
Recensioni / Book Reviews

Eredità in movimento

Micaela Latini

Ernst Bloch, *Eredità di questo tempo*, traduzione e cura di Laura Boella, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 480.

Secondo una nota tesi di Carlo Ginzburg, per capire veramente il presente bisogna imparare a guardarlo di sbieco, e «mettere in opera» uno sguardo obliquo capace di fare attenzione alle piccole cose, al marginale, al casuale, ai residui inappariscenti. In questo stesso orizzonte si collocano le pagine di *Erbschaft dieser Zeit*, lo studio pubblicato da Ernst Bloch nel 1935, all'indomani dell'ascesa del nazismo, con l'intento di analizzare le radici più profonde del tragico evento storico. Il testo, uscito in italiano nel 1992 per i tipi del Saggiatore, con il titolo *Eredità del nostro tempo*, è stato ripubblicato dalla casa editrice Mimesis, in una traduzione rivisitata sempre a cura di Laura Boella, con una introduzione aggiornata e ampliata, e arricchito di un utilissimo apparato di note. La novità della nuova edizione sta già nella scelta di un nuovo titolo, *Eredità di questo tempo*: una formula più fedele all'originale tedesco e forse anche più efficace nel sollecitare il cortocircuito tra tempo e spazio implicito nel concetto blochiano.

Il titolo indicato da Bloch raccoglie una rosa di interessanti provocazioni: perché c'è bisogno di ereditare questo tempo? Come è possibile ereditare qualcosa che è per definizione già nostro, è qui, a portata di mano, è presente? E soprattutto: questo tempo è veramente presente? Forse – sembra suggerire Bloch – la *Erbschaft* di questo tempo ha a che fare innanzitutto con il passato, perché l'oggetto dell'eredità è quella parte del «mondo di ieri» che non si è definitivamente risolta, e che si annida nel presente proprio nella forma di una chiaro-scurale e stratificata «Ungleichzeitigkeit», non-contemporaneità. Si tratta di una dimensione sommersa che, a mo' di fiume carsico, percorre la nostra quotidianità, la vita dei nostri giorni.

Per comprendere la pregnanza teorica di questo motivo bisogna inquadrare l'opera blochiana nella cornice storico-politica della Germania in esilio durante il dominio nazionalsocialista. Il tema dell'eredità del proprio tempo rappresenta infatti una questione centrale per una generazione di intellettuali ebraico-tedeschi, costretti per sopravvivere a emigrare, a lasciare la propria patria (e il proprio presente). È infatti a Zurigo, nella prima fase di esilio e di sradicamento, in una situazione di *Unheimlichkeit*, in una vertigine destrutturante, che Bloch concepisce le pagine di *Eredità di questo tempo* sulla scorta della polarità di familiare ed estraneo. Nel 1964 a Tubinga, dopo essere fuggito da Lipsia e dal regime della Ddr, rivisita queste pagine e redige una nuova introduzione.

Non è allora un caso se l'eredità di cui ci parla Bloch in questo studio non riguarda l'estraneo, o meglio l'altro in quanto tale, ma l'estraneità del proprio: la «familiarità estranea, l'estraneità familiare, da sempre», per usare un titolo di *Tracce (Spuren)* dalla reminiscenza freudiana. Da qui si ricava il senso del messaggio del titolo blochiano: esso consiste nell'invito a ereditare dal presente, non dal passato, ma dalla nostra epoca, ovvero dall'epoca a cui apparteniamo e che ci appartiene. Bloch introduce in queste pagine una connotazione particolare dell'*Erbschaft*; si tratta di ereditare quell'aspetto del familiare che nel proteggerci ci espone. L'oscillazione continua tra il familiare e l'estraneo nell'intero percorso blochiano sottolinea le ambivalenze insite nell'aver a che fare con il proprio. Per Bloch «ereditare il proprio tempo» significa poter avere in eredità qualcosa di proprio e di non ancora proprio, una proprietà in cui ci siamo trovati, ma che, rifiutandola, abbiamo anche riconosciuto come la nostra virtuale, vera proprietà, temibile, pesante e inevitabile. Il monito di Bloch è allora netto: solo se ci si allontana dal proprio, dal presente, dal fami-

liare, lo si può davvero pensare ed ereditare, e quindi si può davvero godere (soffrendone) di questa eredità. Il compito del vero erede è infatti quello di soffrire continuamente del proprio tempo (della propria origine, del proprio stato, del proprio luogo, del familiare), di perderlo e di ritrovarlo, insomma di «apprendere con il pensiero».

In quest'ottica Laura Boella, nella sua densissima introduzione all'opera blochiana, interpreta il concetto di «ereditare» blochiano come un bottino, come un tesoro da conquistare in un combattimento «corpo a corpo», e non nei termini di eredità borghese. La posizione di Bloch è qui ben lontana da quella di György Lukács, che intendeva l'eredità come una trasmissione pacifica alla nuova classe rivoluzionaria, il proletariato, di un ideale di cultura classico (quello della borghesia). Niente di tutto questo in Bloch, per il quale l'*Erbenschaft* è piuttosto da visualizzare come un tesoro dei pirati contenente anche molta paccottiglia, o come l'accumulo di beni di una vecchia zia, o di uno di famiglia, di cui si è eredi legittimi, volenti o nolenti.

Non c'è da stupirsi se il libro si configurò da subito agli occhi dei lettori come un testo scomodo, che «non rende le cose facili» (secondo l'espressione di Klaus Mann), nel senso che non cerca rapide soluzioni, non pacifica ma anzi inasprisce le posizioni, accentua i contrasti, riconoscendone l'importanza, e riporta l'attenzione su quello che si è voluto dimenticare, sulle «impressioni sgradevoli». In questo senso le sofferite pagine di *Eredità di questo tempo* segnano e misurano i punti di continuità e di divergenza con i suoi interlocutori di vita: Theodor W. Adorno, Bertolt Brecht, Herbert Marcuse, Siegfried Kracauer, ma soprattutto con l'ex «compagno di strada» Lukács. L'introduzione di Boella ricostruisce proprio gli snodi più reconditi del dibattito di quegli anni, restituendo la complessità dei percorsi intellettuali che si sono intersecati sul terreno scosceso dell'«Altra Germania».

Come accade dopo uno smottamento del suolo che ha spazzato via i vecchi ordini, così le riflessioni blochiane si annidano nelle fessure del presente, nei luoghi dove la superficie compatta è saltata e si sono aperte delle falle involontarie. L'immagine è quella del terreno melmoso, instabile, scabro, in cui anche i concetti tradizionalmente definiti hanno perso ancoraggio. In una lettera a Kracauer, Benjamin criticò di questo libro proprio l'attenzione blochiana per il marginale: Bloch si comporterebbe, a suo parere, come un gran signore che, giunto in una località dopo un terremoto, si preoccupa di stendere tappeti tarmati e di collocare vasi preziosi. L'osservazione benjaminiana è vera, ma nell'accezione positiva della questione, perché coglie indirettamente la sensibilità blochiana per gli oggetti: i vasi, come le antiche brocche di cui Bloch parla in *Spirito dell'utopia*, sono paradigmatici della stratificazione temporale, mentre le tarme che corrodono i tappeti rappresentano quel lavoro di critica al proprio sé che la sinistra tedesca deve intraprendere, dopo l'ascesa del nazismo.

Questo necessario scardinamento coinvolge anche la dimensione temporale, che non segue più un andamento univoco, ma si distorce e si coagula in un «Multiversum», ovvero in un incrocio di tempi (su questo il rimando va a un ormai classico studio di Remo Bodei). In questo spazio utopico, in questo stesso presente cronologico, si stratificano momenti asincronici, archi temporali non congruenti, che dilatano l'attimo vissuto, e che costituiscono una «non-contemporaneità».

In linea con la sensibilità delle avanguardie artistiche da lui amate (Brecht, *in primis*), Bloch compone questo libro con la tecnica del montaggio, trasportando le rovine in un altro spazio che si oppone al contesto abituale. In questo interessante *collage* si ritrovano assemblati passi di *Spirito dell'utopia* (1918) e di *Attraverso il deserto* (1923), ma anche di altri scritti minori in un vertiginoso brulichio di richiami; il tutto viene combinato utilizzando il cemento particolare offerto dallo stile affabulatorio di *Tracce*. In questo strano affresco si configurano così nuove costellazioni, si sperimentano insospettati equilibri, si tentano imprevedute associazioni, insomma si assalgono i confini, i limiti del noto. In linea

con questo gesto audace, e in nome della concretezza e dell'attualità, Bloch rinuncia a un lavoro sistematico, imperniato su un centro, coerente. Impiega piuttosto – come Boella chiarisce nella sua introduzione – lo sguardo inquieto (e spesso strabico) di una narrazione paratattica: non spiega ma combina, accumula, racconta, descrive, procede a salti, s'interrompe, torna indietro, ricomincia daccapo. Ne emerge un'opera sismografica, che, per tentare di comprendere (ed ereditare) la fluidità del tempo vissuto, rinuncia a una forma compiuta e definita.

In questo quadro della Germania dai contorni instabili e incerti Bloch tenta il suo passo più arduo, lo sforzo di comprensione più doloroso: quello di «guardare in faccia la forza di attrazione e la capacità della politica nazista di soddisfare esigenze frustrate e represses di larghe masse, nonché di intellettuali snob e di rispettabili accademici». Di contro al mito nazista e identitario della purezza del sangue, Bloch continua a ricordare negli anni trenta che la Germania è una terra multietnica, una pluristratificazione di culture, un suolo ricco di fermenti delle avanguardie artistiche. In una sorta di passo incrociato, l'analisi blochiana denuncia ad alta voce al contempo la corresponsabilità e l'inefficienza del partito comunista tedesco di fronte all'avanzata della destra. Ma la storia s'incaricherà di riservare a Bloch, rientrato a Lipsia dopo il lungo esilio americano, un'altra cocente delusione: la divergenza rispetto alle posizioni del socialismo reale e la conseguente fuga in occidente, a Tubinga. Il triste confronto con il socialismo di Stalin segna infatti la prefazione del 1962 alla seconda edizione di *Eredità di questo tempo*.

Per questo e per tante altre ragioni *Eredità di questo tempo* di Ernst Bloch si rivela assolutamente importante: un'opera che mostra e dimostra la sua persistente attualità in tempi infausti segnati da tragiche migrazioni, ma anche da rivendicazioni identitarie, da chiusure nel medesimo e di sospetto per l'altro. Le pagine di questo libro evidenziano come l'eredità del presente sia un lavoro molto complesso, perché impegna a prendere posizione nei confronti di aspetti della tradizione culturale che sono stati trascurati, che sono rimasti invisibili e inascoltati. Non c'è bisogno di precisare che questo significa anche assumersi l'onere di testimoniare per i sommersi della storia, per le vittime della barbarie. E questo è forse il messaggio più attuale che questo studio ci lascia in eredità.

Micaela Latini, Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute, Università di Cassino e del Lazio meridionale, Località Folcara, 03043 Cassino (Fr), m.latini@unicas.it.

Il cinema per leggere il presente

Pina De Luca

Francesco Casetti, *La galassia Lumière. Sette parole chiave per il cinema che viene*, Milano, Bompiani, 2015, pp. 442.

La galassia Lumière. Sette parole chiave per il cinema che viene è il titolo dell'ultimo lavoro di Francesco Casetti. Un titolo che già annuncia questioni portanti della sua riflessione e che se interrogato – perché «galassia» e perché «galassia Lumière» – consente di cogliere subito il segno forte della ricerca di Casetti, che di questa scandisce l'andamento, la complicità, la rende inquieta: la *questione cinema* è anche, sempre, la *questione di questo tempo*. È, cioè, anche sempre interrogazione su cosa significhi oggi essere *con* e *nel* proprio tempo, su cosa significhi pensarne la specificità, comprenderla, esperirla e agirla.

Il fondale su cui prende corpo e si anima la *scena* teorica – o, meglio, le *scene* – del libro è proprio la meditata consapevolezza che a conferire un carattere di assoluta novità

alla nostra contemporaneità è il suo procedere da una frattura epocale – processi di globalizzazione, impiego capillare e pervasivo delle tecnologie, carattere *intelligente* dell'abitare – per la quale si sono dissesati ordini e linguaggi consolidati, si sono scardinate le forme del pensare-fare politica, si è modificato il senso dell'esperienza e del rapporto io-mondo, è divenuto inadeguato l'apparato concettuale su cui si reggeva l'idea stessa di *umano*. Tale consapevolezza diviene per Casetti *necessità* di una pratica teorica che si faccia carico della *complessità* del nostro tempo e la pensi come *complessità non semplificabile*. Il che vuol dire accedere a un pensare poroso, multiplo, indisciplinato, un pensare che *sceglie* il proprio mettersi a rischio e vive, ed è fecondo, per questo rischio voluto e tenacemente perseguito.

Ecco, allora, che parlare *di* cinema e *sul* cinema richiede uno sguardo strabico, uno sporgersi simultaneo verso altri linguaggi e saperi. Se in ciò Casetti guarda agli studi sulle *humanities* lo fa imprimendo a questi una propria declinazione e una propria piega: gli specifici disciplinari sono sottratti alla rigidità e fissità delle loro posizioni paradigmatiche e messi in movimento. Tale movimento non presume o determina uno spazio comune – non unifica o fonde – ma crea, nell'intervallo neutro che separa-oppone saperi e linguaggi differenti, imprevedibili giochi. Giochi che, per dirla con il Foucault de *Le parole e le cose*, accatastano «le similitudini diverse», guastano «le più evidenti», disperdono «le identità», sovrappongono «i diversi criteri». Quelle che così si generano sono nuove costellazioni di pensiero – «una molteplicità di piccoli campi grumosi e frammentati», direbbe ancora Foucault – che, nel prendere forma, producono un effetto di rimbalzo all'interno dei saperi mobilitati e, disordinandoli, aprono ai loro interni varchi, provocano vuoti capaci di ospitare l'eterogeneo, l'assolutamente estraneo, il difforme. In tal modo ciascun sapere, o linguaggio, coinvolto nel gioco non solo è spinto a giocare con tutti gli altri, ma anche a ripensarsi al proprio interno come trama mobile e flessibile che vive di scambi e rimandi, di prestiti e contagi. Per simile operare – è la rilevante conseguenza a cui conduce la riflessione di Casetti – ad affermarsi è quella che può definirsi un'*intradisciplinarietà* per la quale si passa da un rapporto *tra* le discipline che lascia ciascuna chiusa e immobile nel proprio assetto a un rapporto per il quale ciascuna è segnata dall'altra e dell'altra ospita elementi.

Se *pensare il cinema* e *pensare* di questo l'a-venire è attivare e stare dentro simili giochi, *La galassia Lumière* può ritenersi, insieme, il risultato di tali giochi e lo spazio in cui i giochi *ancora* si vanno svolgendo – a questi giochi il lettore stesso è chiamato a partecipare e, se possibile, ad attivarne altri. «Galassia» è così l'*immagine* che espone e agisce queste *più* dimensioni del lavoro e *come* immagine ne dice – dirne è già un operare – sia il *da dove* teorico e metodologico, sia il suo essere *lavoro in atto*.

Ed è così, tenendo desta e all'opera simile pluralità, che «galassia» introduce alle due questioni cardine del volume: che cosa è oggi l'*esperienza del cinema* e che cosa è oggi il *cinema* stesso. Una «galassia» è, infatti, l'esperienza di fruizione del cinema perché «esperienza priva di un unico baricentro, pronta a realizzarsi in diverse forme, costretta a confrontarsi con altri tipi di esperienza». Ciò non significa affatto che l'*esperienza del cinema* abbia perduto «identità», piuttosto, la sua è un'identità dilatata e complicata, che non si riconosce, e non trova conferma di sé, nella replica del *sempre uguale*, bensì nello spostamento – non è, certo, più soltanto la sala cinematografica, con il rituale che l'accompagnava, l'unico luogo dove si dà *esperienza del cinema* – e nella moltiplicazione, nella disponibilità a essere aperta e plurale, a includere l'imprevisto e a lasciarsene lavorare. Identità, dunque, non come il perpetuarsi dell'*identico*, ma come indeterminabile movimento di ri-significazione che, avvenendo, fa – la ri-conferma tale – *dell'esperienza cinema* un'esperienza di senso che, nell'esserlo, è esperienza per la quale i *sensi* si fanno *senso*.

«Galassia», però, dice pure della particolarissima fisionomia che oggi ha assunto il cinema, di come l'abbia assunta e, quindi, di come debba intendersi oggi il cinema stesso. Questo, afferma Casetti, ha subito una sorta di «deflagrazione cosmica» che lo ha

fatto esplodere «in mille soli, che a loro volta hanno catturato nuovo materiale celeste, hanno formato nuovi sistemi, governano nuovi pianeti. La sostanza di cui il cinema era fatto continua a essere presente in questi nuovi corpi spaziali, ma quello che ora abbiamo è una configurazione assai più ampia e diversificata». Se di *nuova* configurazione si tratta, è un *nuovo* che chiede di essere identificato – da identificare è la sua stessa consistenza teorica – e pensato. Casetti lo fa convocando altri saperi, facendoli *fra* loro giocare – il *fra* è l'intervallo che consente lo svolgersi dei giochi – e accogliendo/elaborando gli effetti che se ne producono. In questo caso a essere spinti al gioco sono Deleuze e Guattari e la nozione di *agencement* da loro elaborata in *Millepiani*. Se per *agencement* essi intendono «un incrocio di corpi in una società comprendente le attrazioni e repulsioni, le alterazioni, le mescolanze, le penetrazioni ed espansioni che affettano i corpi di tutte le specie, gli uni in rapporto agli altri», ciò è assunto da Casetti – di *come* Casetti lo assuma dice pure la scelta di fare riferimento alla traduzione inglese di *agencement: assemblage* – e immesso nell'idea di *galassia* e in questa lasciato agire. Gli effetti di questo agire vanno a definire cosa intenda Casetti *per cinema oggi*: non più «una macchina precostituita in modo univoco», bensì un aggregato mobile di più componenti che possono variamente disporsi o con altre sostituirsi e scambiarsi, giacché ciascuna di queste è «libera di entrare anche in altre combinazioni». Di questo movimento lo spettatore partecipa e partecipandone continuamente ri-pensa e ri-definisce la sua posizione, ossia il *come* del suo fare esperienza del cinema.

Stare *dentro* la «galassia», coglierne i cambiamenti e i movimenti, assecondarli e comprenderli è per Casetti il modo per ri-affermare che il *cinema c'è* e *c'è* proprio nella sua forma sconvolta di «galassia». Praticare la «galassia» è allora, per un verso, *saggiare* di questa la natura instabile e mobile, la consistenza mista e mutevole, per l'altro è continuo adattamento di movimenti alla natura dello spazio esperito o, anche, invenzione di altri assolutamente nuovi. Casetti affida a «sette parole chiave» il compito di costruire l'intelaiatura teorica capace di reggere la complessità di una simile pratica e reggerla qui non significa solo *giustificarla*, ma costruirne sequenze, elaborarne snodi, provocare incroci. «Rilocazione, reliquie e icone, *assemblage*, espansione, ipertopia, *display*, *performance*» sono le parole chiave e ciascuna di queste si costituisce e significa attraverso contaminazioni, prestiti, incursioni a cui Casetti ricorre indisciplinando ordini e linguaggi e, al tempo stesso, di questa *indisciplina* stabilendo regole e metodo.

Se è a un cinema a-venire che le parole alludono impegnandosi, al contempo, a costruirlo, non è soltanto verso di ciò che esse spingono, come non è unicamente a questo scopo che esse si offrono come strumenti. Ognuna delle parole ha, infatti, un doppio fondo: è parola per il cinema ed è parola per questo tempo. In tal modo ciascuna parola, e ciascuna a suo modo, espone e mette in opera il segno forte della riflessione di Casetti: il continuo rimandarsi e intrecciarsi della *questione cinema* con la *questione della contemporaneità*. Il che significa che se il cinema non ha smesso di mostrare «formazioni strutturali della materia completamente nuove» (W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*), le formazioni emerse chiedono pensiero e questo deve poter essere *nuovo pensiero*. Ogni parola è perciò per Casetti parola a doppia e intrecciata direzione; e forse quella che più di tutte lo mostra – ne è esemplare *laboratorio* – è *ipertopia*. Parola a cui Casetti dà corpo sottoponendo a una sorta di torsione interna il termine foucaultiano di *eterotopia*. Se quest'ultima è un «contro luogo» per il quale «gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura, vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti» (M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*), l'*ipertopia* ne dice il deflagrare, dice il consumarsi di ogni utopico *contro* nell'affermarsi di un *qui* plurale, contraddittorio, misto. E non più *eterotopia* sarà perciò il cinema: anch'esso *scoppia* e smette di essere il luogo dove si celebra il rito dell'*altrove* e dell'attenzione dedicata. Gli schermi hanno trasmigrato dalle sale chiuse e sono ovunque e ovunque fruibili,

non vi è più un loro luogo, anzi, il loro stesso disseminarsi consuma i luoghi aprendoli a un indeterminabile possibile. Un possibile che il cinema accoglie ed elabora facendosi in ciò critica di ogni troppo acquistato *è così*.

Pina De Luca, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, Università di Salerno, Via Giovanni Paolo II, 132, 84084 Fisciano (Sa), mdeluca@unisa.it.

Allenamento filosofico

Roberto Mordacci

Stefania Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni. Nuove competenze per la formazione e la consulenza*, Roma, Carocci, 2016, pp. 208.

C'è un crescente interesse per la filosofia fra imprenditori, *manager* e formatori. Non si tratta di un interesse di superficie, ma dell'attiva ricerca di forme di pensiero e azione capaci di rianimare dall'interno le pratiche produttive e gestionali, ovvero il modo stesso di fare impresa. I modelli di gestione iper-economicisti, completamente ciechi alle dimensioni di valore e di senso, hanno generato gravi disfunzioni economiche non meno che sociali. Perciò, da tempo persino la consulenza aziendale ha preso a corteggiare modelli di taglio culturale, come il *knowledge management* e lo *humanistic management*. Più radicalmente, la ragione economico-strumentale, quella contro cui tuonavano Horkheimer e Adorno, ha finito per scoprire i propri limiti nel suo stesso territorio e invoca oggi, sia pure confusamente, forme di razionalità pratica non più *wertfrei*, ma profondamente intrecciate alle valutazioni, ai giudizi, alle emozioni e, in una parola, alla critica.

Un momento come questo è un'occasione importante per la filosofia, purché sappia davvero essere riflessione *entro le pratiche* e non speculazione che «applica» al mondo qualche teoria elaborata in un platonico Iperuranio. Se si vuole rendere efficace un pensiero critico, anche antisistema, non si può pretendere di farlo dalle remote distanze dell'astrazione, ma bisogna addentrarsi nei gangli delle organizzazioni, in particolare di quelle produttive, per cogliere i punti in cui queste sono permeabili al cambiamento, alla critica e al riorientamento verso forme più umane e più eque.

Questa sfida è raccolta egregiamente dal libro di Stefania Contesini, *La filosofia nelle organizzazioni*. Filosofa, formatrice e *counselor*, Contesini compie qui tre operazioni fondamentali: anzitutto, svolge un'analisi critica di molti dei modelli esistenti della formazione e della consulenza aziendale, smentendone le mitologie e svelando la fragilità dei loro presupposti; in secondo luogo, sviluppa, con un rigore e una chiarezza esemplari, una visione *filosofica* delle «competenze», nozione chiave non solo della formazione ma più in generale dell'idea di cultura che circola ormai ben oltre le imprese, per esempio nella scuola e nelle professioni; in terzo luogo, ed è una delle parti più importanti del libro, presenta una precisa tassonomia delle competenze specificamente filosofiche, che sono poi competenze di pensiero e giudizio, offrendo numerosi modelli di *esercizio* di esse, un vero e proprio esempio di *allenamento* del pensiero critico che si applica anche al di là dell'ambito aziendale e organizzativo.

Mirando a superare una formazione «di resistenza», cioè di mera opposizione alla razionalità produttiva, Contesini ritiene che si possa «puntare a una riuscita professionale in grado di consentire alla persona di non viverci come perennemente scissa da sé stessa» (p. 27). Le «ideologie della formazione organizzativa» dominanti condividono il torto di concepire la riflessione critica come estranea all'insieme delle competenze organizzative. Esse

si concentrano sulle capacità pratico-operative, sugli «strumenti» organizzativi (strategie e flussi), sul *problem solving* e persino sulle emozioni, interpretate in modo superficialmente psicologistico e in funzione dell'efficienza produttiva. «Non si dà peso al fatto», scrive Contesini, «che per raggiungere questi risultati è fondamentale sviluppare ulteriori abilità, in particolare quelle di riflessione e giudizio. Saper pensare criticamente, essere in grado di giudicare la bontà di una scelta, portare avanti un confronto costruttivo e un dialogo proficuo, riconoscere e apprezzare il contributo professionale di qualcuno, leggere e interpretare una situazione e un contesto, sono tutte capacità che trascendono ampiamente la dimensione del controllo emotivo o della disfunzione cognitiva, [...] capacità distintive che la filosofia, in qualità di pratica, è particolarmente titolata a esercitare e allenare» (p. 57).

Di qui la valorizzazione delle competenze, in particolare di quelle che, coraggiosamente, Contesini chiama «competenze filosofiche» e che analizza nella seconda parte del libro. Una nozione non riduttiva di competenza include due aspetti essenziali: quello riferito alla capacità di valutare, giudicare e agire in modo autonomo, da persona e cittadino responsabile (la *competence* che ricorre, per esempio, nei dibattiti sulla democrazia partecipativa e sul consenso informato); e quello relativo all'abilità di essere efficace nei diversi contesti in base a conoscenze ed esperienza, valutando il da farsi e impiegando la creatività. Se il primo aspetto chiama in causa una razionalità pratica di tipo etico-politico, il secondo rimanda alla razionalità tecnico-operativa. Ora, scrive Contesini, «la categoria di competenza può ospitarli entrambi [...] senza che, come generalmente accade, il secondo fagociti il primo» (p. 91).

La formazione e la consulenza filosofiche mirano a sviluppare le competenze specificamente valutative e critiche, di cui vi è un gran bisogno nei contesti organizzativi, perché proprio saper mettere in questione le procedure, gli scopi dati, i sistemi apparentemente automatici e creare nuove dinamiche pratiche e relazionali è una risorsa essenziale sia per il lavoro esecutivo sia per il *management*. Fra le competenze *filosofiche*, Contesini enumera (cap. 3) quelle di concettualizzazione, di argomentazione, di giudizio, di valutazione e di sensibilità morale. Prendere le distanze dall'immediato per elaborare visioni più ampie e inclusive, argomentare rigorosamente e criticamente, connettere particolare e universale in modo appropriato (esercitando quello che Kant chiama «giudizio riflettente» e non solo una logica deduttiva), valutare le situazioni anche in base agli aspetti etici (si pensi a quanto questo sia rilevante nelle professioni sanitarie) ed essere sensibili ai sentimenti morali in gioco, sono capacità per le quali la filosofia costituisce non solo un inquadramento teorico, ma uno specifico *allenamento*, una pratica che rende le persone agenti riflessivi migliori, più concretamente calati nel contesto pratico, con una consapevolezza più profonda del senso del proprio agire. In questa disamina, Contesini identifica effettivamente un insieme di competenze che è caratteristico della tradizione filosofica e ne mostra in modo convincente la rilevanza per il mondo aziendale e per le organizzazioni.

Una delle parti più interessanti del libro è costituita dalla sezione dedicata a modelli di seminari e laboratori aziendali per sviluppare le competenze filosofiche: viste all'opera, queste ultime si rivelano tutt'altro che accessorie o meramente «culturali». Per esempio, argomentare efficacemente, utilizzando anche la tradizione retorica per rendere più forti le proprie ragioni (quando sono buone ragioni – e saperle valutare è un'altra competenza filosofica), è una capacità di grandissima rilevanza nei processi decisionali collettivi, nelle negoziazioni e nelle relazioni imprenditoriali. Un filosofo che sappia calarsi nella consulenza e nella formazione con questo spirito è una risorsa cruciale per un'organizzazione complessa.

L'ultima sezione del libro, non a caso intitolata «Filosofia e management», mette a tema alcune competenze chiave nel ruolo gestionale, come l'assertività, l'ascolto e l'autovalutazione. Lungi dall'essere semplicemente *soft skills*, queste competenze sono il fulcro di una capacità decisionale *critica*, in cui anche le nozioni, oggi piuttosto in voga, di benes-

sere organizzativo, responsabilità sociale, riconoscimento e potere non vengono appiattite nella funzionalità al risultato economico, ma consentono di raggiungere la dimensione compiutamente personale del lavoro, la sua valenza non solo umana, ma anche sociale, etica e politica.

È forse in direzione di questo più ampio scenario che si può individuare un limite di questo libro, dovuto probabilmente all'obiettivo di rendersi leggibile anzitutto a *manager*, formatori e consulenti. La questione della ragion pratica come anzitutto giudicante e riflessiva, cioè capace di valutazioni morali e politiche invece che meramente esecutrice di compiti definiti altrove (dal sistema o dai sentimenti interpretati in chiave emotivista), è efficacemente mostrata dall'interno della razionalità delle organizzazioni. Tuttavia, essa richiederebbe più di una precisazione, per esempio quanto alla relazione fra giudizio/valutazione e comparazione, fra raccordo con principi universali e individuazione di scale di valori definiti dal contesto. Valutare è un esercizio di derivazione da intuizioni assiologiche, come pretendono la fenomenologia e l'intuizionismo, o è la definizione di gerarchie comparative, una critica dell'esistente in vista di un modo del volere che esprime l'autonomia delle persone come agenti razionali, come insegna la tradizione kantiana? Se nel testo sembra affiorare una preferenza per questo secondo modello, ciò avviene senza esplicita tematizzazione. Approfondire questo tratto avrebbe altresì consentito una più radicale critica del modello implicito della razionalità economica, in cui la stessa nozione di valore ha uno statuto ambiguo: il riduzionismo che domina la cultura aziendalistica va condotto al fondo proprio nel senso per cui valutare è una pratica riflessiva che *istituisce* un ordine normativo, che non può che costituire un orizzonte critico per la prassi.

Si tratta di un limite relativo, come si è detto. Il libro non è solo un validissimo strumento da mettere nelle mani di *manager* e consulenti, ma è un'immersione nella comprensione della razionalità pratica in atto nelle organizzazioni che non può che essere salutare per gli stessi filosofi, specie se troppo abituati a cullarsi nella nebulosa lontananza delle loro speculazioni.

Roberto Mordacci, Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele, Via Olgettina 58, 20132 Milano, mordacci.roberto@unisr.it.

Il libero arbitrio tra storia, filosofia e scienza

Sergio Filippo Magni

Mario De Caro, Massimo Mori ed Emidio Spinelli (a cura di), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, pp. 392.

Da ormai alcuni anni, nella letteratura filosofica italiana si registra una marcata attenzione rivolta al tema della libertà del volere. Due dei curatori del volume ne sono stati tra i principali artefici, Massimo Mori e Mario De Caro (con importanti studi di impronta storiografica e teorica) e a loro si deve, con Emidio Spinelli, questa nuova raccolta di saggi intorno al modo in cui tale tema è stato affrontato nella storia della filosofia occidentale.

Il testo affronta il problema del libero arbitrio umano e di quello connesso, fin dalla sua origine, della responsabilità morale dalla filosofia greca al dibattito contemporaneo, affidando a importanti studiosi italiani la stesura di capitoli indipendenti che intendono coprire «un arco temporale di oltre venticinque secoli»: da Platone alla discussione degli ultimi anni. Ma una delle caratteristiche del testo è l'attenzione anche alla dimensione teorica delle tesi sul libero arbitrio e sulla responsabilità presenti nella filosofia contem-

poranea. Del resto, come si legge nella prefazione al volume, «la filosofia è sapere storico, ma non è solo sapere storico».

Franco Trabattoni affronta il problema della libertà e della responsabilità in Platone (fin dal mito di Er e dal tema della scelta della vita da parte delle anime nella *Repubblica*) e poi, in un capitolo successivo, nel neoplatonismo, in Carneade e Plotino. Carlo Natali la questione del determinismo e della responsabilità in Aristotele (con il problema fondamentale se si possa porre in Aristotele il tema del libero arbitrio, non essendoci nei suoi scritti una nozione distinta di volontà rispetto a quella di azione, e limitandosi essi al problema della spontaneità dell'azione) e poi, in un capitolo successivo, nell'aristotelismo e in Alessandro di Afrodisia. Emidio Spinelli e Francesco Verde analizzano il tema del libero arbitrio e della responsabilità nell'epicureismo e nello stoicismo, nei quali emerge chiaramente il problema della libertà umana di fronte al determinismo (Epicuro) e al fato (Crisippo ed Epitteto).

L'altra grande scansione nella storia del libero arbitrio è quella legata al passaggio dalla filosofia classica a quella cristiana. Il tema diviene la libertà dell'uomo e la sua responsabilità di fronte alla provvidenza e alla prescienza di Dio, e la risposta canonica quella della libertà e della responsabilità umana pur in presenza del peccato originale. Gaetano Lettieri affronta il tema della libertà del volere nel cristianesimo antico, in Agostino e Scoto Eriugena; Pasquale Porro nel pensiero medievale, riservando un capitolo a Boezio e alla prima scolastica, e un altro capitolo a Tommaso d'Aquino e alla scolastica posteriore. Rita Ramberti si concentra sulla trattazione del tema nel Rinascimento e nella Riforma, con la negazione della libertà dell'uomo nel peccato da parte di Lutero e Calvino e la sua riaffermazione con Erasmo.

Con la rivoluzione scientifica il quadro cambia radicalmente. Il tema diviene la possibilità della libertà umana di fronte alla dottrina della necessità causale tra gli eventi, che la nascente fisica mostra valere universalmente, e quello a esso connesso di come sia possibile l'attribuzione di responsabilità (morale e giuridica) in un mondo causalmente necessitato. La risposta nella filosofia del Seicento e del Settecento è analizzata da Massimo Mori, che si concentra sulla riaffermazione della libertà del volere umano contro la moderna scienza naturale operata da Cartesio, sulla sua negazione operata da Spinoza e Hobbes in un quadro apertamente materialistico e deterministico, e infine sulla sua reinterpretazione con Leibniz e Hume, nel tentativo di riconciliazione della necessità causale col libero arbitrio umano, che segna l'inizio di una terza via rispetto alla tradizionale affermazione o negazione della libertà, il cosiddetto «compatibilismo».

In un capitolo successivo, Mori si sofferma anche sulla soluzione del problema della libertà del volere proposta da Kant, con l'affermazione della libertà come auto-determinazione del soggetto e insieme con lo spostamento di tale libertà su di un piano trascendentale rispetto al mondo fisico dominato dalla necessità causale. Alla formulazione kantiana Mori fa seguire la rielaborazione della nozione di libertà trascendentale nell'Ottocento tedesco, da Fichte a Schopenhauer, fino alla negazione nietzschiana.

Il passaggio tra Ottocento e Novecento è affidato a due saggi di Costantino Esposito e di Luca Fonesu. Esposito si concentra sull'affermazione di una libertà umana irriducibile al mondo naturale operata dagli spiritualisti italiani e francesi (da Rosmini a Bergson) e dagli esistenzialisti tedeschi e francesi (Heidegger e Sartre), con i quali la libertà assurge a dimensione ontologica e irriducibile dell'esistenza umana. In queste tradizioni non si pone una vera e propria questione del libero arbitrio umano, quanto piuttosto quella della scelta tra una esistenza libera e autentica e un'esistenza non-libera e inautentica.

Fonesu analizza invece la tradizione che più ha approfondito e chiarito il problema della libertà del volere, quella anglosassone, soffermandosi in particolare sugli autori che, rifacendosi a Hume, sostengono la possibilità di una soluzione compatibilistica al tema della relazione tra determinismo, libero arbitrio e responsabilità: Mill, Sidgwick, Moore,

gli empiristi logici (Schlick e Ayer in particolare). Il saggio mette in luce la complessità della soluzione compatibilistica, sottolineando la presenza di due versioni di compatibilismo: una risalente a Hume e agli empiristi logici, centrata sulla libertà come mancanza di ostacoli esterni all'agire e allo scegliere (l'assenza di costrizione); l'altra risalente a Moore, centrata sulla libertà come presenza di requisiti interni di agire e scegliere (la capacità), una volta assunto come tema di indagine l'ambiguità del verbo «potere» nell'espressione-simbolo della libertà umana («avrei potuto agire diversamente»). Ma il saggio di Fonnesu si spinge fino alle posizioni del dibattito più recente (Peter Strawson, Harry Frankfurt, Gary Watson), riguardanti il modo in cui la nozione di responsabilità morale possa essere reinterpretata in relazione alle attitudini reattive del soggetto o possa addirittura prescindere dal requisito di possibilità alternative, solitamente considerato una delle condizioni definitorie del libero arbitrio umano.

Le posizioni del dibattito attuale sono infine riprese nel saggio finale da Mario De Caro, che analizza il modo in cui un tema generale e astratto come quello della libertà umana ha cessato di essere esclusivo appannaggio della filosofia ed è divenuto materia di ricerca sperimentale, grazie allo sviluppo delle scienze cognitive e delle neuroscienze. De Caro distingue il piano concettuale della discussione odierna, attraverso il quale hanno trovato una chiara formulazione le varie opzioni ancora oggi in campo come soluzione del problema (quella libertarista, quella determinista e quella compatibilista) e i vari argomenti pro o contro di esse, dal piano empirico della discussione. Le maggiori novità sono infatti venute dalla grande massa di studi scientifici che hanno fatto della volontà libera un argomento di ricerca empirica, in particolare nelle neuroscienze. Studi che hanno la pretesa di mostrare come la credenza nella libertà del volere non sia altro che una illusione soggettiva, dovuta alla non completa conoscenza di tutti i fattori in grado di determinare la volontà.

De Caro discute gli esperimenti neuro-biologici di Benjamin Libet sulla volontà consapevole, confermati da alcuni esperimenti più recenti, i quali hanno messo in discussione la libertà di scelta umana di fronte all'attività elettro-chimica del cervello. Sulla scia di questi studi, una interminabile «controversia filosofica» (come recita il sottotitolo del volume) si sta trasformando in una controversia scientifica. Del resto il grande tema sotteso a tutta la discussione è se la questione della libertà del volere possa essere considerata di pertinenza esclusiva della filosofia, oppure se le scienze empiriche possano proporre strategie di soluzione; se la questione sia destinata a restare una questione intrinsecamente metafisica o possa divenire oggetto di ricerca sperimentale. È del resto un punto fondamentale. Se la questione è principalmente empirica, i progressi della conoscenza scientifica potrebbero risolvere la controversia e giungere alla conclusione che anche la scelta fra determinismo e libero arbitrio è come la scelta fra l'astronomia copernicana e quella tolemaica. E, risultato sorprendente della ricerca degli ultimi anni, sarebbe proprio la scienza storicamente più lontana da un'interpretazione deterministica, la biologia, a sostituire la fisica nell'affermare l'ipotesi deterministica e nel negare il libero arbitrio umano.

Il risultato è un volume importante sia per l'ampiezza, sia per la qualità degli interventi, nel quale il lettore può trovare una guida utilissima per orientarsi attorno a un tema complesso e intricato, approfondendo aspetti storici e teorici. A guisa di conclusione, si possono aggiungere un paio di osservazioni marginali. La prima riguarda la scelta di affidare la bibliografia separatamente ai singoli capitoli, senza predisporre una bibliografia finale complessiva, comune a tutti gli interventi, cosa che invece avrebbe aiutato ad avere un quadro di insieme degli studi sull'argomento. La seconda è segnalare come il testo rivolga maggiore attenzione al tema della libertà in ambito antico e medievale, rispetto alla ripresa moderna e contemporanea (nove saggi sui quattordici da cui è composto il volume, talvolta con sovrapposizioni tra i vari capitoli: due paragrafi in capitoli diversi, per esempio, dedicati a Carneade), sebbene gli interventi più significativi siano proprio quelli successivi

alla rivoluzione scientifica. Ma è anche vero che quello antico e medievale è il periodo più trascurato negli studi sul tema, e che quindi il volume ha il merito di colmare una lacuna.

Sergio Filippo Magni, Dipartimento di Studi umanistici, Università di Pavia, Piazza Botta 6, 27100 Pavia, filippo.magni@unipv.it.

Pensare la crisi, pensare la complessità

Alberto Martinengo

Elio Franzini, *Filosofia della crisi*, Milano, Guerini e Associati, 2015, pp. 190.

La parola «crisi» è uno dei termini più equivoci della discussione pubblica degli ultimi anni. Come spiega Elio Franzini nel suo ultimo libro, si tratta di un'espressione che «è uscita dal vocabolario filosofico per entrare in quelli dell'economia, della finanza, della società, della politica, rivelando di essere centrale in tutti i fenomeni della *polis* moderna» (p. 171). Ma «crisi» è anche uno dei vocaboli più longevi del pensiero occidentale. Basti pensare che quando si ricostruiscono i principali momenti di svolta del pensiero occidentale – greco, tardo-antico, medievale, moderno, contemporaneo – è impossibile non richiamare l'intera costellazione dei termini che le ruotano attorno. È un insieme di significati che, come è noto, affonda le proprie radici nell'ambito delle pratiche mediche, in cui la crisi richiama il «giudizio», ossia la capacità di distinguere i sintomi della salute da quelli della malattia; ma la stessa costellazione subisce via via un processo di ampliamento e rimanda alla capacità di discernere tra apparenze o manifestazioni contraddittorie, diventando così la premessa di quello che, non a caso, chiamiamo ancor oggi *spirito critico*.

Il libro di Franzini non è però una storia filosofica della crisi. I suoi scopi sono diversi e possono essere ricondotti a tre obiettivi, ora espliciti, ora più sotterranei. Quella di Franzini è anzitutto una discussione sui *compiti* che la filosofia si è assunta negli ultimi decenni, su quelli a cui ha rinunciato e su quelli che dovrebbe recuperare; in secondo luogo, il libro propone – almeno implicitamente – un'interpretazione della *complessità* come orizzonte dell'esperienza, cioè come presupposto in cui si muovono i discorsi, le relazioni e la stessa percezione della realtà. Il riferimento all'orizzonte dell'esperienza e alla percezione della realtà non è casuale, perché il terzo obiettivo del libro – che è anche quello più strettamente filosofico – è infine la ricostruzione di una *filosofia del simbolo*, in cui confluiscono molti temi della riflessione estetica dell'autore.

Per tracciare il disegno generale del volume conviene partire proprio dal secondo tema, che funge da cerniera tra gli altri due. Per Franzini, prima che essere un fenomeno o una serie di accadimenti, la crisi è un vero e proprio paradigma del pensiero occidentale, opposto e simmetrico al modello della semplificazione. La semplificazione è infatti il principio di funzionamento del «pensiero unico» (p. 10), in ognuna delle sue applicazioni: economica, politica e geopolitica, ideologica... Semplificare significa sopprimere le differenze, in qualsiasi senso si possano intendere: la pluralità dei punti di vista su uno stato di cose, la diversità dei modelli di sviluppo, l'irriducibilità delle opzioni valoriali. Ma, argomenta Franzini, «la ragione per poter pensare, per poter svolgere la propria originaria funzione conoscitiva, deve essere sempre in crisi» (p. 41). La crisi è insomma una risorsa dell'esperienza in generale: la presenza di differenze e, in ultima analisi, di possibilità tra cui scegliere è una condizione di possibilità dell'uomo – con altre categorie si potrebbe dire che è una sorta di *trascendentale storico*. Pensare la crisi significa prendere atto che un determinato modello di semplificazione (una forma specifica di

pensiero *unico*, o un paradigma nel senso di Kuhn) mostra finalmente i propri limiti e invita a pensare altrimenti.

Il binomio semplificazione-complessità è il presupposto per orientarsi nell'altro nucleo importante del volume, che si costruisce attorno ai compiti – vecchi e nuovi – del pensiero. Si tratta delle pagine più polemiche di *Filosofia della crisi*, nelle quali la semplificazione diventa sostanzialmente una forma di anti-filosofia. I due luoghi in cui si fa filosofia oggi, scrive l'autore, sono l'università e i *media*. Queste due manifestazioni non portano con sé una connotazione necessariamente positiva o negativa, né sono il risultato di tendenze *nuove* nel «mercato» del pensiero. Tanto nello specialismo accademico quanto nella visibilità mediatica, infatti, il pensiero può trasformarsi in un esercizio autoreferenziale e fine a se stesso: «il male eventuale non è generato dal “mezzo” che accoglie le riflessioni dei filosofi, bensì dalla loro volontà, spesso narcisistica, di semplificare quel che non solo è complesso, ma anche storicamente articolato e stratificato» (p. 10). Da questo punto di vista, è difficile dire se esista propriamente un *questere* del filosofo. È invece certo che si dà una filosofia come interrogazione critica (dell'esperienza) e autocritica (dei propri strumenti e risultati); e, di contro, esiste una filosofia che offre risposte semplici a problemi complessi, riducendosi – ora nelle università, ora sui *media* generalisti – a una cantilena di certezze.

Franzini potrebbe ricordare qui il Nietzsche critico del pensiero che si trasforma in una «canzone da organetto». Ma i suoi riferimenti principali sono più numerosi e vanno dalla stagione dell'illuminismo francese fino a Heidegger, passando per Kant e Husserl. Anche in *Filosofia della crisi*, il criticismo kantiano e la fenomenologia di Husserl si confermano infatti come momenti centrali per Elío Franzini. Sul primo versante il punto saliente è la distinzione tra i giudizi determinanti e i giudizi riflettenti. Se la filosofia intende insegnare non soltanto la «descrizione» dei fenomeni, ma anche l'«argomentazione», la «capacità di costruire idee» e il «pensiero» in generale, la facoltà riflettente del giudizio è centrale perché incarna «un'ulteriore esigenza antropologica: dopo avere formulato giudizi “sul” mondo, deve anche osservare come lavora in sé il giudizio, come si relazionano tra loro le facoltà razionali dei soggetti, anche quando non “estendono” la nostra conoscenza» (pp. 103-104). Il compito di una filosofia della complessità, ritradotto in termini kantiani, è esattamente questo: non ridurre il pensiero al rispecchiamento di uno stato di cose, ma *riflettere* sulle sue stratificazioni, sulle connessioni tra io e mondo, sulle relazioni tra l'osservatore e l'osservato. La fenomenologia entra in gioco qui, con un rimando che va soprattutto allo Husserl della *Crisi delle scienze europee*. Se Kant sistematizza la vocazione moderna della ragione, in una forma che Franzini legge soprattutto nella terza *Critica*, Husserl è colui che interpreta nel modo più equilibrato gli esiti (o la rottura) di questa vocazione. La scelta in favore di Husserl – anziché, per esempio, di Nietzsche, di Spengler o di Heidegger – si deve a questo: il suo sguardo sul destino dell'uomo occidentale, alle soglie del secondo conflitto mondiale, va di pari passo con la volontà di non fare della crisi un elogio della frammentazione, ma di rilanciare un programma ancora più ambizioso, che la *Crisi delle scienze europee* ritrova nella stessa fenomenologia. Quello di Franzini diventa allora una sorta di secondo rilancio, ottant'anni dopo Husserl: «La crisi è forse anche questo: l'incapacità di capire che le cose hanno un loro significato, il loro stesso apparire, che tuttavia richiede, per essere compreso, una molteplicità di sguardi, una connessione tra ciò che appare e quel che rimane nascosto» (p. 20).

La filosofia della crisi di Franzini è dunque una fenomenologia rinnovata, in cui il problema husserliano del fondamento (non solo delle «scienze europee», ma di una intera cultura) si fa perfino più stringente. Qui emerge il terzo motivo che attraversa il libro, accanto ai compiti del filosofo e all'elogio della complessità: il tema del simbolo. La «crisi» è quel contesto storico in cui «il senso di una domanda non si esaurisce in

una sola risposta» (p. 20). Ma le molte risposte richieste dalla crisi non equivalgono al relativismo che Franzini critica all'ermeneutica e agli eredi di Nietzsche e Heidegger. Si tratta semmai – in senso fenomenologico – di quella molteplicità di visioni che si approssimano alla cosa. Contro la frammentazione, Franzini ritiene insomma che la fenomenologia sia la migliore tradizione in grado di sostenere tale pluralità. Con una precisazione importante, però: la comprensione della complessità evoca ciò che la filosofia chiama «contenuti simbolici». La fenomenologia di Franzini è quindi strettamente imparentata con la filosofia del simbolo: la sua funzione è «interrogarsi su come si dispiegano nelle cose i significati complessi, stratificati, mediati, articolati – in una parola simbolici – della nostra esperienza» (p. 118). La *Lebenswelt* di Husserl è questo terreno abitato da cose «che non possono essere ritenuti “fatti”», ma «orizzonti da esplorare, immagini che portano verso una stratificazione di significati» (pp. 141-142). Non è un caso che in queste pagine sia richiamato il progetto husserliano di una «scienza trascendentale della cultura»: descrivere il mondo della vita significa anzitutto riconoscerlo come un incrocio nel quale si accavallano significati e processi intricati – morfogenesi e sintesi passive, presenze e rappresentazioni, immagini e concetti, spazi e tempi, esperienze e giudizi, realtà visibili e rimandi invisibili. In questo senso, il simbolo diventa una nozione generale, al cui interno si collocano diversi dispositivi ed esperienze; ma il tratto che li accomuna tutti è appunto la complessità della stratificazione, in cui rinvii, allusioni e relazioni legano ciò che si manifesta e ciò che non si manifesta. Il simbolico è una sorta di laboratorio dell'esperienza anzi, secondo le parole di Franzini, la sua condizione di possibilità: l'incontro con il simbolo – che l'arte eleva a paradigma, ma che attraversa la *Lebenswelt* ben al di là di quei confini – *invita* a esperire e a pensare altrimenti. O, meglio, *obbliga* a fare un passo in più, ad andare al di là di ciò che appare al «primo sguardo». È la necessità che Kant descrive nella *Critica del Giudizio* – a cui l'analisi di Franzini torna infine – parlando delle idee estetiche: pensare molto senza che vi siano concetti adeguati, senza cioè l'ambiguo conforto di un «pensiero unico».

Alberto Martinengo, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Università di Torino, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino, alberto.martinengo@unito.it.

La filosofia antica: una teoria o una pratica?

Daniele Lorenzini

Pierre Hadot, *Studi di filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, trad. it. di Laura Cremonesi, Pisa, Ets, 2014, pp. 338.

La traduzione italiana di *Études de philosophie ancienne* (1998) si è a lungo fatta attendere; senza dubbio, il carattere miscelaneo del volume e il taglio estremamente specialistico di alcuni degli articoli che vi sono raccolti hanno contribuito a questo ritardo. L'edizione a cura di Arnold I. Davidson, tradotta da Laura Cremonesi, offre quindi per la prima volta al pubblico italiano la possibilità di accedere a una serie di importanti contributi che Pierre Hadot ha dedicato a diversi aspetti della filosofia antica nel corso di quasi quarant'anni di attività – tra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni novanta. Il volume è organizzato in cinque parti, di lunghezza e portata molto differenti.

La prima parte esplora i rapporti tra esegesi, filosofia e teologia nell'antichità greco-romana e nel medioevo. Hadot sostiene che la filosofia – o quantomeno la filosofia pre-cartesiana – «è stata concepita soprattutto come un'esegesi in relazione a un piccolo numero

di testi derivanti da “autorità”, tra le quali, naturalmente, le due principali sono Platone e Aristotele (p. 17). Tale carattere «esegetico» di gran parte della filosofia antica e medievale è legato, secondo Hadot, all'esistenza di scuole filosofiche che hanno conservato e tramandato il pensiero, gli scritti e lo stile di vita del «maestro». La ricerca della verità si confonde così con la ricerca del senso autentico dei testi di quest'ultimo: la verità è «data» in essi, si fonda sull'autorità di una tradizione, e il compito principale dei «discepoli» consiste nel «portarla alla luce» ed «esplicitarla» (p. 20). Questa tesi offre a Hadot la possibilità di concludere che «lo storico della filosofia deve applicare l'idea di sistema con la maggior prudenza possibile» quando si tratta di opere filosofiche antiche o medievali (p. 23) – una conclusione che ritornerà spesso nel corso del volume e, più in generale, dell'opera di Hadot, a partire tuttavia da una premessa diversa: la filosofia antica mira a *formare* più che a *informare* (p. 240). Le due prospettive non sono però contraddittorie, dal momento che la filosofia greca è «al tempo stesso un'esegesi e un metodo di formazione spirituale, o meglio un metodo esegetico di formazione spirituale» (p. 40).

La seconda, la terza e la quinta parte sono dedicate all'analisi di problemi interpretativi specifici. Problemi di vocabolario, con lo studio dettagliato dei diversi significati che assumono i termini «pragma» e «physis» nella tradizione filosofica greca (pp. 63-90). Problemi storici, quali la confutazione della tesi secondo cui alcuni dei *Pensieri* di Marco Aurelio corrisponderebbero a visioni e stati psichici provocati dall'abuso di oppio (pp. 93-108) e la critica dell'uso della nozione di «mentalità collettiva» per descrivere certi fenomeni prodottisi su larga scala in epoca imperiale (pp. 109-115). Problemi filosofici, o meglio storico-filosofici, come quello del genere letterario dell'«eikos logos», del «discorso di verosimiglianza» utilizzato da Platone nel *Timeo*, che Hadot considera essere una sorta di «Genesi» nel senso filosofico e letterario del termine («Libro della creazione» e «Libro delle generazioni», p. 245); quello dell'atteggiamento – prometeico o poetico – dell'uomo antico nei confronti della natura e dello statuto dei luoghi sacri in Grecia e a Roma (pp. 269-285); quello dei diversi modelli di felicità proposti dai filosofi antichi, che Hadot suddivide in due grandi «tendenze»: la tradizione socratica (in cui si iscrivono Platone, Aristotele, gli Stoici e Plotino), secondo la quale «la partecipazione alla felicità divina si fonda sulla presenza di Dio nell'anima umana» e «si realizza nell'amore del Bene», e l'atteggiamento epicureo, che colloca l'origine della felicità umana nel piacere (pp. 288, 292); quello, infine, del complesso fenomeno – al contempo spirituale, sociale e politico – della «fine del paganesimo», un processo lento a proposito del quale, secondo Hadot, bisognerebbe piuttosto parlare di «una fusione tra cristianesimo e paganesimo» (p. 297).

È tuttavia la quarta parte del volume a costituirne non solo il cuore «materiale» (si tratta della parte centrale e nettamente più consistente), ma anche il fulcro filosofico. Alcuni degli articoli che la compongono sono infatti cruciali per valutare la portata generale del lavoro di Hadot, che non può essere ridotto semplicemente a quello di uno storico della filosofia. Come spiega Arnold I. Davidson nella prefazione, gli scritti di Hadot mirano a trasformare radicalmente «la nostra idea non solo della filosofia antica, ma della filosofia in quanto tale»: mettendo in luce come, nella filosofia antica, i discorsi e le teorie siano sempre *al servizio* della vita filosofica, della «pratica concreta della filosofia», Hadot rivendica infatti «il valore della filosofia antica per tutta la storia della filosofia» (p. 6). Per esempio, nell'articolo *Le divisioni in parti della filosofia nell'antichità*, Hadot non propone soltanto uno studio dettagliato delle teorie antiche (in particolare platonico-aristoteliche e stoiche) sulla divisione in parti della filosofia, ma sottolinea al contempo l'importanza che – combinandosi con tali teorie – riveste un ulteriore tipo di classificazione che fa intervenire la dimensione pedagogica (e quindi temporale) della formazione del discepolo, i «gradi del progresso spirituale» (p. 119). Hadot non si accontenta quindi di mostrare che, nella filosofia stoica, le tre discipline filosofiche – logica, fisica ed etica – costituiscono in realtà tre *momenti* di uno stesso

atteggiamento spirituale (la vigilanza) e di un unico «esercizio della saggezza» (pp. 130-132), ma sostiene anche che *qualsiasi* divisione teorica della filosofia in parti logicamente ordinate è «una posizione puramente ideale» che presuppone «che la totalità o l'integrità del sapere o della saggezza siano già realizzate», e che richiede quindi di essere messa alla prova (e modificata in funzione) della «realtà concreta dell'attività filosofica». La filosofia, in effetti, si realizza solo nella comunicazione, nel discorso «che la espone e la trasmette al discepolo»: oltre al tempo «logico» del discorso stesso occorre perciò tenere sempre in considerazione «il tempo psicologico richiesto dalla formazione, dalla *paideia* del discepolo» (pp. 134-135). Secondo Hadot, è solo a questo livello che si incontra la *filo-sofia* «nel senso etimologico del termine», ovvero lo sforzo, la ricerca e l'esercizio fatti in vista della saggezza (p. 146).

Hadot riprende più volte questa tesi, sostenendo per esempio che la dialettica (lo schema domanda-risposta) ha caratterizzato in modo essenziale l'insegnamento della filosofia antica, obbligandola a prestare attenzione all'uditore concreto del proprio discorso. Così, «la dottrina non è mai completamente separata dalla preoccupazione pedagogica», e la filosofia stessa è concepita essenzialmente nei termini di una *formazione* – mai pura teoria ma *pratica spirituale* che «implica sempre una conversione, una trasformazione totale della maniera di vivere e di pensare» (pp. 173-175). Di conseguenza, non bisogna «rappresentarsi lo scritto filosofico antico sul modello dello scritto filosofico moderno»: se quest'ultimo «somiglia a un monumento architettonico» dotato di sistematicità e coerenza, l'opera filosofica antica «somiglia più a un'esecuzione musicale, che procede per temi e variazioni» e che, per essere compresa, va sempre situata «nella *praxis* viva da cui emana e in cui si reinserisce» (pp. 188-189). Come è noto, il concetto di «esercizio spirituale» è utilizzato (e ridefinito) da Hadot proprio per sottolineare che, nell'antichità, la pratica della filosofia non è solo «intellettuale», ma consiste in una serie di esercizi destinati a trasformare la vita in tutte le sue molteplici dimensioni (p. 191). Tuttavia, la filosofia antica non si riduce alla dimensione *etica*, giacché «la linea che separa [...] il teorico dal pratico non si situa tra l'etica e le altre parti della filosofia», bensì «all'interno di ogni disciplina» (p. 195): «da una parte c'è un discorso teorico che si riferisce alla fisica, alla logica e all'etica; dall'altra ci sono una fisica praticata, una logica praticata, un'etica vissuta» (p. 199). In altri termini, la filosofia antica – e questo, secondo Hadot, vale non solo per le filosofie ellenistiche, ma anche per Platone e Aristotele (pp. 202-206) – è una *pratica* che abbraccia tutta l'attività umana, e nella quale il discorso filosofico è messo al servizio del modo di vivere.

Queste tesi, del resto, hanno una portata che va ben oltre i confini della filosofia antica, nella misura in cui Hadot è convinto, con Platone, che la «vera filosofia» non sia «né un discorso orale, né un discorso scritto, ma una maniera d'essere» (p. 182): la filosofia antica «si è sempre sforzata di essere più una parola viva che un scritto, e più una vita che una parola» – un modo di vivere che, paradossalmente, pur rimanendo ancorato alla vita quotidiana, implica una rottura più o meno profonda con essa, o meglio, con la vita abituale degli altri uomini (pp. 236-237). È questa la vera essenza – *trans-storica* – della filosofia agli occhi di Hadot, un'essenza che si tratta di riscoprire e riattivare all'interno di un mondo dominato dall'«ordine della scienza» per «ritrovare una saggezza, cioè un sapere, una coscienza che non verta solo su degli oggetti di conoscenza, ma che verta sulla vita stessa» (p. 208). Per farlo, lo storico della filosofia deve essere pronto a «cedere il posto al filosofo, al filosofo che deve sempre rimanere vivo nello storico della filosofia», al fine di permettergli di «porre a se stesso, con accresciuta lucidità, la domanda decisiva: “Cosa vuol dire filosofare?”» (p. 241).

*Sacralità della persona e genesi dei diritti***Luca Savarino**

Hans Joas, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, traduzione e a cura di Andrea M. Maccarini, Milano, Franco Angeli, 2014, pp. 223.

Oggetto del libro è la storia dei diritti umani – in particolare la storia della loro espressione giuridica e costituzionale moderna e contemporanea – e la definizione del loro fondamento. Il testo è interessante e ambizioso, anche se va segnalato che l'edizione italiana è approssimativa e presenta diversi refusi ed errori di stampa. L'originalità dell'approccio di Joas consiste nel tentativo di evitare i problemi a cui vanno incontro tutti coloro che separano gli argomenti fondativi dalla riflessione storica, dando la precedenza agli uni piuttosto che all'altra. Chi va alla ricerca di una fondazione filosofica dei diritti umani – per esempio di stampo kantiano, nella versione rawlsiana o habermasiana – finisce per ridurre la storia a una serie di errori, o quantomeno a una sorta di preambolo in cui solo alla fine del percorso viene scoperto un fondamento che sin dall'inizio era dotato di una validità perenne. Chi si occupa della genesi storica dei diritti e della dignità umana, al contrario, non sembra in grado di dire nulla di significativo riguardo alla loro pretesa di validità normativa.

L'ambizione di Joas è quella di pensare congiuntamente genesi e fondazione e di mostrare come il riconoscimento della contingenza storica dei valori non sia in contrasto con la loro pretesa di validità universale. A tale scopo, Joas riprende e capovolge un concetto in voga nella filosofia contemporanea, quello di genealogia. Nella tradizione che va da Nietzsche a Foucault il gesto genealogico viene inteso in senso critico e decostruttivo: esibire la storicità di un valore significa metterne in discussione la validità atemporale e innescare un processo di erosione del nostro legame nei confronti del valore stesso. Al contrario, Joas intende la genealogia in senso «affermativo»: pensare il processo di elaborazione dei diritti umani come un evento contingente non significa ridurlo a un atto di creazione arbitrario. La genesi dei valori si produce attraverso un meccanismo che non può essere compreso attraverso le categorie di «scoperta» e di «costruzione», che in fondo rappresentano le due facce di un'identica medaglia: il fatto che la riflessione filosofica non sia in grado di accedere a un universo di valori eternamente e oggettivamente dato, che si tratterebbe semplicemente di restaurare, non conduce ad ammettere che la fondazione dei diritti umani sia il frutto di un accordo e di una creazione volontaria. L'effetto vincolante e il valore trascendente che gli esseri umani attribuiscono al bene non si lasciano spiegare semplicemente secondo la logica della creazione intellettuale e della decisione.

Nel mettere in evidenza i limiti della riflessione filosofica, Joas riprende e trasforma in maniera originale l'eredità del pragmatismo, da James a Rorty. In particolare, è il confronto con quest'ultimo che consente di comprendere appieno la sua prospettiva. Da un lato, Joas ammette di condividere appieno lo scetticismo di Rorty circa la forza motivante delle ragioni presentate in modo argomentativo: la nascita e la morte dei valori, così come la loro fondazione, non avvengono attraverso una logica principalmente intellettuale. Dall'altro, tuttavia, Joas rifiuta il volontarismo di Rorty, la sua insistenza sull'impossibilità di sviluppare un'argomentazione che sia in grado di superare la pura contingenza di una specifica forma di socializzazione, e il conseguente congedo dalla filosofia in direzione della letteratura. L'eredità del pragmatismo che occorre invece sviluppare rimanda secondo Joas alla complessa dialettica di esperienza e riflessione sviluppata dai padri fondatori del pragmatismo stesso e in particolare da James. Ed è proprio questa dialettica la chiave di volta per comprendere il senso dei primi tre capitoli del libro, rispettivamente dedicati alla ricostruzione

storica delle esperienze originarie di giuridicizzazione dei diritti umani avvenute negli Stati Uniti e in Francia, alla riforma del sistema penale europeo che gradualmente ha condotto all'abolizione della tortura e al movimento per l'abolizione della schiavitù. L'intento di Joas, che si confronta qui con le letture di Weber e di Jellinek, è quello di prendere le distanze da due visioni apparentemente opposte, ma in realtà complementari, dello sviluppo storico che ha portato alla nascita dei diritti: la prima è lo schema illuministico secondo cui i diritti sarebbero nati dallo spirito della rivoluzione francese e dalla sua inimicizia nei confronti del cristianesimo e della religione, la seconda è la lettura che li concepisce come il prodotto dell'idea di persona che è presente nei Vangeli. Si tratta di due schemi interpretativi che condividono un identico presupposto fuorviante: l'idea che la genesi dei valori possa essere concepita come l'esito meccanico di mutamenti interni alla storia delle idee.

Se la progressiva affermazione dei diritti umani non si può spiegare attraverso una logica di diffusione culturale, essa va pensata come l'esito di un processo più complicato, di carattere anche materiale, all'interno del quale le idee giocano un ruolo significativo, ma limitato. A ben vedere, il modello attraverso cui Joas tenta di descrivere tale processo è quello dell'esperienza religiosa. A tal fine, egli ripensa l'eredità pragmatista alla luce di due nozioni riprese da Troeltsch e da Durkheim: la nozione di «autotrascendenza» e quella di «sacralizzazione».

Sebbene le esperienze di autotrascendenza non siano necessariamente esperienze del divino, esse costituiscono il nucleo originario che rende possibile la religione. Inizialmente caratterizzate da una sensazione di passività e di abbandono, si lasciano descrivere come un movimento che allontana l'individuo da sé stesso, come una sensazione, individuale o collettiva, di decentramento, che può talvolta assumere tratti violenti e persino traumatici. Per potersi tradurre in un'assunzione valoriale esplicita e consapevole, tali esperienze richiedono tuttavia di essere interpretate in termini intellettuali. Le possibili interpretazioni non derivano meccanicamente dall'esperienza stessa e neppure dai modelli culturali, o religiosi, a disposizione degli individui, e non possono neppure essere pensati come una scelta razionale tra preferenze. Il processo di articolazione delle intuizioni morali assume piuttosto la forma di un circolo ermeneutico tra diversi livelli dell'esperienza. La riflessione non si limita a far fronte alla contingenza dell'esperienza storica, ma modifica il nostro modo di affrontarla, rendendo possibile un orientamento di valore vincolante e condiviso. Sebbene i valori non possano essere giustificati in modo razionale, essi vengono articolati per mezzo di una riflessione creativa che assume a proprio oggetto la loro genesi. Il tentativo di Joas è quello di svincolarsi dall'alternativa tra un modello razionalistico e un modello materialistico dell'agire umano: gli esseri umani sono materialmente condizionati, ma non sono prigionieri delle culture a cui appartengono, che vengono modificate e articolate a partire dalle esperienze storiche.

L'esperienza dell'adesione ai valori può essere descritta come un'esperienza di «sacralizzazione», vale a dire come un processo in cui determinati contenuti valoriali, anche secolari, acquisiscono quelli che, secondo Joas, sono gli attributi tipici della sacralità: evidenza soggettiva e intensità affettiva. Nel corso della storia, la sacralità può essere trasformata e trasferita: in particolare, un'analisi che si sforzi di tenere assieme i processi di trasformazione culturale di lungo periodo e i contesti d'origine contingenti e materiali dell'analisi dei diritti è in grado di comprendere il loro senso concettuale attraverso la nozione durkheimiana di «sacralizzazione della persona». Se compreso in questo modo, il processo che ha portato alla nascita dei diritti umani possiede quattro caratteristiche che vanno in direzione dell'universalità: in primo luogo rappresenta un sistema di credenze che non erode individualisticamente il vincolo sociale, ma è dotato di effetti integrativi; in secondo luogo non può essere concepito, foucaultianamente, come un processo di disciplinamento, ma come un processo di inclusione; in terzo luogo esso è compatibile sia con la narrazione illuministica che pensa l'individuo come capace di porsi dei fini superiori alla propria soddisfazione immediata, sia

con la tradizione cristiana che pensa la persona creata a immagine e somiglianza di Dio; in quarto luogo, non può essere concepito come l'espressione della superiorità della cultura occidentale perché si tratta di un universalismo che nasce in risposta a esperienze di violenza che rappresentano il fallimento morale e politico dell'occidente stesso.

Il pregio maggiore delle riflessioni di Joas consiste nella capacità di prendere le distanze da due letture contrapposte dello sviluppo storico: una visione idealista e razionalista dell'adesione ai valori, che concepisce il progresso morale come il prodotto di una specifica visione del mondo elaborata nel corso della storia, e una visione materialistica e storicistica, che al contrario destituisce di ogni fondamento l'aspirazione intellettuale all'universalità. Una questione sembra tuttavia restare irrisolta: Joas ha ragione quando, in polemica con Rorty e con una lettura postmoderna dello sviluppo storico, ricostruisce la genesi materiale, non razionale ma nemmeno puramente narrativa e arbitraria, della teoria dei diritti umani. Al tempo stesso, però, non si capisce per quale motivo le esperienze di autotrascendenza debbano sempre essere moralmente buone: la sua ricostruzione della genesi dei valori potrebbe essere applicata non solo a valori inclusivi e universalistici, ma parimenti a valori conflittuali e particolaristici (tra i vari esempi, il nazionalismo o il fondamentalismo religioso). In definitiva, la polemica che Joas conduce nei confronti dell'arbitrarietà e della leggerezza postmoderne in nome del legame effettivo con i valori morali non sembra consentirgli di risolvere adeguatamente il problema della *validità* dei valori stessi. Se è vero che gli esseri umani sono sempre inclini a conferire dignità a quello che amano, è altrettanto vero che talvolta scelgono di amare ciò che non ha dignità.

Luca Savarino, Dipartimento di Studi umanistici, Università del Piemonte orientale, Via G. Ferraris 116, 13100 Vercelli, luca.savarino@gmail.com.

Emozioni, percezione e valori

Alessio Vaccari

Christine Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 228.

Fino agli ultimi anni del secolo scorso, una tesi ampiamente diffusa fra le principali correnti della psicologia filosofica sosteneva che i giudizi di valore fossero un elemento essenziale, e non semplicemente concomitante, delle emozioni. I cognitivisti affermavano che questa tesi, caratterizzata dal rifiuto programmatico della teoria dicotomica della mente elaborata nella filosofia del Settecento, fosse l'unica in grado di fornire un resoconto dell'oggetto intenzionale delle emozioni e, attraverso di esso, spiegare la natura dell'esperienza emotiva e i suoi effetti sulla condotta.

A partire dai primi anni di questo secolo, il cognitivismo, almeno nelle sue versioni più semplici, ha cominciato a essere messo in discussione. Si è osservato in particolare come il tipo di giudizi che il cognitivista considera costitutivi delle esperienze emotive richiedano la capacità di padroneggiare i concetti di valore. Non tutti i soggetti di emozioni possono però soddisfare questo requisito. Gli animali non umani non possiedono questa capacità e gli infanti non l'hanno ancora acquisita. Secondo i suoi detrattori, il cognitivista avrebbe quindi elaborato una teoria inadeguata poiché priva delle risorse capaci di spiegare una classe importante di emozioni.

Alla luce di queste difficoltà, alcuni autori hanno ipotizzato una lettura meno impegnativa del requisito cognitivo delle emozioni, secondo la quale gli stati che danno conto dell'intenzionalità dei nostri episodi emotivi non sono affatto giudizi, ma sono invece percezioni. Questo nuovo modello, che si è diffuso a partire dai primi anni del secolo e che ha contato fra i suoi più influenti sostenitori Martha Nussbaum (*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, 2001), Robert Roberts (*Emotions*, 2003) e Jesse J. Prinz (*Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, 2006), ha avuto una nuova e convincente formulazione nel libro di Christine Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*.

Pur attribuendo alle emozioni un carattere complesso, che dipende sia dalla loro composizione interna (desideri, credenze, atteggiamenti, sensazioni corporee ecc.), sia dalla loro durata e dalla loro connessione con altri elementi della mente (carattere, personalità, narrazioni individuali), l'autrice sostiene che il tratto comune ai differenti episodi emotivi che attraversano le diverse fasi della vita degli esseri umani è quello di essere esperienze percettive di proprietà valutative. Nella prospettiva di Tappolet, l'accesso ai valori non dipende dalla nostra capacità di formulare giudizi e di padroneggiare concetti, ma dal fatto che attraverso emozioni quali, per esempio, la paura, il disgusto, l'ammirazione, acquisiamo una conoscenza diretta di qualità che percepiamo come meritevoli del nostro coinvolgimento affettivo e pratico.

Emotions, Values, and Agency è suddiviso in cinque capitoli. Dopo aver illustrato la sua teoria percettiva delle emozioni (cap. 1), Tappolet esamina le implicazioni della sua prospettiva su un ampio spettro di questioni quali il legame fra emozioni e motivazione (cap. 2); lo statuto dei giudizi valutativi (cap. 3); la natura della responsabilità (cap. 4) e della *agency* (cap. 5). Nel resto di questa breve analisi esaminerò i principali argomenti a difesa della teoria percettiva delle emozioni proposta da Tappolet. Successivamente, mi soffermerò su alcune questioni al centro della sua concezione sentimentalista della morale e del valore (capp. 3-5).

Il principale argomento a sostegno della teoria percettiva si basa sull'analogia fra emozioni e percezioni sensibili e può essere schematicamente riassunto nei seguenti punti: (1) le percezioni sensibili hanno un contenuto rappresentativo non concettuale; (2) le emozioni e le percezioni sensibili presentano numerose analogie; (3) a partire da (2) è plausibile concludere che anche le emozioni posseggano un contenuto rappresentativo non concettuale. In altre parole, come scrive Tappolet nelle prime pagine del libro, «non è necessario possedere il concetto di paura per fare esperienza di questo stato emotivo e per rappresentare un oggetto come spaventoso» (p. 18).

Il pregio di questa prima parte del libro è la sua capacità di individuare alcune caratteristiche comuni all'esperienza visiva ed emotiva che possano corroborare la tesi del contenuto non proposizionale delle emozioni. A favore di questa tesi, un'ampia discussione è dedicata a mostrare come sia le percezioni visive, sia quelle emotive non siano comprese all'interno di relazioni inferenziali. Secondo l'autrice, ciò offrirebbe l'unica spiegazione accettabile del fenomeno delle cosiddette «emozioni recalcitranti» (p. 22), cioè di quegli stati emotivi che permangono anche quando il soggetto ha ragione di credere che essi non abbiano alcuna giustificazione. In questi casi, le emozioni sembrano non avere alcuna relazione deduttiva, induttiva o abduttiva con le credenze del soggetto. Come osserva l'autrice, quando siamo spaventati alla vista di una tigre dentro una gabbia, la convinzione che le sbarre sono sicure può non avere alcun effetto sulla paura. Allo stesso modo, credere che non ci sia nessuna ragione per sentirsi in colpa nonostante siamo gli unici sopravvissuti a una valanga potrebbe non ridurre in alcun modo l'intensità con la quale ci sentiamo colpevoli. Secondo quanto sostiene Tappolet, l'esistenza di queste emozioni è spiegabile solo ipotizzando che le percezioni su cui si basano non abbiano natura concettuale. Se l'avessero, allora dovrebbero poter essere confutabili e con essi le emozioni corrispondenti. Ma ciò non avviene, dunque il loro contenuto non è concettuale.

L'argomento è certamente plausibile anche se l'autrice si libera forse troppo facilmente del suo avversario. Il fautore del cognitivismo deve certamente, se vuole essere coerente con i presupposti della sua teoria, chiamare in causa giudizi di valore dotati di un contenuto proposizionale. Tuttavia, questa spiegazione non lo vincola a sostenere che il soggetto delle «emozioni recalcitranti» deve formulare contemporaneamente due giudizi contraddittori. I giudizi, soprattutto quando abbiamo a che fare con emozioni più sofisticate della paura di un animale feroce, potrebbero infatti essere formulati in momenti differenti per poi alternarsi durante le diverse fasi dell'episodio emotivo. Come ricorda la stessa Tappolet, seguendo la lezione di Peter Goldie, le emozioni non equivalgono a punti nel tempo, ma sono piuttosto episodi che hanno una lunga durata che può estendersi fino a coprire un'intera fase della vita (*The Emotions: A Philosophical Exploration*, 2000).

Nonostante queste ultime osservazioni, la difesa della teoria percettiva da parte di Tappolet appare convincente e promettente. Diversamente dall'orientamento cognitivista classico, la prospettiva dell'autrice permette infatti di rendere conto dell'intenzionalità e del contenuto delle emozioni senza per questo sacrificare quelle componenti dell'esperienza emotiva legate alle sensazioni corporee e ai sentimenti.

Parte del grande interesse suscitato da questo libro riguarda poi il modo originale in cui, nei capitoli terzo e quinto, l'autrice affronta la questione del rapporto fra emozioni e teoria sentimentalista del valore. Come è noto, il sentimentalismo sostiene che i concetti valutativi sono essenzialmente connessi a specifiche risposte emotive, la cui espressione è regolata da criteri di correttezza. Nelle sue versioni più influenti, le cosiddette teorie neo-sentimentaliste sostengono che la nozione di correttezza deve essere considerata un concetto normativo. Secondo queste letture, un'emozione è appropriata se e soltanto se il soggetto ha una ragione normativa per provarla. In contrasto con questo filone, Tappolet sostiene che l'appropriatezza non è una nozione normativa ma ha invece a che fare con l'accuratezza epistemica, cioè con la capacità di fornire rappresentazioni vere delle proprietà del mondo (naturali e morali). Il *sentimentalismo rappresentazionale* evita in questo modo sia il pericolo di scivolare in una teoria naturalista e riduzionista del valore, sia il rischio opposto, che consiste nell'introdurre la normatività al livello dei fattori esplicativi dei concetti di valore. Diversamente dalle versioni più diffuse del neo-sentimentalismo, Tappolet non ambisce a fornire una teoria delle condizioni di applicabilità dei concetti valutativi, ma vuole invece formulare una precisa tesi epistemica, l'idea cioè che quando riflettiamo sul fatto se un comportamento o un carattere sia ammirevole, onesto o avvilente non «c'è nulla di più fondamentale» che fare riferimento al repertorio delle nostre emozioni (p. 99).

La proposta di Tappolet, che si adegua perfettamente alla sua teoria percettiva delle emozioni, avvia una linea di ricerca nuova e interessante all'interno della teoria sentimentalista. Diversamente dalle sue declinazioni più note, il sentimentalismo di Tappolet rifiuta di giustificare i concetti di valore a partire da norme che regolano la correttezza delle nostre reazioni emotive e li ancora invece alle proprietà del mondo. La sua teoria delle emozioni si presenta quindi come una prospettiva ibrida capace di coniugare in modo coerente una concezione sentimentalista che spiega il valore a partire dalle nostre risposte emotive con una prospettiva che riconduce i criteri di correttezza delle emozioni alle diverse configurazioni della realtà.

Alessio Vaccari, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, alessio.vaccari@uniroma1.it.

Ragioni, iniziazione e artificialità in filosofia
Sarin Marchetti

Timothy Williamson, *Io ho ragione, tu hai torto. Un dialogo filosofico*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 216.

Uno degli esiti del tramonto dei grandi sistemi di pensiero moderni è la nascita di quel peculiare genere letterario di scritti introduttivi alla filosofia rivolti tanto agli addetti ai lavori quanto al più ampio pubblico colto. Laddove la riflessione meta-filosofica ha accompagnato la filosofia fin dai suoi albori, quella di racchiudere il distillato metodologico e contenutistico dell'attività filosofica in testi dal sapore programmatico è un'acquisizione piuttosto recente. Consapevoli del pluralismo di vedute e di pratiche che si è imposto con il volgere dell'Ottocento, i filosofi di un qualche spicco e ambizione hanno infatti cominciato a dedicare parte delle loro energie alla difesa di una particolare immagine del lavoro filosofico. La rassegna di questi volumetti, che gli ultimi anni hanno visto moltiplicarsi in numero e sofisticazione anche a seguito della progressiva frammentazione dei saperi, ci restituisce il vivace susseguirsi delle molte concezioni della filosofia tra loro in competizione.

Limitandosi ad alcuni classici della tradizione anglofona, testi quali *Some Problems of Philosophy* di William James, *The Problems of Philosophy* di Bertrand Russell, *Some Main Problems of Philosophy* di G.E. Moore, *Reconstruction in Philosophy* di John Dewey, *An Essay on Philosophical Method* di R.G. Collingwood, *Language, Truth, and Logic* di A.J. Ayer, *Dilemmas* di Gilbert Ryle, *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy* di Stephen Toulmin, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* di P.F. Strawson, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* di Thomas Nagel, *Think: A Compelling Introduction to Philosophy* di Simon Blackburn offrono concise rassegne di cosa sia e di come si debba procedere in filosofia, istruendo o iniziando i lettori alle sue varie tecniche, linguaggi e dimensioni. Seppure solo di rado questi rendano conto del pluralismo di vedute e stili filosofici che anima il panorama contemporaneo, essendo appunto interessati a legittimare una precisa immagine e impostazione piuttosto che a mostrarne il carattere prospettico, non è difficile immaginare come la scelta di una determinata introduzione alla filosofia comporti la scelta di una filosofia partigiana.

L'ultimo libro di Timothy Williamson, *Io ho ragione e tu hai torto. Un dialogo filosofico*, non fa eccezione. Il volume è espressione fedele della concezione della filosofia portata avanti dal particolare filone analitico di cui Williamson è esponente di rilievo. Williamson ricopre la prestigiosa Wykeham Professorship of Logic presso la University of Oxford, cattedra appartenuta in passato a pensatori del calibro di David Wiggins, Michael Dummett, A.J. Ayer, H.H. Price, Harold Joachim e John Cook Wilson. A differenza dei suoi predecessori con la sola eccezione di Ayer, Williamson ha dedicato più di un lavoro alla disamina critica del *modus operandi* della corrente analitica di cui egli si fa campione e portavoce. Seppure il volume sia pensato come in tutto e per tutto un'introduzione elementare alla filosofia diretta principalmente a chi vi si affacci per la prima volta o con rinnovata consapevolezza, in esso possiamo ritrovare esemplificata l'impostazione meta-filosofica generale che Williamson ha difeso in maniera più sistematica e articolata in altri suoi scritti ben più complessi e decisamente meno fruibili, quali per esempio *The Philosophy of Philosophy*. In *Io ho ragione e tu hai torto* Williamson spoglia questo recente indirizzo della tradizione analitica dagli orpelli più tecnici e dalle sofisticazioni proprie dell'aula universitaria per restituire al lettore della strada quello che dovrebbe essere il suo spirito più genuino come questo appunto potrebbe palesarsi in una conversazione occasionale sul treno qual è quella messa in scena nel libro.

Questa operazione risulta particolarmente delicata proprio per il tipo di concezione filosofica complessiva difesa dall'autore, secondo cui questa sarebbe un'impresa specialistica collettiva e cumulativa di modellizzazione teorica sostantiva scevra da intenti edificanti, sensibilità storiografica e ambizioni umanistiche. Uno dei principali corollari meta-filosofici di questa concezione è l'idea secondo cui il progresso filosofico vada misurato in base alla sofisticazione assiomatica, precisione formale e coerenza logica delle tesi prese in considerazione senza alcun riferimento al lavoro di approfondimento personale dei concetti chiamati in causa, che anzi deve rimanere fuori dall'equazione a rischio di contaminazioni relativistiche e grossolane confusioni. Secondo questa immagine, il punto di partenza sono le intuizioni prefilosofiche (di senso comune, o approssimazioni di risultati scientifici) da giustificare e fortificare per mezzo di ragioni filosofiche impersonali ripercorribili analiticamente così da arrivare a una convergenza di dati e di soluzioni pubblicamente verificabili su come stanno le cose. Se questo è il motore immobile che muove i lavori di Williamson, nel testo sotto esame si procede non tanto rivendicando la bontà di questo approccio quanto creando un contrasto tra diversi temperamenti filosofici, mostrandone i rispettivi limiti e guadagni.

Anziché esaminare i profili di criticità e gli eventuali punti di forza dell'immagine filosofica e meta-filosofica complessiva difesa da Williamson, che richiederebbe un confronto dettagliato con altre parti della sua opera che qui non è certamente possibile, mi interessa portare alla luce l'operazione culturale più ampia che funge da sfondo al testo in rassegna, indicandone alcune conseguenze e tensioni interne.

Come già accennato, il libro di Williamson è scritto in forma dialogica, rispolverando uno dei registri classici di scrittura filosofica. Tra i quattro protagonisti, da cui il *tetralogue* del titolo originale (*Tetralogue: I'm Right, You're Wrong*), si accende una fortuita quanto accesa discussione sulla validità della stregoneria, che virerà presto sulla disamina dei fondamenti delle credenze e la natura degli asserti di verità, prendendo in considerazione sia il piano epistemologico, sia quello morale. Due personaggi portano avanti opinioni sostantive opposte riguardo la stregoneria e la sua inammissibilità scientifica mentre altri due sono interessati piuttosto alla cornice metodologica delle posizioni avanzate, facendosi portatori rispettivamente delle istanze di un atteggiamento filosofico relativista e di uno anti-relativista. Un primo aspetto che colpisce è il tratto caricaturale impresso da Williamson non solo alla filosofia ma anche alla vita ordinaria: nella sua violenza e artificialità dialettica il dialogo esaspera tanto gli atteggiamenti riflessivi quanto le qualità personali dei vari personaggi, rendendo estraniante e a tratti alienante il già delicato esercizio immaginativo di studiare una situazione complessa di disaccordo attraverso il prisma di un modello semplificato. Il lettore si trova dunque a confrontarsi tanto con le opposte opinioni filosofiche dei vari personaggi quanto con le loro ingombranti personalità nei loro tratti più spigolosi e innaturali: nel leggere il dialogo si ha la sensazione che i vari personaggi difendano determinate posizioni così da occupare uno spazio filosofico possibile e in aperto contrasto con altri e non perché tali scrupoli abbiano davvero un posto nelle loro vite. Di conseguenza, ognuna delle voci in conversazione sembra andare per la propria strada senza curarsi di comprendere le altre e misurarsi con esse, né tantomeno di approfondire le proprie posizioni. L'agonismo dialettico dei vari personaggi sfocia spesso in una serie di attacchi personali e reciproche offese che restituiscono un'immagine della conversazione filosofica come delegittimazione riflessiva dell'avversario, di cui è messa in dubbio la stessa capacità di pensare.

In secondo luogo, colpisce come Williamson dipinga il rapporto tra idee filosofiche e i contesti ordinari in cui queste vengono espresse in termini radicalmente discontinuisti e fondazionali: la filosofia è in primo luogo un tecnicismo dialettico con regole proprie che non impara nulla dalle pratiche che formano l'intelaiatura dei nostri saperi comuni, che anzi sono sistematicamente ripresi e zittiti. Nel dialogo immaginato da

Williamson, ad esempio, la credenza nella stregoneria viene attaccata per l'incongruenza logica con cui questa viene sostenuta senza tuttavia provare a capire cosa possa muovere il suo fautore a difendere tale visione del mondo. D'altro canto, anche la negazione della stregoneria da parte della sostenitrice della visione scientifica è continuamente ripresa per il modo in cui questa è difesa, ossia in termini di credenze piuttosto che in termini di verità come dovrebbe invece essere secondo la particolare teoria filosofica realista difesa dal personaggio che Williamson presenta come più avveduto. La filosofia si arroga dunque il diritto di correggere, istruire e pontificare dall'alto della sua competenza, senza tuttavia che la sua legittimità sia a sua volta sottoposta all'interrogazione della dimensione ordinaria. Considerazioni simili valgono per il modo in cui viene mostrata la superiorità della prospettiva anti-relativista rispetto a quella relativista: anche qui il sapere acquisito da una delle due componenti riflessive è sottomesso all'altro in quanto violerebbe regole presentate come definite e comuni a schieramenti che tuttavia divergono proprio nel modo in cui tali confini sono tracciati.

Quest'immagine è funzionale alla caratterizzazione della filosofia come sapere specialistico impermeabile non solo alla voce dell'esperienza e della riflessione ordinaria, ma anche di quella della riflessione filosofica di tipo diverso. Il quadro è quello di interlocutori che non si riconoscono come tali, minando dunque le stesse possibilità di conversazione genuina. Come si potrebbe dunque tradurre questo confronto in materiale per una riflessione filosofica più strutturata e approfondita? Le premesse non sono tra le più incoraggianti, poiché sembrerebbe appunto configurarsi un salto tra un intervento filosofico distruttivo in una conversazione ordinaria e un intervento filosofico costruttivo in un contesto specialistico. In questo modo il progresso filosofico sembrerebbe relegato a una dimensione in cui i nostri saperi, scrupoli e sensibilità ordinarie figurano come aspetti da eliminare o sanare invece che da chiarificare o accrescere, mettendo così a repentaglio il ritorno di questa operazione per la dimensione ordinaria: una volta trasformati radicalmente e rimessi in circolo dagli specialisti senza tuttavia interpellare gli individui ordinari con i loro scrupoli genuini, gli eventuali frutti del lavoro filosofico saranno forse rigettati da quest'ultimi come un corpo estraneo ed artificiale. Verrebbe dunque da chiedersi perché chiunque non sia già dentro la professione dovrebbe avvicinarsi a essa, mettendo alla porta proprio ciò che ci spinge a misurarsi con le menti del passato e del presente.

Questa linea critica, qui appena adombrata in riferimento al modo in cui la particolare concezione filosofica promossa da Williamson riesca in effetti a parlare alla dimensione ordinaria, trova una sua formulazione più interna nel vibrante dibattito sulla natura delle intuizioni e sul loro ruolo nel ragionamento filosofico, che infatti vede Williamson contrapposto a un fronte piuttosto variegato che annovera tra le sue fila impostazioni tra loro agli antipodi quali la filosofia del linguaggio ordinario, la filosofia sperimentale e il cognitivismo. Anche in questo caso, appare problematica la sollecitazione a cui il pensiero filosofico sottopone la componente ordinaria, la quale è inizialmente promossa a materia prima della riflessione filosofica per poi ritrovarsi in una teca asettica in cui far decantare proprio quegli aspetti la cui criticità ci aveva mossi a ricercare l'ascolto della filosofia.

Per sua stessa ammissione Williamson è un filosofo che si rivolge esclusivamente agli altri filosofi di professione, o meglio a una loro ristretta porzione familiare con una letteratura estremamente sofisticata e di nicchia, ignorando sistematicamente il pubblico più ampio che pure potrebbe essere interessato e avere gli strumenti culturali per apprezzare il suo lavoro. Il tentativo di produrre un testo introduttivo che avvicini le persone senza alcuna preparazione o competenza filosofica di base, ammesso peraltro che questa sia una condizione immaginabile, è sicuramente un'operazione lodevole. Tuttavia, in virtù delle brevi osservazioni svolte e delle perplessità sollevate a riguardo, temiamo che

questa operazione finisce per minare le sue stesse possibilità di successo, promuovendo un'immagine della filosofia come un'attività avulsa da quella dimensione e vita ordinaria a cui il volume sembra rivolgersi in prima istanza.

Sarin Marchetti, Dipartimento di Filosofia, Università di Milano, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano, sarin.marchetti@unimi.it.

Un nuovo ritratto di Koyré, in incognito **Gaspare Polizzi**

Paola Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Firenze, Olschki, 2016, pp. 290.

La biografia intellettuale offerta da Paola Zambelli, studiosa tra le maggiori dell'opera di Alexandre Koyré, non è soltanto «una sintesi dei risultati principali» (p. VI) dei suoi lavori, ma presenta almeno tre pregi.

Va riconosciuta come la migliore biografia intellettuale di Koyré, e per l'uso massiccio di lettere, fonti manoscritte e d'archivio, peraltro disperse tra Federazione Russa, Francia, Gran Bretagna, Usa e Austria, e per l'attenzione alla formazione giovanile di Koyré nel primo Novecento, prima, durante e dopo la Grande Guerra. Il metodo biografico seguito da Zambelli ricorda la categoria di *attitude mentale*, esemplata da Koyré nei suoi studi su Boehme (1929), e prima su Sant'Anselmo (1923), con una contaminazione tra metodo fenomenologico e sociologico-antropologico, «suggerita a Koyré da un Lévy-Bruhl ascoltato e filtrato sotto una luce husserliana» (p. 109). Le tre parti del libro («Segreti di gioventù da Mikhailovsky a Rakovsky?»; «Un esule e i suoi studi»; «Dal Mediterraneo agli Stati Uniti») segnano tre tempi di una partitura complessa e in gran parte incognita, che fa emergere anche erranze ed errori giovanili di un intellettuale ebreo russo che ha vissuto a fondo i drammi del suo tempo, soprattutto la guerra e la rivoluzione.

Il secondo pregio del libro è l'accurata tessitura di una trama di «storia delle idee» che si intreccia, lungo tutto il «secolo breve», con l'ordito novecentesco di filosofia, politica, storia, sociologia, scienza, religione, nelle varietà nazionali russa, tedesca, francese e statunitense. Descrivere questo tessuto equivale a ripercorrere gran parte della cultura novecentesca, con diverse sorprese. Come quella di trovare nel giovane Koyré un socialista rivoluzionario che si entusiasma sulle pagine dello scrittore e sociologo populista Nikolaj Mikhailovsky o che stringe rapporti segreti a Odessa con il bolscevico di origini bulgare Christjan Georgievič Rakovskij, presidente del consiglio dei commissari del popolo per l'Ucraina. Il Koyré che dal febbraio 1942, grazie alla Rockefeller Foundation, terrà a New York corsi in lingua francese alla École Libre des Hautes Études, apparendo come «uno dei gaullisti più franchi e ingenui» (p. 201), nasconderà gelosamente il proprio passato di socialista rivoluzionario e marxista.

I riferimenti culturali sparsi nel libro sono numerosi e l'elenco di nomi e tendenze occuperebbe varie pagine. Non mi sottraggo però a indicarne i principali. Hannah Arendt, ritrovata a New York dopo le frequentazioni parigine di comuni ambienti ebraici, con la quale, stringerà «un'amicizia profonda e tenera» (p. 222), nonostante le divergenti vedute politiche e religiose. Il suo ex-marito Günther Stern (Günther Anders), del quale Zambelli rintraccia nelle «Archives Koyré» un *Vorwort* dedicato a Max Stirner, «il più esplicito e violento proclama per la resistenza al nazifascismo» (p. 226). Anche in questo caso la distanza ideologica tra i due non impedisce a Zambelli di rimarcare che «molte delle esperienze di Anders sono [...] parallele a incontri e casi di Alexandre Koyré» (p. 230).

Peraltro Koyré condivide con i due un rapporto ambivalente con Martin Heidegger, del quale avvia la conoscenza in Francia, seguita dall'ostilità, a partire dal 1933, per la sua adesione al nazismo e da un «severo giudizio sulle responsabilità di Heidegger per il suo ruolo politico» (p. 243), ma non disgiunta dall'attenzione alla sua filosofia (nel 1946 pubblicherà «un saggio importante nel quale dava una ricostruzione complessiva dell'evoluzione del pensiero di Heidegger mentre analizzava la sua ultima fase ontologica e traduceva passi di *Vom Wesen der Wahrheit*» [p. 240]).

Il rapporto con Heidegger richiama uno dei legami filosofici più profondi di Koyré, quello con Edmund Husserl. Il soggiorno di studio a Göttingen è decisivo nella formazione di Koyré. Come lo è il rapporto diretto con Husserl, con il quale il giovane ebreo russo avrebbe voluto produrre la sua dissertazione di dottorato dopo quattro anni di corsi, soprattutto di matematica, dal 1908 al 1913. Fu traumatico il rifiuto di Husserl, che annotò nella sua tesi manoscritta sui paradossi logici che il giovane allievo non aveva per nulla compreso le sue posizioni filosofiche (cfr. p. 58). Sarà Adolf Reinach, assistente di Husserl, a consentire a Koyré di completare i suoi studi sui paradossi, che toccano questioni centrali nel dibattito sui fondamenti della matematica e che lo misero in relazione con Bertrand Russell, grazie a uno scritto che ottenne la replica di Russell dopo la sua pubblicazione nel 1912 sulla «Revue de Métaphysique et de Morale», fondata da Xavier Léon e centrale nel dibattito epistemologico francese del primo Novecento. Un altro suo saggio del 1920 sui principi della relatività, critico nei confronti di Albert Einstein e sostenitore della teoria dello spazio-tempo nella versione del matematico Hermann Minkowski, conosciuto a Göttingen, fu rifiutato da Léon. È un altro esempio di sintonia con lo spirito dei tempi, visto che il primo incontro di Einstein con i filosofi avvenne con la sua visita a Parigi nel marzo-aprile 1922. Koyré tornerà nelle grazie del maestro Husserl, invitandolo a Parigi, curando la traduzione di suoi scritti in francese e poi, negli anni bui della persecuzione anti-semita, sostenendo una campagna per difenderlo.

Al periodo del felice soggiorno a Göttingen si ascrivono anche le amicizie con Jean Hering e Leo Strauss, la fascinazione per le lezioni di Max Scheler, gli studi sulle forme simboliche di Ernst Cassirer e sulla *durée* in Henri Bergson, che aveva ascoltato al Collège de France. Zambelli rintraccia l'eco dell'interesse per Bergson nel titolo di uno dei saggi più noti di Koyré – *Du monde de «l'à-peu-près» à l'univers de la précision* (1948) – che richiamerebbe la formula conclusiva di un discorso del 1913, nel quale Bergson elogiava i Greci, «un piccolo popolo che non si accontentava del pressappoco e che inventò la precisione» (p. 85). Rimanendo in ambito tedesco, va aggiunto che, oltre alla formazione fenomenologica, Zambelli ascrive «la cura scrupolosa di non modernizzare, semplificare o tradire l'espressione originale di quelle “intuizioni profonde”, che egli [Koyré] si proponeva di studiare sia negli scienziati, sia nei teologi» (p. XVI) anche al metodo delle *Weltanschauungen* di Wilhelm Dilthey.

Non meno significativi sono i legami con la cultura francese, non soltanto filosofica. Koyré frequenta a Parigi due circoli sopra tutti: quello dello storico della filosofia, sociologo e antropologo Lucien Lévy-Bruhl e quello dello storico della scienza ed epistemologo Émile Meyerson, entrambi conosciuti grazie a Étienne Gilson, altro grande amico di Koyré («un fratello maggiore», lo definisce Zambelli [p. 86]). Gli studi antropologici di Lévy-Bruhl sulla mentalità religiosa dei popoli primitivi, che richiamano la sociologia della religione di Émile Durkheim, saranno usati da Koyré nelle sue ricerche sulle categorie «emotive» dei mistici (si pensi a *La philosophie de Jacob Boehme* del 1923). Lévy-Bruhl e Gilson lo sostennero anche «nella ripresa della sua carriera accademica, che era stata dura e povera, ma soprattutto incerta» (p. VII). Meyerson, sionista e filosofo «dilettante», fu il maestro «privato» di Koyré nella storia e nella filosofia della scienza, ma anche un suo protettore. Grazie a lui Koyré inizierà quegli studi su Copernico, Galileo, Cartesio, Keplero e sulla rivoluzione scientifica moderna, che lo renderanno celebre.

Göttingen e Parigi, Husserl, Lévi-Bruhl e Meyerson aprono a Koyré la via del suo originale metodo storiografico: «ma Koyré troverà sé stesso quando passerà a studiare nelle opere di Copernico, Galileo, Cartesio e Newton le problematiche fisico-metafisiche e le vedrà alla luce di presupposti matematicamente complessi e aggiornati: il che *solum* è suo!» (p. 66). Una storiografia nella quale storia delle religioni, delle società e della mentalità collettiva, della filosofia, delle scienze «devono essere intimamente legate» (p. XVIII), senza essere influenzate dal *virus* del precursore («niente ha avuto nella storia un'influenza più nefasta della nozione di "precursore"», scrive nel 1961 in *La révolution astronomique*). Su queste basi si sviluppano le relazioni filosofiche e scientifiche di Koyré, tra le quali, oltre a quelle ricordate, vanno menzionate, per intensità e rilievo, quelle con Léon Brunschvicg, Lucien Febvre, Raymond Klibanski, Jacques Maritain, Edith Stein, Jean Wahl, Arthur Lovejoy, Erwin Panofsky, Robert Oppenheimer.

Il terzo pregio del libro si ritrova nella descrizione di un Koyré «in incognito», di una figura eccentrica di intellettuale novecentesco, che getta ponti tra le culture più diverse, russa, ebraica, tedesca, francese, egiziana, statunitense, di un ebreo russo con un'intricata carriera giovanile nei servizi segreti francese, russo bianco e sovietico, ancora ignota nei particolari, che ama il motto cartesiano «larvatus prode». Su questo versante è ben visibile l'affinità biografica e culturale con Alexandre Kojève, riconosciuto da Zambelli come uno dei «pochi strettissimi amici» (p. 5), nonché come «il maggiore dei suoi allievi». La biografia intellettuale del «filosofo della domenica» Kojève, come recita il titolo di un libro di Marco Filoni (*Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, 2008, citato alla p. 164), condivide numerose affinità con quella di Koyré, conosciuto in Germania e poi a Parigi, e a lui legato da una «grandissima e duratura amicizia» (p. 16). Il legame di Kojève con l'amico si estende dall'interesse per la fisica del Novecento, alla ben nota rilettura della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, tenuta da Kojève, «che diventerà allievo, supplente e amico di Koyré» (p. 163), dal 1933 al 1939 nei famosi seminari all'École pratique des Hautes Études. Due profughi russi, lontani dalle consorterie accademiche, che instaurano una feconda interazione tra cultura filosofica e scientifica russa, tedesca e francese, e che operano spesso in forma dissimulata e con una forte propensione al cosmopolitismo.

Nelle *Réflexions sur le mensonge*, pubblicate nel 1943 a New York, forse Koyré pensa a se stesso, a quell'Aleksandr Vladimirovič Kojre, giovane rampollo di un'élite sociale ebraica di Odessa «ingannato» in gioventù da quella menzogna oggi chiamata «post-verità». Tra i suoi tanti pregi, il libro di Zambelli ha anche quello di svelare queste note segrete di un grande intellettuale del Novecento.

Gaspere Polizzi, Dipartimento per il Sistema educativo di Istruzione e Formazione, Direzione generale per il Personale scolastico (Uff. VI), Miur, Viale Trastevere 76/a, 00153 Roma, gaspere.polizzi1@istruzione.it.