato lo studio in chiave storica degli usi delle metafore, delle immagini, delle simbologie collettive, delle argomentazioni, dei paradigmi, delle figure di pensiero: insomma, di tutte quelle pratiche discorsive o prelinguistiche che sono altrettante espressioni (altrettanti «indicatori» e altrettanti «fattori», si potrebbe dire con Koselleck) dei mondi storici e delle forme di vita, capaci di recare traccia – esattamente come i concetti – della loro storicità.

La sesta e ultima parte del volume offre infine al lettore una utilissima mappatura delle principali istituzioni (tra le quali spiccano la *Akademie der Wissenschaft und der Literatur Mainz* e lo *History of Political and Social Concepts Group*), delle princi-

pali riviste (la più nota delle quali è lo *Archiv für Begriffsgeschichte*) e dei principali lessici (oltre ai già citati *Geschichtliche Grundbegriffe* e *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sono da menzionare lo *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, gli *Ästhetische Grundbegriffe* e lo *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*) che in anni passati e recenti hanno dato vita alle più considerevoli ricerche in ambito storico-concettuale (pp. 843-992).

Il libro di Müller e Schmieder è davvero uno strumento molto importante non soltanto per quanti si occupano direttamente di storia concettuale, poiché riesce a restituire in maniera originale e non scontata un dibattito complessivo che interessa un campo molto ampio della storia della cultura tedesca ed europea. Si tratta certamente del compendio più esaustivo e più ricco – oltre che più aggiornato – sulla storia concettuale, la semantica storica e le loro articolazioni disciplinari, che riesce a un tempo a coniugare l'interesse per la sistematicità "storicistica" con l'attenzione per le attuali ricerche. Un lavoro che impressiona per la sua mole e per la sua ambizione sistematica, oltre che per la sua analiticità, avere una rappresentazione esauriente della quale è praticamente impossibile se non si fa la fatica di immergersi nella lettura del testo.

Si tratta, peraltro, di un libro che, a dispetto della sua lunghezza, non ha lo scopo di consegnare al lettore una mera esposizione delle posizioni che hanno animato un dibattito molto lungo e tuttora vivo: piuttosto, il modo in cui le sezioni tematiche sono organizzate e la stessa discussione dei problemi che emergono nel corso

della trattazione indicano chiaramente che il libro è ispirato da una precisa tesi relativa alla natura della storia concettuale e alle possibilità del suo sviluppo futuro. Questa tesi – che pure emerge da altri lavori dei due autori – si riassume nel fatto che, per continuare ad avere significativi orizzonti di ricerca, la *Begriffsgeschichte* deve compiere due operazioni fondamentali: aprirsi alla interdisciplinarietà (integrandosi produttivamente con le tradizioni e i metodi di ricerca storiografica che provengono dagli altri campi delle scienze umane) e ripensarsi autocriticamente sul piano storiografico, rintracciando nella sua lunga vicenda storica i fondamenti teorici capaci di evitarne un appiattimento acritico esclusivamente "procedurale".

N. Katherine Hayles, *My Mother Was a Computer. Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, trad. it. di A. Caronia, M. Pulimanti, *My Mother Was a Computer*, a cura di A. Caronia, D. Gallo, Milano-Udine, Mimesis, 2014, 374 pp.

di Gabriele Scardovi

Facendo valere competenze sia scientifiche sia umanistiche, acquisite grazie a una prima formazione come ricercatrice in chimica e a una formazione successiva come critica letteraria, N. Katherine Hayles si dedica da più di trent'anni al tema generale dei rapporti tra scienza, cultura e società, concentrandosi spesso sull'impatto che le tecnologie stanno avendo sull'identità personale, sulla rappresentazione di sé e sul corpo, oltre che

sulla costruzione dell'immaginario popolare, sulla trasformazione dei mezzi di informazione e di intrattenimento, sui modi di affermazione del potere politico. La sua riflessione è stata per lo più guidata dall'interesse per le forme che va assumendo la soggettività contemporanea di fronte al diffondersi dell'ipertestualità e del frequentissimo gioco di incroci in atto tra distinti mezzi d'informazione e di rappresentazione della realtà, portati a collidere sempre più velocemente gli uni verso gli altri.

In *How We Became Posthuman* (Chicago, The University of Chicago Press), del 1999, l'attenzione di Hayles era rivolta alle relazioni rintracciabili tra il soggetto umanistico e liberale, protagonista della modernità, e ciò che può invece ricadere sotto la denominazione di nuova soggettività postumana, avendo come proprio terreno di crescita la tendenza dell'informazione a farsi incorporea, in linea con quanto suggeriva la cibernetica novecentesca. Con il successivo *Writing Machines* (MIT Press), pubblicato nel 2002, Hayles ha approfondito la propria ricerca sulle possibilità offerte dalle tecnologie digitali nella produzione di testi, volendo mostrare come l'editoria del nuovo secolo, che utilizza tecnologie digitali in tutte le sue fasi di lavorazione, può facilmente integrare nei propri prodotti aspetti che sono stati caratteristici della tecnica a stampa con aspetti distintivi dei linguaggi visivi, uditivi, tattili e performativi, arrivando così a presentare artefatti nuovi e complessi, in grado di dare inizio a una fase della diffusione delle informazioni di cui l'umanità non aveva fatto ancora esperienza. È proprio a partire da *Writing Machines* che Hayles si convince della

necessità di difendere la materialità, intesa come una proprietà posseduta anche dai nuovi testi ed emergente dalle interazioni mobili e multiformi fra le caratteristiche fisiche e le strategie di significazione messe in atto dai produttori e dai fruitori. Con *My Mother Was a Computer* – che può essere considerato il terzo di una serie di volumi espressamente dedicata ad aspetti del postumanesimo e proseguita per lo meno fino all'uscita, nel 2012, di *How We Think. Digital Media and Contemporary Technogenesis* (Chicago, The University of Chicago Press) – viene infine inaugurato uno studio che, potendo ormai assumere come proprio punto di partenza il tramonto del soggetto moderno, è dedicato alle influenze reciproche tra le differenti versioni del postumano e le macchine intelligenti. Contrastando l'idea, in buona misura sopravvissuta fino al secolo scorso, che la mente e il sé siano semplicemente ospitati nel corpo, in *My Mother Was a Computer* Hayles cerca di superare l'alternativa tra teorie del soggetto agente che vedono la corporeità come elemento trascurabile e teorie che affermano l'indispensabilità dell'incarnazione. Preso atto che l'orizzonte del postumano si va progressivamente allargando a un numero crescente di figure ibride sempre meno indagabili tramite le categorie rese disponibili dalla netta contrapposizione tra umano e macchinico, Hayles indaga infatti vari modi in cui sembrano esprimersi sia la competizione sia la collaborazione tra strutturazioni tradizionali della soggettività e strutturazioni nuove, rese possibili in particolare dallo sviluppo novecentesco della cibernetica, dell'informatica e della robotica. La sua ricerca riguar-

da perciò alcune delle più chiare manifestazioni dei processi computazionali che risultano dal funzionamento del «grande meccanismo di computazione soggiacente a tutta la realtà fisica» – analogo contemporaneo dell'immagine dell'universo-orologio tipica del XVIII secolo – che è chiamato «Universo Computazionale» e che una parte della scienza riconosce all'opera non solo a livello atomico e molecolare, ma anche a livello degli organismi viventi.

La centralità della computazione e della sua comprensione per mezzo di una scienza di tipo nuovo, che dovrebbe essere capace di interpretarla e di indirizzarla, è ribadita da Hayles in ogni parte del volume, e la computazione vi è giudicata come un fatto cardinale, tanto per il suo valore culturale di metafora quanto per la sua possibilità di servire sia da causa sia da effetto in una varietà di situazioni riflessive, artistiche, performative. Buona parte dell'indagine di cui si dà conto in *My Mother Was a Computer* muove dunque dalla convinzione che, come in passato le soggettività postbiologiche hanno spesso avuto la letteratura come loro luogo di nascita – grazie alla capacità che essa possedeva in grado particolarmente elevato di generare un ambiente misto di realtà e immaginazione, in cui agenti puramente fittizi potevano essere presi per viventi ed entrare con chi leggeva in una relazione che poteva presentare qualità quasi allucinatorie –, oggi questa capacità non è più di pertinenza soltanto della letteratura, ma si trova distribuita tra una pluralità di mezzi di comunicazione, di intrattenimento e di lavoro a spiccata vocazione interattiva, che perciò rendono più facile di un tempo l'espe-

rienza della confusione tra soggetto a materialità biologica e soggetto a materialità postbiologica, sia esso progettato come simulazione digitale oppure come macchina robotica. Hayles cerca così di mostrare come lo spazio della simulazione, che per lungo tempo è ampiamente coinciso con quello della narrazione letteraria – grazie evidentemente alla grande sintonia comunque rintracciabile tra percezione umana, rappresentazione umana dei fatti del mondo e costruzione narrativa –, si è oggi allargato fino a includere una varietà di media sconosciuti nel passato.

Il volume è diviso in tre parti, denominate “Creazione”, “Registrazione”, “Trasmissione”, e dedicate rispettivamente ai temi “linguaggio e codice”, “testi a stampa ed elettronici”, “analogico e digitale”, seguite da un breve “Epilogo” riassuntivo. Ciascuna delle tre parti del volume è poi articolata su tre capitoli, in modo da dare spazio volta per volta ad aspetti teorici, tecnologici e tematici. Per quanto questa sia una scelta strutturale, nelle intenzioni di Hayles non vorrebbe tradursi nell'applicazione di uno schema rigido. I differenti aspetti non si trovano pertanto affrontati, nelle tre parti, sempre nel medesimo ordine. Il primo capitolo, per esempio, non affronta immediatamente la questione teorica, ma quella delle tecnologie necessarie al funzionamento del “Regime della Computazione”, indicando la centralità, nel nostro tempo, del codice e della sua distintiva capacità performativa. Si tratta esattamente di quel codice che secondo Hayles andrebbe visto non solamente come il linguaggio che rende possibile la circoscritta forma di computazione che

oggi è praticata capillarmente grazie alla diffusione dei personal computer, ma come un'originaria «lingua franca» ugualmente interessante per la riflessione filosofica e per la scienza, perché parlata dall'intera natura, che potrebbe essere considerata alla stregua di un'enorme macchina per la computazione. Hayles richiama inizialmente le ambiziose tesi che Stephen Wolfram difende in seguito alla sua esperienza nello studio degli automi cellulari (S. Wolfram, *A New Kind of Science*, New York, Wolfram Media, 2002), che non si limitano a dare testimonianza di come un gioco avviato a partire da poche, semplici regole possa portare a situazioni di straordinaria complessità multilivello, ma che si fondano sulla convinzione che giochi di questo tipo, basati su iterazioni costanti, non siano solamente simulazioni, bensì autentici motori generativi della stessa realtà materiale, comprendendo anche, nella loro complessità, il livello biologico e quello sociale umano. Se si dimostrasse che la realtà si deve per intero a computazione, è chiaro infatti che il valore ontologico della computazione, dunque del codice che la informa, risulterebbe immensamente accresciuto rispetto al passato. Resta però vero, come Hayles puntualizza, che i maggiori sostenitori del modello della computazione universale, digitale e discreta potrebbero aver sottovalutato il ruolo dei processi analogici e continui, fatto che sembra suggerito dalla loro incapacità di far aderire i loro modelli al mondo fisico. A questo proposito si suggerisce che, rispetto ai modelli solamente digitali, una combinazione di analogico e digitale risponderebbe meglio alle domande di spiegazione della com-

plexità dei fenomeni fisici e mentali. È invece il secondo capitolo a essere dedicato per lo più alla teoria, e vi si mostra come la semiotica saussuriana e la grammatologia di Derrida non riescano a dare conto a sufficienza di ciò che sta avvenendo alla significazione in seguito alla propagazione dei linguaggi di programmazione basati sul codice. È infatti proprio a causa della diffusione crescente del codice, del suo trovarsi in discontinuità rispetto ai sistemi tradizionali della parola e della scrittura, della sua capacità di entrare in un numero sempre maggiore di processi produttivi che Hayles insiste sull'importanza di comprendere come la stessa produzione dei testi stampati abbia necessità di essere ridiscussa. Se per de Saussure la parola, vero seme della lingua, precedeva in ogni caso la scrittura, perché questa era soltanto mezzo di rappresentazione dell'oggetto linguistico, e se per Derrida il concetto di scrittura doveva invece essere ritenuto come precedente e più esteso di quello della parola, secondo Hayles il concetto di codice eccede tanto la scrittura quanto la parola. Attraverso l'analisi del racconto di Henry James "In gabbia", di *Le tre stimmate di Palmer Eldritch* di Philip K. Dick, di "La ragazza collegata" di James T. Tiptree, il capitolo terzo indica allora possibili occasioni di confronto tra tecnologie trasformative basate su un codice passivo come quello del telegrafo e tecnologie trasformative basate su codici attivi, come sono invece quelli utilizzati in cibernetica o in informatica.

La seconda parte del volume è aperta dal quarto capitolo, dove Hayles si occupa di ciò che si guadagna e di ciò che si perde nella traduzione di un te-

sto da media a media e delle questioni teoriche legate alla produzione e stampa di testi elettronici. È questo il luogo di *My Mother Was a Machine* in cui ci si sofferma particolarmente su come la materialità non possa essere trascurata neppure dopo l'avvento della tecnologia digitale, perché essa è una proprietà emergente al seguito dell'influenza reciproca tra gli suoi aspetti materiali del testo scritto e i modi in cui esso veicola i propri significati. È per questo che per Hayles diventa possibile sostenere con nettezza, avversando ogni retaggio platonico, che «cambiando l'apparato attraverso il quale si consulta un'opera cambia l'opera stessa» (p. 135) o che ciò che conta per capire la letteratura «è il modo in cui il testo crea possibili significati attraverso la mobilitazione di alcuni aspetti della sua fisicità» (p. 153). Nella sua riflessione la materialità tiene perciò insieme i due versanti di un discorso che è unico e che si impone via via che si fa sempre più chiaro come opera letteraria, film, serie televisiva, videogioco, contenuto interattivo – magari tutti generati a partire da quello che si pensava fosse un originale destinato a restare sostanzialmente identico nonostante il passaggio attraverso mezzi di diffusione e fruizione diversi – costituiscono *clusters* dove manca un testo che abbia la preminente funzione di "originale". L'opera *Cryptonomicon* di Neal Stephenson (New York, Avon, 1999, trad. it. *Cryptonomicon*, Milano, Rizzoli, 2000), analizzata nel quinto capitolo, è scelta come esempio di testo in cui non soltanto il linguaggio e il codice performativo si trovano posti in tensione reciproca, ma dove l'intera struttura consente letture alternative e rivela una molteplicità di

livelli, fino a diventare una dimostrazione della crisi che investe sia le antiche sia le recenti pratiche di scrittura. Il capitolo sesto approfondisce poi il tema della "discretizzazione", ritenuta punto d'arrivo della trasformazione che il codice impone rispetto al tradizionale linguaggio parlato e scritto, e indica come una soggettività sempre irrequieta – in quanto composita e costitutivamente partecipata dall'alterità – venga a scalzare la concezione moderna della soggettività, debitrice di una visione proprietaria che può essere ricondotta al pensiero di Locke. *Patchwork Girl* di Shelley Jackson, oggetto non nato per essere indirizzato alla stampa, ma ideato sin dal principio come opera d'arte digitale, è ritenuto da Hayles un tentativo riuscito di superare il romanzo stampato e di arrivare alla produzione di ipertesti liberati da ipoteche analogiche e incameranti un alto grado di mobilità. Le scelte produttive alla base di *Patchwork Girl* sarebbero tali da comportare, insieme a un declino dell'idea di unitarietà del soggetto, una contemporanea eclissi della figura dell'"autore", e in questo modo porterebbero alla superficie la natura frammentaria, chimerica, smembrabile e riconfigurabile della stessa condizione umana.

Nel capitolo settimo – il primo della terza parte del volume – il racconto *Maska* di Stanislaw Lem serve a Hayles per affrontare il motivo della mancata unione tra una coscienza autonoma nel pensiero e nella volontà, e che inizialmente avverte se stessa come di genere neutro, e un corpo di donna che ha percezioni e risposte distinte da ciò che la coscienza vorrebbe. L'impossibilità della coscienza di aderire a quel corpo – che pure è il

suo – produce una situazione di conflitto tra essa e un programma d'azione che sembra dettato da forze esterne. Un conflitto in atto all'interno del singolo, dunque, e che nella lettura di Hayles, favorita dalla scoperta della natura robotica e insettiforme del corpo – il quale si è rivestito delle fattezze femminili proprio come si indossa una maschera – vede contrapposte non soltanto due autonomie distinte – o, se si vuole, una coscienza che si dibatte tra autonomia ed eteronomia –, ma due distinti programmi digitali. Una coscienza costruita artificialmente, quindi, la quale, pur essendo consapevole dei vincoli che le sono imposti dalla sua programmazione, non riesce a liberarsene. Segue il capitolo ottavo, in cui al centro dell'attenzione si trovano la traduzione o «trasmigrazione» della materialità incarnata da un linguaggio a un altro, la natura della simulazione digitale e la tendenza che gli esseri umani mostrano a interpretare i movimenti compiuti sullo schermo da parte di creature virtuali come comportamenti complessi, orientati verso la realizzazione di scopi e caratterizzati da una precisa intenzionalità. A questo punto Hayles si dedica a investigare il grado di narratività che gli umani tendono ad applicare nell'interpretazione e nella descrizione di situazioni che pure non nascono per essere comprese in termini narrativi, facendo così anche luce sulla facilità con cui la discretizzazione viene integrata o persino coperta da un richiamo frequente a relazioni continue o di tipo analogico. L'ultimo capitolo del volume, il nono, prosegue la riflessione sulla trasmigrazione tra linguaggi e sull'intermediazione partendo dall'opera dello scrittore di

fantascienza Greg Egan – in cui si immagina che i viventi umani potranno essere affiancati da copie digitali delle loro coscienze – e tratta in maniera critica dei possibili caratteri dell'era postbiologica.

Valutando il volume nel suo complesso, si può quindi dire che, contro una tendenza pluridecennale a depotenziare tutto ciò che non è contenuto linguistico, testo o informazione, *My Mother was a Computer* costituisce certamente uno dei principali passaggi attraverso i quali Hayles è andata costruendo la sua difesa delle prerogative dell'incarnazione e della materialità. Per questo motivo va sicuramente apprezzata la presenza di una sua edizione italiana – condotta sulla traduzione di Antonio Caronia e di Marialaura Pulimanti –, che è inoltre corredata da una nota finale a firma di Domenico Gallo e intitolata *Computer umani e il problema della computazione*, sintetica fonte di informazioni storico-bibliografiche sulle tecnologie dell'informazione e sull'ibridazione tra esseri umani e macchine.

Marco Cavina, *Andarsene al momento giusto. Culture dell'eutanasia nella storia europea*, Bologna, il Mulino, 2015, pp. 244.

di Silvia Alletto

Ricostruire le origini della teorizzazione delle forme di buona morte significa disporsi a riconoscere i molteplici aspetti relazionali che affiancano la fine della vita. L'analisi svolta da Marco Cavina nel suo ultimo libro *Andarsene al momento giusto* riscrive la vicenda dell'eutanasia attraverso

so i secoli, proponendo al lettore un *excursus* storico e storico-giuridico, in grado di mostrarne strada facendo anche il volto filosofico, lo sguardo medico e il profilo antropologico, restituendo in modo inedito i connotati universali e relazionali di un problema esistenziale.

La trattazione storica offerta da Cavina non si pone l'obiettivo di narrare i movimenti per la legittimazione dell'eutanasia, né di elencare gli sviluppi della sua storia, ma privilegia piuttosto come suo oggetto gli «atteggiamenti eutanasi quali si proposero in diversi momenti della storia europea» (p. 10). L'intento di mostrare il legame ambivalente tra la riflessione giuridica e la questione tanatologica nella sfera medica giova alla scoperta degli elementi più originari che appartengono al tema della *finitudine*. È una proposta che consente l'emersione della presenza della questione della morte nelle istituzioni, nei rituali, nelle credenze, nelle leggi, nei pensieri e nelle percezioni sociali, politiche e umane; al fine di individuare un dialogo che possa aver cura dei modi e delle implicazioni del trattamento della morte.

Ricostruirne l'indagine dalla sua latitudine, mostra come questa pratica esista da sempre, ed esista da sempre come questione difficile. I suoi albori appartengono a secoli precedenti l'Otto e il Novecento: risiedono nelle lettere di Seneca a Lucilio, nei passi di Plinio su Cecina Peto, nella pagina di Platone.

La narrazione fenomenologica degli atteggiamenti nati dalle pratiche eutanasiche nella storia europea inizia proprio con il giuramento di Ippocrate: un testo senza età, uno snodo ineludibile, che traccia gli aspetti

determinanti della figura del medico nell'antichità. Chi è costui? In nome di chi o cosa opera? Quali i suoi doveri e quali, invece, i suoi diritti? «Mi varrò del regime per aiutare i malati secondo le mie forze e il mio giudizio, ma mi asterrò dal recar danno e ingiustizia. Non darò a nessuno alcun farmaco mortale neppure se richiestone, né mai proporrò un tale consiglio: ugualmente non darò alle donne pessari per provocare l'aborto. Preserverò pura e santa la mia vita e la mia arte», così recita una parte del giuramento, che mostra come nella Grecia dell'età antica al medico fosse riservato l'onere di curare e guarire, escludendo da queste attività la pratica medica dell'eutanasia attiva, ma includendo cure palliative e terapie del dolore. L'incurabilità e il farmaco letale portano il medico agli estremi della propria arte. Ma visibile è una peculiarità di prospettive quando si affrontavano i casi dei malati incurabili; si scorge qui una sensibilità non trascurabile per i pazienti inguaribili a cui si concede la buona morte. Platone e Aristotele si mostrano contrari ad un prolungamento della vita a qualsiasi costo. Sostengono pratiche di eutanasia passiva, ma anche infanticidio e programmi eugenetici, sebbene non abbiano mai mostrarono indulgenza nei confronti del suicidio. A partire dalle fonti greco-romane tuttavia il concetto di eutanasia si impregnò gradualmente dell'idea di una morte veloce, giusta, opportuna. E così nelle pagine di Seneca a proposito di Tullio Marcellino è possibile rintracciare ancora insegnamenti senza tempo, senza spazio: che l'uomo debba imparare a vivere così come a morire; che nel suicidio possa risiedere la morte dignitosa e ono-

revole. Una morte buona; una morte giusta. Cinici, Stoici, Epicurei considerarono il suicidio un'alternativa auspicabile alla malattia incurabile, un rifugio dalle pene e dalle sofferenze della vita. «Più specificatamente la depressione e il dolore insopportabile – *taedium vitae* e *impatientia doloris* – erano considerati giusti motivi per procurarsi la morte, nel senso che non se ne traevano conseguenze negative. Erano cause comprensibili e accettate» (p. 22).

Dopo qualche tempo arrivò il Medioevo e con questo mutò radicalmente il paradigma: la cultura religiosa guardò con sfavore alla morte rapida e indolore, poiché privava l'individuo della possibilità del pentimento finale, di ricevere l'estrema unzione e l'assoluzione dei peccati. Il tempo poteva essere o rapido e anticipato o lento e "naturale". Alternative escludenti queste, che però convissero di continuo: accanto all'una correva parallelamente l'altra. Al fianco dell'intransigenza, dell'*ars bene moriendi*, camminarono i circumcelliones, l'endura e, in età moderna, l'omicidio suicidario, l'accabadora, fino ad arrivare nel 1903 alla definizione della New York State Medical Association dei doveri del medico di fronte al malato incurabile. Continuò così ad avanzare un patrimonio consuetudinario gravido di una serrata difesa del diritto all'eutanasia.

Tale tensione ha percorso i secoli attraverso le norme giuridiche che hanno condannato e assolto l'eutanasia, il suicidio, l'omicidio del consenziente; ha orientato l'indagine sulla *ratio* delle leggi che hanno scritto la storia, per provare a scorgere, dal mito di Dido ne ai codici penali di tutta l'Europa del XIX secolo, i connotati esistenzia-

li di un problema universale. Ci sono due terre bagnate dallo stesso mare, ma condannate a non confinare mai: da una parte l'indisponibilità del corpo, dall'altra la disposizione della propria persona e della propria libertà. La polarizzazione intorno a posizioni inconciliabili e nette ha lasciato però sempre libero un corridoio. Un corridoio all'interno del quale culture di accettazione dell'eutanasia hanno sempre trovato un rifugio invalicabile, un riparo per chiunque avesse voluto affrancarsi dal rigore ufficiale e dall'orientamento contrario all'inopinabile alternativa. Uno spazio in cui l'apertura relazionale si qualificasse come socialità e condivisione.

L'eutanasia lega due estremità di una stessa corda; intreccia la fine di una vita con quella di tutti coloro i quali si trovano a vivere, a seguire, ad abitare quella morte, quella fine, quella perdita. Qui la relazione. Qui lo snodo che modifica affetti e che suscita reazioni. L'eutanasia è comprensione nella misura in cui si definisce come atto percettivo e pratico del soggetto; è temporalità intrinseca, è relazione costruita nello scarto tra il *continuum* e la fine, che sono i tempi e le forme più proprie che a questa appartengono. Se la comprensione dell'umano è legata indissolubilmente alla temporalità, quest'ultima si concretizza nell'istante stesso che crea l'"ora", che ci si augura possa essere il momento giusto. È, per certi versi, uno spazio filosofico di confronto, che richiede però un duplice sforzo: far parlare le differenze e problematizzare l'idea del tempo in quanto distinta dall'idea di una morte come suo compimento.

La morte non è la realizzazione di un processo ultimo, non è il fine a cui

il processo tende; è solo *la fine* che, in quanto saputa, permette all'essere umano di addivenire a se stesso, ma di certo non è il senso del tempo, la sua finalità. Il tempo degli altri, il tempo che scorre, che cura, che semina, che opera ancora. Il tempo che finisce, pregno del suo essere ancora libero, pensato, vissuto e percepito. L'uomo non vive per morire. La morte è apertura, non nel senso di qualcosa che si trova all'interno del mondo, ma nel senso di articolazioni del mondo: il mondo è un suo esistenziale. La morte è la possibilità in cui ci troviamo già da sempre. Se è inevitabile, pensiamo però che possa rientrare nel potere/dovere umano renderla quanto più indolore e serena possibile. Il diritto dell'individuo al dominio di se stesso – e quindi del corpo in cui consiste – rappresenta il principio più discusso e ricercato in tutta la storia: porge alla cultura medica, politica e sociale il tema del rapporto tra l'uomo e la morte nel tempo.

*Andarsene al momento giusto* può assumere i connotati di una speranza, di un esercizio, di un riconoscimento, ma anche di una cura. Del resto, come ci mostra con grande chiarezza e straordinaria ricchezza di analisi Marco Cavina, per quanto siano i nostri limiti e le nuove esperienze a stimolare la riflessione, le radici delle questioni "attuali" sono millenarie e fondamentali. «In fondo chi si trovi di fronte all'opzione eutanassica non può che realizzare la propria impotenza di uomo, poiché, qualunque sia la scelta, essa sarà sempre sbagliata. In questa sofferente eterodossia che anela l'ortodossia, ma che, al contempo, non può dimenticare la pregnante umanità del dolore e del ter-

rore davanti alla morte, è la chiave di volta della persistenza millenaria degli atteggiamenti eutanassici nell'Europa cristiana» (p. 212).

W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 436 ss.

di Pietro Gori

L'ultimo libro di Werner Stegmaier raccoglie i risultati di un percorso di ricerca che si inserisce nel contesto più generale della *Philosophie der Orientierung*, delineata dallo stesso Stegmaier in un testo pubblicato, con questo titolo, nel 2008 (anch'esso edito da De Gruyter). I saggi raccolti nel volume dedicato a Luhmann e Nietzsche, infatti, pur nella loro indipendenza – un elemento che va a vantaggio della fruibilità di un volume altrimenti impegnativo – affrontano molteplici aspetti di una problematica unitaria, che Stegmaier definisce con chiarezza nelle battute iniziali del testo. La questione, come si evince dal titolo dell'opera, è quella del *nichilismo*, un luogo classico della storia della filosofia che però Stegmaier affronta a partire dalla sua originale prospettiva di riflessione, introducendo fin da subito il tema dell'*orientamento* quale matrice culturale del pensiero moderno e contemporaneo. Come Stegmaier aveva mostrato con maggiore ampiezza nel suo testo del 2008, di cui in quest'ultima opera recupera ripetutamente i principali risultati teorici, il tema dell'*orientamento* percorre l'intera dimensione culturale ed esistenziale dell'uomo, a partire dalle situazioni

riflessive quotidiane, fino alle formulazioni teoretiche di carattere scientifico, che appartengono a teorie e filosofie (p. 377). Tale questione ha però un valore ancora più profondo, secondo Stegmaier, e va considerata come un principio originario della nostra modalità di *esistenza*, in quanto la nostra vita è pervasa dalla temporalità e dal *nulla* che la accompagna (p. 59) – per Stegmaier problema e interrogativo *quotidiano* (pp. 48 ss.). Il tema dell'*orientamento* emerge pertanto necessariamente in risposta a una difficoltà che è tanto teoretica quanto pratica, e che consiste nella mancanza di punti di riferimento epistemici e assiologici che i grandi autori della storia della filosofia europea, a partire da Kant, hanno saputo segnalare. In *Orientierung im Nihilismus*, Stegmaier mette bene in luce come tanto il lavoro di Luhmann (che adotta espressamente la semantica della *Orientierung*), quanto quello di Nietzsche (in cui invece tale terminologia non è ancora presente), affrontino le questioni circoscritte da quell'ambito tematico. Non solo, nel fare questo essi si trovano su un terreno comune, manifestando una particolare conformità nel confrontarsi col problema del nichilismo. Quello che Stegmaier mostra, nel corso della sua esposizione, è pertanto una duplice convergenza: da una parte si tratta dei fondamenti teorici di Luhmann e Nietzsche; dall'altra, degli esiti e dell'impostazione delle proposte, rispettivamente filosofiche e sociologiche, che essi offrono alla cultura contemporanea. Detto altrimenti, Stegmaier insiste prima di tutto sulla possibilità di far rientrare le posizioni di Luhmann e Nietzsche all'interno della nozione di *Orientierung*. Es-

sa, infatti, costituisce per lui un punto di convergenza delle riflessioni di due autori che per molti aspetti sono lontani tra di loro (p. 400). Quello di *orientamento* è però un concetto ampio, attorno al quale possono confluire molteplici nozioni elaborate con modalità e scopi indipendenti. Tra queste, il concetto di *soggettività* del pensiero moderno (che gioca un ruolo fondamentale tanto in Luhmann quanto in Nietzsche, cfr. Cap. IV); il concetto di *prospettiva* di Nietzsche; il concetto di *sistema osservativo* di Luhmann (p. 138). Questi ultimi due elementi costituiscono in particolare il risultato positivo del pensiero di Luhmann e Nietzsche, il loro contributo alla cultura contemporanea. Tanto il *prospettivismo* di Nietzsche quanto il *costruttivismo* di Luhmann, dei quali Stegmaier si impegna a mostrare la conformità (capp. I e II), sono infatti tentativi di elaborazione di un *radicale nuovo orientamento* in grado di portare la filosofia a confrontarsi direttamente con la contemporaneità del ventesimo secolo (p. 20). Il discorso assume quindi una portata più ampia sul piano della storia del pensiero, nel momento in cui quello di *orientamento* non viene a essere un semplice contenitore entro cui inserire approcci diversi a una medesima problematica culturale, ma diventa esso stesso una strategia di intervento per affrontare produttivamente le sfide che essa propone.

Un esempio di tutto questo lo fornisce il tema dell'*antirealismo* – tema che percorre trasversalmente buona parte del testo e che per questo si prenderà ad esempio, nell'impossibilità di rendere conto, in questa sede, della molteplicità di contenuti di un volume alquanto denso. Fin dal-

le prime battute, la posizione antirealista viene individuata da Stegmaier alla base del pensiero di entrambi gli autori cui il testo è dedicato (p. 5). In quanto messa in discussione di un carattere assoluto o a priori della realtà, l'antirealismo prelude chiaramente a una forma di relativismo, i cui esiti, se non debitamente contenuti a partire da efficaci principi di orientamento, muovono verso derive nichiliste. Come mostra bene Stegmaier, nel pensiero di Nietzsche e Luhmann tale pericolo è scongiurato, proprio perché la loro contrapposizione a una posizione realista non è sterile critica, ma fondamento di una nuova definizione delle questioni in gioco. Nel prospettivismo di Nietzsche, così come nel costruttivismo di Luhmann, si tratta principalmente di modificare il punto di vista sui concetti e di ammettere che il loro significato non risieda in ciò che essi riportano, quanto piuttosto nella *funzione* che essi ricoprono, all'interno del particolare contesto entro cui sono inseriti (p. 8). Lo stesso concetto di realtà assume pertanto un nuovo significato: esso non è più un qualcosa di oggettivo, da replicare o riportare fedelmente, ma diviene *dimensione prospettica*, elemento che è possibile *costruire*, anziché conoscere passivamente. Lo spazio è quindi aperto per un discorso che presti attenzione prima di tutto alla "rete di osservazioni" che si costituisce sul piano comunicativo e sociale, e che solo nel suo insieme permette di delineare un quadro generale cui attribuire significato (p. 64).

Senza dover entrare nel merito di questioni per le quali si rimanda alla lettura del testo di Stegmaier, ci si limita qui a segnalare l'ampia portata filosofica del tema dell'antirealismo

(per il quale si vedano in particolare i capp. I, II, IV, V e VIII). Esso, infatti, tocca in profondità il problema ontologico, che però non riguarda solamente nozioni sostanzialistiche, ma si estende al piano assiologico della determinazione dei valori. Detto più chiaramente, l'antirealismo di Nietzsche e Luhmann si gioca tanto con riferimento a un concetto cardine del pensiero moderno qual è quello di "soggetto", quanto nell'ambito pratico dell'azione morale dell'uomo. Per quanto riguarda la prima questione, Stegmaier insiste particolarmente sul fatto che, tanto in Nietzsche quanto in Luhmann, la nozione di "soggetto" perda il carattere di oggetto di conoscenza, per essere invece descritta come elemento *funzionale* nel contesto di un certo ambito di osservazione (p. 122). In Luhmann, in particolare, il soggetto copre un ruolo importante per la stessa esistenza della società, in quanto circoscrive quelle che si potrebbero chiamare "individualità sociali" (p. 134). In Nietzsche, il discorso porta invece alla questione della responsabilità, e sulla critica del modello di soggettività platonico-cristiana (ma anche cartesiana) si regge buona parte della riflessione che prelude alla *Trasvalutazione dei valori*. Il problema del soggetto mostra quindi di essere un tema non solamente teoretico ed epistemologico, ma anzi profondamente legato alla filosofia pratica e alla questione morale.

Quest'ultimo elemento rientra, come detto, nel novero delle nozioni soggette alla destrutturazione antirealista operata da Luhmann e Nietzsche. Entrambi gli autori sostengono infatti una concezione della morale in base alla quale quest'ultima non segue da una posizione teoreticamente

te unitaria, ma si suddivide in manifestazioni molteplici, che obbligano a parlare di una pluralità di "morali" possibili (p. 233). Di fronte a questo problema, osserva Stegmaier, Nietzsche e Luhmann elaborano strategie comparabili, volte a fare fronte al carattere contingente e funzionale della morale (pp. 246 ss.). Per quanto riguarda Luhmann, egli delinea i contorni del proprio costruttivismo indicando la dimensione comunicativa interindividuale come luogo entro cui si determina la morale (p. 244). Una proposta, questa, non diversa – sotto alcuni aspetti – dal modello prospettivistico di Nietzsche. Anche quest'ultimo ha infatti a che vedere con la problematica comunicativa (si pensi al discorso che Nietzsche affronta in *Gaia scienza* 354, unico luogo delle opere pubblicate in cui egli parla espressamente di "prospettivismo"), e il motivo epistemologico che lo contraddistingue non è esclusivo, costituendo piuttosto il fondamento teorico di una riflessione orientata alla filosofia pratica. Per quanto resti valida l'osservazione di Stegmaier, secondo il quale in Luhmann vi è un interesse più marcato per la questione assiologica e per il problema della morale della società (p. 43), occorre comunque rendere conto della funzione pratica del modello prospettivistico (p. 129) e pensare al prospettivismo nietzscheano come a un percorso di orientamento che viene condiviso anche da Luhmann, e che guarda a un orizzonte "de-ontologizzato" quale punto di arrivo di un nuovo processo culturale (p. 68).

Le questioni di cui sopra mostrano bene quale possa essere il contributo alla storia del pensiero filosofico di due autori come Luhmann e

Nietzsche. La problematica ontologica, così importante per la filosofia occidentale sin dai tempi della grecità di Platone e Aristotele, perde infatti la sua rilevanza e il suo significato di fondamento di un percorso di riflessione e rientra nel più ampio contesto delle molteplici prospettive interpretative possibili. Inoltre, nel momento in cui si sia rilevato il carattere processuale, in mutamento, della realtà che si descrive, la questione dell'*orientamento* emerge in maniera quasi naturale, a conferma della posizione difesa da Stegmaier. La convergenza dei due autori su questo particolare tema sembra quindi non solo legittima, ma anche ben testimoniata sotto molteplici aspetti. La ricerca di Stegmaier viene così ad arricchire l'immagine che si ha tanto di Nietzsche quanto di Luhmann. Per quanto la rilevanza del primo per la questione filosofica del nichilismo sia una questione già ampiamente discussa e che non ha bisogno di ulteriori conferme, l'approccio di Stegmaier introduce alcuni elementi originali che rendono conto della "plasticità" e attualità del pensiero di Nietzsche, il quale dimostra di potersi adattare bene anche a tematiche proprie della sociologia contemporanea. Quanto a Luhmann, dei due autori è forse quello che trae maggiore vantaggio dal testo di Stegmaier, dal momento che il confronto con Nietzsche permette di mostrare il valore filosofico della sua riflessione sociologica e, di conseguenza, la sua rilevanza per la storia culturale contemporanea. Infine, attraverso la disamina dei percorsi di riflessione elaborati da entrambi gli autori, il testo di Stegmaier offre anche uno sguardo sulla questione del nichilismo che ne estende la portata alla dimensione

sociale, manifestando come tale tematica non appartenga solamente alla storia del pensiero moderno e contemporaneo, ma sia ancora oggi, per la filosofia, l'“ospite inquietante” di cui parlava Nietzsche.

*La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti Il Mulino, Bologna, 2016 289 pp.

di Niccolò Bonetti

Il libro si articola in una prima parte che è dedicata all'attività dei filosofi a Bologna alla fine del XIII e nel XIV secolo e che raccoglie contributi di Fioravanti, Tabarroni e Crisciani e in una seconda parte, più generale, che tratta dei temi e delle figure filosofiche del tardo Medioevo italiano e che contiene testi di Lambertini, Gentile e Falzone.

La prima sezione è più omogenea e centrata sulla realtà universitaria bolognese e sul ruolo che assumono i filosofi, anche in relazione ad altre categorie accademiche quali medici e giuristi mentre la seconda spazia da Dante a Petrarca, dalla riflessione politica del primo '300 alle traduzioni in volgare.

Fra la prima parte e la seconda c'è un netto cambiamento di prospettiva: la prima sezione è focalizzata su un ben preciso contesto intellettuale mentre la seconda raccoglie contributi più eterogenei.

La prima sezione ruota intorno ad un focus individuato da Fioravanti: come negli anni '60 del XIII secolo a Parigi riappaiono i filosofi dopo secoli in cui nessuno si era più definito

con questo termine in Occidente così anche nell'Italia degli anni '90 dello stesso secolo vediamo la ricomparsa dell'insegnamento filosofico.

La data individuata da Fioravanti è il 1295, il luogo Bologna, la personalità è Gentile di Cingoli: grazie a questa personalità che aveva condotto i suoi studi alla facoltà delle arti dell'Università di Parigi inizia infatti un regolare insegnamento filosofico nel contesto universitario bolognese.

Si nota subito che l'ambiente in cui avviene questo insegnamento filosofico è un contesto medico: i destinatari dell'insegnamento filosofico sono infatti studenti di medicina ed è in funzione del conseguimento della loro laurea che ad essi viene fornita una formazione filosofica.

Uno degli elementi di interesse e di originalità a Bologna è la stretta relazione (spesso concorrenziale) fra medici e filosofi che prende il posto del rapporto fra teologi e filosofi tipico di Parigi: abbiamo da una parte medici che discutono della doppia natura (scientifica e operativa) della medicina (come sottolinea la Crisciani) e dall'altra filosofi che fanno incursioni nel campo medico nel discutere ad esempio questioni di filosofia naturale.

La distinzione (anche a livello istituzionale) fra filosofia e medicina si afferma infatti in modo lento e sarà completa solo nel '500: è quindi frequente che medici e artisti “sconficino” nel campo altrui come nel caso delle problematiche riguardanti la *complexio* o di filosofia naturale come la nutrizione.

Un altro aspetto che viene sottolineato è il limitato controllo dottrinale e l'assenza di una vera e propria facoltà teologica: ne deriva che ben poche

sono le condanne dei filosofi da parte dell'autorità ecclesiastica e persino i teologi degli *Studia* locali che disputano con i filosofi si tengono su un piano puramente filosofico.

Questo ci fa capire perchè i filosofi bolognesi siano meno battaglieri e tendano meno all'autocelebrazione rispetto a quelli parigini mancando un reale conflitto con la componente accademica teologica e con l'autorità ecclesiastica.

La filosofia a Bologna è quindi totalmente autonoma da considerazioni di carattere teologico e i filosofi bolognesi non esitano a argomentare, su un piano puramente filosofico, a favore di tesi palesemente incompatibili con la dottrina cristiana per quanto poi concludano affermando la superiorità della fede (che rimane indimostrabile) in materia.

Si osserva inoltre che i filosofi bolognesi, al contrario dei chierici parigini, sono laici, spesso sposati, benestanti e ghibellini e che non emergono particolari relazioni fra i filosofi e gli ambienti non accademici della città se si esclude la richiesta dell'autorità comunale rivolta ai maestri delle arti di formulare previsioni astrologiche su futuri eventi politici e fenomeni naturali.

Quanto alle questioni discusse, esse risentono delle soluzioni proposte a Parigi e affrontano temi spesso analoghi quali prescienza divina e determinismo, unicità dell'intelletto e immortalità dell'anima, necessità e caso, felicità mentale: la caratteristica dei filosofi bolognesi è un esercizio fino allo spasimo dell'arte della disputa alla continua ricerca di soluzioni sempre più sottili, più persuasive e più convincenti sulle stesse *vexatae quaestiones*.

La seconda parte del testo, come si è detto, tratta di ambiti più eterogenei e affronta diverse tematiche del panorama intellettuale italiano fra XIII e XIV secolo.

Ad esempio Lambertini evidenzia che l'interesse verso l'Aristotele politico in Italia è venuto prevalentemente dai frati degli *studia* come Remigio de' Girolami, Tolomeo da Lucca, Guglielmo da Sarzano e Guido Vernani che prendono posizione sui dibattiti della politica comunale (primo fra tutti la lotta fra fazioni) piuttosto che dai maestri universitari.

Gentili invece traccia un interessante quadro delle prime volgarizzazioni dei testi filosofici e fra le opere più tradotte troviamo opere morali quali la Consolazione della filosofia di Boezio e l'Etica Nicomachea di Aristotele: l'elemento fondamentale di queste traduzioni in volgare è il loro carattere estremamente libero che spesso comporta l'inserzione di estratti provenienti da altre libri, la contaminazione con linguaggi estranei (ad esempio biblici o ciceroniani) e l'utilizzo (un po' caotico) di una pluralità di fonti latine.

Abbiamo poi il contributo di Falzone sul Convivio di Dante di cui possiamo mettere in evidenza alcuni aspetti interessanti delle tesi esposte: la visione "spirituale" di nobiltà per Dante (non solo di sangue), la polemica contro il sapere universitario, la creazione di un volgare filosofico che non esita a ricalcare termini e argomentazioni scolastiche, la vicinanza di Dante alle tesi della felicità mentale degli aristotelici radicali (per quanto in un'ottica di armonia fra fede e ragione) e il rifiuto di vedere discontinuità a livello filosofico

fra il Dante del Convivio e quello della Commedia.

Infine il libro si chiude con un capitolo, ancora di Gentili, dedicato a Petrarca descritto come un critico agostiniano dell'aristotelismo, che rifiuta la visione aristotelica dell'uomo come animale politico in nome della vita solitaria e che predilige la posizione stoica per cui le passioni vanno estirpate e non solo, aristotelicamente, moderate.

Possiamo dire che il libro è un affascinante affresco di alcuni momenti, temi e personaggi significativi della filosofia italiana tardo medievale: in particolare i capitoli redatti da Fioravanti sui filosofi bolognesi, ricchissimi di informazioni su autori fino ad oggi scarsamente considerati costituiscono senza dubbio la sezione più notevole dell'intera opera.

Feconda è l'intuizione di Fioravanti di mettere in relazione gli ambienti parigini e gli ambienti bolognesi, innovativa la proposta di collocare l'inizio della filosofia in Italia con un autore, un luogo e una data ben precise, interessante lo studio dei rapporti fra filosofi, autorità comunale e altre categorie accademiche quali medici e giuristi.

La ricostruzione di Fioravanti non mancherà sicuramente di suscitare dibattito fra gli studiosi e di costituire un punto di riferimento imprescindibile per le future ricerche sul tema della filosofia all'Università di Bologna fra XIII e XIV secolo.

Ci si augura che a questo interessante testo seguano altre pubblicazioni che proseguano l'opera di ricerca, approfondimento e indagine in ambiti geografici (come l'Italia tardo medievale) e sociali (la filosofia in volgare o fatta da laici) che sono stati ritenuti fino

a poco tempo fa secondari dagli studiosi del pensiero medievale quando invece anch'essi in realtà mostrano una notevole profondità speculativa e interesse storiografico.

Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016, pp. 297

di Diego Donna

L'ultimo lavoro di Gianluca Mori ricostruisce le peripezie di una vicenda storica quanto mai complessa, ovvero quella della nascita dell'ateismo moderno. Lo studioso la iscrive fra due date: il 1670, anno in cui viene stampato ad Amsterdam dall'editore Rieuwertsz il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, e il 1770, quando d'Holbach pubblica il suo *Système de la nature*. Ciò che a Mori preme sottolineare è la specificità di un frangente storico in cui la critica alla teologia razionale acquista una nuova veste filosofica, prendendo piena coscienza di sé ed annodandosi ad una nuova immagine del mondo.

Tale ricostruzione risulta complessa in quanto la storia dell'ateismo moderno procede per paradossi, ambiguità e strategie di occultamento. Tra la fine del XVII secolo e gli inizi del successivo è del resto impossibile scovare un filosofo che si definisca apertamente ateo. Nelle parole di Mori: «L'ateismo, ovvero la dottrina che nega l'esistenza di una causa prima dell'universo dotata di intelligenza, libertà e progettualità, non poteva essere sostenuto liberamente in epoca moderna» (p. 25). Eppure, al

disprezzo teorico e morale cui si accompagna l'appellativo ateo (Spinoza scriverà il suo *Tractatus* proprio per difendersi dalle accuse di ateismo che gli erano state indirizzate), fa da contraltare una critica lenta ma inesorabile del pensiero teologico, che ne svela le contraddizioni rifondando i presupposti stessi della filosofia prima.

Di qui il paradosso: nessun filosofo si dichiara esplicitamente ateo, ma non vi sono filosofi sei-settecenteschi, anche i più prossimi al cristianesimo, che non saranno tacciati di ateismo dai loro detrattori. Descartes è accusato da Voet, cui segue la lista più consueta di accuse ai vari Hobbes, Spinoza, Bayle, Toland, Collins, Hume.

Quale è dunque lo statuto dell'ateismo dei moderni? La gamma di voci e di riferimenti su cui Mori ricostruisce le trame di questa figura è quanto mai insidiosa, essendo attraversata da paradossi, dissimulazioni e accuse incrociate. Consapevole dell'impossibilità di ridurre una vicenda storica complessa a categorie omnicomprenditive (le quali rischierebbero di moltiplicare gli equivoci anziché chiarire le diverse posizioni in gioco), Mori inquadra l'ateismo dei moderni come una strategia multiforme di critica e trasformazione dell'immagine tradizionale di Dio. Lo studioso li riporta alla luce ricostruendo non solo le biografie intellettuali e i rispettivi percorsi filosofici, ma fornendo anche innovativi spunti di metodo.

Nel primo capitolo del volume Mori distingue infatti tra due visioni: la prima, «inclusivista», traccia continuità ideali fra le diverse tesi (panteiste, scettiche, deiste o apertamente atee), senza riuscire tuttavia a far emerge-

re la specificità delle posizioni in gioco; la seconda, «esclusivista», fa leva sugli aspetti strettamente concettuali e teoretici della negazione di Dio. Il rischio di quest'ultima è il negazionismo: Spinoza relegato in nota, Toland rubricato fra i cosiddetti deisti radicali, Bayle e Hume rimossi. Per uscire da tale *impasse*, Mori propone di salvaguardare sia il contesto storico-culturale del problema, sia il suo nucleo teorico, nella consapevolezza che il rapporto organico fra critica alla religione e critica alla tradizione metafisica decide degli esiti della filosofia moderna. Riconosciuta l'impossibilità di far convergere prospettive diverse e spesso in contrasto in una singola definizione, "ateistica" diventa allora l'erosione complessiva della razionalità classica, operata per dissoluzione critica o per radicalizzazione. Esponenti di spicco di tale trasformazione, sulla scia di Descartes, sono Spinoza, Bayle, Collins, Hume, d'Holbach. Filosofi che si muovono fra nuove elaborazioni metafisiche, strategie di occultamento delle proprie tesi e paradossi polemici.

Quasi tutti, del resto, fra Sei e Settecento, filosofi o scrittori clandestini, sono concordi su un punto: se con il termine Dio si intende la causa prima dell'universo, negare tale Dio costituirà la condizione sufficiente, ma non necessaria, per essere accusati di ateismo. L'ammissione di un principio universale, identico alla natura stessa, fa in questo senso da base alla maggior parte delle posizioni filosofiche nate nel solco dello spinozismo. Alle vicissitudini teoriche e biografiche del «caso Spinoza» Mori dedica il capitolo secondo del volume; nel terzo si concentra su Cudworth, il filosofo inglese che nel suo monumen-

tale *The True Intellectual System of the Universe* del 1678 compirà il salto dal naturalismo rinascimentale, ancora investito di virtù magiche ed influenze astrali, ad un'idea di natura erede delle istanze della rivoluzione scientifica. Fra queste, la riconducibilità della materia ad estensione, propria del meccanicismo, e la tesi ilozoista e di matrice spinoziana di una natura dotata di intrinseca potenza organizzativa.

Due sono in questo senso gli assi dell'ateismo filosofico di fine Seicento: uno per così dire negativo, che rifiuta l'esistenza di una mente eterna che progetta la natura, cui fa da contraltare, in positivo, l'assunzione della materia come elemento primo dell'universo. Il secondo aspetto a sua volta si divide fra coloro che, sulla linea del cartesianesimo ortodosso, negano alla materia un intrinseco potere causale, e la posizione contraria che le assegna un'energia autonoma. La soluzione di Cudworth è nota: solo un meccanicismo correttamente inteso, ossia compatibile al teismo, potrà saldare la tesi di una mente eterna alle «nature plastiche» di cui la materia è informata. Il filosofo replica così a ciò che definisce «ateismo atomista» nelle tredici, eruditissime tesi del *System*, lasciando tuttavia irrisolta un'obiezione di fondo, sottolinea Mori, erede di un grande passato (Epicuro) e gravida di futuro (Bayle). Resta infatti il problema dell'incomprensibilità del male all'interno di un mondo che si presume guidato da una mente perfettissima.

È su questa obiezione che Bayle (1647-1706) inaugurerà infatti la grande frattura tra una filosofia atea ed una fede irrazionale. Da un lato, l'«ateismo stratonico» di Bayle (p.

100), sostiene Mori, si basa sul recupero di una materia dotata di leggi e regolarità meccaniche intelligibili. L'ordine è presupposto alla natura, il che escluderebbe, dal punto di vista razionale, il problema della giustificazione del male (punto di vista sempre soggettivo dell'uomo che soffre), così come l'infinita ed insensata ricerca all'indietro nell'ordine delle cause. Dall'altro, la «macchina polemica antiteologica» di Bayle (p. 102), o il suo «ateismo difensivo e parassitario», come lo definisce Mori, non si imbarca in diatribe dogmatiche circa la causa prima dell'universo. Piuttosto, dà consistenza sul piano politico alla nuova figura dell'«ateo virtuoso», grimaldello dell'attacco bayliano contro i crimini e i misfatti compiuti dalle società superstiziose nel corso della storia. Meglio dunque un «re spinozista», cioè ateo, che un re cristiano; meglio sudditi increduli che sudditi accecati dalla superstizione, e spinti per questo più facilmente al crimine. L'ateismo speculativo è in ogni caso per Bayle un affare da filosofi, i quali possono dedicare giorni interi all'analisi di tesi o alla risposta alle obiezioni, rispettando le regole della disputa intellettuale. Al polo opposto si erge la massa della gente comune, preda degli apparati di cattura teologici ed inesorabilmente restia a «rompersi la testa per studiare le pretese dimostrazioni di Spinoza (OD § 175)» (p. 110).

Il volume prosegue con una mappatura dell'ateismo filosofico: cartesiano (Meslier), spinozista (Boullainvillier), empirista (Du Marsais e Fréret), fino alla stagione panteista di Toland, la quale si specchierà nello smantellamento humiano del principio stesso di causalità. L'approdo sarà una

filosofia della mente «senza Dio» (p. 172), equidistante fra i due poli dell'ateismo e del deismo in cui si consuma la dialettica settecentesca fra Diderot, d'Holbach e Voltaire.

Dalle speculazioni filosofiche di Cudworth alle amare conclusioni politiche di Bayle, tese fra razionalismo, fideismo e ateismo, il capitolo quarto del volume passa dunque a considerare i liberi pensatori che si ispirano all'empirismo lockiano, miscelandolo ecletticamente al razionalismo di Descartes. Fra questi, Meslier (1664-1729) giungerà al paradosso della conversione della prova *a priori* dell'esistenza di Dio, formulata da Descartes nella quinta meditazione, nella prova *a priori* dell'esistenza eterna della materia infinita. Boulainvillier (1658-1722), aristocratico e reazionario francese della fine del Seicento, consegna a sua volta, insieme a Bayle, l'immagine di Spinoza al Settecento, misurandosi con un accurato lavoro di traduzione e commento della filosofia dell'olandese. Ne risulta un *corpus* di studi, che passano dall'analisi critica dei primi sei capitoli del *Tractatus theologico-politicus* all'*Essai de métaphysique*, punto di congiunzione fra le tesi di Spinoza e la loro ricezione nel Settecento. Voltaire stesso vi attingerà a piene mani. Un ulteriore colpo alla metafisica classica proviene da Fréret (1688-1749) e Du Marsais (1676-1756), quest'ultimo autore di testi fra cui *l'Examen de la religion* e il *Philosophe*, particolarmente rappresentativi del clima antireligioso della cultura illuminista, così come di una critica gnoseologica di estrazione nominalista, mutuata dalla filosofia inglese.

All'offensiva britannica ai quadri della metafisica classica è dedicato

il quinto capitolo del volume. Con Toland (1670-1722) e Collins (1676-1729), preceduti da Blount ed accompagnati, fra gli altri, da Tindal, Shaftesbury e Woolston, panteismo ed ateismo dimostrativo irrompono sulla scena filosofica rinforzando l'ontologia di Spinoza (è il caso di Toland) e la critica corrosiva di Bayle alla teologia (è il caso di Collins). Né Toland né Collins, conducono tuttavia le loro conclusioni fino alla stretta finale di Hume (1711-1776), l'unico che metterà in discussione il principio stesso di causalità, frantumando in un gioco di riflessi incrociati tutte le ipotesi – teiste, finaliste o razionaliste. Lontano da quel panteismo ancora imbevuto di una metafisica della natura, così come dagli atei militanti della *coterie* francese di d'Holbach (1723-1789), Hume si tiene infatti lontano sia dalle certezze dogmatiche degli atei sia dall'arroganza dei militanti, i quali, per contro lo accuseranno di debolezza filosofica.

Il deismo di Voltaire, cui Mori dedica il sesto ed ultimo capitolo del suo studio, potrebbe figurare come termine medio fra gli opposti, per quanto renda ancora più visibili le aporie insite nell'idea di una causa prima, concepita a nostra immagine e somiglianza. Del resto, conclude Mori, dopo d'Holbach, la negazione di Dio andrà alla ricerca di nuovi sostegni e forme concettuali. Li troverà nell'Ottocento, in Feuerbach, Marx, Nietzsche, ma anche nell'inchiesta darwiniana sull'origine delle specie viventi. Fra critica e radicalizzazione della metafisica classica resta invece ancorata la forza decostruttiva, ma anche l'ambivalenza degli ateismi fra Sei e Settecento. Da un lato, dismesse le strategie dissimulatrici del libertinaggio eru-

dito e presa apertamente la parola, l'ateismo sei-settecentesco si trova a manipolare concetti dal sapore affatto tradizionale: causa universale, essere necessario, *causa sui*. Dall'altro, si potrebbe rispondere retrospettivamente a Nietzsche con Bayle, il quale ricordava quanto difficile sia per un popolo tornare all'ateismo dopo aver abbracciato una religione. Non sarà il darwinismo, d'altro canto, ad offrire spiegazioni definitive circa lo scandalo del male e le infinite forme di sofferenza innocente che Bayle prendeva di mira nel suo attacco alla teodicea. Giungiamo così all'epoca contemporanea, conclude Mori, in cui l'ateo non è più il soggetto da guardare con sospetto né da perseguire; un'epoca nella quale non sono stati infine né i filosofi ad uccidere Dio, «né tantome-

no i programmi scolastici statali, ma molto più verosimilmente un processo evolutivo generale di alcune aree avanzate della società occidentale, in cui la religione e la credenza in un Dio hanno perso il loro ruolo preminente» (p. 243).

In conclusione, lo studio di Mori costituisce un apporto rilevante circa l'analisi delle posizioni scettiche, libertine e razionaliste che animano la vita intellettuale europea fra Sei e Settecento, andando a formare l'immagine plurale e complessa dell'ateismo moderno. Esso serba, però, un merito ulteriore: aiutarci a recuperare le chiavi di ciò che è stato un uso anticonformista e rischioso della ragione. Un uso su cui si giocano tutt'oggi, nonostante i naufragi della politica e della storia, i destini della nostra libertà.



Finito di stampare  
nel mese di giugno del 2017