

G.W. LEIBNIZ, *Disputazione Metafisica sul Principio di Individuazione*, tr. it., a c. di G. Aliberti, Bari, Levante, 1999, pp. 304.

Quando si fa il nome di Leibniz in genere si pensa al filosofo delle monadi o al teorico dell'armonia prestabilita nel migliore dei mondi possibili. Poi sopraggiunge l'immagine dell'ottimista metafisico convinto che l'ordine contingente del mondo sia governato da un principio teleologico di ordine e di simmetrica corrispondenza, posto sotto l'usbergo della misericordia e dell'onniscienza di Dio. Ma Leibniz non è solo questo. Mente universale e pensatore tra i più prolifici e potenti dell'età moderna, egli ha legato il suo nome ad innumerevoli approcci di soluzione a problemi di logica, di metafisica, di diritto, ma anche di calcolo matriciale e di teoria delle funzioni analitiche. Una simile complessità è di certo il frutto della combinazione di una serie di matrici teoretiche a fondamento di un percorso di pensiero che, per quanto acciottolato, possiede una propria manifesta e perspicua linearità entro l'intero arco temporale ed aporetico del suo sviluppo. Per cogliere appieno le interne planimetrie delle aree leibniziane di ricerca è necessario individuarne le origini, le vive radici di natura sensistico-naturalistica che ne caratterizzano l'identità.

84

In un frammento autobiografico giovanile, pubblicato postumo dal Guhrauer, riflettendo sugli autori con più incisività presenti negli anni della prima formazione a Lipsia, Leibniz sosteneva che erano anzitutto interessi logici (Zabarella, Rubio, gli aristotelisti padovani) e metafisici (Fonseca, Suarez) ad alimentare le sue meditazioni. Lungo l'asse su cui si snodano tali traiettorie si pone l'interesse costante manifestato da Leibniz per le posizioni del nominalismo logico-ontologico e l'altrettanto costante studio di autori legati alla tradizione dell'occamismo. Tra questi, soprattutto, Suarez e Hobbes. Ma è l'opera del grande gesuita spagnolo a custodire il codice d'accesso al pensiero logico giovanile del Lipsiense. Come è noto, la *logica nova* tardo medioevale aveva negato lo statuto metafisico dell'universale, riconoscendo l'individuo *in entitate tota* come unica realtà ontologica concepibile e termine semplice di combinazione. Con quest'indirizzo Suarez coniuga il suo pur convinto realismo e giunge, mediante un sottile ragionamento apagogico o indiretto, a dimostrare per via logica l'inviolabile realtà dell'individuale. Nel concetto di *individuo*, infatti, si raccoglie un duplice prefisso di negazione: per un verso esso può essere inteso come la negazione del procedimento stesso di scomposizione analitica attraverso cui il primo elemento semplice si raggiunge; per l'altro l'individuo costituisce la negazione della molteplicità. Ma la concezione dell'Essere come coesistenza di entità definite aveva altresì condotto Suarez a predicare la nozione individuale in stretta inerenza alla categoria di relazione. Se, infatti, l'identità dell'individuo con sé in tanto è tale in quanto si differenzia da quanto è altro da se stessa, va comunque ammesso il contesto delle alterità affinché la medesima identità del singolo sia.

Per intendere quanto rilievo abbiano assunto tali posizioni in funzione dell'elaborazione delle idee leibniziane di "termine" e di "combinazione", un passaggio obbligato è costituito proprio dalla *Disputazione Metafisica sul Principio di Individuazione* qui analizzata. Si tratta della dissertazione di baccellierato

discussa da Leibniz a Lipsia nel 1663 sotto la guida del celebre J. Thomasius. Seguendo il consolidato impianto diatetico della disputa medioevale, Leibniz traccia una schematica presentazione della questione dell'individuazione, sorta in seno al dibattito –inaugurato problematicamente in tal senso da Porfirio nell'*Isagoge*– sullo statuto ontologico di quei concetti astratti sommi quali sono le categorie. Si consideri che esse risultano, per Aristotele, i predicamenti generalissimi del pensiero, ma anche i modi attraverso cui l'essere si manifesta e, in virtù di ciò, può essere pensato. Inoltre, per lo Stagirita, l'individuo rappresenta l'unica realtà e il limite inoltrepassabile in quanto piena *entelechia*, nonché si determina al modo della combinazione sinolica di "materia" e "forma". La questione era, dunque, assai complessa e del tutto incline ad alimentare un plurisecolare dibattito. All'illustrazione delle sue linee si attiene Leibniz nella prima parte di questo scritto, proponendo, al di là dell'asciuttezza argomentativa cagionata dalla circostanza accademica e dal fervore di un periodo ancora di crescita, spunti di riflessione di enorme interesse.

Nell'analizzare il principio d'individuazione come processo di passaggio dall'universale ontologico all'individuale concreto, Leibniz sottopone anzitutto ad indagine, adducendo argomenti favorevoli e contrari, le posizioni di Tommaso e Duns Scoto. L'Angelico Dottore d'Aquino aveva sostenuto la presenza di una *materia signata*, vale a dire "designata" a fondare la realtà metafisica dell'individuo. Ciò accanto ad una concezione complessiva dell'universale inteso come reale nelle cose stesse (*in re*), presente nell'intelletto che si reca a rintracciarlo (*post rem*) ed attivo nella mente divina alla maniera di modello supremo delle cose create (*ante rem*). Parallelamente a Tommaso, Scoto aveva sostenuto la giustificabilità dell'individuo, nella sua irripetibile *ecceità*, nei termini di una "contrazione fondamentale" della materia che dalla *forma* alla sostanza individuale conduce. Tale *fluxus formae* conferisce dignità metafisica al momento singolare e descrive la sostanza comune come la condizione della concepibilità sia dell'universale, inteso alla maniera di un concetto all'egida dell'intelletto, sia della realtà fisica dell'individualità in quanto "cosa" esterna all'anima.

Segue l'illustrazione leibniziana della soluzione nominalista. All'universale bisogna riferirsi come ad un mero segno in funzione della capacità astrattiva dell'intelletto; ciò al fine di riversarsi sul tema dell'individuo come *notio completa* ed espressione assunta nella totalità delle proprie determinazioni, un individuo che è concetto teso a rintracciare entro sé le ragioni della propria legittimità logico-ontologica. A tal punto Leibniz provvede ad enunciare una quarta posizione, di derivazione anch'essa nominalista, che conduce a fornire una giustificazione dell'individuo *per negationem adiunctam*, proprio come aveva sostenuto Suarez meditando l'Ockam.

Di ciascuna delle presenti *positiones* vengono adottati argomenti a favore e contrari, tratti dalle più autorevoli pagine della letteratura secondaria e talvolta elaborati dallo stesso Leibniz. Appare, tuttavia, da subito chiaro che è l'adozione del punto di vista dei nominalisti a guidare il procedimento critico di divisione dei procedimenti contrari ed a favore di ciascuna *positio*. Al riguardo assume gran rilievo l'influenza del Thomasius, il quale, con equilibrio storico

ed accortezza filologica, aveva rintracciato le ragioni del problema in Aristotele, nonostante una notevole dose di responsabilità era da imputarsi alle innumerevoli malversazioni successive, presentate o scambiate per chiose ortodosse al dettato aristotelico. È Thomasius a suggerire, infatti, di tenere distinti gli sviluppi dalle origini, soprattutto per sottolineare l'estraneità dal pensiero greco delle complesse implicazioni teologiche ed angelologiche che Tommaso e Scoto avevano ritenuto di dover conferire alla loro interpretazione *aristotelica* delle tematiche dell'universale e dell'individuale. Aggravata da simili insegne teologiche –in sé coerenti, persino ortodosse, ma logicamente alternative–, la questione dell'universale risulta gravata da ingenti difficoltà, secondo Thomasius, ad eccezione dell'“*Entitas* dei Nominalisti, che con semplicissima e [...] validissima soluzione scioglie intero questo nodo e i suoi spinosissimi grovigli” (p. 83).

A questo giudizio si attiene appieno Leibniz sia nell'asserire il proprio giudizio nell'illustrazione dei vari passaggi analitici, sia nel proporre una sottile e raffinata variante logica al classico nominalismo, con ciò beneficiando proprio delle meditazioni di Fonseca e Suarez. Ma va comunque ribadito che persiste ancora una notevole distanza tra la constatazione dell'influsso esercitato dall'occamismo sul giovane Leibniz ed il farne un nominalista. È netta, infatti, la sensazione che si tratti di un nominalismo di maniera, dettato dalla circostanziata discussione dei limiti e delle inesaurienze logiche di ciascuna delle altre posizioni sul campo. Per una conferma si pensi anche solo al procedente argomentativo leibniziano: posta una tesi, segue l'escussione dei contrastanti giudizi sul suo valore. Ciò sino al fremente crescendo degli *argumenta in contrarium* al culmine dei quali risulta quasi scaturire da un'implicita *esigenza* il passaggio alla *positio* successiva. Il nominalismo, pertanto, costituisce una sorta di provvisorio punto d'arrivo non in quanto l'unico o il solo, ma solo come il più duttile o, meglio, il più euristico tra i possibili. La soluzione nominalista consente a Leibniz di superare con schietta disinvoltura due metafisiche antagoniste, logorate dalla voraginosità del proprio costituirsi come apparati ontologici proemiali all'introduzione nei sentieri solenni della scienza teologica. Del resto, in un frammento del 1686 (raccolto dal Grua), ripensando agli anni giovanili, egli aveva scritto: “Nec hactenus alium video modum evitandi hos scopulos, quam si abstracta non ut res, sed ut compendia loquendi considerem [...] eatenus sum nominalis, *saltem per previsionem*”.

V'è, inoltre, il complesso problema delle fonti. Come ha dimostrato a suo tempo Carlo Giacon, a rigore si dovrebbe parlare di *tracce occamiste* nel pensiero di Leibniz, dal momento che egli assimila la posizione detta nominalista non dalla diretta lettura di Ockam, ma dall'opera di Benedetto Pereira e dallo studio della soluzione suareziana al tema della sostanza individuale. Inoltre, a monte del suo stesso dichiararsi, sin dagli esordi della *Disputatio*, “nominalista” vi sarebbe la surrettizia identificazione della filosofia di Ockam con la posizione che il Soncinate attribuiva ai nominalisti. La questione rinvia ad un quesito ancora più spinoso: Leibniz parla di nominalismo riferendosi alle posizioni individualiste facenti capo soprattutto a Suarez e Fonseca; ma la loro attenzione per il tema della sostanza individuale ne fa dei nominalisti? Cosa c'è,

dunque, alle spalle di Leibniz e come può essere detta ed interpretata la sua posizione? Con una chiara misura di plausibilità si può sostenere che, per Suarez come per Thomasius ed il giovanissimo Leibniz, *nominalismo non è occamismo*. Esso si presenta come un 'fenomeno culturale di lunga durata', in qualche modo sciolto dall'ortodossa fedeltà alle sue prime origini ed in grado di presentarsi in polisemiche vesti: per Leibniz rimane una temperie critica di sintesi tra l'intellettualismo metafisico mediato da Suarez ed i nuovi interessi naturalistici sollevati dal cartesianesimo e dalla rivoluzione scientifica.

Rimane soprattutto la versione logica del nominalismo a lasciare cospicue orme di sé negli sviluppi del pensiero leibniziano. La logica dei termini semplici combinabili, infatti, costituisce l'antecedente necessario all'elaborazione della leibniziana "teoria delle complessioni", confluita nello schema algoritmico di calcolo logico del *De arte combinatoria* (1666). Sarebbe, tuttavia, un grave errore enfatizzare oltremodo l'attenzione leibniziana giovanile per l'individuo allo scopo di individuare le vestigia di percorsi successivi di pensiero. Ciò non solo a causa del rischio, che in un simile tentativo si anniderebbe, di una sorta di giustificazione sincronica dei motivi dominanti consegnati alle grandi opere, ma anche per l'inevitabile conseguenza di una sottrazione di identità storica e di autonomia epistemologica all'opera considerata. Rimanere legati all'analisi della *Disputatio* significa evidenziarne le linee problematiche e le numerose direzioni ambivalenti poste a fondamento della sua planimetria. Quando si parla di ambivalenze al fondo della sua filosofia, un aspetto, su tutti, merita di essere evidenziato poiché incrina troppo celeri certezze riduzionistiche: il realismo aritmetologico di cui Leibniz dà già viva testimonianza. S'è stabilito che l'adesione al nominalismo da parte del Lipsiense è dovuta al fascino su di lui esercitato dall'individualismo logico-ontologico in grado di superare di slancio annose dispute teologiche e conchiusi circoli sistematici. Si è parlato, infatti, di una sorta di assenso di rincalzo rispetto alla tortuosità degli altri indirizzi in luogo di una mera professione di fede nei riguardi dell'individuo. Nominalismo è, per definizione, una forma di superamento logico della metafisica per cui l'unico vero è il singolo, reale e concreto, posto nelle mani dell'intelletto che lo significa e lo dice come *nome*. Non pare trovare alcun posto, pertanto, l'essenzialismo universalistico che predica la realtà sostanziale di un mondo iperuranico della *forma*. Conclusione condivisibile se non fosse per la presenza di uno spigoloso *Corollario III* nella *Disputazione*, il quale problematizza alquanto il limpido quadro problematico sin qui tracciato. Scrive Leibniz: "Le essenze delle cose sono come numeri" (p. 191). La proposizione esprime un'uguaglianza. L'identità tra i due termini permette di sostenere che il numero stesso è paragonabile all'essenza, pertanto la sequenza numerica è dotata di immutabile coerenza interna perché è *reale*. Si badi che i corollari non concludono l'asse argomentativo della dissertazione accademica, ma, secondo il costume del tempo, costituiscono temi speculativi di natura generale proposti dal Candidato alla Commissione giudicante e resi oggetto di discussione. Nel giovane Leibniz –si può concludere– la soluzione individualista intorno alla tematica dell'universale coesiste con un consistente platonismo matematico, diretta conseguenza dei primissimi studi algebrici del Nostro. Così, logica e

metafisica non si escludono con nettezza, piuttosto si intersecano problematicamente quasi a sottolineare la complessità delle matrici culturali responsabili della formazione leibniziana. Infatti, a rifletterci, lo stesso schema combinatorio, espressione dell'impianto complessivo della *Caratteristica*, non sarebbe concepibile in assenza di una logica dei termini volta al possesso dell'atomo logico combinabile ed altresì senza una metafisica del calcolo intesa ad offrire un valore di suggello alle complessioni possibili ed orientata a fondare una concezione isomorfica del linguaggio.

Non si dimentichi, inoltre, che il nominalismo leibniziano giovanile risulta tanto più spiegabile quanto più se ne considera l'intrecciarsi con la meditazione del pensiero di Hobbes. Da quest'ultimo egli trae in larga parte la visione del linguaggio come sistema di segni convenzionalmente stabiliti e la visione del ragionamento come calcolo logico di concetti semplici. Ciò sempre sulla scia di un costante platonismo che avrà poi a sfociare nella *svolta* del 'realismo critico' del decennio 1670-'80 allorché il convenzionalismo sarà inteso come sinonimo di relativismo, mentre Leibniz rimane convinto della presenza di una struttura morfo-sintattica invariante del linguaggio (realismo segnico) al di là delle differenze tra le varie lingue naturali. Un tale duplice piano è visibile sin d'ora, con la *Disputatio*. Del resto, Francesco Barone, in polemica con Antonio Corsano, aveva accreditato la propria linea interpretativa volta ad intendere il pensiero leibniziano come sorretto da una costante ispirazione platonico-pitagorica, facendo leva, per l'appunto, sul deciso platonismo degli enti matematici che ne alimenta le convinzioni.

88

Si osservava, nei passaggi precedenti, come la *Disputatio* costituisca il lucido spaccato delle convinzioni giovanili leibniziane, vivida testimonianza di quegli interessi logici e metafisici cui s'è alluso. L'opera, dunque, nonostante talvolta presenti tratti di acerbità o qualche improvvida impennata, contiene già i grandi temi delle speculazioni mature e presenta quel tipico carattere *gianico* così caratteristico di tutta l'opera leibniziana. Riluce, comunque, la costante attestazione di fiducia nei riguardi della logica, come testimonia il passaggio all'individuo secondo l'itinerario della *negazione aggiunta*. Torna qui il pensiero all'influenza di Suarez, decisiva in quest'opera. Ed al filosofo spagnolo, oltre che a Hobbes, Leibniz si rivolgerà, intendendolo come l'ultimo e più autorevole esponente di quella tradizione nominalista a cui aveva con così alto ingegno attinto, in quell'affascinante e rigorosa "storia dell'occamismo" da lui tracciata nella *Dissertazione preliminare* (1670) alla ristampa dell'*Antibarbarus* (1555) del Nizzoli.

La presente traduzione della *Disputazione* colma –scrive giustamente Barone nella *Presentazione* del volume– “una ingiustificata lacuna dei nostri studi leibniziani” (p. 9), in un secolo, quello XX, che ha inaugurato una poderosa *Leibniz-Renaissance* volgendosi ad indagare le linee di continuità di pensiero del Lipsiense. Non senza il costante limite –lo ricordava di recente Massimo Mugnai– di una visione comunque parziale della sterminata opera leibniziana, data la cospicua massa di inediti ancora in corso di catalogazione e di edizione. Studiare questo primo scritto consente di cogliere e di apprezzare l'ordine dell'intreccio tra logica e metafisica che alimenta l'intera produ-

zione del filosofo. La presente edizione, inoltre, risulta curata con attenzione ed intelligenza da Giovanni Aliberti, il quale ha provveduto, nella densa *Introduzione*, a ricostruire lo *status quaestionis* per come andava a consegnarsi alla trattazione del Nostro. Commendevole è risultata, poi, l'iniziativa di riprodurre la *Praemissa Disputationi* del Thomasius, nella quale, oltre ai convenevoli accademici ed alle consuete formule devozionali, si possono trovare le preoccupazioni dello *storico* di risalire alle vere origini del problema dell'individuazione ed il manifesto assenso nei riguardi del nominalismo; diviene, così, possibile analizzare l'effettivo contributo di influenza del pensiero del maestro sul giovanissimo discente. Siamo qui alle prime radici del riguardo leibniziano verso la tradizione, specie quella formale in logica, che accompagnerà il filosofo per tutta la vita e che è in larga parte dovuta all'equilibrio storico con cui esercitare il giudizio critico inoculatogli proprio dal Thomasius. E si tratta di una tematica di estremo rilievo se si pensa che c'è chi, come Couturat, ha ritenuto di poter individuare nell'ambiguo legame con la tradizione uno dei maggiori limiti del pensiero di Leibniz, responsabile della permanenza allo stato di semplice progetto della *Caratteristica universale* nelle versioni sia linguistica, sia geometrica.

Aliberti non esita a ricordare, ancora, il corso delle vicende biografiche del promettente laureando ed offre un succinto ma ricco quadro della realtà accademica della Lipsia settecentesca, in un mondo germanico luogo naturale della riforma protestante eppure aperto agli influssi –come insegna il caso della presenza di Suarez– provenienti dall'antagonista confessione religiosa. Seguono quattro appendici, la prima delle quali combina l'enucleazione dei passaggi della “dissoluzione della sostanza comune della sostanza individuale” ed un commentario analitico del proemio thomasiusiano e dei nodi problematici della stessa *Disputatio*. Nella seconda appendice Aliberti individua le principali fonti a cui attinse Leibniz nello scritto in questione, segnalando i passi in cui sono citati ed i luoghi a cui rinviano. Le ultime appendici riportano, invece, il testo delle tavole cinque e ventuno del *Compendium metaphysicae in XXIV Tabellas redactam* di D. Sthalius del 1655, tavole dedicate al tema del *Principium* ed alla *Doctrina distinctionis*. Ciò per ricostruire lo schema dei diretti riferimenti per il giovane Leibniz e lo stato della discussione intorno a queste vicende metafisiche consegnato ad un manuale molto noto qual fu quello dello Sthalius. Giova altresì ricordare l'ampiezza della sezione bibliografica, di notevole utilità perché aggiornata ed articolata in aree problematiche attinenti al principio d'individuazione.

Nel complesso la cura di Aliberti risulta puntuale ed informata, estesa lungo un fronte di trattazione storica del problema non disgiunto da un'accurata attenzione filologica alla complessa vicenda delle fonti e delle mediazioni mediante cui Leibniz ebbe modo di meditare le grandi pagine della tradizione dell'aristotelismo e dell'occamismo. Largo spazio viene dal curatore dedicato alla ricostruzione del dibattito critico europeo ed italiano intorno agli scritti logici giovanili del Lipsiense ed al significato delle matrici teoretiche da cui discese. Ci si riferisce al nodo del nominalismo ed alla direzione interpretativa di Aliberti che, riprendendo e correggendo le tesi del Corsano, giunge

alla conclusione di un “nominalismo moderato” professato da Leibniz in quest’opera. Una conclusione con la quale si può concordare alla luce della doppia *positio* nominalista discussa dal filosofo nella *Disputazione*: la prima più aderente alla codificata consuetudine occamista, la seconda legata alla soluzione logica della *negazione aggiunta*. Tutto un discorso andava in verità fatto, però, per illustrare la tonalità del dissenso leibniziano nei riguardi delle rimanenti soluzioni tomista e scotista al problema. Non è sufficiente, infatti, solo osservare quanto Leibniz vi si discosti, ma anche dove e quando con più pregnanza e decisione egli ne prenda le distanze; ciò allo scopo di comprendere con pienezza la consistenza dei residui dell’una e dell’altra posizione nell’elaborazione matura e compiuta del suo pensiero, dal momento che –lo ribadì a suo tempo J. Baruzi– la sfera mistica rimane una delle sorgenti della sua ispirazione nonché un costante bacino di confluenza della sua stessa produzione speculativa. Giungiamo così a discutere di uno dei limiti della pur pregevole presentazione di Aliberti. Se, per un verso, essa realizza il prezioso intento di sfuggire alle malie interpretative della retroazione (come se fosse legittimo illuminare la *Disputatio* leibniziana con i riflessi e gli scintillii dei grandi scritti successivi), per un altro rischia quasi di soffrire di una sorta di forzata autonomia. Manca, infatti, al di là della storia del problema nei suoi stadi pre-leibniziani, un accenno alle dinamiche di sviluppo della concezione dell’individuo e dello schema delle relazioni sostenute dal Lipsiense. In tal ottica non sarebbe risultato di poco conto individuare quanto rimanga nel seguito del pensiero maturo sia dell’originario nominalismo –che il *platonico* Leibniz non abbraccia mai del tutto–, sia dell’ontotetica dell’Assoluto di Tommaso e della processualità formale di Scoto. Del resto i più cospicui frutti delle indagini della *Disputatio* andranno proprio ad individuarsi nel *De arte combinatoria*, nella sezione introduttiva della *Methodus nova* (1668) oltre che negli scritti degli anni Settanta nei quali più presente è l’analitica del linguaggio, quali il *Dialogus de connexione* (1677) e il *De cognitione* (1684). Autonomia, dunque, mista ad una valutazione sincronica rendono pienamente intelligibile questa perla giovanile leibniziana, tappa prima di un cammino di pensiero irto di impervi valichi eppur alimentato da una prodigiosa varietà di interessi. Un cammino sostenuto da stretti intrecci, larghe linee di relazione tali da indurre qualsivoglia interpretazione a tenere conto dell’identità dei contenuti di un’opera accanto al modo in cui essi vengono ininterrottamente rielaborati negli scritti successivi attinenti alla medesima aporetica. In tal modo si dimostra di non sottovalutare quella strana e suggestiva vocazione leibniziana per l’incompiuto, per il progetto o l’abbozzo, la cui dimensione di insanabile provvisorietà paradossalmente meglio coincide con quel fermento creativo di cui il filosofo dà prova senza requie e che rende la sua produzione un’*opera aperta*, un autentico –come ha rilevato Vittorio Mathieu– *cammino critico verso la conoscenza*. Il tutto all’insegna dei concetti di Unità e di Infinito tra cui si bilanciano, con più o meno isocroniche oscillazioni, le tante facce della filosofia di Leibniz.

M. SERRES, *Chiarimenti. Cinque conversazioni con Bruno Latour*, postfazione e cura di M. Castellana, Manduria, Barbieri Editore, 2001.

Questo libro apre la collana di filosofia "hermes/hestia" diretta da M. Castellana per l'editore Barbieri di Manduria. La collana si propone il compito di ricercare intorno ai "nodi problematici della cultura contemporanea gli aspetti chiaroscurali dei sistemi conoscitivi e dei loro precari approdi"; quindi non può che trovare la sua fondazione proprio sul pensiero del filosofo francese Serres. Proprio lui ha sottolineato come ci sia "un'epistemologia di Hermes e una più profonda di Hestia".

In queste cinque conversazioni con B. Latour (sociologo) si affrontano i diversi temi: la formazione, il metodo, la dimostrazione, la fine della critica e infine il traguardo della saggezza. Si attraversano, d'un solo colpo più di cinquanta anni di ricerca filosofica. Lo stile di quest'opera è dialogico, ricorda da vicino i classici e spesso ad essi c'è ritorno; in particolare ai classici della cultura latina (Lucrezio, Tito Livio...). Non si teme di affrontare tematiche ostiche e spesso ancora oggi controcorrente; tutto il pensiero serresiano non è di facile acquisizione. Anche per questo il titolo "chiarimenti". Non tanto per dire meglio, anche se questo pare lo scopo *in primis* del Latour, semplificando, quanto per procedere ad una nuova illuminazione; come se si volesse scegliere un nuovo angolo da cui guardare. Forse più che un angolo dovremmo guardare attraverso un "prisma"; usare tutte le forme di conoscenza per conoscere. Per questo l'epistemologia di Serres non segue un ordine "sistemico" anzi rifiuta ogni sistematicità; egli scivola dalla scienza alla letteratura, passando attraverso la filosofia come in un gioco o una nuova forma di arte. Lo stimolo, il fine? Ricostruire la realtà sia nell'oggetto che nel soggetto senza preclusioni pregiudiziali ma anche soprattutto nelle relazioni che tra soggetto e oggetto intercorrono.

Sin dalla sua formazione, Serres, subisce il gioco, crudo e difficile, dei chiaroscuri; la guerra, la fame, la povertà, l'annichilimento dei sentimenti, il grigio dell'esistenza quotidiana illuminato dal chiarore e dalla luce della formazione personale (autodidattica). Si sente il senso della scelta della filosofia come scelta di vita. Il senso della necessità di illuminarsi nella conoscenza prima scientifico-matematica e poi anche umanistico-letteraria; illuminazione che lo porta "alla gioia del dover pensare". L'emergere e il rafforzarsi del senso di isolamento; una necessità psicologica per difendersi prima dalla sofferenza della guerra, poi, anche dalla prepotente forza dell'appartenenza ad un gruppo di potere, consacra, per contrasto, la sua filosofia "di un provinciale" ad un costante atto di invenzione del senso nell'eterno presente. Lo stesso metodo, che gli permette di utilizzare l'attualità dei pensatori del passato in un crescendo di presenze al suo fianco, rivoluziona il concetto stesso di tempo. Il tempo "spiegazzato", stropicciato, che all'osservatore, allo scienziato costretto nelle grinfie dell'"arcaismo formalistico" non può che apparire rettilineo o al massimo frazionato, segmentato; per il filosofo francese diventa punto focale della ricostruzione locale della spiegazione filosofica. Un metodo che si avvale di una procedura matematica che all'insegna della velo-

92

cità fa cominciare il processo creativo dall'“intuizione che comincia e comanda, l'astrazione la segue e la dimostrazione, poi, cerca di sbrogliarsela e recupera, a piedi, come può”. Il tempo come realtà in se e il tempo come movimento delle cose ripreso attraverso la teoria, espressa da Lucrezio, sulla turbolenza che ci permette di cogliere aspetti nuovi del reale degli antichi romani ma che ci lega in un rapporto di relazione indissolubile anche con le teorie caotiche. Un legame di relazione, vero oggetto del filosofare, che unisce indissolubilmente il chiaro e lo scuro, “Ju” a “Piter”, Baal a Challenger, ecc. Non un semplice accostamento di “nuove dicotomie” che spieghino le “pieghe” della realtà o che incontrino gli “incroci” della rete, ma l'espressione di una realtà complessa che chiede da più parti una filosofia della complessità e non una complessa filosofia delle parti.

Il ruolo della filosofia, in una simile “visione” cambia, essa non è né serva né padrona. Non più una filosofia del soggetto o del predicato ma una filosofia delle preposizioni; una filosofia di ..., da ..., tra... ecc.

Certamente, questo testo, con il potere dell'espressione dialogica, conduce il lettore, non senza difficoltà, verso la comprensione di un pensiero estremamente complesso. Ma nella Postfazione, si può trovare una chiara e completa analisi del pensiero di Serres che il Curatore, Mario Castellana, ha brillantemente e sinteticamente esposto. In queste pagine conclusive viene tracciata, nelle sue linee generali, l'evoluzione della filosofia serresiana. Una filosofia della costante ricerca intorno alla scienza e all'epistemologia. Una ricerca che si è estesa con un processo di non-preclusione nei confronti di tutte le forme del sapere. Attraverso questo processo si ricavano “chiavi” di accesso esplicativo locale per i singoli problemi, piuttosto che un “passe-partout” buono per ogni occasione. Un processo tutt'altro che semplice. Il Curatore riconduce e ricava il pensiero del filosofo francese all'interno dell'ampia scuola epistemologica francese del Novecento. Sottolinea come sia indicativo il fatto che uno sviluppo di riflessioni che muovono i loro passi dalla scienza “dura”, la matematica, conduce, attraverso lo stretto connubio tra epistemologia e storia della scienza, verso un pensiero in grado di intuire, astrarre e dimostrare la complessità del reale.

Si giunge così ad un nuovo ruolo per la filosofia, quello di porsi “al fianco”, intorno al sapere.

Dunque questo testo si presenta adatto ad ogni tipo di lettore che voglia accostarsi con un senso di modernità alla filosofia o che voglia approfondire rapporti intorno al pensiero epistemologico francese della prima metà del Novecento o, ancora, a chiunque voglia raccogliere e gioire dei frutti della filosofia.

Demetrio Ria

S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, trad. it. a c. di M. Azzalini, Milano, Marietti, 1999, pp. 257.

S. WEIL, *Lezioni di Filosofia 1933-1934*, trad. it. a c. di M. C. Sala, con nota di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1999, pp. 339.

I due testi che in questa nota si segnalano sono traduzioni di opere di Simone Weil, allieva di Alain, pensatrice e protagonista di un itinerario culturale segnato dalle vicende dei totalitarismi e della guerra mondiale.

Il suo pensiero complesso e asistematico e la sua difficile inscrivibilità in correnti e mode ne hanno a lungo minato la diffusione. L'impossibilità di ricondurre in un ruolo o in un'unica vocazione Simone Weil è dovuto al fatto che vi è in lei una forte libertà dalle ideologie, dalle appartenenze di scuola o di gruppo. Pensò e agì spesso controcorrente e con una stupefacente capacità di anticipare le svolte e i bisogni spirituali del Novecento.

Oggi Simone Weil gode di una nuova fortuna nel nostro paese.

La traduzione degli scritti weiliani in Italia è iniziata negli anni Cinquanta con *La pesanteur e la grâce*. I tempi e i criteri seguiti nella pubblicazione degli scritti dal '47 in poi hanno favorito uno sviluppo settoriale della critica, che ha conosciuto il percorso weiliano a ritroso, scoprendo il pensiero politico e sociale quando già le prime pubblicazioni avevano consolidato l'immagine di una nuova mistica.

Il vasto materiale degli scritti della Weil era rimasto nei cassetti dell'ufficio di Londra, nelle mani di amici, a casa sua. Quegli scritti ci sono giunti grazie alla paziente opera di sistemazione effettuata dal padre e dalla madre di Simone Weil, pubblicati successivamente a cura di amici come Gustave Thibon, come Albert Camus e come Joseph Marie Perrin. A partire dal 1951 vengono pubblicati presso l'editore Plon i *Cahiers* americani e londinesi, ripresi nel 1970 in un'edizione più accurata ad opera del fratello André e dell'amica e biografa della Weil, Simone Pétrement. Un corredo di saggi biografici, di cui non pochi agiografici, ha accompagnato la storia della conoscenza della Weil fino agli anni settanta. La cultura ufficiale filosofica rimaneva quasi del tutto indifferente, eccetto la valorizzazione, anch'essa episodica, effettuata da Alain. Questa sottovalutazione dovrebbe essere imputata ad una lettura dominante dei suoi scritti orientata a vedervi frammenti di una grande opera di poesia mistica. Ma, a partire dagli anni Ottanta, il pensiero della Weil sembra essere compreso nel suo complesso: si assiste alla pubblicazione di studi di ampio respiro sulla riflessione filosofica weiliana. Dal 1988 inizia l'edizione per i tipi Gallimard dell'opera completa di Simone Weil, ordinata su base cronologica, sotto la direzione di André A. Devaux e Florence de Lussy.

L'obbiettivo difficoltà di porre la Weil su uno o un altro asse filosofico, di individuare l'ascendenza filosofica, o politico-sociale, o mistico-religiosa, o ebraica, o quella esercitata dallo gnosticismo, il peso culturale della filosofia classica greca, la lettura weiliana di Marx, il confronto tra la Weil e altri pensatori contemporanei, hanno dato luogo ad un'ampia e diversificata corrente di studi critici. Comunque il ricorso a letture critiche analitiche, in questi ultimi

anni, sembra aver garantito dal pericolo di deformazioni o di riduzioni al già noto, al già classificato, facendo sì che l'opera di Simone Weil non appartenga più soltanto alla cultura francese, ma quasi integralmente tradotta, sia pienamente accolta, a differenti livelli e ambiti interpretativi, nella cultura italiana.

A testimonianza di ciò alla fine degli anni Novanta sono stati tradotti in italiano *Premiers écrits philosophiques* e *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*. Si tratta di scritti che appartengono alla prima delle due fasi, secondo la divisione elaborata da alcuni critici, del pensiero weiliano. Secondo tale lettura, nella prima fase l'interesse della Weil è rivolto alla condizione deprivata e oppressa, quale è quella degli operai e, comunque di tutti coloro che subiscono un potere. Successivamente l'attenzione è rivolta ad una fenomenologia dell'attesa della verità. Questo schema dualistico affonda le sue radici nel modo in cui Gustave Thibon scelse e dispose la prima antologia degli inediti, *La pesanteur et la grâce*.

Primi scritti filosofici contiene alcuni saggi giovanili, composti tra il 1926 e il 1931, pubblicati da Alain nella rivista da lui diretta, *Libres propos*, ed alcuni inediti dello stesso periodo. Gli scritti raccolti in questa antologia sono testi brevi, alcuni anche frammenti o addirittura incompiuti, comunque, non destinati alla pubblicazione (fatta eccezione per due brevi saggi); attraverso di essi, tuttavia è possibile rintracciare le origini di un pensiero di alto profilo teoretico, dando al contempo ragione dei suoi limiti e delle sue contraddizioni.

Sono assenti, rispetto ai *Premiers écrits philosophiques (Ouvres complètes, tome I)* della Gallimard, diversi saggi e articoli.

94

La prefazione che li precede, *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, è un saggio di Monia Azzalini in cui si traccia un percorso di lettura che si addentra nei testi weiliani e si direziona verso le *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (trad. it. Milano, Adelphi 1988), momento di incontro tra dualismo filosofico e metodo materialista. Si snoda così l'itinerario di un pensiero razionale che si forma a partire da una teoria della conoscenza fondata su una filosofia del lavoro rivolta alla dimensione morale, sociale e politica. Pensiero che risente degli influssi platonici, cartesiani e kantiani, nonché degli insegnamenti del maestro Alain, ma che assume autonomamente e in maniera originale una nozione di lavoro che è, al contempo, condizione della socialità dell'individuo e modello per le istituzioni sociali. *La percezione o l'avventura di Proteo* è il primo scritto in cui l'epistemologia weiliana trova una formulazione articolata e in cui si prefigura il passaggio mediante il lavoro dalla determinazione epistemica dell'individuo alla sua determinazione morale. *Il lavoro come mediazione* e *La divisione del lavoro e l'uguaglianza dei salari* sono testi attraverso i quali si configura l'ulteriore passaggio verso la determinazione sociale dell'individuo e verso la costruzione di quel paradigma di lettura che, nel tentativo di sorreggere la possibilità di una fondazione autonoma della società si rivela incapace di comprendere la decadenza del lavoro a meccanismo, della libertà a oppressione, della giustizia a potenza.

Le riflessioni di Simone Weil sul lavoro sono ricorrenti in tutto l'arco di tempo del suo impegno intellettuale ed etico, sia negli scritti del '34,

Réflexions, quando oramai si era conclusa la sua partecipazione al sindacato anarchico, sia negli scritti raccolti ne *La condition ouvrière* del '37, che riportano analisi illuminanti accanto a resoconti appassionati sulle sue esperienze di lavoro in fabbrica.

La spiritualità del lavoro è certamente la nozione che domina la riflessione della Weil sin dalla giovinezza e conserverà una grande importanza anche negli scritti della maturità. Va comunque ricordato che già negli scritti giovanili il lavoro, come organizzazione, è legato a due elementi essenziali della decazione: la distanza oggettivante, precondizione della non-prospettiva e l'abnegazione di sé.

La centralità del lavoro come punto cardine tra il singolo e la collettività permette il superamento della duplice antinomia del diritto. La volontà è indifferente all'evento, ma un volere che non si vuole efficace non è niente; quindi il diritto è ciò che si può togliere a chiunque senza diminuirlo, ma ciò a cui nessuno può rinunciare senza rinunciare a se stesso. Con il lavoro la sfera della libertà personale entra in rapporto con la sfera della intersoggettività.

Se il singolo assume un potere più grande o più piccolo della potenza definita dal lavoro stesso che esercita avremo la schiavitù e il dispotismo.

La Weil indica anche il ruolo delle macchine nella degenerazione del lavoro, ma soprattutto definisce il lavoro nella realtà come persistenza del regno dei bisogni anziché delle finalità. Così, l'intero sistema sociale risulta basato sulla costrizione e si allontana dal suo modello ideale. La Weil abbandona il dualismo alainiano e si avvicina ad un materialismo sociologico che si affermerà compiutamente nelle *Réflexions*.

Come Marx, la Weil rifiuta la frattura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Inoltre si avverte la preoccupazione per l'alienazione dell'operaio, inserito nella struttura organizzativa della fabbrica sociale.

L'incontro con il materialismo marxista, recuperato come metodo di indagine storico-sociale, porta infatti alla luce la disumanità del lavoro e, attraverso di essa, l'insostenibilità di un paradigma di lettura del sociale che voglia rendere ragione delle contraddizioni del reale.

Le *Lezioni di filosofia* mostrano l'evoluzione delle sue tesi: l'effettiva sovranità appartiene al lavoro, ma se gli uomini sono considerati oggetti nel mercato del lavoro e nella produzione non possono ottenere lo *status* di cittadini nella vita pubblica.

Le *Lezioni* definiscono i confini della libertà che la Weil riconosce all'individuo: la libertà spirituale, prerogativa del singolo sciolto da ogni legame sociale. All'individuo non rimane, come forma di libertà ultima, che la conoscenza dell'oppressione e l'obbedienza alla necessità nel senso di ordine del reale. È necessario accettare le funzioni dello Stato che servono l'interesse di tutti, ma non accettare lo Stato dentro di sé. Sfruttare al massimo le libertà che lo Stato ci concede e sapere scegliere tra i diversi regimi il meno cattivo.

Il suo insistente interrogarsi sui problemi, come si denota nelle *Lezioni di filosofia*, tenute al liceo femminile di Roanne nel 1933-'34, è un interrogarsi socratico, in cui l'immediatezza del domandare è tutt'altro che ingenuità. Già in questi testi giovanili prorompe il carattere atipico, eccentrico e inclassificabile di una

riflessione che eccede i limiti dell'ambiente da cui scaturisce. La riflessione filosofica ruota intorno alla lacerazione tra il conoscere e l'agire, tra la ragione teoretica e quella pratica, tra il corpo e lo spirito, tra l'uomo in quanto soggetto alla ferrea legge del tempo e della casualità e l'uomo in quanto capace di libertà.

Primi scritti e Lezioni di filosofia offrono una vera e propria teoretica del lavoro, sintetizzano la genialità e la straordinaria capacità della giovane autrice di puntare all'elementare, di andare diritta al fondamentale e all'essenziale, trovando subito il filo conduttore e l'inconfondibile stile della sua ricerca, il suo sapersi porre a tu per tu con i problemi e i testi della filosofia, armata unicamente della propria intelligenza.

Daniela De Leo

G. STEINER, *La nostalgia dell'assoluto*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 107.

È stato recentemente pubblicato da Mondadori *La nostalgia dell'assoluto* di George Steiner. Filologo, linguista, critico letterario di fama mondiale, Steiner è nato in Francia nel 1929, si è formato in America ed ha operato soprattutto in Europa quale docente di Letteratura inglese e Letterature comparate presso le Università di Cambridge e Ginevra ed autore di numerosi libri –saggio oltre che di due romanzi e racconti. Ora ha riunito in questa breve opera i testi di cinque conferenze tenute nel 1994 per la radio canadese. Gli argomenti sono di carattere storico, sociale, filosofico, esistenziale e riguardano la condizione dell'uomo nel mondo occidentale, i suoi problemi, le sue aspirazioni, il suo destino. Ogni indagine è sostenuta da citazioni significative di testi antichi e moderni, dalla loro interpretazione e comparazione sicché dalla particolarità del caso in esame si perviene ogni volta alla generalità di una teoria. È questo un procedimento proprio dello Steiner e col tempo gli ha fatto superare i confini della critica letteraria e lo ha rivelato un attento e profondo conoscitore della storia dell'uomo dalle origini ai tempi moderni, un osservatore acuto dei suoi costumi, sentimenti, pensieri, azioni e della loro evoluzione. Tutto ciò che è stato dell'uomo, lingua, cultura, arte, scienza, religione, tutta la sua vita, passata e presente, è ora di Steiner e rappresenta lo sconfinato terreno dal quale egli muove per ognuna delle sue elaborazioni.

Stavolta, in queste conferenze, intendo documentare e provare quanto storici e sociologi da tempo sostengono e cioè che nel mondo occidentale si è assistito ad una progressiva crisi della teologia, delle chiese, dei sistemi religiosi, in particolare di quello cristiano, e della funzione di verità e centralità da essi svolto nella vita del singolo e della collettività dalla fine della storia greca e romana in poi. Circa i tempi d'origine del fenomeno alcuni studiosi li fanno risalire al momento della diffusione del razionalismo rinascimentale, altri a quello delle concezioni laiche proprie dell'Illuminismo, altri ancora al periodo del darwinismo, della rivoluzione industriale quando in nome dell'immanenza si rifiutò ogni trascendenza. Si discute, quindi, sui tempi ma si è unanimi nel riconoscere l'esistenza del problema e lo Steiner vi aggiunge che tale riduzione e quasi

scomparsa della componente religiosa della vita aveva creato dei vuoti profondi nello spirito individuale e sociale poiché lo aveva privato di un riferimento sicuro, di un elemento catalizzatore, totalizzante e lo aveva reso nostalgico di esso. Era rimasta intatta, cioè, la tensione verso quanto di unico, di assoluto la vita religiosa aveva rappresentato e la situazione era sfociata, negli ultimi centocinquanta anni, nella formulazione di alcune dottrine che, pur non religiose, avevano mirato a sostituirsi alla vecchia religione, alla sua capacità di attirare e finalizzare le speranze di tutti, di proiettarle in una dimensione ideale prospettata come correttiva di quella reale, liberata dai problemi di questa. "Mitologie" vengono definite dallo Steiner tali dottrine perché così gli sembra di rendere la loro qualità di religione laica. Il comunismo di Marx, la psicoanalisi di Freud, l'antropologia di Lévi-Strauss sono state le tre grandi "mitologie" che hanno cercato, tra il XIX e XX secolo, di colmare il vuoto provocato dalla crisi della religione, di prendere il posto di questa. Come una religione, infatti, anch'esse si sono mostrate fondate da un maestro, fissate in testi canonici, seguite da discepoli e col tempo sono state messe in discussione da dissidenti, come una religione hanno sviluppato linguaggi, simboli, rituali propri ed aspirato ad essere uniche, totali, assolute, a valere per l'umanità intera, per le sue condizioni presenti e future, per i suoi destini. Ed ancora seguendo il modello religioso i loro iniziatori si sono e sono stati ritenuti degli spiriti illuminati, dei messia, dei profeti, dei portatori e diffusori di verità: Marx s'identificò con Prometeo, Freud con Mosè; come loro avrebbero procurato uno il fuoco, la luce della verità, l'altro le leggi del vivere. In effetti Marx elaborò un programma storico, politico, filosofico che avrebbe dovuto condurre ad "un mondo senza classi, senza oppressione economica, senza povertà e senza guerra"; Freud operò, nella vita e negli scritti, affinché l'uomo risolvesse l'eterno problema del conflitto tra istinto e razionalità, tra pulsioni interiori e condizionamenti esterni, controllasse le repressioni provenienti dal sociale, chiarisse ogni interiorità pur inconscia e giungesse a sentirsi libero; Lévi-Strauss comprese, nel suo pensiero, le posizioni di Marx (società) e Freud (coscienza) e si avviò verso una totalità più estesa della loro, verso quella società "scienza dell'uomo" che sarebbe stata la sua antropologia ed avrebbe rivelato la graduale soppressione, verificatasi nella storia, della condizione naturale dell'uomo in nome di quella culturale, della sua vita libera a contatto con gli altri elementi ed aspetti della natura in nome di quella voluta e regolata dal progresso. Questa, secondo lo studioso, avrebbe annullato completamente quella e si potrebbe già prevedere un'apocalisse finale da attribuire alla volontà di potenza insita nell'uomo progredito e al correlato bisogno di distruggere quanto del progresso non fa parte.

Nessuna di tali teorie riuscì nell'intento perseguito di tradursi in un valore universale, incondizionato, definitivo, in una verità assoluta e tutte sono finite tra interminabili contestazioni e irreparabili danni, tutte hanno mostrato i limiti propri di ogni progetto di carattere soggettivo oltre che quelli della dipendenza da determinati tempi e ambienti della vita e della storia. Come la religione che avrebbero voluto sostituire anch'esse sono andate in crisi, come i suoi valori astratti anche i loro valori concreti sono finiti. È successo anche perché nel contempo inarrestabili divenivano le conquiste della scienza e della tecnica.

Queste suscitavano un'attenzione ed un interesse sempre maggiori, assumevano un posto centrale nell'opinione pubblica, annullavano ogni altra fede o credenza o aspirazione grazie agli innumerevoli ed evidenti vantaggi che offrivano, lasciavano intravedere destini di inesauribile benessere per il singolo e la comunità, si trasformavano in un nuovo credo, un nuovo culto, una nuova vita, assurgevano a quel livello di valore assoluto così intensamente e vanamente perseguito da Marx, Freud, Lévi-Strauss nei loro lavori.

Anche la scienza, tuttavia, finiva col fallire nei suoi immensi ed accattivanti programmi, giungeva con l'assumere l'aspetto di una minaccia fino a trasformarsi, nei giorni nostri, in un vero e proprio pericolo se si pensa a quanto da essa provocato in ambito individuale (malattie fisiche e psichiche) e sociale (inquinamento diffuso, continue sciagure nei trasporti provati e pubblici, presenza di armi ad altissimo potenziale distruttivo, rivalità e tensioni tra gli stati del mondo, minaccia di guerre nucleari). Deludevano, quindi, la scienza e la sua ragione oggettiva come aveva fatto quella soggettiva delle suddette dottrine ed ora le conseguenze erano più gravi perché la fiducia era stata maggiore.

Si esauriva così una serie di progetti mossi dal proposito di chiarire, correggere, cambiare, migliorare quanto della vita era ancora rimasto affidato al caso, di eliminare, superare ciò che d'illogico, irrazionale era ancora in essa. Si piombava in uno stato di confusione, di smarrimento che nessuna delle ragioni perseguite si era mostrata capace di realizzare quanto sperato. Tutte avevano mancato se nel mondo occidentale c'era inflazione, sovrappopolazione, disoccupazione, fame, odio politico, se anche l'antico principio della superiorità civile, della cultura, dei sistemi politici d'Occidente veniva meno e si pensava ormai, isolatamente o in gruppo, a misteriosi e invisibili aiuti esterni, a culture lontane e diverse dalla propria. L'astrologia, l'occultismo, l'orientalismo sono, infatti, oggi fenomeni molto diffusi presso la popolazione occidentale del mondo e diffusa è pure l'editoria che ne fa i propri temi e che conta su strati di pubblico sempre più larghi. È il segno che l'Occidente sta attraversando una grave ed estesa crisi di sfiducia in seguito al sistematico insuccesso di ogni operazione tesa ad interpretare e realizzare quel senso di assoluto una volta proprio della religione ma è anche la prova che si aspira ancora a colmare il vuoto di verità, di centralità da questa lasciato. Che si stia credendo di farlo ricorrendo al misterioso, all'esotico, all'irrazionale, a quanto, cioè, per anni si era cercato di debellare, conferma in modo inequivocabile che il bisogno di un riferimento, di una verità che lo superi è connaturato all'uomo e non smetterà di esserlo qualunque sia la sua condizione di vita e di pensiero.

Antonio Stanca

P. MICCOLI, *Dal nichilismo alla teologia*, Pavia, Bonomi, 2000.

La seduzione più travolgente dell'uomo moderno è stata quella di porsi come soggetto assoluto nella vita, e nel fare ciò ha dovuto mettere in crisi, se

non addirittura detronizzare, quelle filosofie che da Platone ai giorni nostri hanno rappresentato la ragione forte nel suo impatto con la realtà. Troviamo nella filosofia moderna, in particolare nel nichilismo, tagli e carature diverse ove avviene paradossalmente il suicidio della ragione in favore di un vitalismo privo della fecondità della trascendenza.

Prendiamo spunto per queste riflessioni dal volume di Paolo Miccoli, *Dal nichilismo alla teologia*. L'autore, ordinario alla cattedra di Filosofia moderna e contemporanea presso la Pontificia Università Urbaniana, è uno che ha indagato a lungo "sul sentiero degli atei", dando alla luce numerose pubblicazioni sul tema dell'ateismo e del nichilismo.

Ci imbattiamo già dalle prime pagine nell'analisi dell'intricato e alle volte sofferto rapporto tra la riflessione e l'assenza di Dio. Un'assenza che porta l'uomo a risolversi nel mondo e a pensare che "il fenomeno è il relativo assoluto" (Sartre). Il volto di quest'uomo è segnato dai paradigmi della debolezza e della noia, d'altronde Nietzsche aveva diagnosticato il vecchio uomo europeo come uno che non cerca la verità, ma soltanto false sicurezze. Sono le orme di quest'uomo, privo di passione per l'infinito che conducono al tetto annuncio della morte di Dio (*La gaia scienza*, 1882). Evento, questo, che, secondo il filosofo di Röcken, doveva svelare la decadenza e la forza creativa dell'uomo, in una duplice e ambigua possibilità della morte che rimane morte oppure ritorna come liberazione. Infine non si tratta che di una troppo violenta ricezione, di quel desiderio di riportare tutto nell'ambito dell'umano, lo stesso desiderio che portava il giovane Hegel alla famosa ingiunzione di *non dissipare i tesori dell'umanità in cielo*.

La morte di Dio avrebbe dovuto confermare genealogicamente la convenzionalità e la provvisorietà dei valori attraverso quell'*eterno ritorno dell'identico* e la dissoluzione empedoclea dell'essere nel divenire. D'altro canto si sarebbe verificata una "seconda innocenza" dell'uomo, che diventa nell'assoluta libertà dell'evento creatore e interprete che gioca con i fenomeni. Nell'analisi del Miccoli, i valori, nella filosofia vitalistica di Nietzsche, esistono e sono posti dalla vita stessa, e con essa sono avvertiti mutabili.

La scissione della verità dalla vita e la risoluzione di quest'ultima nel divenire portano Nietzsche a disprezzare il positivismo scientifico e il messianismo sociale, i quali, nota lui, sostituendo l'anima immortale con una *soluzione terrena*, non compiono che un compromesso menzognero e insufficiente. Si tratta di quello che A. Camus chiamerà ne *L'homme révolté* (1951) il trasferimento dalla *prigione di Dio* alla *prigione della storia e della ragione*.

Nell'attaccare lo scientismo, il socialismo e tutte le forme di messianismo secolare: "insieme con l'*Originale* Nietzsche si impegna ad abbattere anche il simulacro: morte di Dio e crepuscolo degli idoli!".

Troviamo nelle pagine dense di questo volume innumerevoli spunti di riflessione. L'autore si sofferma, in una concentrata analisi, a penetrare con lo sguardo (di chi si pone da un punto di vista metafisico cristiano) prima nella comprensione del *perché* del sorgere del nichilismo, poi esamina le sue istanze intime: l'ambiguità e la dialettica inconciliabile con il cristianesimo; verso la fine della prima parte del libro esplora i *tópoi* del nichilismo.

L'esito volontaristico del nichilismo è da vedersi anche nel fare produttivo e

interessato della scienza moderna, che ha compiuto una lettura univoca del mondo, inteso come effettualità economica. Si direbbe che la morte di Dio ha comportato anche la morte dell'uomo, di quell'uomo che già Hölderlin vedeva girarsi come un rottame all'interno della civiltà moderna, e che G. Bontadini astringeva insieme a Dio e al mondo nell'*aut-aut. stant simul vel cadunt*.

Ma che cos'è il nichilismo secondo Nietzsche: "Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al 'perché'; che cosa significa nichilismo? che i valori supremi si svalorizzano".

In questa fondamentale *pars destruens* si danno due forme di nichilismo, quello passivo e quello attivo. Il primo è impersonato dallo spirito della decadenza, che dispera per gli dèi fuggiti e per l'assenza di quelli venienti. L'orizzonte di questa passività è abitato da "ingegni malati" e da "rinunciatori della gioia di vivere". Il nichilismo attivo, invece, è "iconoclasta e terrorista, ed esplose con rabbia e con decisa volontà di sovvertimento" (Miccoli).

Secondo lo studioso, Nietzsche ha inferto il suo colpo più duro alla metafisica creazionista con "l'aver concepito l'essere come interpretazione del divenire eracliteo nella tipica formulazione dell'eterno ritorno dell'identico". Ma la radice del nichilismo si deve cercare anche nella gnoseologia, che non ammette più la verità oggettiva, aprendo così la via alla trasgressione morale e sociale, alle "potenze ctonie", alla sessualità orgiastica e a tutto ciò che la ragione ordina e guida. Infatti, è l'aspetto morale della religione (Nietzsche avversa in modo particolare la teologia di san Paolo) il secondo obiettivo nella virulenza distruttiva di Nietzsche. È ammesso il Gesù-uomo ma non il Cristo Messia. A quest'ultimo si contrappone la saggezza sprezzante di Zarathustra; il sonno del Saggio si confronta con la veglia (*agrypnía*) di Cristo. Il sonno è il simbolo dell'intervallo incontrollato razionalmente, che rende possibile l'evento, che, in tal modo non è più giudicabile ma solo interpretabile. La veglia di Cristo è "la partecipazione della ragione umana all'infinita intelligenza divina", è il riflesso della trascendenza nella storicità della vita, che orienta la cadenza della spiritualità cristiana; perciò, osserva Miccoli: "Non ammaestra più la caverna di Platone, ma il sepolcro di Cristo, preludio di resurrezione cosmica".

È in chiave metafisica, infatti, che si può tentare, dopo l'uragano nichilista, di salvare i fenomeni, ponendoli nella luce della partecipazione dell'essere, in quanto unica fonte da contrapporre al deserto dei valori e degli ideali. Secondo l'autore, la ripresa e il ri-pensamento della metafisica col suo linguaggio specifico, sono il compito odierno della filosofia. Questa deve integrare la ragione categoriale con l'intuizione e con la sensibilità, in un nesso vitale che rafforzi nell'uomo l'assenso e la certezza nella trascendenza.

Se il nichilismo è scandito dalla potenza del nulla, il percorso teologico invece è segnato, prima, dalla possibilità di esporsi con la forza dell'intelletto, poi, con il rapporto dialogico alla persona di Dio. Si ripercorre così un itinerario creativo e rischioso dove la teologia incontra le scienze umane, e la fede interagisce con la cultura, comunicando valori e testimoniando verità vissute. Questa testimonianza della fede cristiana si completa e si chiarisce con l'integrazione del linguaggio concettuale della teologia nell'abbraccio col linguaggio simbolico e iconico.

Il linguaggio in quanto elemento di mediazione passa attraverso il segno che acquista una funzione simbolizzatrice e porta con sé un significato da intuire nell'epifania del mondo. Nel rinvenire l'intenzionalità metafisica del linguaggio ci eleviamo dal sensibile verso l'essenza; rimane vero, però, la necessità di doversi fare una immagine delle cose. Si tratta di una "costellazione immaginativa" che accompagna la nostra ricerca del senso della realtà.

Partendo dal problema del linguaggio si nota la differenza tra le costruzioni logiche dei Padri della Chiesa, dei pensatori medioevali, *costruttori di cattedrali logiche*, e dei moderni, *romanzieri e fabbricatori di labirinti*. Tra questi ultimi, i protagonisti dell'ateismo hanno spesso giocato un ruolo positivo col riprendere un certo linguaggio religioso con tratti antropomorfi. In questo revisionamento del linguaggio speculativo della teologia rientra anche il rapporto vivo dell'uomo con la Terra-Madre, un rapporto che si colloca tra l'immediato sentire e il *genius loci*, inteso come tradizione e come unicità etnica. Né riesce a sfuggire a questa tensione umana verso il divino il dialogo con le istituzioni umane, le quali devono pensare Dio come loro "ultimo sostegno" e ragion d'essere. Un personaggio di Dostoevskij afferma: "se Dio non esiste, neppure io sono più capitano!".

Pensare Dio, nella teologia cristiana, quale fonte dell'essere e del senso, oltre al raccoglimento concettuale, comporta anche il dialogare ostensivo, frutto dell'interazione della fede con la cultura e con l'esistenza. In questo terreno, molte volte arido e mediocre, l'uomo deve ricercare la realtà di Dio nel linguaggio, applicandosi con un'analitica fenomenologica a scoprire gli *indizi di Dio* di cui parla sant'Agostino.

In questo contesto, secondo Miccoli, il compito primario della teologia è quello di potenziare le risorse dell'umano comprendere, privilegiando la "via lunga" dell'ermeneutica di Paul Ricoeur, nell'intento di chiarire la prospettiva teleologica partendo da un umanesimo teomorfo.

Una teologia, che si accosti problematicamente alla filosofia e alle scienze, deve afferrare prima di tutto l'istanza ontologica come fonte di senso e conseguenza dello stupore originario di fronte all'essere. È proprio lo stupore, come aveva notato Aristotele, a sottrarci dal pericolo del nichilismo, che trova l'ultima fonte di senso nell'antropocentrismo assoluto.

La teologia insiste oggi nella mediazione umana, sul modello di Cristo, per arrivare a Dio. Qui lo spirituale si percepisce come una dimensione connaturata all'uomo, un rapportarsi all'assoluto, che viene riscritto nelle diverse epoche della storia, a volte con caratteri ampi e chiari e altre volte con una grafia offuscata e frettolosa.

Queste disarmonie e contraddizioni sono da ricercarsi anche nella cultura, intesa come orizzonte simbolico dell'uomo. Infatti, l'impatto tra fede e cultura come può portare a risultati positivi, così può approdare ad esiti negativi. La fede riesce ad illuminare e a sostenere la ragione, mentre questa prepara la via alla fede, amplifica le prospettive e opera in senso apologetico nei confronti del *depositum fidei*. Il clima culturale influisce molto sull'impostazione della problematica trascendentale. Sul nostro paesaggio culturale, oggi più che mai, si "incaverna il cielo del nichilismo", che può essere interpretato anche come

uno stimolo in più per la nostra ricerca di vie nuove, di analisi fenomenologiche più approfondite, portate avanti con franco dinamismo e acume riflessivo.

Dal dialogo cristiano nasce l'esigenza di comunicare la fede. Il cristiano, da uomo "reimpostato" è obbligato ad insegnare e a testimoniare la propria fede, che mai si deve scambiare per una fede naturale, atta a falsi irenismi e pronta a compromessi con il mondo. Si delinea così l'irriducibile "salto della fede", passaggio che necessita della negazione della logica del mondo per aprirsi all'amore di Dio.

Fa da preludio a questo salto della fede il linguaggio iconico nella teologia, il recupero del simbolismo nella sua valenza discorsiva e ostensiva nella direzione del divino.

La teologia dell'icona porta a vedere la bellezza personalizzata in un "microtheós", in una visione che emana spirito e sorpassa ogni attivismo terreno. L'arte dell'icona è il contrario dell'arte moderna, che trasmette la sensibilità dell'uomo frantumato, il quale ha ricevuto in fronte le percosse dell'audacia idolatrica, ha dissipato la bellezza in un groviglio di pensieri che ruotano a ridda confusa. Ma, ci chiediamo con F. M. Dostoevskij: perduta la bellezza, chi ci salverà? La teologia dell'icona si basa sul fatto che noi siamo creati ad immagine e somiglianza di Dio, e la "terza dimensione" dell'icona è la ricerca di significati spirituali proprio a partire dalla presenza divina nell'uomo in questo "schema d'irradiamento".

L'uomo spirituale, per i Padri orientali della Chiesa, diventa tutto volto e tutto sguardo; da contrapporre a quegli uomini che Nietzsche, preannunciando la dissoluzione del volto umano, chiamava: *gli storpi alla rovescia*.

Di fronte al nichilismo che appiattisce gli slanci della ragione e giace in un universo lambito dai suoni dell'infelicità, sostenendo l'utopia delle grandi opere senza Autore, non rimane che la forza dell'io comunicante nella disamina senza pregiudizi con il binomio di *ratio et fides*, cercando di comprendere meglio l'uomo teomorfo.

Adrian Ndreca

M. MELETTI BERTOLINI, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di J. P. Sartre*, Milano, Angeli, 2000

Dopo essere stato un filosofo famosissimo in Europa e in America, negli anni '50 e '60, Sartre è stato quasi dimenticato dalla critica. Già negli anni settanta, lui stesso, riconosceva, in una nota intervista (come si può leggere in J. P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, Milano, Il Saggiatore, 1976) che la scena filosofica europea era soprattutto monopolizzata dallo strutturalismo (Foucault *in primis*). Dopo la morte di Sartre (1980) sono stati messi a disposizione numerosi testi inediti e incompleti, solo parzialmente pubblicati e tradotti in Italia, che offrono nuovo materiale di studio.

La conversione all'autenticità brillantemente mira appunto a rinnovare l'analisi sulle opere di Sartre, ponendo nuovi interrogativi, indagando sulle rela-

zioni tra i primissimi testi filosofici ed i *Cahiers pour une Morale*, il maggiore tra i manoscritti postumi. Prima di tutto, la Bertolini, considerando le opere tra il '36 ed il '40, evidenzia un concetto non ancora adeguatamente esaminato dalla critica, ma centrale in opere come *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'ego* (1936-37), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) e *L'imaginaire* (1940): la magia. In questi testi, precedenti alla sua opera capitale, *L'être et le néant* (1943), il filosofo riprende il concetto husserliano d'*intenzionalità*, secondo cui la coscienza *tende* sempre a qualcosa come suo oggetto specifico, nel mondo; il giovane Sartre vuole così evitare sia di considerare la realtà in modo oggettivo, come fa il positivismo, sia d'assolutizzare il soggetto, scegliendolo dal mondo, come nello spiritualismo. Sartre, nei testi citati, esalta la funzione intenzionante della coscienza, il concetto secondo cui la relazione tra oggetto e mondo si regoli sulla base di un fine ed una direzione data dal sé verso la realtà; soprattutto, il filosofo sottolinea, rispetto ad Husserl, come la coscienza operi, originariamente, in modo immediato e spontaneo e sia essenzialmente pura intenzione; proprio in virtù di questa spontaneità e "lucidità", l'uomo si relaziona al mondo in modo fluido e dinamico: non siamo mai semplicemente ciò che facciamo o conosciamo, ma tutto è rimesso in circolo nell'interiorità pura. Questi concetti, com'è noto, saranno sviluppati ne *L'essere e il nulla*; ma alla Bertolini interessa soprattutto sottolineare il negativo di queste caratteristiche della coscienza "irriflessa" (ossia spontanea ed immediata, in cui il soggetto non riflette su se stesso): ciò che Sartre definisce "pensiero magico", "magia" o "stregoneria". Il filosofo fornisce varie accezioni di questo termine (non delineato in modo sistematico), ma in genere si può affermare che si dice "magica" una coscienza che voglia negare le sue caratteristiche irriducibili. Ossia, compie un'azione magica colui che voglia identificarsi con le proprie azioni, cercando di "opacizzare" ed oggettivare la sua interiorità; quindi è chiamato "magico" anche il pensiero di quei filosofi (come lo stesso Bergson) che vogliono identificare la coscienza con il suo oggetto (il vissuto), mentre la dinamicità coscienziale consiste per Sartre proprio nel fatto che la si possa appiattare *tout court* ai dati che essa intenziona nel mondo.

È chiamata, nelle sue opere giovanili, "magica", per certi versi, anche l'immaginazione, con cui l'uomo instaura un rapporto irreali con il mondo. In questo caso, Sartre nota come la facoltà immaginativa si basi sul costituire una realtà fittizia: si vede una foto di Paolo e "s'immagina" Paolo vivente, *come se fosse presente*. La foto è materiale, ma "rappresenta" qualcosa (Paolo) che al momento è presente solo in senso immaginario: per questo Sartre chiama la foto l'*analogon* della persona raffigurata. L'*analogon* "presta" all'immaginazione la materia da conferire all'oggetto assente. La coscienza che immagina, in pagine sartriane molto controverse, sembrerebbe cercare una relazione non più pratica con il mondo (di trasformazione reale), ma appunto "magica", "a distanza". La Bertolini sottolinea che Sartre non è chiaro in questi punti: non si capisce con esattezza se l'immaginazione non possa avere *anche una funzione di trasformazione* del mondo, indirettamente; in opere molto posteriori, come *L'idiot de la Famille*, si afferma che l'immaginazione può essere uno

strumento conoscitivo solo se il soggetto è consapevole che non può con essa creare un oggetto materiale, ma nei testi presi ora in analisi la questione è ancora confusa. Inoltre, la Bertolini sottolinea che, per altri versi, l'immaginazione, poiché attività relativamente indipendente del mondo, sembra rendere il cuore stesso dell'intenzionalità, in quanto è la coscienza nella sua massima fluidità e lucidità senza contenuto.

In ogni caso, l'attività *magica* (sebbene non sempre definita chiaramente in chiave negativa) sembra avere come caratteristica quella di *ingabbiare* la coscienza: il sé è prigioniero (*envoûtée*) del suo stesso prodotto. Agiamo e non siamo padroni di noi stessi, perché crediamo che le nostre azioni abbiano un potere che non posseggono realmente: ossia quello di creare una realtà materiale (ne *L'essere e il nulla* lo chiamerà in-sé), una proiezione di noi a cui far aderire la dinamicità irriducibile della coscienza. Anche le passioni sono viste in quest'ottica: la coscienza, quando è preda delle passioni, dipende dal corpo ed è quindi ingabbiata. Vediamo, quindi, quanto siano numerose le accezioni del termine "magia", nei primi scritti sartriani (prima de *L'essere e il Nulla*): l'immaginazione e le passioni sono solo due modi particolari dell'inautenticità, in cui la coscienza si autoinganna, s'imprigiona magicamente. Ne *L'essere e il nulla* Sartre, approfondendo l'analisi ontologica, sostituirà il termine "magia", con malafede (o vivere inautentico): la coscienza, mirando invano a diventare cosa e libertà contemporaneamente (ne *L'essere e il nulla* è l'illusione del "desiderio d'essere", con cui la coscienza vorrebbe aspirare a diventare in-sé-per-sé, ossia cosa e libertà), *vuole* (autoinganno) imprigionarsi in un oggetto irreali, per sfuggire all'angoscia della libertà di fronte a infinite possibilità di scelta. È quindi sottolineata adesso, rispetto agli scritti precedenti, questa funzione di "fuga", rappresentata dalla "magia" (ovvero della malafede), per evitare l'angoscia esistenziale.

104

Le analisi contenute ne *La conversione all'autenticità* sottolineano il passaggio dal concetto di magia a quello di malafede, soprattutto alla luce dei *Cahiers*, in cui la questione assume un connotato prettamente morale: Sartre esprime in quest'opera un giudizio negativo sulla malafede, in nome di un principio etico; infatti, solo chi riesce ad accettare la propria finitezza, la fluidità dell'esistere (*convertendosi* alla vera consapevolezza di sé), senza temere l'angoscia, rinunciando a fuggire in dimensioni irreali, potrà aprirsi all'altro, in senso morale. Chi è in malafede vede l'esistenza in modo errato, perché la congela in un blocco inerte, assolutizzando la propria verità, schiacciando gli altrui punti di vista; tramite la *conversione*, invece, è possibile *comprendere* l'altro. La critica alla magia, contenuta nei primi testi, sembrerebbe quindi anticipare il cammino morale successivamente compiuto da Sartre, nei *Cahiers*: anche se, nelle sue opere giovanili, la magia non è analizzata dal punto di vista etico, tale questione si evolverà negli anni, fino a costituire (in quanto critica al vivere inautentico) la *pars destruens* di un progetto morale. La *pars costruens*, com'è noto, consiste nel concetto di conversione, abbozzato nei *Cahiers pour une Morale*.

È interessante notare come la Bertolini sottolinei alcuni aspetti dei *Cahiers* non sempre adeguatamente evidenziati dalla critica, come la distanza che già si pone tra quest'opera e *L'essere e il nulla*, infatti, il concetto secondo cui la conversione morale parte dall'accettazione della propria finitezza materiale, dà

modo a Sartre anche di illuminare più intensamente il ruolo della materia e del corpo nell'esistenza: rispetto ai testi precedenti, si coglie maggiormente la funzione di *mediazione* svolta dalla materia e dall'inerte, perché il soggetto possa agire nel mondo e relazionarsi con gli altri. Ne *L'essere e il nulla*, l'uomo, "passione inutile" incontrava solo lo scacco dell'inautenticità, in cui sembrava condannato a cercare sempre, vanamente, di superare la propria finitezza; invece nei *Cahiers*, s'intravede un'uscita, la possibilità di accettare la propria finitezza, di stringere un patto con il mondo e gli altri. È possibile quindi cogliere un percorso di "apertura al mondo" (come è stato definito) nelle opere sartriane, che passa dai *Cahiers* ed arriva sino ad opere della maturità come la *Critique*, in cui il sistema filosofico affronta la dialettica e l'analisi della storia. Un ulteriore collegamento è colto dall'analisi della Bertolini, che nota come il concetto di alienazione, centrale nella *Critique*, sia già anticipato nei *Cahiers*, in cui convive ancora con quella della malafede; nei *Cahiers* si afferma infatti che l'uomo è alienato originariamente, per il fatto di essere finito e contaminato dal mondo: con la *conversione*, però, si prende atto di questa condizione, rendendola passione di vivere, occasione per sviluppare totalmente la propria libertà, in modo morale. A *La conversione all'autenticità* va quindi il merito di porre nuovi problemi e interrogativi sull'opera sartriana, come l'analisi della relazione tra il poco conosciuto concetto di magia dei primi scritti, quello di malafede ne *L'essere e il nulla* e nei *Cahiers* (in cui ha un'accezione più morale), e d'alienazione nella *Critique* (anticipato nei *Cahiers*). I tre termini descrivono, in modo molto diverso, un modo di vivere inautentico, in cui il nostro stesso prodotto c'imprigiona dal di dentro, dominandoci, con la nostra complicità.

Alessandro Longo

105

N. PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*. Seguito da *Discorso di Stefano della Boétie, Della schiavitù volontaria o il Contra Uno*, tradotto nell'italiano idioma da Cesare Paribelli, Napoli, Vivarium, 1999, pp. CXXX, 85.

M. DE MONTAIGNE, *L'immaginazione*, Introduzione, traduzione e note di N. Panichi, Firenze, Olschki, 2000, pp. CXXVI, 168.

Questi importanti volumi costituiscono il più recente frutto delle ricerche sul pensiero rinascimentale francese svolte da Nicola Panichi. A Montaigne era già dedicato un precedente libro della studiosa dell'università di Urbino (*Picta historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino 1995), mentre sull'amico di Montaigne, La Boétie, è incentrata la prima delle due pubblicazioni qui in esame, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, seguito dalla ristampa anastatica della traduzione italiana del celeberrimo libello dell'umanista francese *Discours de la servitude volontaire*, approntata dal napoletano Paribelli nel 1799.

Anche se diverso è il carattere dei due lavori - il primo volto a delineare i caratteri salienti della recezione del testo laboetiano, il secondo mirato a focalizzare la complessa e multiforme elaborazione montaignana sull'immaginazione - vi è

un filo conduttore che li accomuna: il nesso tra immaginazione e politica, squadrato da entrambi i pensatori francesi nei due antitetici registri della logica del dominio e di quella dell'emancipazione. Sul versante di La Boétie, la Panichi mostra, approfondendo la linea interpretativa di Claude Lefort, come il bersaglio filosofico del giovane umanista sarladese non sia il concetto di Uno in quanto tale, ma la sua ipostasi irrigidita, in cui l'unità originaria intersoggettiva viene occultata da una "logica proiettiva, comunque ingannatrice", cui corrisponde "l'uno come indifferenziato" (op. cit., pp. 83-84). Così la Panichi coglie efficacemente il nocciolo teorico del *Contr'Uno*, mostrando implicitamente come il pensiero laboetiano non possa essere attualizzato nell'odierna filosofia della differenza, che ripudia l'idea stessa di un'unità originaria dell'umanità radicata nel comune orizzonte della vita: "L'analisi laboetiana ha colto il potere come risultato di un atto proiettivo, scandaloso e paradossale, dai molti all'uno, ma non ha ancora risposto al perché la servitù nasca dal desiderio dei dominati. I dominati desiderano l'unità, ma quest'ultima non è che l'ipostasi deformata, *anamorfosi dell'unità originaria del genere umano*" (op. cit., p. 83 - corsivo mio).

Veniamo ora all'altro volume, incentrato su Montaigne; esso presenta un'antologia dei brani degli *Essais* in cui il tema dell'immaginazione è presente e operante, preceduto da un ricco e denso saggio introduttivo, *Tra Mercurio e Saturno. L'immaginazione messaggera*. L'interesse della parte antologica non consiste soltanto nella felice scelta della curatrice, che non sacrifica nessuno degli strati redazionali dell'opera, ma anche nel fitto corredo di note, mirato soprattutto all'enucleazione delle fonti, e infine dal fatto che si tratta di una nuova traduzione, condotta sull'edizione critica degli *Essais* pubblicata da André Tournon nel 1998.

La prima parte dell'introduzione delinea, nelle sue molteplici sfumature, la funzione che l'immaginazione adempie in ambito etico, epistemologico e storico, mostrando anche interessanti convergenze, come quella con l'analoga funzione che l'immaginazione adempie nella teoria dei sentimenti morali di Smith (cfr. p. XV). Giustamente l'autrice prende le mosse dall'*incipit* teorico di questa problematica, che consiste nel rapporto tra immaginazione e intelletto, da Montaigne posto come inscindibile in tutti gli atti della coscienza (cfr. p. XI). Un importante bersaglio polemico colpito da questo studio è l'invalso cliché che nega all'autore degli *Essais* "il senso di apertura al futuro" (p. XIV); esso è colpito evidenziando efficacemente la funzione anticipatrice che adempie l'immaginazione in tante pagine dell'opera montaignana, in quanto è assunta dal Perigordino come capace di proiettare la conoscenza "al di là del visibile", attivando una dialettica che va dal reale all'immaginario, e da questo agli scenari aperti e costruiti dall'attività della coscienza. Negli *Essais*, "la proliferazione degli esempi va nella direzione di rimarcare la funzione principe dell'immaginazione in tutti i campi dei *desiderata* umani: informare la materia tramite immagini produttrici di energia. Funzione essenzialmente mimetica, a doppio senso: dal reale all'immaginario e dall'immaginario alla presenza" (p. XX).

Come nel pensiero di La Boétie, così in quello dell'amico Montaigne troviamo l'immaginazione operante in direzione anticipante ed emancipatrice, nient'af-

fatto incompatibile con quell'idea di progresso oggi così rozzamente bistrattata, e da molti commentatori giudicata unilateralmente estranea a Montaigne. Ciò che l'autrice dice per la conclusione di I, 21, vale per la struttura stessa dell'elaborazione montaignana, in cui all'immaginazione è riconosciuta la possibilità di essere in presa sulla latente gravidanza dell'esperienza, senza tuttavia predeterminare univocamente il futuro: essa è "funzione della progettualità cosciente di cui è messaggera, perché *porta* sensi, significati, eventi capace di incidere sul reale e di anticiparne le movenze. Tutti i saggi indicati dimostrano che Montaigne la considera forza e virtù al tempo stesso, dotata di potere di conoscere e organizzare" (p. XV).

Particolarmente interessanti sono i rilievi della Panichi sul ruolo dell'immaginazione nel sapere storico all'interno degli *Essais*, mostrando come il Perigordino si riveli "ossessionato da scrupolo storiografico" (p. XXIII), ma anche come ciò non gli impedisca di far leva proprio sull'immaginazione per fare della storia uno strumento di comprensione dell'alterità e di apertura progettuale sul futuro. Attivando l'immaginazione nello studio della storia, Montaigne compie l'esercizio di cercare di mettersi al posto dell'altro; egli "non giudica, quindi, l'altro secondo se stesso. La sua immaginazione, mettendolo al posto dell'altro, gli fa concepire mille altre maniere di vita e lo prepara, con il suo valore anticipante ad andare avanti e indietro col pensiero [...] L'indicazione montaignana suona come un comandamento laico, reclamante, s'intende, un valore da universalizzare: il 'non giudicare gli altri secondo te stesso' non funziona semplicemente come il primo articolo di ogni tolleranza perseguibile e il 'mettersi al posto degli altri' con l'immaginazione permette di configurare la vita come insieme e centro propulsore di possibili [...]'" (p. XXVII). L'autrice bene evidenzia come il nesso di immaginazione e possibilità divenga così uno strumento storiografico, che serve per interrogarsi sulle possibilità inscritte nel presente, e mostra come ciò si connetta alla polemica di Montaigne contro la figura del Destino, nella quale egli ripropone gli argomenti formulati da Pomponazzi nel *De Fato*.

Nel seguito del saggio sono focalizzati gli usi negativi dell'immaginazione, criticati dal Perigordino negli *Essais*, mostrando bene il contraltare di quell'apertura positiva al progresso, ossia il "pessimismo epistemologico" verso la ragione umana, colta nel suo incerto claudicare proprio nel celebre saggio sugli zoppi, *Des boyteux*. Infatti la forza dell'immaginazione non è curvata da Montaigne solo nella direzione dell'apertura al senso possibile, ma è anche colta come nefando potere di legittimazione dell'ordine esistente, grazie alla sua capacità di generare credulità, e di ottundere in tal modo la capacità giudicante della ragione. Gravemente claudicante è per Montaigne la ragione allorché si erge a strumento giudicante di quella torbida zona che dai suoi contemporanei era intesa come la stregoneria. Ripercorrendo analiticamente l'atteggiamento di Montaigne nei confronti del processo Martin Guerre - su cui in anni recenti si è misurato anche Sciascia ne *La sentenza memorabile* - e contestualizzando tale evento nella letteratura del tempo, la Panichi individua i termini teorici della *querelle*. Ne risulta che Montaigne, per quanto concerne i processi alle streghe, si contrappone frontalmente all'intransigenza di Bodin,

che “accusa di eccessiva indulgenza e tolleranza il regno di Carlo IX” (p. LXXXV), e riprende l’antitetica posizione del medico Wier, da cui mutua quattro capisaldi della sua posizione, laica e tollerante: “la prima che si tratta di malattia (isteria) e non di stregoneria, di gente malata, malinconica, [...] che andrebbe curata con l’elleboro piuttosto che mandata al rogo. La seconda è l’invocazione di quella chiarezza luminosa delle prove per i processi criminali [...]. La terza, il desiderio di vendetta dei giudici; il quarto la necessaria diffidenza nei confronti delle confessioni spontanee [...]” (p. XCVI). Sui medesimi capisaldi l’Illuminismo, due secoli dopo, riprenderà la battaglia contro i perduranti, e anzi recrudescenti, roghi. Ma il *Des boyteux* di Montaigne produce i suoi effetti sociali fin dall’inizio. Come ricorda la Panichi, nella chiusa del suo bel saggio, l’implicito rifiuto della pena di morte, contenuto in III, 11, salva la vita a donne altrimenti avviate al supplizio finale: “Dopo la pubblicazione del *Des boyteux* vennero rilasciate a Tours 14 streghe. Nel suo rapporto [...] Pierre Pigray, medico personale di Enrico III, ripeterà parola per parola il testo di Montaigne e di Wier: diamo loro l’elleboro, non il fuoco” (p. CXXV).

Sandro Mancini

AA.VV., *Evoluzione e Prospettive della Persona nella Cultura e nell’Economia Veneta del 20° Secolo*, Fondazione Luigi Stefanini, Treviso, 2000, s.p.

108

La cultura contemporanea è caratterizzata dall’esaltazione del “pensiero debole” della filosofia globalizzante e da un esasperato ed esasperante esistenzialismo.

Di contro a tali visioni stereotipate e dicotomiche che conducono l’essere all’esistenzialistica si è costituita in Treviso la “Fondazione Luigi Stefanini”, per volontà di alcuni allievi, cultori ed estimatori del filosofo trevigiano al fine di riprendere, approfondire le tappe di un nuovo umanesimo riponendo al centro dell’Universo la “persona”, “punto di coagulo ed interesse d’ogni riflessione ed attività”, come valore universale e singolare, come sintesi vivente di un rispetto e di una cura da tentare al di là delle fenomenologie storicamente configurate e delle tipologie sociali determinate.

La Fondazione, animata da questa filosofia personalistica, ha organizzato in Treviso quattro incontri ed una tavola rotonda sul tema *Evoluzione e Prospettive della Persona nella Cultura e nell’Economia Veneta del 20° Secolo*, i cui atti poi sono stati recentemente pubblicati in un maneggevole volume che approfondisce le tematiche socio-politiche ed economiche contemporanee come la globalizzazione e l’intercultura rapportandole con il territorio nell’intento di conciliare la crescita economica e lo sviluppo industriale con l’acquisizione da parte della persona della propria valenza culturale, della propria identità ed unicità.

In tal modo la persona ridiviene punto di incontro tra una politica socioeconomica ed industriale in continua espansione e trasformazione e una filosofia esistenzialista e personalista che ripone l’essere al centro d’ogni attuosità.

Parimenti solo attraverso la “valorizzazione della persona” è possibile uno sviluppo economico e sociale di un territorio condivisibile e a dimensione d’uomo.

Michele Gaetani

R. Hess, *La pratica del diario*, a cura di F. Palese, Nardò, Besa, pp. 185

Nell’accezione comune la scrittura del diario gode di un particolare significato intimistico. Spesso associata alle prime esperienze di scrittura adolescenziale, è considerato con simpatia e accondiscendenza dallo scrittore adulto, che associa la perdita di questa necessità di vergare i propri sentimenti col passaggio alla maturità e ad una scrittura ben più distaccata. Si tratterebbe in definitiva di un gesto, quello della redazione del diario, dal duplice destino possibile. Quello di compiersi in un’opera narrativa dalle ben più ‘mature’ ambizioni universalizzanti o di scomparire nella pratica senza memoria del gesto quotidiano.

Il testo di Rémi Hess, *La pratica del diario*, pubblicato, dall’editore Besa, traduzione e cura di Fulvio Palese, con una introduzione all’edizione italiana dello stesso curatore e una postfazione di Stefania Pinnelli, ci pone di fronte ad una realtà completamente diversa. Il diario smette, senza tuttavia rinnegare, i suoi panni intimistici per evidenziare la propria importanza quale metodologia della ricerca etnosociologica.

“Il diario etnologico appare come un mezzo privilegiato di raccolta dati, integrante, a sua volta, la descrizione delle situazioni e la messa in luce dei momenti. Il diario permette di consegnare ad un periodo più o meno lungo il vissuto istituzionale con i suoi conflitti, le sue domande... Benché esso sia nella situazione scrittoria un’osservazione dell’*hic et nunc*, la capitalizzazione di questa memoria permette di identificare alcune situazioni ripetitive, alcune forme sociali strutturanti il pensiero, il vissuto e l’azione: i momenti”

Il diario, dunque, rivela nei diversi contesti della raccolta dei dati e della loro rilettura entro un certo arco di tempo, la sua duplice istanza metodologica. Quella dell’approccio partecipato alla realtà dell’*hic et nunc*, momento *qualificativo*, e l’analisi complessiva dei dati raccolti nel diario con la lettura e interpretazione delle loro ripetizioni e scomparse, grazie alla costruzione di indici rigorosi, momento *quantitativo*. Poco importa all’autore se ai ‘gendarmi dell’epistemologia’ questo strumento potrà apparire poco scientifico, la sua pertinenza nello studi del contesto istituzionale è difficilmente contestabile sulla base di una presunta mancanza d’oggettività.

Ma la funzione metodologica all’interno dell’etnologia non esaurisce la portata euristica del diario, il quale si rileva anche uno strumento fondamentale del metodo autobiografico. Come afferma Palese nell’introduzione: “Il suo valore sta proprio nella particolarità di rivalutare l’antica pratica dell’introspezione e della meditazione che permette ad ognuno di ristabilire un ordine degli eventi e delle cose che spesso si presentano sconnessi e che provocano frammentazione e sconnesione del sé”.

Caratterizzato da una scrittura brillante, arricchito da alcune delle pagine del diario personale dell’autore, redatto in occasione della stesura del saggio in questione e dal riferimento all’opera di Marc-Antoine Jullien, del 1808, dal titolo significativo: *Saggio su un metodo che ha per oggetto il buon utilizzo del tempo, primo mezzo per essere felici*, il saggio di Rémi Hess costituisce ad un

tempo uno strumento utile per chi è interessato ad approfondire le tecniche dell'etnosociologia ed una lettura brillante, capace di fornire non poche suggestioni al lettore più incline a valorizzare percorsi autobiografici.

Cosimo Pacciolla

PUBBLICAZIONI RICEVUTE DA «SEGNI E COMPrensIONE»

(oltre quelle recensite nella rivista)

Volumi:

A. ARDOVINO, *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 74;

F. BIANCO, G. MATTEUCCI, E. MATASSI (a cura di), *Dilthey e l'esperienza della poesia*, Palermo, Centro Internazionale di Estetica, 2001, pp. 66;

A. CAPUTO, *Mente intenzionalità percezione in Husserl*, Foggia, Bastoni, 2001, pp. 172;

A. CARLINO, *Realtà tra storia e mito*, Lecce, Adriatica Salentina, 2001, pp. 136;

F. DE NATALE, *Tra ethos e oikos. Studi su Husserl, Heidegger e Jonas*, Bari, Palomar, 2001, pp. 172;

M. DIURISI D'AGOSTINO, *A teatro con Agata Christie nel regno di Anmenhotep IV*, Lecce, Adriatica Salentina, 2001, pp. 368;

P. FARINA, *Simone Weil. La ragionevole follia d'amore*, Teramo, Prospettiva Persona, 2000, pp. 174;

G. LAMPIS, *Una religione dell'atto cruento. I misteri di Mitra*, Roma, Mythos, pp. 96;

F. LEONI, *Follia come scrittura di mondo*, Milano, Jaca Book, 2001, pp. 190;

S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, Mimesis, 2001, pp. 320;

C. MEAZZA, *Tra passi di Heidegger e «gli antichi scolastici»*, Pisa, Ets, 2001, pp. 326;

A. MARTONE, *Un'etica del Nulla*, Napoli, Liguori, 2001, pp. 252;

R. MESSORI, *Le forme dell'apparire. Estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di E. Grassi*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 235;

A. MONTANO, *Il guaritore ferito*, Napoli, Metis, 2001, pp. 82;

F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, a c. di G. Campioni e M. Carpitella, Milano, Adelphi, 2001, pp. 780;

A. SANTUCCI (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 472, 526;

J.-P. SARTRE, *Spaesamento. Napoli e Capri*, a c. di A. Montano, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2000, pp. 70;

F. SEMERARI, *Relazioni morali. Forme e problemi*, Bari, Adriatica, 2001, pp. 254;

G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Bari, Dedalo, 2001, pp. 406;

F. Sulpizio (a cura di), *Studi cartesiani*, Atti, Lecce, Milella, 2000, pp. 398;

C. TUGNOLI, *Girad. Dal mito ai vangeli*, Padova, Messaggero, 2001, pp. 270;

P.I. VERGINE, *Bibliographia antiqua lupiensis*, Galatina, Congedo, 2001, pp. 308;