

Universa

Recensioni di filosofia

*Rivista del Corso di
Dottorato di Ricerca in
Filosofia dell'Università
degli Studi di Padova*

volume 12, n. 1 (2023)

Direttore Responsabile Umberto Curi
Responsabile Scientifico Luca Illetterati

Comitato Scientifico Andrea Altrobrando, Daniela Andreatta, Romana Bassi, Luca Basso, Francesco Berti, Franco Biasutti, Massimiliano Carrara, Giovanni Catapano, Adelino Cattani, Pierpaolo Cesaroni, Sandro Chignola, Luca Corti, Mariagrazia Crepaldi, Antonio Da Re, Mauro Farnesi Camellone, Marta Ferronato, Giovanni Fiaschi, Marcello Ghilardi, Fabio Grigenti, Giovanni Grandi, Pierdaniele Giaretta, Luca Illetterati, Cecilia Martini, Francesca Menegoni, Maurizio Merlo, Vincenzo Milanese, Antonio Nunziante, Giangiorgio Pasqualotto, Gaetano Rametta, Cristina Rossitto, Rita Salis, Laura Sanò, Antonino Scalone, Carlo Scilironi, Gabriele Tomasi, Massimiliano Tomba, Corrado Viafora

Comitato Editoriale Ilaria Bussoni, Silvestre Gristina, Antonio Nunziante

Redazione Marco Bonutto, Matteo Caparrini, Giulia Cervato, Sara Francescato, Andrea Gentili, Elisa Gremmo, Adriana Manzoni, Alberto Merzari, Claudia Paccagnella, Maria Giulia Sestito, Eugenia Stefanello, Marco Vorcelli

Questa rivista è pubblicata sotto una licenza Creative Commons Attribution 3.0.

ISSN 2240-4902

Indice

Editoriale	1
<i>Giovanni Basile, Ansgar Lyssy (a cura di), Perspectives on Kant's Opus postumum</i>	
Daide Puzzolo	8
<i>Byung-Chul Han, Filosofia del buddhismo zen</i>	
Zhenzhou Hua	15
<i>David Chai (a cura di), Daoist Resonances in Heidegger. Exploring a Forgotten Debt</i>	
Sara Francescato	24
<i>Andrew Cunningham, 'I Follow Aristotle': How William Harvey Discovered the Circulation of The Blood</i>	
Rita Argentiero	32
<i>H. F. Dahms, R. S. Frey, P. K. Gellert (a cura di), Ecologically Unequal Exchange. Environmental Injustice in Comparative and Historical Perspective</i>	
Andrea Gentili	39
<i>Daide Dal Sasso, Nel segno dell'essenziale. L'arte dopo il concettualismo</i>	
Elisa Gremmo	44
<i>Chloé Gaboriaux, Martine Kaluszynski, Au nom de l'intérêt général</i>	
Léa Antonicelli	50
<i>Federico Leoni, Jacques Lacan, una scienza di fantasmi</i>	
Jacopo Ceccon	57
<i>Geoff Mann, Joel Wainwright, Il Nuovo Leviatano: una filosofia politica del cambiamento climatico</i>	
Claudia Paccagnella	62

Indice

- Cynthia Nielsen, **Gadamer's Hermeneutical Aesthetics: Art as a Performative, Dynamic, Communal Event***
Chun Lin 71
- Thomas Osborne, Jr., **Thomas Aquinas on Virtue***
Marco Vorcelli 77
- Dario Paccino, **L'imbroglione ecologico. L'ideologia della natura***
Adriana Manzoni 84
- Evgenij Pašukanis, **La teoria generale del diritto e il marxismo***
Matteo Caparrini 93
- Silvia Pierosara, **Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea***
Chiara Pellegrini 101
- Paola Rudan, **Donna. Storia e critica di un concetto polemico***
Maria Giulia Sestito 108
- Giuliano Serges, **La dimensione costituzionale dell'urgenza. Studio su di una nozione***
Tom Brumelot 115
- Andrea Tagliapietra (a cura di), **Voltaire, Rousseau, Kant. Filosofie della catastrofe***
Paride Robert Piazza 128
- Anca Vasiliu, **Montrer l'âme. Une lecture du Phèdre de Platon***
Giulia Cervato 135
- Richard Winfield, **In Defense of Reason After Hegel. Why We Are so Wise***
Marco Bonutto 142

Indice

Katherine Withy, *Heidegger on Being
Self-Concealing*

Alberto Merzari

149

Editoriale

Universa. Recensioni di filosofia è un periodico elettronico del Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova. La rivista raccoglie recensioni di testi di filosofia italiani e stranieri, tratti dalla produzione scientifica più recente. *Universa* nasce come luogo di informazione e di confronto sulle novità editoriali nel campo della filosofia e, allo stesso tempo, come occasione di formazione per \grave{a} iscritti alla Scuola di Dottorato. La rivista è infatti per \grave{a} dottorand \grave{e} della Scuola una vera e propria attività formativa attraverso la quale hanno la possibilità di apprendere e raffinare gli strumenti della comunicazione del sapere insieme al lavoro di revisione e controllo che esso implica. Al contempo, *Universa* intende anche proporsi come un servizio nei confronti della comunità scientifica, creando un database di recensioni di testi di interesse filosofico ampio, articolato sulle più diverse aree tematiche, accessibile online, pubblicamente e gratuitamente.

Nel presente volume proponiamo venti recensioni di opere di interesse filosofico pubblicate negli ultimi anni. I temi affrontati possono essere collocati all'interno di cinque aree principali: **storia della filosofia**, nelle sue differenti ramificazioni, **filosofia politica**, **filosofia teoretica**, **etica** ed **estetica**.

La sezione di **storia della filosofia** si apre, nell'ambito della filosofia medievale, con la recensione dell'ultimo libro di Thomas M. Osborne, Jr., *Thomas Aquinas on Virtue*, che mira a collocare la riflessione di Tommaso d'Aquino

sulla virtù nel suo contesto storico e filosofico-teologico seguendo lo sviluppo della sezione della *Summa theologiae* sulla virtù in generale (I^a-II^{ae}, qq. 56-67), ma appoggiandosi anche ad altri passi paralleli del corpus tommasiano e ai commenti di celebri tomisti, cercando di rendere conto dell'evoluzione del pensiero morale del *Doctor Communis*. Nell'ambito della filosofia moderna e contemporanea, si propone una recensione al volume di Andrew Cunningham, *'I Follow Aristotle': How William Harvey Discovered the Circulation of the Blood*, che pone a tema la scoperta della circolazione del sangue da parte di William Harvey tra il 1617 e il 1618. Contro coloro che intendono gli scritti di quest'ultimo come allineati allo spirito della rivoluzione scientifica e pertanto moderni, l'autore evidenzia il ruolo dirimente che l'aristotelismo dell'università di Padova assunse nella formazione del medico inglese. Segue la recensione del saggio *Voltaire, Rousseau, Kant. Filosofie della catastrofe*, a cura di Andrea Tagliapietra, che raccoglie gli scritti di Rousseau, Voltaire e Kant riguardanti il sisma di Lisbona del 1755, forse la prima catastrofe naturale di cui sia giunto a noi un resoconto storico secondo i moderni canoni scientifici. Il curatore, riportando integralmente gli scritti dei tre autori, ricostruisce la catastrofe attraverso la loro prospettiva, analizzando gli interrogativi che questi sollevarono all'indomani del cataclisma. Arricchisce la sezione la recensione al volume *Perspectives on Kant's Opus Postumum*, a cura di Giovanni Pietro Basile e Ansgar Lyssy, ove vengono raccolti gli atti del convegno intitolato *The Unfinished System – Kant's Opus postumum*, svoltosi presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco nel 2019. Il testo affronta le principali questioni sollevate dagli scritti postumi kantiani, dai problemi di ordine scientifico, quali quello della deduzione dell'esistenza dell'etere o dello statuto sistematico della fisica, a quelli di natura eminentemente teoretica, concernenti la costituzione della soggettività e l'autoposizione

dell'Io. Si segnalano inoltre due recensioni di studi sulla filosofia heideggeriana. La prima, dedicata all'antologia *Daoist Resonances in Heidegger. Exploring a Forgotten Debt*, raccoglie i contributi di autori che indagano le affinità e le assonanze delle idee daoiste (il Dao, il vuoto, la spontaneità) con il pensiero heideggeriano, focalizzandosi principalmente su temi quali l'ontologia, la lingua, l'estetica, la morte e la temporalità. Nella seconda, dedicata al libro *Heidegger on Being Self-Concealing*, Katherine Withy fornisce una tassonomia quadripartita dei fenomeni di manifestazione e nascondimento contemplati dal pensiero di Martin Heidegger (comunicazione linguistica, *Entdecktheit*, *Erschlossenheit*, *Lichtung*), rielaborando e ampliando – in maniera sostanzialmente convincente, ma non priva di criticità – la scansione già proposta da Mark A. Wrathall. Continua la sezione il volume di Federico Leoni, *Una scienza di fantasmi*, che vuole offrire un'interpretazione innovativa del pensiero di Lacan. Secondo Leoni, il pensiero di Lacan è di matrice cartesiana, per cui la psicoanalisi non è confinata solo nella terapia clinica, ma è una filosofia a sé stante che permette di ripensare i rapporti tra uomo e mondo. Completa la sezione di filosofia contemporanea la recensione di *Montrer l'âme. Lecture du Phèdre de Platon*. In questo libro, Anca Vasiliu ricostruisce alcuni dei percorsi tematici più filosoficamente rilevanti contenuti nel *Fedro* di Platone utilizzando le categorie ermeneutiche per tentare di darne una lettura fenomenologica. Il nucleo teorico centrale consiste nell'illustrare come lo statuto filosofico del dialogo platonico abbia come oggetto speculativo l'anima, che viene messa in scena e si mostra tramite un determinato uso della parola filosofica. Nello specifico, viene esaminato il rapporto tra l'anima e il corpo individuale, quale mezzo imprescindibile affinché l'anima possa intraprendere il proprio percorso verso il bello.

All'interno della sezione dedicata alla **filosofia politica**, proponiamo tre recensioni che affrontano la questione ecologica. La recensione al volume *Ecologically Unequal Exchange. Environmental Injustice in Comparative and Historical Perspective* riguarda una pubblicazione collettanea, frutto di un convegno tenutosi presso l'Università del Tennessee nel 2015, e raccoglie una serie di interventi interdisciplinari volti ad analizzare, da un punto di vista teorico ma anche pratico, il tema dell'*Ecologically Unequal Exchange* (EUE), tema esaminato attraverso un'indagine economica dello squilibrio sociale e ambientale tra Nord e Sud del mondo, o meglio tra paesi importatori, che lavorano le risorse, e paesi esportatori, che le estraggono. *L'imbroglione ecologico. L'ideologia della natura*, invece, nuova edizione di un'opera pubblicata per la prima volta negli anni '70, costituisce una provocatoria critica al nesso che c'è tra ecologia e marxismo operaio italiano. L'autore, Dario Paccino, si domanda cosa sia la scienza ecologica e se sia possibile un suo utilizzo sociale e non un mero uso astratto dalle condizioni materiali della sua produzione, utilizzo sociale che può avvenire solo a partire dall'analisi di natura e storia. Rimanendo all'interno del dibattito sulla crisi ecologica, nella recensione al saggio *Il Nuovo Leviatano: una filosofia politica del cambiamento climatico* di Geoff Mann e Joel Wainwright, si affronta il tema del riscaldamento globale e le conseguenze che questo potrà avere da un punto di vista economico, sociale e politico. La crisi climatica secondo Mann e Wainwright potrebbe portare a quattro potenziali modelli politici, e gli autori, pur considerando come più plausibile lo scenario che definiscono "Leviatano climatico", auspicano che, in nome della giustizia climatica possa emergere un nuovo ordine globale non capitalista e originato dal basso. La sezione di filosofia politica prosegue con la recensione del saggio *La dimensione costituzionale dell'urgenza. Studio su di una nozione*, in cui Giuliano Serges discute la nozione del-

l'urgenza, che viene affrontata da un punto di vista giuridico. L'obiettivo dell'autore è compiere una operazione di igiene concettuale su tutto il campo semantico dell'urgenza, e quindi affrontare i concetti di necessità, di eccezione e di emergenza, per poi mettere a prova pratica la loro definizione comparando i modelli costituzionali di Italia e Francia. La sezione è poi arricchita dalla recensione di un'opera collettanea sul concetto di interesse generale, *Au nom de l'intérêt général* a cura di Chloé Gaboriaux e Martine Kaluszynski. Per secoli lo Stato ha agito in nome dell'interesse generale, mentre negli ultimi decenni si sono affacciati sulla sfera pubblica numerosi attori che legittimano le proprie azioni attraverso questa nozione. I saggi si incaricano dunque di analizzare la funzione dello Stato dagli anni '80 in poi, con un approccio interdisciplinare in quanto la definizione di cosa è l'interesse generale è sfuggente. Si continua con la recensione della ristampa de *La teoria generale del diritto e il marxismo* di Evgenij Pašukanis a cura di Giso Amendola. In questo testo classico della teoria marxista del diritto, il giurista sovietico immaginava una critica del diritto che facesse il pari della critica dell'economia politica. Ancora oggi, Pašukanis ci porta a chiederci che cosa significhi avere a che fare con i concetti fondamentali del diritto moderno. Infine, la sezione si chiude con la recensione al saggio di Paola Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, che ripercorre la storia del concetto di donna, rintracciando l'uso critico che le donne ne hanno fatto dalla prima modernità fino al femminismo nero e postcoloniale per rompere con l'essenziale unità della politica e mostrando al contrario la produzione sociale della differenza e del dominio maschile. Avvalendosi degli strumenti della critica femminista e della storia dei concetti, Rudan esplicita il legame tra la concettualizzazione della politica e il dominio patriarcale, e d'altra parte mostra come il concetto stesso di donna non è omogeneo perché segnato da differenze di classe e di razza.

Per quanto riguarda la sezione di **filosofia teoretica**, si presenta una recensione al volume *In Defense of Reason After Hegel. Why We Are so Wise*. L'ultimo libro di Richard D. Winfield si configura come un compendio delle posizioni dell'autore in ambito teoretico, psicologico, linguistico, politico e artistico, tutte accomunate dall'idea, elaborata sulla scorta dell'interpretazione "non-fondazionista" della filosofia hegeliana, che sia possibile l'elaborazione di un pensiero dell'Assoluto, autonomo, privo di presupposti e con ciò massimamente libero. All'interno di questa sezione si aggiunge la recensione al volume di Byung-Chul Han, *Filosofia del buddhismo zen*. Nel saggio si espone la differenza tra buddhismo zen e filosofia occidentale, attingendo alle dottrine dei maestri zen e dei filosofi occidentali. L'autore rintraccia negli autori di volta in volta chiamati in causa i concetti fondamentali dell'esistenza, mostrando lo scarto che produce il buddhismo come pratica filosofica e sforzo concettuale. Per questa via, l'autore mostra come filosofia occidentale e buddhismo zen non siano che due diversi itinerari del pensiero che si muovono in direzioni diversi ma ciò nonostante si compenetrano.

Per quanto riguarda l'ambito dell'**etica**, presentiamo la recensione al saggio di Silvia Pierosara, *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, che analizza il concetto di autonomia rilanciando la questione del soggetto e della persona a partire da un'identità pratica dell'agire e da un orizzonte in cui il bene e la giustizia hanno ricadute nelle relazioni umane e nella vita. Il nucleo centrale della trattazione è quello del superamento di una visione proprietaria sia dell'autonomia sia della soggettività, che vengono messe in relazione a partire da una ricostruzione storica-concettuale. L'autonomia, infatti, non andrebbe paragonata alla libertà di disporre di sé come di una proprietà, ma andrebbe letta in termini relazionali come governo

di sé che non si limita alla dimensione dell'agire, ma include i valori, i desideri e la tendenza alla vita buona.

Per la sezione di **estetica**, presentiamo la recensione al nuovo libro di Cynthia R. Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics: Art as a Performative, Dynamic, Communal Event*, che fornisce una panoramica della riflessione di Hans-Georg Gadamer sulle teorie estetiche di Kant, Hegel e Heidegger, così come interessanti spunti sulla rilevanza dell'estetica gadameriana per alcune arti contemporanee: il collage di Romare Bearden, la *street art* di Banksy e l'improvvisazione jazz. La recensione di *Nel segno dell'essenziale. L'arte dopo il concettualismo* di Davide dal Sasso, arricchisce questa sezione. In questo libro, Davide Dal Sasso mostra come l'arte concettuale abbia una struttura metafisica differente rispetto all'arte tradizionale. Il concettualismo viene considerato come un nuovo codice operativo, un nuovo insieme di regole che trasforma la produzione aprendo a nuovi generi artistici. L'arte concettuale viene prodotta applicando il principio riduzionista, che privilegia il processo, mentre quella tradizionale impiega il principio massimalista, che dà maggiore rilevanza alla forma. Il processo creativo è composto da un piano decisionale e un piano esecutivo, che conduce a una nozione di creatività non come una assoluta libertà inventiva, ma alla condizione di variabilità degli assetti normativi. Questa "grammatica della creatività" viene di volta in volta riconfigurata a seconda del codice operativo impiegato, massimalista o riduzionista, che nel primo caso accentua il nucleo segnico (il potenziale rappresentazionale) dell'opera, mentre nel secondo caso il nucleo simbolico (il potenziale espressivo).

Giovanni P. Basile, Ansgar Lyssy (a cura di), *Perspectives on Kant's Opus postumum*, Routledge, New York-Londra 2022, pp. 240, £ 120.00, ISBN 9780367545666

Davide Puzzolo
Università degli Studi di Padova

Il volume *Perspectives on Kant's Opus postumum*, pubblicato nel dicembre 2022 da Routledge, raccoglie gli atti del convegno internazionale intitolato *The Unfinished System – Kant's Opus postumum*, svoltosi presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco nel 2019. La rilevanza del testo in questione nel contesto del dibattito contemporaneo, oltre a essere garantita dall'autorevolezza degli autori dei contributi, risiede nell'attenzione riservata alla quasi totalità dei temi che caratterizzano l'*Opus postumum*. In questo senso, la sequenza dei contributi segue l'ordine delle questioni affrontate nei manoscritti.

I primi tre saggi si concentrano perciò principalmente su problemi di ordine scientifico. Nei primi due, Blomme e Lyssy si soffermano su quella che è, con tutta probabilità, la più conosciuta delle molteplici questioni che caratterizzano i manoscritti postumi, ovvero la deduzione a priori dell'esistenza dell'etere. Nel primo contributo (pp. 9-26), Blomme intende mettere in evidenza come l'*Ätherbeweis* possa essere concepita come il tentativo di Kant di fornire una fondazione filosofica alle teorie chimiche di Stahl e Lavoisier. Entrambi, infatti, pure nelle differenze radicali delle loro posizioni, assumevano ipoteticamente un particolare tipo di materia – il flogisto per Stahl, il calorico per Lavoisier – come causa della combustione o del riscalda-

mento dei corpi, senza tuttavia riuscirne a dimostrare empiricamente l'esistenza. L'intento di Kant sarebbe stato perciò quello di mostrare come entrambe le teorie si fondassero su un "presupposto metafisico" (l'etere) (p. 21) che era compito della filosofia giustificare.

Lyssy (pp. 27-49) intende invece chiarire le ambiguità riguardanti la funzione e lo statuto dell'etere facendo riferimento al dibattito analitico contemporaneo. Lo studioso suggerisce perciò di concepire gli attributi della materia empirica come *disposizioni*, ovvero come proprietà che si manifestano solo in seguito ad un determinato stimolo e in certe condizioni. L'etere, invece, viene inteso come il principio metafisico che, in quanto "totalità incessantemente *produttiva*" (p. 40), rende possibile il manifestarsi stesso di queste disposizioni. Per questo motivo, la lettura di Lyssy presenterebbe il vantaggio di dimostrare la necessità dell'assunzione del calorico quale fondamento della nostra esperienza, sottolineando al contempo l'impossibilità per il soggetto empirico di percepire questa particolare materia.

Nel seguente contributo (pp. 50-70), Howard si sofferma su una determinata sezione dei manoscritti postumi, ovvero i *Konvolute X/XI*, redatti fra l'agosto del 1799 e l'aprile del 1800. Questi fascicoli sono caratterizzati dal tentativo di Kant di riformulare il concetto stesso di "fisica". È in questa particolare sezione, infatti, che il filosofo giunge a definire la *fisica stessa* come un sistema, e non più solo la sua fondazione metafisica (come avveniva nei *Principi metafisici*), o la scienza del passaggio dalla metafisica alla fisica (come accadeva nei manoscritti redatti prima dell'aprile del 1799). Come risultato di questa operazione, Kant avrebbe del tutto rimosso la distinzione enunciata nell'*Architettura* della prima *Critica* fra fisica razionale, psicologia razionale e cosmologia razionale, concependo la fisica come un vero e proprio "sistema del mondo" – o "sistema dottrinale" (p. 64).

Il saggio di Scaglia (pp. 71-90), nonostante non abbandoni del tutto il campo delle questioni scientifiche, è dedicato più propriamente ad una analisi del concetto di “schema” che attraversa la prima *Critica*, i *Principi metafisici* e l’*Opus postumum*. La studiosa rileva in particolare che, all’interno dei manoscritti, lo scopo di Kant è quello di superare la dottrina dello schematismo presentata nelle opere precedenti, nel tentativo di fornire, attraverso i concetti di “etere” e di “fenomeno indiretto”, regole che consentano di “organizzare nel più accurato dei modi i nostri sistemi (non solo dell’esperienza [...], ma anche della conoscenza [...])” (p. 84). Detto in altri termini: non solo dell’esperienza in generale, ma anche della scienza empirica. In questo senso, l’etere e i fenomeni indiretti, in quanto *analoghi* allo schema trascendentale, permetterebbero di fungere da concetti mediani fra la dimensione della metafisica della natura e quella della fisica, collegandole infine fra loro.

Sul ruolo dei fenomeni indiretti, altrimenti chiamati “concetti medi” [*Mittelbegriffe*], si concentra anche il contributo di Lorini (pp. 91-107), il cui obiettivo è quello di mostrare come questi ultimi rappresentino lo strumentario attraverso cui Kant intende realizzare l’ambizioso progetto di anticipare la natura *quoad materiale*. Il ruolo dei *Mittelbegriffe* sarebbe infatti quello di consentire il passaggio fra una concezione della natura in senso puramente matematico e meccanico, e “una concezione della natura nelle sue varietà dinamiche”, permettendo dunque di intendere quest’ultima come un “tutto irriducibile e qualitativamente sfaccettato” (p. 97). Questo procedimento sarebbe inoltre secondo Lorini comprensibile solo facendo riferimento al concetto di “composizione”, che subirebbe, nell’*Opus postumum*, una torsione radicale rispetto alla prima *Critica*. Il compito del soggetto non sarebbe più infatti solamente quello di comporre il dato mediante le forme generali dello spazio, del tempo e delle categorie, quanto

piuttosto quello di comporre, mediante i *Mittelbegriffe*, il materiale nelle sue singole determinazioni e nelle sue qualità.

Il problema della soggettività e della sua costituzione è inoltre al centro del contributo di Emundts (pp. 108-130), nonché dei successivi saggi di Hall e Sala. Nel primo l'autrice intende indagare lo sviluppo promosso all'interno dei manoscritti del concetto di *Selbstaffektion*. Quest'ultimo indica il processo mediante cui il soggetto struttura la realtà attraverso l'esercizio della propria attività, "inserendo" i concetti delle forze motrici all'interno dell'esperienza stessa. Ciò che ci impressiona, essendo prodotto da queste stesse forze, viene dunque visto "come un nostro stesso effetto" (p. 116), e non come un dato che, passivamente, accogliamo. La tesi di Emundts è che questo processo possa essere assunto come uno sviluppo della teoria dell'affezione di sé che Kant aveva elaborato in alcuni passaggi della prima *Critica*. Secondo l'autrice, l'*Opus postumum* fornirebbe nello specifico gli strumenti per poter interpretare l'atto della determinazione del proprio senso interno come identico all'atto della determinazione degli oggetti esterni, senza la necessità di concepire questi processi come fra loro separati.

Il contributo di Hall (pp. 131-153) intende invece riflettere sull'altrettanto fondamentale concetto di *Selbstsetzung*. L'autore legge la teoria kantiana della *posizione* di sé come una risposta alle critiche che Schulze aveva avanzato nel suo *Enesidemo* in riferimento allo statuto dell'Io penso. L'intento di Kant sarebbe dunque stato quello di mostrare come l'Io non sia, in realtà, una semplice idea, o un noumeno incapace di fungere da fondamento reale delle nostre rappresentazioni, come accusava lo scettico. Attraverso il proprio atto di posizione il soggetto si determina infatti sempre come soggetto incarnato, e l'appercezione trascendentale, in questo senso, non è altro che "un segnaposto concettuale" (p. 143), ovvero una mera entità

logica che si genera nel momento in cui astraiano il soggetto dalla sua relazione con l'oggetto che lo impressiona (l'etere).

Il problema dell'"autoposizione" è al centro anche del successivo saggio di Sala (pp. 154-178), all'interno del quale lo studioso intende mostrare come questo termine non possa in alcun modo essere concepito quale prova dell'avvicinamento di Kant all'idealismo fichtiano. Al contrario, il concetto di "posizione" sarebbe "profondamente radicato nella tradizione filosofica del suo tempo" (p. 171), e verrebbe utilizzato in modo sistematico da Kant già all'interno del testo *Der einzig mögliche Beweisgrund* (1763). Nella prima *Critica*, inoltre, il termine *Setzung* viene ripreso dal filosofo e impiegato in riferimento al soggetto e alla sua capacità di determinare sé stesso come soggetto empirico. Secondo Sala, dunque, la teoria della *Selbstsetzung* dei manoscritti, nonostante presenti delle novità non irrilevanti, sarebbe da leggere come lo sviluppo coerente di una dottrina "che non era stata completamente sviluppata nella prima *Critica*" (p. 171).

Il saggio di Tomaszewska (pp. 179-198) analizza gli ultimi fascicoli che costituiscono l'*Opus postumum*, dove a emergere sono perlopiù questioni di ordine pratico e morale. L'intento della studiosa è quello di mettere in evidenza come, anche in quei passaggi in cui Kant "identifica apparentemente Dio con la ragione pratica" (p. 179), il concetto di Dio non debba tuttavia essere inteso come ridondante o inutile all'interno della sua prospettiva morale. Sulla scia della proposta di Förster (Förster 2000), Tomaszewska rileva che, come accadeva nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, il Dio dei manoscritti postumi funge da condizione indispensabile per la costituzione di una comunità di uomini morali, poiché dota "la ragione di una autorità che non potrebbe conferire a sé stessa altrimenti" (p. 190). In altri termini: solo attraverso l'idea di un legislatore morale del mondo l'uomo può propriamente sot-

tometersi al comando dell'imperativo e porsi come parte di una comunità etica. Inoltre, essendo Dio un prodotto della nostra stessa ragione pratica, la nuova proposta kantiana permetterebbe al contempo di salvare la necessità dell'assunzione di una legislazione divina e l'autonomia della morale.

Nell'ultimo contributo (pp. 199-215), Basile, sulla scorta del suo lavoro di ricostruzione dell'intera storia della ricezione dell'*Opus postumum* (Cfr. Basile 2013) ci offre una breve ma esaustiva presentazione dell'interpretazione di François Marty, il quale ha avuto il merito di essere stato l'unico ad analizzare approfonditamente la relazione fra il *Nachlasswerk* e la seconda *Critica*. Secondo lo studioso francese, infatti, il nucleo della filosofia critica risiederebbe nella questione riguardante “la libertà come problema etico” (p. 200). In questo senso, sarebbe proprio negli ultimi fascicoli dell'*Opus postumum* che Kant giungerebbe a pensare nel modo più radicale possibile l'autentica dimensione libera dell'uomo, concependo quest'ultimo come il vero e proprio apice del sistema della filosofia trascendentale e come l'autentico *trait d'union* fra la dimensione sensibile – il Mondo – e la dimensione intelligibile – Dio.

Il volume *Perspectives on Kant's Opus postumum* rappresenta dunque senza alcun dubbio uno dei lavori più stimolanti che siano stati prodotti negli ultimi anni in riferimento all'ultima fase del pensiero di Kant. Oltre alla perspicuità e alla coerenza delle argomentazioni, che sono in grado di rendere intelligibili alcuni passaggi dei manoscritti particolarmente complessi e involuti, riteniamo che uno dei punti di forza da attribuire al volume risieda nell'approfondimento del dialogo di Kant con il dibattito scientifico e filosofico del suo tempo. Questa operazione consente infatti di misurare la permeabilità del sistema critico-trascendentale rispetto alle sollecitazioni che gli provenivano dall'esterno attraverso varie traiettorie, e per-

mette altresì di rilevare la capacità del filosofo, nonostante l'anziana età, di assumere queste istanze come spunti fondamentali per rivedere, correggere e ampliare alcuni assunti cardine del proprio sistema. Quello che si sarebbe potuto forse auspicare è invece un maggiore spazio dedicato alle questioni di ordine morale, che rimangono ad oggi, anche a causa della frammentarietà degli ultimi appunti, la parte più negletta – ma per questo potenzialmente più fruttuosa – dell'intero *Opus postumum*. A prescindere da ciò, il volume curato da Basile e Lyssy risulta essere uno strumento particolarmente prezioso per tutti coloro che intendano approfondire in modo sistematico l'ultima travagliata fase del pensiero kantiano.

Bibliografia

Giovanni Pietro Basile, *Kants Opus postumum und seine Rezeption*, de Gruyter, Berlino-Boston 2013

Eckart Förster, *Kant's final synthesis*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 2000

Link utili

<https://www.routledge.com/Perspectives-on-Kants-Opus-postumum/Basile-Lyssy/p/book/9780367545666>

Byung-Chul Han, *Filosofia del buddhismo zen*, Nottetempo, Milano 2022, pp. 157, € 16.00, ISBN 9788874529735

Zhenzhou Hua
Università degli Studi di Padova

Il libro intitolato *Filosofia del buddhismo zen* è suddiviso in sette capitoli: “Premessa”, “Religione senza Dio”, “Vuoto”, “Nessuno”, “Non dimorare in alcun luogo”, “Morte” e “Gentilezza amichevole”. Come si evince già dal titolo, Byung-Chul Han intende approfondire la relazione tra filosofia occidentale e buddhismo zen. Questa, però, non può essere intesa come una semplice comparazione. A prima vista, in senso astratto, ambedue sono forme di pensiero tradizionali assai differenti, tuttavia, sono numerosi gli elementi comuni. Esse sono soltanto diverse visioni sul nostro mondo.

Nella “Premessa”, l’autore apre il saggio parlando della filosofia del buddhismo zen, ovvero la necessità di dispiegare concettualmente il buddhismo zen attraverso lo sforzo filosofico. Questa ricerca non “deve necessariamente impelagarsi nel paradosso di un racconto epico intrecciato da haiku” (p. 7), ma tenta di superare la pura linguistica concettuale impiegando determinate strategie di senso e di linguaggio. La comparazione tra filosofia e buddhismo zen, per così dire, può dischiudere orizzonti di senso. Tuttavia, per chiarire davvero lo spirito dello zen e della filosofia occorre considerare diversi aspetti.

Nella seconda sezione, Byung-Chul Han prende le mosse dall’analisi di Dio nella religione buddhista, introducendo la proposizione di Hegel secondo cui Dio è equiparato al “nulla” buddhista, che domina e crea sostanzial-

mente il mondo. Tuttavia, nella prospettiva dell'autore, questa visione hegeliana è un fraintendimento del buddhismo. Il cosiddetto "nulla" buddhista non è né la sostanza né un dominio inteso come *signore*, quanto piuttosto l'"in sé vuoto". L'orientamento del pensiero a partire solamente dalla sostanza e dal soggetto non riesce a esaurire il significato dell'autentico nulla, che, tratto fondamentale del buddhismo, non è mai trascendente, ma al di sotto di noi, cioè immanente. A differenza della metafisica occidentale, secondo Byung-Chul Han, per il buddhismo non c'è un altro mondo né il cosiddetto fondamento: tutto è *qui e ora*. Nondimeno, il nostro mondo è privo del centro, ovvero "il centro è dappertutto" (p. 19), per cui non sussiste l'opposizione tra soggetto e oggetto né il cosiddetto dominio. L'autore cita poi le espressioni di Leibniz che "circo-scrivono" Dio come l'"ultimo fondamento delle cose" e la "Sostanza necessaria" (p. 21). Nella cultura tradizionale sino-giapponese, il mondo non segue semplicemente la legge di causalità, cioè la concatenazione dei fenomeni secondo il prima e il poi. Per così dire, non ha senso chiedere "perché" e non esiste un creatore: l'intero, il mondo, per il buddhismo sono così come sono. Come è noto, la meditazione zen inizia dalle piccole cose quotidiane per arrivare a vedere il Vero Sé. Questo Vero Sé, o il Buddha, alberga infatti attorno a noi, e noi raggiungiamo il suo stato approfondendo noi stessi. Per questo il Buddha è completamente distinto da Dio: noi esseri umani non viviamo in Buddha, ma lo ospitiamo in noi. Non solo, come nell'esempio portato dall'autore, lo haiku non è una musica divina per l'invocazione o la nostalgia, ma anzi esso ha "un'aria insapore" (p. 22). A differenza di ogni idea metafisica del fondamento in cui si acquieterebbe la domanda sul "perché", Heidegger sostiene il "senza-perché" (p. 22), cioè l'assenza di fondamento, laddove Dio non è la causa. Tuttavia, agli occhi di Byung-Chul Han, il filosofo tedesco rimane ancora fedele a Dio. Per questo non si avvicina

al buddhismo zen. Il mondo dello haiku include tutte le cose, perciò è più amichevole del mondo di Heidegger. Per quanto riguarda la differenza tra Buddha e Dio, lo studioso coreano fa poi riferimento all'immanenza del buddhismo confrontandola con la mistica di Meister Eckhart. Dato che il "nulla" del buddhismo zen costituisce un fenomeno dell'immanenza, non occorre seguire il Buddha posto al di fuori della vita umana: il Vero Buddha in quanto tale consiste, come si è detto, nel non-soggetto e nella non-interiorità. Il Dio di Eckhart, invece, ha mostrato una vita interna narcisistica. Secondo l'autore, la differenza radicale tra la teoria di Eckhart e quella del buddhismo zen consiste nelle loro distinte comprensioni dell'"abbandono" (p. 32), cioè del non-volere. Obbedire al Dio e rinunciare alla propria volontà non è in sintonia con lo spirito buddhista. L'"abbandono", nel buddhismo zen, deve abbandonare la dimensione stessa della volontà, per cui laddove emerge il non-volere o il voler diventare il Buddha, ci si allontana dal vero Buddha. Sulla base di quanto detto fin qui, non posso non ammirare la profonda ricerca sul buddhismo e sulla filosofia occidentale dell'autore. Tuttavia, mi pare non si possa negare completamente il "fondamento" nel buddhismo zen. Sebbene il Buddha sia immanenza, non significa però che ogni persona sia già il Buddha. Nessuno è in grado di diventare veramente il Buddha, cioè la vera liberazione, poiché noi uomini siamo sempre interdipendenti. La sola cosa che possiamo fare è studiare il Buddha e dimenticare il Buddha. Se non vi fosse fin dall'inizio il Buddha, non potremmo più dire "dimenticare il Buddha" e rimarremmo sempre nello stato innocente. Il "diventare il Buddha" deve essere inteso come lo scopo iniziale della pratica e si deve godere sempre più nel concentrarsi su di essa, finché scopriamo finalmente che il Buddha non c'è: la vita è ancora la stessa vita, in cui vi è un pieno di esperienza. Per questo, a mio avviso,

il Buddha deve essere inteso come “trascendenza-immanente”.

Nel capitolo successivo, “Vuoto”, Byung-Chul Han analizza il termine filosofico “sostanza” confrontandolo con il fondamentale concetto buddhista di “vacuità *sūnyatā*” affrontando come si deve intendere il “vuoto”. Qui, per chiarire il significato della “sostanza”, si può risalire alla filosofia greca antica. Secondo Aristotele, essa è “stabile in ogni cambiamento” (p. 49). Al contrario, la vacuità significa “un vedere che ha un luogo prima della separazione di soggetto e oggetto” (p. 53). Qui è degno di nota che la “vacuità” non è il semplice “non-pieno”, ma piuttosto il campo che accoglie il conflitto tra “pieno” e “non-pieno”. L’autore prosegue esponendo l’opinione di Heidegger riguardo l’essenza delle cose: il filosofo tedesco “vi iscrive un’interiorità che la isola monadicamente” (p. 62). Il vuoto, invece, come uno specchio, rende le cose in modo che si rispecchiano reciprocamente. Il mondo, secondo il buddhismo zen, può essere considerato come un sistema, in cui le cose particolari sono in grado di toccarsi a vicenda. Lo stesso vale anche per la filosofia heideggeriana, secondo cui il mondo è inteso come “gioco di specchi” (p. 64) e il “vuoto” viene a sua volta inteso come un portare allo scoperto. Tuttavia, nella prospettiva di Byung-Chul Han, il “vuoto” heideggeriano viene impiegato per caratterizzare l’“essere”. Il vuoto del buddhismo zen è più vuoto del vuoto di Heidegger: il vuoto del buddhismo zen è, per così dire, “un raccoglimento senza interiorità, un’intonazione senza voce” (p. 70). Come ho già detto in precedenza, il “vuoto” buddhista non significa svuotare completamente l’“io” o l’“interiorità”, ma – a mio giudizio – è da pensarsi come un movimento a partire dall’“interiorità”, a cui si rinuncia progressivamente. Pertanto, per quanto riguarda le osservazioni sul “vuoto” di Heidegger e quelle del buddhismo zen, penso che siano due teorie che vanno in due distinte direzioni: mentre Hei-

degger parte dal vuoto per raggiungere l'essere, nel corso della pratica zen si perviene dal vuoto all'essere per arrivare di nuovo al vuoto.

Nella terza sezione, l'autore si concentra su un altro aspetto dello zen, cioè "nessuno", in altre parole – il "non-io", *muga*. A favore della sua tesi, cita il cruciale concetto leibniziano di "monade", secondo il quale l'anima, in quanto monade, riflette in sé l'universo come uno specchio. Questo rispecchiamento leibniziano, però, si compie al modo di una rappresentazione attiva: l'*appetitus* o brama mantiene la monade in vita, facendo sì che essa si esprima attivamente. In altre parole, cercare di fare qualcosa è l'attributo fondamentale della monade. Tuttavia, l'autore constata che il mondo di Leibniz resta rinchiuso nell'interiorità dell'anima. Come appare chiaro, il "nulla" in quanto stato più elevato del buddhismo zen è in antitesi con l'interiorità, poiché è uno specchio privo di brama e di *appetitus* e non appartiene a nessuno, cioè è impersonale, "non possiede una personalità sua propria" (p. 76). Esso è descritta dall'autore come la gentilezza amichevole che non si rispecchia né attivamente né passivamente. In seguito, l'autore ci riporta al campo dell'estetica: il bello è l'essere privo di *appetitus*. Credo che anche il concetto kantiano di "disinteressato" esprima una simile disposizione spirituale. Con la filosofia heideggeriana, l'essere è cura, e le "mie possibilità esistenziali" (p. 82) sono la radice fondamentale della *mia* visione sul mondo. Per sciogliere il groviglio della complessa terminologia dello zen sul "nulla", il pensatore coreano prende in considerazione la forma specifica del poema giapponese: l'haiku. A suo avviso, nell'haiku non c'è "un significato nascosto da rintracciare" (p. 93), ma tutto è interamente manifesto: "è proprio questa assenza di profondità di pensiero a costituire la profondità dello haiku" (p. 93). Lo haiku ci presenta un luogo del nulla privo di interiorità, che è il "raccoglimento di nessuno" (p. 93).

In seguito, Byung-Chul Han inaugura il quinto capitolo, “Non dimorare in alcun luogo”, con il diario del maestro zen Bashō, mostrando la differenza tra il termine “luogo” nel senso originale occidentale e quello buddhista. Qui, il “non dimorare in alcun luogo” è di fatto un’espressione pertinente alla vita e alla morte. Per Platone la morte è intesa come il “mutamento”, il “traslocare” o il “trasferirsi” dell’anima. In tal senso, l’anima sfugge al corpo in quanto luogo da abitare prima della morte. Invece, nel diario di Dōgen, il morire significa che il cuore digiuno ancora cammina. A differenza dell’“anima” platonica, il cuore digiuno consiste nel “non-io”, liberato dai desideri del corpo e dell’anima: si tratta del cuore del mondo, non di qualcuno. Questa è la ragione per cui l’autore afferma che “il non dimorare in alcun luogo non è dunque la semplice negazione della casa e dell’abitare. Piuttosto, apre una dimensione originaria dell’abitare” (p. 110).

Nel capitolo “Morte”, lo studioso coreano continua la discussione sul concetto platonico di morte, la quale non è intesa come punto finale, bensì come un particolare inizio e un modo di elevarsi. In tal senso, la morte corrisponderebbe al filosofare, perché, come la “morte” in senso platonico, il filosofare è anche una sorta di elevarsi. L’autore afferma dunque: “il filosofo deve mirare alla morte” (p. 115). In quanto segue, riprende poi la visione heideggeriana secondo cui “io muoio significa io sono”. Per questo, la morte, per il filosofo tedesco, non riesce a sfuggire all’egoismo. Lo stesso, agli occhi dell’autore, vale per l’“amore di Dio” di Eckhart. Come si è visto in precedenza, il nulla buddhista è propriamente immanente, per cui si può dire che anche la cosiddetta “morte” si immerge nella nostra vita, e la “fugacità delle cose non viene trascesa a favore dell’infinito” (p. 127). La morte è invece già lo sfondo infinito e non fa parte di nessuno. Il che non significa che noi uomini non moriamo mai, ma che, come scrive l’autore “si muore morendo” (p. 130). Infatti, secondo

la concezione buddhista, si deve considerare la morte universale, la “grande morte” (p. 126), come differente da quella particolare. Nei termini che propongo, si può anche dire che “si vive morendo”. Qui, è opportuno distinguere il concetto della grande morte e la morte in senso comune, cioè la fine della vita. La cosiddetta grande morte in quanto tale sostiene la vita individuale, e la lascia agire, mentre essa come il nulla immanente e impersonale immerge ogni essere, e lo libera dal conflitto tra vita e morte, tra essere e nulla. In senso buddhista, la morte corrisponde infatti al vero nulla. Ogni vita effimera non è altro che un’espressione della morte eterna. A questo livello, non si può tracciare una chiara linea di divisione tra vita e morte, perché la vita è la morte e viceversa. Per questo, non c’è più posto per l’egoismo e il narcisismo.

Ritornando alla vacuità, il pensatore coreano intende il vuoto buddhista come *medium* della gentilezza amichevole, in cui non sussiste la differenza fra l’io e l’altro. Tale “gentilezza” non è, come si è visto, una manifestazione di qualcuno, bensì un gesto del vuoto. Nella meditazione zen, si devono percorrere tre stadi: nel primo, l’io psicologico è completamente diverso dall’altro; nel secondo, si raggiunge la vacuità, rimuovendo la distinzione tra l’io e l’altro; nell’ultimo, si ritorna a vivere la propria vita, ma non più come l’io psicologico, bensì come il non-io o la vacuità. La meditazione zen, per così dire, è una pratica di rimozione dell’io psicologico e di visione del mondo dall’angolazione del mondo stesso. Anche il decisivo concetto schopenhaueriano di “volontà di vivere”, agli occhi dell’autore, non riesce a liberare da quest’io, perché la compassione schopenhaueriana “presuppone che io sia in qualche modo identificato con lui, che cioè sia eliminata, almeno fino a un certo punto, quella differenza totale fra me e ogni altro su cui si fonda il mio egoismo” (pp. 146-147). Il mondo etico del buddhismo, invece, deve essere inteso come de-interiorità priva di sé. Questo mondo, per

Byung-Chul Han, è come il volto sorridente di Kāśyapa, “è il volto delle cose di volta in volta presenti” (p. 155). Questo volto vive in ogni cosa, è un luogo senza confini, “là dove si trasforma in un volto di nessuno” (p. 155).

In questo saggio, l'autore ha esposto le differenze tra buddhismo zen e filosofia occidentale attraverso l'enumerazione delle dottrine dei diversi maestri zen e il confronto con le teorie dei diversi filosofi. A me pare che questi due ambiti mostrino due diversi itinerari del pensiero, tra i quali non c'è mai stata comunicazione frequente se non prima dell'epoca moderna. Sotto certi aspetti, sono completamente diversi. Tuttavia, da un'altra angolazione, coesistendo gli uomini nello stesso mondo, questi due itinerari affrontano i problemi fondamentali comuni sia al buddhismo zen sia alla filosofia occidentale. In tal senso, essi sono anche simili. Per questo, l'impresa della loro comparazione è veramente complicata, e non posso non tributare all'autore il mio massimo rispetto. Tuttavia, come si è visto, nessun celebre filosofo riesce a evitare completamente di proiettare le proprie categorie nel concepire lo zen, ad esempio, la “lotta tra signore e schiavo” di Hegel, la “volontà di vivere” di Schopenhauer, l’“essere” di Heidegger ecc. Forse lo stesso vale anche per l'autore. Per la pratica dello zen, invece, si deve fare a meno anche di questa differenza tra *mio* e *altrui*. Ciò non significa negare l'io. Al contrario, lo zen, in un certo senso, è l'affermazione dell'io, ma non pensato a partire dall'io, bensì dal “non-io”. In breve, il pensiero del buddhismo zen, in particolare quello di Dōgen, come si è visto, è una dottrina religiosa che si sviluppa dal mondo reale arricchendo l'esperienza interiore degli uomini, raggiungendo il livello di “non-io” autoconsapevole, in cui si entra in comunicazione con questo mondo reale. In questo modo, si eleva la capacità della comprensione conoscendo gli altri e se stessi, attraverso la progressione dell'esperienza e del livello spirituale. Lo zen, dunque, pur percorrendo una direzione

contraria a quella della filosofia, si intreccia con questa. Infatti, anche Schakia Muni (cioè Buddha) faceva riferimento ai termini coscienza, conoscenza, percezione ecc. Per cui si potrebbe dire con Schopenhauer: “Schakia Muni e Meister Eckhard insegnano la stessa cosa” (p. 26), anche se in modo diverso.

David Chai (ed.), *Daoist Resonances in Heidegger. Exploring a Forgotten Debt*, Bloomsbury Academic, London 2022, pp. 280, \$ 115.00, ISBN 9781350201071

Sara Francescato
Università degli Studi di Padova

Daoist Resonances in Heidegger. Exploring a forgotten debt is an anthology edited by Professor David Chai and divided into three main sections: “*Revisiting Heidegger and Daoism*”, “*Existence and the Arts*”, and “*Language and Identity*”.

In the first contribution, “Thoughts on the Way: *Being and Time* via Laozi and Zhuangzi”, Graham Parkes highlights how key ideas from Heidegger’s *Sein und Zeit* resonate with the major Daoist texts, *Laozi* and *Zhuangzi*. Heidegger’s conception of thing (*Zeug*) as something that is what it is thanks to its relationship with its context, and of to-handness (*Zuhandenheit*) as a property that can be appreciated while using the thing, bear resemblance to the Daoist conception of things as dynamic phenomena. The theme of the interruption of our usual activities with things, which allows the context behind these activities to emerge, resonates with Zhuangzi’s idea of *the usefulness of being useless*, expressed by the example of the old oak, which “lets us see the perspective of utility as a perspective” (p. 22). The theme of *being in the world* and the Heideggerian belief that “genuine thinking [is] a *Handel*, an activity” (p. 23) is similar to the Daoist intimate connection between thinking and wisdom of the body. Likewise, Heidegger’s conception of death, encountered in *Angst* and interpreted as a possibility, is close to the Daoist attitude

towards death, conceived as a means to forget the self, since both interpret death as “a constant presence within life rather than a state beyond and opposed to life” (p. 27).

In “Heidegger’s Daoist Phenomenology”, Jay Goulding argues that Heidegger, in accordance with Schelling, conceives Dao as an opening, a portal to nothingness: “Schelling gazes at Dao’s portal of nothingness; Heidegger *steps back* (*Schritt zurück*) and descends into its Void (*Leere*)” (p. 47). Goulding highlights that, in his fifty-year engagement with East Asian thinkers, “Heidegger arrives at four counter-positions to the Western spatialized, materialized world” (p. 47): through the concepts of there-being (*Da-sein*), the thing (*Das Ding*), the turn (*Die Kehre*), and apprehension (*Vernehmen*) he marks an opposition to the Cartesian subjectivity, the Euclidean space, the Aristotelian time, and the representational thinking (*Vorstellung*), respectively. Laozi’s thinking intertwines with Heidegger’s philosophical reflections on the Void: in fact, Heidegger’s examples of “the opening of the valley, the void of the cup, and the hollow of the shoes conjure up Laozi’s chapter 11 and connect to chapters 15 and 28. [...] The *dunklen Öffnung* [...] of the shoes, the temple, and the cup generate an oscillating, vibrating Void. Heidegger’s Void is not the passive Greek Void of emptiness but more akin to an active Chinese Daoist Void of creation” (p. 56).

Geling Shang, in “The Simple Onefold of Dao and Being: Reading Laozi, Zhuangzi, and Heidegger in Light of Interality”, investigates whether the Daoist notion of Dao (道) could legitimately represent the founding notion of the “other beginning” (*der Andere Anfang*) sought by Heidegger, as opposed to the “first beginning” of metaphysics, arguing that “Heidegger’s meditation on Being is more in tune with Lao-Zhuang’s notion of Dao than it is with the views of the ancient Greeks” (p. 103). Heidegger’s conception of Being *without being* resonates with

Lao-Zhuang notion of *jian* (間), *interality*, which is “the ensemble of all those other-than being phenomena of reality” (p. 104) and characterises the nature of Dao. The notion of *interality* represents a common ground for Daoist and Heideggerian concepts such as “Dao and Being, *wu* and Nothing, nature and *aletheia*, throughing and opening, interaction and *Ereignis*, middle and between” (p. 119).

While the first section focuses on the theoretical analysis of Daoist and Heideggerian ideas, the second section deals with the themes of existence and art.

In “Dao of Death”, Jason M. Wirth explores Zhuangzi’s acceptance of death, considered to belong to the Dao as much as life. This is the position of the sage (*shengren* 聖人), for whom “supreme happiness (*zhile* 至樂) includes the inevitability of death” (p. 128). In Heidegger’s view, death cannot be conceived as separate from its relation to *Dasein*: “in disclosing the future as an unsurpassable and nonrelational possibility, *Dasein* is exposed to its ecstatic temporality. This undoes the entanglement and tranquilization of the everyday (*Alltäglichkeit*), which enables our ‘constant flight’ from death, but it does not undo *Dasein* as the reference point from which death is confronted” (p. 129). On the other hand, Zhuangzi invites us to confront death not from our perspective as mortals, but starting from Dao itself.

Eric S. Nelson, in “Thing and World in Laozi and Heidegger”, emphasises three moments in which Heidegger’s philosophy of the thing develops: in the late 1920s, as it emerges from his auto-critique of *Being and Time*, Heidegger considers the thing instrumentally present, *worldless*, separated from human life. In the mid 1930s, Heidegger distinguishes between the “instrumental equipmental objectness (*Zeug, Gebrauchsding*), and the work (*Werk*)” (p. 142), emphasising the role of the artwork as it “can re-

veal the constitutive role of things in the thereness of human existence” (p. 143). Finally, in the late 1940s, he focuses on the event of the thing and on the releasement (*Gelassenheit*) of the thing in its own way of being itself, an idea that Heidegger derives from Meister Eckart and that resonates with the Daoist ideas of “*wuwei* 無為 (non-coercive responsive attunement) as a releasement of and responsiveness to self-happening (*ziwei* 自為) and self-transforming of the myriad things” (p. 143). In this way, Nelson argues, the thing “moves from the periphery of his [Heidegger’s] early phenomenology to the center of his confrontation with the environmental and existential destructiveness of the technological modernity” (p. 154), and the last moment of his reflection on the theme of the thing presents assonances with the Daoist ideas of “responsive attunement (*wuwei*) with ongoing transforming (*hua*) and self-soing (*ziran*) of the thing in Lao-Zhuang discourses” (p. 155).

David Chai, in “Zhuangzi, Heidegger, and the Self-Revealing Being of Sculpture”, employs the theme of sculpture as a common ground to establish a dialogue between Heidegger’s philosophy and Daoism. In many of Heidegger’s lectures and essays, resonances can be found with Daoist ideas on the theme of sculpture: in the lecture *The Thing* (1949), the image of the clay vessel recalls *Daodejing*, chapter 11, or in the lecture *What is Called Thinking?* (1951-1952), the image of “the cabinetmaker who brings forth ‘shapes slumbering within wood’” (pp. 163-164) recalls the story of woodcarver Qing in Zhuangzi, chapter 19. Among the essays centred on sculpture, i.e., “Remarks on Art, Sculpture, Space”, “The Origin of Art and the Definition of Thinking” and “Art and Space”, it is in the latter “that Heidegger argues [that] sculpture is ‘the embodiment of the truth of being in its work of instituting places’” (p. 164). Through this analysis,

Chai arrives at the conclusion that “Heidegger and Zhuangzi use sculpture as a beacon to locate authentic being in a world threatened by artificial untruths” (p. 164).

The third section focuses on the theme of language and identity in Heidegger and in Lao-Zhuang.

Daniel Fried, in “Rivers to the East: Heidegger’s Lectures on Hölderlin as Prolegomena for Daoist Engagements”, argues that although in Heidegger’s lectures on Hölderlin, namely the course delivered in 1934-1935 on both *Germania* and *The Rhine*, and the two courses delivered in 1941-1942 on *Remembrance* and *The Ister*, there is no explicit employment of Daoist ideas, “nonetheless, a close examination of Heidegger’s lectures can be useful for understanding his late turn toward engagement with Daoism” (p. 184). Considering his lectures on Hölderlin, the author highlights “those aspects of his argument that provide a methodological framework for the Orientalism that shapes his Daoist engagements” (p. 184), such as the encounter with an “Other”, that, rather than being a genuine event, serves the main purpose of enriching his own thinking.

Steven Burik, in “Thinking through Silence: (Non-) Language in Heidegger and Classical Daoism”, examines the understanding of nothingness and silence in Heidegger’s philosophy and in classical Daoism and their use of language via silence. While silence represents an important step to overcoming ordinary language and reaching a deeper understanding, the author intends to “challenge the idea that silence would be the endpoint of understanding and seek[s] to prove that ‘real’ understanding consists in an awareness of the necessity of using language” (p. 203): a language, however, that cannot be but provisional. In fact, just as Heidegger “was well aware of the provisionality of such so-called authentic words as ‘way’, *dao*, or *logos*, and points to what is left in silence by thinking through these words carefully” (p. 211), so too the

Daodejing and the *Zhuangzi* invite us to go through silence to redefine our approach to language in a more authentic way, keeping in mind the provisional nature of language (see p. 215, p. 218). The only way to deal with that provisionality is to adopt a “language of ‘deference’ [Ames and Hall 2001, p. 10] [...] which refuses the reification and substance thinking characteristic of classical Western philosophy” (p. 220).

Fabian Heubel, in “The Politics of Uselessness: On Heidegger’s Reading of the *Zhuangzi*”, analyses Heidegger’s interest in *Zhuangzi*’s *necessity of the unnecessary*, exemplified in chapter 26 and cited by Heidegger in the *Evening Conversation*, assuming that it “is interwoven with problems of identity-formation and a quest for self-awareness that characterize both contemporary Germany and contemporary China” (p. 226). He investigates whether, from this cultural encounter, “a double or perhaps even multiple cultural identity” (p. 227) emerges. The author underlines how Heidegger’s *Evening Conversation* brings *Zhuangzi* into dialogue with the Nazi ideology. Such a juxtaposition can be criticised, however, it can “contribute to China and her self-understanding, but also to provide valuable sources for dealing with dark and painful experiences of the present age in the West” (p. 232). The capacity of the Chinese classics to respond to crises or concerns arising in a different cultural context, such as the post-war crisis of Germany experienced by Heidegger, demonstrates their global significance, and, also, promotes new philosophical developments in the Chinese context (see p. 239).

Mario Wenning, in “‘We Have Been Schooled by the Cabin Haven’t We?’ Heidegger and Daoism in the Provinces”, analyses the similarities between “Heidegger’s provincialism and Daoist localism as another example of what may be perceived as a deeper philosophical parallel” (p. 244) and argues that “some proto-modern themes in

Daoism are revealed to be better equipped to address the question how to dwell today than Heidegger's anti-modern provincialism" (p. 244), since they "emphasize not only stillness, but also movement and the enabling features of transformation processes" (p. 254). From the depiction of the utopian village in *Daodejing*, chapter 80, a criticism emerges of the problems of the urban society, but also a positive idea of dwelling which "acknowledges the need for certain technologies while also cultivating a freedom from becoming enslaved by them" (p. 254). On the other hand, "[t]he hut epitomizes the aura of cultural provincialism that permeates Heidegger's writing" (p. 246), and "Heidegger's staged '*Bodenständigkeit*' comes across as an unwillingness to deliberate or engage with everything considered urban: technology, the media, and cultural diversity" (p. 247).

Although Heidegger never openly acknowledged the direct influence of Daoism on his thinking, there are several resonances between his and Lao-Zhuang's philosophies. This anthology provides a valuable analysis of these resonances, showing that the dialogue between these two traditions can be highly productive in deepening the understanding of their thinking. In addressing critically Heidegger's stance towards Eastern thought and the socio-political events of his time, some contributions widen the scope of this anthology by enriching the theoretical analysis with further reflections on the transcultural dialogue and Heidegger's contemporaneity.

Bibliography

Roger T. Ames, David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, University of Hawaii Press, Honolulu 2001

Useful links

<https://www.bloomsbury.com/us/daoist-resonances-in-heidegger-9781350201071/>

Andrew Cunningham, *'I Follow Aristotle': How William Harvey Discovered the Circulation of the Blood*, Routledge, London-New York 2022, pp. 180, £ 120.00, ISBN 9781032162232

Rita Argentiero
Università degli Studi di Padova

Andrew Cunningham, Senior Research Fellow presso il Department of History and Philosophy of Science dell'University of Cambridge, presenta la propria ricerca, dal titolo *'I Follow Aristotle': How William Harvey Discovered the Circulation of the Blood*, come quello che, data l'età, la stanchezza mentale e il *retirement status*, potrebbe essere il suo ultimo libro ma che, al contempo, occupa la posizione di primo per il fatto di essere stato concepito anni addietro, all'inizio della carriera. I motivi della procrastinazione sono da lui ricondotti sia a questioni di natura metodologica sia al sorgere improvviso di nuove idee, inattesi (e talvolta fortunati) contrattempi ricordati come cause del rimaneggiamento della struttura compositiva del testo. Proprio perché il volume rappresenta il frutto di molti anni di lavoro, l'autore ripropone e rivede articoli, argomentazioni e testi presentati in pubblicazioni precedenti, corroborando l'attività di accorpamento e aggiustamento con l'inserimento di elementi innovativi. Tratto peculiare delle sue ricerche è il maneggiamento delle fonti harveyiane nella loro versione non latina ma inglese e dietro tale scelta si cela la convinzione che queste ultime siano le matrici primarie, come si evince dal suo asserire "I believe that both of these books (*sc. The Anatomical exercise and Anatomical Exercitations*) were written in English by Harvey, and

then both were translated into Latin, with the Latin versions being published first in both cases” (p. 167).

La tematica oggetto di riflessione a partire dalla quale e attorno alla quale si muovono le indagini e le interpretazioni dello studioso è costituita dalla scoperta della circolazione del sangue da parte del medico inglese William Harvey, da costui annunciata nell’epistola dedicatoria della sua *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628) con l’*addenda* di alcune informazioni collaterali, tra cui l’affermazione “being confirmed by ocular demonstration for nine years and more”, che consente a Cunningham di collocare l’evento tra il 1617 e il 1618, da lui elogiato per il rappresentare “the most important discovery about the functioning of human and animal body ever made” (p. 1). Tale presa di coscienza circa il funzionamento dei corpi degli esseri viventi è segnalata dall’autore come del tutto inaspettata e imprevedibile non solo per la comunità accademica dell’epoca, che non gradisce affatto la novità introdotta per il suo forte disaccordo con la concezione galenica, ma anche per lo stesso Harvey, che esita nella divulgazione e finisce addirittura per pentirsi di quanto scritto.

Nel tentativo di ripercorrere la storia che porta alla scoperta, lo studioso avvia la ricerca inquadrando il contesto in cui essa avviene e sottolinea il ruolo chiave svolto dall’influenza esercitata dall’Università di Padova sul London College of Physicians a partire dalla sua fondazione, avvenuta per volontà di Thomas Linacre, umanista che, dopo essersi laureato presso l’Università della Repubblica di Venezia, decide di esportare a Londra la pratica medica lì appresa facente leva sui testi latini e greci, specie quelli di Ippocrate e Galeno. Il medesimo approccio è riproposto dal secondo (ri)fondatore, John Caius, e infine da colui a cui Cunningham riconosce la veste di terzo, ovvero Harvey, il quale, alla stregua dei suoi predecessori, si forma a Padova ed esporta il metodo

e le nozioni immagazzinate incoraggiando gli altri affiliati a fare lo stesso, nonché “to search and study out the secrets of Nature by way of experiment” (p. 5).

Del periodo trascorso da Harvey a Padova, l'autore dà particolare risalto alle lezioni di anatomia tenute, all'interno del teatro anatomico dell'Università, da Girolamo Fabrizi d'Acquapendente, le cui ricerche si caratterizzano per l'essere modellate più sull'esempio di Aristotele che non su quello di Galeno e dei suoi moderni seguaci e tale peculiarità è considerata dallo studioso in linea con le tendenze aristoteliche dei colleghi filosofi, i quali “were doing something essentially new, whilst also essentially ancient” (p. 17). In quest'ottica, sarebbe proprio seguendo l'esempio dello Stagirita e di Fabricius che Harvey avrebbe maturato il profondo interesse per il funzionamento del corpo non solo dell'uomo, ma di tutti gli esseri viventi in generale, arrivando, una volta tornato a Londra dopo il conseguimento del titolo, a condurre ispezioni su corpi vivi e dissezioni su corpi morti di ogni tipo, passando dall'uomo alla farfalla, dal pesce al serpente, dal gatto al pappagallo deceduto della moglie, e così via. Nel compimento di tali studi, Cunningham mette in evidenza la particolare dedizione dedicata da Harvey al cuore, organo trascurato da Fabricius, la cui osservazione del movimento, in combinazione all'attenzione per quello del sangue e alla noncuranza per quello della respirazione, porta alla scoperta della circolazione ematica. A proposito del funzionamento di quest'ultima l'autore ne riassume i punti salienti, sostenendo che “the distinctive features of Harvey's account of the movement of the heart and arteries are that *all* the blood in the body is pumped around the body rapidly and continuously by the force of the heart, outward from the heart through arteries, and *returned* to the heart through the veins. In this Harveian understanding of circulation, all the blood constitutes *one system*, not two, and the two types of blood vessel, the

arteries and the veins, are parts of *one blood transport system*, and not two. Moreover, this concept of *unidirectional* circulation is built on a particular understanding of the functions of the flaps in the heart and in the veins, that is, that they are *valves* and that they are competent in their functioning” (pp. 113-114).

Riconosciuto il forte ascendente dell’esperienza padovana, intrisa dell’ascolto di echi aristotelici, sul modo di fare ricerca di Harvey, lo studioso non ha dubbi nel prendere posizione all’interno del dibattito riguardante l’inquadramento degli scritti del medico, schierandosi in favore di coloro che li intendono aristotelici e, di conseguenza, contrapponendosi a quanti li ritengono invece allineati allo spirito della rivoluzione scientifica e pertanto moderni. Tra le varie argomentazioni che Cunningham illustra, spicca l’affermazione harveyiana “I follow Aristotle... as my General, Fabricius... as my Guide” (p. 19), presente nell’introduzione dell’*Anatomical exercitations concerning the generation of living creatures*, a cui egli attribuisce il significato di esplicita dichiarazione del metodo con cui investigare la natura.

La convinzione dell’autore circa la componente aristotelica presente in Harvey è tale da spingerlo ad insistere più volte sull’argomento e culmina nel riconoscimento della stessa come elemento necessario in mancanza del quale l’intuizione del medico, o di chiunque altro che si fosse trovato al suo posto, non sarebbe avvenuta. Asserisce infatti che “My particular thesis in this book is that—this discovery of the circulation of the blood in animals was made by William Harvey because as an anatomist he was following the model of anatomising first begun in the 4th century B.C. by the Greek philosopher Aristotle. That was his general ‘project of enquiry’. Further, I claim that this particular discovery would not have been possible – for anyone – without this prior Aristotelian commitment. Thus I am claiming that being a com-

mitted Aristotelian anatomist was a necessary condition for the discovery of the circulation of blood” (p. 28).

Al fine di individuare le specifiche componenti che prima Fabricius e poi Harvey riprendono da Aristotele, lo studioso conduce un approfondimento sul modo con cui lo Stagirita avrebbe svolto le indagini anatomiche, mettendo in evidenza la compresenza del fattore “manual (dissection)” e di quello “mental (rational and contemplative)” (p. 38), interdipendenti tra loro. Il primo aspetto è ricondotto allo scritto aristotelico perduto *Sulla Dissezione (o Anatomia)*, in cui il filosofo avrebbe riversato la propria esperienza diretta di dissezioni di animali di vario tipo, mentre il secondo al *De anima*, interpretato, sulla scia di A.L. Peck che vede nel trattato il completamento delle opere zoologiche, come il punto di partenza delle ricerche svolte sugli animali in virtù del fatto che “the soul is in a sense the principle of living things” (p. 43). Secondo Cunningham tali indagini, orientate allo studio degli esseri viventi in generale, deriverebbero proprio dall’interesse nutrito da Aristotele nei confronti dell’anima e la motivazione addotta è che “he looks at them [*sc.* animals] solely with respect to what light they shed on the essence and attributes of the soul. He looks at animals because they are soul-in-action” (pp. 58-59). A questo proposito l’autore sottolinea l’essere, da parte dello Stagirita, non solo un biologo, ma anche e soprattutto un anatomista, che usa il coltello (strumento reputato “central to his investigations” [p. 59]) e che adopera “both his hands and his head to investigate the bodies of living beings, alive and dead, in order to discover reasons why they are as they are” (p. 59).

Vagliata la prospettiva puramente aristotelica, lo studioso mette in risalto che il rapporto anima-corpo nonché l’approccio all’anatomia, così come pensati dallo Stagirita, sono riscoperti da Fabricius tra le perplessità di alcuni, dato che “many objections were made against him by gen-

erations of students for failing to perform his duties and for teaching the wrong things” (p. 69), e l’entusiasmo di altri, tra cui i Riformatori e il giovane Harvey il quale, anche col passare degli anni e l’avvento di nuove filosofie, tra cui quella di Descartes, da lui considerata “shitt-breeches” (p. 117) secondo la testimonianza di John Aubrey, continua a vedere in Aristotele “his model for experimenting” (p. 125).

Nel riflettere sul rapporto tra l’antico e il moderno, Cunningham offre una riflessione su coloro che sono considerati precursori di qualcosa, facendo notare che si tende a leggere le innovazioni introdotte da costoro alla luce di eventi che si verificano in tempi successivi e attribuisce a tale fenomeno il nome di “backward causation” (p. 140). Egli ritiene invece che non si debba finire per trasformare gli “Ancients into Moderns” (p. 155), ma che si debba piuttosto contestualizzare ogni cosa nel proprio tempo e tale convinzione lo porta a vedere in Aristotele non “a precursor (good or bad) in so many areas of the study of living things” (pp. 140-141), “not a modern investigator in his animal book” (p. 140), ma colui che compie “a very precise and unique programme of investigation into ‘the animal’, a programme answering the needs of his time and his philosophy” (p. 140). Sebbene tale argomentazione possa sembrare a prima vista anomala per il suo apparire all’interno di un testo che mira a cercare l’influenza dello Stagirita in Harvey, a una seconda lettura essa trova una sua giustificazione nella volontà dell’autore di non alterare la paternità della scoperta, attribuita al solo medico.

In conclusione, nonostante la ripetitività di qualche concetto, che in verità potrebbe essere frutto di una scelta strategica volta ad imprimere nella mente del lettore i tratti salienti degli argomenti illustrati, il contenuto della ricerca presentata da Cunningham è particolarmente attrattivo e appassionante, e potrebbe interessare un pubblico vasto

in quanto, essendo fondato sul binomio medicina-filosofia, apre ad uno stimolante e costruttivo dialogo interdisciplinare.

**H. F. Dahms, R. S. Frey, P. K. Gellert
(eds.), *Ecologically Unequal Exchange.
Environmental Injustice in Comparative
and Historical Perspective*,
Palgrave Macmillan, London 2019,
pp. 348, \$ 139.09, ISBN 9783319897394**

Andrea Gentili
Università degli Studi di Padova

La collettanea raccoglie i lavori presentati nel 2015 a un convegno presso l'Università del Tennessee. Essa ha il pregio, nonostante l'inevitabile grado di dispersività che non può non accompagnare operazioni di questo genere, di fornire una serie di contributi interdisciplinari (dalla sociologia alla storia, fino all'economia politica) intorno a un tema guida, quello della crisi ecologica, letto sotto la categoria della *Ecologically Unequal Exchange* (EUE). La sigla (già impiegata da Bunker 1985) indica la tesi guida abbracciata o presupposta da ognuno dei saggi. Del suo lato schiettamente teorico si occupa la prima, ampia parte della raccolta, che è forse quella più interessante e la si può considerare un blocco omogeneo.

L'idea di fondo della EUE consiste nel tentativo di sintesi tra un approccio "materialista" e lo studio del sistema mondo nella sua complessità (pp. 49-51). C'è l'esigenza, da un lato, di ricondurre l'analisi economica al suo presupposto materiale nel senso più ampio, ovverosia tutte le risorse, umane ed extraumane, impiegate o pregiudicate nel processo di produzione. Contemporaneamente viene sostenuta la necessità di allargare la considerazione al punto di vista dello spazio globale, non limitandosi al singolo paese o alla macroarea di riferimen-

to. Questa estensione si giustifica in modo abbastanza evidente, sia perché il commercio di materie prime e di risorse fossili è nella più parte dei casi transnazionale, sia perché lo sono le stesse esternalità negative della produzione, che hanno incidenza ben più diffusa rispetto alla zona, circoscritta, nella quale si trovano locati gli impianti. L'attenzione andrà rivolta pertanto alle catene di produzione mondiali, seguendo il percorso delle materie prime dal momento dell'estrazione sino a tutte le fasi di lavorazione.

Da questa prospettiva si può, secondo una partizione che condividono la maggior parte degli autori coinvolti, dividere il mondo secondo due modelli economici d'impatto ambientale: paesi importatori, che lavorano le risorse, e paesi esportatori, che le estraggono (p. 22). Ovviamente, una distinzione così netta è utile come ipotesi di lavoro, che non esclude certo che i due modelli si sovrappongono all'interno dell'economia reale. Per evitare ambiguità, sarebbe meglio parlare piuttosto di paesi *prevalentemente* esportatori e paesi *prevalentemente* estrattori. Al di là dell'inciso, ciò che i teorici della EUE sostengono è che vi sia una chiara sperequazione tra i due modelli. In termini grossolani: i paesi del primo gruppo si arricchiscono alle spalle del secondo, realizzando un surplus ingiustificato dal proprio legittimo apporto di valore. Origine di questa disuguaglianza è un ammanco nel pagamento delle risorse di altri paesi – dove l'importazione non riguarda soltanto risorse come i combustibili fossili o il materiale estratto, ma anche la stessa forza lavoro migrante, quindi tutto quanto Moore chiama *Cheap Nature* (cfr. Moore 2015; il concetto è espressamente impiegato nel saggio di Wu nella raccolta recensita, pp. 221-241). Si crea così un ben preciso accentrimento della produzione nei paesi del capitalismo avanzato, fondato sull'erosione progressiva delle risorse ambientali dei paesi non ancora pienamente industrializzati, secondo una tipica logica cen-

tro-periferia. Si tratta in ogni caso di una semplificazione, e i saggi del volume tengono conto anche dei casi intermedi, cioè le semi-periferie.

Il punto originale, di questa come di altre analisi economiche contemporanee, è quello di considerare la congiuntura tra lo sfruttamento di una posizione economica dominante, per garantirsi materie prime e lavoro a basso costo, e lo sfruttamento ambientale. La disuguaglianza si mostra infatti anche nel modo in cui l'inquinamento cresce nel sud del mondo, mentre il guadagno che ne deriva rimane localizzato perlopiù al nord. Anche rivolgendosi agli indicatori di benessere sociale ne risulta che le periferie non realizzano, e non possono realizzare, lo stesso livello di progresso che invece viene mantenuto dal centro. Lo sfruttamento delle economie estrattive esibisce dunque come conseguenza il rafforzarsi delle gerarchie esistenti, insieme con l'impoverimento strutturale delle periferie, che si trovano a dipendere da risorse in via d'esaurimento, peraltro non adeguatamente compensate (p. 79).

Nella EUE c'è quindi un duplice ordine di critica, non solo si rivela inaccettabile l'ordinamento di libero mercato e la connessione del valore alla mera interazione di domanda e offerta, ma si vede al tempo stesso insufficiente il recupero della teoria del valore-lavoro. Questa, infatti, non basterebbe a tenere conto del disvalore generato dall'intervento sull'ambiente per l'estrazione delle risorse (p. 35). Non si tratta però di abbandonarla, ma al contrario di estenderla allo sfruttamento ambientale. Se infatti si volesse inquadrare il posizionamento della teoria dell'EUE presentata nel volume, ci si troverebbe senza dubbio all'interno della tradizione marxista in senso lato. Il saggio di Gellert si preoccupa in particolare di conciliare i dissidi interni dello "ecomarxismo" statunitense, cioè tra i gruppi di ricerca di Foster, Bunker e Moore, mostrando come le concordanze superino i contrasti. In

particolare, è necessario tener saldo il punto comune: che il capitalismo si basi essenzialmente su una sottrazione ineguale sia del valore della forza lavoro sia del valore intrinseco dell'ambiente (cfr. in particolare pp. 114-115).

A questo punto, concluso l'inquadramento teorico dei saggi, si apre la seconda parte, che raccoglie contributi con un focus specifico su criticità contemporanee, analizzate alla luce della EUE. In questa sezione ci si preoccupa di dimostrare, con esempi concreti, come l'esternalizzazione delle perdite ambientali a svantaggio delle periferie stia avvenendo *de facto* e non rimanga mera ipotesi di lavoro. La tesi portante è sempre la medesima, ovvero che non si abbia a che fare soltanto con una crisi circostanziata, ma sempre e comunque con un danno di portata globale. Tale considerazione può tuttavia essere fuorviante, se presa in modo generico, perché proprio le situazioni concrete mostrano come sia necessario differenziare l'entità del danno, che si rivela più imponente e impellente nei paesi estrattori. I casi di studio, che non possiamo menzionare estesamente, sono dei più variegati, e si va da quelli abbastanza noti, come gli scavi minerari e la deforestazione nella zona amazzonica (p. 167), ad alcuni quasi del tutto ignorati, come il traffico di lavoratori irregolari nel settore ittico del sud-est asiatico (p. 195).

La terza e conclusiva sezione del volume è quella "pratica", un tentativo di rispondere alla scottante domanda: *che fare?*, ed è giocoforza la parte più debole del lavoro. Nel saggio di Smith e Patterson, il meno riuscito, vengono ricordati i movimenti popolari come protagonisti della "New Climate Justice" (p. 253) e alcune altre istanze, a modo loro meritevoli di attenzione, ma che non sembrano però avere la stessa pregnanza. Si tratta ad esempio della questione della "sovranità alimentare" e della conseguente salvezza per le piccole imprese data dall'accorciamento delle filiere (pp. 255-259), o di quella degli "ecovillaggi" (pp. 260-261). L'ultimo saggio vero e proprio, prima della

breve ricapitolazione finale dei curatori, è di Cipler e Roberts, i quali mettono bene in evidenza come il quadro globale dell'economia politica si presti a ulteriore trattazione sotto la categoria di EUE. Il testo insiste sul ruolo, determinante ma sottovalutato, dei paesi semi-periferici e avverte contro la tendenza a incasellare il sud del mondo in una omogeneità, anche d'interesse politico-ambientale, che certamente non ha un reale riscontro ed è attraversata da fratture che impediscono una direzione unitaria.

In ultima analisi, non si può non dare una valutazione sostanzialmente positiva del volume. Va apprezzato in particolare come la compattezza della tesi di fondo sia mantenuta in tutti i contributi, sì da dare l'impressione di un lavoro condiviso e armonico. Se dunque l'apparato teorico mobilitato dai partecipanti appare conseguente e solido, sarebbe stato certamente lecito aspettarsi un po' più di coraggio dalle proposte pratico-politiche. Sappiamo ormai da molto tempo che il sistema economico dominante è pericolosamente inadeguato, e forse anche colpevolmente disinteressato, riguardo la gestione della crisi climatica, eppure sappiamo altrettanto bene come la semplice diagnosi terzomondista (o di neocolonialismo economico), e tanto più l'anelito escapistico alla piccola comunità chiusa, non siano parte delle soluzioni quanto dei sintomi.

Bibliografia

Stephen G. Bunker, *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, University of Chicago Press, Chicago 1985

Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, Verso, New York 2015

Davide Dal Sasso, *Nel segno dell'essenziale. L'arte dopo il concettualismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, pp. 371, € 28.00, ISBN 9788878856905

Elisa Gremmo
Università degli Studi di Padova

L'arte concettuale ha una struttura metafisica differente rispetto all'arte tradizionale. Questo è il fulcro del libro *Nel segno dell'essenziale. L'arte dopo il concettualismo* di Davide Dal Sasso. In molti hanno rilevato un cambiamento radicale nella produzione artistica a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso e dal concettualismo, ma la tendenza generale (ad esempio quella del critico e filosofo Arthur C. Danto) è stata di interpretare tale mutamento di paradigma come un punto di non ritorno e di rottura rispetto al passato.

Dal Sasso, invece, inserisce la corrente del concettualismo nella storia dell'“evoluzione dell'arte” (p. 15) e lo intende come un codice operativo, un insieme di regole, che trasforma la produzione rendendo possibili nuovi generi artistici.

Per fare questo, Dal Sasso assume una metodologia che potrebbe essere ricondotta alla *metafisica descrittiva* del filosofo Peter Frederick Strawson “impostando anzitutto una indagine sui particolari di base che strutturano il mondo e descrivendo in seguito la struttura del pensiero su di esso” (p. 23). Per analizzare la combinazione di processi creativi, poetica e generi artistici, vengono prese le mosse direttamente dalle opere e non dalle teorie, integrando nella propria indagine anche i casi limite. Viene quindi at-

tribuita una più significativa rilevanza a *come* avviene la produzione artistica piuttosto che a *cosa* viene prodotto.

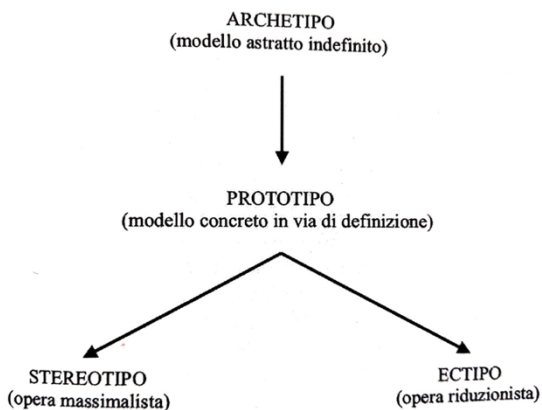


Figura 1.

Schema di generazione delle opere d'arte (p. 93)

Come descrive il filosofo Ermanno Migliorini, a partire da un “impulso”, da un “momento inconscio” (Migliorini 2014, pp. 109-110) viene strutturato un *archetipo*, ossia un modello astratto indefinito di quella che sarà l’opera d’arte. Questo verrà in seguito rifinito fino a ottenere un *prototipo*, un modello concreto in via di definizione. A seconda del principio impiegato per la formalizzazione definitiva si otterrà una tipologia di opera differente. Nel caso in cui il principio ordinatore sia quello *massimalista*, il quale dà priorità alla *forma*, verrà prodotto uno stereotipo; se il principio ordinatore scelto è quello *riduzionista*, il quale dà priorità al *processo*, l’opera prodotta sarà un ectipo. È sempre possibile una combinazione dei due principi, la quale darà origine a un ibrido (Fig. 1).

L’arte concettuale è quel particolare tipo di arte che viene prodotta applicando il principio riduzionista e ciò che

la distingue da quella tradizionale è proprio la preminenza del processo sulla forma dell'opera.

Il processo creativo che rende possibile la messa in opera di un'idea è composto sia da un piano decisionale (PD), ossia l'insieme delle preferenze che conducono l'artista a fare le proprie scelte, sia da un piano esecutivo (PE), che include la lavorazione manuale, i progetti, le bozze e la realtà concreta che circonda l'artista.

Questo modo particolare di intendere la produzione artistica ha delle ripercussioni sulla nozione stessa di *creatività*, che – riprendendo il filosofo Alfred N. Whitehead – si configura come “il principio della *novità*” (Whitehead 1965, p. 92); novità rispetto all'apparato tradizionale di *regole per la creazione artistica*.

La creatività, dunque, non è da intendersi come una assoluta libertà inventiva o un'intuizione senza regole, bensì come la condizione di variabilità degli assetti normativi. Per sintetizzare quello che il filosofo Emilio Garroni chiama il “principio trascendentale della creatività” (Garroni 2010, p. 153), la creatività consiste nella produzione organizzata di forme che modificano il quadro normativo originario.

Il quadro normativo originario a cui si fa riferimento viene anche denominato *grammatica creativa* che è “il complesso delle variazioni che rendono possibile la sua evoluzione nel corso del tempo. Queste variazioni giocano un ruolo diverso e importante nelle arti massimaliste così come in quelle riduzioniste. A determinare la loro differenziazione è il codice operativo che guida la creazione delle opere” (pp. 296-297).

La differenziazione avviene a livello della struttura delle opere, che Dal Sasso mostra come composta da due elementi: un *nucleo simbolico* – il potenziale espressivo – e un *nucleo segnico* – il potenziale rappresentazionale. Questa distinzione si fonda su quella rilevata dalla filosofa Susanne K. Langer tra il segno, il sostituto dell'oggetto

che viene esplicitato tramite una rappresentazione, e il simbolo, ciò che permette di concepire mentalmente il senso dell'opera e che ha a che fare, per Langer, con l'idea di sentimento (Fig. 2).

■ Nucleo simbolico

■ Livello segnico

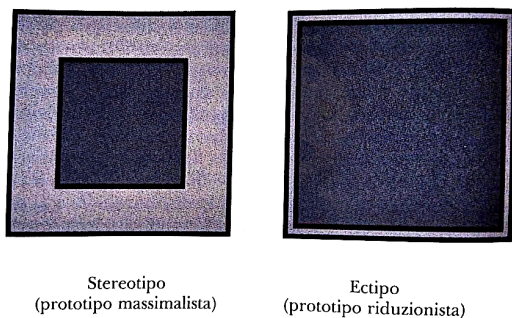


Figura 2.
Stereotipo ed ectipo (p. 202)

L'arte massimalista, che possiamo ricondurre alla produzione tradizionale, dà priorità al livello segnico, nasconde il nucleo simbolico e favorisce il potenziale rappresentazionale dell'opera. Invece l'arte riduzionista dà priorità al processo di produzione dell'opera, assottiglia il livello segnico espandendo il potenziale di simbolizzazione. È possibile – utilizzando un lessico darwiniano – considerare il riduzionismo e il massimalismo come due specie differenti di arte da cui poi si originano molteplici generi.

L'arte riduzionista – termine che Dal Sasso trae da Migliorini – è quella particolare produzione artistica la cui struttura si differenzia da quella massimalista perché viene data priorità al processo invece che alla forma e viene mostrato il farsi dell'opera. La rappresentazione

dell'opera viene ridotta all'*essenziale*, mentre la simbolizzazione viene amplificata.

Facendo riferimento alla proprietà relazionale dell'*aboutness* proposta da Danto, in un'opera d'arte viene rappresentato sia il contenuto semantico sia tutto ciò che è “a proposito del suo modo di rappresentare” (p. 269). Tuttavia, nell'arte riduzionista, ridurre il nucleo della rappresentationalità non equivale a una perdita di significato, perché se nel massimalismo l'*aboutness* è connessa al segno, nel riduzionismo è legata al simbolo e questo è ciò che assicura l'implementazione di altri eventuali significati.

Dal Sasso ripensa la struttura delle opere d'arte e giustifica la distinzione tra l'arte tradizionale e quella concettuale inserendo entrambe all'interno della stessa linea storico-narrativa. Per quanto sia fondamentale l'aver evidenziato la priorità del processo nella produzione riduzionista, non viene mai spiegato – al di là del riferimento al lavoro di Langer – perché un'opera d'arte dovrebbe avere la struttura descritta. Un altro punto che andrebbe esplicitato è come avviene la variazione dell'organizzazione metafisica dell'opera a seguito della decisione dell'artista di dare priorità alla forma o al processo. L'ultima questione che sarebbe interessante approfondire è perché, a un certo punto della storia della produzione artistica, si è deciso di esplicitare il processo nelle opere e come mai questo non è mai successo in precedenza.

Bibliografia

Emilio Garroni, *Creatività*, con prefazione di P. Virno, Quodlibet, Macerata 2010

Ermanno Migliorini, *Conceptual Art*, a cura di D. Dal Sasso, Mimesis, Milano-Udine 2014 (ed. orig. Il Fiorino, Modena 1972)

Alfred N. Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, trad. it. e introduzione di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965 (ed. orig. *Process and Reality: An Essay in Comology*, MacMillan Company, New York 1929)

Chloé Gaboriaux, Martine Kaluszynski (dir.), *Au nom de l'intérêt général*, ed. Peter Lang, Bruxelles, Lausanne 2022, pp. 192, € 38.00, ISBN 9782875745392

Léa Antonicelli
Sciences Po – CEVIPOF
Università degli Studi di Padova

In un'epoca in cui gli Stati delegano le loro missioni o parte di esse al settore privato, chi può ancora affermare di difendere l'interesse generale? Eppure, questo concetto storico è stato utilizzato per diversi decenni, se non per secoli, al fine di legittimare l'esercizio del potere e sembra quindi intrinsecamente legato alle prerogative statali. Tuttavia, negli ultimi anni, la sua difesa è stata rivendicata da diversi attori. Gli autori della collettanea *Au nom de l'intérêt général (In nome dell'interesse generale)*, a cura di Chloé Gaboriaux e Martine Kaluszynski, frutto di una giornata di studio e di numerose riflessioni, ipotizzano che queste lotte per rappresentare l'interesse generale possano “gettare nuova luce sulla ricomposizione degli Stati in atto almeno dagli anni Ottanta” (p. 10). Si tratta quindi di un'analisi di ampio respiro che va inquadrata nel contesto di altri lavori interdisciplinari che hanno cercato di comprendere cosa è diventata la figura dello Stato nella post-modernità, con in testa i lavori di Chiapello e Boltanski (Chiapello, Boltanski 1999).

Secondo le autrici porre il concetto di interesse generale al centro della legittimazione del potere implica, da un lato, che l'interesse sia riconosciuto come la forza motrice dell'attività umana, ma anche che i membri di un gruppo considerino i loro interessi collettivi come l'orizzonte innataccabile della loro vita comune (Koselleck 1978). Nel-

la sua introduzione al libro (p. 12), Chloé Gaboriaux ricorda, tuttavia, in accordo con Jürgen Habermas, che gli Stati hanno iniziato a sostenere di richiamarsi all'interesse generale (e non più al diritto divino o alla Ragion di Stato) solo quando alcuni dei loro cittadini hanno cominciato a discutere gli affari dello Stato come *affari pubblici*, cioè come questioni di interesse pubblico che dovrebbero essere oggetto di un dibattito pubblico (Habermas 1962). L'uso sistematico della legittimazione da parte dell'interesse generale non coincide con la comparsa ricorrente del concetto nella teoria politica, ma si è imposto alle autorità pubbliche come un fatto sociale.

Gli autori del libro concordano su un'osservazione tanto problematica quanto euristica: è impossibile trovare una definizione stabile e circoscritta del concetto di interesse generale. Essendo per sua natura sfuggente, per analizzarlo è necessario coglierlo nella sua "efficacia propria" (p. 13), attraverso lo studio della filosofia del diritto, ma anche delle pratiche amministrative, delle controversie ambientali, del mondo dell'associazionismo, dell'azione sindacale, della filantropia e del lobbismo: è proprio questo l'obiettivo del libro. Il prisma attraverso cui i vari autori leggono queste pratiche si basa su una domanda: attraverso l'uso dell'interesse generale per legittimarsi, quali concezioni politiche di fondo vengono mobilitate? Che cosa ha da dire della politica e alla politica? E quali effetti produce? Per capirlo, è necessario confrontare l'interesse generale con nozioni vicine e lontane, come il servizio pubblico, la pubblica utilità o il bene comune.

Il libro mette in luce le tensioni che emergono dallo studio dell'interesse generale: in primo luogo, una tensione propriamente democratica, che si oppone all'interesse generale frutto della deliberazione di rappresentanti eletti o effetto delle pratiche concrete degli agenti dello Stato incaricati di fornire un servizio pubblico; in secondo luogo, la tensione tra l'interesse generale come prerogati-

va del servizio pubblico o come delegato ad associazioni e attori privati; in terzo luogo, e soprattutto, la tensione tra l'interesse generale come somma di interessi privati – che Rousseau avrebbe potuto chiamare “l'interesse di tutti” – o, al contrario, l'interesse generale come astrazione di interessi particolari.

In sintesi, gli articoli della prima parte del libro cercano di comprendere il ruolo ambivalente dell'interesse generale in relazione alla legittimità delle istituzioni del potere, tra la riaffermazione del potere dello Stato e la limitazione della portata del potere. Chloé Gaboriaux arriva a concepire l'interesse generale più come “una funzione”, la cui definizione riprende da Truchet: una funzione che orienta il giudizio sulla base di un contenuto non definito e variabile a seconda dei luoghi, dei tempi e degli attori interessati.

Questa funzione si manifesta attraverso meccanismi giuridico-amministrativi, come mostra Thomas Boccon-Gibod nel suo studio sul servizio pubblico (cap. 1), o come mostra Chloé Gaboriaux nel suo studio delle pratiche del Consiglio di Stato che concede il carattere di pubblica utilità a certe associazioni (vedi cap. 2). Thomas Boccon-Gibod si interroga in particolare sul rapporto tra il concetto di interesse generale e il liberalismo. Michel Foucault, in *Nascita della biopolitica* (Foucault 2004), considerava l'interesse generale come un *principio di governabilità* che può essere mobilitato in modo trasversale da diversi tipi di attori sociali pubblici o privati per fondare la propria legittimità. Se l'esecuzione dei servizi pubblici è un modo per affermare il “mito dell'interesse generale” (p. 46), secondo Boccon-Gibod, questi servizi dimostrano tuttavia che si tratta di un principio di governamentalità equivoco, a volte prerogativa dello Stato, che si arroga il privilegio di utilizzarlo come meglio crede per legittimare le proprie decisioni, a volte principio utilitaristico che può giustificare attacchi agli ideali di uguaglianza e solidarietà

a vantaggio di un servizio pubblico divenuto un nuovo mercato neoliberale.

Chloé Gaboriaux mostra poi che queste due direzioni non si escludono necessariamente l'una l'altra: l'interesse generale è infatti monopolio dello Stato, e tuttavia attraverso il Consiglio di Stato ne delega l'esercizio, in particolare alle *associazioni di pubblica utilità*. In altre parole, lo Stato "controlla da vicino le pretese degli attori privati" di rivendicare l'interesse generale (p. 51). Ma questo controllo da parte dello Stato non è esente da una ricomposizione della sua azione: Matthieu Hély, nel capitolo 3, mostra che se lo Stato si è apparentemente disimpegnato lasciando il campo libero a una miriade di attori privati che costituiscono la cosiddetta *economia sociale e solidale*, in realtà i legami di interdipendenza che uniscono questi attori allo Stato dimostrano che quest'ultimo non è meno presente di prima, ma solo meno visibile, pur mantenendo una forma di controllo sugli attori che rivendicano l'interesse generale.

Dietro a queste molteplici domande sul ruolo del concetto nella legittimazione dello Stato, gli autori sono *infine* portati a chiedersi se esso abbia ancora senso nelle nostre democrazie o se sarebbe meglio fare a meno dell'interesse generale. Nella seconda parte del libro, gli autori cercano di rispondere a questa domanda esaminando gli 'interessi' di altri attori: quello dei mecenati che si presentano come filantropi (cfr. cap. 5) o quello dei lobbisti che rendono irrintracciabile l'interesse generale europeo (cfr. cap. 4). La complementarità degli interessi privati non sarebbe meglio di un interesse generale mal definito e inefficiente? Cécile Robert si interroga sulla notevole assenza della semantica dell'interesse generale a livello delle istituzioni europee (cfr. p. 91): preferiscono altri termini come "interessi civici", "terzo settore", "ONG e associazioni", "interessi non economici", tanto che questa assenza istituzionalizzata sembra aver portato gli attori europei a li-

mitare fortemente l'uso del concetto di interesse generale per legittimarsi, preferendo invece giustificare la propria decisione facendo riferimento ai gruppi di interesse che rappresentano la società civile organizzata, anche se questo significa abbandonare l'ideale di unità che il concetto di interesse generale ricopre. È attraverso questo stesso movimento di arretramento dell'interesse generale a vantaggio degli attori privati che Anne Monier spiega lo spostamento semantico verso "l'utilità sociale [...] che designa ormai il campo d'azione dell'iniziativa privata nell'interesse generale" (p. 113) e che spiega la proliferazione della filantropia sul modello americano. In effetti, il XXI secolo sembra riflettere la scelta, consapevole o meno, di preferire l'equilibrio di potere tra interessi privati, a volte la loro complementarità, all'interesse generale.

L'ultima parte del libro tende a dimostrare che l'uso del concetto si sta in realtà ricomponendo in nuove forme. Sia perché il vocabolario utilizzato per evocarlo si è affievolito (cfr. cap. 6), sia perché nuovi attori se ne sono impossessati, come i sindacati male eletti (con pochi voti), che stanno trovando una nuova legittimazione estendendo la difesa dei lavoratori alla difesa dell'interesse generale (cfr. cap. 7). Sylvie Paquerot si interessa al passaggio semantico dall'*interesse generale* all'*interesse comune* prendendo come caso di studio il Québec, intersezione tra l'influenza della concezione continentale veicolata dalla lingua francese e l'influenza del sistema economico e politico nord-americano. Ciò che emerge è che il restringimento del campo dell'interesse generale è accompagnato dalla tendenza ad intendere questo termine come se non significasse altro che gli interessi economici dominanti, lasciando innominato ciò che riguarda "l'interesse della comunità politica, persino dell'umanità" (p. 154). È interessante confrontare questa analisi con quella che ha portato Dardot e Laval ad affermare che, in un contesto

in cui il neoliberismo ha monopolizzato la nozione di interesse generale, l'efficienza *non* dovrebbe essere né di destra né di sinistra, rendendo invisibile così la parzialità politica dell'assioma neoliberista originario. Queste due analisi congiunte ci portano a credere che l'interesse generale sia stato depoliticizzato sotto l'effetto della morsa neoliberista.

Tuttavia, Sophie Bérout ripercorre il percorso che ha portato i sindacati tradizionali francesi, la CGT e la CFDT, a impadronirsi del vocabolario dell'interesse generale con l'obiettivo di ridare al concetto il contenuto di un ideale sociale al di là degli interessi puramente economici. Se è vero che da questa constatazione potrebbe nascere la speranza del ritorno di un concetto di interesse generale su larga scala, è bene temperare questa speranza in un momento in cui i tassi di sindacalizzazione in Francia non sono mai stati così bassi (circa il 10% nel 2019) e in cui le politiche pubbliche francesi vanno sempre più a scapito delle contrattazioni sindacali. Sembra quindi che il cosiddetto interesse sindacale generale sia solo un interesse tra gli altri, per il momento largamente perdente nei rapporti di forza che lo oppongono alla fredda redditività produttiva neoliberista.

Il lavoro preciso ed esaustivo sviluppato sul concetto di interesse generale in questo libro ci permette di cogliere la complessità delle sue applicazioni concrete e le difficoltà nel trovare una sua definizione stabile. Sarebbe particolarmente interessante leggerlo confrontandolo con le opere che codificano il neoliberismo, quelle del New Public Management come definito da Christopher Hood, ad esempio nel suo articolo fondativo (Hood 1991), che senza dubbio getterebbe ulteriore (e contraddittoria) luce sulle conclusioni di questo lavoro collettivo.

Bibliografia

Pierre Dardot, Christian Laval, *La nuova ragione del mondo*, DeriveApprodi, Roma 2013

Eve Chiapello, Luc Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999

Michel Foucault, *La nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2015

Christopher Hood, *A public Management for all seasons*, in "Public administration review", 69, 1/1991, pp. 3-19

Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris 1962

Didier Truchet, *Les fonctions de l'intérêt général dans la jurisprudence du Conseil d'Etat*, LGDJ, Paris 1977

Federico Leoni, *Jacques Lacan, una scienza di fantasmi, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 178, € 18.00, ISBN 9788893142328*

Jacopo Ceccon

Università degli Studi di Padova

Scrivere su Jacques Lacan non è cosa da prendere alla leggera. Questo perché la sua opera non si presenta come un sapere organico sistematicamente ordinato, ma risulta composta da diversi scritti riuniti principalmente in tre volumi, e da ventisette seminari – i cosiddetti “seminari del mercoledì” – tenuti tra il 1953 e il 1980, sbobinati e riadattati dalla paziente e attenta mano del genero di Lacan, Jacques-Alain Miller: il solo, a detta dello psicoanalista, capace veramente di leggerlo. Tanto gli scritti quanto i seminari, poi, non devono essere considerati come dei trattati di psicoanalisi o dei resoconti di clinica analitica derivanti dal lavoro del Dottor Lacan, il terapeuta di rue de Lille n.5, ma come delle testimonianze dell’incessante farsi e disfarsi di un pensiero perennemente inquieto, capace di insinuarsi e spaziare tra i contesti più eterogenei: letteratura, filosofia, arte, matematica e linguistica.

In secondo luogo, come sottolineato da diversi studiosi interpreti della riflessione lacaniana, lo stile dello psicoanalista diventa nel corso degli anni sempre più ermetico e talmente ridotto all’essenziale da poter essere racchiuso in equazioni e formule matematiche: i cosiddetti nodi borromei, simbolo efficace dell’operare all’unisono dei tre registri dell’immaginario, del simbolico e del reale.

Di queste criticità sembra essere ben avvertito Federico Leoni che, nel suo libro *Jacques Lacan, una scienza di fantasmi*, riesce a restituire una nitida immagine dello psicoanalista francese soffermandosi in particolare su alcuni aspetti del suo pensiero contenuti ne *Il seminario. Libro IX. L'identificazione* e ne *Il seminario. Libro XIV. La logica del fantasma*, il primo dei quali tuttora inedito. L'autore, nato nel 1974, è professore di Antropologia filosofica all'Università di Verona e codirettore insieme a Riccardo Panattoni del Centro di ricerca "Tiresia" per la filosofia e la psicoanalisi. Tra i suoi testi editi da Orthotes si segnalano: *Jacques Lacan, l'economia dell'assoluto* (2016); *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul "Flaubert" di Sartre* (2013). L'obiettivo che Leoni si prefigge in questo libro è di provare a rispondere a un interrogativo avvertito come un'urgenza più che mai attuale: come e se è possibile ripensare a quell'"Uno tutto solo" – discusso da Lacan negli anni '70 e oggetto dei seminari XIX e XX, rispettivamente ...o peggio e Ancora – in questa modernità folle, consegnata all'alterità e al relativismo. L'Uno "non poteva che apparire come il male. L'Uno che essendo Uno si sottrae al Due [...], doveva diventare emblema di solitudine e più profondamente di egoismo" (p. 7) se paragonato alla forte frammentarietà in cui è immersa la realtà contemporanea. Laddove Platone aveva inteso questo principio come il Bene che è sempre *epékeina tês ousias*, al di là dell'essere, e Plotino aveva teorizzato un progressivo divenire cosciente dell'Uno inconscio; l'autore rileva come un problema eminentemente filosofico che affonda le sue radici nel *Parmenide*, il dialogo apocrifo attribuito a Platone, possa essere riletto anche in chiave psicoanalitica a partire dalle categorie psicopatologiche di nevrosi, psicosi e perversione. Se la nevrosi e la psicosi infatti mostrano una predominanza dell'Altro e un soggetto che viene letteralmente soffocato da una società che non gli lascia spazio d'espressione, il perverso di chiara matrice sadiana, dal

canto suo mirerebbe ad una “riduzione dell’Uno al suo residuo, l’uno” (p. 9), ovvero a un depotenziamento attraverso il quale il paranoico non guarda più al comando dell’Altro, ma prende il posto di Dio e, incurante del rapporto comunitario, fonda autonomamente la legge a cui sottomettersi.

Come rilevato da Leoni, in Lacan la questione dell’Uno prende forma sul fare del tramonto del suo insegnamento, all’interno di un contesto dominato dall’espressione “non c’è rapporto sessuale”, con l’intento precipuo d’indicare una vita che si muove sul filo del non senso, dove il soggetto è dominato da ϕx (funzione fallica o della significazione) e la donna è essenzialmente “*pas toute*”, non tutta. Testimonianza di questa mancanza costitutiva è la formula coniata dallo psicanalista “*Il y a de l’Un*”: “c’è dell’Uno” e non “c’è l’Uno”. In questa peculiare modalità dell’*Il y a*, l’Uno si dà come presenza obliqua, parziale, differita, poiché a partire dal celebre frammento 125 de *La Gaia Scienza* di Nietzsche dove l’uomo folle annuncia la morte di Dio – qui intesa come il venir meno di un punto di riferimento –, esso non potrà mai più presentarsi nella sua interezza. Se le cose, avverte Lacan, *s’oupirent* (peggiorano) anche solo con questa presenza incompleta dell’Uno, l’ipotesi di un ritorno all’originaria interezza è da scartarsi a priori in quanto si dimostra un percorso inaccessibile o peggio aporetico.

Al pari di Stesicoro allora che per riconquistare la vista dovette compiere una palinodia dopo aver detto il falso su Elena, così deve fare Leoni in questa sua decostruzione dell’Uno lacaniano. Bisogna tornare sui propri passi e non soffermarsi sul pensiero dell’identità per definire un Uno statico ed eternamente uguale a se stesso, quanto porre più che mai l’attenzione sul concetto di differenza: l’unica uscita possibile dall’*impasse*. Pensare la differenza è il nuovo principio e la possibilità di una svolta radicale nel modo di guardare all’uno non più isolato in una solitudi-

ne senza vie di fuga, ma assolutamente dipendente dall'altro al quale è imprescindibilmente legato: l'uno sarà considerato l'altro dell'altro. Mentre l'Uno maiuscolo diviene il nome di questa differenza e l'istituirsi del rapporto come vincolo e legame tra due singolarità; un evento "che sta accadendo, e che accadendo attesta la differenza anziché l'identità" (p. 36). L'Uno si dà nel farsi dell'Alterità, è l'Alterità stessa.

Un elemento essenziale che Leoni sembra voler indicare al lettore come mantra da tener presente man mano che si giunge al cuore del suo libro è che l'Uno "non è uno dei molti ma quell'Uno più profondo che istituisce il gioco strutturale tra quello che sembrerà un uno, e quello che cadrà dal lato dei molti" (p. 41). Questa espressione a nostro avviso risulta più che mai indispensabile, soprattutto per orientarsi nella riflessione dell'Autore e per non correre il rischio di perdersi tra i vari esempi da lui stesso introdotti allo scopo di indagare l'antica questione del rapporto tra l'Uno, l'uno e i molti, tra i quali: la brocca (l'Uno adialettico) che è il "significante di tutto ciò che è significante" (p. 12), Deleuze che rilegge l'*Alice in Wonderland* di Carroll o l'*einzigste Zug*: l'unico tratto con cui Lacan si avvicina al pensiero cinese nel prezioso testo inedito dedicato all'identificazione.

Nel capitolo intitolato "L'immagine-scatoia", emerge la vera tesi sostenuta da Leoni: il pensiero di Lacan è fondamentalmente di matrice cartesiana e la psicoanalisi non è una psicologia spiccia confinata nella terapia clinica, bensì una filosofia tutta rivolta a ripensare quei grandi interrogativi senza tempo riguardanti il rapporto tra l'uomo e il mondo. Agli occhi dello psicoanalista, il vero merito di Descartes e del suo *cogito ergo sum* è l'aver colto nel pensiero una forza incessante, da sempre anteriore a quel soggetto che solo a posteriori, a cose fatte, rivendicherà per sé l'operazione del pensare e fonderà su di essa la propria esistenza. Egli ha teorizzato "un pensiero pensato a par-

tire da un pensiero che si presenta anzitutto come pensiero senza pensatore” (p. 93). Il cogito altro non è che un diverso modo d'intendere l'inconscio freudiano e qualsiasi atto pensante capace di sussistere senza “io”. Di questo pensiero asoggettivo, di questa circostanza, bolla o monade, la psicoanalisi ne è la scienza; una scienza di fantasmi la chiama Leoni, sulla scorta del *Seminario XIV* di Lacan dedicato alla questione del fantasma in psicoanalisi. Cos'è, infatti, quell'“Uno tutto solo” se non un fantasma che dimora e rende possibile il rapporto tra l'uno e l'altro, invisibile, ma sempre e costantemente presente in quella terra di confine che si situa tra l'istante della presenza e quello dell'assenza?

Link utili

<https://www.lacan-con-freud.it/jacques-lacan-les-seminaires-versione-staferlaconsole-lacan-ecrits-miscellanea-lacan.html>

Geoff Mann, Joel Wainwright, *Il Nuovo Leviatano: una filosofia politica del cambiamento climatico*, Treccani, [s. l.] 2019, pp. 357, € 22.00, ISBN 9788812008025

Claudia Paccagnella
Università degli Studi di Padova

Joel Wainwright, geografo alla Ohio State University, esperto di economia politica, teoria sociale e cambiamento ambientale, e Geoff Mann, professore e direttore del Centre for Global Political Economy alla Simon Fraser University (Canada), specializzato nei rapporti economico-politici tra Stato e crisi ecologiche, nelle pagine del loro volume *Il Nuovo Leviatano: una filosofia politica del cambiamento climatico* – titolo probabilmente meno evocativo rispetto all'originale: *Climate Leviathan, A Political Theory of Our Planetary Future* – immaginano il futuro del pianeta vagliando i possibili scenari in cui le attuali istituzioni politiche ed economiche potrebbero essere chiamate a rispondere alla crescente ed incombente crisi ecologica.

Il saggio presenta un'ampia rassegna di riflessioni politico-filosofiche richiamando il pensiero di molti autori fra loro alquanto eterogenei – da Kant ed Hegel a Keynes e Gramsci, da Marx a Klein, da Schmitt a Foucault.

È tuttavia al pensiero di Thomas Hobbes ed alla sua opera capitale, il Leviatano, che gli autori si riferiscono maggiormente al fine di delineare i caratteri principali del potere sovrano che sta alla base degli Stati moderni.

Il concetto centrale dell'opera è la nozione di “sovranità”, una sovranità globale esercitata “da un insieme di

poteri coordinati” (p. 28) la cui legittimazione risiederebbe nella necessità di salvare la Terra e i suoi abitanti.

Il testo è suddiviso in tre parti.

La prima illustra le direzioni politiche ed economiche che i poteri odierni potrebbero seguire per far fronte al problema del surriscaldamento globale. La seconda parte è dedicata all’esame dello scenario che secondo Wainwright e Mann appare più plausibile, quello che appunto viene definito “Leviatano climatico”.

La terza e ultima parte individua la possibilità della nascita di un’alternativa rivoluzionaria rispetto agli scenari prospettati in precedenza.

Al fine di delineare le traiettorie che potrebbero emergere dall’atteggiamento futuro delle forze politiche ed economiche in gioco, Wainwright e Mann, propongono uno schema teorico di quattro potenziali modelli politici.

	Sovranità planetaria	Non-sovranià planetaria
Capitalista	<i>Leviatano</i> climatico	<i>Behemot</i> climatico
Non-capitalista	<i>Mao</i> climatico	<i>X</i> climatica

Questo prospetto, come si vede, distingue da un lato la struttura economica del mondo (capitalista o non capitalista) e dall’altro l’ordine politico futuro (sovranità planetaria o non-sovranià planetaria).

In base all’incrocio di tali variabili, Wainwright e Mann propongono le nozioni di *Leviatano* e *Behemoth*, per indicare i due estremi capitalisti, nonché di *Mao* e *X*, in alternativa ai primi, quali soluzioni non capitalistiche.

Gli autori ritengono che il modello di più probabile realizzazione futura consisterebbe per l’appunto in un *Leviatano* climatico, ovvero “il sogno di uno *status quo* capitalista sostenibile” (p. 54) per ragioni simili a quelle che stanno alla base della famosa frase di Fredric Jameson: “È più facile immaginare la fine del mondo che immaginare la fine del capitalismo”.

Il Leviatano, dunque, che secondo gli autori rappresenterebbe il modello già insito nell'attuale politica climatica globale, non sarebbe volto a sovvertire l'attuale distribuzione globale del potere e della ricchezza.

Esso rappresenta una visione dell'avvenire in cui l'*élite* capitalista potrebbe risultare convenientemente titolata a prendere le decisioni politiche ed economiche per il resto del mondo.

Gli autori riconducono il *Leviatano* al “sovrano di Hobbes, la moltitudine così unita in una sola persona per formare lo Stato” (p. 5), e sembrerebbero porre in relazione tale ipotesi con gli accordi sul clima, l'accordo di Parigi del 2015 e le Cop successive.

Si tratterebbe in definitiva di una forma di potere o di regime planetario derivato dall'esigenza di risolvere, in termini globali, il problema del cambiamento climatico.

In tal senso il Leviatano verrebbe istituito quale sovrano planetario ed assoluto, in cui l'*élite* mondiale, in base ad uno stato di eccezione permanente – la crisi climatica globale – si erigerebbe oltre i singoli Stati, al fine di realizzare il bene comune, sulla scorta di una legittimazione derivante dalla necessità di proteggere il futuro dell'umanità.

A loro giudizio, se il *Leviatano*, così immaginato, dovesse rappresentare il futuro, le disuguaglianze che sinora il cambiamento climatico ha prodotto si replicherebbero all'infinito. Infatti, tale traiettoria si concretizzerebbe nell'istituzione di un regime planetario sorretto da autorità statali in una veste keynesiana e *green*, capace di affrontare il problema del surriscaldamento globale attraverso misure assistenziali orientate a livello ambientale: crediti d'imposta volti ad incentivare determinati settori e comportamenti, sussidi volti alla ricerca e sviluppo nell'ambito dell'energia pulita, sviluppo di infrastrutture ed edilizia sostenibile e via discorrendo (p. 194).

Questo keynesianesimo verde, sembrerebbe promettere il miracolo: “articolare una trasformazione rivoluzionaria

senza rivoluzione”. In tal modo si potrebbe semplicemente continuare a fare ciò che a tutt’oggi accade, “ma in modo verde, diventando più ricchi, più equi e al contempo anche bravi amministratori dell’astronave Terra”. Tale soluzione, tuttavia, per i due autori avrebbe lo svantaggio di rafforzare gli attuali poteri, gli unici che disporrebbero della conoscenza e forza necessaria a mettere in atto tali piani, consolidando così il loro dominio e “la sovranità planetaria del *Leviatano*” (p. 213).

Gli autori, non ritenendo il *Leviatano* climatico la soluzione più conveniente, proseguono la loro indagine considerando le alternative: il *Mao* climatico, il *Behemoth* climatico e la *X* climatica.

Il *Mao* concorderebbe con il *Leviatano* climatico sulla necessità di una sovranità globale, ma si opporrebbe al capitalismo considerandolo la causa del cambiamento climatico.

Questo modello politico manterrebbe pertanto inalterata la visione di una sovranità planetaria, attraverso una struttura autoritaria, non democratica e anticapitalistica: “Il *Mao* climatico riflette la richiesta di una trasformazione rapida, rivoluzionaria e a conduzione statale” (p. 71).

Gli autori hanno dato il nome di *Mao* a questo scenario futuro poiché ritengono che tale possibilità potrebbe verificarsi solo in Asia, suggerendo che la reazione rivoluzionaria al capitalismo potrebbe avvenire nell’area geografica compresa tra il Pakistan, l’Afghanistan e la Corea del Nord.

I due studiosi non indicano tra i promotori di tale trasformazione la Cina, dove, a loro avviso, il partito comunista sembrerebbe più propenso a prediligere la costituzione del *Leviatano*.

Sia il *Leviatano* climatico sia il *Mao* climatico risulterebbero dunque caratterizzati da strategie di adattamento di un potere calato dall’alto; la differenza risulterebbe nel-

l'individuazione dell'autorità capace di mettere in atto il cambiamento e nella configurazione dei sistemi economici in grado di sostenere tale dinamica.

Il *Behemoth* climatico rappresenterebbe il contrario del *Mao* e si opporrebbe al *Leviatano*: il capitalismo rimarrebbe, ma l'equilibrio del potere mondiale assumerebbe la forma di "populismo reazionario" o di "democrazia anti-statale rivoluzionaria" (p. 80). Il *Behemoth* "odia il *Mao* per la sua fiducia nella rivoluzione", e si oppone al "*Leviatano* per la sua presunzione liberale di creare un governo mondiale" razionale, "ed odia entrambi" a causa della loro disponibilità a sacrificare la "libertà" al fine di ridurre le emissioni di carbonio" (p. 83).

Infine, posto che le ipotesi considerate non sembrerebbero poter convergere verso una rivoluzione climatica conforme ai principi di giustizia e rispettosa dei diritti di tutti, viene individuata un'alternativa: la *X* climatica. Sebbene il concetto di *X* sia evocato per tutto il volume, è soltanto nell'ultimo capitolo che Mann e Wainwright si addentrano nei dettagli. *Climate X* è il nome che viene dato all'insieme di movimenti rivoluzionari che perseguono la giustizia climatica globale, un modello politico caratterizzato da uguaglianza, inclusione e solidarietà.

A differenza del *Behemoth*, i movimenti coinvolti sarebbero tesi a sovvertire l'economia politica fossile e capitalista in nome di una nuova e più consapevole relazione con l'ambiente e la collettività.

Le forze che dovrebbero costituire il substrato per il fiorire e il realizzarsi di tale visione sarebbero gli attuali oppressi: persone di colore, donne, detenuti, indigeni e lavoratori.

Sebbene gli autori preferiscano questa ultima alternativa, hanno difficoltà a delinearla in modo dettagliato: "la *X* climatica non solo è assai più debole del *Leviatano*, ma non è nemmeno articolabile (una battuta che non tutti colgono)" (p. 318), e dichiarano apertamente che la deno-

minazione *X* è tale proprio per “non lasciar intendere che sappiamo e siamo in grado di determinare quale forma assumerà” (p. 29).

Per utilizzare le parole degli autori, “ecco identificata una delle ragioni per cui si parla di ‘*X*’ climatica: deve poter diventare e includere ciò che serve ad indirizzarci verso una soluzione” (p. 349).

Anche se la discussione sui cambiamenti climatici comporta molteplici aspetti da considerare e diverse prospettive da approfondire oltre a quelle contenute nel volume, le tesi proposte dagli autori indicano inequivocabilmente la necessità di sovvertire l’ordine attuale o per lo meno di cambiarne la traiettoria a fronte di un’ormai indiscutibile imminente emergenza mondiale: quella climatica.

Seppure la tesi ultima sostenuta dagli autori appaia utopica e loro stessi – come si è visto – non sembrano volersi assumere il rischio di una compiuta proposta circa la direzione della trasformazione politica necessaria a cambiare il corso degli eventi, dall’impianto complessivo del volume, a fronte della condivisibile opinione relativa all’incapacità dell’attuale ordine internazionale di addivenire ad una soluzione concludente circa l’emergenza climatica, l’adozione risoluta di uno dei modelli previsti dallo schema sarebbe la sola via per mutare le sorti del mondo.

Gli autori sembrano propendere per quella capace di sottrarre dalle mani degli attuali decisori politici il destino dell’umanità.

Tale alternativa risulterebbe sì globale, ma rivoluzionaria e svincolata dai modelli capitalistici.

La *X* climatica inoltre sarebbe non statalista, caratteristica che la distinguerebbe dal *Mao* climatico, che potrebbe racchiudere in sé insidiose tendenze totalitarie.

Si potrebbe forse immaginare la *X* climatica come un movimento in grado di garantire una stabilità ecologica attraverso un’azione collettiva, ma al contempo capillare

e diversificata all'interno dei singoli territori, sulla base del principio dell'autogoverno locale. Ciò al fine di raggiungere la pacifica convivenza e la sopravvivenza del pianeta, con la consapevolezza che l'apporto di ognuno risulterebbe utile a tutti gli altri in un'ottica di ecosistema globale, espressione di una sorta di "coscienza enorme", per usare un'espressione dei *Grundrisse*, tale da garantire anche alle nuove generazioni adeguati *status* economici, ambientali e tecnologici. Sembrerebbe trattarsi di una prospettiva per molti versi affine a quanto sostenuto da Hannah Arendt in *Che cos'è la politica?* (1995, p. 8): "Poiché l'uomo non è autarchico ma dipende nella sua esistenza dagli altri, deve esservi una cura dell'esistenza, che riguarda tutti, e senza la quale non sarebbe possibile convivere. Compito e fine della politica è tutelare la vita nel senso più ampio del termine".

Posto che l'umanità non ha mai sperimentato un sovrano globale che goda di una posizione di supremazia rispetto alla struttura del sistema mondiale, ci si potrebbe interrogare sull'effettiva capacità dei singoli a risolvere la crisi ambientale.

Ad onor del vero, gli stessi autori sono consapevoli di tale circostanza.

Nel terzo capitolo viene riconosciuto che le singole attività di adattamento di per sé non sono necessariamente in grado di produrre decisione politica e gli autori giustamente concludono che la questione centrale sia quella del politico, per la quale "il concetto odierno di adattamento" risulta "del tutto inadeguato ad affrontare" (p. 135).

Allo stato attuale, come scientificamente provato, le tempistiche per una radicale svolta sembrerebbero alquanto ridotte.

È dunque lecito chiedersi se la soluzione che gli autori sembrano preferire sia distopica o, per quanto basata su condivisibili sentimenti di speranza, del tutto utopica. Se,

in definitiva, la forma democratica possa compiere il salto evolutivo necessario a rispondere alla complessità dei problemi in campo ed essere ripensata e rigenerata in tempo utile partendo dalla sua stessa trasformazione o se, in una prospettiva più realistica, un ordine anticapitalistico, ma comunque articolato secondo la classica logica statuale, non costituisca un'opzione dotata comunque di maggiori chance di successo.

Bibliografia

Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Roma 1995

Alan L. Busk, Russell J. Duvernoy, *Climate X or Climate Jacobin?*, «Radical Philosophy Review», 23, 2/2020, pp. 175-200

Marcus E. Green, *Political Imaginary of a Postcapitalist Climate*, «Rethinking Marxism», 32, 4/2020, pp. 412-416

Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, 1994

Harry van der Linden, *Climate Change and Our Political Future*, «Radical Philosophy Review», 21, 2/2018, pp. 371-376

Ugo Morelli, *Creare un mondo di molti mondi*, «Doppiozero», 23 febbraio 2020

Ulteriori recensioni del volume

Mark Beeson, *The Environmental Path to World Government? A Review of Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, «The World Orders Forum», 26 agosto 2020

Link utili

https://digitalcommons.butler.edu/facsch_papers/1009

<https://www.doppiozero.com/creare-un-mondo-di-multi-mondi>

[https://www.academia.edu/43965817/The Environmental Path to World Government A Review of Climate Leviathan A Political Theory of Our Planetary Future](https://www.academia.edu/43965817/The_Environmental_Path_to_World_Government_A_Review_of_Climate_Leviathan_A_Political_Theory_of_Our_Planetary_Future)

Cynthia R. Nielsen, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics: Art as a Performative, Dynamic, Communal Event*, Routledge, New York 2023, pp. 172, £ 120.00, ISBN 9781032020372

Chun Lin
Università degli Studi di Padova

Cynthia R. Nielsen's new book, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics: Art as a Performative, Dynamic, Communal Event*, offers a well-conceived examination of Gadamer's hermeneutical aesthetics, by placing it in critical dialogue with both key aesthetic traditions and contemporary art practices. The first two chapters probe into Gadamer's reflections on Kant, Hegel, as well as Heidegger's aesthetic theories, while the remaining three focus on the practical relevance of Gadamer's hermeneutical aesthetics to specific artists and forms of art, namely, Romare Bearden's collage, Banksy's street art, and free jazz.

The opening chapter presents itself as a comprehensive investigation of Gadamer's intricate engagement with Kantian aesthetics. We can infer from the author's in-depth illustration that Gadamer's reflections on Kant could be classified into two stages. Firstly, a wide range of themes is covered in the first part of *Truth and Method*, including Gadamer's critique of Kant's subjectivised aesthetics and its relevant impact on the modern development of aesthetic consciousness, his critique of Kant's diminished views of taste, free beauty, and dependent beauty, as well as his appropriation of Kant's notions of an ideal of beauty and genius, in which Gadamer finds an opening for his own aesthetics.

Gadamer returns to Kantian aesthetics in his late essay *Intuition and Vividness* (1980), in which he reconfigures Kant's insights into "the formative or productive role of the imagination" (p. 38) in the experience of art. It seems that Gadamer's overarching aim, beneath all of these critiques and appropriations of Kant, is to strive for the cognitive and ethical dimensions of the experience of art. The author makes it abundantly evident that Kantian aesthetics is crucial to Gadamer's "development of hermeneutical understanding of art as a dialogical, communicative event in which truth is disclosed" (p. 2).

After addressing Gadamer's interaction with Kantian aesthetics, the second chapter focuses on his reworking of Hegel's proclamation of art as a thing of the past. Gadamer appears to be against the thesis of "the end of art", even though he agrees with Hegel that since the 19th-century art has been liberated from its religious task of revealing the divine. What rendered problematic art's role in modern society was not its own deficiency – Hegel would call it art's deficiency in reaching conceptual knowledge due to its sensual forms and materiality – but rather "a loss of [...] the 'common *mythos*' of the Christian-humanistic tradition" (p. 50). According to Gadamer, art in the present still fulfils its high calling to reveal the truth of "what is common to the human condition" (p. 51). To illustrate that, the author refers to Daniel L. Tate's argument that Gadamer's emphasis on the festival character of art involves an innovative reworking of "the ritual and communal dimensions" (p. 43) of Hegel's understanding of art as *Kunstreligion*: "Art as festival speaks of its ability to enact a community as it gathers together dispersed individuals and invites them to learn its language and hear its address" (p. 43). Thus, even in the absence of the "common *mythos*", art nonetheless serves to forge a communally shared sense of meaning and shape our fragmented lives.

The author also includes a discussion of Heidegger's impact on Gadamer's thought on art in the final two sections of this chapter. As for the unspecified reason for including a "Heideggerian Coda" in a chapter devoted to Hegel, the author appears to suggest that Gadamer's departure from Hegel and his idealistic aesthetics is influenced by Heidegger. Gadamer criticises idealistic aesthetics for "its failure to appreciate art as a unique manifestation of truth whose particularity cannot be surpassed" (*RB*, p. 37). In other words, art's sensual forms and materiality are not something that should be overcome for pure conceptualization. Rather, material configurations enable art's manifestation of truth. Gadamer refers to the symbolic character of art to denote this kind of encounter with art that resists pure conceptualization. Art as symbol, "does not simply point toward a meaning, but rather allows that meaning to present itself" (*RB*, p. 34). The author argues that Gadamer's understanding of art as symbols echoes Heidegger's idea of earth, since both involve an ongoing interplay of revealing and concealing. As the author concludes, for both Heidegger and Gadamer, "the work of art embodies this creative tension of concealing and unconcealing, presenting itself in an artfully configured materiality that precludes a reduction to 'pure conceptualization' and gives rise to new meanings over time" (p. 63).

The third chapter illustrates how Romare Bearden's collages resonate with Gadamer's view of art's transformative power. Bearden, in his 1976 collage *Three Folk Musicians* and 1964 montage *The Dove*, reconfigures pre-existing symbols and photographic images into his depiction of African Americans, thus challenging the stereotypes of African Americans. The author argues that Bearden's work well exemplifies and also enriches Gadamer's account of art's address. On the one hand, Beard-

en's work makes a claim on us to a new understanding of African Americans in light of a more authentic presentation or manifestation of their lives. On the other hand, his collages dismantle negative and distorted depictions of black Americans informed by the dominant discourses and traditions. As shown by Bearden's work, art's transformative power consists not only in revealing the world but also in de-fabricating the world. Indeed, although for Gadamer prejudices and customs that function as the historical conditions of understanding are capable of revision, his analysis does not center on "dismantling and interrogating discourses and cultural narratives that facilitate the creation of racialized worlds" (p. 88). Thus, Bearden's collages may further "Gadamer's acknowledgment of harmful prejudgments or prejudices in ways that address racialized discourses and stereotypes" (p. 89).

The fourth chapter explores how the photographs and digital images of Banksy's street art problematise Gadamer's categories of "copy" (*Abbild*), "image" (*Bild*), and their relations to the original (*Urbild*). Gadamer considers photographs "forms of reproduction rather than of representation" (p. 36). Photographs or digital images thus belong to the category of "copy", as their significance is "*not in itself*", but rather in their abilities "to present a likeness of an original for some utility purpose" (p. 97). They do not generate any new interpretation of the original and thus have no "ontological communion" with the original. The author argues that "Gadamer fails to properly understand the being of skilfully created technical reproductions of original artworks when he classifies them as nothing more than *Abbilder*" (p. 111). Taking Banksy's murals as examples, the author claims that those high-quality and skilled photographs contribute significantly to the ongoing life of Banksy's murals, as they are our only access to original works when they are destroyed. Such technically reproduced images of murals

are made for the purpose of future presentations of the subject matter “in and through themselves” (p. 112), and thus should not be considered mere “copies” created for utility functions, but rather “images” that remain in “ontological communion” with the original works.

A comprehensive examination of Gadamer’s notion of play – the central notion in his hermeneutic aesthetic – is provided in the book’s concluding chapter. Apart from the author’s illustration of Gadamer’s understanding of art as a performative, dynamic, and communal event, I find it quite inspiring how the author defends Gadamer against those who criticise his philosophy for not embracing difference and flux. As the author states, the hermeneutic identity of the work of art “is always and ever [...] constituted by difference” (p. 150). By “hermeneutic identity”, Gadamer has no intention of suggesting that the work of art is a static object, but rather that it can be recognised as the same work in its repeated performances and ongoing enactments. The work’s dynamic ontology goes hand in hand with the enrichment of meaning, in that its meaning-whole always exceeds “what is presented or performed at any given time” (p. 149). Thus, the work’s hermeneutic identity as a meaning-whole necessarily entails openness to future possibilities and hence differences.

However, there is a tiny problem in the chapter’s concluding part, as the author says that “[a] successful dialogical encounter with a text or a work of art neither requires agreement about nor a complete grasp of the subject matter” (p. 151). I totally agree that what we achieve in a dialogical interplay with the work is only an incomplete experience of its varied meanings, owing to our finitude and hence limited historical horizons. However, it would be misleading to say that it “requires no agreement”. According to Gadamer, “understanding is always the fusion of horizons” (*TM*, p. 306). In other

words, the experience of art embodies a negotiation between the work's horizon and the spectators' horizons and is aimed at an agreement between the two. In light of this, the dialogical encounter with the work demands not only "the willingness to listen to the work qua other" (p. 150), as the author puts it, but also the willingness to reach an agreement with the work. A genuine understanding of the work, no matter how incomplete it is and how it could be altered or expanded in future enactments, indicates an agreement at the very moment when it is achieved.

Generally speaking, *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics* offers an overall study of Gadamer's understanding of the ontology of the work of art. Instead of a plain elaboration of the key concepts, the author places Gadamer in dialogue with Kant, Hegel, as well as Heidegger, to clarify the historical origins and standpoints of Gadamer's thoughts on art. The practical application of Gadamer's hermeneutical aesthetics to the interpretation of particular artists and their works highlights both its relevance to modern and contemporary arts as well as the aspects that require additional consideration.

Bibliography

RB = Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Robert Bernasconi (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1986

TM = Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (transl.), Continuum, New York 1989

Thomas M. Osborne, Jr., *Thomas Aquinas on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 246, £ 75.00, ISBN 9781316511749

Marco Vorcelli

Università degli Studi di Padova

After the general exposition of Thomas Aquinas's moral thought contained in the brief essay *Aquinas's Ethics*, Thomas M. Osborne, Jr. has devoted a whole monograph specifically to Aquinas's understanding of virtue. *Thomas Aquinas on Virtue* aims to place the great Dominican's treatment of this notion "in its historical, chronological, philosophical, and theological contexts" (p. 1). Following the section of the *Summa theologiae* on virtue in general (I^a-II^{ae}, qq. 56-67), but constantly drawing on other parallel texts from Thomas's voluminous output too, Osborne seeks to guide the reader through the multifarious concepts and distinctions that feature in the Angelic Doctor's analysis of virtue, also attempting to evaluate whether the accounts of different works are consistent with one another.

The book is divided into six chapters. The first is dedicated to Thomas's general definition of virtue as "a good operative habit", which is specific to no kind of virtue, but holds for any. Whereas most contemporary theories claim that habits virtually consist in unthinking reflexes to external stimuli, Thomas conceives of habits as firm dispositions rooted in the powers of the soul which allow their possessor to act "pleasurably, readily, and easily" (p. 26). When directed to goodness, habits become virtues. In contrast to the Stoic static depiction of the

moral life, such virtues can be possessed in various degrees and, at least in the case of acquired virtues, can be augmented similarly to technical skills, that is, through regular practice in a certain act. This conception of virtue is unmistakably Aristotelian, however, as Osborne notes, it is a form of “enhanced Aristotelianism”, which develops the ideas of the *Nicomachean Ethics* “more systematically and convincingly”, going “beyond what Aristotle himself was able to articulate” (p. 43). Moreover, in the wake of Philip the Chancellor and Albert the Great, Thomas is keen to show how the Aristotelian definition of virtue can be reconciled with that of Peter Lombard, whose definition is Augustinian and theologically oriented, according to which virtue is a good quality of the mind endowed by God.

The second chapter deals with the distinction between intellectual and moral virtue, focusing especially on the former. For Thomas, intellectual virtues should not be regarded as mere collections of theoretical propositions or practical commands, but rather, once again, as habits, that is, abilities to gain knowledge and ponder over action. A first group of intellectual virtues comprises the speculative habits of understanding (*intellectus*), science (*scientia*), and wisdom (*sapientia*). These virtues do make us good, however, unlike moral virtue and prudence, only with respect to a definite ambit and need to be assisted by the moral virtues to be used ethically. The other intellectual virtues are technical skill (*ars*) and prudence (*prudentia*). Although they both consist in applying universal rules to particular cases, technical skill pertains to transitive acts that result in specific exterior products, while prudence is primarily concerned with immanent acts of deliberation about the whole good life. Faithful to Aristotle, Thomas states that prudence deliberates on the means to the ends desired by the moral virtues, but he enriches this picture by introducing the theological notion of *synderesis*, i.e., the

capacity to intuitively grasp the first practical principles, which prudence also has to consider. Furthermore, in a particularly significant paragraph (pp. 48-55), Osborne addresses the question of whether, for Thomas, the will needs a habit to perform its actions, pointing out the inconsistencies between different texts and reporting the attempts of famous Thomists to harmonise them.

Having treated the intellectual virtues, the third chapter turns to the moral ones, first examining Thomas's thought on the relationship between moral virtue and the passions. Drawing mainly on Augustine's *De civitate Dei*, IX, 4 and XIV, 8, but, according to Osborne, surpassing him for the clarity of argumentation, Thomas presents the diatribe between the Stoics, who defended the extirpation of the passions, and the Peripatetics, who upheld their moderation, objecting to the view of the former and embracing that of the latter. Osborne then goes on to analyse how Thomas divides the genus of moral virtue. The fundamental separation is between justice and the virtues connected to it, which inhere in the will and produce first and foremost operations, and all the other moral virtues, which belong to the sense appetites and principally regulate the passions. Finally, the last part of the chapter investigates Thomas's usage of two organizational criteria for the moral virtues: the individuation of the traditional quartet of the cardinal virtues and the Neoplatonic scheme of the levels of virtue.

With the fourth chapter we witness the transition from natural to supernatural ethics. Indeed, for Thomas, human beings are "ordered to an ultimate end that exceeds the requirements and abilities of human nature, namely the beatific vision of God in the next life" (p. 126). Despite being non-natural, such an ordering is not unnatural, since, in keeping with Thomas's axiom that grace does not remove nature, but fulfils it, it does not "violate human nature", but is "thoroughly compatible

with” it (p. 127). The three theological virtues of faith, hope, and charity are essentially supernatural. In discussing them, Thomas carefully distinguishes their order of generation – which is logical and not chronological – from their order of perfection, according to which charity is “the principal virtue that makes an agent and his acts good” (p. 138) in the non-natural domain. The second crucial theme that concerns supernatural morality is the distinction between acquired and infused moral virtue. As Osborne remarks, Thomas was among the first to clearly draw this division, standing out as a pioneering thinker in this regard. Whereas acquired virtues are progressively gained through repeated voluntary actions and are gradually lost due to contrary acts, infused virtues *must* be bestowed by God and are both formed and destroyed immediately. Notwithstanding their different origins and orientations, acquired and infused virtues can coexist and cooperate in the same moral agent, since, in conformity with the aforementioned axiom on the relationship between nature and grace, the act of infused habits has the power to encompass that of acquired ones.

The fifth chapter explores the last four questions of the *Summa theologiae*'s general analysis of virtue (I^a-II^{ae}, qq. 64-67), where Thomas inquires into some of its properties. The first is related to the intrinsic nature of virtue, namely, its being a mean. Interestingly, not only does Thomas flesh out the *Nicomachean Ethics*'s account of moral virtue as a mean state between excess and deficiency, but, developing Aristotle's idea, he also extends it to the intellectual and theological virtues. The following two questions investigate the relationships between the virtues. Relying on book VI of the *Nicomachean Ethics*, Thomas argues for the connection of the acquired moral virtues through the intellectual virtue of prudence, in that, albeit specifically distinct habits, all the moral virtues are simultaneously possessed by the truly prudent person.

Similarly, the infused moral virtues are conjoined through the theological virtue of charity. For Thomas, however, the connection of the virtues does not amount to their unity: contrary to the Stoic opinion, the virtues are subject to an order of diversity and inequality. In particular, the cardinal virtues are unequal both in themselves – their succession according to nobility being prudence, justice, fortitude, and temperance – and with respect to the agent, since different persons possess them in different degrees. Moreover, in the supernatural realm, charity is the pre-eminent theological virtue. The final question raises the problem of whether and how the virtues of the earthly life will still be present in the heavenly one. Regarding the acquired virtues, both moral and intellectual, Thomas believes that, in the absence of the *materia* on which they operate in this life, they will function only formally in the next, retaining their specific capacities, but exercising them on new objects. As for the theological virtues, while the uncertainty of faith and the expectation of hope will end, the love of charity will not and will even be intensified along with our increased knowledge of God. Thus, concludes Osborne, charity is “not only the pre-eminent theological virtue”, but “also the most enduring” (p. 189).

After the reconstruction of the doctrines of *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, qq. 56-67, the sixth and last chapter sketches a comparison between Thomas’s theory of virtue and two contemporary philosophical approaches: virtue ethics and naturalism. Virtue ethics is historically indebted to Thomas’s moral philosophy. However, Osborne seems particularly eager to mark the differences between them so as to demonstrate the superiority of the Dominican’s thought: not only does virtue ethics tend to prioritise habits over actions, thus departing from Thomas’s insistence on the primacy of acts, but, unlike him, is also “imprecise or unclear about the relationship between

virtue and happiness” (p. 197). According to Osborne, this imprecision results from a “disconnected concept of ‘morality’”, i.e., the artificial “separation of the moral good [virtue] from the human good [happiness]” (p. 198), which is typical of contemporary ethical reflection, but alien to Thomas’s. With reference to naturalism, its reliance on the assumptions and methods of modern science is evidently at odds with the framework of the *Summa theologiae*. After all, it should be borne in mind that, however philosophically stimulating Thomas’s *magnum opus* may be, it remains a work of theology. Accordingly, as Osborne reminds us, all the philosophy that one may find in it is “at the service of and perhaps even absorbed by” (p. 211) theological preoccupations.

Thomas Aquinas on Virtue is, generally speaking, a good book. The text is not devoid of problems: the exposition is not always so tightly organised and the writing sometimes fails to do justice to Thomas’s crisp thought and style, not to mention the occasional slips in translation (a striking example, on p. 35, is the rendering of the Latin “*libra*”, the ancient unit of weight, with “book”, in Latin “*liber*”, with the somewhat bizarre effect that follows). In spite of this, the volume undoubtedly has its virtues: the reconstructions it offers are correct and useful, constantly comparing the *Summa theologiae* with the rest of Thomas’s output and extensively citing or referring to a vast array of pertinent works, including the commentaries of renowned Thomists. In light of this, anyone interested in the Angelic Doctor’s moral theory, its sources, and its legacy can certainly benefit from reading Osborne’s book.

Bibliography

Thomas M. Osborne, Jr., *Aquinas’s Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2020

Useful links

<https://www.cambridge.org/it/academic/subjects/philosophy/medieval-philosophy/thomas-aquinas-virtue?format=HB>

Dario Paccino, *L'imbroglia ecologica. L'ideologia della natura*, Ombre Corte, Verona 2021, pp. 233, € 20.00, ISBN 9788869481901

Adriana Manzoni
Università degli Studi di Padova

Conciliare critica filosofica e realtà storica non è mai un'operazione semplice. Essa implica un chiarimento dei due elementi in gioco, della loro relazione reciproca. *L'imbroglia ecologica. L'ideologia della natura* rappresenta un esempio di tale processo metodologico e pratico. In tale opera il metodo di indagine si esplica progressivamente, nella sua messa alla prova dinanzi "ai fatti". L'opera rappresenta una tanto elegante quanto provocatoria elaborazione e messa in critica del metodo filosofico che fonda l'incontro tra ecologia e marxismo operaio italiano, al cospetto delle morti in fabbrica e dei primi grandi disastri ambientali. Un incontro che si domanda cosa sia la scienza ecologica e se sia possibile un suo utilizzo sociale; che si chiede che tipo di rapporto intercorra tra scienze naturali e materialismo storico, partendo dall'interrogazione dei rispettivi oggetti di indagine: natura e storia, considerati come dialetticamente reciproci. Paccino interroga la natura entro "l'analisi dei rapporti socio-ecologici, di produzione e di potere all'interno dell'organizzazione capitalistica" (p. 7), per determinarne il contenuto materiale, che altrimenti permanerebbe astratto in sé e nella sua relazione storica con l'uomo. Astrazione che, nella ricostruzione dell'autore, costituisce il fondamento teorico dell'uso ideologico di concetti scientifici, che piega e indirizza la scienza verso il "dominio tecnico sulla

natura” (p. 73). L’obiettivo dichiarato, allora, è quello di “porre l’ecologia con i piedi sulla terra, terra degli uomini e perciò anche delle loro verità ed ideologie: il sistema dei rapporti di produzione. E ciò in polemica sia con quegli ecologi che si librano al di sopra delle parti, sia con quei materialisti storici che accolgono la riduzione idealistica della storia naturale e della storia umana” (p. 23).

I primi due capitoli, considerati “didattici”, ripercorrono la genesi dell’ecologia come scienza e dei suoi cosiddetti momenti storici. Gli assi concettuali di tale approccio, definito *ecologico-politico*, sono costantemente mostrati nel proprio farsi e dis-farsi, entro il confronto con i casi analizzati, nell’intento di arricchire o confutare, non una tesi teorica quanto una ricerca “anticapitalistica dei rapporti capitale-natura-società” (p. 9). A distanza di cinquant’anni dalla sua prima edizione del 1972, *L’imbroglio ecologico. L’ideologia della natura* viene ristampato e arricchito da una nuova prefazione dalla casa editrice Ombre Corte, come frutto di un lavoro di ricerca che ricolloca la figura di Paccino. Tale operazione comincia con un lungo percorso di ricerca nell’Archivio Paccino – custodito nella Fondazione Micheletti – che ha consentito di porre in rilievo una figura ancora poco nota nella corrente eco-marxista italiana. I materiali inediti, presenti nell’archivio, sono stati presentati ed esposti nella “Prefazione” al testo realizzata da Gennaro Avallone, Lucia Giulia Fassini e Sirio Paccino. L’autore viene descritto come un intellettuale laterale ed un “ecologista inquieto”, impegnato tanto nella militanza ambientalista, quanto nella lotta teorica all’ideologia. In una lettera alla rivista *Ecologia*, Paccino definisce la sua opera come “lo ‘scritto’ di un povero untorello, che si permette di ficcare il naso nel sancta sanctorum dell’ecologia, per accertarsi, se per caso, non abbia trovato rifugio proprio lì il vecchio dio dei padroni” (p. 7). La denuncia di eventi e processi di disastro ambientale caratterizza il suo impegno politico: dallo

spopolamento delle zone montane, alla cementificazione selvaggia; dallo squilibrio provocato dalla riduzione di boschi e foreste ai rischi connessi all'inquinamento globale. Caso esemplare è rappresentato dal disastro ambientale avvenuto nel 1948 a Donora, dove le emissioni tossiche dell'industria dello zinco provocarono più di settanta morti. Per tale motivo, in Paccino, lo studio rigoroso è finalizzato ad esprimere il proprio dissenso verso politiche e teorie ecologiche, tanto da costargli la marginalizzazione nel contesto intellettuale italiano. La sua figura, problematizzando limiti e trappole dello sviluppo tecnologico scientifico del capitale nella promessa di uno sviluppo compatibile, costituisce un elemento di svolta nell'orizzonte dell'ecologia.

L'imbroglio ecologico si concretizzerebbe ogni qual volta si tenta di sorvolare o negare le cause strutturali che producono la crisi, riproducendo una vuota ideologia che astrae la natura dalla storia umana o l'umanità dalla storia della natura. Nell'articolo *Autogestire quale tecnologia?* l'autore afferma che tecnologia e scienza, in accordo con André Gorz, sono modelli utilizzati come controllo della produzione finalizzata al profitto: bisogna inventare un'altra scienza, "capace di dare all'uomo una tecnologia di liberazione al posto dell'attuale finalizzata all'asservimento" (Paccino 1979, pp. 26-28). L'imbroglio ecologico è quello dei rapporti sulla salute operaia nelle grandi fabbriche, in cui l'INAIL dichiara che "il fenomeno per cui vi è un morto per ogni ora lavorativa, un ferito ogni 6 secondi, ha le dimensioni di una guerra" (p. 44), senza però porre in discussione il sistema di fabbrica. "L'ecologia diventa imbroglio laddove viene considerata come scienza autonoma dai processi di produzione e dai conflitti sociali che ne scaturiscono" (p. 20). I processi di rivoluzione "verde" oggi oggetto della green economy regolamentata giuridicamente dal quadro normativo del Green New Deal Eu 2021, rappresentano un nuovo nodo con-

cettuale che attiva la riflessione di Paccino e problematizza le soluzioni “di istituzioni e politica partitica che si prefiggono la “gestione” della crisi climatica” (Arrighetti 2019).

Eppure, per Paccino l’ideologia ecologica non elimina la possibilità di un utilizzo “altro” di tale scienza, non come bastevole o indipendente, ma interna alla critica dell’economia politica e, materialmente, alla lotta di classe. Egli prende avvio da una ricostruzione dell’ecologia come storia naturale – “*eterno prius* dell’uomo” – con l’intento di ricollocare l’essere naturale come fondamento “dialettico dell’essere sociale” (si avverte qui l’eco del dialogo con Sebastiano Timpanaro).

La storia naturale è la protagonista del primo capitolo. In primo luogo, l’autore fornisce una definizione di “viventi” (da organismi unicellulari all’uomo): essi sono “sistemi aperti, capaci di riprodursi, passati al vaglio della selezione naturale, limitati nel tempo” (p. 25), sistemi metabolici con un ininterrotto ricambio che ne genera altri specificamente simili. Le condizioni per vivere sono due: l’organizzazione biologica (sistema aperto con capacità riproduttive) e l’organizzazione ambientale (la selezione naturale). Nel caso umano ad esse si aggiunge l’organizzazione sociale, comune (informazione genetica) e unica (informazione culturale) nella biosfera. Mentre la biologia si occupa della prima condizione vitale, “l’organizzazione ambientale è studiata dall’ecologia, che, per quanto concerne l’uomo può considerare anche quella sociale, per coglierne le interrelazioni con l’ambiente naturale, avendo l’avvertenza di non trasferire alla storia degli uomini le categorie della storia naturale” (p. 26). Il termine ecologia nasce con Ernst Haeckel come analisi dell’economia e del modo di abitare degli organismi animali e, secondo Paccino, essa è identificabile con il concetto di storia naturale, in quanto evoluzione umana nel suo rapporto con la natura. Ecologia è storia delle relazioni degli

animali con l'ambiente organico e inorganico. Nell'organizzazione ecologica, prosegue Paccino, ritroviamo come elementi naturali l'energia, la materia organica e la materia inorganica, che interagiscono fra loro ad eccezione del Sole, motore propulsivo della vita. L'energia solare consente la trasformazione dell'inorganico in organico a opera delle piante verdi che forniscono cibo e ossigeno agli animali, i quali con il metabolismo e la morte individuale costituiscono il materiale che, una volta mineralizzato dai decompositori, ritorna alle piante. Nel lessico ecologico sole, ossigeno, sali minerali, acqua, anidride carbonica, rocce sono elementi abiotici; le piante, gli animali biotici. La relazione tra tali elementi è definita, da Paccino, come "improbabile alleanza" da cui scaturisce la vita. La maggior improbabilità è proprio quella dell'elemento biotico, che necessita di continui scambi con l'esterno: condizioni abiotiche e selezione naturale rappresentano per l'autore la combinazione "fatale". Altro fattore ecologico fondamentale per la vita è la diversificazione degli ambienti, definiti "ecosistemi", i quali presentano un proprio metabolismo, proprie strutture e funzioni nel ricambio fra elementi biotici e abiotici. Il grande sistema degli ecosistemi è la biosfera, tutte le specie ne fanno parte, compreso l'uomo. Ma ecco che subentra l'unicità nell'unità: l'utensile viene introdotto dall'uomo nella biosfera come strumento che "ha messo il suo autore in grado di conoscere i nessi dell'universo e, insieme, in condizione di poter estinguere la stessa biosfera prima che il sole cessi di alimentarla" (p. 36). Schematicamente, l'utensile rappresenta uno snodo concettuale che consente di pensare il passaggio dall'informazione genetica a quella culturale; rappresenta un momento "trans-storico" della creazione di società come creazione tecnica e la progressiva sostituzione di ecosistemi naturali in ecosistemi artificiali.

È qui che l'operazione critica di Paccino comincia a lavorare nel sottosuolo: vita e uomo sono categorie astrat-

te nel discorso logico come in natura, qui la vita è la vita-ambiente, l'uomo è l'insieme degli uomini e degli elementi biotici e abiotici che consentono di vivere e generare rapporti di produzione. La biologia è in tal senso ancora astratta, così come lo è l'ecologia, che considera prevalentemente l'ambiente. Secondo l'autore: "solo con la ricerca bioecologica (storia naturale) si può conoscere la natura vivente [...] senza trascurare economia politica, sociologia" (p. 37). Astratta appare la stessa storia naturale, nel momento in cui indaga come si modifica l'ecologia nella successiva storia degli uomini. Il tentativo nel capitolo successivo è quello che di riempire l'astrazione: l'uomo "primo" della storia naturale è una categoria che va colta nella sua materialità storica, in epoche determinate. Se l'utensile interviene come momento logico che caratterizza la condizione peculiare umana, la sua funzione storica si modifica progressivamente. Lo strumento che consente la produzione e con essa i rapporti sociali che ne derivano, assume funzioni storiche differenti, non è "in sé" causa della distruzione dell'ecologia. In *L'origine della famiglia* Engels fa risalire il rapporto di produzione, per come lo conosciamo, ad una determinata divisione sociale del lavoro, che subentra ad un determinato grado di sviluppo delle forze produttive. Paccino ricostruisce velocemente i passaggi storici che consentono la transizione dalla proprietà comune alla proprietà privata e con essa lo sviluppo di un surplus di produzione che può essere scambiata con altri. La proprietà privata, come condizione dello scambio, viene sviluppata in quanto punto cruciale all'interno dei momenti storici dell'ecologia, come condizione dell'accumulazione di ricchezza. "L'accumulazione sta al surplus della sopravvivenza come un pozzo senza fondo a un bicchier d'acqua [...] con nessuna considerazione per le limitate possibilità auto-rigenerative delle risorse" (p. 49). I momenti storici dell'ecologia coincidono con lo sviluppo della figura del padrone, il quale si ac-

corge della scienza ecologica quando “le conseguenze dei costi ambientali hanno incominciato a minacciarlo direttamente, al contempo gli hanno fatto intravedere nuove possibilità di guadagno con l’industria ecologica” (p. 50).

A questo punto viene sviluppata la sezione più densa dell’opera: *Ideologia ecologica*. Paccino ripercorre le forme economiche antiche e quelle dell’alto Medioevo, fino all’emergere storico della figura del “commerciante” – antenato del nuovo borghese. L’analisi è condotta attraverso il confronto con una gran numero di storici ed economisti. L’intento è quello di cogliere “il fondo delle cose”, nel suo manifestarsi storico: “la forma di depredazione della natura si sviluppa con la figura del borghese, venuto alla ribalta della storia nel Medioevo e divenuto nella modernità padrone del mondo grazie a mezzi produttivi senza riscontro col passato, capaci di sommergere la biosfera con oggetti” (p. 72). Da qui, dunque, lo sviluppo tecnico e la scienza moderna. Paccino menziona Bacone che, sul terreno preparato da Galileo e Cartesio, profetizza la sua scienza sperimentale come scienze della rivoluzione industriale, con la promessa “di un mondo migliore che gli uomini possono preparare per loro stessi grazie alla conoscenza” (p. 74). C’è voluto del tempo per passare dallo scienziato al libero creatore, e da questo a “schiavo dorato” del padrone. Ci sono volute scoperte ed eventi considerati “topici”: il cannone a polvere da sparo, i viaggi di Marco Polo e di Colombo; Gutemberg, Lutero, Adam Smith; gli illuministi, la presa della Bastiglia, il ’48, per passare dalla macchina a vapore e dalla bomba atomica. L’autore conclude il cerchio: “l’esigenza di sviluppo infinito insita nel capitalismo si prospetta oggi, al pari del fungo atomico, come minaccia di morte per la vita terrestre [...] l’impero del padrone che rinuncia allo schiavo rivolgendosi alla tecnica rischia di essere esposto alla vendetta delle vittime umane, ma anche di quelle naturali” (p. 75). Fuori da ogni ipotesi di “crollismo”

fatalista del capitalismo, Paccino aggiunge: è per questo che i capitalisti oggi si rivolgono ai “razionalizzatori dell’ecologia”. Citando *Materialismo ed empiriocriticismo*, l’autore insiste sui tentativi scientifici di liquidare la natura come entità metafisica. I fisici sembrano essersi distinti sia nella ricerca finalizzata alla produzione, sia nella collaborazione ideologica, spesso “scivolando nell’idealismo dal lato del relativismo” (p. 84) e qui Paccino fa riferimento al principio di indeterminazione di Heisenberg che si è tentato di utilizzare come ripristino del libero arbitrio. Ogni volta che si prova a far sparire la storia della natura o la storia umana dalla realtà, si realizza ideologia.

In conclusione, Paccino passa in rassegna le politiche dell’imbroglio. A destra si collocano la UICN e il WWF, con l’idea di preservare l’orso polare piuttosto che l’uomo: il secondo sarebbe sempre e solo “distrottore”; al centro, con Nixon, troviamo il predominio di una tecnologia salvatrice del pianeta; subito a sinistra i sostenitori dell’industria ecologica (pur sempre dentro il rapporto di proprietà privata); ancora oltre ci sono i radicali del “bel gesto ambientalista” e infine l’estrema sinistra è occupata dai catastrofisti che, dato il livello di compromissione della biosfera, teorizzano una diminuzione delle nascite. Secondo Paccino questo panorama politico mostra l’assenza di una ecologia politica che, in accordo con il marxismo, possa teorizzare ed individuare spazi di azione teorica, quantomeno per una contro-narrazione che sostenga prassi di lotta reale. È l’ideologia che indica la necessità di un rovesciamento.

Con la sua opera Paccino incarna volutamente una provocazione, percepibile anche nella composizione del testo, nell’interruzione della riflessione con dati e testimonianze sociali. Egli formula una propria metodologia, che spinge a riflettere criticamente sul passaggio epistemologico dall’ecologia alla politica, sul rapporto tra concetti scientifici e concetti politici. L’opera parte dall’esposizio-

ne di categorie scientifiche e ne cerca il riempimento storico. Ci si domanda se non sia qui necessaria un'ulteriore problematizzazione del percorso metodologico, se dunque nel rapporto tra materialismo dialettico e storia naturale l'avvio della ricerca non debba muoversi a partire dalla storia (e non dalle categorie ecologiche) per comprendere il rapporto con l'ambiente, vagliando l'uso delle scoperte scientifiche (e dei suoi concetti) in base alla modifica storica del bisogno sociale, nella relazione con la natura organica e inorganica. Dove un "nuovo" uso possibile comporterebbe, a sua volta, anche un nuovo metodo della scienza stessa, le cui categorie e il cui metodo non sarebbero più "solo" astratte – dato che l'astrazione rappresenta il riflesso della forma "astratta" dell'uomo nell'ideologia borghese, del lavoro entro il rapporto di produzione capitalistica. Piuttosto un processo scientifico, in cui l'astrazione sarebbe solo la modalità per illuminare il concreto nelle sue parti più piccole, per poi a esso ritornare.

Bibliografia

Dario Paccino, *Autogestire quale tecnologia?*, «A. Rivista Anarchica», 76, 1979

Ulteriori recensioni del volume

Giulia Arrighetti, *Per un'ecologia conflittuale. Note sulla nuova edizione de "L'imbroglione ecologico" di Dario Paccino*, «Le parole e le cose», 30 settembre 2021

Link utili

<https://www.leparoleelecose.it/?p=42465>

<http://www.arivista.org/riviste/Arivista/408/70.htm>

Evgenij Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, a cura di Giso Amendola, PGRECO, Milano 2022, pp. 218, € 18.00, ISBN 9788868024567

Matteo Caparrini
Università degli Studi di Padova

Nella sua prefazione alla nuova edizione de *La teoria generale del diritto e il marxismo* di Evgenij Pašukanis, Giso Amendola afferma che la “teoria giuridica” esposta dal giurista sovietico nel 1924 “è tutta attraversata dal problema della transizione”, transizione che è un “processo di estinzione della macchina giuridica in quanto tale” (p. II).

La transizione di cui parla è un processo sociale e politico dalle gravi ricadute giuridiche e non ha niente a che vedere con le norme transitorie, strumenti giuridici che servono a regolare le incertezze e i conflitti di attribuzione nel passaggio ordinato da una normativa vecchia a una nuova. La transizione, qui, è piuttosto l’areale degli eventi e delle trasformazioni che portano da un modo di produzione a un altro (nello specifico, è la transizione al comunismo).

Facendo riferimento all’estinzione, poi, non si hanno in mente né le modalità nelle quali un diritto viene prescritto (art. 2934 c.c.), né il decadimento di un certo diritto alla morte di chi ne è titolare. Estinzione, invece, traduce *Absterben*, parola dalla storia affascinante ma giuridica solo in senso lato. Fu utilizzata da Engels nell’*Anti-Dühring* (1877-1878) e da lì passò nel dibattito sui futuri comunisti del diritto e dello stato grazie soprattutto al Lenin di *Stato e rivoluzione* (1917). Nell’*Anti-Dühring*, è chiaro a Engels

che lo stato non sarà abolito (*abgeschafft*), ma si estinguerà (*er stirbt ab*).

Ora, *abschaffen* significa abolire, sopprimere, eliminare e *Abschaffung* non è una parola del tutto estranea al diritto, se serve, per esempio, per parlare dell'abolizione della schiavitù (*Abschaffung der Sklaverei*). Ma non si tratta propriamente di lessico tecnico e lo stesso vale, a maggior ragione, per *Absterben*. È sintomatico del problema che, secondo Amendola, attraversa la "teoria giuridica" di Pašukanis, che così inquadrati transizione ed estinzione, questi due concetti chiave dello strumentario del giurista sovietico, non abbiano molto da spartire con la concettualità interna della tradizione giuridica, ma vi inseriscano fin dall'inizio un'esteriorità di riferimenti.

"*Der Staat wird nicht 'abgeschafft', er stirbt ab*" (MEW 20, p. 262). L'abolizione dello stato è stata inserita in molti programmi politici, in specie anarchici, facendo pensare a uno smantellamento pezzo per pezzo della "macchina giuridica". Di contro alla *Abschaffung*, lo *Absterben* indicava invece un decorso e un automatismo ed Engels parlava anche di *Einschläferung*, di assopimento – vi ha fatto caso Danilo Zolo ne *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato* (1974) –, per caratterizzare un processo che non ha bisogno di essere diretto, guidato, voluto perfino, ma si mette in marcia da solo date certe condizioni.

Per estinguersi, qualcosa che c'era deve non esserci più, ma senza un atto che rende possibile dire: prima di questo c'era qualcosa, dopo di questo non c'è più. L'estinzione è il degradarsi e il diradarsi di una forma fino a che non diventa indistinguibile. Fuor di metafora, l'estinzione è quel processo che investe lo stato a seguito dell'abolizione dei rapporti determinanti il modo di produzione capitalistico; essa è il risultato giuridico della transizione al comunismo: la scomparsa della forma giuridica dopo che è stata procurata l'abolizione del rapporto sociale di classe.

Non c'è bisogno di un atto che attesti questa scomparsa, perché la forma giuridica, abolita la divisione in classi della società, perde di senso. Qui e là la forma giuridica può essere funzionale per risolvere alcune difficoltà connesse alla transizione, ma niente di più: una volta che ha perso di senso, essa perde la propria ragion d'essere e soprattutto la sua forza propulsiva, deperendo e svanendo (le traduzioni francese e inglese di *Absterben* sono *dépérissement* e *withering away*).

L'immagine del diritto che risulta da tale concezione dell'estinzione dello stato è chiara. È innanzitutto un diritto a marca statale, perché, in questa cornice, dire che lo stato si estingue equivale a dire che a estinguersi sarà il diritto *tout court*. Questa equivalenza è possibile nella misura in cui il diritto è concepito come forma giuridica di una materia sociale, una forma compatta sancita e sostenuta dallo stato. Quando la materia sociale sulla quale insiste viene attraversata da una transizione che ne fa cadere tutti i caposaldi e i presupposti, la forma giuridica non potrà sopravvivere e scomparirà.

Così, se la forma giuridica ha una sua autonomia, è soltanto un'autonomia di copertura e nascondimento: essa copre e nasconde il funzionamento e la conflittualità dei rapporti sociali e in questo modo li rafforza dandogli ulteriore modo di durare e scatenarsi. Rispetto alla materia sociale, alla forma giuridica compete un irrefragabile carattere ideologico. C'è da ammettere che, datato e ingenuo com'è questo quadro, in Pašukanis non mancano aggranci testuali per sostenere una visione tanto strumentalistica del diritto.

Basti pensare a quando egli parla dello stato e della sua organizzazione: “una parte considerevole delle costruzioni giuridiche in realtà presenta un carattere del tutto instabile e convenzionale. È tale [...] la maggior parte delle costruzioni di diritto pubblico” (p. 72). L'instabilità e la convenzionalità del diritto pubblico fanno presagire che non

c'è niente di strano o di problematico nella sua scomparsa, anzi: se una convenzione non ha più niente a sorreggerla e a correggerne volta per volta i tratti di instabilità, è solo che naturale che essa scompaia.

Hanno carattere posticcio anche gli interventi statali di correzione del rapporto sociale capitalistico, come nel caso della proprietà privata. Da questo punto di vista, non dobbiamo farci illusioni: dire “*das Eigentum verpflichtet*” (come fece il celebre art. 153 della Costituzione di Weimar del 1919, ripreso dall’art. 14, c. 2 dell’attuale *Grundgesetz* tedesco) o subordinare la proprietà a motivi d’interesse generale non cambia tanto, di per sé. Pašukanis è molto duro in proposito, come ha notato Stefano Rodotà nelle sue *Note critiche in tema di proprietà* (1960): nella prefazione all’edizione tedesca de *La teoria generale del diritto e il marxismo*, Pašukanis afferma che la funzione sociale della proprietà serve solo a occultare il carattere classista della proprietà privata (*den Klassencharakter des Privateigentums zu verschleiern*).

Confrontandoci allora con l’affermazione più netta del giurista sovietico, ci sembra di capire facilmente che cosa egli voglia dire, quando scrive che la “scomparsa delle categorie del diritto borghese” comporterà “l’estinzione del diritto in genere, cioè la graduale scomparsa dell’elemento giuridico nei rapporti umani” (p. 73): il diritto si estinguerà nella transizione. Ma è proprio questa facilità di lettura che rende meritevole una ripubblicazione, oggi, de *La teoria generale del diritto e il marxismo*. Cerchiamo di capire in che senso e perché.

L’“estinzione della macchina giuridica in quanto tale” di cui parlava Amendola compone due elementi di cui abbiamo accennato il collegamento: siccome la forma giuridica è sancita e sostenuta dallo stato, l’estinzione dello stato e l’estinzione del diritto vanno di pari passo. È possibile eccepire in più di un modo allo strumentalismo di questa connessione, ma l’ipotesi fondamentale di ogni ec-

cepimento è che lo stato non riesca a dominare tutto il fenomeno giuridico: c'era diritto prima dello stato, c'è diritto che non è dello stato e ci sarà diritto oltre lo stato.

Il diritto, qui, è un terreno disasttrato: un luogo di molte battaglie, una riserva di inesauribili astuzie, un serbatoio di strategie che vanno in un verso e nell'altro, uno spazio fatto di tanti punti di fuga quanti sono i punti di forza sui quali poggia il potere. Su questo terreno, non ci sono trasparenze o esclusività, ma tendenze in conflitto e possibilità che possono essere piegate ai fini più diversi – e non tutti sono repressivi. La scomparsa del diritto non viene in gioco, perché sul diritto e nel diritto è possibile lavorare, anche e soprattutto per costruire alternative.

Come rende bene evidente Amendola nella sua prefazione, in più di un'occasione il diritto è stato pensato come qualcosa che non deve semplicemente scomparire, ma che può essere anzi *détourné* dalla sua accezione ideologica, generando una nuova forma giuridica. Le lotte sociali degli anni settanta, per esempio, immaginavano una disposizione societaria che desse forma alle proprie istanze di cambiamento; in questo contesto, la critica marxista del diritto in Italia voleva pervenire a un “uso alternativo del diritto” attraverso una “interpretazione estensiva del disegno costituzionale” (p. III).

Se poi pensiamo al diritto del comune, usando generosamente questa formula per intendere l'insieme dei movimenti attivi appena prima e dopo la crisi finanziaria del 2008, questi hanno scommesso sulla possibilità di fare un uso controegemonico del diritto (p. IV), manomettendo i concetti e gli istituti giuridici per strapparli alla logica stringente, troppo stringente dell'appropriazione e della valorizzazione. Un mondo spogliato dalle sicurezze e dalle stabilità degli stati, sempre più in crisi, cominciava a rendere possibile schierare, contro il *forum shopping* degli attori transnazionali, un pluralismo giuridico dispiegato in cui i beni fossero sempre più comuni.

Sarebbe facile contrapporre l'estinzione del diritto a un suo uso schierato. Nel primo caso, avremmo un programma che del diritto non se ne fa niente; nel secondo, un programma che sul diritto punta tutto, o molto. Le cose sono, com'è chiaro, più complicate. Pašukanis, quando affrontava il problema di un *nachträgliches Recht*, un diritto che è *après coup* nel senso letterale di un diritto dopo la rivoluzione bolscevica, aveva bene in mente il bisogno di nuove forme giuridiche che i suoi tempi manifestavano. E sapeva benissimo che non era possibile risolvere il problema dell'estinzione del diritto o di che cosa potesse essere una nuova forma giuridica, senza prima chiarire e fare i conti con il vincolo specifico che si istituisce tra una forma giuridica e l'insieme dei rapporti sociali sul quale essa insiste.

È in questo contesto che si motiva la sua "ipervalutazione del diritto privato come unica matrice della forma giuridica" (p. VII). Quanto abbiamo visto prima sulla convenzionalità del diritto pubblico non deve essere interpretato a dire che, per Pašukanis, dall'ideologia che pervade il diritto segue la sua irrealtà, la quale lo predispone a scomparire. È materia, piuttosto, di posizionamento teorico: come non si è mai stancato di ripetere Umberto Cerioni nei suoi molti interventi in merito, Pašukanis ha una concezione precisa della realtà giuridica, che egli identifica nel soggetto di diritto e nei concetti e negli istituti del diritto privato.

Se il diritto pubblico ha carattere arbitrario, ciò deriva dalla sua distanza dal rapporto sociale. Il diritto privato, invece, non ne è rimosso allo stesso modo, bensì è il luogo di un parallelismo in base al quale l'individuo "si trasforma in soggetto giuridico in virtù dello stesso meccanismo attraverso il quale il prodotto naturale si trasforma, per necessità, in merce" (p. 80). Tanto quanto la merce, il soggetto di diritto è un'astrazione semplice, che mette conto di considerare nella sua astrattezza e nella sua semplicità

per acquisire il punto di partenza adeguato per la comprensione e la critica del diritto (Pašukanis trae molto del suo metodo dall'*Introduzione del 1857* a *Per la critica dell'economia politica*, inedito marxiano pubblicato nel 1903 da Karl Kautsky su *Die Neue Zeit*).

Nel 1973, Toni Negri (*Rileggendo Pašukanis: note di discussione*) lamentava che sottolineare la produttività dei concetti e degli istituti del diritto privato nella costruzione e ricostruzione del fenomeno giuridico rischiava di avvicinare troppo Pašukanis all'istituzionalismo e al "diritto dei privati". Per Negri, l'importanza del soggetto di diritto non deve essere esaltata a tal punto da dimenticare il contributo della struttura complessiva del capitale alla produzione giuridica.

Ma per Pašukanis, partire dall'astrazione semplice del soggetto di diritto non significa mettere in capo a quest'ultimo la capacità di produrre tutto il restante diritto o affermare che il diritto si riduca all'azione dei singoli soggetti. Significa, piuttosto, comprendere e criticare il diritto considerandolo nell'ordine logico datogli dalla scienza giuridica, significa cioè dotarsi degli strumenti epistemologici necessari per la critica.

E qui iniziamo a capire perché, rileggendo Pašukanis oggi, dobbiamo guardarci bene dalla facilità di prima, quella di pensare che la sua teoria sia l'annuncio di una società senza diritto. È una facilità, questa, che è il rovescio dell'alternativa che abbiamo discusso, quella di pensare che, siccome non c'è società senza diritto, ci sarà diritto anche in una società in cui non c'è lo stato e non valgono le logiche dell'appropriazione e della valorizzazione (e tanto vale, dunque, cominciare già adesso a pensare un diritto alternativo).

Pašukanis è più difficile. Nella sua teoria, non troveremo una descrizione accurata della società senza diritto. D'altra parte, l'enormità della sua posizione teorica non deve essere rivista, affermando che è solo *un* diritto quello

che si estingue e non *il* diritto. Ecco la difficoltà, ma anche l'importanza, di rileggere *La teoria generale del diritto e il marxismo* oggi: per Pašukanis, non è possibile parlare di diritto al di là della sua fissazione sul diritto privato moderno e sul soggetto di diritto. Non sappiamo dire il diritto in altri modi, perché parlarne significa avere a che fare con la concettualità della scienza giuridica. A un secolo di distanza dalla pubblicazione del suo lavoro più importante, Pašukanis ci ricorda che dobbiamo ancora fare i conti con questa concettualità.

Silvia Pierosara, *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 232, € 24.00, ISBN 9788857576473

Chiara Pellegrini
Università degli Studi di Padova

Nel volume *Autonomia in relazione. Attraverso l'etica contemporanea*, Silvia Pierosara svolge un'analisi complessa del concetto di autonomia. L'autrice ha l'obiettivo di ripensare l'autonomia rilanciando "la questione del soggetto e della persona, ma a partire dall'identità pratica, dall'agire e dal riferimento a un orizzonte in cui bene e giustizia hanno un significato e una ricaduta rilevanti nella vita e nelle relazioni umane" (p. 9). La proposta è quella di tentare di comprendere i cambiamenti che hanno interessato la categoria di soggetto, associando "l'autonomia a un concetto di persona definitivamente e irrevocabilmente distante dal lessico proprietario" (p. 10).

La breve introduzione fornita dall'autrice è uno strumento utile per potersi muovere agilmente all'interno di un testo che, pur essendo coerente nella struttura e nell'argomentazione, presenta molteplici livelli di analisi. A livello metodologico, infatti, Pierosara presenta in modo preciso gli obiettivi dello studio, descrivendo brevemente i tre capitoli di cui si compone ed evidenziandone le principali caratteristiche. Il primo, "La cittadinanza morale dell'autonomia", presenta una ricostruzione storico-concettuale della nozione di autonomia in cui si pone l'accento sulla sua evoluzione nella modernità. Essa, infatti, nel fondamentale momento filosofico del passaggio da Rousseau a Kant, si smarca progressivamente dalla dimensio-

ne giuridica e da quella politica per acquisire un ruolo all'interno del discorso morale e venire "interiorizzata".

La discussione viene ampliata grazie all'analisi di posizioni critiche, come quella della continuità dello sviluppo del concetto di autonomia, fornendo una panoramica del complesso dibattito sul tema. Già a partire dall'inizio del volume, la nozione di autonomia morale viene discussa in relazione alla soggettività, sottolineando come la sua rivendicazione non possa andare a sovrapporsi con "l'invocazione della libertà di disporre di sé come di una proprietà" (p. 27), pena il rischio di eccedere nella dimensione ontologica e di fraintendere il significato dell'agire responsabile e autonomo: comprendere la relazione con se stessi in modo proprietario, afferma l'autrice, "significa rendere il sé un oggetto di cui poter disporre" (p. 27). Evidentemente, questo atteggiamento non valorizza la dimensione dinamica e contestuale della soggettività, sottintendendo un modello antropologico fondato sul paradigma del dominio.

Pur non essendo possibile ricostruire in modo dettagliato lo studio storico-culturale proposto da Pierosara, il ripensamento dell'autonomia al di fuori del paradigma proprietario non può prescindere dall'analisi del momento in cui l'autonomia si delinea, al fine di evidenziarne la "portata normativa e valoriale" (p. 37), dando la possibilità di ripensare la visione kantiana di autonomia nei termini di governo (e non proprietà) di sé, in cui la logica proprietaria viene meno in favore della valorizzazione della partecipazione e della relazione. Alla luce di queste premesse, l'autrice sottolinea il fraintendimento che identifica autonomia e indipendenza, inserendola nella logica di un individualismo esacerbato: "oltre alla libertà da costrizioni esterne, l'autonomia morale sembra implicare un ancoraggio razionale e universale che fa coincidere la coscienza della legge morale con la sua universalità" (p. 38). Pierosara individua il suddetto fraintendimento anche in

una certa interpretazione del pensiero di Kant, che viene riletto – per quanto concerne l'autonomia morale – alla luce del suo debito con Rousseau, quando invece sarebbe preferibile ipotizzarne un ripensamento in chiave relazionale. A partire da questa analisi storico-concettuale e dalla discussione dei due autori, l'autrice evidenzia in modo ancora più chiaro lo spazio dell'autonomia morale e anche una sua riconfigurazione che muova, come anticipato, dall'analisi della soggettività e dei suoi cambiamenti, tenendo presente la differenza con l'autonomia ontologica.

Il punto di partenza di Pierosara è il lascito kantiano, soprattutto in merito alla dimensione normativa, che non vede protagonista un soggetto creatore della norma, ma che con essa sviluppa “una relazione problematica, dinamica e mediata” (p. 72). Allo stesso tempo, Pierosara sottolinea opportunamente che una lettura complessa del concetto di autonomia morale non si limita solo alla sfera normativa in relazione alla dimensione dell'agire e della scelta, “ma include tra le fonti della normatività dimensioni eterogenee tra loro, come i valori, i desideri, l'idea che ciascuno ha di vita buona” (p. 72), insieme ad altri elementi che vedono all'interno del sé il luogo dove ricercare un equilibrio tra gli aspetti teorici e pratici. Il capitolo si conclude con alcune distinzioni di carattere concettuale, come quella tra l'autonomia procedurale e sostanziale e con il focus sulla nozione di autonomia morale, da non intendere esclusivamente nei termini della sottoscrizione della legge morale, ma anche “come prassi di discernimento e governo di sé che si autoalimenta e si rafforza con l'abitudine” (p. 77). Pierosara propone di guardare all'autonomia morale non solo come un diritto “ma come una virtù e come un dovere” (p. 77), discutendone anche il suo statuto paradossale, che si esplica nel suo essere condizione di possibilità dell'eteronomia: questo paradosso costitutivo dell'autonomia permette di ripensarla

dinamicamente, al di fuori dello schema proprietario relativo al sé come luogo di creazione della norma.

Il secondo capitolo, intitolato “Dialettiche dell’autonomia morale”, in continuità con il primo, si propone di intraprendere un’indagine di natura morale sul concetto di autonomia, sottolineando l’importanza di un’analisi filosofica, prioritaria rispetto alla discussione sull’applicazione dell’autonomia “nei diversi contesti etici” (p. 83). Pierosara intende infatti soffermarsi sullo studio delle categorie morali tradizionalmente legate alla nozione di autonomia, così da verificarne “la tenuta e ipotizzare orizzonti d’intersezione nuovi, per riconfigurare un tema che altrimenti diventa facile preda di semplificazioni banalizzanti” (p. 83). In questo senso, fondamentale è la discussione della relazione tra autonomia ed eteronomia: tentando una rilettura che superi l’impostazione dicotomica, l’obiettivo è dimostrare come la prima non si opponga alla seconda costituendone, piuttosto, le radici. Allo stesso modo, l’autrice sottolinea come il concetto di autonomia si muova tra i due poli della deontologia e della teleologia. Proprio a partire dalla discussione di questi due concetti, l’autrice pone l’accento sul lascito kantiano e sulla dimensione deontologica dell’autonomia morale, che “consiste nella capacità di sottoscrivere il comando della ragione e aderirvi in modo incondizionato come a un dovere” (p. 106), mettendo in evidenza però come a partire dallo stesso Kant sia possibile rintracciare una concezione relazionale dell’autonomia, che muove dall’imperativo che è prescritto dalla ragione alla volontà che lo riconosce e che obbligatoriamente lo segue. Da qui emergono, secondo Pierosara, almeno due interrogativi che rilevano la natura relazionale dell’autonomia in senso kantiano: il primo sulle “condizioni di maturazione della capacità, da parte della persona, di sottoscrivere, ponderare, e infine aderire a norme imponendole a sé stessa” (p. 107) e il secondo sulla “conquista di tale autonomia come virtù

e l'impossibilità di escludere un orizzonte teleologico nella definizione e nell'esercizio dell'autonomia morale" (p. 107).

La concezione di autonomia come virtù è certamente un punto teorico essenziale nel lavoro dell'autrice. Infatti, declinare l'autonomia non solo come diritto e dovere, ma come *habitus*, permette di evidenziarne la natura dinamica e contestuale, di continua tensione verso l'esterno e orientata alla vita buona, senza far venire meno il lavoro interiore compiuto dal sé. L'analisi di Pierosara coinvolge anche le coppie concettuali di materia-forma e analitica-dialettica; il loro ripensamento al di là della rigidità dicotomica contribuisce a smarcare l'autonomia da una visione statica e a evidenziare il ruolo essenziale dell'autonomia morale, che si lega anche alla nozione di responsabilità.

Nel terzo capitolo "Autonomia e decentramento: verso un paradigma narrativo", le questioni riformulate nel secondo vengono ulteriormente discusse alla luce della riflessione contemporanea. I modelli presi in analisi, seppur in modo diverso, "percorrono la strada di una rfigurazione dell'autonomia come irrinunciabile percorso critico verso una libertà situata" (p. 143), grazie all'esplicitazione del legame ritenuto costitutivo "tra autonomia e dimensione storica, nelle sue forme sociali e relazionali, il che si traduce, dal punto di vista dell'etica personale, nel riconoscimento di una correlazione, anch'essa costitutiva, tra autonomia e responsabilità" (p. 143), insieme all'analisi della fondamentale relazione del rapporto tra identità personale ed autonomia e le sue possibili declinazioni. Gran parte della terza sezione è dedicata a tre paradigmi contemporanei, uno relazionale, uno decentrato e uno narrativo, che vedono al centro il ripensamento dell'autonomia. Di questi tre modelli si cerca di ricostruire il relativo dibattito, sottolineandone le principali caratteristiche. I tre approcci, sostiene Pierosara, si differenziano principal-

mente nel modo di intendere l'orizzonte storico relativamente all'identità personale. L'autrice sottolinea come, mentre il primo si focalizza maggiormente sulla dimensione esteriore in relazione alla possibilità di aiutare o ostacolare l'autonomia, il secondo ha come focus gli elementi della storicità e dell'eteronomia, nei quali ritraccia le condizioni di possibilità dell'autonomia, ovvero "il frutto di un'elaborazione, di un'approssimazione critica e riflessiva verso l'identità pratica" (p. 149). In questo senso, si potrebbe pensare all'approccio narrativo all'autonomia, che nel testo viene solo tratteggiato, come una specificazione di quello decentrato. Dei primi due paradigmi è presente un'ampia discussione che non riguarda solo l'analisi concettuale, ma anche quella del dibattito contemporaneo in merito. Anche se in questa sede è possibile solo accennare all'ampio *excursus* fornito da Pierosara, risulta importante sottolineare come nell'identificare le differenze tra il paradigma relazionale e quello decentrato si presenti un'antropologia differente, che vede il primo in parte ancora legato a un modello "sottrattivo" e il secondo a uno "implicativo". Afferma Pierosara: "l'autonomia relazionale riconosce la costituzione interrelata del sé e la sua fundamentalità per l'agire autonomo, ma considera perlopiù individuale il fine di tale agire, che, invece, nell'autonomia decentrata, è più chiaramente ascritto all'orizzonte del comune" (p. 168). Al fine di operare il superamento di una concezione proprietaria dell'autonomia, guida dell'intero testo, Pierosara sottolinea la necessità di una transizione "dal lessico dell'appropriazione a quello dell'introiezione" (p. 179), che vede il soggetto responsabile e non proprietario dell'azione autonoma. Nel paradigma decentrato la relazione diviene la "chiave di accesso, la condizione di possibilità del dirsi e del rivendicarsi come soggetti autonomi dal punto di vista morale" (pp. 185-186).

Pirosara introduce infine un passaggio ulteriore, ovvero quello all'autonomia narrativa, interessata da una costellazione semantica ancora più ampia, la quale “tiene insieme discernimento, equilibrio, virtù” (p. 197). Il sé autonomo diviene autore “non onnisciente, ma capace di sintesi e configurazioni uniche e originali, protagonista di un agire sempre esposto alle trasformazioni interpretative che invitano alla lettura di sé” (p. 201). In conclusione, si intende valorizzare come questa lettura “anfibolica” dell'autonomia apra la discussione a un suo ripensamento in chiave narrativa, dove il superamento di una visione proprietaria sia dell'autonomia che della soggettività arricchiscano il lessico del dibattito. Rilevante è che tale ripensamento, oltre ai concetti di dovere e diritto, dia spazio alla semantica della virtù, alla saggezza pratica e all'idea di vita buona.

Paola Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 181, € 16.00, ISBN 9788815286031

Maria Giulia Sestito
Università degli Studi di Padova

Tutti sapevano come si chiamava, ma nessuno, da nessuna parte sapeva il suo nome. Tratte dal libro *Amatissima* della scrittrice afroamericana Toni Morrison, queste parole sono poste a epigrafe del libro di Paola Rudan sul concetto di donna. Nel celebre romanzo, *Beloved* è il nome – conosciuto da tutti e mai pronunciato – della figlia di una schiava fuggiasca uccisa dalla madre pur di non vederla ridotta in schiavitù. Come il nome di *Beloved*, il concetto di donna è conosciuto sia nel discorso comune sia nella produzione scientifica, e allo stesso tempo è eluso nei suoi molteplici significati. Fare una storia di questo concetto significa per Rudan mostrare come dietro alla apparente incontestata disponibilità del concetto di donna siano sottesi discorsi politici e sociali, che dalla modernità a oggi hanno prodotto la donna come differente. Per l'autrice si tratta dunque di portare a galla “un antagonismo che spezza l'identità imposta alle donne dal dominio maschile” (p. 17) chiamando in causa gli scritti di quelle donne che dalla prima modernità fino al femminismo nero e postcoloniale hanno rotto l'essenziale unità della politica e mostrato l'intrinseca parzialità del suo soggetto. L'uso che nel tempo si è fatto del concetto di donna rompe con l'astratto universale e mostra il lato nascosto delle categorie politiche. “Donna” non è infatti una categoria biologica o sociologica, ma un concetto politico che si attiva ogni qual volta le

donne pretendono di definire “cosa è donna”. Leggere storicamente il concetto di donna impedisce d’altro canto di considerarlo come una categoria unitaria o universale. Al contrario, nel movimento storico esso rivela il suo radicale tratto polemico, che viene significato a partire da condizioni storiche e sociali ben definite.

È questo elemento di rottura che le donne operano ridefinendo il significato sociale e politico della “donna” che Rudan rintraccia ed esamina, esplicitando la necessità di fare i conti con “la produzione sociale della differenza sessuale e la sua concettualizzazione” (p. 9). La rivoluzione epistemologica a cui l’autrice si richiama è il femminismo come movimento sociale e politico, il modo in cui esso è riuscito a scompaginare le categorie politiche, la violenza patriarcale che esse legittimano e i rapporti di dominio che producono. “La prospettiva femminista porta alla luce l’antitesi persistente che, per quanto nascosta, impedisce la costituzione della politica come unità e che non può essere risolta con una decisione sovrana” (p. 11). Rileggere la storia alla luce di quelle donne che tentano di rovesciare il dominio maschile permette dunque di sottrarre all’oblio l’antagonismo che fonda la politica moderna.

Benché Rudan sottolinei a più riprese che il femminismo emerge come movimento solo con la Rivoluzione francese, è per l’autrice necessario rendere visibile il confronto e lo scontro delle donne sin dalla prima affermazione del discorso politico moderno. A partire dalle singolari strategie autoriali delle donne nella prima modernità è possibile comprendere a pieno il ruolo delle donne come attrici dell’accelerazione del tempo storico. Se nella prima modernità le donne cominciano a scrivere e pubblicare i propri scritti, è solo dalla fine del Settecento per Rudan il concetto di donna diventa espressione di un singolare collettivo; in questa fase storica, infatti, la critica delle donne al dominio maschile prende forma collettivamente

e passa per la critica alle categorie politiche che quel dominio legittimano.

Nella prima parte del libro, intitolata “Sulla soglia di un nuovo ordine”, Rudan mostra come tra il 1400 e il 1700 si aprano spazi di possibilità imprevisi per le donne. La crisi dell’autorità che si manifesta in questi secoli – durante lo scisma d’Occidente, la Rivoluzione inglese e la Gloriosa rivoluzione – se da un lato fornisce il pretesto per ripensare il potere politico come costruzione umana, dall’altro lato consente alle donne di contestarne il carattere patriarcale. Con una presa di parola pubblica, le donne mettono in discussione l’autorità attraverso la propria affermazione autoriale.

Quando all’inizio del Quattrocento Christine de Pizan si imbatte nella secolare opera *Roman de la Rose*, ne afferma furiosamente i contenuti misogini. La strategia autoriale messa in atto da Pizan è l’affermazione di una verità – l’essere donna – che può esperire solo chi ne fa esperienza. Attraverso la narrazione delle vite di donne notevoli, l’autrice esibisce la differenza pratica dell’essere donna, differenza che “acquista significato come possibilità o come limite” (p. 36) solo nelle condizioni storiche in cui essa è prodotta. La tensione tra natura e costume viene articolata da Margaret Cavendish più di due secoli dopo. Cavendish riporta la differenza sessuale nel movimento della Natura e facendo leva sul carattere trasformativo di questo movimento indica alle donne la possibilità di svincolarsi dal dominio degli uomini. Se c’è potere laddove c’è possibilità naturale di compiere un’azione, allora una donna può agire fuori dai dettami patriarcali senza che vi sia alcun sopruso. Rudan mostra infatti come nello stesso periodo in cui Cavendish scrive, migliaia di donne si attivino “contro la pretesa maschile di immobilizzare le donne definendo una volta per tutte la loro natura” (p. 58). D’altra parte, la contestazione del monopolio maschile del sapere viene esplicitamente connessa al proble-

ma della pretesa subordinazione naturale delle donne qualche decennio più tardi grazie al contributo di scrittrici come Mary Astell. Ancora una volta, una donna attinge all'esperienza della propria natura femminile per rovesciare gli argomenti patriarcali che sostengono la soggezione delle donne, chiedendo con folgorante lucidità perché tutte le donne sono nate schiave.

Le autrici che Rudan affronta nella seconda parte del libro, intitolata "La produzione sociale della differenza" tentano in vari modi di rispondere a questa domanda. La natura non è più la strategia discorsiva tramite cui mettere in discussione il potere patriarcale, del quale si comincia a svelare e contestare il carattere prettamente sociale. Libertà, uguaglianza e fraternità sono appannaggio degli uomini a partire dalla Rivoluzione francese, mentre il dominio degli uomini sulle donne non è spazzato via con gli antichi privilegi.

Mary Wollstonecraft si incarica di mostrare la dinamica sociale che legittima il potere patriarcale. Attraverso l'addomesticamento le donne sono lasciate in uno stato di parziale civilizzazione, a causa della mancata istruzione lo sviluppo della loro razionalità è incompleto. Se le donne fossero istruite come gli uomini si compierebbe un'emancipazione che servirebbe non solo al genere femminile, ma aiuterebbe il progresso dell'intera umanità. Nel momento in cui Wollstonecraft scrive, spiega Rudan, "il concetto di donna si carica di un contenuto polemico, di un'aspettativa di libertà e di un'ambizione democratica senza precedenti" (p. 75).

Al tempo stesso attraverso l'analisi dell'opera di Wollstonecraft, Rudan mette in luce la contraddizione tra l'universalità implicata nel fare della donna un soggetto universale titolare di diritti e la parzialità che occupa all'interno della società e di cui si fa portatrice. Lo spettro della parzialità interna al concetto di donna si arricchisce tramite il riconoscimento della crescente importanza della

differenza tra le donne nel momento in cui l'abolizionista Sarah Grimké evidenzia il legame che c'è tra sfruttamento e sesso. Il lessico dei diritti è insufficiente perché trascurava il carattere sistematico del dominio. L'abolizionismo diventa allora la risposta che donne e schiavi devono praticare comunemente contro quel dominio che è forgiato dai padroni. È d'altra parte Anna Julia Cooper, ex schiava nera, a rivelare che ruolo giochi il colore della pelle nella produzione sociale della "donna". Sulla scia di Sojourner Truth, trovandosi di fronte a due sale di aspetto, una "per le signore" e l'altra "per la gente di colore", Cooper si chiede cosa è la donna nera. Secondo Rudan, l'autrice offre "la prospettiva parziale da cui osservare in che modo la costante storica del dominio maschile si trasforma quando il razzismo diventa uno stabile operatore sociale" (p. 103). Negli stessi anni – tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento – Emma Goldman mette a punto la sua critica al primo capitalismo industriale, affermando che il capitale produce e valorizza la donna come differente. Con la figura della prostituta Goldman mette in luce come lo sfruttamento capitalistico e il dominio sessuale siano due facce della stessa medaglia, poiché determinano le posizioni delle donne sul mercato capitalistico.

È a partire da queste tre autrici che Rudan ricostruisce una prima critica all'universalismo – che ha una dimensione collettiva – a cui bisogna affiancare una pratica politica articolata e che viene definitivamente sviluppata dalle autrici affrontate nella terza parte del libro, intitolata "Una parte globale". Queste autrici rompono con il lessico dei diritti e dell'universalismo e affermano la necessità di rispondere alla riproduzione congiunta di razzismo, classismo e sessismo nell'ormai consolidato Stato globale. A partire dagli anni Settanta del Novecento la differenza sessuale assume piena centralità, e infatti Carla Lonzi e il collettivo di Rivolta femminile affermano categoricamen-

te l'impossibilità di definire la donna in rapporto all'uomo. Rompere con il mondo degli uomini in maniera globale, separarsi da questi, mettere a soqquadro i rapporti sessuati, sono i principi che le donne di Rivolta vogliono mettere in pratica. Qualche anno più tardi la femminista afroamericana bell hooks rileverà i limiti del separatismo, che pur sottraendosi al patriarcato ne lascia il nucleo fondante inalterato. Per trasformare la società è necessario assumere un punto di vista prospettico che faccia luce sulle differenze e si incarichi di articularle. Solo a partire dall'analisi della società capitalistica, da quell'interconnessione tra diversi assi di dominio – razzismo, sessismo e classismo – che segnano la vita di donne e uomini, per bell hooks è possibile mettere in comunicazione le lotte e contrastare in questo modo il dominio del “patriarcato capitalista suprematista bianco”. Gayatri Chakravorty Spivak riconosce nella prospettiva del margine di bell hooks e nel discorso sul privilegio epistemico di Chandra Talpade Mohanty un terreno comune. Sulla spinta dei movimenti postcoloniali, Mohanty parla di “Donna del Terzo Mondo” come oggetto della scienza (scienza d'altra parte prodotta per lo sviluppo del mondo occidentale e capitalistico) in opposizione alla donna emancipata. Allo stesso modo, Spivak mette in luce come la “donna subalterna” venga riprodotta come “centro di super-sfruttamento” all'interno delle catene transnazionali del valore.

Il concetto di donna analizzato da Paola Rudan fornisce uno strumento analitico prezioso per gli studi di teoria politica femminista. Il suo lavoro è necessario ma anche inattuale – e l'autrice lo riconosce – perché tratta materialisticamente il concetto di donna, individuando dei problemi nella teoria e nella politica del genere oggi dominanti. “La categoria di genere corre il rischio di ri-naturalizzare la natura, di destoricizzare il corpo e quindi di confermare in ultima istanza i presupposti del determinismo biologico che pretende di contestare” (p. 14). D'altra par-

te, per Rudan la teoria intersezionale rischia di rendere la politica delle identità un agente dell'individualismo neoliberale, incapace di articolare le lotte e organizzare collettivamente un'opposizione al dominio patriarcale.

Ripercorrere la storia del concetto di donna e della sua attivazione polemica da parte delle donne consente di esplicitare il legame taciuto tra la concettualizzazione della politica e il dominio patriarcale. Addentrandosi nelle fonti delle autrici passate in rassegna Rudan mostra la divisione costitutiva del politico e dei suoi concetti e al contempo che il concetto di donna è esso stesso non omogeneo perché segnato da differenze di classe e di razza. Lo sforzo di Rudan è quello di mostrare volta per volta i processi sociali e politici che sottendono la produzione della differenza sessuale e la riproduzione dei rapporti di dominio e il modo in cui le donne stesse hanno contestato quel dominio. È in fondo questo l'interrogativo che muove lo studio di Paola Rudan, cioè come disarticolare e svigorire l'anacronismo del patriarcato e di contro articolare e rafforzare le connessioni fra tutte quelle donne che ieri e oggi rifiutano il dominio patriarcale.

Giuliano Serges, *La dimensione costituzionale dell'urgenza. Studio su di una nozione*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020, pp. 812, € 60.00, ISBN 9788893919364

Tom Frédo Pablo Brumelot
Università degli Studi di Padova

Questo saggio, molto ampio, rappresenta una somma di informazioni e di ragionamenti per chi si interessa alla problematica giuridica dell'urgenza. La sua forza consiste in sua scelta metodologica, un approccio nozionale. Le analisi sul concetto di urgenza compreso all'interno della Costituzione e le sue comparse nella giurisprudenza costituzionale sono molto preziose, soprattutto perché volutamente affrontano la vicinanza di altri concetti come "necessità", "eccezione" ed "emergenza", svolte nella prospettiva di "compiere un'operazione d'igiene concettuale" (p. 12). Dobbiamo riconoscere all'autore un autentico sforzo per uscire dall'ambiguità semantica attorno al lessico dell'urgenza, ambiguità che è il primo ostacolo nel ragionare sulla legittimità del ricorso ad istituti urgentali (decreto-legge, stato di emergenza). Sforzo dunque pienamente filosofico, che mostra ancora una volta quanto la ricerca giuridica assuma il compito, forse trascurato dalla filosofia politica, di chiarimento concettuale. E crediamo che la sua qualità speculativa, ragione di una sua ricezione al di là delle frontiere tra discipline accademiche (filosofia, diritto, scienze politiche), tenga per parte nell'attenzione rivolta alla lingua in cui si ragiona e al dialogo possibile oltre le frontiere linguistiche. In una prospettiva comparatistica tra Italia e Francia, l'autore si im-

pegna anche ad approfondire il problema della coppia concettuale urgenza-emergenza, che in francese non ha che una sola traduzione: l'*urgence*. Il testo è organizzato in tre parti: una prima parte di ricognizione della nozione di urgenza nella Costituzione italiana, ricognizione dalla quale deriva una parte speculativa sul concetto di urgenza, e per finire una parte propositiva che si vuole applicazione della teoria sull'urgenza emersa dal lavoro congiunto di ricognizione-speculazione.

La prima parte ripercorre sia i vari articoli della Costituzione (cap. II) in cui compare la nozione di urgenza (articoli 13, 14, 21, 72, 73 e 77), sia la giurisprudenza costituzionale (cap. III), per trarre da quest'esame delle fonti del diritto delle ipotesi sulla nozione d'urgenza (cap. IV). Attento ai dibattiti in Assemblea costituente che già illustravano quanto l'inserimento di "clausole urgentziali" fosse discusso, l'autore si sofferma sul caso dell'art. 77, il più controverso e quello che ha ricevuto una maggiore attenzione dalla dottrina giuridica. Contro un iniziale divieto (21 settembre 1946) formulato dai costituenti ancora traumatizzati dall'esperienza fascista, e nell'intento di limitarne l'uso, l'art. 77 ha ricevuto un'attenzione proporzionale alla maggiore criticità della sua applicazione storica: "Nella prassi, l'art. 77 [...] è servito non già a limitare a casi straordinari l'uso del decreto-legge, bensì, tutt'al contrario, a dare fondamento costituzionale, una 'patente di legittimità', ad un atteggiamento di persistente prevaricazione del Governo sul potere legislativo" (pp. 147-148). Ecco tra le righe il problema dell'urgenza: prevederla o non prevederla? Alla fine di questo percorso, l'autore difende una nozione unitaria di urgenza, fatta da una gradazione dall'articolo 76 al 78 e di una gerarchizzazione di questi istituti secondo la loro competenza (generale/speciale) e il loro uso (generale/residuale). Secondo la natura del pericolo – più o meno urgente, pressante, pace o guerra – varia la risposta giuridica. E l'autore così rias-

sume: gli istituti urgenti previsti dalla Costituzione “riposano su di una medesima nozione di urgenza, con la quale ‘interagiscono’ – se così si può dire – in modo diverso” (p. 180).

Il terzo capitolo esamina la giurisprudenza costituzionale, delineando l’incostanza della Corte nella sua valutazione dei “casi di necessità ed urgenza”: “tra la fine degli anni ’90 del secolo scorso e i primi dodici anni del secolo successivo è stato forse il più clamoroso tra i *revirement* giurisprudenziali della Corte” (p. 209). Quest’atteggiamento nuovo non si è accompagnato ad una vera definizione della nozione, ma la Corte ha progressivamente dato degli “indici di oggettivazione” che l’autore divide in due gruppi, “fattore tempo” e “fattore bisogno” (p. 218). Il “fattore tempo” raggruppa da una parte le nozioni di celerità e indifferibilità dell’atto urgente (p. 222), dall’altro la nozione di provvisorietà dell’atto urgente, cioè il “carattere necessariamente provvisorio della decretazione d’urgenza” (p. 224). Il “fattore bisogno” rinvia invece alla nozione di proporzionalità, cioè di proporzione tra i mezzi (la deroga) e la finalità, ponendo dei limiti. Il fattore bisogno corrisponde grossomodo alla nozione di necessità, che la Corte costituzionale chiama anche “indispensabilità”. Invece il fattore tempo corrisponde a quella d’urgenza, che prescrive l’indifferibilità dell’intervento. Questa categorizzazione, e in particolare la divisione in due fattori, è la chiave di volta di tutto il libro, perché la proposta teorica sarà ancorata a questa distinzione fra necessità ed urgenza. Ma questa distinzione viene subito messa alla prova: esisterebbe, oltre all’urgenza puramente giuridica, potenzialmente oggettivabile e legata al fattore tempo, un’urgenza politica “praticamente inoggettivabile, in quanto tutta ‘schacciata’ sul ‘fattore bisogno’” (p. 248). Questa concezione politica dell’urgenza caratterizza particolarmente la giustificazione dell’urgenza in materia di decretazione (art. 77) nei primi anni della Corte

costituzionale, che si rifiuta ad un “governo dei giudici”. Con la sentenza n. 302 del 1988 contro la reiterazione, la Corte organizza una “ribellione”, dando luogo a quello che l’autore chiama “il momento dell’*adesso basta*” (p. 264). Ad oggi, l’autore difende la tesi di una nuova fase, in cui la Corte tollera la decretazione d’urgenza però imponendo delle condizioni, quindi paradossalmente rilegittimando il ricorso al decreto-legge e le violazioni “minori” dei requisiti di “necessità e urgenza”. Li chiama “consigli di mala legislazione” (p. 283), titolo che ricorda la tesi di Olivier Beaud sullo stato di emergenza francese, modello di “difetto di fabbricazione legislativa” paragonato ad una “millefoglie”. Queste tesi convergono verso l’idea che l’urgenza (e la necessità nel caso dell’art. 77) apre a una prassi legislativa di pessima qualità, che il contropotere (Corte costituzionale) non sanziona e addirittura legittima.

A concludere questa prima parte, si enunciano i grandi esiti di questa ricognizione costituzionale della nozione di urgenza (cap. IV). Secondo l’autore, l’urgenza assume una “funzione ermeneutica” all’interno del testo costituzionale, cioè l’urgenza serve a “riaffermare (secondo il classico schema dell’eccezione che conferma la regola) il concetto di inviolabilità dei diritti, [...] e il principio di separazione dei poteri” (p. 314). In altre parole, l’urgenza assume dunque una “funzione limitatrice” che appariva chiaramente nell’intento del Costituente, ma della quale si è tenuto poco conto nell’interpretazione della norma costituzionale e nella prassi (cfr. p. 315). L’autore parla di “tortura dell’ordinamento giuridico” nel senso etimologico di “tortura”, cioè di torsione “che può, a lungo andare, tradursi in uno spostamento *definitivo* degli equilibri tra i poteri dello Stato, al di fuori del disegno costituzionale e pericolosamente sbilanciato a favore dell’Esecutivo” (p. 348). Affermazione già presente nella dottrina italiana (C. Fresa, L. Paladin, L. Carlassare) che denunciava il de-

creto-legge e i suoi abusi come “strumento pericoloso, in grado di scardinare le stesse strutture portanti della nostra forma di stato e di governo” (Carlassare 2004, pp. 425-426) e che ritroviamo nel contesto francese a proposito del ricorso ripetuto agli stati di emergenza (Hennete-Vauchez, 2022). A fine capitolo, sono elencate principali ipotesi ricavate dalle analisi delle discussioni del Costituente, del testo stesso della Costituzione e della giurisprudenza della Corte costituzionale, che abbiamo raggruppate così: l’urgenza è nozione unitaria; l’urgenza è un concetto giuridico sul quale il giudice ha un “potere di concretizzazione”; l’urgenza e la necessità sono concetti distinguibili, corrispondenti al “fattore tempo” e al “fattore bisogno”; l’urgenza ha altri rapporti concettuali, in particolare con la provvisorietà e la proporzionalità. Finalmente, tutte queste ipotesi confluiscono nell’ipotesi che l’urgenza sia oggettivabile.

Queste ipotesi servono di trama alla seconda parte, speculativa, che comincia con l’esame del rapporto concettuale tra necessità ed urgenza (cap. V), per poi estenderlo ad altre nozioni come quella di emergenza (cap. VI) e quelle più vicine (cap. VII). Il quinto capitolo è di prima importanza perché riprende la tesi della distinzione tra necessità ed urgenza per vedere se trova conferma anche in campo puramente semantico e filosofico, partendo dalla convinzione che il diritto non può fare l’economia di una riflessione insieme linguistica, filosofica e politica. Citando un lungo brano di U. Scarpetti, l’autore rivendica l’impossibilità di una scienza giuridica “senza una vasta conoscenza sociologica e [...] senza un’acuta consapevolezza linguistica, nutrita di studi filosofici, semiotici, semantici” (pp. 369-370). Sull’etimologia dell’urgenza, l’autore riconduce al latino *urgere*, cioè “che preme, incalza”, quindi un contesto che spinge alla presa di decisione. Ricordando il significato di “urgenza” in dottrina, ritrova come comune denominatore il “fattore tem-

po”. Anche se viene accennato, il carattere contingente della nozione d’urgenza non è sottolineato, quando invece sembra fondamentale. Infatti, la caratterizzazione dell’urgenza suppone due futuri possibili: alternativa che non è assolutamente presente nella caratterizzazione della necessità. Filosoficamente, urgenza e necessità non sembrano solo distinguersi, ma proprio opporsi in quanto l’urgenza prevede un’ontologia contingente; invece, la necessità è caratteristica dell’ontologia determinista. Certo, una contingenza costretta dall’urgenza, ma che suppone comunque deliberazione (nel poco tempo che rimane per scegliere). In più, a sostegno di questo ragionamento, ci sembra che urgenza e necessità si distinguano *in primis* per la diversità dei loro oggetti: urgente è una situazione (reale), per cui diventa pressante l’agire, l’intervenire (con varie opzioni); invece necessaria è una conclusione o una conseguenza (logica), ma senza che sia ipotizzato un’alternativa. L’autore sembra accettare il carattere “teleologico” della nozione di necessità (p. 425), ma ci sembra discutibile: il fine di un’azione necessaria non pare deliberabile, la necessità è teleologica solo in apparenza.

Il sesto capitolo tenta una definizione della nozione d’emergenza, “situazione che viene a crearsi a seguito della *insorgenza* (cioè dell’*emersione*) di una circostanza *più che pressante* (ovverosia *urgente*)” (p. 448). A fare da riferimento è un articolo di Umberto Curi per la rivista *Antigone*, rivista che sarà al centro della conclusione (pp. 725-728). Infatti, il bimestrale di critica dell’emergenza, per quanto testimone critico di un momento storico davvero controverso, aveva l’intento di mostrare proprio l’impossibilità di rendere il concetto di emergenza, e insieme a lui quello di urgenza, apolitico e oggettivo. Comunque, l’autore denuncia “una pericolosa banalizzazione del termine emergenza”, e propone una prima distinzione tra urgenza ed emergenza, che “sembra essere più spesso abbinata ad uno ‘stato’, mentre l’urgenza sembra essere più spesso

abbinata ad un ‘provvedimento’ o ad una ‘procedura’” (p. 451). L’autore discute allora la questione dello “stato di eccezione”, facendo particolare riferimento ai lavori di Giorgio Agamben e Francois Saint-Bonnet, i quali si richiamano a Carl Schmitt. Serges ricostruisce la storia di questa nozione a partire dallo stato d’assedio, caratterizzato dalla sua “territorialità” (p. 476), esso stesso calcato sullo stato di guerra per le autorità militari quando invece lo stato d’assedio riguarda le autorità civili. Ma l’interesse di questa breve ricostruzione storica è di mostrare come “a seguito della Seconda guerra mondiale, emerse allora l’esigenza di creare uno ‘stato d’eccezione generico’ con cui far fronte a tutte le (o a molte delle) ‘necessità urgenti’ diverse dallo stato d’assedio e dallo stato di guerra. È in questa ottica che nasce lo stato d’emergenza” (p. 480). La caratteristica principale dello stato di emergenza è “di far riferimento ad una specifica situazione di fatto, come nel caso, per l’appunto, dello ‘assedio’ o della ‘guerra’”, una caratteristica che “serve pure ad ‘ancorare’” la fattispecie ad un elemento di fatto il più oggettivabile” (p. 481). Occorre chiederci se la storia dello stato di emergenza non nasca anche come volontà di screditare un movimento politico e sociale (l’anticolonialismo nel caso francese, l’estrema sinistra nel caso italiano).

L’autore passa allora all’esame altre nozioni nel campo semantico dell’urgenza (cap. VII), in particolare quelle legate al “fattore tempo”. Molto rilevante ci sembra il trattamento della contingibilità, perché appare proprio come il contrario della necessità, almeno in filosofia, in campo metafisico. Etimologicamente, il contingente è alternativo: può accadere e può non accadere. La contingibilità è dunque potenzialità, imprevedibilità, e la filosofia ne ha identificate due figure: il caso (natura) e la libertà (sfera umana). Ma nel diritto, il termine contingibile è stato legato alla necessità perché è servito a “qualificare situazioni e circostanze di grave e eccezionale necessità” (p. 495).

L'autore distingue allora un uso vecchio del termine contingibile che significa "prevedibile" quando l'uso odierno rinvia ad una scarsa prevedibilità. E l'autore cerca di screditare l'uso filosofico di questi termini: "Possiamo però supporre che la contrapposizione tra 'contingente' e 'necessario' sia determinata dal particolare contesto d'uso – quello cioè filosofico, in cui [...] è contingente ciò che può essere o non essere ed è necessario ciò che non può non essere – e non si estenda al linguaggio giuridico" (p. 500). Ma una tale separazione dei linguaggi è precisamente una forzatura che l'autore stesso voleva evitare, facendo una breve premessa a partire dalle riflessioni dello Scarpelli, che viene di nuovo citato (cfr. p. 503).

La terza parte è propositiva, formulando le principali tesi sulla nozione d'urgenza. Dopo la definizione per sottrazione, ecco la definizione per addizione (cap. VIII), formulata subito, della situazione d'urgenza: "*vi è urgenza ogni qualvolta si presenti una circostanza tale per cui, se non si pone immediatamente in essere un'azione volta a conseguire A, è almeno probabile che non possa che realizzarsi B. Di conseguenza: Vi è necessità (urgente) ogni qualvolta si reputi prioritario il bisogno di evitare B, perseguendo il fine A con il mezzo/modo C*" (p. 557). Non siamo sicuri di capire questa conseguenza, perché questa formula ("si reputi prioritario") sembra voler nascondere una forma di decisionismo: significherebbe implicitamente "si decide prioritario il bisogno". In ogni caso, l'urgenza è oggettivabile nel "nesso di causalità" tra A e B, o piuttosto tra A e non-B: ma questo ci sembra esattamente il motivo per cui c'è sempre il rischio che realizzare A diventi non solo urgente, ma necessario (cfr. p. 557). Ecco perché rimaniamo perplessi di questa proposta, che non sembra in accordo con la tesi della distinzione concettuale tra urgenza e necessità. Interviene allora il problema della soggettività dell'urgenza, intesa come percepita. "L'urgenza percepita è una delle più pericolose categorie del diritto, sia perché di fatto

rende inoggettivabile l'urgenza, sia perché – nell'ambito del diritto pubblico – può ben prestarsi ad abusi nell'esercizio di poteri d'urgenza” (p. 596). Appunto, siamo tentati di rispondere ad una tale affermazione: che sia pericolosa è ovvio, e che esista “un vero e proprio divieto” (p. 596) meno male, ma il problema di fondo risiede nella possibilità di fare passare come urgenza “reale” cioè oggettiva, un'urgenza solamente “percepita” cioè soggettiva. Perché la nozione di urgenza mette in gioco un futuro probabile progettato in base alla nostra percezione del presente, la quale è molto dipendente dai *mass-media*. Ma fondamentalmente la libertà stessa ha una dimensione soggettiva: basti pensare alla definizione di Montesquieu della libertà politica come “questa tranquillità d'anima che viene dall'opinione che ognuno si fa della sua sicurezza”. Quindi non ci dobbiamo stupire che la frontiera tra sentimento soggettivo di insicurezza e insicurezza oggettiva sia porosa, soprattutto quando i *mass-media* hanno un interesse economico a vendere informazioni sull'insicurezza piuttosto che sulla sicurezza.

Se si dovesse individuare una fonte che più di tutte alimenta questo libro, sarebbe quella del Pambou Tchivounda, del quale l'autore confessa ispirarsi. La principale tesi che riprende è la traslocazione della concezione processuale-civilistica della nozione d'urgenza nel diritto pubblico: è proprio quest'operazione che legittima una concezione unitaria dell'urgenza: “Sotto tale profilo [la tesi del Pambou Tchivounda] ha senz'altro il merito di aver dimostrato la ‘inframmentabilità’, e quindi la unitarietà della nozione d'urgenza” (p. 610). Confrontandosi con Pambou Tchivounda, l'autore argomenta la tesi di una funzione prioritizzante. Il ragionamento dell'autore parte da due presupposti: l'urgenza si caratterizza come fattore tempo, l'urgenza deve permettere una minore illegalità. Partendo da questi due presupposti, la funzione prioritizzatrice fa da *trait d'union*. La priorità, già nel suo senso di

“precedenza nel tempo”, include una considerazione per il fattore tempo al centro del concetto di urgenza, e non si confonde con la prevalenza: “Si distingue però da quella poiché in essa vi è *sempre* un *sacrificio* di uno dei due elementi (prevalenza) o di entrambi (contemperamento), mentre tale sacrificio, nella logica prioritaria, è soltanto eventuale” (p. 656).

Il nono capitolo cerca una conferma empirica alla definizione teorizzata fin qui: l'autore torna allora alle ipotesi formulate alla fine della prima parte, per vedere se sono state confermate dalla seconda parte. Ovviamente, sono per lo più confermate: l'urgenza è nozione unitaria, che attribuisce al giudice un “potere di concretizzazione”, che è oggettivabile e costituzionalmente sostenibile, con ruolo di limite di un potere. Ma la differenza tra necessità ed urgenza, che corrispondono a due fattori diversi, il fattore bisogno e il fattore tempo, è l'ipotesi chiave che ha posto più difficoltà: “Il discorso sulla distinzione tra necessità ed urgenza ha costituito il ‘cuore’ della seconda parte del lavoro. Si ritiene, a tal proposito, di aver dimostrato non solo che la necessità e l'urgenza siano due nozioni distinguibili, ma anche che esse *devono* essere distinte qualora le si voglia inserire nel contesto di una moderna democrazia costituzionale e pluralista” (p. 663). Torna sempre la forma di Stato come legittimante questa distinzione. Invece non sarebbe piuttosto il contrario? Un governo che strumentalizza l'urgenza per legittimare come necessaria una sua prassi antidemocratica minaccia la forma Stato della “moderna democrazia costituzionale”. Per finire, l'autore costruisce un “test di scrutinio”, “una struttura logico-argomentativa ‘standard’, un *test* di necessità e urgenza articolato in più fasi” (p. 676). Non elencheremo queste fasi, che sono ben nove, però la cosa interessante è che il capitolo si conclude sull'ambivalenza dell'urgenza, come se quel test fosse comunque non del tutto protetto dal rischio degli abusi. “E tuttavia, l'espe-

rienza repubblicana, nel suo complesso, dimostra come anche tale giuridicizzazione della nozione non offra alcuna garanzia. [...] è davvero l'urgenza il problema, o non è forse l'eccessiva fiducia che il Costituente ha riposto nei futuri Governi, nei futuri Parlamenti e nella futura Corte costituzionale?" (pp. 678-679). L'ottimismo del Costituente, deluso dalla storia, non merita allora di essere ribaltato oggi in un pessimismo a favore di una revisione costituzionale che impedisca del tutto ogni istituto urgente? Non dobbiamo toglierci il pregiudizio che per forza ci sarà in futuro una situazione (che non sia né guerra né assedio) in cui il potere esecutivo avrà la podestà legislativa? Perché forse quel pregiudizio fa da profezia auto-realizzantesi, invitando futuri governi a nutrire la retorica dell'emergenza (migranti, economia, ecc.) per guadagnarsi il potere.

Il decimo capitolo è dedicato alla questione degli stati di emergenza in una prospettiva comparatista franco-italiana, cercando negli stati di emergenza la possibilità di una nuova conferma della teoria. Il modello italiano, nato dalla legge del 1992 sullo stato d'emergenza che istituisce la protezione civile, presenta molti limiti: soprattutto dai contropoteri regionali, dalle norme europee, ma anche dalla Costituzione. Infatti, secondo l'autore, nessuna deroga costituzionale sembra tollerata (p. 690). Invece il modello francese, "esattamente all'opposto", "ha avuto una storia tormentata" (p. 694) che culmina nella normalizzazione di alcune sue disposizioni nella legge SILT del 2017, e nelle QPC (Questione Prioritaria di Costituzionalità) che ne hanno contestato la legittimità. Comunque, le due leggi sullo stato di emergenza sono "state pensate per essere usate con riferimento ad ipotesi emergenziali diverse: da un lato vi è lo stato d'emergenza italiano, palesemente temperato sulle calamità naturali e la cui attivazione ha come effetto, principalmente, quello di fare sorgere peculiare potere d'ordinanza, [...] dall'altro vi è l'*état d'ur-*

gence francese, temperato sulle esigenze di ordine pubblico e sicurezza”. Il primo viene dai “decreti-legge di epoca statutaria” quando il secondo ha origine nell’istituto dell’*état de siège* (p. 705). Dalla dichiarazione del *état d’urgence* del 2015, il *Conseil Constitutionnel* cambia progressivamente atteggiamento: lo giudica conforme nei primi mesi (novembre 2015-febbraio 2016) per poi criticarlo quando diventa duratore. Il requisito di provvisorietà del fatto emergenziale sembra proprio motivare questo cambio. “Ci pare un sintomo davvero significativo di come l’*état d’urgence* sia legato – come, d’altronde, la stessa nozione d’urgenza – al fattore tempo, quasi che la conformità a Costituzione delle misure adottate diminuisse col passare de tempo” (p. 718). Come considerare allora la normalizzazione di alcune sue disposizioni?

Per concludere, vogliamo sintetizzare i maggiori punti di forza di questo lavoro. Il primo è la sua dimostrazione del carattere inquinante dell’art. 77, perché responsabile della confusione dottrinale tra i concetti di urgenza e necessità. È proprio da questa constatazione che deriva l’intenzione di distinguere concettualmente la necessità dall’urgenza, che filosoficamente evocano ontologie addirittura opposte. Ma rimaniamo convinti che non sia sufficiente per sradicare il rischio di esercizio illegittimo della podestà legislativa da parte di un potere esecutivo che vedrà sempre nell’urgenza, sia essa chiamata “emergenza” o “pericolo pubblico”, un’opportunità di oltrepassare il suo ruolo di “esecutore” della legge. Convinzione che ci obbliga a interrogarci su questa nozione di potere esecutivo e a chiederci se il principio della divisione dei poteri sia veramente organico nelle nostre democrazie. A tale riguardo, un altro punto forte è la messa in luce della mancata partecipazione delle Corti costituzionali italiane e francesi a questa divisione dei poteri: le Corti costituzionali indeboliscono la separazione dei poteri non assumendo il loro compito di controllo e di vigilanza. Questa criti-

ca meriterebbe di essere completata da uno sguardo sociologico sulla loro composizione, che spiega la prossimità ideologica tra Corte e Governo, e quindi tra i poteri giudiziario ed esecutivo, soprattutto in Francia.

Bibliografia

Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Olivier Beaud, Cécile Guérin-Bargues, *L'état d'urgence: Une étude constitutionnelle, historique et critique*, Lextenso, Paris 2018²

Lorenza Carlassare, *La "riserva di legge" come limite alla decretazione d'urgenza*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Livio Paladin*, Jovene, Napoli 2004

François Saint Bonnet, *L'état d'exception*, PUF, Paris 2001

Stéphanie Hennette-Vauchez, *La démocratie en état d'urgence. Quand l'exception devient permanente*, Seuil, Paris 2022

Andrea Tagliapietra (a cura di), *Voltaire, Rousseau, Kant. Filosofie della catastrofe*, Raffaello Cortina, Milano 2022, pp. 214, € 14.00, ISBN 9788832854114

Paride Robert Piazza
Università degli Studi di Padova

Di fronte all'orrore di una catastrofe naturale, né l'intelletto del filosofo né i sermoni del religioso sembrano in grado di fornire una spiegazione o una giustificazione soddisfacente, tanto meno una qualche consolazione. La fragilità dell'essere umano, che tanto platealmente sgretola l'illusione del suo dominio sull'ambiente circostante, diviene lampante allorché la Natura, con una ciclicità inesorabile ancorché imprevedibile, semina distruzione e devastazione senza distinzione alcuna tra innocenti e peccatori, tra ricchi e poveri, tra uomini di fede e atei.

In questo saggio recentemente pubblicato da Raffaello Cortina e curato da Andrea Tagliapietra, il *case study* preso in esame è quello del terremoto di Lisbona del 1755, forse la prima catastrofe naturale di cui sia giunto a noi un resoconto storico secondo i moderni canoni scientifici, di certo il cataclisma che ha segnato un punto di rottura nella coscienza occidentale. Vero e proprio evento-soglia, tanto per la partecipazione emotiva suscitata nella gente comune in tutta Europa all'indomani degli eventi, quanto per le reazioni dell'intelligenza illuminista, che vide in questa catastrofe uno dei primi banchi di prova per la Ragione da essa celebrata (e per la nuova idea di divinità che si andava elaborando), il sisma del 1 novembre di quell'anno, senza eguali per intensità e per la portata delle de-

vastazioni cagionate, avrebbe costituito la cerniera fra due epoche, segnando la fine di una e l'avvento di un'altra, di fatto traghettando "il moderno nel cuore del contemporaneo" (p. 15).

Tagliapietra ha scelto di strutturare l'opera come una aggregazione di parti distinte (ancorché non disgiunte), costituite da un lato dagli scritti di Rousseau, Voltaire e Kant riguardanti il sisma del 1755 e riportati nella loro interezza, dall'altro da una corposa introduzione da lui personalmente curata e avente lo scopo di contestualizzare lo studio proposto nonché di fornire una chiave di lettura unitaria dell'opera in oggetto. Più specificamente, in un centinaio scarso di pagine, il curatore ricostruisce la catastrofe lusitana attraverso la prospettiva privilegiata dei filosofi dell'epoca, analizzando gli interrogativi che questi sollevarono all'indomani del cataclisma (talvolta dando voce ad uno sgomento trasversale alle classi sociali e che permeava l'intera collettività, talaltra assumendo posizioni singolari e in dissonanza con il sentire comune) nonché i loro sforzi di fornire ad esse risposte e spiegazioni, nell'arduo tentativo di ricondurre a coerenza la *raison d'être* di una catastrofe (*katà stréphein*) che, per definizione, sovverte ogni ordine e scompiglia ogni schema.

Gli scritti che vengono inclusi in forma integrale nell'edizione sono, in ordine, il "Poema sul disastro di Lisbona" di Voltaire, la "Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona" di Rousseau e, infine, i saggi intitolati "Sulle cause dei terremoti in occasione della sciagura che ha colpito l'Europa occidentale verso la fine dell'anno scorso", "Storia e descrizione naturale degli straordinari eventi del terremoto che alla fine del 1755 ha scosso gran parte della Terra" e "Ulteriori considerazioni sui terremoti recentemente accaduti" di Kant.

Il punto di partenza dell'analisi condotta da Tagliapietra è costituito dalla convinzione che "ciò che accadde a Lisbona la mattina di Ognissanti del 1755 sconvolse la ci-

viltà occidentale più di ogni altro avvenimento dopo la caduta di Roma e la fine dell'Impero romano" (p. 12). Se da un lato viene sottolineata la natura di evento-cerniera di tale catastrofe, che, al pari dell'orrore di Auschwitz, chiuse in maniera inequivocabile un'epoca aprendo la via ad un'altra, dall'altro vengono rimarcate le prospettive nettamente differenti che caratterizzarono il terremoto del 1755 rispetto alla tragedia dell'Olocausto: "Adesso è in questione la responsabilità umana degli orrori della storia [...]. Allora si trattò della colpevolezza di Dio per la crudeltà degli eventi della natura, di cui l'Altissimo era ritenuto responsabile in quanto creatore" (p. 12).

La straordinarietà del cataclisma di Lisbona polarizzò l'attenzione dell'Europa intera, alimentando un dibattito senza precedenti per portata e originalità: per l'ultima volta, e con un'intensità mai raggiunta prima di allora, l'uomo si interrogò sui piani di Dio per l'umanità. Fu, per come la considera Tagliapietra, "l'ultima significativa protesta contro l'ingiustizia divina" (p. 14), che a partire da quel funesto accadimento sarebbe gradualmente divenuta irrilevante. Nel punto mediano di un secolo fondato sul primato della Ragione, si pose l'annosa questione di giustificare l'esistenza di un Dio che potesse considerarsi al contempo onnipotente e innocente dei mali del mondo; e l'esito di queste riflessioni, pur nella eterogeneità delle soluzioni partorite, avrebbe suggellato nel suo complesso il definitivo passaggio di testimone "fra il Dio spettatore assoluto dell'era teologica della storia e l'epoca secolare dell'umanità" (p. 14).

Un simile slittamento di paradigma non si sarebbe potuto produrre senza il substrato ideologico predisposto di sottofondo dal pensiero dei Lumi, eppure è nell'immensità del cataclisma (e nei suoi connotati particolari) che Tagliapietra individua il reagente ottimale in grado di ingenerare questa cesura nella storia del pensiero europeo. Fu, in altre parole, la straordinarietà di questa catastrofe

a far precipitare il particolare di una riflessione filosofica diffusa, rendendo possibile una presa di posizione fino ad allora impensabile, e determinando un cambio di atteggiamento irreversibile *vis-à-vis* i mali del mondo.

Il ruolo cruciale rivestito dal terremoto del 1755 nell'evoluzione della storia del pensiero non è stato ignorato da altri pensatori in tempi più o meno recenti, e l'autore di questa raccolta riporta il contributo da essi fornito all'elaborazione di quello che viene definito "un discorso sulla catastrofe" (p. 28). Lo studioso recupera, ad esempio, la riflessione attorno ai concetti di *prossimità* e *lontananza* proposta da Walter Benjamin, secondo cui ancor più della portata distruttiva del sisma fu la vicinanza di esso a "commuovere e appassionare così tanto i contemporanei dell'evento" (p. 17). La prossimità geografica del disastro, ulteriormente accresciuta dall'esistenza delle nuove potenzialità comunicative della stampa, creò negli occidentali un senso di vulnerabilità e di angoscia che i cataclismi dei Caraibi o dell'America Latina non potevano suscitare: "Lisbona, invece, era Europa" (p. 19). È probabilmente questo, a parere di chi scrive, uno dei passi più convincenti dell'introduzione proposta da Tagliapietra, sia per chiarezza espositiva che per condivisibilità dei ragionamenti proposti, a tal punto che il pensiero del lettore odierno non può non andare alle attuali atrocità in Ucraina, e allo sgomento che ci incute la *prossimità* di tali fatti più di quanto non lo faccia l'*intensità* di quelle devastazioni.

Meno felice appare invece il ricorso al concetto di "geometrie morali" (p. 25) proposto dall'autore per illustrare la spiegazione che del sisma (e – soprattutto – delle reazioni da esso suscitate) diedero altri pensatori, da Adam Smith a David Hume, fino ad Elias Canetti. "Nella compassione esiste una scala basata sull'assimilazione – quella che ci fa pensare che avremmo potuto essere noi al posto delle vittime –, ma anche sulla vicinanza, ovvero su

quella prossimità spaziale che consente di tradurre il sentimento in azione concreta. Più la lontananza ci confina nella condizione di spettatori impotenti, più la compassione diventa, alla lunga, un esercizio sterile, che conduce facilmente [...] all'assuefazione" (p. 27). L'idea che un certo grado di *assimilazione* tra spettatori e vittime sia alla base della maggiore o minore intensità della compassione (provata dai primi e suscitata dai secondi) pare un'intuizione condivisibile, ma l'autore manca di approfondire a sufficienza la questione, e il ricorso a più riprese all'immagine dello *spettatore* che "assiste a distanza, pur con atteggiamento partecipativo e compassionevole" (p. 27) non persuade fino in fondo, limitandosi a riproporre una convinzione quasi aprioristica dello studioso.

Tagliapietra analizza successivamente il concetto generale di catastrofe, dalle origini fino alla modernità, mettendone in luce l'evoluzione semantica, l'ambito di utilizzo e il perimetro contenutistico. Risulta particolarmente apprezzabile la scelta di qualificare la catastrofe non come una semplice sciagura o come un mero evento funesto, quanto piuttosto come una fattispecie complessa costituita dall'avvenimento in sé e dal significato che una certa civiltà gli attribuisce, allorquando ricerca, all'interno di quel dolore, un "punto d'appoggio" (p. 33), un significato che permetta di lenire e di curare (sublimandola) "quella che sarebbe, altrimenti, la vanità di un soffrire insensato" (p. 33).

L'autore conclude quindi la sua esaustiva introduzione presentando le differenti prese di posizione di Voltaire, Rousseau e Kant di fronte al cataclisma lusitano.

Voltaire, al contempo avverso all'ottimismo razionalistico dei coevi *philosophes* e "incurante dei presunti antidoti che la teologia aveva elaborato a partire da Lattanzio" (p. 57), nel suo Poema "protestò in nome dello spirito e della ragione contro quello scandaloso disordine della natura in cui erano caduti vittime tre quarti di una città

fiorente e migliaia di vite umane” (p. 64), configurando come ruolo del filosofo non quello di fornire spiegazioni, bensì quello di entrare in consonanza con l’evento, di “scarnificarne la ferita aperta” (p. 65) esponendone le laceranti contraddizioni.

Rousseau, dal canto suo, quasi rasentando la chiaroveggenza e anticipando in buona parte il sentire del ventunesimo secolo, diresse i suoi sforzi verso la configurazione di “un ordine della natura in cui i terremoti sono accadimenti normali e in cui la catastrofe è, semmai, il risultato dell’azione dell’uomo che, per avidità connessa con gli aspetti negativi del processo di civilizzazione, ne sfida le leggi con edifici troppo alti e ravvicinati” (p. 66) e in cui, quindi, secondo la lettura che ne dà Tagliapietra, la stessa catastrofe naturale funge da livellatore per ripristinare l’uguaglianza primigenia tra gli uomini.

Per Kant, infine, il grande sisma di Lisbona costituì il pretesto per tentare di trovare una risposta all’enigma dell’eventuale graduale invecchiamento o decadimento della terra, in una serie di saggi di chiara ispirazione illuministica. Illustrando e discutendo le principali spiegazioni scientifiche del fenomeno sismico, il filosofo arrivava nondimeno alla conclusione che vi fosse una vera e propria “utilità generale di ordine morale” (p. 80) nelle catastrofi, nella misura in cui esse – ora come allora – ricordano all’uomo i suoi limiti, ammonendolo “di non intendere se stesso come il fine unico ed esclusivo dell’universo” (p. 80).

Al concludersi dell’introduzione di Tagliapietra seguono i testi integrali dei tre filosofi, riportati nella loro interezza quasi a fungere da appendice alla prima parte dell’opera. A tal riguardo, la scelta editoriale di menzionare espressamente Voltaire, Rousseau e Kant nel titolo della raccolta pare quasi fuorviante, tenuto conto della ricchezza e della eterogeneità di riferimenti contenuti nell’introduzione (che si espande ben al di là del pensiero dei tre

autori, offrendo anzi una panoramica ad ampio spettro del *discorso sulla catastrofe*), e considerata la funzione quasi servente che i loro scritti integrali sembrano assolvere nei confronti della prima parte.

Nel complesso, riportando in vita le voci di un dibattito che vide confrontarsi la parte migliore delle élite intellettuali attorno alla parte peggiore dei fenomeni della natura, quest'opera ha il pregio di renderci edotti dell'importanza che può rivestire nell'ambito della storia delle idee un "evento-spartiacque" (p. 83) come quello del 1755: una presa di consapevolezza che è quanto più attuale alla luce delle fosche prospettive che il cambiamento climatico ci pone dinanzi, invitandoci a rivedere – forse – la nostra posizione nel cosmo e la nostra responsabilità nei confronti di esso.

Anca Vasiliu, *Montrer l'âme. Une lecture du Phèdre de Platon*, Sorbonne

Université Presses, Paris 2021, pp. 496,

€ 18.00, ISBN 9791023106695

Giulia Cervato

Università degli Studi di Padova

Nel suo lavoro più recente, *Montrer l'âme. Une lecture du Phèdre de Platon*, Anca Vasiliu torna a riflettere sulle pagine del *Fedro* platonico, a cui l'autrice aveva dedicato già alcuni articoli (tra questi, *Comment parler du beau. L'âme et ses discours dans le Phèdre*, del 2011, e *Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate*, del 2014). Nell'accostarsi di nuovo a queste pagine, Vasiliu sceglie di filtrarle attraverso le categorie ermeneutiche che hanno da sempre caratterizzato la sua ricerca filosofica, ossia quelle dell'analisi del visibile, delle condizioni di visibilità e della sua traducibilità linguistica. A questo proposito, già nell'introduzione, l'autrice fa riferimento alla "forte tentazione" (p. 40) di dare una lettura fenomenologica del *Fedro*: quest'approccio, pur dovendo fare i conti con il rischio di pericolosi anacronismi, avrebbe tuttavia il merito di portare alla luce il particolare statuto filosofico del dialogo platonico che, oltre ad avere come oggetto speculativo proprio l'anima, mette in scena performativamente il modo in cui essa si *mostra* e si *auto-rivela* in un certo uso della parola filosofica.

L'originalità della prospettiva adottata fa sì che il volume non si presenti affatto come un commento punto a punto del dialogo, né, tantomeno, come una ricapitolazione pedissequa della sua ricezione e delle successive chiavi interpretative che ne hanno caratterizzato la diffu-

sione; piuttosto, questo lavoro costituisce un'appassionata ricostruzione dei percorsi tematici del *Fedro* più filosoficamente rilevanti, che vengono fatti emergere attraverso originali confronti intra e intertestuali, anche in quei contesti in cui sembrano seguire tragitti più carsici. In accordo con questo intento programmatico, lo studio è diviso in due parti, la prima dedicata alle tre tematiche fondamentali del *logos*, del *kallos* e del *mythos*, e la seconda consacrata in modo più specifico alle due sezioni testuali del prologo e della palinodia.

Il primo capitolo (pp. 63-119) vuole mettere in luce il carattere duplice che l'autrice riconosce allo statuto del *logos*. Questo, oltre ad essere strutturale al pensiero nel dialogo intimo dell'anima con se stessa, ha il compito di garantire l'espressione dell'anima stessa attraverso l'interposizione corporea e fisica della singolarità di ciascun locutore. Il linguaggio platonicamente inteso possederebbe – osserva Vasiliu – il “doppio potere di dire e mostrare” l'anima (p. 72), e interpreterebbe questa funzione ostensiva lasciandone cogliere tanto la natura universale quanto il carattere individuale. I *logoi* che si succedono nell'opera platonica e le loro patenti dissonanze – il discorso di Lisia letto da Fedro, il primo discorso di Socrate e la palinodia – metterebbero in scena questa ambivalenza e lo farebbero in modo tanto più sottile se si considera che l'obiettivo ultimo di una tale successione è proprio quello di normare l'arte retorica ed educare la parola espressiva.

Il secondo capitolo, dedicato al bello (pp. 121-177), prende le mosse da una delle *vexatae quaestiones* più note della ricezione del *Fedro*: l'individuazione dello *skopos* del dialogo. L'autrice non manca di sottolineare che la tradizionale centralità accordata al tema della bellezza – dalla classificazione di Pomponio Attico sino agli scoli di Ermia Alessandrino – dipende dal carattere straordinario che il dialogo le assegna: in virtù della sua visibilità eminente, infatti, la bellezza permette di aprire “una rottura nel si-

stema di difesa della separazione delle Forme e dei paradigmi” (p. 132). Individuando nella palinodia il luogo in cui Platone descriverebbe questa paradossale breccia, la posterità – prosegue Vasiliu – ha visto in opera nel *Fedro* la lezione già espressa nel *Simposio* e ha inteso le parole di Socrate come una sorta di iniziazione misterica, in una linea ermeneutica che va da Alcinoo a Proclo, passando per Plotino. Proprio a quest’ultimo sono dedicati i paragrafi finali del capitolo, in cui viene rilevato come il pensatore inverta l’indicazione platonica e individui piuttosto nel rifiuto e nella privazione della vista in termini sensibili l’unica garanzia d’accesso alla bellezza intellettuale.

Il terzo capitolo (pp. 179-242), che, come già ricordato, riflette sul tema del *mythos*, è imperniato attorno all’analisi del mito del rapimento di Orizia da parte di Borea e agli elementi del paesaggio che, nella narrazione platonica, farebbero eco al racconto, rendendolo, per usare le parole di Vasiliu, una vera e propria “immagine situata” (p. 182). Anche in questo caso, le ultime osservazioni della sezione sono riservate alle interpretazioni neoplatoniche del mito in questione, con un focus particolare, questa volta, sull’attenzione che esso riceve all’interno della *Teologia platonica* procliana.

La seconda parte dell’opera si apre con un capitolo (pp. 247-327) che torna a interrogare il prologo del dialogo, ma il cui obiettivo d’indagine esclusivo diventa la vivida descrizione del paesaggio che si apre a Socrate e a Fedro all’uscita da Atene: la valle dell’Illisso è suggestivamente paragonata a una *skiagraphia* che, con i suoi giochi di contrasti, diventa lo scenario perfetto di un percorso iniziatico che educi lo sguardo a destreggiarsi tra gli agguati delle ombre, delle apparenze e delle percezioni sensibili, e a utilizzarle, anzi, come guida sicura nella direzione del coglimento di un’evidenza di ordine intellettuale.

Questo tema viene ripreso nel quinto capitolo (pp. 329-386), in cui l’autrice intende rintracciare una possibile

connessione tra la ricca scenografia e la caratterizzazione del luogo sopraceleste tratteggiata da Socrate nella palinodia. Dopo aver fornito una suggestiva “topografia del prologo” (p. 339) Vasiliu propone, in modo senz’altro suggestivo, di intendere l’iperuranio come un’immagine negativa e rovesciata del paesaggio naturale in cui il dialogo si svolge: se il secondo è un luogo traboccante di elementi sensibili, che lo rendono, per impiegare le categorie fenomenologiche di Jean-Luc Marion a cui più volte l’autrice si richiama, un “fenomeno saturato” (p. 333), il primo è, al contrario, un paradossale luogo *a-topico* in cui non possono abitare che “enti incorporei, anime separate o dèi assimilati a puri poteri” (p. 374). Seguendo questa linea interpretativa, Vasiliu articola nelle pagine successive un interessante confronto tra la piana della Verità descritta nel *Fedro* e la “visione abbagliante” (pp. 379-381) dell’aldilà proposta nel *Fedone* (*Phaed.* 110c2-7), caratterizzata da una luminosità estrema che rifiuta qualsiasi intrusione dell’ombra.

L’elemento che, nell’ambito di questa originale e sottile proposta ermeneutica, riceve la maggiore attenzione rimane, però, quello acquatico. Dopo una prima comparsa in termini eminentemente fisici, che si rivela nella scelta di ambientare il dialogo sulle rive dell’Illisso, esso interviene nella metafora dell’onda a caratterizzare il desiderio amoroso che investe l’anima, nell’immagine della fonte come origine dell’ispirazione e nell’immagine della purificazione come obiettivo rituale della palinodia. Essa – suggerisce quindi l’autrice – finisce per assumere il compito paradossale di “rovesciare la prospettiva sul mondo, trascinando ciò che appare a rivelare ciò che la natura non è pronta a rivelare da sola” (p. 385).

L’ultimo capitolo dell’opera (pp. 387-433), infine, si occupa di problematizzare il ruolo centrale che nel *Fedro* Platone assegna al movimento, a partire dalla notissima affermazione secondo cui l’anima ne è fonte e principio

(*Phdr.* 245c-d). Seguendo le movenze dei capitoli precedenti, l'autrice rintraccia, in questo contesto, i vari momenti testuali in cui il tema del movimento viene chiamato in causa in maniera più o meno esplicita. La prima espressione cinetica dell'anima viene rilevata, in apertura del dialogo, nello slancio desiderativo – descritto con una nota citazione pindarica – in virtù del quale Socrate si intrattiene ad ascoltare il discorso di Lisia. La seconda viene individuata, invece, nella scenografia estiva del prologo, caratterizzata dal vento che muove le foglie del platano e dal canto delle cicale. La terza – che si iscrive in quella peculiare strategia argomentativa con cui Vasiliu tenta di ricondurre ogni elemento sensibile del testo ad un corrispondente elemento intellettuale – ha a che vedere con la plasticità dell'anima stessa che, “malgrado la sua *ousia* immortale e incorruttibile, si estende, si riversa, scorre e si trasforma nel suo rapporto di [...] identità-alterità” (p. 390).

Dopo aver tratteggiato queste suggestioni, Vasiliu arriva a discutere in modo più diretto il rapporto che l'anima intrattiene con il corpo individuale che abita: come l'autrice evidenzia attraverso opportuni riferimenti al *Cratilo* e al *Fedone*, pur rappresentando un freno per l'anima automotrice, esso ne è anche, tuttavia, strumento espressivo irrinunciabile, e costituisce un mezzo imprescindibile perché l'anima stessa possa intraprendere il proprio percorso iniziatico verso il bello.

Le ultime pagine del volume riepilogano i temi che si sono intrecciati nell'interpretazione dell'autrice – il valore simbolico e immaginifico del paesaggio e dei miti evocati nel dialogo, il valore mistagogico e insieme psicagogico del dialogo, il carattere doppio e ambivalente dall'anima incarnata e, infine, il valore metafilosofico che l'opera assume nel mettere in scena l'auto-rivelazione e l'auto-coglimento dell'anima attraverso la parola.

La complessità delle analisi che Vasiliu propone e la grande ricchezza di fonti con cui le pagine del *Fedro* vengono messe a confronto sono senz'altro le caratteristiche che emergono in maniera più evidente da una prima lettura del suo lavoro. Come già ricordato, una tale ampiezza di respiro deriva sia dalla volontà dell'autrice di leggere il testo platonico attraverso categorie filosofiche più recenti – quelle della fenomenologia su tutte – sia dalla vasta rete di confronti testuali stabiliti con la tradizione antica e tardoantica: da questo punto di vista, uno strumento di grande utilità è rappresentato dal fittissimo apparato di note, in cui di particolare spessore sono soprattutto gli approfondimenti dedicati alle interpretazioni delle sezioni del *Fedro* da parte del medio e del neoplatonismo. È pur vero, tuttavia, che la densità con cui questi riferimenti sono chiamati in causa e la distanza reciproca che spesso li contrassegna rischiano, talvolta, di rendere meno perspicui alcuni dei nessi speculativi proposti dall'autrice, che assumono, a tratti, un carattere piuttosto fumoso. Questa oscurità intermittente è tuttavia riscattata dalla ricorsività con cui le tesi nodali del volume sono ribadite e riprese all'interno di ciascun capitolo, in maniera tale da essere rilette, di volta in volta, alla luce del nuovo contesto argomentativo. Il definirsi progressivo delle correnti tematiche del testo riesce a creare, al termine del volume, un'impressione di inaspettata coesione e lascia cogliere, infine, la profondità teoretica del percorso ermeneutico indicato dall'autrice.

Bibliografia

- Anca Vasiliu, *Comment parler du beau? L'âme et ses discours dans le Phèdre*, «Chôra», 9/10, 2011/2012, pp. 33-65
Anca Vasiliu, *Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en réalisant le prologue du Phèdre)*, «Tropos», 7, 1/2014, pp. 51-82

Link utili

<https://www.vrin.fr/livre/9791023106695/montrer-lame>

<https://journals.openedition.org/philosant/5463>

Richard D. Winfield, *In Defense of Reason After Hegel. Why We Are so Wise*, Anthem Press, London-New York 2022, pp. 232, \$ 40.00, ISBN 9781839982446

Marco Bonutto
Università degli Studi di Padova

All'indomani della scomparsa di William Maker, Richard Dien Winfield rimane l'ultimo esponente in vita di quella corrente di pensiero che, a partire degli anni Settanta del secolo scorso, sotto il magistero di Kenley Dove aveva assunto il nome di "non fondazionalismo". *In Defense of Reason After Hegel*, l'ultimo libro dell'autore, a Maker dedicato, raccogliendo un insieme di saggi di nuova e recente pubblicazione, riprende le idee fondamentali promosse dalla scuola e ne evidenzia opportunamente la grande attualità. I contributi che costellano il volume declinano tutti a vario modo l'idea, intimamente avvertita, che sia possibile l'elaborazione di un pensiero autonomo, privo di presupposti e con ciò massimamente libero. Non senza una certa *vis* polemica, Winfield, contro coloro che attaccano la ragione giudicandola vuota o formale (cfr. p. 1) persuasi che il pensiero possa solamente riflettere sui giudizi della scienza empirica, si appella a Hegel quale figura capace di superare i limiti di questa cecità, e di instradare la riflessione lungo la via del suo pieno e adeguato compimento.

Il capitolo primo, di carattere prodromico, a fronte dell'idea che la filosofia dischiuda un orizzonte della razionalità incondizionata, pura e immutabile, presenta la tesi che il sapere filosofico, in quanto autodeterminato,

non sia ulteriormente perfettibile, né abbandonabile per l'assunzione di mutamenti paradigmatici possibili nell'evoluzione cognitiva della specie. Il progressivo miglioramento delle nostre capacità computazionali afferisce a una dimensione che Winfield, sulla scia di Hegel, derubrica come "intellettualistica", non tale, dunque, da tangere il dominio della ragione, la quale, in quanto autonoma, non è sottoposta a mutamenti per l'influenza dell'accidentale storico. Quale però sia il contenuto veritativo di questa ragione inconcussa, l'autore, non dice, limitandosi alla considerazione per cui, trattandosi fin da sempre di un intero di parti interconnesse e vicendevolmente causate, esso non può risultare dipendente dagli influssi di ingerenze esterne.

La sostanza filosofica dell'autentico sapere, evidenzia Winfield nel secondo capitolo, in quanto priva di presupposti, ovvero in quanto non deducibile da principi dogmaticamente assunti o tacitamente indimostrati, si caratterizza per la costante violazione del principio leibniziano di ragione. Ripercorrendo diversi passi della *Scienza della logica*, l'autore sostiene infatti che la ragione manifesta la verità di "universali concreti" in cui causa ed effetto, parti e intero, sussistono in costante connessione di condizionamento reciproco. Dell'esistenza di tali insiemi autopoietici (p. 37), la natura stessa darebbe prova a più riprese, sia nella disposizione biologica di organismi viventi che nella formazione intersoggettiva di complessi sociali. Quanto più un intero è armonicamente autocostruito, tanto più esso è razionale, fino a culminare nell'assoluta completezza e massima indipendenza della verità filosofica. Non c'è dunque altro dalla ragione, non c'è particolarità tolta al concetto. Va da sé che ogni forma di dualismo fra sensibilità e intelletto, concetto e oggetto, cara alla tradizione quanto ancor più ai suoi critici, vada giocoforza ricusata. Questo il contenuto del capitolo terzo, il quale tenta di dimostrare come gli impianti antime-

tafisici di Kant e di Nietzsche, opponendo all'autonomia della riflessione la datità dell'esperienza empirica, sottendono una scissione fra immanenza e trascendenza che allo sguardo della ragione hegeliana non può in alcun modo risultare. In quanto a un tempo sintetica e analitica, la logica dialettica, quale espressione di un pensiero che pensa se stesso, genera una realtà da sempre sussunta nell'universalità di un tutto determinato.

Il capitolo quarto pone in relazione la lettura "non fondazionalista" del pensiero hegeliano e la cosiddetta interpretazione "non coerentista" della dialettica, per la quale, entro il movimento dell'esposizione speculativa, si darebbe reale violazione del principio di non contraddizione. La formazione di un sapere autocostruito, che non dipenda da un punto archimedeo a fondamento dell'intero sistematico, diviene possibile a patto che, nel decorso della *Darstellung*, non si assegni primato causale a una determinazione sulle altre, non si tenti una pura deduzione dei momenti dialettici, ovvero a condizione che si ammetta la violabilità del *principium firmissimum* (p. 71). La ricostruzione si articola a partire da un confronto con Aristotele, Sesto Empirico e Kant, per giungere infine a Hegel e individuare, nelle pagine della *Logica* dedicate alle *essenzialità*, il luogo cardine per la formazione di un sapere puro, realmente privo di presupposti. La restante parte della "Dottrina dell'Essenza" viene invece affrontata nel capitolo successivo, il quinto, dedicato al superamento hegeliano delle categorie modali. Winfield ripercorre l'itinerario dialettico che dal Fondamento giunge al Concetto, attraverso cui Hegel mostra l'inadeguatezza di ciascuna categoria pensata isolatamente. Il richiamarsi reciproco di possibilità, attualità e necessità conduce infatti all'additamento di un intero sistematico, il quale solo nell'Idea troverà le condizioni per la propria piena autocostruzione.

Di una violazione del principio di non contraddizione si ha traccia anche nella concezione hegeliana del tempo, tematizzata nel capitolo sesto. Esponendo i limiti delle teorie mentaliste (Agostino, Kant, Brann), e i paralogismi di una nozione di tempo che sia dedotta a partire dal movimento (da Tolomeo ad Einstein), Winfield individua nell'alternativa "spazialista" di ispirazione hegeliana la soluzione a suo dire più felice: il punto genera la linea, la linea il piano, infine il volume, e un intero infinito che, esteriorizzandosi, dà avvio al divenire temporale. La filosofia della natura di Hegel guida così un percorso teorico che l'autore affronta in parziale autonomia, senza per altro evitare di confrontarsi, seppur corrvivamente, con un'idea di tempo calata nell'orizzonte culturale della storia.

Il settimo capitolo affronta in prospettiva hegeliana il problema della coscienza. La distinzione operata nell'*Enciclopedia* fra psiche, coscienza e intelligenza permette a Hegel di evitare alcune difficoltà tipiche del dibattito psicologico moderno legate al rapporto fra pensiero e linguaggio, come anche allo statuto psichico di menti prediscorsive quali quelle di animali e bambini. Ripercorrendo lo sviluppo della teoria hegeliana della mente dal § 388 al § 438, Winfield mira all'individuazione di una ragione filosofica capace di superare i limiti epistemologici dell'intelletto ordinario, quindi alla costituzione di un pensiero che, avendo per oggetto se stesso, non risulti lacerato dalle opposizioni della coscienza finita (p. 109).

La filosofia dello spirito soggettivo è a tema anche nel capitolo successivo, l'ottavo, dedicato all'indagine sulle origini del linguaggio. La formazione della coscienza individuale viene giudicata da Hegel una fase propedeutica perché vi sia apprendimento linguistico. Va da sé che la coscienza non coincida *tout court* con la discorsività, ma giunga al linguaggio attraverso uno sviluppo fenomenologico articolato in diversi momenti: dall'intuizione alla

rappresentazione, dalla rappresentazione al concetto, dal concetto alla parola. È tuttavia solo attraverso quest'ultima che l'individuo può disporre delle condizioni sufficienti per accedere al sapere autentico della filosofia. Winfield appare così persuaso che l'acquisizione di conoscenza sia vincolata in prima istanza all'ottenimento di una sintassi fondamentale che consenta alla verità di esprimersi in discorso.

I capitoli nono e decimo sono entrambi dedicati a temi di filosofia del diritto. Se quest'ultimo interroga la costituzione americana in relazione alla Dichiarazione universale dei diritti umani, solamente il primo risulta incentrato sull'interpretazione dei testi hegeliani. Qui, il motivo della totalità e dell'autofondazione viene indagato in rapporto all'universale della legge: la realizzazione della libertà individuale, ovvero della piena determinazione di sé, è possibile solo intersoggettivamente (p. 136), cioè a partire dal riconoscimento della volontà altrui come pari alla propria. L'autore individua nel diritto di proprietà il criterio di universalizzazione della libertà soggettiva, e dunque la via per assicurare agli attori sociali la piena possibilità di autodeterminarsi. L'analisi prosegue interrogando la validità delle tricotomie hegeliane: diritto astratto, moralità ed eticità; famiglia, società civile e stato. Quanto Winfield ne trae in ultima istanza è la considerazione per cui la realizzazione della libertà politica sia possibile a sola condizione che vengano garantite delle libertà prepolitiche di ordine strutturale (p. 145), cosicché la formazione di un intero autodeterminato possa darsi nella perfetta corrispondenza delle due sfere. Se e come tuttavia questa corrispondenza possa istituirsi appare un'altra complessa questione. L'autore la affronta brevemente nel capitolo undicesimo, le cui pagine sono dedicate, oltre che al tema del rapporto fra teoria e prassi politiche, alla domanda circa la possibilità che le considerazioni hegeliane in ma-

teria di diritto possano trovare applicazione entro lo spazio della democrazia americana.

Infine, l'ultimo capitolo, il dodicesimo, indaga il rapporto fra nudo e scultura nell'arte classica. Attraverso un confronto con Hegel, Santayana e Clark, Winfield individua nella statua greca non già la perfetta manifestazione di una bellezza paradigmatica verso la quale anelare, bensì l'espressione particolare di un orizzonte di senso da cui è possibile una presa di distanza. Il principio dell'auto-determinazione trova in tal modo applicazione nel rigetto dell'arte greca quale fondamento dogmatico dell'elaborazione artistica. Affinché l'arte possa continuare ad assumere valore nel mondo contemporaneo, risulta essenziale che anch'essa, liberandosi da ogni forma di arbitrarietà presupposizione, si adegui alla logica non fondatale della ragione filosofica.

Data la vastità dei temi affrontati, *In Defense of Reason After Hegel* si configura come un compendio delle posizioni di Winfield in ambito teoretico, psicologico, linguistico, politico e artistico. Quella del non fondazionalismo rappresenta la lente attraverso cui instancabilmente l'autore proietta il proprio sguardo sul reale. Ne risulta una visione onnicomprensiva, sistematicamente articolata, la quale declina a vario modo un nucleo filosofico di cui si attesta così espressione nei più disparati ambiti del sapere. Da questo punto di vista, va certamente dato merito a Winfield di interpretare i fatti del mondo con coerenza e rigore, con straordinaria acribia e costanza, e di aver in tal modo dato vita a un testo che, pur essendo eterogeneo e variegato nei temi, appare comunque solido in quanto attraversato da una intuizione teoreticamente forte. Se si dovesse indicare un limite dell'operazione, si osserverebbe unicamente che la grande varietà degli argomenti affrontati, che pure rappresenta uno dei pregi indiscussi del libro, evidenziando da una parte la grande versatilità di Winfield come pensatore, genera dall'altra l'impressione

che l'autore sovente non consideri in modo sufficientemente attento la complessità del dibattito attorno agli oggetti della propria indagine. Non sono dopotutto molte le pagine del testo dedicate alla ricostruzione contestuale delle dispute su quest'ultimi, né particolarmente estesa è la bibliografia. Il sospetto che ne deriva è che la prospettiva non fondazionalista, forse a motivo del vigore con cui è assunta, rischi di recidere troppo presto il dialogo con le diverse voci che abitano invece il panorama dei temi trattati. Ciò detto, resta fermo che *In Defense of Reason After Hegel* sia un libro di indiscusso valore, un'opera consapevole e decisa, la quale indubbiamente appare, perciò, meritevole di lettura da parte di chi si interessa particolarmente dell'eredità del pensiero hegeliano e, in generale, di filosofia.

Link utili

<https://antheypress.com/in-defense-of-reason-after-hegel-epub>

Katherine Withy, *Heidegger on Being Self-Concealing*, Oxford University Press, Oxford 2022, pp. 190, \$ 70.00, ISBN 9780192859846

Alberto Merzari
Università degli Studi di Padova

Developing some ideas foreshadowed in her previous works (Withy 2015, 2017), Katherine Withy's *Heidegger on Being Self-Concealing* engages with the fascinating (as well as elusive) issue of un-concealment in Heidegger's thought. Borrowing the overtly ambitious words that the author herself uses in her conclusions, the book aims for nothing less than to "illuminate being with its proper brightness – one that makes its 'dark pure and clear'" (p. 157).

Admittedly, in leafing through the first pages, one might get the impression that this effort eventually results in an *obscurum per obscurius* case. Withy writes in a densely argumentative prose – demanding a certain degree of attention from the reader – and fixes from the beginning a very precise terminology (distinguishing what she calls "*lēthē*", "*kruptein*", "*kruptesthai*", and so on), a terminology which is supposed to interpret Heidegger's own usage, making it even more consistent than it actually is (p. 5). Moreover, the book constantly refers to and dialogues with other contemporary English studies on Heidegger, which could be disorienting for those who have insufficient acquaintance with the English-speaking debate. If these minor difficulties can be overcome, however, *Heidegger on Being Self-Concealing* can be appreciated as a great work of theoretical clarification.

The book starts with the claim by Mark A. Wrathall (2010) that four interconnected “planks” or “levels” of unconcealment can be identified in Heidegger’s thought: 1. that of linguistic communication, connected (in Withy’s terms) with the “manifestness of the entity as x in speaking”; 2. that of discoveredness, i.e., of the “manifestness of a specific entity as x in behaving”; 3. that of disclosedness, i.e., of the “manifestness of entities as such and as a whole”; and 4. that of the clearing, i.e., of the “manifestness of being as such”. According to Wrathall, these levels are interconnected in the sense that each of them presupposes the higher one: only within the clearing (4) is disclosedness (3) possible, only within disclosedness (3) can the *Dasein* discover entities (2), and so on.

Wrathall’s taxonomy provides the basis for the one that Withy herself comes to outline at the end of the essay (pp. 161-165). After three introductory chapters (1-3), the remaining twenty-one that make up the book are indeed a punctual analysis of each of these four planks, arranged according to the author’s line of argument (chapters 4-8 are dedicated to the second plank, chapters 9-10 to the first, chapters 11-17 and 21-24 to the third, and chapters 18-20 to the fourth). On the whole, the taxonomy set out in *Heidegger on Being Self-Concealing* differs from that of Wrathall’s *Heidegger and Unconcealment* in three respects.

First, by her own admission, Withy turns Wrathall’s levels of unconcealment into levels of unconcealing (p. 9) – which means that, for each resulting unconcealment, she aims to additionally analyze both the relevant events of unconcealing and those states of concealment that each unconcealing overcomes (e.g., when dealing with plank one, Withy dwells not only on the unconcealment produced by speaking but also on the way in which speaking unconceals and on the state of concealment that speaking removes).

Second, Withy integrates Wrathall's taxonomy with secondary events of concealment. Most of them are side effects of an unconcealing process, which in its unconcealing conceals either itself (in which case Withy speaks of "*kruptesthai*" or "self-concealing", e.g., our behaviour towards an entity that uncovers the entity as x may conceal precisely that it uncovers that entity as x) or something else (in which case Withy speaks of "*kruptein*" or "other-concealing", e.g., that same comporting, in discovering that entity as x, may conceal that entity as y). Correlatively, such events of concealments can sometimes be overcome by as many appropriate events of unconcealing, which end up in the final taxonomy as well. As a consequence, Withy's table (pp. 161-165) comes to be much richer than Wrathall's.

Third, Withy makes a case for the deletion of Wrathall's fourth plank and, thus, basically reduces the number of planks to three. Her point in this regard – which finds one of its fundamental arguments in Heidegger's *The Principle of Reason* – appears highly convincing to me: being and disclosing self-ground themselves – that is have "no independent moving cause" – and so, as she concludes, there is not "any reason to posit a fourth plank at all" (p. 134).

The resulting taxonomy is solid and consistent; furthermore, it has the merit of trying to provide a plausible framework for particularly insidious and recurrent topics of the Heidegger studies, such as the notion of *Erde* and the relation between *Dasein* and animals. Still, I think it would be going too far to consider *Heidegger on Being Self-Concealing* an exhaustive and definitive picture of the idea of concealing in Heidegger's thinking as a whole (in a way, inevitably, given the sheer complexity of the issue at stake). First of all, it should be mentioned that Withy adopts some very restrictive (albeit honestly and clearly declared, pp. 1-7) methodological assumptions. Namely,

she has a continuist interpretation of Heidegger's thinking (i.e., she rejects any significant distinction between an "earlier" and a "later" Heidegger) and claims that Heidegger never thinks "that being 'is' independently of Dasein" (p. 4). At the antipodes of the William J. Richardson-Richard Capobianco line – both arguing that Heidegger's first texts already foreshadow those themes and accents that we usually associate with his later thinking – Withy believes that even the later Heidegger retains a transcendental-phenomenological approach.

The whole book rests on this kind of reading, starting from the very top-bottom interdependence of the three levels of un-concealing, which arguably fits *Being and Time* better than Heidegger's later writings. This becomes particularly evident regarding the transition from the second plank to the first – the alleged dependence of "linguistic unconcealing" on "discoveredness". Withy believes "that first-plank unconcealing in language use" requires "the second-plank unconcealing of comporting towards entities" and that this confirms the latter as being "the condition of possibility of the former" (p. 67). In my view, this contention may (perhaps!) be supported by some reading of the treatment of language as grounded on *Rede* in §34 of *Being and Time* (although, even there, *Rede* is said to be "equiprimordial" with *Verstehen*) but looks clearly disputable if one has in mind Heidegger's lectures on Hölderlin or *On the Way to Language* (texts that, unsurprisingly, are hardly ever mentioned in the essay). Here, the unconcealing taking place in language does not appear to be *posterior to* or *dependent on* other forms of unconcealing; in fact, it could even be argued that language becomes the eminent place of both second-plank and third-plank unconcealing. In any event, Withy is perhaps following a reading à la Wrathall (Wrathall 2010, pp. 119-155) instead, without making it explicit, and is taking "language" as "ordinary language" rather than "o-

riginary language” – which is perfectly legitimate. One might simply expect a few more words on the interpretative framework that prevents statements such as “only where there is language, is there world” (GA 4: 38) from having a place in her taxonomy.

The second point in Withy’s analysis that probably deserved more caution is the interpretation of *lēthē* as the *absolutely* originary dimension. Withy underlines only in passing that *lēthē* “is prior to [...] being” (p. 90), but this is indeed, on closer inspection, a somewhat strong claim. In fact, there are passages in the *Gesamtausgabe* that evidently problematize a reading of this kind. I am referring not only to statements such as the ones in the writing *On the Question of Being* – “being and nothing are not given alongside one another” (GA 9: 419) – or in the 1966-1967 seminar with Fink on Heraclitus – “the darkness is without light (*lichtlos*), but cleared (*gelichtet*)” (GA 15: 262) – but also (and mainly) to the significant *retractatio* that takes place in the Zähringen seminar of 1973 (GA 15: 395), where Heidegger corrects the perspective set out in *The End of Philosophy and the Task of Thinking*. There, Heidegger contended (somehow in line with Withy) that *lēthē* was the “non-trembling heart of *alētheia*”; here, he argues instead that such a non-trembling heart is “the disclosure which fittingly encircles the *eòn*, that is, the presencing: presencing itself”, for “the *alētheia* is no empty opening, no motionless chasm” (GA 15: 398).

Perhaps Withy felt she could avoid these oscillations, given that she had not committed herself to provide a “history of the idea of being’s self-concealing in Heidegger’s thought” (p. 3). However, I find that there is something very important at stake here – just the same problem that Capobianco sees when he draws a distinction between *Sein* (that is, *Seiendheit*), which is

given or granted by the *Ereignis*, and *Sein selbst*, which is the *Ereignis* (Capobianco 2010, pp. 48-49). When Withy argues that *lēthē* is prior to being, I think we must first clarify which of the two we are talking about: if it is *Sein* which we have in mind, Withy is right; however, if we are talking about *Sein selbst* instead – as I believe Heidegger does in the above-mentioned passages – we would instead have to say that Being/*alētheia*/*Ereignis* is prior to *lēthē*.

A more prudent formulation, therefore, might be that *lēthē* is different from (and maybe prior to) “the being of beings” (*Seiendheit*), which would allow *lēthē* to still be part of being (itself): *lēthē* is being in its being irreducible to the domain of phenomenality. In this sense, the manifestation of beings as such would presuppose *lēthē* as its relevant rather-than – as Withy appropriately claims – while at the same time, this *lēthē* would not be located outside being but would be a fundamental polarity of the a-lethic movement of which being (itself) consists.

I believe *lēthē* lies within *alētheia*, even if it is there only as the darkness that light endlessly overcomes – or, to put it differently, being is both darkness and light, even if the only way to catch sight of it as darkness is to experience the gratuity of the presencing of light. A *lēthē* conceived otherwise than as a counterpoint to “the being of beings” – as the very lack of ground of the phenomenal world – seems to me to lead Heidegger’s thought into an incomprehensible dualism. Nevertheless, once again, it arguably all depends on Withy’s assumptions: if one does not admit some degree of independence of being from the transcendental horizon of *Dasein*, it is at the same time inevitably difficult to make sense of *lēthē* as still immanent to being.

Apart from these remarks – which I intend to portray more as further problematizations than as objections and which concern Withy’s premises more than her consistent

conclusions – *Heidegger on Being Self-Concealing* is a precious text which organizes in a precise and unprecedented way a chapter that is crucial in Heidegger's thought. If then by re-discussing some elements of its framework Withy's *diairesis* could be improved, especially at its extremes (planks one and three), this would only be one more sign of the great clarification produced by this pioneering work.

Bibliography

Richard Capobianco, *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto 2010

Katherine Withy, *Heidegger on Being Uncanny*, Harvard University Press, Cambridge MA 2015

Katherine Withy, *Concealing and Concealment in Heidegger*, «European Journal of Philosophy», 25, 2017, pp. 1496-1513

Mark A. Wrathall, *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2010