

Recensioni

Blaise Pascal, *Opere* (edizione integrale), introduzione, traduzione e commento a cura di Domenico Bosco, Scholé-Editrice Morcelliana, Brescia 2022, 1332 pp.

di Pier Davide Accendere

Nel 2022 ha visto la luce un pederoso tomo di 1344 pagine, comprendente tutte le opere di Blaise Pascal (1623-1662), la cui edizione integrale è stata curata, tradotta e commentata da Domenico Bosco, professore ordinario di Filosofia morale e di Antropologia filosofica presso l'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara. L'edizione integrale degli scritti pascaliani ci invita a rileggere una delle voci più rappresentative di una nuova età dello spirito umano, che proprio in quel torno di anni andava sempre più definendosi sino ad assumere la fisionomia di quella che – in virtù di un'inveterata consuetudine storiografica – si suole appellare "modernità". In tal senso, senza dubbio, basti qui ricordare che Cartesio e Pascal, fatte salve le dovute differenze, segnano un vero e proprio spartiacque nel lungo corso evolutivo della storia del pensiero filosofico-scientifico europeo, che vedrà con maggior evidenza i suoi sviluppi nei secoli successivi. Rileggere pertanto Pascal – quale classico indiscusso della nostra "modernità" – non è un esercizio di mera erudizione, bensì di ripensamento critico-interpretativo di quelle stesse questioni che ancor oggi pertengono all'uomo e alla realtà di cui questi è attore principale. Pascal, *savant* autodidatta, più noto tra i lettori come l'autore dei *Pensées*, seppe declinare la sua indomita «passione della verità» (p. 9) ora nel-

le rigorose forme dell'investigazione scientifica ora, invece, in quelle insondabili del cuore che anela alla trascendenza, stabilendo tra queste stesse forme, sebbene afferenti ad ambiti diversi, una relazione di mutuo riconoscimento dialettico: «[...] è così che il teorico del ragionamento geometrico e del metodo sperimentale, l'analista sottile del cuore umano, senza contraddizione, è anche colui che per noi, egualmente frastornati dall'"eterno silenzio degli spazi infiniti", suggerisce e ripropone con forza l'affermazione intransigente della realtà di Dio» (p. 14).

E fu in nome della verità e per la verità che la riflessione pascaliana fece proprie le più grandi sfide del XVII secolo, dalle vette vertiginose del divino alle profondità mondane – mai del tutto disvelate – indagate dal sapere scientifico. Ambiti, questi ultimi, come già detto, tutt'altro che da porsi in contrapposizione, bensì in una relazione dialogica che trova nell'umano il proprio terreno comune. In Pascal riconosciamo esemplarmente compendiata la compresenza, *prima facie* oppositiva, del mondano e del religioso o più propriamente del divino: invero, non già l'uno antitetico all'altro, bensì aspetti complementari d'una medesima realtà, che tanto più si rivela quanto più si è capaci di contemplare con misura sapiente le aspirazioni dell'*esprit de géométrie* e quelle dell'*esprit de finesse*: «un significativo personaggio [scil. Pascal] del Seicento postosi con autorevolezza di fronte a quelle questioni che hanno fatto la "modernità" del secolo, la scienza, innanzitutto, la scienza dei fenomeni; ma ancora un personaggio che, nelle particolari problematiche legate al religioso, sembrava assumere pro-

fondamente le sfide: dentro e fuori gli stessi conflitti confessionali, ecclesiastici fin dentro le fibre più intime dell'uomo nella sua interiorità e capacità di valutare e giudicare» (p. 9). Accanto al voler *dar ragione delle cose*, lumeggiando i meccanismi più riposti della legge naturale, ben lungi dalle pretese di esaustività di qualsivoglia dogmatismo epistemico, nel pensiero pascaliano si coltiva il senso primigenio del limite e della contraddizione insieme, quali tratti distintivi della natura umana e dell'intero ordine del reale. Filosofare, non dogmaticamente, significa adoperarsi affinché divengano attuali le esperienze sia del limite sia della contraddizione, che lacerano le inconcusse certezze di una presunta compiutezza, la quale non ammette null'altro al di fuori di se stessa. Pascal, e in questo rifulge primieramente la sua "modernità", esalta la precarietà – introdotta dalla cesura propria della contraddizione – che impronta di sé ogni singola fibra dell'essere umano. Quest'ultimo, scrutando tra le brume del reale, immanente e trascendente, vi scorge l'immagine di sé quale essere sospeso tra la *vis* esplicativa dell'indagine razionale e la contezza d'una condizione esistenziale ora e sempre in equilibrio precario sulla soglia dell'abisso, la cui vertigine gli mostra come ricercare nell'incompiutezza il vestigio della compiutezza perduta, nonché nel riconoscimento della propria miseria l'intelligibilità della propria grandezza. Nella teoresi pascaliana luce e tenebra, conoscenza e insipienza, finitezza e infinità, trascendenza e immanenza si compenetrano senza mai tuttavia confondersi nella presa rapace di un'assimilazione totalizzante, bensì – in seno a un processo

costante di demistificazione – l'una danza parallelamente all'altra in un vorticoso e talvolta indistinto *mélange*. Pertanto, le riflessioni di Pascal «[...] possono più compiutamente farci edotti della distinzione tra relativo e assoluto, [...], tra finito e infinito, tra visibile e invisibile, tra mondo e Dio, richiamando [...] a un percorso che dall'io porta all'universale, alla comunità, ma ribadendo la serietà di un intento che non è senza demistificazione [...] dopo essere stata critica filosofica a conformismi e "mezze verità"» (p. 14).

Pascal è colui che meglio di altri ha saputo incarnare il mutamento di paradigma proprio della "modernità", il cui spirito ha instillato nella coscienza di un intero secolo, per l'appunto il diciassettesimo, il germe della crisi. Un secolo che, quale espressione più matura di quanto già in buona parte elaborato nel tardo Medioevo e in particolare nel Rinascimento, si fece scenario di radicali rivolgimenti di prospettiva e quindi delle più consolidate *Weltanschauungen* della tradizione. Un'epoca, quella secentesca, che ravvisa proprio nello scandalo della contraddizione e nella frequentazione assidua della crisi – quale luogo d'elezione dell'esercizio del pensiero critico – le tracce della verità nelle sue più autentiche epifanie. D'altronde, "crisi" in senso etimologico (*κρίσις / κρίνω*) significa giudizio/discernimento e al contempo scelta; difatti, è la pratica del giudizio critico che lacera l'apparente uniformità del reale e l'atto di discernere-giudicare, che apre la strada alla "crisi", è esso stesso già una scelta, a cui specificamente non può in alcun modo sottrarsi chiunque voglia farsi fedele interprete delle esigenze non già

del pensiero in senso generico, ben-sì di quello critico. L'uomo "moderno", frastornato dall'«eterno silenzio degli spazi infiniti» (p. 14), attraverso l'esperienza angosciosa della crisi, approda a una nuova concezione del sapere, che – di contro a vacui e sterili dogmatismi o scetticismi radicali – scorge nella ragione e nel cuore congiunti uno strumento di rivelazione della verità: «conosciamo la verità non solo tramite la ragione, ma anche tramite il cuore» (*Pensieri* 101, p. 808). La verità in tal senso non cade mai ostaggio né del dogmatismo più bieco, né d'un dubbio iperbolico e quindi negatore di ogni possibilità conoscitiva da parte dell'uomo: «[...] C'è in noi un'impotenza a dimostrare, invincibile per qualsiasi dogmatismo. C'è in noi un'idea di verità, invincibile per qualsiasi pirronismo» (*Pensieri* 385, p. 922).

Lo spirito della "modernità" reca in dote una radicale conversione di sguardo sull'uomo, nonché sulla realtà che lo circonda e lo trascende, elevando la contraddizione alla dignità di carattere peculiare d'una nuova età dello spirito, che vede inverarsi il significato più remoto dell'esistente nella compresenza di ragione e cuore. Il cuore, segnatamente, nella riflessione pascaliana, assume una valenza paradigmatica e, come osserva bene Bosco, polisemica: «[...] il *coeur* è concetto polisemico, tanto in riferimento al senso biblico e agostiniano, nel richiamo al fondo dell'essere, volta a volta chiuso o aperto a seconda degli orientamenti etici e spirituali, quanto nel descrivere quei dinamismi complessivi di un approccio al reale che vanno dritto alle cose nella loro specificità, assumendo ampiezza maggiore rispetto allo stesso distinto

loro articolarsi in facoltà dell'anima» (nota 1, p. 808).

Pascal pertanto diviene convintamente recettore d'una nuova sensibilità intellettuale ed esistenziale, che – dischiudendo orizzonti di senso sempre più ampi e spesso inediti – inasprisce per ciò stesso la coscienza della crisi quale matrice feconda del pensiero. La filosofia in tal modo, valicando i confini asfittici d'un sapere meramente dottrinale, riconosce di non poter rinvenire la verità nella sua interezza, a eccezione di sparuti frammenti scomposti, soltanto in se stessa o nel solo ordine naturale delle cose, ancorché indagate con accuratezza scientifica. La verità non è né il frutto deduttivo dei soli artifici elucubrati dalla ragione né un feticcio metafisico che possa essere ricavato per reificazione dall'esperienza sensibile: la ricerca della verità esige che l'uomo si ponga sempre sul limitare che separa e al tempo stesso congiunge interiorità ed esteriorità, ristabilendo così l'intimo legame che *ab origine* apparenta l'una all'altra, rifuggendo tuttavia gli estremi di un radicale ripiegamento in sé o di un'estraniazione che alieni rovinosamente il soggetto.

In conclusione, l'edizione curata da Bosco ci consente – attraverso la lettura o la rilettura delle opere di Pascal, a partire dalla conoscenza della sua stessa biografia –, di porci in ascolto critico, ovvero attuando una circostanziata interrogazione ermeneutica del testo, di quella stessa "modernità" che a ragione ancor oggi possiamo considerare incompiuta, giacché in pieno svolgimento e di cui *hic et nunc* ne siamo consapevoli o inconsapevoli epigoni e prosecutori. Pertanto, l'eredità speculativa di Pascal, nient'affatto lettera morta, non ha cessato nei

secoli di condurci *nel cuore dell'intelligenza che cerca* (p. 14) e *nell'intelligenza del cuore che contempla*; una prossimità "familiare" che – a ogni pagina letta della sua opera – non cessa di interrogarci: «[...] avvicinandoci con i nostri problemi a quella che fu una prima "forma" espressiva di "modernità", come non riconoscere in Pascal un uomo che, vivendo insieme con eguale rigore scienza, etica e cristianesimo, sembra capace ancora di provocarci?» (p. 13).

Francesco Di Maio, *Univocità e individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, prefazione di Lorenzo Vinciguerra, Ventura Edizioni, Senigallia 2023, pp. 255.

di Giacomo Tore

Rielaborando l'omonima tesi magistrale in *Storia della semiotica*, Francesco Di Maio ha pubblicato nel 2023 la sua prima monografia per i tipi di Ventura Edizioni, all'interno della collana di ecosofia *Mappæmundi*. Il libro, di natura insieme teoretica e storico-filosofica, verte sulla ricostruzione del ruolo svolto dalla figura di Duns Scoto nel pensiero di Gilles Deleuze attraverso tre snodi concettuali principali: il tema dell'univocità dell'essere, il concetto di distinzione formale e il problema dell'individuazione. Precede il volume una prefazione di Lorenzo Vinciguerra. Il lavoro si articola in quattro capitoli, raggruppati cronologicamente in due parti distinte. La prima, intitolata «1968», comprende i primi tre capitoli del lavoro ed è dedicata alla produzione degli esordi del filosofo fran-

cese. La seconda, intitolata «1977», consta del solo quarto capitolo ed è incentrata maggiormente sugli scritti del duo Deleuze-Guattari.

Dopo un primo stato dell'arte e una presentazione della propria metodologia d'indagine (Sez. 1.1), nel primo capitolo l'autore introduce il problema del rapporto controverso tra Deleuze e la storia della filosofia (Sez. 1.2), prendendo come esempio il rapporto tra il filosofo francese e il medioevo «minore» contenuto nei suoi scritti (Sez. 1.3 e 1.4); rapporto che, rispetto a quello con Spinoza o Nietzsche, ha risentito di più delle svalutazioni della critica (pp. 28-30). L'obiettivo di Di Maio è stato infatti quello di enfatizzare le difficoltà insite nel modo deleuziano di fare storia della filosofia medievale (pp. 31-3), vedendone insieme anche i pregi teorетici. In tal senso, la contestualizzazione dei principali riferimenti riguardanti Scoto e il medioevo è indagata sia in *Che cos'è la filosofia?* (Sez. 1.5) sia in *Spinoza e il problema dell'espressione* (Sez. 1.6).

Nel secondo e terzo capitolo si passa invece al tema proprio del lavoro, ovvero l'indagine dello Scoto di Deleuze e del suo uso, «in ultima istanza ricondotto alle sue ricerche su Spinoza» (p. 113). Merito dell'autore è stato quello di aver ricostruito puntualmente il *milieu* culturale che fa da sostrato alla riflessione teorica del francese nei suoi riferimenti al teologo scozzese, del quale fanno parte il poeta Joë Bosquet (Sez. 2.1), Maurice de Gandillac (Sez. 2.2) e Étienne Gilson con la sua ambivalente monografia su Scoto (Sez 3.4). Attraverso di loro Deleuze ripensa sia il concetto di univocità dell'essere sia quello di distinzione formale, ed è tramite gli ac-

costamenti e le opposizioni tra Scoto e Spinoza operate prima da Gilson e poi da de Gandillac (pp. 81-4) che al filosofo francese viene l'idea della linea di continuità tra i due filosofi (Sez. 2.3). A questi suggerimenti Di Maio affianca, approfondendolo, quello di Vinciguerra di analizzare il ruolo che la descrizione bayliana dello scotismo come «spinozismo non sviluppato» potrebbe aver avuto nel pensiero di Deleuze (Sez. 2.4). Sebbene non probante dal punto di vista storico, quest'ultimo «legame segreto» (p. 25) viene preso in considerazione da Di Maio come un'ipotesi euristica per spiegare come, con intenti diversi, sia Bayle che Deleuze pervengano all'accostamento Scoto-Spinoza (Sez. 2.5 e 3.5). Il filosofo francese rilegge infatti il rapporto Sostanza-attributi attraverso la lente dell'univocità (Sez. 3.1), e sebbene Di Maio non esiti a sottolineare come lo stesso Deleuze affermi che una lettura diretta di Scoto da parte di Spinoza sia da escludere (p. 115), le tante fonti mediatiche che avvicinano almeno lo scotismo seicentesco a Spinoza aprono effettivamente ad ulteriori ricerche di cui potrà beneficiare l'interpretazione complessiva del filosofo olandese (Sez. 3.2).

Conclude il lavoro il quarto capitolo, più schiettamente teoretico, che, seguendo il *leitmotiv* scotista delle opere deleuziane, parte dalla critica di Scoto e Simondon in *Differenza e ripetizione* (Sez. 4.1) per domandarsi quali siano le ragioni che portino il filosofo francese a ritornare sul concetto di *haecceitas* negli anni 1972-77 (Sez. 4.2). Nella congiuntura storica che vede l'obsolescenza dei concetti principali dell'*Anti-Edipo* (Sez. 4.3), come quello di macchina deside-

rante (p. 187), il recupero dell'ecceità scotista permette in Deleuze-Guattari il passaggio dal concetto di soggetto a quello più innovativo di *singolarità* (Sez. 4.4). Tali ragioni sono inoltre spiegate alla luce dell'«errore fecondo» (p. 191) che in *Mille piani* porta la scrittura stessa del termine francese '*heccéité*', dal latino '*haecceitas*', in semplice '*eccéité*' senz'acca, derivato dall'avverbio *ecce* e non dal pronome *haec* (Sez. 4.5). In sintesi (Sez. 4.6), gli ultimi richiami scotisti nel duo Deleuze-Gattari parrebbero giustificati dall'uso che di Scoto fa lo stesso Simondon (pp. 196-7), dato che, come attesta Virno, in numerosi punti la sua filosofia è vicina alla critica dell'ilemorfismo aristotelico del teologo scozzese (pp. 198-205).

Per riassumere i punti di forza del volume, si può dire innanzitutto che quest'opera si presta bene a diventare un'utile palestra per la storiografia filosofica deleuziana su due livelli distinti e complementari. Da una parte, il libro è un tentativo riuscito di ricostruire la polemica deleuziana contro un certo modo di fare storia della filosofia in voga alla sua epoca (pp. 25-8 e 38-9), nonché di situarla storicamente per comprenderne le conseguenze nell'atteggiamento storico-filosofico del francese (p. 25). Si mostra poi come tale polemica abbia avuto ripercussioni immediate sul modo di fare – o meglio sul modo di non fare – storia della filosofia circa lo stesso Deleuze, da parte dei posteri (pp. 28-30). Inoltre, l'autore si è proposto di reintegrare nella filosofia deleuziana un confronto con il contesto storico, ovvero di «problematizzare le risorse da cui Deleuze si approvvigiona, le modalità in cui le riceve e quelle in cui le utilizza» (p. 20), elemento del quale, per

le ragioni sopra citate, questa filosofia era stata privata. Infatti, per Di Maio – in linea con alcuni studiosi contemporanei (p. 26, n. 19) [si veda anche il recente Filippo Domenicali e Paolo Vignola, *Deleuze. Filosofia di una vita*, Carocci, Roma 2023] –, tale attenzione al contesto riesce a riattivare, piuttosto che svuotare, la riflessione teorica che mira a ricostruire: «anzì, una riflessione che voglia rivendicare una propria legittimità concettuale non può non confrontarsi con la dimensione storica. Qualsiasi teoresi non può ripensare i concetti fabbricati dagli autori che sta analizzando se non all'interno del contesto genetico-storico» (p. 20). Importanti, poi, sono le ripercussioni teoretiche scaturite e i numerosi spunti filosofici offerti in molti luoghi del libro. In particolare, come sottolinea la prefazione di Vinciguerra (p. 13), molte possono essere le ripercussioni sullo spinozismo, soprattutto di orientamento francese: infatti, il reale o presunto scotismo di Spinoza rimane tuttora il terreno di scontro prediletto degli interpreti a favore o contro la suddetta scuola (pp. 84-85, n. 46; pp. 115-6).

Si rileva una certa ampiezza nell'uso del termine 'filologia' e dell'aggettivo 'filologico', talvolta impiegati, anche dal prefatore (p. 13), in riferimento alla ricerca storico-filosofica (pp. 117 e 223) o come sinonimo di 'testuale' (p. 226). Tale scelta terminologica non incide comunque sul valore complessivo dello studio, che si distingue per la solidità della ricerca sulle fonti, la capacità di analisi e la trasparenza intellettuale, elementi che offrono al lettore un valido supporto anche nei passaggi più complessi.

Miguel Álvarez Ortega, *Oriente y los derechos. Hinduismo, buddhismo y confucianismo*, Athenaica Ediciones, Sevilla 2023, 263 pp.

di Serena Vantin

Edward Said coglieva l'Oriente come una proiezione semplicistica dell'Occidente già alla fine degli anni Settanta. «Immagine europea» piuttosto che «entità naturale», questa contrapposizione geografica e culturale appariva all'intellettuale di origini palestinesi soprattutto il frutto di configurazioni di potere, dominio ed egemonia (Edward W. Said, *Orientalism* [1978]; trad. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 14-5).

Sul terreno giuridico, in qualità di negativo della cultura occidentale, l'Oriente è stato a più riprese inteso come uno spazio angusto per i diritti umani (Antonio Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 64) soprattutto dopo la Dichiarazione di Bangkok (1993) e il dibattito sugli *Asian values*, che hanno complicato notevolmente il cammino verso un *overlapping consensus* condiviso a livello globale.

In questo contesto si colloca la significativa scelta di Miguel Álvarez Ortega, filosofo del diritto all'Università di Kyoto ed esperto di lingue e culture asiatiche, di intitolare il suo volume *Oriente y los derechos*. Una decisione che affronta di petto un doppio problema: la tenuta del concetto di Oriente e il suo rapporto controverso con la cultura dei diritti umani.

La tesi che l'autore si propone di dimostrare è infatti che, «a pesar de los escollos y falsos dilemas habitual-

mente esgrimidos», sia possibile rintacciare e sostener un «diálogo entre las tradiciones orientales y los derechos humanos» (p. 19).

Il volume è suddiviso in tre parti, dedicate alle principali tradizioni filosofiche e religiose: induismo, buddismo e confucianesimo. Abbandonando l'immagine «místico-esotérica» o persino «asocial y apolítica» dei territori dell'Asia-Pacifico, come pure le tensioni conservatrici, immobiliste e patriarcali dei relativi sistemi sociali (p. 15), Álvarez Ortega mostra al lettore una serie di punti di contatto capaci di stabilire un'autentica convergenza tra diversi ideali regolativi: dalle libertà sociali di matrice induista (libertà dalla violenza, dalla miseria, dallo sfruttamento, dal disonore, dalla morte prematura e infermità: p. 45) sino alla prospettiva relazionale di ispirazione buddista, estesa anche nei riguardi di forme di vita non umane (pp. 81, 119), per giungere infine alle virtù fondamentali dell'etica confuciana quali «benevolencia, humanidad, empatía, altruismo, commiseración» (p. 159).

Nel complesso, l'indagine offre una meditazione su due temi cruciali per la filosofia dei diritti umani: da un lato, la domanda sul fondamento e, dall'altro lato, il rapporto tra universalismo, particolarismo e relativismo. Se sul primo aspetto la posizione di Álvarez Ortega rimanda a quella di Ernesto Garzón Valdés, a cui l'autore ha dedicato una precedente monografia (*La Filosofía del Derecho de Ernesto Garzón Valdés*, Dykinson, Madrid 2008), in virtù di una «fundamentación de los derechos humanos con base en la aversión natural al sufrimiento y el desarrollo argumental de contenidos partiendo del alejamien-

to progresivo del daño o del mal» (p. 129), sul secondo aspetto la riflessione si confronta con una pluralità di autori, richiamati nel ricco apparato bibliografico.

In particolare, Álvarez Ortega discute le tesi di chi, come Henry Rosemont Jr. (cfr. Id., *Human Rights. A Bill of Worries*, in Theodore De Bary, Weiming Tu [eds.], *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, New York 1998, pp. 54-66), ha ritenuto il modello asiatico (segnalatamente: confuciano) un'alternativa a quello occidentale, basato sui diritti dell'individuo. La libertà e l'autonomia che caratterizzano quest'ultimo sarebbero infatti, a giudizio di Rosemont, non soltanto delle finzioni ontologiche ma persino degli ostacoli, sul piano etico, alla giustizia sociale ed economica. In questi termini si dovrebbe intendere allora la contraddizione sussistente tra diritti di prima e di seconda generazione: soprattutto l'individualismo implicito nei diritti di libertà configgerebbe in modo strutturale con l'assistenza reciproca e la solidarietà socio-economica.

Questa lettura, che finisce per sostenere la tesi dello «scontro di civiltà», è stata successivamente discussa e superata da studiosi come Joshua Cohen e Sang-Jin Han, che hanno scommesso, come del resto Álvarez Ortega, non solo sulla *praticabilità* di un sincretismo filosofico-giuridico ma anche sulla sua *correttezza* metodologica. Il «minimalismo giustificativo (*justificatory minimalism*)» di Cohen incorpora il valore del pluralismo impegnandosi nella direzione della tolleranza (Joshua Cohen, *Minimalism about Human Rights the Most We Can Hope For?*, «The Journal of Political Philosophy», 12 (2004) 2, pp. 190-213). Si presenta

come «*unfoundedational*» piuttosto che come «*anti-foundationalist*» (*ibidem*), rimanendo aperto e compatibile con diverse modalità di rappresentazione del soggetto (dalla via liberale occidentale fino a quella relazionale radicata in Oriente).

D'altro canto, Han propone una lettura «post-confuciana» della «modernità riflessiva» (Sang-Jin Han, *Confucianism and Reflexive Modernity: Bringing Community Back to Human Rights at the Age of Global Risk Society*, Brill, Leiden 2020). Attingendo da autori come Anthony Giddens, Scott Lash, Ulrich Beck e Jürgen Habermas, concepisce la tradizione confuciana come un correttivo per quella occidentale, e viceversa. A suo giudizio, il concetto dei diritti umani può dunque essere moderato e integrato mediante un più efficace radicamento alla dimensione comunitaria e alla responsabilità sociale.

Queste prospettive colgono il senso della proposta di Álvarez Ortega che, come sottolinea l'epilogo del volume, va letta pertanto in una chiave «dialógica» (p. 228).

Del resto, un Occidente che abbia imparato dai propri errori è pronto a riconoscere, come ha spiegato efficacemente Luigi Ferrajoli, che i diritti umani non sono valori di per sé oggettivi e/o universalmente condivisi, e nemmeno devono essere condivisi perché oggettivi, veri o auto-evidenti. Al contrario, la loro stipulazione è una norma giuridica, il che implica il rifiuto sia della prima tesi, empiricamente falsa, sia della seconda, politicamente illiberale. L'universalismo dei diritti umani è infatti tale, innanzitutto, in termini logici e puramente formali: i diritti umani sono conferiti universalmente a tutte le persone (e

le classi di persone) da norme generali e astratte. Pertanto, l'eguaglianza in tali diritti è il loro tratto distintivo e strutturale (Luigi Ferrajoli, *Manifesto per l'eguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 47-8).

Nella pratica, ciò si traduce sia nella immediata ricerca di garanzie a livello internazionale, sostenute da giustificazioni su basi anch'esse universali, sia in una pur complicata ma costitutiva apertura alle trasformazioni prodotte dalla politicizzazione della «lotta per il diritto». Allargare il perimetro di effettiva inclusione dei titolari dei diritti significa, infatti, accettare che il concetto stesso di diritti umani sia esposto ad alcune pressioni e modificazioni interne. A ben guardare, è questo il movimento costante che da sempre si registra entro e intorno al discorso sui diritti. Lo chiariva già Olympe de Gouges nella Francia del 1791, quando mostrava che la trasposizione al femminile della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* non implicava soltanto una riscrittura delle designazioni morfologiche delle parole (*les droits de la femme et de la citoyenne*) ma anche l'accoglimento di nuovi, e potenzialmente conflittuali, significati ascrivibili ai diritti stessi, persino a quelli meno controversi. Per fare solo un esempio, si tratta di quanto accade nel caso del diritto alla libertà di espressione (art. 11 della *Déclaration*) che, una volta pensato dal punto di vista delle donne, include qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto al suo contenuto abituale, ovvero il diritto di dichiarare pubblicamente la paternità dei propri figli e di essere per questo credute.

In questo spirito, il libro di Álvarez Ortega offre non solo un esercizio

erudito ma anche un invito urgente a ripensare criticamente la grammatica dei diritti umani, prendendo sul serio la pluralità delle tradizioni culturali e filosofiche senza per questo rinunciare all'universalismo.

Alberto Cogliati, *La geometria non euclidea. Una breve storia dall'antichità a Poincaré*, Carocci, Roma 2024, 223 pp.

di Efrem Trevisan

Filosofia, matematica e geometria intrattengono stretti rapporti sin dall'antichità: basti pensare a Pitagora, alla scuola eleatica di Parmenide e Zenone fino ai grandi dialoghi platonici come il *Timeo*. La filosofia, la matematica e la geometria, effettivamente, si occupano tutte – con metodi e prospettive diverse – del nostro modo di comprendere la realtà. Il libro di Alberto Cogliati coglie perfettamente queste suggestioni affrontando un argomento ancora poco presente nella letteratura critica sulla storia della geometria; seguendo le parole dello stesso autore: «Perché proporre un nuovo volume sulla geometria non euclidea e la sua storia? Vedo essenzialmente due ragioni: innanzitutto, per riaffermare l'importanza che il tema dovrebbe rivestire nella formazione di matematici, filosofi e futuri insegnanti; in secondo luogo, per l'esigenza di fornire una trattazione aggiornata che possa (sperabilmente) rappresentare una sorta di integrazione ai testi classici sull'argomento [...] di cui già disponiamo» (p. 11).

L'opera inizia con una breve panoramica sulla geometria pre-euclidea: qui possiamo assistere a ragionamenti grezzi e non formalizzati, come, ad

esempio, nel *Menone* di Platone o negli *Analitici* di Aristotele. Solamente con gli *Elementi* di Euclide, nel III secolo a.C., troviamo la prima sistematizzazione di regole e dimostrazioni geometriche. Il libro presenta inizialmente una serie di affermazioni indimostrate che fungono da base per tutte le dimostrazioni dei tredici libri che compongono l'opera: esse si dividono in definizioni, nozioni e postulati. Proprio quest'ultimi, e in particolare il quinto, hanno catalizzato l'attenzione dei matematici e geometri posteriori. Il quinto postulato euclideo – nell'edizione degli *Elementi* curata da Heiberg – recita: «si richiede che, qualora una retta che incide su due rette faccia minori di due retti gli angoli all'interno e dalla stessa parte, le due rette prolungate illimitatamente si intersichino dalla parte in cui troviamo gli angoli minori di due retti». La complessità nella sua formulazione e la sua apparente indimostrabilità hanno reso questo postulato argomento di grande dibattito nei secoli successivi. Cogliati propone alcuni autori chiave che hanno trattato questa tematica: la fonte più antica è il *Commento al I libro degli "Elementi" di Euclide* di Proclo, in cui il filosofo neoplatonico tenta di dimostrare il quinto postulato di Euclide riprendendo alcuni elementi del *corpus aristotelico*; i tentativi di dimostrazione proseguono anche in terra araba ad opera di Thābit ibn Qurra, Ibn al-Haytam e, soprattutto, Umar Khayyām fino all'Italia medievale con Cristoforo Clavio. Un'ulteriore trattazione del quinto postulato viene proposta nel XVII secolo da John Wallis che, tramite il principio di similitudine, giunge alla seguente conclusione: «*Datae cuicunque figurae, similem aliam cujuscunque*

magnitudinis possibilem esse». Accanto a Wallis, sono meritevoli di menzione anche gli studi di Lagrange e i teoremi sulle parallele del matematico francese Adrien Marie Legendre. Tuttavia, questi tentativi (per quanto affascinanti) poggiano ancora – come evidenzia Cogliati riproponendone lo schema – su richieste non lecite e su dimostrazioni non valide a livello logico-geometrico.

Una svolta negli studi sul quinto postulato euclideo si ha nel 1733, quando viene pubblicato *l'Euclides ab omni naevo vindicatus*, scritto dal gesuita Giovanni Girolamo Saccheri. Partendo dal quadrilatero birettangolo isoscele e dalle confutazioni dell'ipotesi dell'angolo ottuso e dell'angolo acuto, Saccheri «stabilisce in maniera semplice ed elementare una proprietà caratteristica della geometria iperbolica (in effetti si tratta proprio della negazione del quinto postulato euclideo) secondo la quale esistono rette inclinate rispetto a una retta data che tuttavia non sono ad essa incidenti» (p. 75). *L'Euclides* – pur essendo poco considerato nei libri di storia della matematica – attira l'attenzione di alcuni autori contemporanei di Saccheri: Georg Klügel, ad esempio, dimostra «un sentimento di generale scetticismo rispetto alla possibilità di produrre una dimostrazione del postulato euclideo» (p. 77); altri matematici, come Heinrich Lambert, invece, vedono nell'opera di Saccheri la base per costruire un nuovo metodo di dimostrazione basato sulla negazione dell'ultimo postulato degli *Elementi*.

Le osservazioni di Saccheri gettano le basi per le geometrie non eucleedee, che trovano una prima formulazione solamente nella seconda metà del XIX secolo grazie a János Bolyai e

Nikolaj Lobačevskij. Entrambi questi matematici – il primo nell'*Appendix*, il secondo nelle *Geometrische Untersuchungen* – trattano il postulato delle parallele con un approccio innovativo: si ammette per la prima volta che possano esistere altri spazi oltre a quello empirico-sensibile e, tramite questa operazione si può dimostrare che in questi spazi “alternativi” tutti i postulati proposti da Euclide tranne il quinto sono validi. Questa intuizione diventa subito oggetto di grande dibattito nell’ambiente accademico, coinvolgendo intellettuali come Carl Friedrich Gauss, Bernhard Riemann, Hermann von Helmholtz ed Eugenio Beltrami. Da questo vivace e articolato dibattito nascono e si sviluppano la geometria iperbolica e la geometria sferica (soprattutto con Riemann) e la geometria differenziale (analizzata, in particolare, nel *Saggio* di Beltrami). La trattazione di Cogliati si conclude con alcune riflessioni sul rapporto tra geometria, matematica ed epistemologia avvenute a fine Ottocento. In questo contesto le geometrie non eucleedee trovano una rigorosa formalizzazione grazie agli strumenti del calcolo delle derivate e a quello integrale ad opera di autori come Klein e Poincaré. In tali autori si riscontra un approccio – già presente in Bolyai e Lobačevskij – di «netto distacco dalla concezione di derivazione classica secondo la quale alle definizioni di un sistema assiomatico corrispondono enti dotati di natura univoca che, nel caso della geometria euclidea, era per lo più interpretata come il riflesso delle proprietà dello spazio fisico» (pp. 209-10).

Quest’opera tratta in modo preciso e lineare gli sviluppi di uno dei problemi più complessi della storia del-

la geometria; il contenuto è piuttosto tecnico, con Cogliati che propone le dimostrazioni che i vari autori usano per la risoluzione del postulato euclideo, ma presenta anche elementi di carattere storico e – a tratti – filosofico che offrono vari spunti di riflessione. Il libro si presta alla lettura da parte di chi ha già una buona base di geometria e matematica; ma, al di là dei tecnicismi, esso mostra chiaramente l'interdisciplinarità tra cultura umanistica e cultura scientifica.

Riccardo Campi, *La saggezza del filosofo ignorante. Voltaire e la filosofia*, Edizioni Efesto, Roma 2024, 175 pp.

di Diego Donna

La monografia di Riccardo Campi, *La saggezza del filosofo ignorante. Voltaire e la filosofia*, rappresenta un contributo di alto valore storico-filosofico e storiografico nell'ambito degli studi voltaiani. Campi esplora non solo alcuni snodi essenziali della produzione storica, letteraria e politica di Voltaire offrendone un'attenta disamina dello stile, dei registri di scrittura e dei bersagli polemici, ma assume l'interesse di Voltaire per la ricerca storica e il suo metodo storiografico come cartina di tornasole del più generale progetto di riforma politica e culturale dell'Illuminismo. Uno dei meriti più importanti di questo studio è valutare infatti la peculiare "filosofia della storia" che emerge dal metodo storiografico voltaiano, con particolare riferimento al dibattito che la razionalità settecentesca consegna ai secoli successivi sulla plausibilità di un'idea di razionalità del decorso storico.

Punto di forza della postura intellettuale di Voltaire è la "saggezza del filosofo ignorante", figura apparentemente ossimorica che Campi utilizza come il filo di Arianna per guidare il lettore nell'oceanica produzione letteraria, filosofica e politica del filosofo, di cui ricostruisce le forme e gli stili di scrittura in alcune delle opere più diffuse nel suo tempo e ancora oggi tra le più lette come le *Lettres philosophiques* e *Candide*. Il "filosofo ignorante" è non solo la figura che interroga le certezze della propria epoca investendo la filosofia di un nuovo ruolo critico e trasformativo della società, ma è il grimaldello di una concezione non sistematica della filosofia stessa, che sfida i sistemi metafisici della tradizione e inaugura nuove forme di scrittura e trasmissione del pensiero filosofico. Quella di Voltaire è del resto un'epoca impegnata a ridisegnare lo statuto del filosofare partendo dall'analisi critica della sua storia, foriera della nascita della "storia della filosofia" come genere disciplinare. Ne è un esempio Brucker, che definisce tale comprensione della filosofia "storia critica della filosofia", da cui il titolo della sua opera – *História critica philosophiae* – nel momento in cui, tra la fine XVII secolo e l'inizio del XVIII, i "sistemi" filosofici perdonno, sotto i colpi inflitti da Pascal, Bayle e Gassendi, il loro statuto di scienza perfetta per divenire sinonimi di ostacolo alla ricerca della verità. È in questo contesto che si inserisce la peculiare operazione teorica di Voltaire che risuona nell'*Histoire critique de la philosophie* di Deslandes, o nell'articolo "Éclectisme" dell'*Encyclopédie* che Diderot consacra all'individuazione dello stile filosofico delle *Lumières*. Voltaire, ben prima di Rousseau,

au, Diderot e d'Holbach introduce in Francia un pensiero anti-metafisico e deista, mutuato dalla tradizione britannica, che riformula il modo di intendere la funzione e lo scopo della filosofia. Come rileva Campi nel primo capitolo del volume, i numerosi tentativi degli interpreti di pervenire a una sintesi organica e sistematica del pensiero del filosofo si scontrano con opere così varie per genere, stile e destinazione, dalla scrittura privata alla scrittura letteraria, da quella polemica al saggio storico: «il saggio è, per sua natura, una forma aperta, che non vincola il pensiero al rigore formale della consequenzialità deduttiva. La scrittura saggistica procede per tentativi, saggiando la tenuta teorica di un'ipotesi, sviluppando una linea di indagine, i cui esiti non sono garantiti *a priori*» (p. 17). La libertà del filosofare è dunque espressiva di più generi e stili, dal racconto al romanzo, fino al trattato di metafisica, che sconvolgono i canoni retorico-letterari della tradizione classicista orientandosi a un pubblico nuovo, lo stesso che Descartes invocava nel *Discours de la méthode* contrapponendo alle "categorie dei filosofi" una *philosophie pratique*, incardinata al buon uso naturale dell'intelletto umano. La peculiarità dello sforzo ermeneutico di Campi consiste nel sottolineare come questo rinnovamento della pratica filosofica, dei suoi metodi e dei suoi oggetti risponda non solo a un impegno militante – Voltaire «agitatore di idee», nella formula di Serini (p. 21) – ma si configuri dal punto di vista epistemologico come una rivoluzione di pensiero che rimanda a un "sistema aperto", non vincolato alla logica deduttiva delle ragioni, ma che segue piuttosto le ramifica-

zioni e le discontinuità del "temperamento filosofico". Espressione paradigmatica delle tensioni culturali e ideologiche del suo tempo, come sottolinea Lucien Goldmann cui Campi si richiama, lo stile voltairiano si distacca deliberatamente da quello dottrinario e scolastico impartito nelle Università, combinando critica filosofica e sensibilità storica. Già Hegel, nelle sue lezioni di storia della filosofia dedicate al Settecento, coglieva la portata concettuale e il significato storico dell'*esprit philosophique* di cui le *philosophe ignorant* è l'emblema e il veicolo, poiché «non c'è verità al di fuori dell'autocoscienza» (p. 25). Se, tradizionalmente, è la "filosofia prima" la scienza che "prepara tutte le altre" come scienza generale dell'esistere, quella di Voltaire è una metafisica nuova, estranea ai termini oscuri della scienza dell'essere aristotelico-scolastica; un sistema di conoscenze – *les mêmes pour les Philosophes et pour le Peuple*, continuerà d'Alembert nelle pagine inaugurali del *Discours Préliminaire* dell'*Encyclopédie* – che si appoggia sulla puntigliosa analisi critica dei sistemi "illegittimi" compiuta da Condillac. L'attacco ai sistemi metafisici di Voltaire è ben lunghi, come sottolinea Campi (pp. 29-30), dall'avvicinarsi all'ideale kantiano del filosofo "legislatore dell'umana ragione": effetti e fini sono per lui sempre empirici e pratici; la sua battaglia alla metafisica è piuttosto una questione di stile che infrange l'unilateralità di ogni sapere astratto rendendo "triviali" i "romanzi" metafisici e costringendo gli avversari a cambiare il piano della discussione (p. 36). L'ignoranza del filosofo non è dunque mancanza di conoscenza, ma il punto di partenza della ricerca di una verità

aperta al dubbio, opposta tanto all’arroganza dogmatica quanto all’ottimismo metafisico dei sistemi astratti – celebre il caso di Leibniz – fondati sulla falsa metafisica cartesiana delle idee. «Con Voltaire – scrive Campi – la filosofia tornò, per un momento, a essere una forma di saggezza pratica, costitutivamente condizionata e intra-mondana» (p. 37). Campi interpreta così il paradosso di una filosofia che fa del riconoscimento dei limiti della conoscenza umana la base di un pensiero pragmatico, aperto e in situazione; un gesto filosofico, attraversato in fondo dallo «stesso stile, sempre uguale perché sempre diverso nella sua malleabilità e capacità di adeguarsi a temi e oggetti tra loro alquanto disparati» (p. 23).

Figura emblematica delle *Lumières* e “filosofo senza filosofia”, o di una filosofia irriducibile a sistema, Voltaire incarna le tensioni culturali, etiche e politiche di un’epoca alla ricerca della propria identità, come risulta dall’ampia e sottile disanima delle *Lettres philosophiques* e di *Candide* nel secondo e terzo capitolo del volume. Raccolta di riflessioni filosofiche e al tempo stesso atto di difesa dell’umanità contro le ingiustizie e la superstizione, le *Lettres* di Voltaire sono l’esempio della combinazione tra filosofia, critica sociale e impegno politico secondo una prosa che spazia dalla condanna delle oppressioni sociali e religiose alla difesa della libertà di pensiero, all’insegna di approccio razionale e profondamente umanistico. Acuto il confronto che Campi istituisce tra l’irriverente filosofo dei *Lumières* Marx, ugualmente impegnato nella critica radicale alle strutture di potere, che coglierà sotto l’apparente “toleranza” della Borsa di Londra, cuore

pulsante del capitalismo, la realizzazione della nuova fungibilità universale, dominata dalle esigenze dello scambio e del profitto (p. 53). Eppure, se il “partito dell’umanità” ci obbliga a condannare ogni forma di violenza e di sopraffazione, non meno forte è il richiamo di Voltaire a quell’ideale di *urbanitas*, ossia l’arte di vivere con raffinatezza, equilibrio e saggezza nella società che si rifà a Orazio, in forte contrasto con la “sublime misantropia” di Pascal su cui riterranno Baudelaire e Flaubert con le loro analisi impietose della società borghese. Voltaire modello complesso e sfaccettato, dunque, la cui eredità si trasmette in chi continua a usare la scrittura per smascherare l’ipocrisia della società e le sue convenzioni, sfidando le strutture dominanti della propria epoca (p. 66).

Riccardo Campi dedica una riflessione significativa a *Candide*, parabola filosofica che sotto l’apparente fluidità narrativa e la trama avventurosa nasconde la celebre critica radicale all’ottimismo metafisico di Leibniz, all’ipocrisia religiosa e all’ingiustizia sociale. Filosofia e narrazione sono nuovamente al servizio della vita pratica di cui il viaggio è metafora come ricerca di senso e filosofia in azione, responsabilmente innervata nella realtà concreta dell’esperienza umana: «l’impareggiabile e innato talento affabulatorio di Voltaire ha dettato le regole all’arte della prosa e saputo combinare tutti i diversi elementi, trasformando la loro eterogeneità in una forma dotata di unità, in un concerto perfettamente armonizzato, nel quale – come voleva Hegel – *contenuto e forma dell’arte si plasmano l’uno nell’altro* [...]. La forma della scrittura che *Candide* incarna in quan-

to compiuta espressione dell'*esprit* di Voltaire conferma puntualmente la correttezza dell'affermazione secondo cui *lo spirito di Voltaire è uno stile»* (pp. 70-1). Contrasti di prospettive, movimenti geografici e culturali contribuiscono a moltiplicare i punti di vista e ad amplificare l'effetto ironico di una prosa che diviene, com'era già nel *Dictionnaire* di Bayle, agone filosofico e dispositivo di critica dei sistemi del sapere.

In questo quadro, gioca un ruolo essenziale lo statuto dell'aneddoto, che Riccardo Campi esplora non come elemento decorativo ma come figura "macro-strutturale" (il richiamo va alle riflessioni di Georges Molinié nel *Dictionnaire de rhétorique*), essenziale al progetto narrativo e filosofico di Voltaire. Campi interpreta l'aneddoto nella sua funzione centrale di organizzazione complessiva del discorso voltairiano di cui arricchisce il contenuto e determina il messaggio (pp. 95-6), ma ne ricostruisce anche la storia attraverso l'esame di quei materiali (motti celebri, brevi dialoghi, notizie curiose) che dalla retorica antica arrivano al Settecento consegnando alle opere letterarie, sia poetiche che storiche, uno stile contrario alla forma coerente e organica della poetica classica. Dispositivo filosofico che guida l'architettura dei testi offrendo un punto di partenza per riflessioni più ampie o diventando il fulcro attorno a cui ruota l'opera, l'aneddoto, nella sua apparente semplicità, è lo strumento primo della critica ai sistemi di pensiero che informa il discorso filosofico e narrativo, combinando riflessione critica e narrazione efficace. Lo statuto dell'aneddoto chiama in causa problemi metodologici di cui Voltaire, come sottolinea Campi, è ben consa-

pevole: dettagli accessori e sovente imprecisi esigono di essere verificati, salvando la coerenza e l'unità della narrazione storica rispetto alle digressioni marginali; eppure, continua, ciò non impedisce a Voltaire, perfetto conoscitore degli oratori secenteschi, di cui aveva studiato le strategie retoriche e apprezzava il vigore dello stile, di attribuire all'aneddoto – una volta verificata la sua veridicità – un valore esemplare, «utile per i suoi scopi di storico *engagé*» (p. 89).

Di particolare pregio sono in questo senso gli ultimi capitoli del volume, dedicati alla riflessione storiografica di Voltaire come cartina di tornasole della sensibilità illuministica verso la storia. La riflessione critica si apre infatti a una nuova "filosofia della storia", depurata dagli schemi providenzialistici della tradizione teologica. Nel capitolo *L'invenzione della filosofia della storia. Osservazioni sul metodo storiografico di Voltaire*, Riccardo Campi esamina il metodo storiografico di Voltaire confutando l'accusa che il suo approccio sia meramente "anti-storico". La storia non è semplice cronaca di fatti, né rinvia alla *Storia universale* di Bossuet come esecuzione del piano divino e provvidenziale in cui ogni evento trova senso all'interno di un disegno superiore. Voltaire respinge ogni visione teleologica e teocentrica: prodotto delle azioni umane, spesso caratterizzate da ignoranza, fanaticismo e violenza, la storia è nondimeno il teatro del *secolo di Luigi XIV*, da cui estrarre una filosofia critica che combina rigore intellettuale, impegno morale e utilità pratica per il presente. L'uso voltairiano della storia è profondamente legato al progetto illuminista di emancipazione e progresso, benché non anco-

ra nella forma storicista di una rendicontazione sistematica e oggettiva dei fatti, ordinata da una ferrea legge del progresso. Mentre lo storicismo successivo, di marca comitiana, tenderà a leggere il decorso storico come sviluppo organico e necessario, Voltaire incardina la propria visione della storia nella contingenza delle azioni umane: spazio di critica e di libertà orientato da un approccio selettivo e finalizzato al presente, il metodo offerto da Voltaire racchiude in embrione l'intero progetto illuminista di un sapere critico rivolto all'attualità, che troverà risonanze significative fino al Novecento, ad esempio nelle osservazioni di Jean-Paul Sartre e Michel Foucault sull'eredità dell'Illuminismo. Sartre sottolinea l'emersione nel XVIII secolo di una nuova concezione del tempo storico che assume la forma di una risorsa da interrogare facendo del passato lo specchio critico del presente (p. 104). Foucault si concentra, a sua volta, sia nel corso intitolato *Il faut défendre la société*, sia negli ultimi interventi dedicati all'eredità dell'*Aufklärung*, sulla "polarizzazione verso il presente" tipica degli storici borghesi del XVIII secolo. In questa inclinazione è presente una precisa strategia politica: gli storici illuministi non si limitano a descrivere la realtà, ma partecipano attivamente alla costruzione di un discorso che legittima una nuova visione del mondo. Analogamente, in Voltaire, l'uso della storia destabilizza le narrazioni del passato e rilancia l'azione umana selezionando episodi, personaggi e momenti che servono a illuminare i problemi della contemporaneità: «la filosofia della storia consiste nell'indagare il passato per reperirvi le tracce di questo germinare della ra-

gione» (p. 109) che Foucault trasfigurerà nella pratica genealogica appoggiandosi alle riflessioni di Nietzsche sull'uso della storia. Il presente cui Voltaire rivolge la propria attenzione è insomma il momento della critica e della riflessione: "qualcosa di più" rispetto alla semplice descrizione dei fatti e "qualcosa di meno" rispetto all'"ontologia dell'attualità" che Foucault assumerà come modalità di interrogazione e scoperta delle forze che strutturano l'adesso in cui siamo coinvolti. L'uso della storia da parte di Voltaire è in altri termini l'esempio paradigmatico della tensione tra sapere e potere in cui si riflette una modernità inquieta, divisa tra la dimensione emancipatoria dei Lumi e i suoi limiti intrinseci: non un'"architettonica della ragion pura", com'è l'"arte del sistema kantiano", ma rivendicazione del carattere apertamente selettivo del metodo storiografico: «ogni elemento del discorso storico voltairiano viene intenzionalmente scelto (scartato o conservato), in quanto coerente e funzionale al progetto filosofico che presiede al suo lavoro di storico» (p. 122). Momento denso di significato e di potenzialità critica, in cui passato e futuro si intrecciano come nel concetto di *Jetztzeit* (tempo-ora) di Walter Benjamin, l'attenzione al presente di Voltaire, lungi dall'essere anti-storica, prevede così un rapporto costruttivo e inventivo con la storia, in cui convergono memoria e trasformazione. La critica voltairiana del presente non è certo rivoluzionaria nel senso benjaminiano, come sottolinea Campi, ma profondamente emancipatoria; una forza vivente, pungente e razionale, che fa del passato un'eredità

da considerare e riscrivere alla luce delle esigenze attuali (pp. 147-52).

Anche per questo il volume di Riccardo Campi esprime non solo il valore di una “cassetta per gli attrezzi” indispensabile agli studiosi del pensiero voltairiano, costruita a partire da una conoscenza esemplare delle fonti e del dibattito storiografico, ma rilancia la sfida dell’“intempestività” che rappresenta tutt’oggi l’atteggiamento storico-critico di Voltaire. Del resto, di un Voltaire *travesti*, adattato ai gusti della moda e celebrato dall’ideologia di turno, non sapremmo che farcene.

Marco Costantini, *Kant, i filosofi, i visionari*, Rosenberg & Sellier, Torino 2024, 140 pp.

di Davide Tolomelli

Il libro di Costantini, studioso di Kant e dell’ambiente filosofico tedesco post-leibniziano, si occupa di alcuni scritti kantiani composti tra il 1756-1766: *Monadologia physica*, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* e *Träume eines Geistersehers*.

L’autore individua in queste opere una continuità dispiegata su «tre ordini del discorso» (p. 11): cosmologico in riferimento alla *Monadologia*, metodologico per quanto concerne la *Deutlichkeit* ed epistemologico nei *Träume*. Questi tre ordini – secondo l’autore – si combinano tra loro gettando le basi per il futuro sviluppo del pensiero kantiano.

Nella prima parte del volume, Costantini si occupa della *Monadologia*, dissertazione discussa dal filosofo di Königsberg nel 1756. Per comprendere le reali motivazioni che porta-

no Kant alla stesura del testo, l’analisi dell’autore mette in luce con acribia il contesto storico. Nel 1746 il filosofo, fisico e matematico Pierre-Louis Moreau de Maupertuis bandisce una *Preisfrage* sulla dottrina delle monadi. Il dibattito che ne scaturisce vede la disputa «tra ‘geometri’ filo-newtoniani e ‘metafisici’ filo-leibniziani» (p. 16). Tra gli studiosi che partecipano alla *Preisfrage* Costantini ricorda Euler, Stiebritz, Körber, Nebel, Gottsched, Formey e Justi, il quale, dimostrando l’infondatezza della teoria delle monadi leibniziana, si aggiudica il premio. Costantini evidenzia quindi come le riflessioni di Kant si inseriscano nel dibattito emerso a seguito della *Preisfrage* ed in particolare riprendano una problematica già presente in Christian Wolff: il riempimento dello spazio. Si tratta di chiarire se gli «elementi della materia» (p. 25) «riempiono lo spazio “mediante la sola compresenza”» (*ibidem*) o «“mediante l’opposizione delle loro forze”» (*ibidem*). Secondo la visione wolffiana, lo spazio è un «“ordine di coesistenza”» (p. 23) e due elementi coesistono se «la ragione del mutamento di stato interno dell’uno può essere trovata nello stato interno dell’altro» (p. 24). Da ciò segue che lo spazio è il risultato di determinazioni interne e che «l’esteriorità è un derivato logico ottenuto sul piano razionale del concetto» (*ibidem*). Tuttavia Kant – secondo Costantini – intende superare tali visioni rimanendo su un piano discorsivo cosmologico. Fondamentale in Kant è quindi l’interazione tra le forze. Riprendendo una proposizione della *Monadologia physica*, l’autore spiega che i corpi secondo il filosofo di Königsberg costano di monadi. La locuzione «*constare* di parti» (p. 27) è tuttavia diffe-

rente dalla locuzione «essere *composto* di parti» (*ibidem*). La composizione esiste solamente nella misura in cui le parti di cui un corpo consta sono in relazione tra loro. Di conseguenza, il venir meno della relazione pregiudica l'esistenza della composizione, la quale è «una determinazione in sé contingente» (*ibidem*), ma non la presenza di parti primitive e semplici di cui il corpo consta, ovvero le monadi. Queste ultime «permangono nell'esistenza anche se sono separate l'una dall'altra» (*ibidem*). Costantini afferma quindi che «le parti di cui è formato un composto non sono le stesse di cui un corpo anzitutto consta» (*ibidem*). Senza queste ultime e la loro relazione non vi è la possibilità della composizione e quindi delle parti di cui un corpo è composto.

Lo spazio, poiché «sorge *tra* le monadi» (p. 30) mediante la loro relazione, si delinea come «“un certo fenomeno di relazione esterna fra sostanze”» (p. 27) e quindi non è da intendersi come una sostanza preesistente avulsa da tali rapporti. In aggiunta, l'autore evidenzia come per Kant la natura delle monadi sia costituita da una forza repulsiva e attrattiva. Senza quest'ultima non vi sarebbe fine alla loro espansione e quindi non si formerebbero i composti. Le posizioni delle monadi si determinano quindi non sulla base di caratteristiche interne bensì mediante le relazioni che si instaurano con altre monadi. In questo modo Kant – secondo Costantini – supera la visione wolffiana e dei sistemi razionalistici dell'epoca. Nella seconda parte del libro l'autore si concentra sullo sviluppo metodologico che concerne la *Deutlichkeit*, «testo scritto per partecipare alla *Preisfrage* indetta dall'Accademia Reale delle

Scienze di Berlino nel 1761» (p. 12) che seguì quella tenutasi negli anni Quaranta sulla dottrina delle monadi. Costantini mette in luce come all'altezza degli anni Sessanta la presa di distanza dalla tradizione verificatasi nella *Monadologia* si consolida e sfocia in una critica della metafisica caratterizzata in particolare «da una forte avversione nei confronti del metodo filosofico di Wolff» (p. 45). Per l'autore, il metodo wolffiano – così come quello dei metafisici – viene osteggiato dal filosofo di Königsberg poiché esso eredita dal metodo matematico la necessità di porre all'inizio delle definizioni. Tuttavia, tali principi sono scelti arbitrariamente. Costantini rileva quindi che per Kant, influenzato sicuramente da Newton, la metodologia dell'ambito matematico è differente da quella filosofica. In quest'ultima è richiesta «una certa forma di esperienza» (p. 47). Poiché secondo Kant non è possibile «ottenere la definizione reale di un oggetto dalla sua definizione nominale» (p. 49), risulta decisiva la distinzione tra il concetto di una parola e il concetto della cosa stessa. L'autore pone l'attenzione sul motivo della cesura kantiana: l'obiettivo è quello di «dirigere la filosofia al mondo» (p. 51). Cionondimeno sarebbe un errore ridurre Kant ad un mero empirista. Il filosofo opera mediante i concetti astratti che tuttavia non sono sempre ricavati dall'esperienza. Quest'ultima diventa il campo di azione nel quale è possibile verificare gli usi dei concetti sulla base di una esperienza interna, che non deve essere ricondotta ad un «innatismo virtuale di stampo leibniziano» (p. 55), bensì all'attività di giudizio.

Infine, Costantini si occupa dei *Träume*, «pamphlet pubblicato anonimamente

mo nel 1766» (p. 13). Così come era avvenuto col passaggio dalla *Mondologia* alla *Deutlichkeit*, anche in questo nuovo testo è all'opera – secondo l'autore – una conservazione di ciò che era stato conquistato nel testo del 1761 e al contempo un nuovo sviluppo della filosofia kantiana. Segnatamente Costantini mette in luce come al piano metodologico si aggiunga un criterio epistemologico.

Kant analizza il concetto di spirito sottolineando come esso non sia altro che una parola vuota dal momento che alla ragione è preclusa la comprensione dell'essenza delle cose. Di conseguenza, esso rimane «un concetto problematico nei confronti del quale è negata ogni forma di giudizio» (p. 118). Tuttavia, i *Träume* hanno suscitato numerosi dibattiti tra gli studiosi di Kant poiché da un lato i *Geistersehers* – i visionari – ovvero coloro che affermano di poter percepire realtà o entità soprannaturali che superano i limiti della conoscenza umana, sono contraddistinti da una «straordinarietà elitaria» (p. 92) a causa dell'«irritabilità [Reizbarkeit] straordinaria» (p. 90) del loro «sensorium dell'anima, cioè quella parte del cervello il cui movimento suole accompagnare le diverse immagini e rappresentazioni dell'anima pensante» (*ibidem*). Secondo alcuni interpreti emerge quindi «l'immagine di un Kant metafisico e misticeggiante» (p. 75). Al contempo, la straordinarietà dei *Geistersehers* è patologica, legata ad un «“disturbo dell'animo”» (*Störung des Gemüths*)» (p. 92) e di conseguenza Kant «riduce l'attività percettiva dell'anima ai processi fisiologici» (p. 75).

Con meticolosità l'autore evidenzia come in questo scritto si instauri in realtà una dialettica tra la figura del filo-

sofo e del fisiologo. Entrambi cercano di comprendere l'atteggiamento dei visionari mediante rapporti di causa ed effetto ma nel far ciò «si scoprono folli per aver tentato di spiegare razionalmente la follia» (p. 100) a partire dal concetto di anima. In questo periodo è già presente *in nuce* il piano epistemologico che caratterizzerà gli scritti della maturità kantiana. Di conseguenza, le argomentazioni relative ad una spiegazione causale sulle visioni degli spiriti debbono essere smontate «con l'organo della critica» (p. 117). Tuttavia – evidenzia Costantini – Kant all'altezza dei *Träume*, non avendo ancora individuato quella conflittualità dialettica della ragione esposta nella *Critica della ragion pura*, relega nell'ambito della «speranza nella vita ultraterrena» (p. 119) la questione dello spirito. Non è quindi casuale secondo l'autore che nel testo del 1781 il filosofo di Königsberg «includa tra gli interessi della ragione la risposta alla domanda «“Che cosa mi è lecito sperare?”» (p. 120).

Meritorio del libro è quindi l'accurata analisi dei testi che precedono il periodo critico kantiano mostrando come in essi siano presenti le premesse teoriche che porteranno allo sviluppo della filosofia kantiana degli anni Ottanta.

Matteo Pietropaoli, *Nietzsche e Heidegger come educatori. Al di là del mondo vero e di quello parvente*, Morcelliana, Brescia 2024, 128 pp.

di Davide Tolomelli

Al centro del recente volume di Matteo Pietropaoli è posto il tema della libertà, indagato alla luce delle filoso-

fie di Nietzsche e Heidegger. L'autore analizza e restituisce sotto una nuova prospettiva il significato di alcuni binomi concettuali presenti negli autori indicati col fine di mostrare come, nella crisi e nelle condizioni di esistenza che derivano dal nichilismo prospettato dai due filosofi, sia possibile guadagnare il vero significato di libertà. Nietzsche e Heidegger vengono interrogati a partire dalla definizione, proposta da Pietropaoli, di ciò che si debba intendere per educatore: l'educatore non è colui che preserva e rassicura l'individuo educandolo in vista di una giustificazione dei valori della tradizione, bensì colui che, riconoscendo la «criticità dell'esistenza» (p. 14) come il «carattere essenziale» (*ibidem*) dell'uomo, «infrange la sicurezza quotidiana» (*ibidem*) scoprendo «una condizione *ulteriore* di essere uomo» (*ibidem*). Risulta quindi evidente che Nietzsche e Heidegger siano considerati dall'autore educatori della crisi, necessaria appunto per far emergere il vero significato di libertà. Il libro è costituito da cinque capitoli. In ognuno di essi Pietropaoli analizza un binomio concettuale mediante il confronto con Nietzsche – le cui intuizioni costituiscono il principale riferimento teorico – e Heidegger, delle cui riflessioni l'autore si serve per interpretare le intuizioni nietzscheane. La prima coppia concettuale considerata è verità-mondo. Analizzando l'afforisma *Come il «mondo vero» finì per diventare favola* presente nel *Crepuscolo degli idoli*, Pietropaoli evidenzia come il venire meno del dualismo verità assoluta-parvenza tipica della tradizione occidentale implichi anche il decadere del dualismo mondo vero e mondo apparente. Questo poiché la parvenza è tale solo in quanto oppo-

sta alla verità assoluta. Di conseguenza, l'assenza di uno dei due termini favorisce la scomparsa anche dell'altro. Si cadrebbe quindi in errore elevando ed ipostatizzando la parvenza a nuova verità. La lucidità delle riflessioni dell'autore consente di evidenziare come la verità sia ciò che «rende possibile il significato dello stesso esser vero ed esser falso» (p. 27). Ragione per cui – secondo Pietropaoli – Nietzsche e Heidegger abbandonano l'idea di una verità descrittiva basata sull'esperienza del soggetto giudicante e sulla ricerca di una definizione adeguata dell'oggetto pensato. In aggiunta, l'autore mette in risalto la posizione dell'individuo in quanto *esserci*, il quale, secondo Heidegger, è «sempre vero» (*ibidem*) nella misura in cui «nel suo carattere di apertura di un mondo non può mai mentire o falsificare» (*ibidem*). Ciò significa che nel rapporto costitutivo con la comprensione dell'essere, nella quale rientra anche quella della propria esistenza, «l'esserci già sempre è» (p. 28). Di conseguenza, il *Dasein* è «sempre nella verità così come è sempre nel mondo» (*ibidem*). Quest'ultimo, ben lungi dall'essere l'«insieme dei dati di fatto» (*ibidem*) è «un'idea di totalità che viene anticipata dall'individuo e che permette di ricomprendersi le cose in un orizzonte di senso» (*ibidem*). Questo è il motivo per cui – secondo Pietropaoli – mondo e verità coincidono. In quanto esistono solo prospettive, non esiste una verità assoluta e un mondo assoluto. Ogni volta essi si dischiudono a partire da un orizzonte di senso stabilito dall'individuo come esserci, a partire da una «totalità anticipata rispetto alle cose, soltanto in ordine alla quale può incontrarle e relazionarsi con esse» (p. 30).

Nel secondo capitolo l'autore si concentra sulla coppia essere-volere. A partire dalla definizione offerta da Heidegger in riferimento al lemma essere, ovvero «l'orizzonte aperto in ordine a un punto di orientazione ricompreso in esso» (p. 40), Pietropaoli interpreta il concetto di volere nietzscheano: esso non è da considerarsi come un desiderare, come la coscienza di voler ottenere qualcosa. Il volere autenticamente inteso «vuole» «la totalità, ossia il mondo stesso» (p. 44). Ma poiché secondo l'autore, come mostrato precedentemente, verità e mondo coincidono, si instaura una relazione tra le coppie concettuali verità-mondo e essere-volere. La volontà autentica, allo stesso modo dell'essere, si presenta come «affermazione in vista della vita» (*ibidem*), in quella tensione costante non riconducibile né ad un mero affetto né ad una riflessione cosciente. Tale affermazione – secondo l'autore – può trovare massima espressione e sostegno solamente nella dottrina dell'eterno ritorno. Quest'ultima, ben lungi dall'essere una mera teoria deterministica secondo la quale tutto ciò che è accaduto dovrà accadere nuovamente – instaurando quindi un circolo vizioso che lascerebbe l'individuo in uno stato di perdizione mondana – implica che «quel che dovrà ritornare e che è già ritornato è ancora *da decidere*» (p. 49). Per comprendere questa tesi di primo acchito controversa, Pietropaoli fa riferimento ancora una volta alla nozione heideggeriana di *Dasein*. Che l'individuo esperisca la sua impotenza di fronte ad una tradizione data e che sia incapace di modificarla a causa della sua «*impotenza ontica*» (p. 51), non è in contraddizione con la sua «*ultrapotenza ontologica*»

(*ibidem*). Sussiste quindi una reciprocità tra ciò che è già anticipato come orizzonte di senso, ovvero il mondo già dischiuso in cui l'individuo abita, e l'orizzonte che a partire da tali precondizioni è da dischiudere mediante *l'esser-ci*. L'autore evidenzia come lo stesso eterno ritorno non sia tuttavia da considerarsi come nuova verità assoluta, bensì come una prospettiva che implica l'apertura di un mondo, permettendo l'affermazione di vita auspicata da Nietzsche. Successivamente Pietropaoli analizza i lemmi nichilismo e ultimo uomo. Anche nell'analisi di questi concetti di eco nietzscheano l'influenza di Heidegger risulta decisiva. Col termine nichilismo l'autore fa riferimento al «venir meno del mondo vero come *al di là* dell'uomo» (p. 63) ovvero ciò che garantisce sicurezza e valori. Questa nuova condizione è caratterizzata quindi dalla incapacità di sopportare il divenire e dall'impossibilità di dischiudere orizzonti necessari per affermare la vita. L'ultimo uomo è colui che non sa «dare a sé e al mondo un valore» (p. 68), non riuscendo a «porre da sé il senso delle cose nell'apertura di un mondo» (p. 70), incapace quindi di autosuperarsi divenendo oltreuomo, colui che *par excellence* impone valori e dischiude il suo mondo. Di conseguenza, Pietropaoli reputa opportuno analizzare nel capitolo quarto i rimedi al nichilismo. Essi consistono nella disciplina e nell'allevamento, termini di matrice nietzscheana, ma declinati dall'autore ancora una volta in riferimento alla riflessione heideggeriana del *Dasein*. La disciplina è la capacità di «attestarsi come fondamento del mondo che dispone in anticipo le cose nel loro mostrarsi» (p. 83). Ciò permette

all'individuo di superare se stesso e la condizione dell'ultimo uomo. Al contempo, coloro che riescono a dischiudere nuove prospettive hanno il compito di dover alleviare una «nuova specie di umanità» (p. 87). Tale allevamento ha come fine «quello di fare dell'uomo il creatore del suo orizzonte di senso, fare dell'uomo il fondamento del suo mondo, quale *oltre uomo*, quale *dio*» (p. 89) superando l'epoca del nichilismo.

Le riflessioni finali concernono i lemmi storia e mito, che tuttavia, non possono prescindere da considerazioni sull'individuo come esserci. L'autore reputa opportuno distinguere tra storia pubblica e storicità. La prima è sia per Heidegger sia per Nietzsche quella nichilista poiché non permette all'individuo di instaurare una relazione col passato. Quest'ultimo rimane qualcosa di estraneo per l'individuo. Pertanto, il passato viene implicitamente accolto e legittimato, diventando tradizione. La storicità invece concerne l'esserci e il suo porsi nell'«apertura come orizzonte di senso» (p. 96) dischiudendo quindi una totalità per l'avvenire. Non esiste dunque una storia in sé e non esistono fatti avulsi da un'apertura d'essere. Decisivo nel mito «non è il fatto stesso raccontato» (p. 106) bensì «il racconto della comprensione dell'essere che a un tempo salvaguarda il mondo aperto» (*ibidem*) e questo aspetto – secondo Pietropaoli – è proprio ciò che caratterizza la storicità. In questo specifico senso storia e mito coincidono. Ciò che emerge dal libro di Pietropaoli è una interpretazione di Nietzsche pienamente intrisa di influenze heideggeriane. I nodi teorici del filosofo della volontà di potenza vengono ri-

condotti sostanzialmente alla struttura del *Dasein* heideggeriano e alla dimensione di progettualità.

Meritorio del libro è la capacità ripensare il concetto di libertà alla luce della crisi dei valori annunciata per prima da Nietzsche e ripresa successivamente da Heidegger. In questa prospettiva, l'individuo è chiamato ad esperire pienamente tale crisi, la quale offre la possibilità di una riconsiderazione dell'esistenza, risvegliando la dimensione dell'autonomia propria del *Dasein*, evitando quindi di far appello a retaggi forniti dalla tradizione. Da ciò non consegue tuttavia una mera dimensione individualista, bensì emerge la centralità della responsabilità nei confronti degli altri, i quali a loro volta devono prendere consapevolezza dell'assenza di una verità e di un mondo predeterminati per poter dischiudere un orizzonte di senso, ponendosi a fondamento di esso.

Michel Foucault, *Che cos'è la critica?*, ed. francese a cura di Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini, ed. italiana a cura di Andrea Di Gesu, Matteo Polleri, introduzione e apparato critico di Daniele Lorenzini, Arnold I. Davidson, DeriveApprodi, Roma 2024, 154 pp.

di Diego Donna

La nuova edizione italiana a cura di Andrea Di Gesu e Matteo Polleri dell'intervento di Michel Foucault *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, originariamente pubblicato presso Vrin nel 2015, presenta il merito di offrire ai letto-

ri e agli specialisti italiani dell'opera foucaultiana una traduzione critica aggiornata dell'intervento tenuto dal filosofo nel 1978 alla Sorbona per la Société française de Philosophie, precedentemente tradotto in Italia da Paolo Napoli per Donzelli (Roma 1997) con il titolo *Illuminismo e critica*. L'edizione curata da Di Gesu e Polleri integra l'intervento con passi tratti dai manoscritti inediti del filosofo, contenuti negli archivi della Bibliothèque Nationale de France arricchendo così le riflessioni foucaultiane sull'*Aufklärung* precedentemente tradotte. La nuova edizione comprende inoltre una conferenza in inglese del 12 aprile 1983, tenuta all'Università della California a Berkeley, tradotta con il titolo *La cultura di sé*, seguita da tre dibattiti organizzati dall'Università della California, i primi due in inglese, l'ultimo in francese. Il lettore italiano acquisisce in questo modo ulteriori strumenti per collocare concettualmente e storicamente lo statuto della "cultura di sé" nella riflessione ermeneutico-filosofica e storico-critica intrapresa da Foucault negli ultimi anni della sua ricerca sui temi della costituzione della soggettività.

Di rilievo è il saggio di Daniele Lorenzini e Arnold I. Davidson, che introduce il volume inquadrando l'intervento foucaultiano nell'ambito delle ricerche condotte da Foucault tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta sulla "governamentalità" e il "governo di sé e degli altri". Ricerche che incrociano l'introduzione del filosofo alla traduzione americana dell'opera di Georges Canguilhem sul normale e il patologico, in cui compare l'evocazione del testo di Kant sull'*Aufklärung*: «questo ha senza dubbio a che fare con la *torsione*

che Foucault fa subire alla questione kantiana della critica (trascendentale) spostandola verso ciò che lui chiama *attitudine critica*» (p. 14). Nell'ottica foucaultiana, le relazioni di potere, qualora non le si assuma meramente in termini di violenza e coercizione, riguardano la designazione di uno spazio e l'organizzazione di un tempo all'interno di un ordine, ossia entro una divisione in forza della quale vigono identità specifiche, distribuite secondo ruoli e gerarchie. Il paradigma classico della sovranità è così rovesciato negli ultimi corsi e interventi sul governo di sé e degli altri: «al Collège de France – leggiamo ancora nell'introduzione – Foucault si era concentrato sui punti di resistenza che si erano prodotti nel campo del pastorato cristiano, definendo le *controcondotte* come atteggiamenti attraverso i quali, nel Medioevo, si era manifestata la volontà di 'essere condotti in altro modo, da altri conduttori, da altri pastori, per raggiungere altri obiettivi e altre forme di salvezza' [...]. La vicinanza di questo concetto con quello di attitudine critica in quanto 'volontà di non essere governati così, in questo modo, da queste persone, a questo prezzo', è evidente – il 'contro' e il 'così' testimoniano la dimensione sempre *locale e strategica* di queste forme di resistenza» (p. 16). Le relazioni di potere non sono infatti per Foucault riducibili alla mera finzione giuridica, condensata nel potere sovrano e trascendente, ma corrispondono a razionalizzazioni discorsive e relazioni materiali connotate storicamente e dunque capaci di aprire nuovi spazi e piste di lettura. Di "poteri" e non di "potere" occorrerà dunque parlare, sondando la relazionalità dinamica tra i diversi attori coinvolti.

Ruotano su questa colonna tematica le riflessioni di Michel Foucault della fine degli anni Settanta sulle politiche di assoggettamento il cui statuto è duplice: il soggetto è contemporaneamente produttore e prodotto, costituenti e costituito entro le dimensioni relazionali del potere. La produzione di soggettività rinvia così a un processo di ibridazione continuo, attraversato da dispositivi tecnologico-pratici di disciplinamento, ma anche dalle istanze di autonomia che provengono dagli individui. Di qui il nesso tra le forme della conoscenza – la nascita delle cosiddette “scienze umane”, indagate nel corso degli anni Sessanta in quanto forme di organizzazione teorica dei saperi – e le forme di disciplinamento politico. Tecnologie e pratiche politiche si esercitano secondo regolamentazioni discorsive, rese effettive da specifici regimi di verità. L’arte di governo del vivente sociale è intessuta dei rapporti di potere-sapere quali presupposti delle forme di integrazione politica. L’asse della ricerca diviene allora nell’ultimo Foucault il governo dei viventi che precede, come effettivo esercizio di regolamentazione, il potere giuridico e i suoi apparati aprendosi al confronto con la lettura kantiana dell’*Aufklärung*. Il filosofo tedesco che rilancia, sulla scorta di Orazio il “coraggio di sapere” sia sul fronte dell’inchiesta relativa alla questione epistemologico-trascendentale “Che cosa posso conoscere?”, sia rispetto all’“attitudine morale e politica” che chiama in causa i rapporti tra potere, verità e soggetto, diviene con Foucault l’incarnazione o la «sede della critica» (p. 37), adombrata già nella tesi complementare di Foucault sull’*Antropologia pragmatica* di Kant. Con Kant si apre insomma

una via d’accesso alle *Lumières* non solo gnoseologica ed epistemologica, ma considerata a partire da ciò che l’“essere umano” fa o può fare di se stesso, questione che Foucault approfondisce nei corsi al Collège de France dedicati all’ermeneutica del soggetto. Al centro, i contesti storici che hanno dato luogo, con l’avvento dei processi di Riforma e Controriforma, alla costituzione della razionalità moderna. Nell’intervento alla Société française de Philosophie Foucault si confronta con la storia della filosofia e della cultura europea illuminista, ma al tempo stesso ne proietta il movimento culturale e politico oltre i confini storici e geografici per innestarla su un «coraggio di sapere» (p. 40), o un ripiegamento attivo della soggettività su di sé, culminante nella decisione di «non essere governati». Definito nell’intervento alla Société française de Philosophie come «prolegomeno a ogni *Aufklärung*, presente e futura», il *Sapere aude* kantiano diventa così l’emblema di una critica permanente al modo d’essere, di pensare e di agire che dà senso all’adesso in cui siamo coinvolti. Modello di una decisione da prendere su se stessi, rintracciabile in ogni punto della storia, dall’antichità greco-romana all’età moderna passando per la cultura cristiana, l’*Aufklärung* foucaultiana converge nella «volontà deliberativa di non essere governati» (p. 57) che l’ultimo intervento del filosofo su Kant, parafrasi critica di *Was ist Aufklärung*, tradotto in inglese nel 1984, completerà all’insegna di un governo di sé e degli altri, corrispondente a un’estetica dell’esistenza. Foucault la legge in funzione delle pratiche di soggettivazione e delle “tecniche di sé” che prendono le di-

stanze dai saperi e dai poteri che ci hanno costituito.

Rilevante sotto questo profilo è la scelta, da parte dei due curatori di *Che cos'è la critica?*, di tradurre l'espressione *culture de soi* con "cultura di sé" e non con "cultura del sé", sia per motivi grammaticali – "cultura del sé" corrisponderebbe piuttosto al francese *culture du soi* – sia per ragioni concettuali. Agli occhi dei traduttori, infatti, la prima soluzione corrisponde più precisamente al carattere anti-individualista e non personalistico dell'estetica dell'esistenza foucaultiana, che fa il paio con l'altra celebre espressione *souci de soi*, resa in italiano con "cura di sé". È in questa cornice che assume particolare valore la scelta di includere alla nuova traduzione di *Che cos'è la critica?* l'intervento sulla cultura di sé tenuto da Foucault nel 1983 all'Università della California in cui emerge con forza l'interrogativo sulla «storia generale dell'uso che facciamo della nostra ragione» in virtù di un'analisi critica che sovra-determina l'inchiesta sulle condizioni formali della verità con gli effetti di "disassoggettamento" che le "tecniche di sé" sono capaci di innescare. Di qui la parziale presa di distanza di Foucault dal "pensiero negativo" della prima Scuola di Francoforte che si arrestava sulla denuncia della razionalità calcolante dei moderni, rovescio distruttivo delle promesse di emancipazione inaugurate dal motto baconiano «divenire maestri e possessori della natura». Per Foucault, compito della critica non è liberarsi dalla falsa coscienza al fine di estrarre dalle maglie del potere una "vera" realtà sull'"uomo". Il punto non è nemmeno attestare la "verità" degli eventi in quanto "fatti" storici da collocare

su scale temporali coerenti e omogenee, bensì rendere visibili aspetti della storia che problematizzano l'immagine del presente in cui viviamo. La verità, così come la realtà dei discorsi e dei soggetti che li enunciano, è sempre il prodotto di una rete di pratiche collettive che antecedono i soggetti e dalle quali dipende la gerarchia tra le parole e le cose, così come tra individui e istituzioni.

L'indagine storica sul concetto di critica condotta nell'intervento alla Société française de Philosophie si perfeziona dunque nell'interrogativo sugli effetti di potere prodotti dai discorsi di verità. La cultura di sé è il correlativo delle tecnologie che producono la storia: Foucault non le rifiuta in nome di una sterile condanna della modernità tecnica, la stessa su cui naufragano le critiche reazionarie della razionalità moderna, ma ne fa piuttosto il campo di battaglia e la "forza creativa" entro cui cogliere i meccanismi di produzione della soggettività. Un rinnovato impegno per la ragione di cui questa meritoria ridezione dell'intervento del 1978 rende testimonianza, rilanciando l'appello foucaultiano al paziente e faticoso impegno storico-critico da cui prende forma l'"impazienza della libertà".

Wolfgang Streeck, *Globalismo e democrazia. L'economia politica del tardo neoliberismo*, Feltrinelli, Milano 2024, 410 pp.

di Giuseppe Morana

Wolfgang Streeck, autore di un nuovo saggio al confine tra filosofia ed economia, propone una visione disincentata e vicina al realismo politico

nell'opera *"Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus"* (Suhrkamp Verlag, Berlin 2021), tradotta a posteriori in italiano da Matteo Anastasio col titolo *Globalismo e democrazia. L'economia politica del tardo neoliberismo* ed edita nel giugno 2024, per Feltrinelli. Il testo si situa sulla scia degli studi precedenti dell'autore, già direttore emerito del rinomato Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung di Colonia e professore di Sociologia all'Università di Colonia. Tra i suoi ultimi libri, in italiano sono usciti: *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa* (con Jürgen Habermas; Castelvecchi, Roma 2020) e *Come finirà il capitalismo? Anatomia di un sistema in crisi* (Melttemi, Sesto San Giovanni 2021).

Ciò che l'autore propone in questo testo, con il suo stile assertivo, analitico e demistificante, è una sorta di «viaggio di andata e ritorno dalla globalizzazione» (p. 297), a cui, a suo dire, bisognerebbe mettere fine smentendo così la classica visione di un progresso sociale e politico «naturale» uni-direzionato e inarrestabile, che il neoliberalismo globalista avrebbe fatto proprio. Al contrario, denuncia Streeck, la globalizzazione è stata sempre e solo una scelta politica ben precisa degli stati che hanno deciso di cedere consapevolmente parte della propria sovranità: così come l'hanno ceduta, essi potrebbero riprenderse la, se solo volessero (p. 261-2). Perché dovrebbero farlo, si chiede l'autore? A causa del fatto che il neoliberalismo globalista sarebbe oggi fallito.

Nell'introduzione e nel primo capitolo Streeck ripercorre la genealogia della situazione attuale. A partire dagli anni '70 il vecchio keynesismo del sistema di Bretton Woods del secondo dopoguerra,

che aveva permesso l'incorporazione dei mercati negli Stati, aveva portato alla sostituzione della «democrazia sociale», popolare, pluralista e maggioritaria, intesa come sistema istituzionale interno al capitalismo, con una «democrazia liberale» elitaristica, monista e costituzionalista, intesa come «sistema di valori» interno alla società borghese. La lotta di classe e la rappresentanza degli interessi, finalizzata alla ricerca del compromesso, sarebbero così stati sostituiti dal «discorso razionale e interpretativo» degli esperti e dalla necessità di «educare le masse al globalismo» (pp. 33-5). Ciò avrebbe portato oggi ad un'incorporazione degli Stati nei mercati, tentando di affrancare così il capitalismo dalla democrazia (p. 100). Tale epocale trasformazione si sarebbe realizzata parallelamente con il passaggio su scala mondiale della «globalizzazione ricardiana», ossia la specializzazione del commercio nazionale, all'«iper-globalizzazione neoliberista» con l'istituzione di catene globali del valore aggiunto (p. 164).

Il risultato di questa iper-globalizzazione (p. 166) economica neoliberale sarebbe stato, secondo Streeck, il depotenziamento sistematico della politica, in generale, e dell'istituzione della statualità ad essa collegata, in particolare. Ciò ha permesso un «disciplinamento degli stati per mano dei mercati», affinché i primi si mantenessero nel quadro della ragione capitalistica resistendo alle presunte «tendenze allo spreco» postulate dalla teoria della scelta pubblica (p. 67). A tale grande operazione sarebbe corrisposta una più sottile: la mutazione delle ideologie politiche, che avrebbe portato all'adesione, tanto del centro-destra quanto del centro-sinistra, al

fronte unitario della globalizzazione. I partiti avrebbero perso così la loro identità politica e ciò avrebbe portato alla nascita delle cosiddette "post-democrazie", caratterizzate tra l'altro da una costante diminuzione dell'affluenza alle urne (p. 84). Nello specifico, particolarmente distopica sarebbe stata, secondo Streeck, la mutazione delle ideologie socialiste avvenuta tramite il mascheramento del "cosmo-liberismo" con la vecchia solidarietà operaia transnazionale, ad opera della cosiddetta "terza via" (di Clinton e Blair, ma associabile anche ad Amato e D'Alema in Italia o Delors e Mitterand in Francia). Ciò ha permesso di porre in atto un ricatto valoriale: chi a sinistra non si fosse adeguato al nuovo globalismo "post-secolo breve" dopo la caduta dell'URSS, sarebbe stato tacitato di aver tradito l'internazionalismo proletario. Lo stato venne così idealmente associato all'imperialismo verso l'esterno e all'autoritarismo verso l'interno e ciò permise di porre fine al vecchio statalismo socialista. (pp. 30-1).

Le ricette economico-neoliberali, il cui trionfo è avvenuto negli anni '90, avrebbero però generato la grande crisi finanziaria del 2008. Nonostante ciò, esse si sarebbero comunque riproposte velleitariamente come sua cura, quando invece queste ricette «avrebbero compromesso la domanda effettiva nei paesi capitalizzati più ricchi, a tal punto che gli investimenti per lo sviluppo della produzione e dell'occupazione non risultano più redditizi» (p. 61). A ciò si aggiunge il fatto che «[...] il declino degli Stati Uniti come potenza egemonica globale abbia reso sempre più rischiosa la delocalizzazione del capitale in ecces-

so verso la periferia del sistema mondiale capitalista» (*ibidem*). Tutto ciò, secondo l'autore avrebbe generato una profonda crisi di stagnazione socioeconomica, da cui l'Occidente non sembra riuscire a riprendersi.

Nel secondo capitolo del saggio, Streeck passa ad analizzare la cessione di sovranità "verso l'alto", ossia verso il livello sovranazionale, posta in essere dagli stati negli ultimi quarant'anni, scandagliando gli effetti di ciò sulla statualità. In primo luogo, per contraccolpo, ciò avrebbe generato un aumento dei fenomeni di separatismo o richieste interne di maggiore autonomia, venendo meno la centralità dello stato (p. 121). In secondo luogo, l'autore osserva che, se da un lato la sovranità è possibile senza democrazia, dall'altro la democrazia non può esistere senza sovranità (p. 115) e può apparire solo all'interno dei singoli Stati, poiché dipende dalla costituzione interna e dalle relazioni esterne di ciascuno di essi (p. 105). D'altra parte, una statualità multi e sovranazionale, per Streeck, è infattiibile, poiché dall'intrinseca apertura al mondo dell'umano, dal suo carattere contingente e dal dato di fatto della variabilità storica delle comunità umane non deriva, di per sé, né la superficialità dell'esistenza delle istituzioni né la disponibilità in tempi storici del processo di *nation-buildings* (p. 126). Per cui «l'esistenza di uno stato (multi)nazionale risulterà tanto più precaria, quanto più vario sarà il panorama dei modi di socializzazione che esso ricopre» (p. 127).

Come argomenta l'autore nel terzo capitolo, l'impasse cui si è giunti oggi è dato da una contraddizione di fondo: il neoliberismo vorrebbe fare a meno dello stato, ma non può eliminare

lo a causa dei crescenti costi economici e della necessità di mediazione con le masse che il suo progetto inevitabilmente richiede. Una fuga verso l'alto da questo vicolo cieco è per l'autore impossibile a causa del trilemma politico dell'economia mondiale, descritto da Rodrick e riportato da Streeck: tra stato nazionale, integrazione economica profonda e democrazia solo due di essi per volta possono essere scelti, mai tutti e tre contemporaneamente (p. 172). La *governance globale*, istaurata grazie all'integrazione economica mondiale, è allora per Streeck la modalità di governo di un "impero neoliberale", presentato ideologicamente come un ordine paritario, volontaristico e multilaterale (p. 201), ma che in realtà nasconde relazioni precarie di dominio tra periferie e un centro (p. 205). Il presunto internazionalismo liberale altro non è stato che un nazionalismo del paese imperiale centrale, gli USA per il mondo e la Germania per l'UE, il cui ordinamento giuridico si è ripercosso anche nella modifica, imposta dall'alto, del corrispettivo nelle periferie (p. 323). In tal senso, come sostiene Streeck nel quarto capitolo, l'Unione economica e monetaria europea altro non è stata nella sua storia che «il comitato sovranazionale di salute pubblica dello "stato di consolidamento" delle nazioni, strumento con cui le élite politiche possono imporre il processo di iper-globalizzazione [...] occultandone i costi, nonché monitorando e assicurando la solvibilità degli stati europei nei confronti dell'industria finanziaria globale» (p. 236).

Nel corso del quarto capitolo, l'autore espone così la sua visione dell'UE, quale classico esempio di federazione hayekiana (p. 89), super-Stato fallito e/o impero in crisi (riproduzione in

piccolo di quello globale), mostrando come la diversità di interessi geopolitici tra Germania e Francia impedisca di portare avanti ormai l'integrazione, nonostante anche la guerra in Ucraina (p. 228). In seguito, Streeck denuncia la violenza istituzionale compiuta da Bruxelles nel corso degli anni con sistematiche intromissioni interne nella formazione dei governi dei paesi mediterranei (p. 239) e critica poi l'irrisonetà del Next generation EU (p. 242-5), sostenendo che la sua reale funzione sia stata quella di trasformare il problema organico della disfunzionalità dell'unione monetaria in un problema meccanico, risolvibile con i classici strumenti tecnocratici (p. 247).

In contrasto con tutto questo sistema europeo e mondiale, l'autore propone – così nel quinto capitolo – così nel quinto capitolo una via di fuga dall'impasse neoliberale verso il basso, proponendo di recuperare un modello di statualità ridotta, che lui chiama "modello Keynes Polanyi", che si tenga ad "amichevole distanza" dagli altri e si ponga «al di sopra della dittatura del costo marginale più basso e del prezzo più conveniente per il bene di valori non monetari» (p. 289). Tale prospettiva, a suo dire, sarebbe ancor di più realizzabile oggi visti i processi di deglobalizzazione già in atto causati dal sovraccarico del regime imperiale con la sua sproporzionata dilatazione (p. 277). Questo nuovo corso, accelerato in particolar modo dalla pandemia e dalla guerra in Ucraina, starebbe facendo riscoprire la normalità storica dei «multiversi autonomi» (p. 284). I sintomi di tutto ciò, però, si sarebbero già visti con la Brexit, l'elezione di Donald Trump alla presidenza statunitense e soprattutto con la vittoria di Emmanuel Macron alle legislative francesi del 2017.

tutto l'ascesa della Cina e dei paesi del Terzo Mondo (p. 330).

I vantaggi di una "re-shoring della sovranità" e della riduzione della statualità, proposti da tale modello, secondo Streeck, si avrebbero in particolare nella maggiore capacità di garantire una migliore redistribuzione della ricchezza, maggiore stabilità e omogeneità sociale, nonché una maggior probabilità di avere una classe politica responsiva verso i cittadini (pp. 294-7).

Istaurare una tale forma di Stato sarà possibile, secondo l'autore, mirando ad una politica decentrata con piani per affrontare le crisi economiche e sanitarie dal basso (p. 306). Sarà perciò necessario riscoprire il potenziale economico del patriottismo protezionistico, che mira all'autonomia nazionale e non all'autarchia, tramite una "pianificazione regionale" degli scambi, su base realmente volontaria con i paesi vicini, che accorci le catene produttive (p. 307). La cura,

in sostanza, dovrebbe essere rivolta, a suo dire, verso la garanzia dei beni collettivi dell'economia fondamentale e verso una rinazionalizzazione della finanza (p. 309) che permetta alla democrazia popolare di penetrare in profondità nelle zone ad essa precluse, in genere, della tecnocrazia globalista (p. 311).

Considerato tutto ciò si capisce come Streeck, ragionando esclusivamente con le solite e classiche categorie moderne, abbia tentato di ridurre la molteplicità e varietà dei conflitti e degli aspetti della realtà imperiale globale ad una sola dimensione verticale da percorrere solo in due possibili direzioni: verso il "cielo" della globalizzazione sovranazionale o verso la "terra" della democrazia nazionale. L'autore, quindi, rigetta qualunque possibile separazione tra i concetti di democrazia, nazione, sovranità, politica e stato quale arma probabile del neoliberismo globalista.