



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

gennaio 2004 (13 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780

Numero 5 - Anno V - gennaio 2004

Vuoi scrivere un commento ad una delle recensioni? Fallo sul nostro [BLOG!](#)

Autore	Titolo	Editore	Anno	Recensore
Arendt, Hannah	<u>Antisemitismo e identità ebraica</u>	Comunità	2002	Daniela Floriduz
Borradori, Giovanna	<u>Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.</u>	Laterza	2003	Vincenzo Pavone
Cosentino, Antonio	<u>Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente</u>	Liguori	2002	Alessandro Volpone
D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla [a cura di]	<u>Storia della filosofia analitica.</u>	Einaudi	2002	Enzo Rossi
Davidson, Donald	<u>Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.</u>	Raffaello Cortina	2003	Salvatore Stefanelli
Meinong, Alexius	<u>Teoria dell'oggetto.</u>	Quodlibet	2003	Marcello Di Bello
Pagliacci, Donatella	<u>Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.</u>	Nuova Biblioteca Agostiniana	2003	Giovanni Catapano
Paternoster, Alfredo	<u>Introduzione alla filosofia della mente.</u>	Laterza	2002	Luca Malatesti
Polizzi, Gaspare	<u>Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.</u>	Armando Siciliano Editore	2003	Enzo Ruffaldi

Tononi, Giulio	<u>Galileo e il fotodiode.</u> <u>Cervello, complessità e coscienza.</u>	Laterza	2003	Lorella Congiunti
Ventimiglia, Giovanni	<u>Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio,</u> <u>prefazione di Pietro Coda.</u>	ETS	2002	Giovanni Aliberti
Virno, Paolo	<u>Quando il verbo si fa carne.</u> <u>Linguaggio e natura umana.</u>	Bollati Boringhieri	2003	Antonino Scalone
Žižek, Slavoj	<u>Il soggetto scabroso.</u> <u>Trattato di ontologia politica.</u>	Raffaello Cortina	2003	Francesco Giacomantonio



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.

Trad. it. di Graziella Rotta, Torino, Comunità, 2002, pp. 197, euro 20,00, ISBN 88-24-50653-

4.

[Ed. or.: Piper Verlag, München 2000]

Recensione di Daniela Floriduz - 05/11/2003

[Filosofia politica](#), [Storia della filosofia \(contemporanea\)](#)

[Indice](#) - [L'autrice](#) - [links](#)

Il testo raccoglie una serie di articoli scritti dalla Arendt tra il 1941 e il 1945 per la rivista "Aufbau", che rappresentava la voce degli ebrei tedeschi emigrati in America per evitare le persecuzioni naziste. Anche la Arendt era fuggita dalla Francia di Vichy proprio nel 1941 e nei suoi interventi su "Aufbau" andava riflettendo su temi di stretta attualità politica, gettando in tal modo le basi per il lavoro sul totalitarismo del 1951 (Le origini del totalitarismo, Ed. di Comunità, 1967). Nella prima parte del volume (La guerra ebraica che non ha mai avuto luogo), la Arendt si interroga sulle ragioni che hanno impedito agli ebrei di partecipare al secondo conflitto mondiale contro i tedeschi, nonché di organizzare la resistenza alle persecuzioni naziste (ciò avverrà solo nel 1943 con l'insurrezione nel ghetto di Varsavia, accolta con favore dalla Arendt). L'autrice rivendica con forza la necessità di un esercito ebraico: "Utopica è [...] l'idea che noi possiamo in qualche modo approfittare della sconfitta di Hitler se questa non è dovuta anche a noi. [...] La libertà non è un articolo da regalo, non è nemmeno un premio per i dolori sopportati" (p. 10). Oltre alla mancanza di un esercito, l'autrice accusa il presunto senso di inferiorità degli ebrei, che non solo sfocia nel vittimismo sterile, ma rappresenta, molto spesso, "l'altra faccia dell'orgoglio" (p. 5), impedendo la piena integrazione del popolo ebraico con le altre nazioni. Non si può costruire una vera comunità politica senza educare nello stesso tempo i singoli alla responsabilità individuale e alla partecipazione attiva (tematiche riprese ampiamente dalla Arendt nel 1958 in Vita activa, (trad.it. Bompiani, 1991). Il vittimismo è il primo ostacolo sulla strada di tale compiuta responsabilizzazione. La Arendt affronta qui la dialettica tra paria e parvenu, recentemente ripresa da Zygmund Bauman. Il parvenu è diventato filantropo e il filantropo, secondo la Arendt, "ha fatto del povero un accattone e del paria un futuro parvenu" (p. 14). Durante la guerra e, nella fattispecie, durante la seconda guerra mondiale, però, gli ebrei possono rivendicare un destino comune a quello degli altri popoli. Scrive infatti la Arendt: "Tutte le nazioni europee sono diventate popoli di paria, tutte sono costrette ad accettare di nuovo la battaglia per la libertà e l'uguaglianza dei diritti. Il nostro destino, per la prima volta, non è un destino speciale"

(p. 15). Sul solco di queste riflessioni si pone il problema dell'identità ebraica, che non dovrebbe essere vista come un rifugio dall'antisemitismo, dal quale non si è al sicuro "neanche sulla Luna" (p. 17). La Arendt scorge nei comportamenti antisemiti un alibi ulteriore alla deresponsabilizzazione, alla dipendenza dai popoli alleati: "Il gesto condiscendente, così come la pretesa arrogante di riconoscenza da parte di un protettore, ci colpiscono più a fondo dell'aperta inimicizia" (p. 9). La Arendt protesta contro la politica assimilazionista fatta propria dai sionisti, che si traduce in aiuti all'esercito americano anziché nell'organizzazione di forze armate autonome, che si affida alla beneficenza di comitati di aiuto agli ebrei privi di coordinamento e affidati alla filantropia degli alleati: "La solidarietà ebraica sarebbe una buona cosa se dietro vi fosse la coscienza della responsabilità del popolo nel prendere in mano direttamente il proprio destino politico. ...] La solidarietà non nasce nemmeno da un nemico comune (solidarietà della paura)" (p. 35).

La seconda parte del libro si intitola significativamente "Tra silenzio e mancanza di parole". Sullo sfondo si staglia la tragedia della Shoah, di cui giungeva in America un'eco fortemente ridimensionata e flebile. In linea con quanto afferma Breitman ne Il silenzio degli alleati, la Arendt scrive: "Il silenzio sul destino degli ebrei non è solo per noi l'esperienza di guerra più amara, ma è anche contemporaneamente - tanto è certo che in questa guerra la propaganda è un'arma effettiva - uno degli handicap più pesanti degli alleati" (p. 36). Nonostante questo, la redazione di "Aufbau" riceveva continue richieste di aiuto, soprattutto economico, da parte degli ebrei europei e qualche notizia filtrava sulla loro terribile condizione. Le parole della Arendt descrivono con profonda pietas i morti della Shoah: "Questi morti non lasciano nessun testamento scritto e a malapena un nome; non possiamo render loro gli estremi onori, non possiamo consolare le loro vedove e i loro orfani. Essi sono vittime come non ce ne sono mai state. ...] Possiamo solo immaginare come vanno a finire i loro sogni. Adirò l'eredità di questi morti chi è abbastanza triste da essere risoluto, chi è abbastanza sconvolto da essere sicuro, chi è abbastanza fantasioso da superare la distanza con l'immaginazione, chi è abbastanza umano da piangere i morti di tutti i popoli e chi è abbastanza spaventato da emigrare dalle utopie, da quel paese inospitale che noi ebrei abitiamo così volentieri. La questione dell'esercito ebraico [...] è una questione che tocca tali eredi, che lo esigeranno in nome dei vivi e dei morti" (p. 46). Dal sacrificio di queste vittime nasce dunque un nuovo senso della memoria e della convivenza civile, ma viene anche messa in questione la responsabilità del popolo tedesco: "Noi patrioti ebrei, costretti da molto tempo a combattere la doppia guerra contro schiavisti e mentalità da schiavi, saluteremo come nostro amico e alleato chiunque ci aiuti, direttamente o indirettamente, a estirpare la folle convinzione che esistano popoli superiori e ristabilire l'umanità e la solidarietà del genere umano" (p. 54). Dunque non si tratta di estremizzare il conflitto tra perseguitati e carnefici, come -secondo Hannah Arendt - intendevano fare i sionisti abdicando alla costruzione di un'identità nazionale in nome di privilegi economici, proprio perché la seconda guerra mondiale non è soltanto una guerra ebraica: "Questa guerra verrà vinta solo se, nel corso di essa, tutti i popoli verranno liberati, se cioè tutte le "razze" verranno trasformate in popoli" (p. 57).

La terza parte del libro si occupa dell'organizzazione del popolo ebraico, affrontando con sorprendente lungimiranza la questione palestinese, che attualmente campeggia drammaticamente in primo piano nel dibattito politico. La Arendt

tenta di sciogliere il nesso, troppo celermente e meccanicamente stabilito, tra la Shoah e la necessità di uno Stato ebraico: il passato non dà alcun diritto e inoltre “gli ebrei dovrebbero poter andare in qualunque posto” (p. 77), non solo in Palestina, l’unica possibile patria rivendicata allora dai sionisti, una pura espressione geografica, dal momento che essi non si preoccupavano affatto di gettare le basi di una futura nazione ebraica, ma solo di cercare un rifugio all’antisemitismo. La Arendt intravede in Palestina il pericolo di un’egemonia araba e la necessità, per gli ebrei, di combattere una nuova battaglia contro forme diverse di antisemitismo, per affermare ancora la propria identità, sia pure all’interno di un contesto socio-culturale diverso. Scrive infatti profeticamente: “Non è escluso che la Palestina possa diventare il più grave problema della diaspora dopo questa guerra invece di essere il luogo dell’emancipazione nazionale ebraica” (p. 86). L’autrice propone allora una confederazione arabo-ebraica, capace di risolvere i conflitti etnici e religiosi, di consentire la libera organizzazione politica dei singoli popoli, in base alle peculiari matrici ed esigenze culturali di ciascuno. È un modello politico ricalcato su quello americano, nel quale non sono presenti rivendicazioni di supremazia di uno Stato sull’altro. Una seconda soluzione prospettata dalla Arendt sarebbe l’inclusione della Palestina in un “Commonwealth britannico” (p. 90). Si prospetterebbe infine la possibilità di creare una più vasta “confederazione del Mediterraneo” (p. 91), dato il grande contributo offerto dalla cultura ebraica alle origini di questa civiltà: si verrebbe così a creare una reciprocità tra i popoli, l’antisemitismo potrebbe essere debellato e gli arabi sarebbero aiutati a superare i rapporti feudali e la misera arretratezza in cui vivono. L’autrice avverte comunque la necessità di uscire dal sistema dei mandati che, oltre a rappresentare una “finzione giuridica” (p. 101) non permettono di porre il problema politico dell’indipendenza e della convivenza fra i popoli, subordinando ogni azione a decisioni puramente economiche: “Il significato del vicino Oriente per l’Inghilterra e l’America si può riassumere oggi nella parola petrolio” (p. 100). Al di là del contenuto a volte utopistico delle proposte della Arendt, bisogna comunque notare un’impostazione lucida e realistica nel porre il problema della convivenza pacifica tra ebrei ed arabi: “Una Palestina puramente ebraica sarebbe una creazione sommamente precaria, senza un precedente accordo con tutti i popoli arabi con i quali confina” (p. 119). E, d’altra parte, ogni alleanza tra “la grande proprietà araba semifeudale e quella ebraica capitalistico-industrializzata, interessate entrambe nella stessa misura al lavoro arabo a buon mercato e a un’immigrazione ebraica molto limitata” (p. 121) risulta di difficile attuazione. Come si vede, “Aufbau” costituisce un vero e proprio laboratorio politico per la Arendt, permettendole di riflettere sull’attualità politica e di elaborare i tratti fondamentali del suo successivo itinerario di pensiero.

Testi citati nella recensione

Zygmund Bauman, *Il disagio della postmodernità*, 2000, trad.it. Milano, Paravia-Mondadori, 2002

Richard Breitman, *Il silenzio degli Alleati*, 1998, trad.it. Milano, Mondadori, 1999.



Prefazione di Marie Luise Knott

PARTE PRIMA: LA GUERRA EBRAICA CHE NON HA MAI AVUTO LUOGO

La gratitudine del popolo ebraico

L'esercito ebraico

Pazienza attiva

Ceterum Censeo

Un primo passo

Cos'è il Commetee for a Jewish Army?

Mosè e Washington

Cui bono?

Carta e realtà

Tutto Israele ha garantito per se stesso

L'arte oratoria del diavolo

Il "cosiddetto esercito ebraico"

Una parola cristiana sulla questione ebraica

Non si reciterà nessun kaddish

Con le spalle al muro

Quando non si combatte il male minore

Pro e contro Paul Willich

Confusione

Il ritorno dell'ebraismo russo

Cosa succede in Francia?

La crisi del sionismo

PARTE SECONDA: TRA SILENZIO E MANCANZA DI PAROLE

La letteratura politica francese

I veri motivi di Theresienstadt

Si può risolvere la questione ebraico-araba?

PARTE TERZA: L'ORGANIZZAZIONE POLITICA DEL POPOLO EBRAICO

A onore e gloria del popolo ebraico

Stati Uniti - petrolio - Palestina

La dichiarazione Balfour e il mandato sulla Palestina
La fine di una diceria
Piccolo-borghese-esplosivo
Il nuovo volto di un vecchio popolo
I giorni del cambiamento
Una dottrina in sei colpi
Nuove proposte per l'intesa ebraico-araba
I partigiani ebrei nell'insurrezione europea
Dall'esercito alla brigata
"Liberamente e democraticamente"
Diseredati e umiliati
Intesa tra i popoli nel vicino Oriente
Le chance ebraiche
Appendice: la questione delle minoranze
Postfazione di Marie Luise Knott
Bibliografia
Indice dei nomi

L'autrice



Hannah Arendt nacque ad Hannover nel 1906 da famiglia ebraica. Studiò a Friburgo, Heidelberg e Marburgo con insegnanti quali Jaspers, Heidegger e Bultmann. Con l'avvento di Hitler al potere fuggì dapprima in Francia e, nel 1941, negli Stati Uniti dove tenne corsi all'università di Chicago, a Berkeley, Princeton e, dal 1967 al 1975 (anno della morte) alla New School for Social Research di New York. È stata una figura centrale nell'ambito del dibattito politico-filosofico del Novecento. Fra le sue opere più importanti ricordiamo: *Le origini del totalitarismo* (Torino, Ed. di Comunità, 1967), *Sulla violenza* (Parma, Guanda, 1996), *La banalità del male* (Milano, Feltrinelli, 1964), *Vita activa* (Milano, Bompiani, 1952), *Sulla rivoluzione* (Torino, ed. di Comunità, 1996), *Che cos'è la politica?* (Torino, ed. di Comunità, 1995) *Ebraismo e modernità* (Milano, Unicopli, 1986), *tra passato e presente* (Milano, Garzanti, 1999).

Links



Sito americano, contiene indicazioni sui documenti conservati nell'archivio Hannah Arendt presso la Library of Congress

di New York.

<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

Sito tedesco della Fondazione Hannah Arendt di Dresda. Contiene prevalentemente ricerche e documenti sul totalitarismo.

www.tu-dresden.de/hait/

Sito in lingua francese, si occupa da un punto di vista generale della vita e dell'opera della Arendt.

www.agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Hannah_Arendt

Sito in lingua italiana, riguarda il pensiero politico della Arendt, con particolare riferimento alla questione femminile.

www.women.it/arendt/

Sito in lingua italiana, contiene una nutrita rassegna stampa che riporta gli articoli sulla Arendt pubblicati negli ultimi anni nei principali quotidiani.

<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/arendt.htm>

Sito in lingua italiana dell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche della Rai.

www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=158



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.

Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 215, euro 15.00, ISBN 88-420-6831-4

Recensione di Vincenzo Pavone - 24/10/2003

[Filosofia politica](#) ([geopolitica](#)) ([guerra/pace](#)) ([multiculturalismo](#)) ([tolleranza](#))

[Indice](#) - [L'autrice](#) - [links](#)

Sono passati oltre due anni dall'11 settembre 2001: le televisioni non ripetono più all'infinito quelle scene, l'impatto, le fiamme, il crollo tanto drammatico quanto inverosimile. Due guerre hanno fatto seguito a quell'attacco terroristico: l'Afghanistan è stato invaso e il regime dei Taleban è caduto, a Baghdad sullo scranno più alto del potere non siede più Saddam Hussein. La crisi palestinese sembra essersi arenata sullo scoglio internazionale del muro in Cisgiordania e la grande divisione tra Usa e Unione Europea, che ha avuto drammatiche ripercussioni anche all'interno della stessa Ue, non accenna a sanarsi definitivamente. Numerosi sono gli eventi susseguitisi da quel giorno, gli uni collegati agli altri, e il testo di Giovanna Borradori ha certamente il merito di illuminarli ex post, con la pubblicazione di due dialoghi filosofici sulle questioni più controverse e interessanti scatenate dalla reazione mediatica all'attentato di New York. Espressioni come "terrorismo internazionale", "tolleranza", "dialogo", "sovranità", "cosmopolitismo", "perdono", "diritto internazionale", "globalizzazione" e "modernità" vengono passati in rassegna, costruiti e decostruiti da due fra i più grandi filosofi del Novecento.

Ciò che colpisce, man mano che ci si addentra nel sentiero tracciato da Borradori nella sua Introduzione, è la complessità e vastità delle problematiche politiche, ma anche e soprattutto filosofiche, aperte da un evento che, come dice Derrida, ha dato l'impressione di essere un major event, una cesura netta e gravida di conseguenze ancora non del tutto immaginabili. Il merito di Derrida e Habermas è innanzitutto di non cedere alle tentazioni schematizzanti, riduttive, semplificanti. Di un evento facciamo esperienza, ricordano entrambi citando Schmitt, senza mai giungere alla sua piena comprensione. Lo sforzo analitico di Habermas e quello decostruttivo di Derrida non celano né ripudiano questo aspetto cruciale di un evento che, insiste Derrida, mostra la sua piena drammaticità non in ciò che ha già provocato, ma in ciò che ci ricorda potrebbe accadere in futuro. Oltre la sua inafferrabilità intellettuale, è questa la caratteristica più sconvolgente del terrore: l'incombenza sul futuro.

Il contributo essenziale di questo dibattito a tre voci - perché Borradori non si limita a rimanere sullo sfondo - consiste nella capacità di allargare gli orizzonti, di far comprendere l'enorme ristrettezza delle interpretazioni più comuni. Alla luce delle riflessioni di Habermas e Derrida, gli schemi concettuali legati alla tesi dello scontro tra civiltà o a quella complementare - talvolta sostenuta da settori del movimento "no-global" - che vede nella globalizzazione un nemico a

priori, unicamente e inesorabilmente consumista e imperialista, mostrano immediatamente la propria inadeguatezza a interpretare la spirale di eventi innescata dall'attentato alle Twin Towers. Re-interpretare il mondo - questo mondo, questa modernità - non è un problema squisitamente pragmatico, legato alla difesa di interessi nazionali americani o tutt'al più occidentali, come vorrebbe parte dell'amministrazione Bush. E non è nemmeno una questione di difesa dei valori moderni e democratici, come i diritti umani e la liberal-democrazia, contro un nemico religioso e culturale ben identificato, come hanno spesso indotto a pensare altri settori dell'opinione pubblica mondiale. Si tratta - e qui Habermas e Derrida concordano - di reinterpretare le categorie di pensiero prodotte dall'Illuminismo per la modernità: "sovranità degli stati-nazione", "diritto internazionale", "tolleranza religiosa" sono concetti giunti al limite dell'efficacia concettuale, superati da un evento che fa da trait d'union fra la violenza terroristica classica e quella, incerta e imprevedibile, che si profila all'orizzonte. Un evento fisico, territoriale che al tempo stesso preannuncia lo sviluppo di una strategia sempre più svincolata da legami fisici e geopolitici. Dichiarare guerra al terrorismo, allora, assume il contorno grottesco di una realtà che esiste in relazione a un passato in via di estinzione e che perde significato di fronte a un futuro che le sfugge. La modernità del diritto, della comunità di stati, della tolleranza religiosa è minata alla base dallo sviluppo di situazioni che sfuggono non solo al suo controllo, ma persino alla sua definizione. Per questo, nota Derrida, ricordiamo l'evento ripetendo la sua data e nient'altro. Siamo giunti alla consapevolezza di un processo di cambiamento che richiede una ridefinizione del concetto di cittadinanza, tolleranza, cosmopolitismo: una cittadinanza universale che non si associ a un superstato mondiale; una sovranità nazionale che non si associ a un patriottismo di spirito, di destino ma che si rispecchi nel rispetto per la costituzione, patrimonio comune dei cittadini; una tolleranza che non sia paternalista, di matrice cristiana, condizionata e concessa dall'autorità superiore (la tolleranza moderna, specifica Habermas, non è unilaterale e monologica come quella introdotta dall'Editto di Nantes ma, posta a base di una democrazia di eguali raccolta attorno alla propria costituzione, diventa dialogica e perfettibile).

A questo punto, le divergenze tra i due filosofi emergono in maniera evidente. Per Derrida la modernità possedeva già ab initio le premesse per lo sviluppo di una patologia, anzi il terrorismo ha messo a nudo proprio il meccanismo di autoimmunizzazione intrinseco alla modernità. Mentre creava gli stati nazionali, il capitalismo, il diritto internazionale e la tolleranza, la modernità illuministica preparava già le condizioni per un suo suicidio, alla stessa stregua in cui gli americani hanno addestrato per anni gli stessi rivoluzionari islamici che sono diventati i terroristi fondamentalisti che l'hanno colpita al cuore, anzi alla testa. Per questo, afferma Derrida, bisogna andare oltre il politico, oltre il legale e pensare l'impensabile, perdonare l'imperdonabile e sostituire la tolleranza con il concetto più flessibile e aperto di ospitalità incondizionata, che si apre all'altro senza aspettative, regole o imposizioni. Un compito immane, che però l'Europa, unica realtà realmente secolarizzata, chiusa tra la teologia fondamentalmente cristiana di Bush e quella fondamentalmente islamica di Bin Laden, può e deve osare.

Per Habermas, la modernità contiene contraddizioni interne che ne hanno minato lo sviluppo e quindi la completa

affermazione: il terrorismo è il risultato di una gravissima crisi comunicativa che però non è impossibile da risolvere. Nonostante le crisi non siano affatto infrequenti, all'interno del mondo occidentale esiste un consenso su uno zoccolo di concetti e valori che consente una soluzione a ogni conflitto, anche quando la comunicazione sia interrotta. Non esiste ancora un equivalente a livello globale, né a livello di prassi comunicativa né di soluzione razionale e legale che si possa applicare quando la comunicazione è interrotta. È necessario investire le proprie risorse in entrambe le direzioni. Da un lato, rendere la comunicazione interplanetaria più corretta e autentica, secondo i dettami dell'agire comunicativo habermasiano. In questa direzione, è necessario che l'occidente faccia autocritica e si renda conto che è la globalizzazione stessa ad essere una patologia comunicativa, non solo culturale ma soprattutto economica. Promuovere un'immagine diversa di sé stesso diventa essenziale per una promozione reale delle condizioni per un dialogo. Ma ciò non è sufficiente: è necessario aiutare questa nuova società mondiale a riprendere la promessa politica della razionalità, annunciata dall'Illuminismo e mai realmente mantenuta. Solo così, conclude Habermas, sarà possibile liberare la modernità dal virus dell'autodistruzione di cui parla Derrida.

Come ricorda Borradori, riconoscere l'inadeguatezza concettuale ereditata dall'Illuminismo non rappresenta, per Habermas come per Derrida, una condanna tout court del progetto illuminista. Si tratta invece di capire che la modernità stessa è una promessa incompiuta dell'Illuminismo e che a questa promessa bisogna rivolgere adesso le nostre attenzioni, riflessioni e sforzi affinché emerga un nuovo equilibrio, ove il cosmopolitismo possa associarsi a un sistema mondiale senza nuovi superstati e nazionalismi esasperati. Al nuovo diritto e alla nuova politica, incalza Derrida, bisogna affiancare l'oltre, l'inconcepibile, ciò che accade ma che sfugge al controllo, alla simmetria, alla sistematicità. Un richiamo - che sa di elogio - all'aporia, al paradosso, al limite, che poi è il senso ultimo della filosofia. Un guardare lontano che sfugge alla definizione ma che, in quanto orizzonte, segna, ispira e guida un cammino che Habermas tenta di tracciare e che Derrida non rifiuta di seguire.

Pur tra spesso inevitabili ripetizioni e insidie tipiche delle interviste, ricche di concetti che sfuggono a una immediata sistematicità, Borradori ha il merito di raccogliere provocazioni e spunti filosofici di grande valore e consegnarli a un dibattito che aveva preso una deriva semplicistica e riduttiva. E in fondo ci associamo nella consapevolezza che la speranza finale non implica necessariamente la rinuncia al dubbio e alla riflessione, ma anzi ne costituisce la logica premessa.

Indice



Prefazione

Ringraziamenti

Introduzione. Il terrorismo e l'eredità dell'Illuminismo: Habermas e Derrida

Parte Prima (Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con Jürgen Habermas; Habermas. Ricostruire il terrorismo)

Parte Seconda (Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida; Derrida. Decostruire il terrorismo)

Note

Indice dei nomi

L'autrice



Giovanna Borradori vive a New York ed è docente di filosofia al Vassar College. Si è laureata in filosofia presso l'Università degli studi di Milano e ha proseguito gli studi presso l'Università di Parigi VIII (Saint-Denis - Vincennes). È specializzata nella filosofia del XIX-XX secolo, in estetica e nel pragmatismo americano. Per la Northwestern University Press, ha pubblicato la prima antologia di filosofia italiana in lingua inglese intitolata *Recoding Metaphysics. The New Italian Philosophy*, Evanston IL, 1989. Per Laterza ha già pubblicato *Conversazioni Americane* con W.O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A.C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. McIntyre, Th.S. Kuhn (1991).

Links



Il sito personale di Giovanna Borradori

<http://faculty.vassar.edu/giborrad/Home.htm>

Una recensione del testo in inglese

<http://pubpages.unh.edu/~nicks/My%20Writing/ BorradorReviewCPR.htm>

Una recensione di *The American Philosopher*

www.press.uchicago.edu/cgi-bin/hfs.cgi/00/12409.ctl



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.

Napoli, Liguori, 2002, pp. 309, €18,50, ISBN 88-207-3465-6

Recensione di Alessandro Volpone - 24/06/2003

[Scienze dell'educazione \(didattica\)](#) ([didattica filosofica](#)) ([formazione](#))

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

L'orizzonte concettuale entro cui collocare le proposte di sviluppo della professionalità docente contenute all'interno del volume è quello appunto del costruttivismo. Si tratta di una nozione largamente adoperata negli ultimi decenni e per certi versi abusata. Va quindi innanzitutto chiarito il senso con cui viene utilizzata. Cosentino considera diverse recenti classificazioni del territorio costruttivista, come quella di Ian Hacking, attenta soprattutto all'aspetto della filosofia della scienza - in prospettiva analitica - o quella di Kukla, focalizzata su parametri di sociologia della conoscenza scientifica, o altre ancora più vicine all'ambito dell'educazione. Mettendo da parte le specifiche distinzioni terminologiche e le molteplici prospettive interpretative, assume nell'Introduzione "il costruttivismo come modello di indagine e di teorizzazione fornito di un grado abbastanza significativo di coesione teorica, come programma euristico corrispondente ad una piattaforma concettuale e metodologica riconoscibile nonostante e, anzi attraverso, le differenze" (p. 20). Per quanto riguarda l'aspetto terminologico, costruttivismo diviene un termine di designazione generale, seguito da specificazioni come "filosofico", "cognitivo", "storico-sociale" ecc., a seconda dei territori su cui la discussione viene articolata.

La prima parte del volume esplora le molteplici determinazioni disponibili e linee di ricerca all'interno del costruttivismo, sul versante epistemologico o, più in generale, filosofico e psico-sociologico. Cerca di tracciare una mappa d'orientamento all'interno di una situazione estremamente complessa e spesso confusa. L'operazione non è certamente fine a se stessa: la classificazione delle diverse prospettive e la loro discussione sono funzionali all'intento operativo dell'autore - del tutto chiaro nella seconda parte del volume - ed è importante sottolineare questo punto per almeno due motivi. In primo luogo, non si tratta di seguire un percorso assiomatico-deduttivo, per trarre precetti applicativi (secondari) a partire dall'individuazione di premesse iniziali (primarie). In realtà, Cosentino chiarisce che "la ricerca teorica deve essere considerata come successiva alla mia personale pratica di docenza, senza la quale difficilmente potrebbe giustificarsi" (p. 4). In secondo luogo, l'organizzazione dei contenuti di un libro segue necessariamente le esigenze della pubblicazione, ma l'epistemologia del costruttivismo su cui è basato risulta del tutto opposta all'apparente processo deduttivo e applicativo, cioè il passaggio dalla teoria alla pratica.

Da un punto di vista generale, oggetto di riflessione del costruttivismo è l'esperienza, ma la realtà non è oggettivamente

data, ontologicamente fondata. L'attenzione viene concentrata sulle modalità con cui costantemente interagiscono soggetto e oggetto, guardando alle operazioni del soggetto, all'intersezione dei diversi piani che entrano in gioco, da quello biologico al mentale, incluse le pratiche socio-culturali e contestuali. Ritagliando il proprio spazio in prospettiva anti-realista (passività del soggetto) da una parte, anti-idealista (passività della realtà) dall'altra, il costruttivismo enfatizza il ruolo costruttivo del soggetto nei processi di conoscenza, in relazione sia al linguaggio che a ogni altro sistema simbolico (formale o informale, esplicito o implicito ecc.) di interazione e scambio comunicativo.

Si tratta fondamentalmente di un'opposizione al realismo metafisico (i cui antesignani nella riflessione filosofica possono essere considerati sia Kant che Vico, per vie diverse e con differenti posizioni). Il costruttivismo attuale ha due principali declinazioni, di cui una psicologico-cognitiva, l'altra socio-culturale e storica. Ciò che cambia è la concezione dei modi in cui l'individuo e il contesto entrano in relazione tra loro. Interagiscono in entrambi i casi, ma nel primo il contesto è una mera situazione di contorno rispetto al soggetto, che si muove secondo bisogni e possibilità, mentre nel secondo il contesto (soprattutto la comunità) è un tutt'uno attivo che, mediante processi situati e (com)partecipativi, svolge una funzione importante nella costruzione della conoscenza. In un caso o nell'altro, tuttavia, il quadro generale di riferimento è il medesimo (cioè l'opposizione al realismo metafisico) e al suo interno si evidenziano certi aspetti e non altri, secondo meccanismi sfondo-figura. Non stupisce dunque che vi siano tentativi di mediazione delle due prospettive, seguendo l'assunto che nessuna delle due possa essere in sé completamente esauriente. Scandagliando possibili terreni di mediazione, Cosentino discute del costruttivismo transazionale di Dewey e dei recenti sviluppi nell'ambito della psicologia discorsiva e di quella culturale, alla ricerca di spunti ed elementi concernenti la possibilità di tenere insieme costruttivismo cognitivo e sociale. (Nel caso di Dewey, in particolare, si tratta più che altro di un'indagine genealogica del costruttivismo recente, ri-scoprendo questo autore come lontano referente di grande rilevanza per la comprensione di questioni oggi molto dibattute.)

La seconda parte dell'opera cerca di delineare "intenzionalità operative" (p. 4), sia nell'ambito della didattica che in quello della formazione professionale dei docenti, alla ricerca di indicatori, orientamenti e linee guida. Si apre col tentativo di mettere a fuoco un abbozzo di teoria dell'apprendimento all'interno dell'orizzonte interpretativo costruttivista. Nello spazio ritagliato fra anti-realismo da una parte e anti-idealismo dall'altra, l'apprendimento viene a configurarsi come processo attivo e autonomo, creativo e al contempo situato e transattivo. L'autonomia è conseguenza della concezione dell'apprendimento come ri-strutturazione di conoscenze possedute. La creatività risiede nell'ideazione di nuove forme o relazioni mentali, quando non sia possibile per il soggetto adoperarne di precedenti, per analogia, o assumerne qualcuna già confezionata dall'esterno, per semplice trasferimento. La logica situazionale è richiesta dal contesto specifico d'apprendimento e, infine, la relazione transattiva viene a innescarsi ogni qual volta vi sia l'interazione fra un soggetto che apprende e un oggetto appreso, entrambi trasformati dall'evento.

In quest'ottica, l'attenzione non va centrata sui contenuti da apprendere, ma sui processi che tali contenuti, oggetto

d'esperienza, sono in grado di mettere in moto sotto forma di sfide degli equilibri consolidati. L'esperienza, all'interno del paradigma costruttivista, non si configura come canale verso l'oggettività, ma come campo d'azione della dialettica - produttiva e innovativa - fra individuo e mondo.

Fa da contrappunto a ciò una nozione di insegnamento come assistenza (assisted performance) che, oltre alla trasmissione della conoscenza contenutistica, includa pure quella della competenza disciplinare. Quest'ultima è di certo una questione complessa e, da questo punto di vista, grande importanza assume il contesto nel quale si svolge il processo d'apprendimento. L'interazione sociale spontanea rappresenta probabilmente un modello efficace di scambio sia di conoscenze che di abilità tra le generazioni (proprio nel senso della assistenza) e riassume e veicola pure l'how-to-do, informale oggetto di formazione, difficilmente trasmissibile altrimenti. Proprio in relazione al ruolo e alla rilevanza del setting educativo, Cosentino si sofferma sulla nozione di zona di sviluppo prossimale (ZSP) di Vygotskij, nell'ottica del socio-culturalismo. Il processo educativo, da questo punto di vista, si caratterizza come trasferimento di abilità e conoscenze dal piano intermentale socialmente distribuito al piano intramentale, con la mediazione dei sistemi simbolici tipici delle diverse nicchie culturali. Questo processo di interiorizzazione avviene tanto più efficacemente quanto più è agevolato dall'esterno con operazioni di scaffolding (un sostegno, un'impalcatura, appunto, un accompagnamento che dovrebbe scomparire gradualmente nel corso del processo educativo). Nella didattica tradizionalmente impostata, cattedra-banchi, secondo un modello di comunicazione lineare "emittente-messaggio-ricevente", l'operazione è molto difficile, se non impossibile. Più verosimilmente, una diversa impostazione del setting e dunque del tipo di comunicazione messa in gioco dovrebbero agevolare questa assistenza all'interno della ZSP. In particolare, da segnalare è l'impostazione circolare o dialogica: un processo in cui i soggetti instaurano relazioni di reciprocità, interagendo l'un l'altro e contribuendo a creare più o meno congiuntamente il significato degli scambi comunicativi. Passando alla discussione delle difficoltà nella formazione e nell'aggiornamento professionale dei docenti, concetti relativamente recenti e comunque trascurati nella concezione gentiliana d'insegnamento come missione, Cosentino fornisce un'utile serie di indicazioni pratiche ed esemplificazioni per l'attività didattica, modelli variegati, ma improntati comunque alla logica della "interazione", dello "scambio" e della "transitività" in materia educativa. La ricerca filosofica di natura dialogica, comunitaria, collegiale, paritaria e democratica fa in qualche senso da sfondo alla concezione di Cosentino della formazione dei formatori (oltre che della didattica in generale). Fondamentalmente, non è importante il singolo modello, ma il cambio paradigmatico di concepire e vivere la relazione educativa. Un'innovazione concreta degli stili della formazione (scolastica ed extra-scolastica) deve fare i conti probabilmente con coloro che direttamente si trovano a operare nel settore, i docenti soprattutto, rivalutandone la figura. È importante sottolineare l'idea (forte) di trasformare l'insegnante in un "progettista della formazione", sia per rendere più efficaci i processi di cambiamento che per evitare un eccessivo scollamento fra teoria e pratica. L'orientamento diffuso nei programmi di riforma che si sono susseguiti dagli anni '60-70 a oggi, infatti, ha quasi sempre seguito la logica che l'insegnante debba mettere in pratica

teorie psico-pedagogiche e progetti educativi elaborati altrove, da altri soggetti. Ma per ottenere cambiamenti significativi nel campo di una pratica professionale, non è sufficiente affidarsi all'enunciazione e alla definizione in termini astratti di modelli alternativi. Di qui l'esigenza, menzionata nel sottotitolo del libro, di puntare innanzitutto sugli operatori, sull'elemento della pratica e dell'agire professionale. Questo non vuol dire che un piano di modifica dello stile d'insegnamento possa divenire del tutto autonomo, possa cioè auto-justificarsi, esulando dal contesto storico-sociale e teorico d'appartenenza. Una volta individuato un modello di scuola di riferimento (e più in generale un modello di formazione), si tratta di capovolgere i tradizionali rapporti fra teoria e pratica, indirizzando lo sforzo comune di ricerca e crescita professionale verso obiettivi generali condivisi o condivisibili. Paradossalmente, anche a questo livello i risultati del processo di cambiamento dovrebbero essere tanto più fruttuosi quanto più basati su un tipo di conoscenza distribuita e praticata, comunque partecipata da parte di coloro che operano nel settore: ancora una volta un inquadramento di stampo costruttivista.

Indice



Prefazione

Introduzione

Parte I: Le molte voci del costruttivismo

Cap. 1 Orientamenti dell'epistemologia costruttivista

Cap. 3 Il costruttivismo cognitivo

Cap. 4 Il costruttivismo storico-sociale

Cap. 5 Tra costruttivismo cognitivo e costruttivismo sociale

Parte II: Didattica costruttivista e formazione professionale dei docenti

Cap. 6 Articolazioni dell'agire formativo

Cap. 7 Il docente come "progettista della formazione"

Cap. 8 La formazione professionale dei docenti

Cap. 9 Le pratiche della formazione

Riferimenti bibliografici

L'autore



Antonio Cosentino è docente di filosofia nei licei e supervisore di tirocinio presso la Ssis dell'Università della Calabria.

Ha curato di recente il volume *Filosofia e formazione* (Napoli 2002) e ha pubblicato numerosi contributi su tematiche

pedagogiche e sulla didattica della filosofia in riviste specializzate e lavori collettanei (G. Cotroneo (a cura di), Itinerari dell'Idealismo italiano, Napoli 1989; M. De Pasquale (a cura di), Filosofia per tutti, Milano 1998; G. Spadafora (a cura di), Insegnare oggi, Cosenza 1998). È condirettore della collana Impariamo a pensare (Liguori) e vice-direttore della rivista Comunicazione Filosofica.

Links



Associazione C.R.I.F. - Centro di Ricerca per l'Insegnamento Filosofico

www.filosofare.net



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla [a cura di], Storia della filosofia analitica.
Torino, Einaudi 2002, pp. XIV-587, euro 25,00, ISBN 88-06-16266-7.

Recensione di Enzo Rossi - 14/11/2003

[Storia della filosofia \(contemporanea\)](#), [Filosofia analitica](#), [Filosofia del linguaggio](#), [Logica](#), [Filosofia teoretica \(ontologia\) \(metafisica\)](#), [Filosofia della mente](#), [Filosofia della scienza \(filosofia della matematica\)](#), [Etica](#), [Filosofia politica](#), [Filosofia del diritto](#), [Filosofia della religione](#), [Estetica](#)

[Indice](#) - [Le curatrici](#) - [links](#)

Questa raccolta di saggi rappresenta probabilmente il maggior contributo del mondo filosofico italiano alla storia della filosofia analitica. Dato il carattere a volte provinciale e non sempre aggiornato della produzione italiana, può essere sensato chiedersi se dietro il termine 'contributo' non si celi semplicemente l'ennesima importazione di temi e argomenti maturati in contesti filosofici più vitali, secondo una pratica piuttosto diffusa in alcuni settori dell'accademia italiana. Il testo curato da Nicla Vassallo e Franca D'Agostini non segue affatto questa pratica. Tutt'altro: il volume è un valido strumento per qualunque studioso, italiano o straniero, della storia della filosofia analitica, e probabilmente meriterebbe una traduzione inglese. Pur non avanzando ipotesi storiografiche particolarmente originali (cosa del resto molto difficile per un volume collettaneo e di carattere generalistico), il libro è senz'altro un valido contributo all'organizzazione concettuale della storia della filosofia analitica, oltre che un ottimo strumento per chi volesse avvicinarsi allo studio di questa tradizione filosofica e della sua storia. Come si direbbe nella madrepatria della filosofia analitica, il volume è state-of-the-art. Ciò anche grazie ad articoli inediti di influenti filosofi inglesi e americani (un nome per tutti: Mark Sainsbury), oltre che di studiosi e studiosi italiani che operano o hanno operato nel mondo anglosassone, la "prima linea" della filosofia analitica.

Il volume, piuttosto esteso, copre un arco di tematiche molto vasto. Chiaramente qui non è possibile offrirne un'analisi critica completa; sarà tuttavia utile soffermarsi sulla struttura dell'opera e sull'impostazione metodologica.

Aprè la raccolta una breve Introduzione delle curatrici, seguita da tredici capitoli. Il primo è un ampio saggio di Franca D'agostini, dedicato all'idea stessa di filosofia analitica. Ciascuno dei capitoli seguenti riguarda una delle principali aree di ricerca esplorate dalla tradizione analitica: filosofia del linguaggio, logica filosofica, ontologia e metafisica, filosofia della mente, filosofia della scienza, epistemologia, etica, filosofia politica, filosofia del diritto, filosofia della religione, estetica. Chiude il volume una serie di bibliografie ragionate tematiche.

L'Introduzione esordisce con una dichiarazione programmatica: "L'obiettivo di questo libro è fornire una presentazione quanto più è possibile diacronica della filosofia analitica" (p. vii). Un incipit del genere potrebbe preoccupare chiunque abbia imparato a diffidare della tendenza, tipica in vasti settori della storiografia filosofica italiana, a inquadrare qualsiasi fenomeno culturale entro più o meno rigidi criteri storicistici. La raccolta è esente da questa pessima abitudine: la presentazione diacronica, infatti, non perde di vista la struttura 'per problemi' tipica della filosofia analitica. L'introduzione e il saggio generale di D'Agostini prendono sul serio le difficoltà implicite nel tentativo di ricostruire diacronicamente lo sviluppo della tradizione analitica. Lo stesso si può dire dell'impostazione dei singoli contributi (uno dei pregi del volume è, fra l'altro, la relativa uniformità strutturale dei capitoli, che ne facilita la consultazione): i saggi, infatti, sono articolati in sottosezioni dedicate prevalentemente a particolari problemi filosofici e non tanto ad autori o scuole di pensiero. All'interno di queste sezioni, poi, la ricostruzione è più o meno diacronica, ma non cade nella tentazione di inquadrare autori e teorie entro schemi e stereotipi storicistici. Certo, non rimane moltissimo spazio per la diacronia, almeno non per l'idea tradizionale e storicistica di diacronia. Il proposito iniziale, tuttavia, non viene tradito: è probabilmente vero che un'esposizione più diacronica (nell'accezione storicistica del termine) dell'evoluzione della filosofia analitica non sarebbe stata possibile. Non sarebbe stata possibile nel senso che non avrebbe reso giustizia al proprio oggetto, intrinsecamente tendente a svilupparsi in modo sincronico.

Forse ancora più importante del buon equilibrio fra diacronia e sincronia è la problematizzazione della categoria stessa di filosofia analitica. Il fondamento di questa 'etichetta' è messo in discussione nell'Introduzione e, soprattutto, nel saggio di Franca D'Agostini che, in un certo senso, esemplifica l'impostazione metodologica dell'intero volume. Può quindi essere utile esaminare un po' più da vicino questo contributo.

D'Agostini si propone di comprendere di che cosa parliamo quando parliamo di filosofia analitica (per parafrasare Raymond Carver) attraverso una duplice strategia: da un lato la riflessione sulle possibili definizioni di 'filosofia analitica', dall'altro un esame delle principali forme storicamente assunte dalle filosofie che, in modo più o meno non controverso, vanno sotto questo termine-ombrello. Il quadro che emerge da questa analisi non è proprio limpido e lineare, ma ciò non costituisce un difetto della ricostruzione. Piuttosto è indicativo di quanto l'autrice prenda sul serio le difficoltà concettuali del riunire sotto un'unica etichetta esperienze filosofiche tanto diverse. Il saggio, infatti, non si chiude con una delle solite, vaghe, definizioni generali di 'filosofia analitica', ma con una più interessante definizione negativa. Una definizione che, se non altro, ha il merito di allontanare la visione stereotipata di una filosofia analitica chiusa in sé stessa e caratterizzata (soltanto) dalla pratica di più o meno sterili distinzioni e sottigliezze logiche. A questo proposito, va segnalato l'interessante spunto interpretativo a riguardo del ruolo sempre più importante giocato nella filosofia analitica dall'immaginazione, al fianco della tradizionale argomentazione.

In quanto a rigore concettuale, gli altri contributi non sono da meno. I restanti dodici saggi, infatti, sono di ottima qualità: riescono ad essere estremamente informativi, senza per questo cedere alla doxografia. Presentano temi e teorie familiari senza rinunciare a una angolatura critica. Certamente l'impegno critico comporta scelte e omissioni, tuttavia si può dire che gran parte degli sviluppi più rilevanti della tradizione di ricerca analitica sono più o meno adeguatamente coperti (anche grazie alle bibliografie ragionate).

La completezza, oltre che al contenuto dei singoli capitoli, è dovuta alla scelta delle dodici aree tematiche. Una scelta equilibrata, immune alla tentazione di dedicare uno spazio eccessivo a settori (o sottosectori) particolarmente in voga negli ultimi anni (penso soprattutto alle sempre più numerose "etiche applicate" e a vari sottosectori della filosofia del linguaggio e della mente che, in virtù di legami con l'informatica e le neuroscienze, spesso reclamano lo status di discipline autonome). L'unica riserva che sembra necessario esprimere sull'organizzazione dei capitoli riguarda le sovrapposizioni e, più in generale, la distinzione stessa fra il saggio di Carlo Penco sulla filosofia del linguaggio e quello di Mark Sainsbury sulla logica filosofica. Il saggio di Sainsbury non tratta di logica in senso stretto (infatti, come peraltro le curatrici fanno notare nell'introduzione, la logica è ormai una disciplina scientifica a sé stante), ma soprattutto del concetto filosofico di forma logica e del legame fra logica e teorie della verità. Viene quindi spontaneo chiedersi perché questi temi non avrebbero potuto essere integrati nel saggio dedicato alla filosofia del linguaggio. Questo anche perché molti filosofi analitici dissentono sull'idea stessa di una disciplina chiamata "logica filosofica" (contrariamente a quanto avviene per le discipline trattate negli altri capitoli), il che non è del tutto in linea con il carattere generalistico del volume.

Ancora a proposito della scelta dei settori disciplinari, merita particolare attenzione la scelta di includere un capitolo dedicato alla filosofia della religione. Una scelta che denota il carattere assolutamente non provinciale della raccolta: la filosofia della religione, infatti, è un'area di studi molto frequentata nei paesi di lingua inglese, ma pressoché inesistente nei dipartimenti di filosofia italiani. Potrebbe risultare interessante riflettere sulle cause storiche, sociali e culturali di questa assenza, peraltro riscontrabile, mutatis mutandis, anche nella cultura filosofica di buona parte dei paesi dell'Europa continentale.

Decisamente da segnalare, infine, le eccellenti bibliografie ragionate. Ciò per almeno due ragioni: in primo luogo, integrano efficacemente il materiale presentato in ciascun capitolo (vi si trovano infatti riferimenti a testi importanti che non hanno trovato spazio nella discussione principale); fattore probabilmente più importante, sono ottimi punti di partenza per chi volesse approfondire i temi affrontati nel volume. Possiamo infatti sperare che la pubblicazione di opere come questa, familiari per la presenza del termine 'storia' nel titolo, ma ancora piuttosto esotiche [???] nei contenuti, contribuisca alla diffusione di una cultura filosofica che, in Italia, è ancora un prodotto di nicchia non soltanto per il 'pubblico colto', ma anche per l'accademia.

Indice



[Introduzione di Franca D'Agostini e Nicla Vassallo](#)
[Che cosa è la filosofia Analitica? di Franca D'Agostini](#)
[Filosofia del linguaggio di Carlo Penco](#)
[Logica Filosofica di Mark Sainsbury](#)
[Ontologia e metafisica di Achille C. Varzi](#)
[Filosofia della mente di Massimo Maraffa](#)
[Filosofia della scienza di Mauro Dorato](#)
[Epistemologia di Nicla Vassallo](#)
[Etica di Carla Bagnoli](#)
[Filosofia politica di Anna Elisabetta Galeotti](#)
[Filosofia del diritto di Vittorio Villa](#)
[Filosofia della religione di Christopher Hughes](#)
[Estetica di Jerold Levinson](#)
[Riferimenti bibliografici](#)
[Bibliografie ragionate](#)
[Gli autori](#)
[Indice dei nomi](#)

Le curatrici



Franca D'Agostini insegna filosofia contemporanea al Politecnico di Torino. È autrice di articoli e monografie in italiano e in inglese, fra cui il volume *Analitici e continentali* (1997). Si occupa di logica e metafisica, oltre che di storia del pensiero contemporaneo.

Nicla Vassallo è ricercatrice a contratto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova. Si occupa di epistemologia e di filosofia e storia della scienza. È autrice di diverse monografie e numerosi articoli, pubblicati in Italia e all'estero.

Links



Patrologiae Analyticae Libri C: bibliografia, curata da Luciano Floridi, di testi storici della filosofia analitica e di letteratura secondaria: <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/patana.htm>

Hyst-Analytic: sito (in costruzione) che raccoglie risorse utili agli storici della filosofia analitica: <http://www.hist-analytic.org>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.

Trad. it. di Sergio Levi, Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. XXXVIII-292, euro 26,00 ISBN

88-7078-832-6.

[Ed. or.: Subjective, Intersubjective, Objective, Clarendon Press, 2001]

Recensione di Salvatore Stefanelli - 13/11/2003

[Filosofia analitica](#), [Filosofia teoretica](#) (gnoseologia)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

La chiave di volta dell'impostazione teoretica davidsoniana in questo testo è collocata nell'ultima parte del saggio *Animali razionali*, allorché il filosofo ricorre ad una analogia, più che ad un argomento, per arrivare al concetto di verità oggettiva: "Se fossi schiacciato a terra, non avrei alcun modo di determinare la distanza di molti oggetti.[...] Potrei interagire con successo con alcuni oggetti, ma non avrei modo di dare un senso alla questione della loro posizione". (p.135) Questa immagine ci richiama alla mente la condizione in cui vivevano i personaggi descritti in quel piccolo jeu d'esprit intitolato *Flatland*, a *Romance of Many Dimensions* scritto dall'inglese Edwin A. Abbott nel 1882. Il mondo di Flatlandia (Paese del Piano) è un luogo bidimensionale del tutto piatto come "un vasto foglio di carta su cui delle Linee Rette, dei Triangoli, dei Quadrati, dei Pentagoni e altre figure geometriche, [...], si muovano qua e là, liberamente sulla superficie o dentro di essa, ma senza potersene sollevare [...] In un paese simile [...] -dice il Quadrato narrante- [...] noi non siamo in grado di vedere niente [...] perlomeno non in misura tale da poter distinguere una figura da un'altra". [Abbott, Flatlandia, pp.31-32] Il passaggio chiave nel racconto Flatlandia si ha nel momento in cui un oggetto tridimensionale, cioè una Sfera, irrompe sulla scena per annunciare il "Vangelo delle Tre Dimensioni" e vista l'incredulità del Quadrato lo porta con sé in Spacelandia (Paese dello Spazio). La visione che viene offerta all'essere bidimensionale è al contempo affascinante e agghiacciante, tant'è che egli esclama angosciato: "Questa è la follia o l'Inferno!". "Nessuno dei due" rispose calma la voce della Sfera "questo è il Sapere; sono le Tre Dimensioni: riapri l'occhio e cerca di guardare per un po'". [Abbott, Flatlandia, p.127] Un passaggio decisivo, e quasi simile, che consenta di sollevarsi e innalzarsi sul dominio della conoscenza ci viene proposto da Davidson con l'originale ed efficace metafora della triangolazione, proposta per la prima volta nel saggio *Animali razionali* (1981), in cui egli afferma: "Non essendo schiacciato, sono libero di triangolare. Il nostro senso di oggettività è la conseguenza di una triangolazione che richiede due creature. Ognuna di queste interagisce con un oggetto, ma ciò che dà a ciascuna il concetto di come le cose stanno oggettivamente è la linea di base formata, tra le

creature, dal linguaggio". (p. 135) Questa metafora diventa il fil rouge che tiene incernierati e al contempo ci guida lungo i tre pannelli di questo splendido trittico rispettivamente intitolati Soggettivo (tema: conoscenza della propria mente), Intersoggettivo (tema: conoscenza dei contenuti delle menti altrui), Oggettivo (tema: conoscenza del "mondo esterno"). Ecco alcuni esempi tratti dalle tre sezioni: "[...] il triangolo fondamentale tra due persone e un mondo comune è qualcosa di cui dobbiamo essere consapevoli, se vogliamo avere dei pensieri", (Soggettivo: Il carattere irriducibile del concetto di io, p. 111); "La credenza, l'intenzione e gli altri atteggiamenti preposizionali [...] sono tutti stati [mentali] in cui una creatura non può trovarsi senza avere il concetto di verità intersoggettiva, e questo è un concetto che non si può avere senza condividere (e sapere di condividere) con altri un mondo e una visione del mondo". (Intersoggettivo: La seconda persona, p. 156); "L'interazione sociale, la triangolazione, ci fornisce inoltre l'unica spiegazione di come l'esperienza dia un contenuto specifico ai nostri pensieri". (Intersoggettivo: L'emergere del pensiero, p. 165); "La conoscenza della propria mente è personale. Ma ciò che individua uno stato [mentale] lo rende al tempo stesso accessibile agli altri, poiché uno stato è individuato dall'interazione causale fra tre elementi: il soggetto, le persone con cui si comunica e un mondo oggettivo che fanno di condividere". (Oggettivo: Epistemologia esternalizzata, p. 259); "[...] la conoscenza di un'altra mente è possibile solo se si ha conoscenza del mondo, poiché la triangolazione essenziale al pensiero richiede che le persone che comunicano riconoscano di occupare una posizione in un mondo condiviso". (Oggettivo: Tre varietà di conoscenza, p. 271).

Lungo le tre sezioni sono distribuiti i quattordici saggi, molti dei quali fino ad oggi difficili da reperire, che rappresentano l'evolversi del pensiero davidsoniano nell'arco di tempo che va dal 1982 al 1998 e che, nel complesso, contribuiscono a porre in risalto la figura principale di quest'opera, cioè l'oggettività della conoscenza che "nella sua quasi totalità, potrebbe venire espressa per mezzo di concetti che occupano un posto all'interno di uno schema di cose pubblicamente condiviso". (p. XXVII) Davidson ha un modo di intendere la conoscenza in netto contrasto con la tradizionale posizione cartesiana, infatti il caveat che si può trarre dalla prima sezione è che il punto di partenza per la nostra conoscenza del mondo che ci circonda non è fornito da ciò che avviene nelle nostre menti e in base al quale per induzione cominciamo a costruire l'oggettivo; la conoscenza emerge in modo olistico ed è interpersonale sin dall'inizio.

Considerando il triangolo i cui vertici sono dati da due interlocutori e da un complesso di eventi tra di loro condivisi si potrebbe ritenere che, in fin dei conti, Davidson continui ad adeguarsi alla prospettiva pragmatista del conseguimento del consenso quale soluzione di discussioni in ambito sociale o scientifico. Non è così. Infatti, Davidson pone come residuale il consenso e utilizza in maniera più raffinata l'intersoggettività quale radice del pensiero tramite il linguaggio che potenzia "la base del triangolo (la linea che collega i due agenti) al punto da poter implementare la comunicazione di contenuti proposizionali, [...] utilizzare la situazione triangolare per esprimere giudizi sul mondo[...] [e] apprezzare il concetto di verità oggettiva". (p. 166) Finché non si instaura un processo comunicativo non possiamo dire di avere delle idee, solo quando riusciamo a farci un'idea di cosa passa nella mente degli altri possiamo dire di avere il concetto dell'oggettività, cioè di qualcosa esistente al mondo indipendentemente da noi. Pertanto, per Davidson in un tale

contesto: "The mind is nothing more than the brain, and we can characterize people at certain points as having thoughts. The basis of objectivity is intersubjectivity" (Borradori, Interview with Donald Davidson, p. 45)

L'importanza della intersoggettività viene evidenziata oltre che ai fini dell'oggettività anche per definire lo spazio stesso della soggettività. Infatti dei tre tipi di conoscenza proposti da Davidson il più importante è quello della conoscenza di ciò che è nella mente degli altri, se abbiamo conoscenza delle altre menti dobbiamo al contempo già avere un concetto del mondo esterno. Dalla conoscenza del mondo a noi esterno, nel senso di mondo condiviso, deriva il terzo tipo di conoscenza: cioè la conoscenza di ciò che accade dentro di noi. Sono due i motivi che giustificano la necessità del binomio parlante-interprete secondo Davidson: a) uno spazio nel cui ambito poter valutare un errore, perché: "Senza una seconda persona non c'è alcun fondamento, come Wittgenstein ha potentemente suggerito, per giudicare una reazione giusta o sbagliata". (p. 108) b) uno specifico contenuto pubblico, interpersonale già per semplici enunciati (per es. "quello è un elefante") e per i predicati da essi introdotti, infatti: "[...] le relazioni [preliminari] tra due persone in presenza di stimoli provenienti da un mondo condiviso contengono il cuore dell'apprendimento ostensivo, ed è solo nel contesto di queste interazioni che giungiamo ad afferrare i contenuti proposizionali di credenze, desideri, intenzioni e parole". (p. 111)

Se ci interroghiamo sul criterio usato per affermare che un certo oggetto è lungo un metro, possiamo esser certi dell'oggettività di quel criterio nel senso che siamo d'accordo con tutti gli altri riguardo a quel criterio. Nel caso, invece, in cui ci chiediamo: "quella persona che cosa pensa, crede o desidera?", le cose stanno in tutt'altro modo, perché l'unico criterio cui possiamo ricorrere è quello di paragonare gli stati mentali dell'altro con i nostri. In pratica, abbiamo a disposizione un sistema soggettivo di misurazione, non possiamo trovare altri d'accordo con noi su questo sistema. Ma se ciò non bastasse, dice Davidson, veniamo a trovarci di fronte ad un sottile paradosso, cioè costruiamo fra noi e gli altri qualcosa di intersoggettivo che è oggettivo, in breve l'intersoggettività diventa il luogo in cui ciascuno di noi utilizza i propri pensieri per intendere i pensieri dell'altro.

È bene precisare che pur essendo il volume articolato su tre sezioni, ciò non deve far pensare ad una escalation (Soggettivo>Intersoggettivo>Oggettivo) filosofica verso l'oggettività, anzi l'impressione è che a partire dallo "sguardo che ogni persona rivolge al mondo" si formulano l'intersoggettività e la soggettività senza che questo significhi sconvolgere un ordine logico dei problemi, anzi si riesce a comprenderli meglio tramite questo sguardo. L'oggettività si fonda simultaneamente sul mio pensiero e su quello di coloro con cui entro in contraddittorio, e quindi "l'intersoggettività è la radice dell'oggettività, non perché ciò su cui le persone concordano sia necessariamente vero, ma perché l'intersoggettività dipende dall'interazione con il mondo". (p. 117) Persino in mancanza della possibilità di un confronto di idee per carenza di interazione resta pur sempre la possibilità di mettere a confronto le idee personali, perché, in buona sostanza "non vi sarebbe alcun pensiero se gli individui non giocassero il ruolo indispensabile dell'arbitro ultimo". (p. 117)

Conciliare, come si propone quest'opera, la conoscenza di sé, la conoscenza degli altri e la conoscenza del mondo in cui viviamo, non è cosa da poco. Comunque sia, ritroviamo in questi saggi tutta l'ambizione, la continuità, la profondità che hanno sempre caratterizzato la ricerca filosofica di Davidson. In questo volume, quasi tutti i temi caratteristici della filosofia analitica, sono rivisitati, approfonditi e modificati secondo uno stile accattivante, se pure impegnativo per il lettore. In conclusione, si voglia seguire o meno Davidson nel suo ambizioso progetto, ovvero si tenda a tutt'altro che conciliare naturalismo e normatività, resta il fatto che è di rigore la lettura di questo volume.

Indice



Prefazione (Sergio Levi)

Introduzione

Fonti

SOGGETTIVO 1.L'autorità della prima persona - 2.Conoscere la propria mente - 3.Il mito del soggettivo - 4.Che cosa è presente nella mente? - 5.Indeterminismo e antirealismo - 6.Il carattere irriducibile del concetto di io

INTERSOGGETTIVO 7.Animali razionali - 8.La seconda persona - 9.L'emergere del pensiero OGGETTIVO 10.Una teoria coerentista della verità e della conoscenza -Ripensamenti -11.Il contenuto empirico -12.Epistemologia e verità - 13.Epistemologia esternalizzata - 14.Tre varietà di conoscenza

Bibliografia

Indice analitico

L'autore



Donald Davidson (1917-2003), uno dei più importanti filosofi analitici della seconda metà del XX secolo. Il pensiero di Davidson, a partire dalla fine degli anni '30, a seguito della profonda influenza svolta da W. V. O. Quine, si allontanò da una posizione di tipo classico e letterario per indirizzarsi verso un approccio fortemente analitico. Fra le sue opere tradotte in italiano ricordiamo Verità e interpretazione e Azioni ed eventi (Bologna, 1994 e 2000).

Links



Il seguente sito è un ottimo punto di partenza per chi è interessato ad una panoramica ampia ed esaustiva del pensiero davidsoniano:

<http://www.allianceforlifelonglearning.org/er/tree.jsp?c=40573>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.

Trad. it. di E. Coccia Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 128, euro 15,00, ISBN 88-7462-096-9.

[Ed. or.: Über Gegenstandstheorie, Leipzig 1904]

Recensione di Marcello Di Bello - 24/08/2003

[Filosofia teoretica \(ontologia\)](#) ([metafisica](#)), [Storia della filosofia \(contemporanea\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Per chi volesse accostare per la prima volta il pensiero di Meinong o chi ne volesse racchiudere, in un solo sguardo, le linee essenziali, il volume, edito da Quodlibet, Teoria dell'oggetto, rappresenta un riferimento imprescindibile. Il lettore vi troverà due saggi: il primo, appunto, Teoria dell'oggetto, apparso per la prima volta nel 1904 come contributo d'apertura ad una raccolta miscellanea dal titolo Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, è uno scritto metodologico e programmatico sulla disciplina della quale Meinong può essere considerato il padre, la Gegenstandstheorie; il secondo, Presentazione personale, apparve nel 1922 come contributo alla collezione di presentazioni personali di filosofi e costituisce una chiara sintesi, esistenziale e di pensiero, del percorso filosofico di Meinong. A completare il volume la Prefazione di Emanuele Coccia, che intende la teoria dell'oggetto quale rovesciamento della teologia: se questa tenta di accedere alla purezza dell'essere, all'ipsum esse subsistens, quella indaga gli oggetti prescindendo del tutto dall'essere. "Piuttosto che definire l'esistente puro come estasi del pensiero si prova a fare del pensiero l'estasi assoluta dall'essere e dall'esistenza, l'esodo delle cose e delle forme dall'essere e dai suoi modi" (p. 12). Tenendo presente questa suggestiva indicazione - che è anche di Giorgio Agamben il quale definisce Meinong "un implacabile agrimensore dell'inesistente"- analizziamo in breve i saggi del volume.

Teoria dell'oggetto è, come si diceva, una riflessione metodologica che intende definire la Gegenstandstheorie: per dirlo con le parole di Meinong, "si tratta di sapere cioè dove la trattazione scientifica dell'oggetto come tale e nella sua generalità trovi il suo luogo adeguato" (p. 23). La ricerca inizialmente esamina le scienze esistenti, e precisamente la metafisica, la psicologia e la gnoseologia, per verificarne la capacità di indagare l'oggetto come tale; in un secondo momento, la Gegenstandstheorie è definita come scienza autonoma. Prima di riassumere questo itinerario teorico occorre, però, un rilievo previo. Una trattazione programmatica della teoria dell'oggetto, infatti, dovrebbe, prima di tutto, occuparsi della legittimità dell'oggetto di indagine, l'oggetto come tale in questo caso. Insomma, come arriviamo alla posizione dell'oggetto e come facciamo dell'oggetto, un oggetto di indagine? La risposta è sbrigativa, forse troppo: ogni movimento intenzionale, il conoscere, il giudicare, il desiderare, il sentire, etc, è strutturalmente orientato a qualcosa, e tale qualcosa prende il nome di oggetto. Non c'è altro da aggiungere, nonostante "qualche difficoltà vi si opponga" (p.

22) - ammette lo stesso Meinong.

Trascurando queste difficoltà, peraltro taciute, consideriamo l'ipotesi di assegnare alla metafisica il compito di indagare l'oggetto come tale. Tale ipotesi è immediatamente da scartare poiché, sebbene la metafisica indagli tutto ciò che esiste, e dunque soddisfi al requisito di generalità della Gegenstandstheorie, tuttavia il dominio di ciò che esiste è infinitamente più ristretto rispetto al dominio di ciò che è oggetto. Meinong così scrive: "Non v'è dunque alcun dubbio: ciò che è destinato ad essere oggetto di conoscenza non deve per questo necessariamente esistere" (p. 27). Si potrebbe subito obiettare che la Metafisica, nella dizione aristotelica, suona quale "scienza dell'essere in quanto essere" - scienza dell'essere, dunque, e non del solo esistere. Ma proprio qui sta il punto: anche la totalità dell'essere è troppo poco estesa per la teoria dell'oggetto, nella quale vale il "principio della indipendenza dell'essere-così dall'essere" (p. 27). Eppure, come può l'essere-così essere indipendente dall'essere, se è, appunto, un essere-così? Ciò che è affermato a parole sembra immediatamente contraddetto dalla forma delle parole stesse. Questa obiezione può apparire peregrina e perfino tendenziosa, ma è ben chiara a Meinong, il quale intende proprio sovvertire la logica che soggiace a obiezioni simili: potremo dire che egli vuole sostituire alla logica dell'essere la logica dell'essere-così. La necessità di questa sostituzione è presto detta. Sia dato il giudizio: A non è, nel quale è attribuito il non essere all'oggetto A. Il giudizio: A non è, naturalmente, è (consiste) e, perciò, anche ciò che lo compone, l'oggetto A, dovrà essere (consistere), ma ciò contraddice la direzione attributiva del giudizio in questione che, appunto, attribuisce il non essere ad A. Se dovesse valere la logica dell'essere, varrebbe il seguente principio: "Per negare A devo assumere l'essere di A" (p. 31). Senza entrare nei dettagli, risulta che un simile principio porta alla contraddizione, per cui ciò che è negato è (stato precedentemente) affermato. Se vale, invece, la logica dell'essere-così la contraddizione è immediatamente tolta: l'essere-così di un oggetto è indifferente all'essere o al non essere. Ritornando, dunque, al problema se la metafisica possa indagare l'oggetto come tale, si dovrà rispondere che come scienza dell'essere la metafisica non può indagare l'oggetto come tale, poiché all'oggetto è estraneo l'essere ed è, invece, essenziale l'essere-così.

Un'altra scienza candidata ad indagare gli oggetti è la psicologia. Essa si occupa di tutti gli atti psichici che terminano con oggetti, indipendentemente dall'essere di questi oggetti; dunque, la psicologia, meglio della metafisica, sembra potere indagare gli oggetti come tali. Tuttavia, "essa può interessarsi solo a quegli oggetti a cui un qualche evento psichico è effettivamente indirizzato" (p. 34). Si potrà obiettare, però, che non esistono oggetti al di là degli atti psichici che li colgono, e che dunque la psicologia esaurisce la totalità degli oggetti. Ora, a questa obiezione si oppongono due ordini di considerazioni: ammesso pure che oltre gli atti psichici non si diano oggetti, ne consegue che la teoria dell'oggetto sarà contratta in teoria degli oggetti corrispondenti agli atti psichici che li colgono, ma questa è una curvatura psicologista che si vorrebbe evitare; in secondo luogo, l'oggetto come tale deve essere indagato di per sé, non in dipendenza da un atto che lo coglie. In breve, la scelta della psicologia come scienza che indagli gli oggetti, ridurrebbe gli oggetti a costrutti psichici, laddove Meinong, sebbene sia consapevole che gli oggetti non si danno se non in quanto

afferrati, sostiene che essi si impongono alla rappresentazione, al pensiero, al giudizio etc., con una propria intrinsecità e indipendenza.

Se il pericolo della psicologia, come teoria dell'oggetto, è di ridurre gli oggetti a semplici correlati degli atti psichici realmente esistenti, la gnoseologia non sembra incorrere in questo rischio: gli oggetti della teoria della conoscenza sono, infatti, gli oggetti conoscibili, non semplicemente quelli conosciuti. Meinong, in più, postula la equiestensione tra dominio oggettuale e dominio conoscibile, cosicché la scienza meglio candidata ad indagare gli oggetti sembrerebbe essere proprio la gnoseologia. Si pone però un problema: i residui psicologisti che contaminano la gnoseologia; se quest'ultima può essere considerata "il luogo proprio per la ricerca degli oggetti in quanto tali" (p. 43), è pur vero che la teoria della conoscenza non può prescindere da considerazioni anche psicologiche. Si dovrà, dunque, compiere un passo ulteriore e considerare la Gegenstandstheorie una scienza autonoma.

Arrivato a questo punto, salvo qualche accenno sporadico e disorganico, Meinong evita di determinare precisamente statuto, metodo e ambito di ricerca della teoria dell'oggetto: "D'altra parte - scrive - il far piani è notoriamente più volte una sontuosa e vanagloriosa occupazione dello spirito [...]. Avrei forse fatto meglio ad evitare di comporre il presente trattato su una scienza che deve ancora nascere". Questa 'uscita', un po' fuori luogo, è così giustificata: "Per anni, anzi per decenni, ho lavorato sotto l'influsso di interessi propri della teoria dell'oggetto, senza carpire allora anche il solo sentore della reale natura di questi interessi" (p. 61). In breve, la teoria dell'oggetto indubbiamente esiste, ha un qualche statuto disciplinare, ma per ora bisogna mantenersi cauti, e limitarsi a considerazioni comparative. Tra gli cenni sporadici, di cui dicevano, ve n'è uno di particolare interesse: riguarda i rapporti tra la nascente scienza e la metafisica. La teoria dell'oggetto indaga a priori ciò che può essere conosciuto di un oggetto; la metafisica lo indaga, invece, a posteriori. Ciò che stupisce in questa delimitazione di ambiti è che "la metafisica compare come scienza empirica" (p. 57), laddove essa è stata sempre intesa quale scienza del meta-empirico. Meinong difende questa tesi sostenendo che la scienza dell'esistente e del massimamente esistente - e tale è, dovrebbe essere, la metafisica - "non dispone in ultima linea di altra fonte di conoscenza che l'esperienza" (p. 57). Quando, in metafisica, si è tentato di risolvere un problema solo aprioricamente si è caduti in discussioni interminabili: è il caso dell'argomento anselmiano per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. La definizione della Gegenstandstheorie come dottrina dell'apriori è ribadita anche nel saggio Presentazione personale ove leggiamo: "In questa apriorità può scorgersi addirittura una caratteristica definitoria del modo di conoscenza proprio della teoria dell'oggetto" (p. 83).

Veniamo, dunque, alla considerazione di questo scritto, nel quale troviamo sinteticamente esposti i quattro ambiti su cui si è concentrata la riflessione di Meinong: la teoria dell'oggetto da lui fondata, la gnoseologia, la psicologia e la teoria dei valori. Ci limiteremo ai primi due. Iniziamo dalla teoria dell'oggetto. "Il concetto di oggetto in generale (almeno cum grano salis) va determinato a partire dall'afferrare [erfassen]", cosicché "le classi oggettuali sono caratterizzabili a partire dalle classi di esperienza che le afferra" (p. 83). Le classi di esperienza sono: rappresentare, pensare, sentire, desiderare, e ad esse corrispondono le classi oggettuali: obbietti [Objekte], oggettivi [Objektive], dignitativi e desiderativi. Per

esemplificare la complessità e finezza d'analisi di Meinong riportiamo la classificazione degli oggettivi. Ad essi spetta in ogni caso una tipologia d'essere, seconda la seguente triplice distinzione: essere [sein] in senso stretto, esser-così [sosein], con-essere [mitsein]. L'essere in senso stretto (A è) può significare esistenza (il sole esiste) oppure consistenza [Bestand] (l'uguaglianza tra le forme di due oggetti consiste); si danno però oggettivi che né esistono né consistono (il cerchio quadrato né esiste né consiste), ma ai quali "compete sempre un residuo di carattere posizionale e cioè il fuoriessere [Aussersein]", e tale fuoriessere "sembra non mancare ad alcun oggetto" (p. 88). Qui Meinong incorre in una ambiguità terminologica pericolosa: se altrove aveva affermato l'indifferenza rispetto all'essere della teoria degli oggetti, qui sembra affermare il contrario, giacché il fuoriessere - che sembra non mancare ad alcun oggetto - è una tipologia d'essere; la contraddizione, solo terminologica - crediamo -, è risolvibile intendendo ora essere come sinonimo di esistenza e consistenza, ora come termine metacategoriale che include anche il fuoriessere. Il così-essere (A è B) può significare esser-che [Wassein] (l'uomo è un animale) oppure esser-come [Wiesein] (l'uomo è pelato). Il con-essere non contiene ulteriori distinzioni ma la sua determinazione resta problematica: approssimativamente esso risulta da proposizioni come: "Se A, allora B", "A oppure B", e, infine, "Poiché A, allora B". Accanto a questa classificazione qualitativa degli oggetti, Meinong ne affianca una quantitativa: gli oggetti si dividono, infatti, in superiori ed inferiori, secondo un andamento ad albero di Porfirio. "I superiori possono in qualsiasi momento costituire gli inferiori per formare ulteriori superiori" (p. 84): nella direzione verso l'alto vale il principio della apertura e trasgressione continua; nella direzione opposta vale, invece, il principio degli infimi obbligatori: "Una pluralità che consistesse di sole pluralità dovrebbe costituire una serie infinita errata" (p. 84). La geografia degli oggetti svela un territorio costituito secondo una logica induttiva e compositiva.

Rispetto alla teoria dell'oggetto la gnoseologia, quale teoria dell'afferramento, ne è il complemento ideale, poiché se "per gli oggetti non è affatto essenziale l'essere affettivamente afferrati, lo è però certamente il potere essere afferrati" (p. 89); non è certo un caso che le classi di oggetti siano state definite in parallelo alle classi di afferramento, o meglio - ad essere pignoli -, alle classi di afferrabilità. Ma che cosa significa afferrare un oggetto? E che relazione sussiste tra afferrare e conoscere? Limitiamo la risposta ad una classe particolare di afferramento, le rappresentazioni, ma nulla toglie che possa essere analogicamente estesa anche alle altre classi. L'afferrare "consiste di una pre-esperienza, attraverso la quale l'oggetto è presentato al pensiero, e di un'esperienza principale, per mezzo della quale esso viene intenzionato" (p. 89). La distinzione tra aspetto presentativo e intenzionativo dell'afferrare può essere guadagnata anche attraverso la distinzione tra contenuto e atto: la presentazione rappresentativa reca un contenuto, ma "deve essere designata al massimo come afferramento incompiuto a causa della sua semplice passività" (p. 89); "l'intenzionare che appartiene come esperienza principale dell'afferrare è affare dell'atto" (p. 90), e tale atto sembra essere il giudizio, il quale però "deve essere designato come afferramento certo compiuto ma improprio" (p. 90). Ne viene che l'afferrare è di più del semplice rappresentare ma è di meno del giudicare. L'atto dell'intenzionare proprio del giudizio è di tipo penetrativo, è un

intenzionare d'essere orientato verso il fattuale; l'atto dell'intenzionare proprio dell'afferrare deve invece limitarsi a contemplare, è cioè un intenzionare relativo al così-essere. In breve, afferrare un oggetto dovrebbe essere: presentare un contenuto al pensiero e intenzionare, secondo il così-essere, tale contenuto. L'afferrare è - dicevamo - un passo indietro rispetto al giudicare, il quale è, a sua volta, un passo indietro rispetto al conoscere: conoscere è, infatti, giudicare secondo evidenza. Meinong distingue tra molte tipologie di evidenza: mediata o immediata, di certezza o di supposizione, apriori o aposteriori. Per esemplificare sommariamente: la percezione è una evidenza aposteriori e immediata dell'esistenza di qualcosa; se è interna è evidenza di certezza, poiché la percezione delle proprie affezioni è immediatamente vera, se è esterna è evidenza di supposizione, poiché la percezione dei caratteri delle cose esterne implica una mediazione ipotetica soggetta, potremo dire, a prova ed errore.

In sede conclusiva, consideriamo quanto dell'edificio programmatico di Meinong ha trovato seguito in altri pensatori. Il successo e la popolarità attuali dell'ontologia certo lo renderebbero felice; ma ancor di più le ricerche, ad esempio, di Achille Varzi e Roberto Casati intorno a buchi, ombre, cose che non son cose, per dirla con Leopardi, insomma, ad oggetti che stanno fuori dal ristretto dominio dell'esistente, o meglio, che partecipano dell'esistenza ma in modo del tutto particolare. La teoria dell'oggetto è ormai una realtà ed è dotata di una precisa, anche se controversa, consapevolezza disciplinare; in più: i pregiudizi della metafisica nei confronti della realtà sembrano superati. All'opposto, quel che è venuto meno - ma era inevitabile - sono il raffinato edificio di termini, nozioni e concetti, e le mille distinzioni e precisazioni, di cui qui si è dato solo un assaggio, e nei confronti del quale il lettore contemporaneo si trova in costante imbarazzo. Al proposito, riportiamo un passo per rendere omaggio alla finissima calibrazione concettuale propria di Meinong: "Ho proposto il nome di oggettivo [Objektiv] e mostrato come questo oggettivo potrà a sua volta comparire nella funzione di un oggetto [Objekt] vero e proprio - in particolare come oggetto [Gegenstand] di un nuovo giudizio ad esso rivolto come ad un oggetto - o di altre operazioni intellettuali. Quando dico "è vero che ci sono antipodi" non è agli antipodi ma all'oggettivo "ci sono antipodi" che la verità è attribuita. Ciascuno comprenderà che l'esistenza degli antipodi è qualcosa che certo può consistere [bestehen] ma da parte sue non può esistere. Ciò vale anche per tutti gli altri oggettivi, così che ogni conoscenza che ha per oggetto un oggettivo rappresenta al tempo stesso un caso di conoscenza di un non-esistente" (p. 25). A chi non avrà chiaramente inteso il brano riportato diciamo di non scoraggiarsi; a chi lo vorrà spiegare nei dettagli saremo grati; infine, a chi lo ha tutto sommato inteso chiediamo se non si possa così riassumere la provocazione di Meinong: id quod primo intellectus concipit et in quo omnes conceptiones resolvit est non ens. Ad ognuno la libertà della riposta.

Indice



Prefazione di Emanuele Coccia

Nota al testo

Bibliografia

TEORIA DELL'OGGETTO (1904)

Il problema

Il pregiudizio a favore del reale

Esser-così e non-essere

Il fuori essere dell'oggetto puro

Teoria dell'oggetto come psicologia

Teoria dell'oggetto come teoria degli oggetti della conoscenza

Teoria dell'oggetto come logica pura

Teoria dell'oggetto come teoria della conoscenza

Teoria dell'oggetto come scienza autonoma

La teoria dell'oggetto nelle altre discipline. Teoria generale e speciale dell'oggetto

Filosofia e teoria dell'oggetto

Conclusione

PRESENTAZIONE PERSONALE (1920)

Introduzione

Prima parte. Vita e aspirazioni

Seconda parte. Posizioni principali

Sul concetto di filosofia

Sulla teoria dell'oggetto

Sulla dottrina dell'afferramento, in particolare sulla gnoseologia

Sulla psicologia

Sulla teoria dei valori e sull'etica

Le questioni filosofiche fondamentali

Terza parte. Passato presente e futuro

L'autore



Alexius Meinong (pseudonimo di Alexius von Handschuchsheim) nasce a Lemberg il 17 Luglio 1853. Studia filologia tedesca e storia presso l'università di Vienna, ove si laurea nel 1874 con una dissertazione su Arnaldo da Brescia.

Nell'intento di approfondire le proprie conoscenze storiche si iscrive come uditore ordinario alla facoltà di diritto; segue le

lezioni di Economia politica di Carl Menger ed entra in contatto con Franz Brentano. Nel 1875 matura la decisione di volgersi definitivamente alla filosofia. Presenta nel 1878 come tesi di abilitazione per la libera docenza due studi su Hume (Hume-Studien I e II). Nel 1882 ottiene la nomina a docente straordinario di filosofia presso l'università di Graz, ove fonderà nel 1894 il primo laboratorio di psicologia sperimentale. Morirà a Graz il 27 Novembre 1920. Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo: Über Annahmen (1910), Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit (1915), Über emotionale Präsentation (1917).

Links



<http://www.formalontology.it/meinonga.htm>

<http://mally.stanford.edu/meinong.html>

Il recensore



Marcello Di Bello (Milano, 1982) studia filosofia presso l'Università Cattolica di Milano. E' particolarmente interessato a problemi di ontologia, logica e teoria della conoscenza.



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.
Roma, Città Nuova - Nuova Biblioteca Agostiniana (Studi agostiniani, 10), 2003, pp. 242,

euro 18,00, ISBN 88-311-3412-4.

Recensione di Giovanni Catapano - 22/10/2003

[Etica](#), [Filosofia della religione](#), [Storia della filosofia \(antica\)](#)

[Indice](#) - [L'autrice](#) - [links](#)

A partire dalla pubblicazione del libro di Luigi Alici, *L'altro nell'io* (1999), la collana di Studi agostiniani di Città Nuova - fondata da Agostino Trapè e diretta attualmente da Remo Piccolomini - sta conoscendo una nuova fioritura. Dopo l'uscita dei quattro volumi su Agostino e la filosofia del Novecento (il quarto è ormai in dirittura d'arrivo), è ora la volta del saggio di un'allieva di Alici, Donatella Pagliacci, da anni impegnata nell'approfondimento del pensiero agostiniano. In realtà, il suo lavoro interessa non solo l'ambito, già di per sé vasto, dell'agostinologia, ma anche quelli dell'antropologia filosofica e della filosofia morale. L'intento della Pagliacci infatti è quello di "tematizzare il plesso voluntas-amor in Agostino di Ippona, facendone emergere l'originarietà e gli esiti speculativi ed etici" (p. 5). L'esame storiografico delle opere dell'Ipponate (limitate al periodo 386-400, cioè dalla "conversione" alla redazione delle *Confessiones*) si accompagna al tentativo di porre in risalto il loro contributo teorico all'analisi dell'essere e dell'agire umani, specialmente in merito al problema delle radici interiori del conflitto morale.

Quelli di "volontà" e di "amore" sono due concetti cardine del pensiero di Agostino e in quanto tali sono stati oggetto di numerosi studi. Il primo capitolo è perciò dedicato alla delineazione dello status quaestionis: operazione quanto mai opportuna nel caso di un autore sul quale la letteratura critica si arricchisce ogni anno con centinaia di nuovi titoli.

Pagliacci organizza la sua rassegna intorno a quattro nodi problematici fondamentali: la definizione dell'amor agostiniano in relazione all'eros greco e all'agape cristiana; l'interpretazione dell'amor stesso come una forma di appetitus; i confini tra volontà e desiderio; le implicazioni etiche e storiche del conflitto tra le voluntates. Tra le varie ricerche ricordate dall'autrice, spiccano quelle di Nygren, Burnaby, Rist, Arendt, Babcock, Bochet, Mausbach e Bodei. Il capitolo secondo individua la genesi della problematica nella riflessione compiuta da Agostino sull'esperienza della propria conversione. Dai *Dialoghi di Cassiciaco* al *De libero arbitrio* prende progressivamente corpo una visione dell'uomo come soggetto naturalmente teso verso un fine ultimo del desiderio e nel contempo capace di allontanarsi volontariamente da esso. Oltrepassando il dualismo tipico del manicheismo e anche, sia pure in forma diversa, del neoplatonismo, Agostino rivendica la sostanziale bontà della voluntas, nonostante l'ambivalenza che la caratterizza. Positività ontologica e fragilità morale sono le due facce di una medesima medaglia, ossia della condizione creaturale

dell'uomo: "Alla voluntas e all'amor viene riconosciuta l'appartenenza alla costitutiva bontà della natura umana, creata dall'atto del divino ordinatore, e sono pertanto delle res bonae, soggette tuttavia, al pari delle altre res, alla mutabilità" (p. 51). La mutabilitas infatti è la proprietà di ogni creatura che, in quanto altra dal creatore, non ne condivide la pienezza immutabile dell'essere. D'altra parte, siccome tutte le nature create sono buone, la malvagità della volontà non consisterà nella scelta di un oggetto cattivo (perché nessuna res è tale), bensì in una cattiva scelta, cioè in una scelta che non rispetta l'ordine assiologico della creazione, fatto di cose di maggior valore che vanno anteposte a cose di valore minore.

La dottrina dell'ordo amoris costituisce appunto l'oggetto del terzo capitolo, che si concentra sul *De vera religione* e sul *De doctrina christiana*. L'approfondimento della fede cristiana porta Agostino a ripensare l'essere dell'uomo alla luce dell'idea di creazione, intesa non solo come posizione nell'essere ex nihilo, ma anche e soprattutto come vocazione all'alterità. L'uomo viene creato come essere capace di accogliere la relazione con il trascendente e il prossimo. Il peccato viene interpretato come la volontà dell'uomo di negare il proprio statuto relazionale, ripiegandosi su sé stesso in un'impossibile solitudine. Per converso, l'amore diventa accettazione e attuazione del proprio "essere per l'altro": "Siamo strutturalmente predisposti a rispondere al decreto che precede e supera il nostro stesso essere, dobbiamo soltanto liberamente decidere di rendere attuale questa potenzialità e ciò è l'amore. Nell'accezione piena del termine l'amare è sempre attivo, libero, si esprime come relazione, non egoistica e finalizzata al possesso, ma altruistica e predisposta a istituire legami oblativi, con sé, con gli altri, con il mondo e con Dio" (pp. 128-129). Da questo punto di vista, la conversione non è tanto un evento possibile nella vita, quanto il senso profondo del vivere stesso.

Il quarto e ultimo capitolo analizza la fenomenologia del dissidio interiore operata nelle *Confessiones* ed effettua alcuni sondaggi nel *De Trinitate*, al fine di confermare la persistenza del paradigma voluntas-amor anche nel pensiero agostiniano successivo. L'interiorità appare sempre più chiaramente come il luogo dell'apertura intenzionale al trascendente, in cui riposa l'incancellabile possibilità di ritornare a Dio e quindi alla beatitudine. La tensione insopprimibile del desiderio verso il bene è ciò che può riscattare la volontà dalle sue cadute, facendo sì che il processo autodistruttivo del peccato non giunga al suo esito estremo. Si affaccia qui il tema decisivo della grazia: il desiderio recupera il suo giusto orientamento perché misteriosamente attratto dall'amore divino, senza il quale la volontà non riuscirebbe a spezzare le catene delle abitudini perverse in cui essa stessa si è involupata.

C'è da augurarsi che l'autrice abbia modo di proseguire la sua indagine, che nel libro qui recensito s'interrompe all'anno 400: sarebbe infatti importante vedere come il plesso voluntas-amor sia andato configurandosi in occasione della lunga polemica antipelagiana, che fu per l'antropologia di Agostino un cruciale banco di prova e un forte stimolo per ulteriori approfondimenti. Nonostante questo limite cronologico e alcune imprecisioni in certi punti del testo (ad esempio, da p. 55 a p. 59 si ripete che l'interlocutore di Agostino nei *Soliloquia* è il benefattore Romaniano, mentre invece è la sua stessa Ragione personificata), il lavoro di Donatella Pagliacci ha il merito di mettere in luce la profondità e la ricchezza della riflessione agostiniana sull'uomo e le radici dell'agire. Per questa sua caratteristica è degno di essere preso in

considerazione non solo dagli agostinologi, ma anche da quanti sono interessati a tali questioni.

Indice



Presentazione

Capitolo I: Tra amor e voluntas (1. Il quadro delle interpretazioni; 2. Dall'eros all'agape; 3. Amor qua appetitus; 4. La volontà e il desiderio; 5. L'ordine dell'amore)

Capitolo II: La genesi del problema (1. Ricerca della felicità; 2. La tensione del desiderio; 3. Potere dell'amore e del volere; 4. Volontà e male; 5. L'attività di un bene medio)

Capitolo III: L'ordine dell'amore (1. Verso un'antropologia dell'"itinerarium vitae"; 2. L'amicizia tra Dio e l'uomo; 3. Regula dilectionis e fisionomie della finitezza; 4. La dialettica di "uti" e "frui"; 5. Carità e vita morale)

Capitolo IV: Il dissidio interiore (1. Tra tensione e appartenenza; 2. Nel segno della fragilità; 3. Ambivalenza della voluntas; 4. Amore e oltrepassamento; 5. Interiorità e dialogo)

Bibliografia

Indice dei nomi

L'autrice



Donatella Pagliacci (1966) ha conseguito il Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Macerata. Ha curato la sezione bibliografica della ricerca su Agostino nella filosofia del Novecento (in 4 voll., Roma 2000-2004). Ha svolto ricerche presso l'Institut d'études Augustiniennes di Parigi e il Centro Studi Agostiniani di Perugia. Alcuni suoi scritti sono stati pubblicati nella collana "Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese" e negli "Studia Ephemeridis "Augustinianum"".

Links



www.augustinus.it

Tutte le opere di Agostino on line nell'edizione bilingue della "Nuova Biblioteca Agostiniana"

www.augustinus.de

Banca dati bibliografica costantemente aggiornata, con oltre 25.000 titoli

www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2001-10/alici.htm

www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2001-11/agostino.htm

Il recensore



Giovanni Catapano (1972) ha conseguito nel 1995 la laurea e nel 1999 il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova. È assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia della medesima Università. Si occupa di filosofia morale e di storia della filosofia tardo-antica e patristica. Ha pubblicato articoli e monografie su Plotino (*Epékeina tês philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995) e Agostino (*L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padova 2001; *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma 2001). Ha tradotto e commentato per i "Testi a fronte" Bompiani il *De immortalitate animae* e il *De quantitate animae* di Agostino (Agostino, *Sull'anima*, Milano 2003).



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.

Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. X-222, Euro 15,00 ISBN 88-420-6786-5.

Recensione di Luca Malatesti - 06/11/2003

[Filosofia della mente](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Il volume fornisce una panoramica introduttiva alla filosofia della mente contemporanea. Come Paternoster mostra chiaramente, si tratta di una disciplina in grande fermento. Negli ultimi anni, la tradizionale discussione filosofica sulla relazione fra mente e corpo è stata notevolmente arricchita da quelle svoltesi nella metafisica e nella filosofia del linguaggio. Il dibattito filosofico contemporaneo sulla mente è inoltre spesso stimolato dai recenti risultati della psicologia cognitiva e delle neuroscienze. Il libro intende essere un'introduzione teoretica e non storica, a differenza del testo di Nannini (Nannini 2002) pubblicato dallo stesso editore. Paternoster presenta i principali problemi discussi nella filosofia della mente, le differenti soluzioni e gli argomenti pro e contro tali soluzioni. La struttura del volume rispecchia puntualmente tale scelta espositiva.

La prima parte tratta del problema della relazione mente-corpo. Dopo brevi cenni al dualismo di Descartes, l'autore presenta le principali varianti del materialismo contemporaneo. Sono illustrati la teoria dell'identità dei tipi, il comportamentismo, l'eliminativismo, e alcune obiezioni a tali dottrine. Il secondo capitolo tratta del fisicalismo non riduttivo. Giustamente, molto spazio è dedicato al funzionalismo, particolarmente nella versione rappresentazionale-computazionale: una dottrina che ha avuto e continua ad avere un grande influsso sulla filosofia e le scienze cognitive. L'idea centrale del funzionalismo è che gli stati mentali siano caratterizzabili nei termini, appunto, della loro funzione. Come un carburatore è definito dal fatto di avere la funzione di miscelare aria e benzina in un motore, così un dolore è uno stato che ha la funzione di causare in un individuo certi comportamenti e stati mentali allorché si verificano certi stimoli nocivi. Il funzionalismo è un approccio non-riduttivo, in quanto stati fisici differenti possono svolgere la stessa funzione, con la quale viene definito uno stato mentale. Il terzo capitolo prende in considerazione il problema di conciliare il fisicalismo non riduzionista con l'assunto secondo il quale gli stati mentali hanno poteri causali. Una tesi metafisica centrale di molti fisicalisti non riduzionisti è che le proprietà mentali sopravvengano su quelle fisiche. Questo significa che necessariamente, se due entità non differiscono nelle loro proprietà fisiche, allora non differiscono neppure nelle loro proprietà mentali. Riprendendo in modo non pedissequo un recente lavoro di Jaegwon Kim (Kim 1998), illustra come l'assumere che le proprietà mentali sopravvengano su quelle fisiche renda problematica l'idea che le occorrenze delle proprietà mentali abbiano un potere causale.

La seconda parte affronta il problema di spiegare come gli stati mentali possano rappresentare il mondo. Vengono esposti i dibattiti filosofici concernenti il contenuto del pensiero e in particolare quelli riguardanti la natura della percezione. Infine, si illustrano i differenti modelli di rappresentazione mentale proposti dagli scienziati cognitivi, discutendo della rilevanza che tali modelli possono avere per la discussione filosofica circa la natura del contenuto mentale. In particolare, Paternoster dà conto della proposta di quanti ritengono che esistano rappresentazioni mentali analogiche. Segue una presentazione essenziale della teoria delle reti neurali e della connessa problematica se le rappresentazioni mentali siano locali o distribuite.

Infine, si accenna alla robotica situata che promuove un'investigazione delle capacità mentali senza ricorrere alla nozione di rappresentazione mentale.

La terza parte del libro affronta le tematiche relative all'organizzazione della mente: la questione di come intraprendere lo studio scientifico della mente (specialmente le linee di rottura e continuità rispetto alla scienza cognitiva classica di recenti programmi di ricerca quali il connessionismo e quelli basati sui sistemi dinamici) e due temi più specifici che riguardano l'architettura della mente. Dapprima sono illustrate le differenti formulazioni dell'ipotesi, resa famosa da Jerry Fodor, secondo la quale la mente è costituita da moduli distinti che eseguono differenti funzioni. Poi si dà conto delle principali spiegazioni della psicologia del senso comune, vale a dire di quelle capacità cognitive che usiamo ordinariamente nell'ascrivere stati mentali agli altri e a noi stessi.

L'ultima sezione è dedicata al dibattito sulla coscienza fenomenica, che ha sicuramente una posizione centrale nella filosofia della mente contemporanea. Paternoster dapprima introduce la nozione di coscienza fenomenica distinguendola da altri fenomeni che possono andare sotto il nome di coscienza. Poi presenta i principali argomenti filosofici contro l'idea che la coscienza fenomenica sia un fenomeno naturale del tipo di quelli studiati dalla scienza. Sono inoltre discusse le principali obiezioni a tali argomenti e riassunte le differenti posizioni emerse rispetto al problema della coscienza fenomenica. Il capitolo termina con una breve presentazione di due proposte per lo studio scientifico della coscienza fenomenica avanzate rispettivamente dal premio Nobel Francis Crick e dal neuroscienziato Gerald Edelman.

In rarissimi casi la presentazione di alcuni argomenti è tanto sintetica da non essere di facile comprensione. Per esempio, la spiegazione di come l'argomento di Jackson escluda la possibilità che i qualia possano sopravvenire sugli stati intenzionali non sembra molto chiara. Similmente, sostenere che il rappresentazionalismo, la dottrina che riduce la coscienza fenomenica al contenuto rappresentazionale dell'esperienza, non sia basato su veri e propri argomenti appare fuorviante. Tra i cavalli di battaglia del rappresentazionalismo vi sono argomenti che fanno riferimento alla cosiddetta trasparenza dell'esperienza cosciente e a certe analisi semantiche degli enunciati usati nell'attribuzioni

d'esperienze (cfr. per es. Tye 2000, cap. III).

In generale, il libro offre un felice compromesso tra precisione e semplificazione richiesta a un volume introduttivo. Il valore didattico e divulgativo del lavoro è sicuramente accresciuto dai riepiloghi posti al termine di ciascun capitolo e dal glossario che copre i principali concetti e dottrine della filosofia della mente. In conclusione, quanti vogliono avvicinarsi alla filosofia della mente contemporanea troveranno in questo ottimo libro uno strumento utile, affidabile e aggiornato.

Indice



Introduzione

Mente-corpo (1. Due o tre modi di essere materialisti; 2. Il funzionalismo; 3. Cause mentali⁹)

Mente-mondo (1. Il contenuto intenzionale; 2. Percezione; 3. Tipi di rappresentazione mentale)

Mente-mente (1. Architettura della mente; 2. Coscienza)

Riferimenti bibliografici

Glossario

Indice dei nomi

L'autore



Alfredo Paternoster è professore a contratto di filosofia e teoria dei linguaggi nella facoltà di Psicologia dell'Università di Torino. Ha curato *Mente e Linguaggio* (Milano 1999), è autore di diversi articoli e di *Linguaggio e visione* (Pisa 2001).

Links



La pagina personale di Alfredo Paternoster:

<http://www.vc.unipmn.it/~pater/personale.htm>

Materiali introduttivi alla filosofia della mente nel Quaderno di Filosofia della Mente dello SWIF

<http://www.swif.uniba.it/lei/mind/topics/introductions.htm>

Recensione di Eddy Carli a Nannini, 2002. L'anima e il corpo:

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2003-02/nannini.htm>

Recensione di Francesco Armezzani a Kim, 1998. La mente e il mondo fisico:

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2001-05/kim.htm>

Recensione di Luca Malatesti a Tye, 2000, *Consciousness, Color, and Content*:

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2002-12/tye.htm>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.

Messina, Armando Siciliano Editore, 2003, pp. 391, euro 25,00, ISBN 88-7442-301-2.

Recensione di Enzo Ruffaldi - 22/10/2003

[Filosofia della scienza](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Il libro, frutto di un disegno unitario di ricostruzione storico-critica delle vicende dell'epistemologia francese contemporanea, è suddiviso in due parti.

La prima indaga, con un taglio storico, le condizioni che hanno condotto alla nascita dell'epistemologia in Francia tra fine Ottocento e inizio Novecento, avvicinando filosofi come Émile Boutroux o Henri Bergson e scienziati come Henri Poincaré, producendo un primo momento di sintesi nella figura di Gaston Bachelard. Ne conseguono tre aspetti dell'epistemologia francese rispetto all'empirismo logico e ai suoi epigoni: 1. la persistenza di un legame continuo con la tradizione filosofica della modernità; 2. una feconda circolazione dei più avanzati linguaggi scientifici all'interno della comunità filosofica; 3. la rapida ricezione del significato teorico dei profondi mutamenti scientifici, avvenuti tra Otto e Novecento, nelle scienze fisiche, matematiche e biologiche. La ricostruzione storica dell'epistemologia francese contemporanea diviene in tal modo uno strumento per intervenire nel dibattito, ancora estremamente attuale, sul rapporto fra epistemologia, filosofia della scienza e storia della filosofia. Tale ricostruzione storica trova il suo punto di arrivo nell'opera di Bachelard, che definisce i caratteri di un'epistemologia storica strettamente legata alla teoria della relatività e alla meccanica quantistica e descritta nel libro attraverso la riflessione epistemologica sul concetto di tempo. La seconda parte guarda allo stato attuale della filosofia della scienza e della conoscenza, presentando due aspetti emergenti nell'odierno "declino" dell'epistemologia. Il primo percorre la riflessione sulla "complessità" nel variegato contesto delle scienze dei sistemi complessi, che costituiscono un significativo punto di svolta del sapere scientifico contemporaneo, interrogandosi sulle modalità di un sapere che oltrepassa la modernità e sulla pertinenza del "paradigma della complessità". Il secondo viene colto nell'opera di Michel Serres, impegnato nel rifornire di nuovi concetti e metodi il linguaggio "esausto" della filosofia della scienza e della conoscenza. In questa direzione vengono esaminate le opere più recenti di Serres, con particolare attenzione al nesso locale/globale, alla riflessione sullo spazio e sul tempo, a un pensiero topologico del mélange, alla filosofia dei messaggi e ai nuovi processi di umanizzazione. In Appendice è pubblicato uno studio di Giuseppe Gembillo sul rapporto tra natura e storia nell'epistemologia francese contemporanea che sviluppa, a integrazione della ricerca esposta nel volume, un quadro storico dell'epistemologia

francese focalizzato sulle concezioni emerse dalla meccanica quantistica e sulle recenti riflessioni di Prigogine e di Morin.

In definitiva, il libro presenta una duplice novità rispetto agli studi sull'argomento: da un lato approfondisce la ricerca storica delle interazioni tra filosofia e scienza alle origini dell'epistemologia francese, con un'indagine sui Congressi Internazionali di Filosofia e sulla "Revue de Méthaphysique et de Morale" tra il 1893 e il 1914, dall'altro consente una ricognizione sulla filosofia della scienza di Michel Serres che si presenta del tutto originale nel panorama internazionale, con un'interessante riflessione sull'epistemologia della complessità.

Indice



PARTE PRIMA. ALLE RADICI DELL'EPISTEMOLOGIA

1. Alle radici dell'epistemologia francese del Novecento: i Congressi Internazionali di Filosofia (1900-1911)
2. Alle radici dell'epistemologia francese del Novecento: la "Revue de Méthaphysique et de Morale" tra il 1893 e il 1914
3. Alle radici dell'epistemologia francese del Novecento: istante e durata in Bachelard e in Bergson

PARTE SECONDA. L'ETÀ DI ERMES: MICHEL SERRES E LA COMPLESSITÀ

4. Esiste un paradigma della complessità?
5. Modi di sapere, oltre la modernità
6. Complessità e globalità. Dalle scienze del complesso alla filosofia di Michel Serres
7. Spazio, luogo, ambiente: cinque figure spaziali serresiane
8. Tempo e pensiero topologico tra scienze e filosofia. Intorno alla riflessione sulla miscela e sul kairòs in Serres e in Marramao
9. Ermetismo, messaggi e angeli
10. Verso una nuova emergenza dell'umano

Appendice Giuseppe Gembillo, Natura e storia nell'epistemologia francese del Novecento

L'autore



Gaspere Polizzi (Trapani, 1955) è studioso di storia della filosofia contemporanea, con particolare riferimento alla filosofia e all'epistemologia francese. Tra le sue pubblicazioni recenti: Filosofia scientifica ed empirismo logico (Parigi, 1935) (Milano 1993), Leopardi e la filosofia (Firenze 2001), Leopardi e le ragioni della verità. Scienze e filosofia della natura in Giacomo Leopardi (Roma, in corso di stampa). È redattore di "Iride", "Insegnare filosofia oggi" e "La Fortezza"; collabora, fra l'altro, con le riviste "aut-aut", "Nuncius. Annali del Museo di Storia della Scienza di Firenze" e "Nuova

Corrente”.

Links



Centre Gaston Bachelard

<http://www.u-bourgogne.fr/PHILO/CENTRE-BACHELARD>

Serres alla Stanford University

<http://www.stanford.edu/dept/fren-ital/faculty/serres.html>

Il recensore



Enzo Ruffaldi (6/8/1953) è insegnante di Filosofia e Storia nei licei. Da tempo impegnato nella ricerca sulla didattica della filosofia, ha approfondito in modo particolare le possibilità offerte dall'informatica, realizzando, con Gaspare Polizzi, il software Filosofi al computer (Loescher, Torino, 1996) e curando la sezione “Filosofia & Scuola” del Sito Web Italiano per la Filosofia (SWIF). Ha pubblicato i volumi: L. Wittgenstein, Ricerche filosofiche, La Nuova Italia, Firenze, 1992 e Insegnare filosofia, La Nuova Italia, 1999. E' autore, con L. Tornatore, G. Polizzi e P. A. Ferrisi, del manuale per i licei La filosofia attraverso i testi. Profili, temi, autori, Loescher, 1996. Per la nuova edizione dell'opera (Filosofia. Testi e argomenti, Loescher, 2000) ha realizzato il CD ad essa allegato “Laboratorio ipertestuale”. Ha pubblicato articoli su varie riviste: “Informazione filosofica”, “Insegnare filosofia”, “Scuola e città”, “Prospettive EP”. E' membro del consiglio direttivo nazionale dell'associazione “Athena. Forum per la filosofia” [www.athenaforum.org].



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiodo. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiodo. Cervello, complessità e coscienza.
Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 148, euro 12,00, ISBN 88-420-6927-2.

Recensione di Lorella Congiunti - 02/11/2003

[Filosofia della scienza](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Questo libro trae origine da un ciclo di lezioni svolte dall'Autore presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia della Università Cattolica del "Sacro Cuore" di Roma (Policlinico "Agostino Gemelli") nel mese di gennaio 2003, organizzato dalla Fondazione Sigma Tau e curato dal Prof. Pietro Bria, docente di Igiene Mentale presso la medesima università. Il libro mantiene la struttura originaria, articolandosi in tre sezioni dedicate ciascuna a una lezione, e in capitoli che sviluppano il tema delle lezioni.

Il testo, dallo stile brillante, si presenta interessante come un romanzo, ed in questo modo riesce a mostrare, implicitamente, il nesso scienze/narrazione relativo agli esperimenti immaginari. Tali esperimenti, che costituiscono la materia prima del testo, sembrano allontanarsi dai protocolli laddove abbondano di variabili qualitative.

La posta in gioco è di ordine metodologico; fin dalle prime pagine l'Autore scrive: "Le neuroscienze sono ormai una disciplina ferocemente empirica. Ciò che conta sono i dati, e i dati vengono dagli esperimenti. I dati conferiscono prestigio e potere, e costituiscono l'alfa e l'omega di ogni progresso. Ogni volta che si scopre una nuova molecola, ogni volta che si sviluppa una nuova tecnica per sbirciare all'interno delle sinapsi, ogni volta che si genera un animale transgenico, ogni volta che si registra l'attività di uno, dieci, mille neuroni, o i mutevoli addensamenti di attività di intere aree" (p. 25). Le vittorie nella scoperta dei dati sono state molte, ma, secondo Tononi, quel che adesso occorre non sono ulteriori dati, quanto una teoria per metterli in ordine: "è la teoria, Cenerentola delle neuroscienze che, povera ma nobile, può penetrare nel cuore del proprietario del castello incantato e rivelarcene l'identità. In termini meno fantastici, il problema della coscienza è forse quello che più di ogni altro, nelle neuroscienze, richiede un approccio genuinamente teorico. Richiede che ci chiediamo in primo luogo che cosa occorra effettivamente spiegare e in secondo luogo che cosa possa effettivamente costituire una spiegazione. Perché una spiegazione, sicuramente, deve esistere" (p. 27). Tononi ritiene necessario impostare teoricamente la questione della coscienza, poiché non riducibile alla scoperta di un dato ulteriore.

L'Autore sceglie di impostare le questioni della coscienza immaginando come le avrebbe affrontate Galileo, che da autore di esperimenti ne diventa oggetto.

La scelta di Galileo è motivata soprattutto dal suo inaugurare la pratica degli esperimenti immaginari: "gli esperimenti possono contare su una tradizione ragguardevole nella storia della scienza. Newton usò avvedutamente un secchio ed

Einstein, al passo coi tempi, un ascensore. Ma forse il campione degli esperimenti immaginari rimane Galileo, che li utilizzò per la prima volta al servizio della nuova scienza [...] Galileo scosse le fondamenta della fisica aristotelica e formulò la prima legge della dinamica -il principio d'inerzia- utilizzando non tanto prove sperimentali conclusive -che in questo caso non sarebbe stato facile ottenere- ma semplicemente con la forza della sua immaginazione. Sembra pertanto appropriato chiedere a Galileo di fungere da soggetto per alcuni esperimenti immaginari che ci serviranno per affrontare i paradossi della coscienza” (pp. 30-31).

Dapprima, l'esperimento immaginario pone Galileo in relazione al fotodiodo, uno strumento che non ha potuto conoscere ma che avrebbe senz'altro incontrato il suo interesse, essendo Galileo, “notoriamente entusiasta di ogni nuovo strumento” (p. 32).

Il fotodiodo è un piccolo circuito elettrico a resistenza variabile, tale che, a ogni esposizione alla luce, il flusso di corrente aumenta proporzionalmente all'aumento dell'intensità luminosa. L'esperimento consiste nel confrontare le reazioni del fotodiodo e quelle di Galileo di fronte a variazioni luminose. Il coinvolgimento di Galileo è motivato anche dal tentativo galileiano di distinguere proprietà primarie, ovvero oggettive, e proprietà secondarie, ovvero soggettive. Di fronte al fotodiodo “pensa Galileo che il fotodiodo abbia il privilegio dell'esperienza soggettiva, che percepisca le qualità secondarie?” (p. 34): certamente no, ipotizza Tononi, e nemmeno di fronte a spiegazioni neuroscientifiche impensabili per il Galileo storico, il Galileo tononiano recede: “Galileo è confuso, ma l'intuizione che il fotodiodo non possa essere cosciente di luce e di buio quanto lo è un essere umano non vacilla. Anche se incapace di formulare una spiegazione, Galileo è convinto che una spiegazione soddisfacente debba esistere” (p. 35). Appellandosi al principio di ragion sufficiente, Tononi fa formulare a Galileo il “primo problema della coscienza”: quali sono le condizioni necessarie e sufficienti “per cui all'attività di certe cellule situate nella corteccia visiva si associa un'esperienza cosciente di luce e di buio, mentre a quella del fotodiodo no?” (p. 35).

Dopo aver posto Galileo a contatto con l'elettronica, Tononi immagina di confrontarlo con la biologia moderna, e in particolare con quanto si sa oggi sui pipistrelli. La questione da enucleare, ovvero il “secondo problema della coscienza” è “identificare le condizioni necessarie e sufficienti perché ciascuna esperienza cosciente sia tale quale effettivamente è, e non diversa” (p.36). Da qui le domande che si presentano a Galileo: quale immagine dello spazio ha il pipistrello: visiva, acustica, o ultra-acustica? Non possiamo sapere cosa prova il pipistrello. Galileo viene descritto come assolutamente convinto che ci sia un nesso non arbitrario tra le cellule della corteccia visiva e la produzione di coscienza visiva, le cellule della coscienza somatosensoriale e la produzione di coscienza tattile, le cellule della corteccia ultra-acustica del pipistrello e la produzione di “non si sa bene che cosa”. Ancora una volta, Tononi ricorre al principio di ragion sufficiente: “il più severo ed esigente di tutti i principi, in logica come in etica, ci impone di trovare una soluzione a entrambi i problemi della coscienza” (p. 39).

Dichiarandosi soddisfatto di trovare risposta anche solo al primo problema, Tononi ritorna alla questione del fotodiodo, e dà conto del ragionamento che Galileo può aver fatto: “Galileo si accorge ormai di essere vicino a una giustificazione

razionale di ciò che il suo intuito gli intimava - che lui, Galileo è cosciente di luce e buio, mentre il fotodiodo no. [...] il fotodiodo opera una distinzione tra due stati di cose, mentre Galileo opera una discriminazione tra un numero ancora imprecisato, ma enormemente più grande di stati di cose diversi” (p. 44). Galileo può discriminare tra strati di puro buio, di pura luce, di luce rossa, di luce blu, di luce di qualunque sfumatura, di luce metà rossa e metà blu etc., “di una qualunque combinazione di sapori, odori, emozioni , pensieri, di qualunque ricordo, speranza, desiderio, e di qualunque combinazione di quanto detto finora” (p. 44).

A questo punto, si può arrivare a una prima conclusione: “L’esperienza cosciente è differenziata -ossia il repertorio potenziale di stati di coscienza diversi è straordinariamente grande. Ciò significa che il substrato della coscienza deve avere a disposizione un repertorio potenziale altrettanto grande di stati diversi” (p. 44).

Questa prima conclusione sembra essere passibile di una prima obiezione critica: la discriminazione tra la coscienza di Galileo e il funzionamento del fotodiodo è solo di ordine quantitativo? In termini galileiani è solo estensiva e non già intensiva? Non si corre il rischio di ridurre il problema?

Tononi mostra soddisfazione nei confronti della prestazione di Galileo, tanto da dargli una “ricompensa”: una telecamera, e insieme alla telecamera lo schermo su cui proiettare le immagini, la trasmissione via radio o via satellite delle stesse, e il videoregistratore che può immagazzinarle e riprodurle. Ma proprio la telecamera consente di far vacillare le certezze di Galileo appena acquisite. L’esperimento immaginario che la telecamera consente di allestire, infatti, pone Galileo di fronte non più solo a un fotodiodo, ma a un milione di fotodiodi: il sensore della telecamera può rispondere in modo diverso ad almeno 21.000.000 stati di cose diversi, “un numero che può fare certamente concorrenza a quello, per quanto vasto, degli stati di coscienza diversi disponibili a Galileo” (p. 47). Allora, si può dire che la telecamera è cosciente quanto un essere umano, o anche più? Tononi suppone il fastidio di Galileo di fronte a questa nuova e inaspettata obiezione, ed immagina che l’aiuto per una risposta gli provenga dal ricordo di un testo di Girolamo Cardano De uno, immagina persino di suggergli la lettura di alcuni passi della Critica della ragion pura di Kant, dedicati alla unità trascendentale dell’appercezione. La via per la risposta è nell’unità. Tale via non appare ostacolata dalla ipotesi che Galileo legga un articolo, pubblicato da una rivista scientifica, dedicato alla operazione di divisione del cervello, eseguita, in casi estremi, su pazienti epilettici. La via dell’unità si fa sempre più chiara: il sensore della telecamera è unitario solo per l’osservatore, ma ogni fotodiodo è in sé indipendente; cosicché la “singola unità con miliardi e miliardi di stati” è invece “un milione di singole unità con due stati ciascuna” (p. 52). Viceversa “il cervello di Galileo è in insieme integrato; le sue parti interagiscono causalmente, e se lo ritagliassimo in pezzettini piccolissimi, un neurone alla volta, anche se potessimo mantenere in vita i singoli neuroni, verrebbe meno l’integrazione, e il cervello di Galileo non funzionerebbe più. In un sistema integrato ciò che accade a ogni parte del sistema si ripercuote sulla rimanente parte del sistema” (p. 53). Così Galileo perviene a una seconda conclusione: “L’esperienza cosciente è integrata -ossia ogni stato di coscienza è esperito come una singola entità. Ciò significa che il substrato della coscienza

deve anch'esso costituire un'entità integrata" (p. 53). La somma delle due conclusioni conduce a una tesi sul substrato della coscienza: "Il substrato della coscienza deve essere un'entità integrata capace di differenziare tra un numero straordinariamente grande di stati diversi" (p. 53).

A questo punto, comincia una nuova lezione, volta a "formulare le nostre intuizioni in termini matematici" (p. 57): l'omaggio alla galileiana metafora del libro della natura scritto in termini matematici è, a questo punto, quasi d'obbligo. Per arrivare alla misura precisa degli stati diversi che un sistema integrato può differenziare occorre "migrare dai campi roridi della fenomenologia per addentrarci nel deserto arido della teoria" (p. 59). Dopo un rapidissimo percorso dal calcolo delle probabilità nel gioco dei dadi fino alla teoria dell'informazione di Shannon, Tononi guadagna due importanti approdi: l'entropia, che consente di misurare la differenziazione degli stati di un sistema, e l'informazione effettiva, che consente di misurare invece, almeno in linea di principio, il repertorio di risposte a disposizione di un sistema rispetto a una particolare sorgente di ingressi. "L'informazione effettiva misura le differenze che fanno una differenza" (p. 65). Si può calcolare che l'informazione effettiva della risposta luce-buio del fotodiode è pari a 1 bit, mentre quella di Galileo nelle stesse condizioni è pari a 100.000 bit.

Tononi immagina che Galileo, pur soddisfatto da questa possibilità di misurare matematicamente la differenza tra la sua coscienza e il fotodiode, contesti la nozione di informazione. Assistiamo, allora, a un nuovo esperimento immaginario: Galileo viene posto da solo su una astronave, piena di libri e di musica, ma isolata, il cui schermo per vedere fuori non funziona. Tononi ipotizza che in queste condizioni, Galileo cominci a ragionare sul concetto di informazione, di sorgente di informazione e di mutua informazione, e addirittura si ricordi di aver letto Berkeley e Kant, fino a giungere a una conclusione: "L'informazione è e può essere soltanto relativa a lui stesso, Galileo. L'informazione è nell'occhio di chi vede, nell'orecchio di chi ascolta, e nella mano di chi tocca, o meglio, nel cervello di chi è cosciente. [...] Ma se non c'è modo di valutare la mutua informazione tra l'universo e Galileo, è invece possibile valutare l'informazione effettiva ricevuta da Galileo attraverso lo schermo della telecamera. L'informazione effettiva è nell'occhio di chi guarda - pertanto di può misurare" (p. 72).

Per misurare l'informazione integrata e per distinguere entità integrate e insiemi di elementi indipendenti, Tononi introduce Galileo nella teoria della complessità e dei complessi.

Riflettendo ancora sui soggetti con cervello diviso, Tononi giunge a una prima conclusione: "La strategia da seguire per stabilire se un insieme di elementi costituisce un'entità integrata consiste nel valutare quanto l'insieme sia un grado non tanto di ricevere informazione dall'esterno, ma di integrare informazione al suo interno" (p. 76) Occorre però considerare che ci sono molti modi diversi di dividere un sistema in due parti, e "l'informazione effettiva tra due parti dell'insieme è potenzialmente più elevata quando l'insieme è diviso in due parti ciascuna avente il maggior numero possibile di elementi, ossia quando il sistema è diviso a metà" (p. 77). Chiamate tali partizioni midpartizioni, occorre specificare che tra le tante possibili midpartizioni va scelta quella con il valore minimo di informazione effettiva tra le due parti: "Se tale valore è zero [...] sapremo automaticamente che non abbiamo a che fare con una singola entità" (p. 78). Altrimenti

abbiamo dei valori più o meno bassi di informazione effettiva; il valore minimo della informazione effettiva per tutte le midpartizioni di un insieme si chiama MIDcomplessità (minimum information MID-partition complexity), calcolabile mediante una formula; la MIDcomplessità di un insieme dato esprime dunque la quantità minima di informazione effettiva che può essere integrata tra due metà, cioè l'informazione integrata all'interno di un sottoinsieme di elementi. La complessità, però, non ci dice tra quali elementi l'informazione sia integrata. Per proseguire occorre rivolgersi ai "complessi", che il dizionario definisce "insieme di elementi uniti o connessi insieme" (p. 82)

Per stabilire quali elementi di diritto costituiscano una entità integrata -premessi che "le cose non saranno né semplici né nette, anzi spesso non avremo neppure idea di come gli elementi di un insieme siano collegati tra di loro" (p. 80)- Tononi propone una modalità di redazione di una lista di complessi propri contenuti in un insieme dato, ordinata per complessità decrescente: "un complesso proprio, o semplicemente complesso, può quindi essere definito come un sottoinsieme di elevata complessità che non è incluso in un sottoinsieme di complessità maggiore e non include sottoinsiemi di complessità uguale o maggiore. [...] Il complesso avente complessità massima si può chiamare il complesso principale" (pp. 81-82). La definizione del dizionario può essere specificata: un complesso è un insieme di elementi capaci di integrare informazione, dove la quantità di informazione integrata è misurata dalla MIDcomplessità (p. 82).

Tononi mostra una certa umana condiscendenza verso Galileo, proponendo come esempio per misurare la complessità e identificare complessi, non le difficili simulazioni al calcolatore delle reti neurali, ma la più facile e meno rigorosa analisi dei complessi nell'Italia del primo Seicento e l'ancor meno rigoroso esempio -ma in verità molto chiarificatore- della visita al Parlamento. Posto infatti che "l'analisi dei complessi rappresenta il modo "naturale" di suddividere un insieme di elementi, "naturale" perché basato sull'informazione che può essere integrata all'interno di una singola entità [...] è interessante chiedersi come la complessità di un complesso vari a seconda di come il complesso è organizzato, o come sia possibile aumentarne la complessità modificandone l'organizzazione" (p. 84). Tononi immagina tre tipi di Parlamento (italiano): uno caotico, uno totalitario, uno ideale.

In quello caotico, ciascuno cura i propri interessi senza ascoltare gli altri: si tratta di un "Parlamento che non è in grado di integrare informazione, salvo un poco tra i vicini di banco. Nonostante la grande confusione, la complessità del Parlamento nel suo insieme è assai scarsa" (p. 84).

Nel Parlamento totalitario, invece, parla uno solo e tutti si uniformano a quanto dice: "un Parlamento simile è un Parlamento perfettamente integrato, Costituisce indubbiamente un complesso, ma un complesso privo di qualunque differenziazione, un complesso privo di complessità" (p. 85).

Nel Parlamento ideale, invece, i membri interagiscono fra di loro, ascoltandosi reciprocamente, ciascuno nella propria autonomia di pensiero: "Il Parlamento è integrato e differenziato al tempo stesso: è un Parlamento che costituisce un complesso complesso, come costituisce un complesso complesso il cervello di Galileo" (p. 85).

Tutte queste considerazioni consentono di riformulare le conclusioni di Galileo: “Il substrato della coscienza è un complesso di elevata complessità” (p. 91), e complesso e complessità sono entrambi definiti in caratteri matematici. Tononi ricava un embrione di una vera e propria “teoria del complesso cosciente”, secondo la quale “1) l’esperienza cosciente è differenziata -ossia il repertorio potenziale di stati di coscienza diversi è straordinariamente grande; 2) l’esperienza cosciente è integrata -ossia ogni stato di coscienza è esperito come una singola entità; 3) il substrato della coscienza è un’entità integrata capace di differenziare tra un numero straordinariamente grande di stati diversi; 4) specificamente, substrato della coscienza è un complesso di elevata complessità” (pp. 91-92).

Dunque, la coscienza è complessità e la complessità è integrazione di informazione (p. 92).

L’identificazione di complessità e coscienza consente a Tononi di spiegare perché lo stato di coscienza sia legato al cervello e non al cervelletto. Infatti, “i moduli della corteccia cerebrale, per quanto altamente specializzati, sono abbondantemente collegati fra loro [...invece ...] l’organizzazione delle connessioni nel cervelletto sembra fatta apposta per garantire che, quando ad esempio dei segnali somatosensoriali raggiungono il modulo appropriato, i segnali vi rimangano confinati e non influenzino i moduli né vicini né lontani” (p. 97), questa differenza anatomica, significa che la complessità di ciascun complesso cerebellare (e sarebbero tanti e molto piccoli, vista l’organizzazione delle connessioni) sarebbe molto bassa, mentre per il sistema talamo-corticale “si otterrebbe un gran complesso, comprendente un gran numero di moduli, dotato di complessità elevata” (p. 98). Analogamente, non per differenze anatomiche, ma per differenze funzionali, si spiega la differenza di coscienza tra sonno e veglia. E’ noto che, con l’addormentamento, avvengono nel cervello delle modificazioni di ordine chimico (quali la riduzione di alcuni neuromodulatori), che causano delle variazioni di eccitabilità dei neuroni, fino all’innestamento di un circolo vizioso tale che nessun neurone scarica per una frazione di secondo: questa è la cosiddetta fase dell’oscillazione lenta.

Secondo Tononi, questa fase è responsabile della frammentazione della coscienza durante il sonno, ma non perché i neuroni corticali cessano di scaricare impulsi nervosi. Infatti, dal punto di vista della teoria del complesso cosciente, il silenzio di un neurone è eloquente quanto la scarica: entrambi specificano in modo diverso uno stato tra gli innumerevoli a disposizione, in cui il complesso cosciente si trova in un dato istante. “Il grado di complessità/coscienza non dipende da ciò che i neuroni fanno, bensì da ciò che possono fare” (p. 100). Durante il sonno, cambiano proprio le potenzialità dei neuroni corticali che fanno più fatica a raggiungere la soglia di carica, e perciò rispondono sempre allo stesso modo a un numero di ingressi che nella veglia produrrebbero invece risposte differenziate. “Si riduce così l’informazione effettiva tra le parti del cervello, e di conseguenza la complessità della coscienza” (p. 100).

Tononi immagina un Galileo affaticato nel dimostrare ai neurobiologi che la scienza non dipenda da ciò che i neuroni fanno, ma da ciò che possono fare, arrivando a concludere che i neurobiologi “non concepiscono che il possibile sia non soltanto reale, ma persino attuale” (p. 100).

Dalla teoria del complesso cosciente, Tononi trae molte conclusioni: relative all’ontogenesi (si può calcolare a che età si possa definire cosciente un bambino); filogenesi (si può determinare in che misura gli animali siano coscienti); nel

campo della medicina (misurare se un malato è cosciente), nell'ambito della coscienza artificiale (in questi termini possibile in via di principio) e così via. Egli si pone da sé obiezioni di ordine filosofico, che tenta di risolvere riconducendo la realtà alla mente e le qualità alla quantità.

Quest'ultima parte si rivela forse più debole, perché sembra perdere il rigore che accompagna invece il corpo dell'argomentazione. Inoltre, in essa, si può riscontrare una forma di riduzionismo. Infatti, Tononi invece di specificare il suo proprio ambito di indagine e punto di vista (l'oggetto formale si diceva un tempo), pretende di vangare un po' di terreno in ogni campo, con intromissioni che potrebbero essere feconde se non diventassero troppo invasive (si corre il rischio di conformare il sapere al modello del Parlamento autoritario, dove solo una disciplina parla e le altre devono uniformarsi). Sarebbe, forse, bastato specificare con maggiore decisione e insistenza che si sta indagando sul sostrato neurobiologico della coscienza o, comunque, su un prerequisito della coscienza stessa, e non sulla coscienza tout court, che, alla fine, sembra apparire ridotta dentro una teoria, arbitrariamente assunta come unico punto di vista valido a definirla, nella confusione del necessario e del sufficiente.

Legittima, ma non pienamente spiegata, l'assunzione di un punto di vista kantiano, comunque espungibile dal corpo del testo.

Infine, una notazione sull'uso della figura di Galileo. Tononi dimostra di conoscere bene Galileo, di cui propone alcuni tratti caratteristici: l'indubitabile certezza del realismo conoscitivo, la sicurezza della differenza razionale, la distanza dal riduzionismo meccanicista, l'entusiasmo verso i nuovi strumenti e l'orgoglio di esserne autore, il legame con la figlia Suor Maria Celeste; anche la vena polemica risulta ben rappresentata. Sembrano, invece, poco in linea con lo stile di pensiero galileiano, l'asserito amore di Galileo per i libri, mentre egli amava ostentare la preferenza per il libro della natura, e il suo non ritenersi filosofo (scrive Tononi "Dio me ne guardi -esclama Galileo- siamo scienziati e non filosofi" p. 116), mentre egli si riteneva proprio un filosofo, affermando di aver studiato più anni filosofia che mesi matematica (così nella lettera a Belisario Vinta del 7 maggio 1610).

L'interessante uso che Tononi fa di Galileo conferma il suo essere centrale non tanto e non solo per l'istituzione di un sapere (la fisica matematica, peraltro completamente fuori dal problema qui affrontato), ma per l'istituzione di un nuovo punto di vista, di un nuovo fare, che è il farsi del soggetto del sapere scientifico.

Indice



Ringraziamenti

Prefazione

Prologo

Capitolo I. VARIETÀ DI COSCIENZA (Coscienza e autocoscienza. Coscienza e mondo esterno. Mondo e cervello)

Capitolo II. COSCIENZA E CERVELLO (Cervelletto e cervello. Sonno e veglia)

Lezione prima. L'uno e i molti.

Capitolo III. I DUE PROBLEMI DELLA COSCIENZA (Il primo problema: Galileo e il fotodiode. Il secondo problema: Galileo e il pipistrello)

Capitolo IV. I MOLTI, OSSIA GALILEO E IL FOTODIODE

Capitolo V. L'UNO, OSSIA GALILEO E LA TELECAMERA

Lezione seconda. Misurare la coscienza

Capitolo VI. IL REPERTORIO: MISURARE LE POSSIBILITÀ (Entropia. Informazione effettiva)

Capitolo VII. L'INFORMAZIONE, OSSIA GALILEO SULL'ASTRONAVE

Capitolo VIII. COMPLESSITÀ E COMPLESSI: MISURARE L'INFORMAZIONE INTEGRATA

Lezione terza. La teoria del complesso cosciente

Capitolo IX. COMPLESSI E NON (Fegato e cervello. Cervello e cervelletto. Sonno e veglia)

Capitolo X. COMPLESSI IN EVOLUZIONE (Ontogenesi. Filogenesi)

Capitolo XI. COMPLESSI MALATI

Capitolo XII. COMPLESSI ALTROVE (Coscienza e società. Coscienza artificiale)

Capitolo XIII. GALILEO FILOSOFO (Spazio, tempo e complessità. Il possibile e l'attuale: massa e coscienza. Coscienza, conoscenza e adattamento)

Epilogo.

Note.

L'autore



Giulio Tononi è docente di psichiatria a Madison, nel Wisconsin. Ha svolto la sua attività scientifica anche a Pisa, New York, San Diego. Si occupa in modo particolare della neurobiologia del sonno e della veglia, e della nozione di coscienza. È coautore con Gerald Edelman di Un universo di coscienza (Torino 2000).

Links



Fondazione Sigma Tau

www.sigma-tau.it/fondazione/

Galileo Project, Rice University

<http://es.rice.edu/ES/humsoc/Galileo>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio, prefazione di Pietro Coda.

Pisa, ETS (Filosofia, 58), 2002, pp. 134, euro 10,00, ISBN 88-467-0623-4.

Nota di Giovanni Aliberti - 06/11/2003

[Filosofia della religione \(teologia\)](#), [Filosofia teoretica \(metafisica\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Il testo che ci propone Giovanni Ventimiglia si può considerare una tappa del suo programma di ricerca. È, infatti, il frutto in parte di lavori precedenti (capp. 1-2), in parte di inediti (capp. 3-4), che segnano un ideale filo rosso, che affonda le radici nella nuova linea interpretativa tommasiana del saggio Differenza e contraddizione del 1997, e che trova nella presente opera un tassello fondamentale, di una rinnovata proposta filosofica alla luce della rivelazione cristiana. È chiaro, quindi, come l'orizzonte di indagine si muova sui binari secolari della filosofia cristiana, che, oltre ad essere criterio ermeneutico per interpretare il dato rivelato, ovvero struttura logico-linguistica funzionale al teologo che parla di Dio, si delinea anche come indagine razionale che "si domanda se tra le proposizioni, che egli crede vere, ce ne sia un certo numero che la sua ragione potrebbe saper vere" (GILSON E., Lo spirito della filosofia medievale, Brescia 19833, p. 43). Sia l'uno sia l'altro postulano la Rivelazione biblica: perché l'uomo possa fare teo-logia (in senso oggettivo) o filosofia cristiana è indispensabile che ci sia stata una teo-logia (in senso soggettivo), una Parola di Dio. Sia per l'uno che per l'altro è indispensabile che di fronte al Dio che parla ci sia un uomo che si faccia Uditore della Parola; in entrambi è l'orizzonte della fede che fa da sfondo alla ricerca. Ma se nell'uno la ricerca razionale è ancilla fidei et theologiae, nell'altra è solo, al limite, ancilla fidei. Si potrebbe quasi ipotizzare come la ricerca filosofica sia ancora più originaria della ricerca teologica: affonda nel profondo di quel *sensus fidei totius ecclesiae* (che è poi *consensus fidelium*, cfr. *Lumen Gentium*, 12 - *Dei Verbum*, 8 - Cfr. KASPER W., *Introduzione alla fede* = gdt 65, Brescia 19858, pp. 152-153), che è anche fonte e scaturigine della ricerca teologica.

Ma con ciò non si esaurisce la definizione di filosofia cristiana. Infatti, la fonte del *sensus fidei* rende questa ricerca filosofica veramente cristiana. Però, perché possa essere anche veramente filosofica è indispensabile che tali tematiche abbandonino l'orizzonte della fede, da cui sono scaturite per seguire un cammino autonomo. La fede partorisce queste verità da cercare, che vengono accolte tra le braccia della ragione che le nutre, le alleva e le fa crescere, "con legittima ed inalienabile autonomia". (p. 12)

"La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità"
[GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, p. 3].

La presente opera è, pertanto, autentica filosofia cristiana. Ma, per comprendere totalmente il punto di vista dell'autore, credo sia utile aggiungere un'altra considerazione preliminare.

La sensibilità antropologica dell'autore rivela il taglio, oserei dire, agostiniano della sua ricerca ("ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te" Confessioni I, 1): indagare razionalmente la Trinità non per costruire una struttura logico-linguistica funzionale ad un trattato De Trinitate, non per indagare cosa dice Dio all'uomo di Dio; quanto esplicitare cosa dice Dio all'uomo dell'uomo: conoscere Dio per cercare di chiarire all'uomo chi è l'uomo autentico (cfr. nota 55, pp. 104-105). Il cuore e il Dio di Agostino diventano in Ventimiglia il Dio-Trinità e l'inconscio.

La struttura del testo segue un percorso lineare, anche se molto articolato e stimolante, in grado di aprire rivoli che il lettore sensibile a queste tematiche non mancherà di riconoscere in potenziali torrenti di piena.

Dunque i quattro capitoli sono così costruiti:

- Se Dio sia un libero pensatore
- Se Dio sia molteplice
- Se Dio sia contraddittorio
- La Trinità fa bene alla salute

Già dai titoli si può intuire il piano dell'opera. I primi tre capitoli si possono inserire non solo nell'orizzonte cristiano della filosofia, ma anche in quella specifica ricerca filosofica, che è stata la Scolastica classica, fatta di An sit [...], di dividitur, di Quod non, sed contra (Cfr. pp. 72-75): al rigore teoretico del linguaggio e della ricerca scolastica si affianca una indagine storiografica, direi, retrospettiva; indagine che vuole dialogare con le auctoritates con l'obiettivo non di aggiungere nuove scoperte, ma solo di esplicitare ed illustrare prima a se stesso e poi agli altri ciò che era già stato conquistato. Ecco che le fonti non vanno oltre Nicolò da Cusa ed hanno come prima auctoritas Tommaso e l'aristotelismo riletto da Tommaso (fatta eccezione per l'ultimo paragrafo del cap. III - pp. 98-105 -, dove viene proposta una nuova soluzione alla questione trinitaria).

L'ultimo capitolo, in quanto prospettiva di ricerca, attende di essere meglio esplicitato. Ma questo, credo, sarà oggetto della prossima fatica di Giovanni Ventimiglia.

1. Se Dio sia un libero pensatore

Parte dagli stimoli seguiti alla pubblicazione della Fides et ratio di Giovanni Paolo II del 1998.

Ai nn. 31-32 si legge: "Le verità semplicemente credute rimangono molto più numerose di quelle che egli acquisisce mediante la personale verifica [...] L'uomo, essere che cerca la verità, è dunque anche colui che vive di credenze. [...]"

Nel credere, ciascuno si affida alle conoscenze acquisite da altre persone” [GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, p. 43].

In questo brano il pontefice vuole introdurre alla fede intesa come fiducia, che affida la certezza del suo contenuto alla autorevolezza del soggetto che ne è testimone (credo quello che dici, perché credo in te). Il nostro autore, però, sulla scia delle interpretazioni date a queste pagine magisteriali restringe la certezza della fede solo al suo oggetto: l'uomo nella sua indagine non parte da zero, ha sempre dei presupposti, pregiudizi, asserti non dimostrabili o non dimostrabili (vuoi l'esperienza sensibile con la sua evidenza immediata, vuoi categorie filosofiche o piuttosto verità religiose [cfr. *Fides et ratio*, n. 30, p. 41].

Ma, a bene osservare, solo Dio non ha la fede ed è l'unico libero pensatore, l'unico che può pensare liberamente, perché la sua libertà è libera dalla fede. Ma, mi chiedo, se il Dio cristiano non è un solitario, ma è Trinità e le persone sono immerse nella pericorese dell'amore agapico, forse il Padre non si affida totalmente al Figlio e viceversa?

Partendo dalla sua linea interpretativa G. Ventimiglia conclude: “Se è vero che non è possibile, specie dopo la fine della filosofia moderna, pretendere di pensare solo con la propria testa, da liberi pensatori, senza il condizionamento di una qualche fede, allora il problema del rapporto tra ragione e fede si pone oggi in termini diversi rispetto al passato. Il punto non è di capire dove finisca l'ambito della ragione e dove cominci quello della fede, come se fosse possibile sapere senza credere e credere senza sapere, ma [...] posto che la ragione è sempre legata ad una fede, troviamo quella fede che libera la ragione. [...] La questione non è di liberarsi dai vincoli, ma di trovare il “vincolo liberante”” (pp. 15, 28). Ed ancora, “se ogni filosofia parte, lo voglia o no, da una fede, che cosa impedisce un autentico filosofare che parta dalla fede nella Trinità? [...]” (p. 16) E se la libertà della ragione di gestire il frutto della fede è assoluta, “che cosa impedisce a questa ragione di ritornare a occuparsi anche di Trinità?” (p. 16)

2. Se Dio sia molteplice

Con tali premesse metodologiche l'autore passa ad indagare, in un percorso storico-teologico più che filosofico, le riflessioni sulla dimensione trinitaria di Dio. Qui la filosofia più che essere ricerca tra le verità credute che possono anche essere conosciute, è essenzialmente ancilla theologiae.

L'obiettivo dell'autore è dimostrare come Tommaso, nella *Quaestio disputata de Potentia* (q. 9, a. 7) e nella *Summa Teologica* (S. Th. I, q. 30, a. 3), recuperi la molteplicità sacrificata dalla teologia platoneggiante, fatta propria dalla ricerca teologica latina al fine di conservare l'integrità del monoteismo: “In che modo i termini numerali si predicano delle persone divine, se cioè in senso positivo o semplicemente in senso negativo. Dietro la questione tecnica, la posta in gioco era chiara: si può dire - e non solo con un linguaggio negativo e metaforico - che Dio, l'*Ipsum esse subsistens*, è molteplice?” (p. 37)

Attraverso una descrizione teologica molto tecnica (pp. 38-44), l'autore mette in luce come “la tesi [...] della non predicabilità del numero in Dio, a motivo della sua inespugnabile unità, si è conservata assolutamente intatta” (p. 44),

fino a Tommaso. Infatti, la riflessione teologica sia orientale che occidentale, al di là delle differenti prospettive di indagine, ha accolto l'asserto fondamentale di origine, anselmiana (De Proc. Spir. S., c. 2), sintetizzata nel concilio di Firenze del 1438 "In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relations oppositivo" [Denz. 703]. Tutto ciò che non è proprio della essenza incomunicabile della persona divina (paternitas, filiatio, spiratio activa e passiva) appartiene all'essenza. La prospettiva di Tommaso è tutta orientata a dare alla teologia quel substrato logico-linguistico in grado di esplicitare il dato rivelato (sia dalla Sacra Scrittura che dalla Tradizione) e, nello specifico, di come l'unità dell'essenza possa accordarsi con la trinità delle persone.

La soluzione tommasiana è, come è consueto, geniale. Anzitutto si distinguono non solo coloro che hanno rifiutato l'attribuzione della molteplicità per difendere l'unità di Dio (pp. 34-36), ma anche coloro che della molteplicità e l'unità hanno dato una interpretazione quantitativa e per ciò stesso accidentale (pp. 50-55). Invece, per Tommaso l'attribuzione della unitas e della multitudo avviene come trascendentali: "I termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio, non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità; perché allora si attribuirebbero a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili; ma derivano dalla molteplicità presa come trascendentale" (S. Th. I, q. 30, a. 3, cit., p. 57). E, conclude Tommaso, come trascendentale l'uno e i molti esprimono le proprietà essenziali del soggetto, che sono la distinzione e la indistinzione. In cosa, poi, consistono esattamente questi due aspetti il nostro autore non dice.

Ma affermando che è essenziale all'Essere divino l'essere-uno (unum enim significat ens indivisum, S. Th. I, q. 30, a. 3), ovvero non-diviso e l'essere-molti (multitudo [...] significat res illas cum in divisione circa unamquamque earum), ovvero distinto non si cade in contraddizione?

"Essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus, personae sunt plures, significantur illae personae et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet" [S. Th. I, q. 30, a. 3]

3. Se Dio sia contraddittorio

Sullo sfondo implicito della Fides et ratio, il Nostro organizza la risposta a questa domanda, che viene a costituire il terzo capitolo: "Questa verità che Dio ci rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono filosofando. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. L'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non-contraddizione". [Fides et ratio, n. 34, p. 46]

È sicuramente la parte più suggestiva del libro, ricca di stimoli sia per il teologo che per il filosofo (cfr. ad esempio il §. 3.2. Cusano).

L'autore presenta due atteggiamenti teologici, che trovano nel principio di non contraddizione il loro "spartiacque": "La Trinità non è contraddittoria ma va dimostrato che non lo sia per gli uni; la Trinità è contraddittoria (o al di là della

contraddizione, che non è molto diverso) e non va dimostrato che non lo sia, per gli altri” (p. 89). Molto interessanti sono i paragrafi 4.1. Difficoltà della scolastica e 4.2. Difficoltà dell’Anti-scolastica, dove si espongono le reciproche critiche: “non si può appoggiare la scala su se stessa: difficoltà di Gödel” (p. 89); “non si può salire senza appoggiarsi alla scala: difficoltà di Aristotele e di Tommaso” (p. 93).

L’autore vuole dimostrare la non-contraddittorietà della Trinità, perché - come dice Berti - “nemmeno il dogma della unità e della trinità divina si sottragga alla giurisdizione del principio di non contraddizione, perché altrimenti sarebbe non oscuro, cioè misterioso, quale effettivamente è, ma contraddittorio, cioè assurdo, impossibile”. (nota 37, p. 89)

L’idea di base è la soluzione di Aristotele al problema dell’essere e del divenire data con l’ausilio del principio di non contraddizione, così come esposto nel celebre brano della Metafisica G (IV), 2, 1005b, 20: “È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione”. Tommaso pone l’accento sul secundum quid perché “se si cambia il rispetto, il secundum quid, è invece possibile predicare di una stessa cosa attributi opposti contraddittori”. (p. 74). “Infatti - conclude Ventimiglia, riportando il commento di Tommaso alla Fisica - l’uno in atto e i molti in potenza si oppongono contraddittoriamente; ma l’uno in atto e i molti in potenza non sono opposti contraddittori”. (In Phys. I, 4, cit. in p. 75)

Questi brani diventano la chiave di volta su cui innestare il dato rivelato: “L’unità e la pluralità vengono attribuiti a Dio non secondo lo stesso punto di vista ma l’unità dal punto di vista dell’essenza e la pluralità dal punto di vista delle persone; ovvero l’unità secondo le cose che si dicono per se stesse, assolute, e la pluralità secondo le relazioni”. (Quaestio de Potentia q. 9, a. 5, ad 3, cit. in p. 79)

Ventimiglia, partendo dalla critica alla posizione scolastica, fondata sulla pretesa autoreferenzialità del Principio di non contraddizione, elabora la sua proposta ontologica, che invito a leggere e... a meditare. (pp. 102-105)

I passaggi, esposti in queste pagine molto dense, sono così schematizzabili:

1. La dimostrazione elenctica del Principio di non contraddizione, esposta in Met. IV è valida “se, e solo se,” il ragionamento che porta a negare una tesi a equivale al ragionamento che porta a negare la tesi dello scettico del principio di non contraddizione.
2. Attingendo dalla ricerca di S. Galvan - di cui, purtroppo si limita a riportare schematicamente solo i risultati - l’autore accoglie la tesi secondo la quale la petitio principi in cui cade lo scettico e basata sulla regola dello pseudoscoto (ex falso sequitur quodlibet).
3. Tutto ciò porta Ventimiglia ad affermare l’indimostrabilità anche elenctica del principio di non contraddizione e quindi la sua non autoreferenzialità. Da ciò ne consegue necessariamente il bisogno di ricercare un fondamento meta-logico

e/o metafisico. E questo fondamento è la Trinità.

“Il fondamento del principio è infatti analiticamente presente nel principio stesso come condizione della sua possibilità logica-ontologica. Come dire che se c'è qualcosa che non ha bisogno di dimostrare di essere illuminato, questo è il sole”. (p. 103)

Ma questa è conquista della fede in Cristo e non della logica. “Se non ci fosse la Trinità, tutto sarebbe contraddittorio”. (p. 105)

4. La trinità fa bene alla salute

Nell'ultimo capitolo (pp. 107-131), l'autore sembra abbandonare la metodologia scolastica per aprirsi a prospettive di ricerca molto suggestive, che prendono le mosse dalla dottrina psicologica degli Archetipi di Jung, dimostrando - se non nel metodo, sicuramente nello spirito scolastico - come l'archetipo inconscio della trinitas possa essere funzionale alla soluzione di psicosi come la schizofrenia o l'isteria. Queste ultime pagine più che dare risposte sembrano impostare un nuovo cammino di ricerca di Giovanni Ventimiglia: “A questo punto, la scommessa del nostro studio - ipotesi di una ricerca, anche analitica, da verificare - è chiara: la Trinità fa bene alla salute” (p. 131).

Indice



Prefazione - Introduzione

Capitolo Primo SE DIO SIA UN LIBERO PENSATORE

1. Se Dio sia un libero pensatore
2. Senza fede (forte) nessuna ragione, per debole che sia

Capitolo Secondo SE DIO SIA MOLTEPLICE

1. Il contesto storico-teologico e la posta in gioco
2. Il respondeo: i quidam
3. Il respondeo: la soluzione
4. Conclusioni

Capitolo Terzo SE DIO SIA CONTRADDITTORIO

1. Se Dio, in quanto Trinità, sia contraddittorio
2. Videtur quod non: la Scolastica 2.1. Risposta in forma breve 2.2. Scolastica, quaestio, distinctiones 2.3. Scolastica, distinctiones e principio di non contraddizione 2.4. Bonaventura 2.5. Tommaso
3. Sed contra: l'anti-Scolastica: 3.1. Risposta in forma breve 3.2. Cusano
4. Respondeo: 4.1. Difficoltà della Scolastica 4.2. Difficoltà dell'anti-Scolastica 4.3. Tentazione di distinguere 4.4. Trinità

e non contraddizione

Capitolo Quarto LA TRINITA' FA BENE ALLA SALUTE

1. Riduzionismo?
2. Hillman: la diagnosi
3. Hillman: la terapia
4. Jung contro Hillman
5. Hillman, Jung e il problema del quarto
6. Trinità e pluralismo
7. La Trinità e la notte

L'autore



Giovanni Ventimiglia (Palermo, 1964). Laureato nel 1988 in Filosofia all'Università Cattolica di Milano, si è specializzato a München presso l'Università "Ludwig-Maximilian" in filosofia medievale e in filosofia idealista. Ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Filosofia nel 1996, proseguendo poi con un corso di post-dottorato, presso l'Università Cattolica. Ricercatore di filosofia teoretica dal 1999 presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica di Milano (Sede di Piacenza), è docente incaricato di Antropologia filosofica presso quella Università. Dal 1999 svolge anche le funzioni di Segretario Accademico e Addetto stampa. Tra le sue pubblicazioni: Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino, Vita e Pensiero, Milano 1997; Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten, in, Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? Actes du Xe Congrès international de Philosophie Médiévale, Berlin 1998; Naturale, artificiale, virtuale, "Nova et Vetera" (edizione italiana), 3 (2001).

Links



Il testo delle Quaestiones disputatae De potentia

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdp8.html#60659> <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdp8.html>

Il testo della Summa Theologica

<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1028.html#29714>

Il testo della Fides et Ratio

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_it.html

Il testo della presentazione del Cardinale Ratzinger

http://www.augustea.it/dgabriele/italiano/teo_fides0.htm



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.
Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp.246, €20,00, ISBN 88-339-1468-2.

Recensione di Antonino Scalone - 20/10/2003

[Antropologia](#), [Filosofia del linguaggio](#), [Filosofia politica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Il libro di Virno ha innanzitutto come oggetto il linguaggio o, meglio, "contiene riflessioni filosofiche sulla facoltà di linguaggio" (p. 9). È però anche un libro politico, giacché non solo rivendica "l'indole costitutivamente pubblica della mente linguistica" (ibid.), ma ha "nel proprio orizzonte il primo movimento politico che mette esplicitamente a tema le prerogative fondamentali della nostra specie", vale a dire "gli uomini e le donne che riempiono le strade di Genova nel luglio del 2001, riscattando così l'idea di 'sfera pubblica' dalle atroci caricature cui è così spesso soggetta" (p. 12). Infine, poiché presenta riflessioni critiche sulla struttura e le aporie del politico moderno, possiamo dire che - come risulta soprattutto dal capitolo conclusivo - si tratta di un libro di filosofia politica.

Secondo Virno, il "linguaggio verbale umano", in modo per molti versi analogo all'attività dell'artista o a quella politica, "non ha alcuna opera da realizzare perché non è uno strumento che possa essere impiegato in vista di qualcos'altro" (p. 17). Parlare è un'azione - in particolare un'azione naturale - nella quale, così come nel vedere o nel respirare, si manifesta "il modo di essere di un determinato organismo biologico" (p. 18). Inoltre è un'attività pubblica, che comporta una dimensione sociale: Virno intende il linguaggio "come organo biologico della prassi pubblica" (p. 22). Parlando, viene definito e reso transitabile alle informazioni lo "spazio potenziale tra mente e mondo", un'"autentica terra di nessuno, uno spazio costitutivamente pubblico" (p. 23). Dire con Aristotele che l'uomo è un animale politico o che è un animale dotato di linguaggio è dunque per Virno sostanzialmente la stessa cosa: "L'animale che ha il linguaggio è di per sé, senza bisogno di aggiungere altro, un animale politico" (p. 32).

In ogni discorso è possibile distinguere "ciò che si dice" e il semplice "fatto che si parla" (p. 33). Virno concentra la propria attenzione su quest'ultimo aspetto, indicato da Saussure come *faculté de language*. Quando si esercita questa facoltà, ci si manifesta, si appare: colui che parla si fa fenomeno. Vi sono situazioni nelle quali non si vuole comunicare null'altro se non il semplice fatto di parlare, come nel caso della comunicazione fàtica (quando ad esempio si dice "Pronto, pronto"), la cui variante più radicale è "Io parlo". Tale enunciato - scrive Virno sviluppando le analisi di Austin - è un performativo assoluto, ovvero un'azione (linguistica) nella quale non si manifesta altro che "l'evento del linguaggio" (p. 38). Tipici esempi del performativo assoluto sono l'ecolalia infantile, la parola religiosa e in genere tutte le manifestazioni in cui "emerge in piena vista il carattere rituale del nostro linguaggio" (p. 40). Nel performativo assoluto, ciò che viene in primo piano è l'elemento fisiologico connesso all'atto del parlare: "Fa della voce una determinazione

concettuale, del respiro un apice della logica" (ibid.).

Ma se non comunica altro che se stesso, "a che cosa serve il performativo assoluto?" (p. 47). Lungi dall'essere inutile, "provvede a riaffermare ritualmente, in una concreta congiuntura storica o biografica, i caratteri differenziali dell'homo sapiens" (p. 48). Questa necessità si manifesta in situazioni eccezionali, indicando una crisi e un passaggio cruciale: "L'impiego del performativo assoluto segnala lo 'stato d'emergenza' in cui versa un contesto di esperienza che, fino a quel momento, aveva costituito un alveo sicuro per la prassi" (p. 73). Quest'ipotesi è illustrata tramite il riferimento alla riflessione antropologica di Ernesto De Martino. A De Martino Virno attribuisce il merito di aver dimostrato "come l'antropogenesi sia un risultato instabile e, entro certi limiti, reversibile" (p. 75). Poiché l'uomo è un animale "privo di istinti specializzati" (p. 76), il suo specifico essere nel mondo è caratterizzato da una ineliminabile indeterminatezza e imprevedibilità. Ne consegue che "l'Ultimo Giorno è sempre all'ordine del giorno: nel modo di essere dell'animale umano, contingenti non sono solo le esperienze ben definite, ma, in certa misura, le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza" (p. 77). Quando ciò avviene, si realizzano quelle che De Martino chiama "apocalissi culturali", in cui non solo il soggetto sente in pericolo sé stesso e il proprio mondo, ma pone in essere strategie linguistiche atte a ricostituirlo. L'esempio addotto da Virno è quello dell'uomo che, in una situazione critica, "parla da solo, ad alta voce. Questo monologo altisonante combacia, sotto molti e decisivi profili, con i soliloqui non meno estroversi e rumorosi mediante i quali il bambino null'altro comunica se non il proprio possesso della facoltà di linguaggio (...). In modo del tutto analogo, l'uomo turbato ri-costituisce l'unità sintetica dell'appercezione' (...). Il suo monologo esteriore ha la tipica ambivalenza di ogni apocalissi culturale: indice di una lacerazione, ma anche strumento per rimarginarla; marcia all'indietro nel tragitto ontogenetico e, insieme, sua duplicazione corroborante" (p. 87).

A questo punto, il discorso di Virno si amplia ulteriormente in direzione di un "sensismo di secondo grado", ovvero di un'analisi capace di "mettere in risalto la realtà sensibile prodotta dall'eloquio umano" (p. 91). Vi sono situazioni in cui la parola non è qualcosa che segue la sensazione, ma addirittura ne costituisce il presupposto necessario. Ciò che Virno si propone di mettere a tema sono, insomma, "le percezioni suscitate dai concetti verbali: per esempio, certi esiti carnali delle parole 'non' e 'malinconia'" (p. 92). Il sensismo di secondo grado mira a cogliere questa realtà sensibile originata dalle parole, ovvero il fatto che, ad esempio, "è l'aggettivo 'triste' che dischiude la percezione immediata di un'espressione di tristezza, o consente di udire in una melodia qualcosa di lamentoso e struggente" (p. 93). La stessa "percezione fisiognomica" dipende dal linguaggio: "Vi sono smorfie facciali alquanto complicate, che cogliamo immediatamente, sì, ma soltanto perché siamo adusi a significati, modi di dire, metafore, metonimie" (p. 105). Per questa via Virno opera un recupero dell'antica fisiognomica, pur mutandola radicalmente di segno. Il sensismo di secondo grado, infatti, non considera l'aspetto umano esteriore come "segno che rimanda a qualcosa di diverso e celato", bensì lo "tratta come una 'evidenza imponderabile', frutto maturo di innumerevoli descrizioni linguistiche ('triste', 'timido', 'simulatorio' ecc.)" (p. 110).

Attraverso un procedimento in qualche modo analogo a quello posto in essere a proposito della fisiognomica, riformulata

all'interno di un nuovo modo di intendere l'esperienza sensibile, Virno si propone di recuperare e rivitalizzare un altro termine spesso assai criticato, quello di reificazione, in cui egli scorge un'istanza dinamica, un divenire, un procedere dall'interno all'esterno che è anche processo di chiarificazione: "A reificarsi sono una prerogativa della mente, un postulato logico, un modo di essere, una condizione di possibilità dell'esperienza" (ibid.). In ciò non si realizza alcuna "perdita" ma, al contrario, un arricchimento, anche in termini conoscitivi: "Nei processi di reificazione non ha luogo un 'oblio dell'essere', ma la sua effettiva rammemorazione; è l'orizzonte di senso (ossia l'essere in quanto essere) contro cui si staglia ogni oggetto ed evento a mostrarsi infine, o una volta di più, come oggetto ed evento (dunque sul piano ontico)" (p. 112). La realtà esterna è qualcosa di intrascendibilmente pubblico ("la res è, sempre e comunque, res publica", ibid.), grazie a cui l'io stesso ottiene un livello di inedita auto-trasparenza: "Proprio quando diventano cose esterne alla coscienza, certi aspetti della soggettività cessano di essere enigmatici e dispotici. È lecito ipotizzare che l'animale umano arrivi ad afferrare quel che è più suo, solo se quest'ultimo guadagna (o ha sempre avuto) l'autonomia di una res. Intimità e cosalità stringono non di rado un patto di mutuo soccorso" (p. 113). A quest'altezza si situa la radicale divaricazione fra reificazione e feticismo: "Il feticismo consiste nell'assegnare a una cosa qualsiasi requisiti che pervengono in esclusiva alla mente; la reificazione, nel porre in evidenza l'aspetto cosale della mente. Il feticismo rende astratto, cioè numinoso e imperscrutabile, un oggetto sensibile; la reificazione mostra la realtà spazio-temporale cui addiviene l'astrazione in quanto tale, ovvero comprova l'esistenza di astrazioni reali. Il feticismo spaccia l'empirico per trascendentale; la reificazione culmina nella rivelazione empirica del trascendentale" (p. 114). Virno pone in luce inoltre come la reificazione trovi "il proprio antecedente teologico nelle dispute patristiche sull'incarnazione di Cristo. Et verbum caro factum est. Non importa tanto che lo spirito, ovvero il pensiero verbale, dia luogo, quali suoi effetti o conseguenze, a certi fenomeni sensibili; importa piuttosto che lo spirito stesso, senza nulla perdere dei suoi caratteri peculiari, prenda un corpo determinato e contingente. Alienante sarebbe il corpo che non si facesse carne" (p. 115).

Virno specifica ulteriormente la distinzione fra feticismo e reificazione facendo riferimento all'analisi marxiana del feticismo delle merci: nel modo di produzione capitalistico, il "rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi" - scrive Marx nel Capitale - diventa "forma fantasmagorica di un rapporto fra cose", i prodotti si trasformano in merci. Si tratta del medesimo processo che nella religione personifica "i prodotti della mente umana", facendoli apparire come "figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini". Ora, se il feticismo trasforma grandezze reali in enti astratti, la reificazione procede in direzione contraria cosificando, per così dire, l'astratto. Nella relazione interumana, la reificazione rende cosa precisamente "il rapporto come tale. (...) Si potrebbe anche dire: la reificazione riguarda la proposizione 'tra', cui poco si bada quando si parla di rapporto tra uomini" (p. 118). Questo tra è a un tempo qualcosa di materiale, una res, e di sovraindividuale "attinente alla specie, comune e condiviso prima ancora che l'io singolare emerga in tutto il suo risalto" (ibid.).

La cosa che meglio di ogni altra risponde a queste caratteristiche è per Virno il linguaggio: "La reificazione del 'tra', del

rapporto in quanto tale, è già sempre effettuata dalle trite parole di cui disponiamo. Sono queste parole, preesistenti al processo di individuazione della persona singola, a istituire la terra di nessuno (e di tutti) posta a mezzo tra lo e non-lo. La lingua storico-naturale è l'ambito esteriore, soggettivo ma non riconducibile alle operazioni della coscienza, pubblico ma non coincidente con i ruoli sociali, nel quale le categorie trascendentali da cui dipende la possibilità dell'esperienza si presentano da ultimo (o, più verosimilmente, fin dal principio) come oggetti esperibili. Reificato dal lessico e dalla sintassi, l'a priori collettivo si converte in un complesso di fatti empirici" (pp. 123-124). L'autocoscienza appare così come un "atto linguistico performativo" (p. 130). Essa, scrive Virno riprendendo Austin, è "una cosa, thing, che si fa con le parole (...). L'io puro, sottostante alle categorie a priori che organizzano il pensiero, non è certamente una sostanza, ma neanche un presupposto ineffabile: esso consiste piuttosto in un atto linguistico. E un atto linguistico non può che essere estrinseco, fenomenico, percettibile" (p. 132). Ne consegue, da ultimo, "l'ubicazione mondana, cioè esterna alla coscienza, dei presupposti ultimi della soggettività" (p. 138). La strutturale dimensione pubblica della mente viene così ribadita.

Il penultimo passo del cammino di Virno è costituito dall'analisi del concetto di storia naturale. Esso, se adeguatamente inteso, "può diventare, forse, la pietra angolare di ogni materialismo non claudicante o irrisorio" (p. 143). La possibilità di intendere una storia naturale dipende da due presupposti: 1. "È necessario che la natura, di per sé invariante, sia tale da implicare la massima variabilità dell'esperienza e della prassi; in caso contrario, non vi sarebbe affatto un 'storia'"; 2. "È necessario che il mutevole decorso storico metta talvolta a tema l'invariante biologico, esibendolo anzi in concreti stati di cose; in caso contrario, la storia non avrebbe alcunché di 'naturale'" (p. 145). Ne consegue che l'attributo storico-naturale può valere per quei "fenomeni contingenti che rivelano l'invariante biologico, assicurandogli per un momento una vistosa prominenza sul piano sociale e politico" (p. 146). Il concetto di storia naturale trova la sua conferma nell'analisi della facoltà di linguaggio. Qui è possibile verificare l'incrocio fra l'elemento naturale e l'elemento storico. Scrive Virno: "L'esistenza di una generica facoltà, distinta dalla miriade di lingue ben definite, attesta limpidamente l'indole non specializzata dell'animale umano, ovvero la sua innata familiarità con una dynamis, potenza, mai passibile di esauriente realizzazione. Sprovvedutezza istintuale e cronica potenzialità: questi aspetti invarianti della natura umana, desumibili dalla facoltà di linguaggio, implicano l'illimitata variabilità dei rapporti di produzione e delle forme di vita" (p. 158). Ciò non significa che in qualche modo l'invariante biologico determini il divenire storico: proprio l'assenza di specializzazione dell'animale umano assicura infatti un ventaglio assolutamente indefinito di possibilità storiche e di scelte politiche; si spiega così perché, contro Chomsky, Virno affermi recisamente che l'invariante biologico non può "suggerire alcun modello di società giusta" (ibid.). Ora, in quali situazioni l'elemento naturale - ovvero la potenzialità umana connessa alla "non specializzazione, alla "neotenia", alla "mancanza di un ambiente univoco" (p. 167) - si manifesta storicamente con particolare evidenza? Per quel che riguarda le "società tradizionali"(ibid.), ciò avviene nei momenti di crisi, nelle situazioni eccezionali nelle quali "un certo assetto pseudo-ambientale è sottoposto a violente trazioni trasformative" (p. 169). Questo stato critico va sanato politicamente, in modo da istituire un nuovo ordinamento

nel quale ritorni nell'ombra "il 'da sempre' biologico, cioè la dynamis inarticolata e caotica" (p. 170).

Diversa è la situazione nel sistema capitalistico che, per il modo in cui è costituito, non nasconde, ma al contrario enfatizza le caratteristiche biologiche dell'uomo. Nel sistema capitalistico, "la potenzialità amorfa, ovvero la cronica persistenza di caratteri infantili, non balena minacciosamente nel corso di una crisi, ma pervade ogni piega della più trita routine. La società della comunicazione generalizzata, lungi dal paventarlo, mette addirittura a profitto l' "eccesso di semanticità non risolubile in significati determinati", conferendo quindi il massimo risalto alla indeterminata facoltà di linguaggio" (ibid.). Più in specifico, "la carenza di istinti specializzati e la penuria di un ambiente circostanziato, sempre uguali dal Cro-Magnon in poi, figurano esplicitamente, oggi, come ragguardevoli risorse economiche. (...) La non specializzazione biologica dell' Homo sapiens non resta sullo sfondo, ma guadagna la massima appariscenza storica come universale flessibilità delle prestazioni lavorative. L'unico talento professionale che davvero conti nella produzione postfordista è l'abitudine a non contrarre durevoli abitudini" (pp. 171-172). Tutto ciò conferisce naturalmente particolare attualità alla storia naturale e ne mette in evidenza lo spessore politico. "La storia naturale indica con precisione qual è il terreno del conflitto politico. Indica cioè le questioni salienti a proposito delle quali possono profilarsi alternative radicali e asperrime contese" (p. 183).

Siamo così giunti all'ultimo capitolo, nel quale più scopertamente viene alla luce la dimensione politica dell'intero discorso di Virno. Anzi, siccome si tratta di un testo già pubblicato come postfazione all'edizione italiana del saggio di Simondon L'individuazione psichica e collettiva (Roma 2001), possiamo dire che questo capitolo rappresenta al tempo stesso il punto d'arrivo e l'Ur-Text dell'intero volume. In queste pagine, Virno si propone di schizzare, attraverso il riferimento all'analisi di Simondon, una critica delle categorie politiche moderne, in particolare di quella di popolo, e di valorizzare invece la categoria di moltitudine. "Stelle fisse del grande dibattito seicentesco da cui discende buona parte del nostro lessico etico-politico, questi due concetti si collocano agli antipodi. Il 'popolo' ha una indole centripeta, converge in una volontà générale, è l'interfaccia o il riverbero dello Stato; la moltitudine è plurale, rifugge dall'unità politica, non stipula patti né trasferisce diritti al sovrano, recalcitra all'obbedienza, inclina a forme di democrazia non rappresentativa" (p. 185). Mentre nel popolo, così come lo intende il pensiero politico moderno da Hobbes in poi, l'unità è costituita, è il frutto di un patto attraverso il quale i molti diventano uno nella figura del rappresentante, la moltitudine ha questa unità "alle proprie spalle". Essa consiste "nel linguaggio, nell'intelletto come risorsa pubblica o interspichica, nelle generiche facoltà della specie. Se la moltitudine rifugge dall'unità statale, è soltanto perché essa è correlata a tutt'altro Uno, preliminare anziché conclusivo" (p. 186). In questa direzione va l'analisi di Simondon, secondo il quale l'"esperienza collettiva" così intesa non è il luogo nel quale, in nome dell'unità, le individualità singole spariscono, ma è al contrario il luogo nel quale "prosegue e si affina l'individuazione" (p. 187). Preindividuale e individuale, individuo e moltitudine coesistono e si intrecciano, costituendo, per così dire originariamente, uno spazio pubblico, politico e linguistico. Ne consegue la superfluità dello Stato e di ogni altra istanza unificatrice a posteriori: "Ciascuno dei 'molti',

avendo l'universale alle proprie spalle, a mo' di premessa o antefatto, non abbisogna di quell'universalità posticcia che è lo Stato" (p. 193). La sfera pubblica è dunque il luogo nel quale in modo naturale le individualità si incontrano e si realizzano, sulla base di quell'elemento preindividuale che tutti accomuna: "Lungi dal regredire, la singolarità si affina e tocca il culmine nell'agire di concerto, nella pluralità delle voci, insomma nella sfera pubblica" (p. 196).

Attraverso il proprio ragionamento, Virno pone efficacemente in luce uno dei problemi più importanti della moderna concettualità politica: quello dell'artificialità della *reductio ad unum* e della "grossolana finzione", per usare un'espressione kelseniana, inevitabilmente insita nelle nozioni di bene comune, interesse generale o altro. Ci si può chiedere, però, in che misura la suggestiva nozione di moltitudine avvicini la risoluzione del problema della produzione di una volontà politica unitaria e di quello, strettamente connesso al primo, della visibilità e della stabile presenza sulla scena politica di un soggetto collettivo che non voglia condannarsi alla marginalità. Per rimanere sul piano linguistico caro all'autore, si potrebbe porre la questione nei seguenti termini: esiste una voce della moltitudine se non vi è qualcuno che parla per essa? Proprio le vicende - esterne e interne - del movimento politico antagonista al quale Virno si richiama nell'Introduzione, sembrano confermare la problematicità di questo snodo, pur testimoniando al tempo stesso l'urgenza dell'impegno teorico in questa direzione.

Indice



Introduzione

Parte prima L'azione di enunciare

1. Il parlante come artista esecutore

2. Il performativo assoluto

3. Ripetizione dell'antropogenesi

Parte seconda Per la critica dell'interiorità

4. Sensismo di secondo grado. Progetto di fisiognomica

5. Elogio della reificazione

Parte terza Da sempre e proprio ora

6. Storia naturale

7. Moltitudine e principio di individuazione

Appendice Wittgenstein e la questione dell'ateismo

Postfazione Per una critica della facoltà di linguaggio, di Daniele Gambarà

L'autore



Paolo Virno insegna filosofia all'Università della Calabria. Fra i suoi libri: Convenzione e materialismo. L'unicità senz'aura (1986), Mondanità (1994), Il ricordo del presente (1999), Grammatica della moltitudine (2002).

Links



Pagina personale dell'autore

<http://sophia.unical.it/docenti/paolovirno.htm>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 1 - gennaio 2004

[Arendt, Hannah, Antisemitismo e identità ebraica.](#)

[Borradori, Giovanna, Filosofia del terrore - Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida.](#)

[Cosentino, Antonio, Costruttivismo e formazione. Proposte per lo sviluppo della professionalità docente.](#)

[D'Agostini, Franca - Vassallo, Nicla \[a cura di\], Storia della filosofia analitica.](#)

[Davidson, Donald, Soggettivo, Intersoggettivo, Oggettivo.](#)

[Meinong, Alexius, Teoria dell'oggetto.](#)

[Pagliacci, Donatella, Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio.](#)

[Paternoster, Alfredo, Introduzione alla filosofia della mente.](#)

[Polizzi, Gaspare, Tra Bachelard e Serres. Aspetti dell'epistemologia francese del Novecento.](#)

[Tononi, Giulio, Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza.](#)

[Ventimiglia, Giovanni, Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio](#)

[Virno, Paolo, Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.](#)

[Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.](#)

[Torna all'indice del numero](#)

Žižek, Slavoj, Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica.

Trad. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. 508, euro 37,00,

ISBN 88-7078-821-0.

[Ed. or.: The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology, London, Verso, 2000]

Recensione di Francesco Giacomantonio 19/08/2003

[Storia della filosofia \(contemporanea\)](#), [Filosofia politica](#), [Psicologia \(psicoanalisi\)](#), [Sociologia](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [links](#)

Il tema della condizione del soggetto nella modernità e del suo legame con la sfera politica sembra caratterizzare in modo particolarmente pervasivo la ricerca filosofico-sociologica degli ultimi anni. In questo ponderoso testo Žižek affronta questo tema combinando elementi della psicanalisi lacaniana alla tradizione marxista. E' preliminarmente importante chiarire il significato del titolo del testo. Nell'edizione originale, The Ticklish Subject, è usato un aggettivo, "ticklish" appunto, che ha una natura polisemica difficilmente rendibile in italiano. L'idea è quella del soggetto che soffre il solletico, di un soggetto-solleticato, stuzzicato-stuzzicante. Di qui, come spiegano i curatori nella nota introduttiva all'opera, l'uso dell'aggettivo "scabroso" nella traduzione italiana. Il soggetto di cui parla Žižek, in definitiva, è un soggetto difficile, problematico.

Come espresso esplicitamente dal filosofo sloveno nell'introduzione, obiettivo del libro è riaffermare il soggetto cartesiano, tuttavia non nel senso di un ritorno al cogito "nella forma in cui questo concetto ha dominato il pensiero moderno (il soggetto pensante trasparente a se stesso)" (p. 2), bensì mettendo in luce "il suo opposto dimenticato, [...] ben lontano dall'immagine conciliatoria dell'io trasparente"(ibidem).

L'autore, coerentemente con tale scopo, inizia con l'analizzare il tentativo heideggeriano di attraversare l'orizzonte della soggettività cartesiana moderna. Dopo aver richiamato il problema della posizione politica di Heidegger rispetto al nazismo, Žižek giunge ad affermare che Essere e tempo è rimasto incompiuto poiché egli "si è trovato di fronte al vero abisso della soggettività radicale annunciato dall'immaginazione trascendentale kantiana e, davanti ad esso, ha preferito rifugiarsi nel suo pensiero della storicità dell'Essere"(p. 29). Questo indietreggiare di Heidegger davanti all'abisso dell'immaginazione determina il suo accettare la chiusura politica totalitaria, mentre l'abisso dell'immaginazione fornirebbe il fondamento filosofico a un'apertura democratica. Ossessionato dal tentativo di ridurre alla propria interpretazione il testo kantiano, Heidegger non coglie l'immaginazione come capacità di dissoluzione. Invero, Kant non accetta l'esistenza di elementi presintetici elaborati dalla nostra mente. Žižek tuttavia crede, hegelianamente, che il

presupposto dell'immaginazione sia già il prodotto dell'attività disgregativa dell'immaginazione stessa. In Hegel, peraltro, il soggetto non è più la Luce della Ragione: il suo nucleo effettivo, il gesto che apre alla Luce del logos, è la negatività assoluta, la "notte del mondo". E non c'è soggettività senza questo gesto di ritiro. Quando Kant tenta di spingersi al di là dell'immaginazione per di articolare le Idee razionali soprasensibili come ciò che giustifica la dignità dell'uomo, Heidegger, interpreta questo gesto come un "ritirarsi" davanti all'abisso dell'immaginazione. Il concetto kantiano di costruzione trascendentale della realtà, allora, apre una "terza sfera" specifica, né fenomenica né noumenica, ma "preontologica"(p. 63). In Kant quindi, afferma ancora Žižek, "l'accesso diretto al regno noumenico ci priva della "spontaneità" che forma il nucleo della libertà trascendentale"(p. 75). La domanda che si pone è : "siamo liberi solo nella misura in cui non riusciamo a cogliere le cause che ci determinano?"(p. 76). L'unico modo di evitare questo stallo e rendere conto efficacemente dello statuto dell'autocoscienza è affermare l'incompletezza ontologica della "realtà" stessa: c'è "realtà" solo nella misura in cui c'è uno scarto ontologico. Solo il ritiro psicotico dalla realtà, può spiegare il fatto della libertà trascendentale. Il problema di Heidegger, dunque, è che egli limita l'analisi dello schematismo all'analitica trascendentale (all'Intelletto, alle categorie che costituiscono la realtà), trascurando, nella sua lettura di Kant, come il problema dello schematismo riemerge nella Critica del giudizio, quando Kant concepisce il Sublime come tentativo di schematizzare le Idee stesse della Ragione: il Sublime ci mette a confronto con il fallimento dell'immaginazione, con ciò che rimane sempre e a priori inimmaginabile. Di conseguenza è proprio a causa dell'incompletezza dell'analisi dello schematismo trascendentale che Heidegger non è in grado di rivolgersi alla dimensione eccessiva della soggettività, alla sua follia intrinseca. La lettura lacaniana scopre nella soggettività cartesiana la tensione intrinseca tra il momento dell'eccesso (il "Male diabolico" in Kant, la "notte del mondo" in Hegel) e il conseguente tentativo di normalizzarlo. Heidegger invece non sembra prendere in considerazione questo eccesso intrinseco. Anche perché il soggetto heideggeriano è irrinunciabilmente coinvolto nel mondo della vita, mentre per Lacan l'inconscio freudiano non ha nulla a che fare con lo sfondo del contesto vitale nel quale gli individui sono inclusi. Un parallelo con Lacan si individua anche nel pensiero di Hegel: il filosofo tedesco comprendeva il valore dell'idealismo trascendentale kantiano secondo cui non c'è realtà che precede l'attività "positiva" del soggetto. Tuttavia, si era rifiutato di elevare il soggetto ad agente neutrale e universale che costituisce direttamente la realtà. "La conquista di Hegel è consistita dunque nel combinare in modo nuovo il carattere costitutivamente ontologico dell'attività del soggetto con la sua irriducibile inclinazione patologica: se queste due caratteristiche vengono presentate insieme, come codipendenti, otteniamo il concetto di un'inclinazione patologica costitutiva della realtà stessa. Il nome lacaniano per questa inclinazione patologica costitutiva della realtà è, ovviamente, anamorfosi"(p. 96). Il nucleo del ragionamento hegeliano è che l'attività dell'addestramento insensato e dell'obbedienza cieca non può essere superata in direzione di un superiore esercizio spirituale del Senso e ciò proprio per garantire l'autonomia del soggetto contenuto sostanziale. Infatti, il raggiungimento tramite l'addestramento del contenuto spirituale equivarrebbe alla completa immersione del soggetto nella Sostanza. In Hegel la disciplina ha una genesi trascendentale: la vita della disciplina formativa- la Bildung-

rappresenta un tentativo di neutralizzare l'eccessiva sostanza vitale in me, di evitare il desiderio. Žižek rinviene qui un'altra analogia con Lacan: "Hegel allude già a come questa rinuncia al corpo, ai piaceri del corpo, produca un piacere specifico: tale allusione verrà sviluppata da Lacan in ciò che egli chiama più-di-godere"(p. 135). Per Lacan, peraltro, il desiderio umano è sempre costitutivamente mediato dal riferimento al Nulla. Volere questo oggetto particolare, mantenere il più possibile l'attaccamento ostinato ad esso è la forma concreta di Volere il Nulla.

Dopo quest'analisi del soggetto in filosofi classici come Heidegger, Hegel, Kant, l'autore si concentra su "quattro filosofi che prendono Althusser come punto di partenza, ma poi attraverso la sua critica, sviluppano una teoria personale della soggettività politica: la teoria dell'egemonia nel caso di Laclau, la teoria dell'ègalibertè nel caso di Balibar, la teoria del mésentente nel caso di Rancière, la teoria della soggettività come fedeltà alla Verità-Evento nel caso di Badiou"(p. 3). Badiou si oppone all'idea postmoderna della società del rischio in cui la politica non è adatta a mettere in pratica intuizioni conoscitive essenziali e punta "alla resurrezione della politica della Verità" (p. 161) nelle condizioni contemporanee di contingenza globale. In questo contesto, il soggetto per Badiou è un affioramento finito e contingente; "la Verità non è "soggettiva" non essendo subordinata ai suoi capricci: al contrario, è il soggetto a "servire la Verità" che lo trascende"(p. 159). Torna ancora a questo punto un raffronto con le categorie lacaniane: per Badiou è fondamentale evitare l'identificazione del soggetto con il Vuoto costitutivo della struttura poiché "questo tipo di identificazione "ontologizza" già il soggetto"(p. 198), anche se in modo puramente negativo: trasforma cioè il soggetto in un'entità consustanziale alla struttura, in un'entità che appartiene all'ordine di ciò che è necessario e a priori. A questa ontologizzazione lacaniana del soggetto Badiou "oppono la sua "rarietà", l'emersione locale-contingente-fragile-fugace della soggettività"(p. 199). Più approfonditamente Žižek individua lo scarto che separa Badiou da Lacan nei termini della differenza tra l'Isterico e il Padrone. Badiou è interessato "a come si possa rimanere fedeli alla Verità-Evento, a come si possa formulare la struttura universale simbolica che salvaguardi e porti a termine questa fedeltà, a come trasmutare la singolarità eccezionale dell'Evento nel gesto costitutivo di un edificio simbolico duraturo basato sulla fedeltà all'Evento"(p. 205). Per questo motivo Badiou nobilita la figura del Padrone, che "nomina l'evento"(p. 206) e "riconfigura il campo simbolico attraverso il riferimento al nuovo Evento" (ibidem). Lacan invece, "seguendo Freud, sta dalla parte dell'Isterico, il quale precisamente, mette in questione e sfida la dominazione dell'Evento operata dal Padrone, ovvero insiste, in nome della sua stessa fedeltà all'Evento e la sua simbolizzazione/dominazione" (ibidem).

Considerando il discorso rispetto agli altri allievi di Althusser citati (Balibar, Rancière, Laclau), Žižek sviluppa un interessante parallelo rispetto "alle tre principali posizioni politico-filosofiche contemporanee" (p. 211), ovvero comunitari-tradizionalisti come Taylor e altri, universalisti-moderni come Rawls e Habermas e dispersionisti-postmoderni come Lyotard. Per inciso sorge l'interrogativo sui motivi per cui Žižek parli di posizioni politico-filosofiche e non filosofico-politiche. Il lettore può essere preso dal dubbio che egli veda dominante in queste correnti l'aspetto ideologico più di quello teoretico. Il discorso dell'autore è che tutte queste correnti hanno in comune una riduzione del politico e che

Badiou, Balibar e Rancière abbiano elaborato una sorta di critica interna a queste tre posizioni. Laclau invece viene considerato in posizione critica rispetto a Schmitt. Per Laclau il soggetto è l'agente che compie l'operazione egemonica, "che sutura cioè l'Universale a un contenuto particolare"(p. 226). Si individua un certo parallelismo tra l'idea di soggetto in Laclau e Badiou, ma se per Badiou la soggettivazione designa l'evento della Verità che infrange la chiusura del dominio ideologico egemonico e/o la condizione sociale esistente, per Laclau invece il gesto di soggettivazione stabilisce una nuova egemonia e corrisponde quindi al gesto elementare dell'ideologia. Ora la questione che si pone è: se il concetto di egemonia esprime la struttura elementare del dominio ideologico, sono possibili solo semplici mutamenti all'interno dello spazio dell'egemonia o è forse possibile sospendere il suo stesso meccanismo? Appunto Rancière sostiene che "questo tipo di sovversione abbia luogo e che anzi costituisca il nucleo stesso della politica" (p. 233). Per Rancière infatti, la politica non è un dibattito razionale tra interessi molteplici, ma lotta affinché la propria voce venga sentita e riconosciuta come voce di un interlocutore legittimo. Žižek pensa che attualmente ci troviamo in una fase di postpolitica; ovvero in un momento in cui gli uomini avvertono la necessità di lasciarsi alle spalle le vecchie divisioni ideologiche e di affrontare i nuovi problemi armati della necessaria conoscenza specialistica. Questa società postpolitica appare, allora, come il regime del non-evento, anche se, tuttavia, resta aperta la questione della localizzazione dell'Evento.

Balibar, dal canto suo, ritiene che vi sia una tensione tra l'"universale" astratto e quello concreto: L'eccesso che caratterizza l'universalità astratta-negativa-ideale, la sua forza sconvolgente e destabilizzante, non può mai essere integrato nel tutto armonioso di una universalità concreta.

In definitiva Žižek scorge una caratteristica comune ai quattro filosofi esaminati: "la riduzione del soggetto a processo di soggettivazione"(p. 294). Di qui deriva una importante considerazione: " la paura dell'incombente "ontologizzazione" dell'atto politico vero e proprio, della sua trasposizione catastrofica nell'ordine positivo dell'Essere, è una falsa paura che risulta da una specie d'illusione prospettica: essa fa troppo affidamento sul potere sostanziale dell'ordine positivo dell'Essere, lasciandosi sfuggire il fatto che l'ordine dell'Essere non è mai dato in modo semplice, ma è invece esso stesso fondato su un qualche Atto precedente" (pp. 301-302).

La terza parte del libro è dedicata ad un passaggio teorico stimolante: quello che porta dall'assoggettamento alla destituzione soggettiva. Questo passaggio è affrontato in primo luogo richiamando il pensiero di Judith Butler. Butler assume come punto di partenza la spiegazione foucaultiana della soggettivazione come assoggettamento alle pratiche disciplinatorie performative.

Ella vuole comprendere come è possibile non solo resistere realmente, ma anche insidiare e dislocare la rete sociosimbolica esistente (il "grande Altro" laciano) che predetermina lo spazio all'interno del quale soltanto il soggetto può esistere. Per Butler la matrice dell'esistenza sociale è quella di una scelta forzata: per esistere (all'interno dello spazio sociosimbolico) si deve accettare l'alienazione fondamentale, la definizione della propria esistenza attraverso i termini del "grande Altro". Valutando l'argomentazione di Butler, tuttavia, Žižek, attraverso una prospettiva (come

sempre) lacaniana, ritiene che ella sovrastimi il potenziale sovversivo “del disturbare il funzionamento del grande Altro attraverso le pratiche della riconfigurazione/spostamento performativo” (p. 330): pratiche di questo genere sostengono infatti ciò che intendono sovvertire, dato che il campo stesso di queste “trasgressioni” “viene già preso in considerazione, persino generato dalla forma egemonica del grande Altro”(ibidem). E che, d'altra parte, Butler non consideri il gesto radicale di ristrutturazione completa dell'ordine simbolico egemonico nella sua totalità. Žižek comunque condivide l'idea di Butler riguardo il collegamento intimo tra i due aspetti o modi della riflessività: la riflessività nel senso strettamente filosofico di autoriferimento negativo e la riflessività nel senso psicoanalitico di una svolta riflessiva che induce al desiderio della regola.

Il secondo capitolo di questa terza parte del libro si orienta, infine, a esaminare le teorie della società del rischio elaborate da sociologi come Beck e Giddens. Ancora una volta si sviluppa un parallelo con le interpretazioni di Lacan. Le teorie postmoderne (tra cui è possibile far rientrare anche quella sulla “società del rischio”) ritengono che nessuno abbia più un'identità sociosimbolica fissa, essendo invece ognuno alla deriva tra una moltitudine di Io. Per Lacan, invece, “l'ipotesi del grande Altro comporta che lo statuto simbolico di tutte queste identificazioni parziali non sia equivalente: esiste un livello nel quale s'insedia l'efficacia simbolica, un livello che determina la mia posizione sociosimbolica” (p. 414). Questo livello non è quello della “realtà” in quanto opposta al gioco della mia immaginazione: secondo Lacan, dietro la molteplicità d'identità fantasmatiche non esiste un nocciolo di “lo reale”; abbiamo invece a che fare con una funzione simbolica che, per ragioni contingenti non legate alla sua struttura intrinseca, “possiede un potere performativo, socialmente operativo, capace di strutturare la realtà sociosimbolica cui partecipo”(ibidem).

Ora, la domanda che Žižek pone è: “ In che modo il concetto di “società del rischio” comporta la non-esistenza del grande Altro?” (pp. 425-426) La risposta risiede nel fatto che, nell'attuale società postmoderna del rischio, non sappiamo a cosa equivarranno le nostre azioni e non esiste alcun meccanismo globale che regoli le nostre interazioni: “l'inesistenza “postmoderna” del grande Altro significa proprio questo” (p. 428). Tuttavia, per Žižek, la teoria della “società del rischio” si presta a critiche: essa con la sua enfasi sugli effetti della seconda modernizzazione, sottostima “l'impatto della nuova logica sociale emergente sullo statuto fondamentale stesso della soggettività” (p. 429). Inoltre, concependo il rischio e l'incertezza fabbricata come un elemento universale della vita contemporanea, questa teoria offusca le radici socioeconomiche concrete di questi rischi. Questi due punti possono essere valutati, secondo il filosofo, sloveno attraverso il recupero delle categorie della psicoanalisi e del marxismo, che, in genere, sono rifiutate dai teorici della società del rischio poiché ritenute espressioni sorpassate della prima ondata di modernizzazione. La psicoanalisi, infatti, dovrebbe concentrarsi sul malessere, sul disagio (Žižek richiama il termine tedesco Unbehagen) delle società del rischio, sulle nuove angosce da essa generate, che non possono essere semplicemente accantonate come risultato della tensione e dello scarto tra la fedeltà dei soggetti alle antiche nozioni di responsabilità personale e di identità e la nuova situazione fatta di identità e scelte fluide e mutanti. La risposta della psicoanalisi alla riflessivizzazione

determinata dalla società del rischio “non consiste, quindi, nel proporre una qualche sostanza preriflessiva chiamata Inconscio che resiste alla mediazione riflessiva; essa sottolinea, piuttosto, un’altra modalità di riflessività che viene trascurata dai teorici della società del rischio, quella che giace nel cuore stesso del soggetto freudiano. Questa riflessività rovina il gioco del soggetto postmoderno libero di scegliere e rimodellare la sua identità” (pp. 434-435). Altresì importante, secondo Žižek, è la necessità di riproporre la vecchia critica marxista della “reificazione”: è necessario un atto propriamente politico che implichi “la ripolitizzazione dell’economia” (p. 448). Nell’attuale epoca postpolitica della “fine dell’ideologia” si verifica tale depolitizzazione della sfera economica: un determinato funzionamento economico “viene accettato come se si trattasse di uno stato oggettivo delle cose” (p. 446). A monte di tutto ciò sta il paradosso della “disalienazione” postmoderna: la tensione esistente non è più quella tra impulsi creativi e Istituzione che vuole normalizzare. Ciò è evidente nel caso dell’azienda postmoderna che punta proprio all’ingiunzione superegoica di un nucleo di creatività idiosincratca. “Ci troviamo quindi di fronte a una strana alleanza tra il nucleo ribelle e sovversivo della mia personalità individuale e la grande azienda esterna”.

In questa condizione sociale generale l’autore scorge la necessità di “affermare un Reale che invece di essere prigioniero di un circolo vizioso con la sua controparte immaginaria, (re)introduca la dimensione dell’impossibilità, la quale frantuma l’Immaginario; in breve abbiamo bisogno di un atto che si opponga alla mera attività”(p. 476). L’atto, infatti, permette di tagliare il sovrapporsi di Bene e Male: “come dice Lacan, un vero e proprio atto etico comporta per definizione una mossa “al di là del Bene”, non “al di là del Bene e del Male”, ma soltanto al di là del Bene” (p. 487). E, proprio in questa necessità di riaffermazione dell’atto, soprattutto politico, si trova la chiave dell’intero discorso di Žižek : sebbene, nella società liberale e tollerante tardocapitalistica, la capacità di agire venga brutalmente clinicizzata, è proprio decidendo di “non cedere sul proprio desiderio”(p. 495) che l’individuo della società del rischio può riacquistare la propria compostezza etica.

E’ evidente che l’intera argomentazione del filosofo sloveno richiede al lettore un certo sforzo intellettuale nel confrontarsi con riferimenti teorici piuttosto variegati: dalla psicoanalisi lacaniana, alle posizioni più recenti della sociologia contemporanea, alle correnti della filosofia politica francese post althusseriana, ai classici del pensiero filosofico come Hegel e Kant. Peraltro, la scelta del filosofo sloveno di ripensare la politica a partire dalla sua assenza istituzionale utilizzando materiali teorici della psicanalisi lacaniana, non è una novità assoluta. Pensatori come Badiou e Milner si muovono in definitiva in un’ottica simile.

E, in conclusione, tutto questo corposo percorso è finalizzato “solo” a riaffermare come abbiamo visto la capacità dell’atto, dell’atto politico, dell’esortazione ad osare. Se la filosofia è il discorso che non cambia concretamente le cose, ma dopo il quale le cose non sono più come prima, il libro di Žižek è, autenticamente, un libro di filosofia. O, quantomeno, un libro che nell’età della dichiarata (presunta) fine della filosofia, fa avvertire sensibilmente il suo bisogno.

Indice



- Nota dei curatori
- Prefazione dell'Autore all'edizione italiana
- Introduzione
- PARTE PRIMA. LA NOTTE DEL MONDO:
 1. Il vicolo cieco dell'immaginazione trascendentale, ovvero Martin Heidegger come lettore di Kant
 2. Lo scabroso soggetto hegeliano
- PARTE SECONDA. L'UNIVERSALITA' SCISSA:
 3. La politica della verità, ovvero Alain Badiou lettore di san Paolo
 4. La soggettivazione politica e le sue vicissitudini
- PARTE TERZA. DALL'ASSOGGETTAMENTO ALLA DESTITUZIONE SOGGETTIVA:
 5. (Dis)attaccamenti appassionati, ovvero Judith Butler lettrice di Freud
 6. Quale futuro per Edipo?- Indice analitico.

L'autore



Slavoj Žižek, filosofo e psicanalista, insegna presso l'Istituto di Sociologia dell'Università di Lubiana. Tra i suoi testi tradotti in italiano si segnalano: Il grande altro. Nazionalismo. godimento, cultura di massa(Milano, 1999), Il godimento come fattore politico(Milano, 2001), Benvenuti nel deserto del reale(Roma, 2002) e Difesa dell'intolleranza(Enna, 2002).

Links



Breve pagina su Žižek, con biografia

http://www.univie.ac.at/Geschichte/GEGEN-RASSISMEN/_zize.html

Pagina su Lacan

<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/lacan.html>

POLITICAL ACTION AND THE UNCONSCIOUS: ARENDT AND LACAN ON DECENTERING THE SUBJECT by Frederick M. Dolan, University of California at Berkeley

http://socrates.berkeley.edu/~fmdolan/DOLAN_AL.HTML

Kant and Sade: The Ideal Couple. By Žižek

<http://www.lacan.com/lacinkXIII2.htm>

Il recensore



Francesco Giacomantonio si è laureato in Scienze Politiche ad indirizzo storico presso l'Università di Bari discutendo una tesi in Sociologia della conoscenza dal titolo "Il concetto di ideologia. Analisi del dibattito contemporaneo" con il Professor Franco Cassano. Si è perfezionato successivamente in "Economia, istituzioni e politica del Novecento europeo" presso la facoltà di Lettere e Filosofia della medesima università. Collabora con il Bollettino telematico di Filosofia politica, con la rivista di scienze sociali Dissensi e con Jura Gentium; è curatore delle pagine web dello Swif dedicate a Jürgen Habermas, Max Weber e Robert K. Merton, tutte nella sezione Filosofi&Classici. Attualmente è dottorando in Filosofie e teorie sociali contemporanee presso l'università di Bari. Homepage: <http://habermas.supereva.it>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche