

Estratto

45.dianoia

Rivista di filosofia

anno XXXI, settembre 2026



Mucchi Editore

45.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista quadrimestrale di filosofia del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci†

Direttori Francesco Cerrato, Marina Lalatta Costerbosa

Vicedirettrice Mariafranca Spallanzani

Comitato di direzione Francisco Javier Ansuátegui Roig, Luca Baldissara, Giovanni Bonacina, Alberto Burgio, Bruno Centrone, Olivier Christin, Diego Donna, Carlo Gentili, Manlio Iofrida, Ciro Tarantino, Nadia Urbinati, Serena Vantin

Comitato scientifico Lorenzo Bianchi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti† (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa† (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciardone (Università degli Studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Vittorio d'Anna (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Franco Farinelli (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Giorgio Lanaro† (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Paolo Quintili (Università di Roma, "Tor Vergata"), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schmieder (Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università "Ca' Foscari" di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry, Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Manuel Fiori, Gabriele Scardovi, Serena Vantin (coordinatrice)

Social board Alessandro Bricchi, Gabriele Trazzi, Paula Zefi

Direttore responsabile Francesco Cerrato

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it  

«dianoia. Rivista di filosofia» è una rivista *peer reviewed*, che fa proprio il codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE: Best Practice Guide Lines for Journal Editors

Pubblicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia dell'*Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche, le modalità d'invio dei contributi e il codice etico sono scaricabili dalla pagina web della rivista: www.dianoia.it

Abbonamento annuo (3 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00; numero singolo € 22,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 18,00 versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00. La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015

ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Geca divisione libri di Ciscra Spa (MB)
© STEM Mucchi Editore - 2025 info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

Saggi

- 7 Laura Marongiu, *Tensione e continuità: una nota sulla concezione platonica di παράδειγμα*
- 21 Gabriele Scardovi, *Una difficoltà non così grande. Scetticismo e regola del gusto nel pensiero di David Hume*
- 35 Emiliano Alessandroni, *La notte dell'interiorità. Arturo Massolo lettore di Hegel*
- 59 Intervista a Nadia Urbinati, *Sul populismo*

Dossier

Su Jürgen Habermas (1929-2026)

- 91 Massimo La Torre, *Jürgen Habermas «katechon» della modernità. Un omaggio*
- 111 Marina Calloni, *Jürgen Habermas e Karl Jaspers: un dialogo sotterraneo. Dalla ricostruzione morale della Germania postnazista alla genealogia del pensiero post-metafisico*
- 133 Stefano Petrucciani, *Jürgen Habermas teorico della democrazia*

Note

- 145 Fabrizio Simon, *«Post-scetticismo» e cultura classica. Su due nuovi contributi intorno alla filosofia di Adam Smith*
- 153 Davide Tolomelli, *Tra antropologia e filosofia critica. Due letture del pensiero kantiano*
- 163 Petra Sole Ambrosiano, *Il carcere tra servitù e rieducazione*
- 171 *Recensioni*
- 199 *Autrici e autori*



Recensioni

Heiner F. Klemme, *Kant, l'attualità di un pensiero*, trad. it. a cura di Paola Rumore, Carocci, Roma 2024, 104 pp.

di Manuel Fiori

Che cosa ha da dirci oggi Kant, nel tempo dell'intelligenza artificiale e del "ritorno" della guerra in Europa? In che misura le sue idee possono ancora costituire una bussola per le nostre esistenze? A queste domande si propone di dare risposta Heiner Klemme in questo agile volumetto, che offre per la prima volta al lettore italiano una sintesi del pensiero di uno dei più autorevoli studiosi kantiani.

A giudizio di Klemme, tutte le problematiche sollevate dalla filosofia di Kant possono riassumersi nella questione di «come orientarsi nel mondo senza smarrire sé stessi» (p. 13). Il che significa: in modo tale che le facoltà razionali dell'essere umano possano conservarsi. Al centro, in altri termini, c'è sempre l'autoconservazione della ragione (*die Selbsterhaltung der Vernunft*), un tema che, secondo l'autore, sancirebbe la specifica modernità del pensiero kantiano, riletto come una filosofia della cura di sé – e della ragione – tesa a ricercare le «mutevoli condizioni che ci consentono di conservarci come persone, di mantenerci umani» (p. 90). Scopo del libro è, pertanto, quello di rintracciare in Kant «gli elementi di una teoria dell'autoconservazione della ragione e, allo stesso tempo, una teoria della conservazione dell'uomo in tutti gli aspetti della sua vita» (p. 23).

Il problema della cura e della conservazione di sé non nasce con Kant. A partire dall'*Alcibiade* platonico e l'*oikeiosis* stoica, esso attraversa carsicamente tutta la storia della filoso-

fia. Con Christian Wolff, curarsi di sé diventa sinonimo di perfezionare la propria ragione per diventare padroni della propria natura (p. 17). La libertà e la piena umanità non sono doni garantiti a priori, bensì il risultato del corretto uso delle proprie facoltà superiori. Un uso che, direbbe Kant, consente all'uomo di uscire sempre di nuovo dal suo stato di minorità. La ragione kantiana, puntualizza Klemme, «non è una sostanza che è sempre stata lì fin dall'inizio. [Essa] dev'essere formata, educata, coltivata e curata». Soprattutto: deve «mettersi alla prova» nel mondo, per realizzare le sue finalità (p. 20). L'autoconservazione, quindi, non è mera *preservatio*, ma tiene insieme le dimensioni del *conservare*, ovvero «cercare di rimanere ciò che si è», e dell'*ottenere*, ossia «fare di noi ciò che, in base alle nostre possibilità, dovremmo essere» (p. 23). L'aspetto della realizzazione di sé, osserva l'autore, assume per Kant un rilievo particolare in ambito pratico. La ragion pratica, nella misura in cui ci impone di agire solo secondo massime adeguate a valere come principi di una legislazione universale, implica il dovere di promuovere i fini "soggettivi" cui tendono tutti gli esseri razionali naturali, in base alle loro inclinazioni. Oltre a questo, però, nella *Dottrina della virtù* Kant tematizza il dovere di porsi liberamente dei fini comandati dalla stessa ragione pura pratica: fini, cioè, che sono *in sé stessi* doveri. Se tali fini non esistessero, infatti, «l'imperativo categorico esigerebbe che compissimo azioni i cui fini non sono obbligatori» e «tutti i fini deriverebbero dalla nostra sensibilità»: una «prospettiva disastrosa» per la morale. Questi fini sono «il perfezionamento di noi stessi e la felicità altrui» (p.

60). L'uomo deve proporsi, infatti, di perfezionare sé stesso, «lavorare per spogliarsi della rozzezza della sua natura [...], ed elevarsi sempre più verso l'umanità» (I. Kant, *La metafisica dei costumi*, a cura di Giovanni Vidari, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 236). Al contempo, deve anche elevare il fine degli altri uomini – la loro felicità – a fine suo proprio. In questo senso, «è in sé stesso un dovere per l'uomo di proporsi quale fine l'uomo in generale» (*ibidem*, p. 247). Pertanto, osserva Klemme, «dobbiamo conservare non soltanto noi stessi come esseri capaci di libertà, ma anche gli altri e i loro fini» (p. 62). In ciò si esprime il nesso tra l'autoconservazione della ragione e la cura dell'umanità.

«Conservare sé stessi – nota l'autore – significa contribuire a rendere l'umanità più umana, a liberarla dal suo punto di vista autoreferenziale ed egoistico a favore di un pensiero pluralista» (p. 72). Nella fiducia kantiana nel potenziale emancipatorio di una ragione coltivata, Klemme vede un insegnamento prezioso per il nostro tempo. In primo luogo, rispetto alla tutela della libertà di pensiero. Per Kant, infatti, può pensare in maniera autonoma solo «chi si serve della propria ragione in modo tale che, servendosi, la conserva» (pp. 53-4). Ma, allo stesso tempo, l'autonomia critica della ragione può sussistere solo «se lo consentono le condizioni esteriori, se esiste lo spazio in cui possiamo fare liberamente uso» della stessa (p. 89). Pertanto, come Kant non si stanca di ripetere, «non c'è libertà di pensiero senza libertà politica» (p. 66). La conservazione, in questo caso, significa anche «creazione di istituzioni, e in particolare dello Stato», che tutelino quella libertà (pp. 79-80).

Klemme discute, quindi, il divieto kantiano di ogni diritto formale di resistenza dei cittadini contro lo Stato. Una posizione che, «alla luce dell'esperienza delle dittature totalitarie dei secoli XX e XXI», non sembra affatto convincente. E tuttavia, prosegue l'autore, Kant concepisce “implicitamente” dei limiti all'autorità statale. In particolare, nella *Dottrina del diritto*, Kant assume come sola costituzione legittima per la repubblica quella che «prende la libertà come principio e ne fa anzi la condizione della costrizione» (Kant, *Metafisica dei costumi*, pp. 175-6). Laddove questa condizione non sia soddisfatta, la coercizione non è legittima. Nello stesso testo, inoltre, l'obbedienza al governo è vincolata alla condizione che essa non imponga un'azione contraria all'imperativo categorico (p. 82). Da ciò segue che, «sebbene non possa esservi un diritto di resistenza sancito dalla costituzione, esiste il dovere morale di non obbedire a leggi immorali». Pertanto, «nessuno può invocare Kant per giustificare la propria obbedienza a leggi e ordini che travalicano questo limite», come è invece tristemente accaduto nel caso di Adolf Eichmann, ricordato da Klemme (p. 83).

«Attraverso l'imperativo categorico», insiste Klemme, la ragione ci obbliga «a rispettare e conservare noi stessi come fine ultimo di tutte le cose» (p. 42). L'istanza della *Selbsterhaltung*, infatti, è sottesa a tutti gli ambiti della riflessione kantiana. Quando Kant parla di indipendenza o di autodeterminazione, di padronanza di sé o di autonomia, di maturità o di Illuminismo, sta declinando diversamente il medesimo concetto (p. 42). E lo stesso carattere «frammentario, provvisorio e informale» dei riferimenti al te-

ma «si rivela il vero centro di un pensiero che è consapevole della fragilità e precarietà delle condizioni in cui è possibile pensare per conto proprio e superare la propria minorità» (p. 41). D'altra parte, Kant è ben consapevole che l'uomo non ama la ragione, pur rispettandola. La ragione è «troppo seria per gli uomini e li limita eccessivamente» (p. 44). Essa sola non è sufficiente a garantire la felicità. Ma senza la ragione, e senza l'inclinazione alla libertà che ne deriva, si corrono seri pericoli. Ciò che è necessario evitare, in fondo, non è tanto una "vacanza" dalla ragione: Kant è infatti convinto, per esempio, che l'allegria e la leggerezza di un pranzo in buona compagnia siano estremamente favorevoli all'autoconservazione (pp. 70-1). Piuttosto, è la perdita totale della padronanza di sé «il *summum malum* della nostra vita» (p. 47). Cadere preda, cioè, delle passioni, o, ancor peggio, dell'«odio della ragione» (p. 50). L'idea kantiana di ragione, del resto, è stata spesso fraintesa. Le posizioni anti-umanistiche di Heidegger e Foucault (pp. 29-32), per esempio, riducono la ragione moderna a «una mera grandezza astratta», che si esprime nelle «procedure di misurazione e verifica, di calcolo e costruzione» (p. 37). «Per come la vede Kant», viceversa, la ragione «è sempre anche una facoltà ben radicata nella vita delle persone e si esprime nel loro pensiero, nel sentimento e nella volontà» (*ibidem*). In tal senso, la massima dell'autoconservazione della ragione è «la massima della nostra vita. Rende concreta l'idea che l'essere razionale esista come un fine in sé» (p. 42) e che, per quanto dipendente possa essere, resterà sempre «più che una macchina». Per questo diven-

ta maturo, in un cammino che esige «che la ragione venga praticamente promossa presso tutti gli esseri umani in tutti i luoghi e i tempi. [...] Ciò include, oltre all'esame critico delle tradizioni e delle pratiche cognitive ed emotive indiscusse, la promozione dell'intera persona con l'educazione e l'insegnamento. Diamo alla ragione una *chance* di formarsi in tutti gli esseri umani». In questo invito alla vigilanza critica e all'educazione integrale dell'umanità, Klemme scorre il nocciolo dell'attualità di Kant. Una lettura che ci sentiamo di condividere *in toto* e che giustifica l'esortazione dell'autore: «Genti di tutti i paesi, divenite adulte!» (p. 58).

Mauro Bonazzi, *Il demone della nostalgia. L'invenzione della Grecia da Nietzsche a Arendt*, Giulio Einaudi, Torino 2025, 274 pp.

di Marina Lalatta Costerbosa

La cultura della Grecia antica ha suscitato (e suscita ancora oggi) qualcosa di più di una generica passione; il sentimento che lega a essa uomini e donne delle epoche successive ha assunto talvolta persino i tratti della nostalgia. A farsi strada è il sentimento dolente della perdita, di un'assenza. Ma perdita o assenza di che cosa? Ci muoviamo sul terreno della realtà fattuale, di proiezioni mentali o dell'immaginazione?

Questa la mossa di apertura di un libro affascinante per chi è incline a sollecitare i classici del pensiero e quindi innanzitutto gli antichi, per trovare risposte, sempre provvisorie, ma plausibili, alle sfide del presente.

Scartando da un rapporto con i testi riconducibile esclusivamente a un filologismo che può apparire non di rado fine a se stesso, in questo volume Mauro Bonazzi ci presenta i classici indossando le lenti dei contemporanei, di coloro che agli antichi hanno guardato in modo non neutrale, anzi politicamente connotato, soprattutto nella fase di crisi tra la fine dell'Ottocento e il secondo dopoguerra. Egli ci accompagna in un viaggio alla ricerca del significato nascosto di una nostalgia che in una fase oscura si è fatta ideologia nazionalista e razzista, ma in anni successivi addirittura risorsa morale per la riabilitazione di istanze universalistiche furiosamente violate. Questo percorso che attraversa il pensiero antico diviene un racconto, di più, il racconto di un racconto. I lettori e le lettrici non sono condotti dall'Autore direttamente alla comprensione, ad esempio, dei dialoghi platonici, alla *Repubblica* o al *Gorgia*; piuttosto si è coinvolti quali compagni di (dis)avventura di pensatori che alla fine del XIX secolo e nei primi decenni del XX rivolsero la loro attenzione agli antichi. La prospettiva scelta da Bonazzi ci invita ad adottare il punto di vista di chi tenta di cogliere e interpretare le forzature, le predilezioni, i tradimenti e le ragioni a essi sottese. E questo perché la celebrazione della Grecia antica, e in specie di Platone, ha assunto in passato forza legittimante, divenendo finanche «arma ideologica» (p. VII), trasformandosi (trasfigurandosi?) in «mito» (*ibidem*). Il rigore filosofico e la piena familiarità con le fonti fanno da sfondo e sorreggono a un'indagine che mira a far compiere un passo in avanti alla comprensione della nostra storia più buia e dunque dell'inquietante volto

in ombra del presente, di ciò che di torvo la cultura occidentale sembra racchiudere nel suo seno. Perché «[l]a vera nostalgia è di se stessi, ed è solo tornando a questi antichi, così lontani eppure così vicini, che i moderni possono sperare di fare chiarezza nell'enigma di quello che sono, nel mondo disordinato e frammentato in cui vivono. L'antichità non appartiene al passato, è un elemento costituente del presente: la modernità ha bisogno del mondo antico per comprendere se stessa» (p. VI).

Questa la scommessa del libro. Ecco allora alcuni degli interrogativi decisivi che animano le sue pagine: «La modernità europea [...] è anche un tempo di disincanto, di crisi. Perché? Quali sono le cause e le ragioni di una malattia di cui pochi si accorgono all'inizio, ma che diventa poi impossibile negare?» (p. VII). Queste le domande che trainano la narrazione sino alle sue battute conclusive: al riparo da grossolani fraintendimenti e semplificazioni, l'ultimo capitolo ospita allora paragrafi dai titoli che colpiscono l'attenzione di chi legge, tra gli altri: "La tirannia del vero": da Platone a Hitler?" o "Da Hitler a Pericle: la soluzione greca".

Questo libro può essere interpretato come smascheramento di un mito, della sua portata politica e del suo reggersi su un'invenzione, quella di una Grecia che non è mai esistita e di una storia, la sua, in larga misura frutto di un depistaggio e dunque ancora in parte da scrivere.

È così che Bonazzi anticipa l'approdo raggiunto dal testo. «Non si tratta soltanto – sono sue parole – di un'opera di demistificazione. Il cammino a ritroso potrebbe aprire anche nuove strade che conducono a un'altra

Grecia, alla Grecia più autentica, non a quella finzione ideologica ottocentesca. Così facendo si potrà davvero capire chi siamo e da dove veniamo. Nonostante resti poi da stabilire se questi critici, al netto dell'intelligenza delle loro analisi, siano stati capaci di recuperare la vera Grecia, o se anche la loro non sia una finzione, un nuovo tentativo di vedersi riflessi in uno specchio magico che rimanda immagini idealizzate di quello che pensa di essere. I Greci sono come 'un nitido specchio che riflette sempre qualcosa che non è nello specchio stesso', scrive profeticamente Nietzsche. L'invenzione, o la reinvenzione della Grecia, è un processo di ripetizioni continue» (p. VIII).

Il volume si articola in cinque momenti che ripercorrono le tappe salienti di questo smascheramento: dal riconoscimento della portata ideologica del filellenismo ottocentesco, alla sua appropriazione in chiave nazionalistica, dall'individuazione dei suoi più smaccati tradimenti alla acquisita libertà di pensare agli antichi in modo nuovo.

Ecco allora il capitolo su Nietzsche che tanto vide e intuì. Qui Bonazzi ci intrattiene sul ruolo dirompente dell'opera nietzschiana *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* nel processo di messa in discussione del modello filellenistico dominante nella Germania dell'età romantica. La Grecia arcaica, non Socrate, non Platone, non Euripide, colgono lo spirito autentico della grecità: a profilarsi è «un pensiero della nostalgia» (p. 36). Il secondo capitolo è dedicato agli anni della Prima guerra mondiale e ai suoi effetti gravemente destabilizzanti. La vicenda storica e culturale diventa progressivamente tutt'uno con

la caduta in disgrazia della filosofia aristotelica e con l'esaltazione di un Platone piegato alle esigenze di ideali politici sempre più radicali nella loro regressività, tanto da sfociare alla fine nell'abisso di violenza incarnato dalla dominazione nazionalsocialista. Un riferimento per tutti diventa in quel contesto di bruna esaltazione *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* di Kurt Hildebrandt, il filosofo e psichiatra (qualifica certo non irrilevante all'epoca) membro del George-Kreis, chiamato all'Università di Kiel nel 1934, grazie alla sua adesione al nazismo al potere. È facile quindi immaginarlo orgoglioso della svastica che campeggiava sulla copertina del suo scritto (p. 57). È il momento dell'accreditamento (sorprendente oggi) di un Platone ariano, precursore di quella germanicità assurta a valore etico di riferimento per la cultura e la politica naziste. «[U]na volta stabilito questo punto, una volta riconosciuto insomma che i Greci erano biondi [...] il discorso prende una direzione nuova, in cui quello che conta non è soltanto il corpo ma l'unione spirituale tra anima e corpo – o la forma dell'intero [...] Ed è in questo senso che si arriva a parlare di Platone come di un pensatore razzista» (p. 60). Questa corrispondenza tra Platone e hitlerismo verrà confermata poi da chi, come Popper, per le stesse ragioni, ma invertite di segno, per il suo progetto regressivo di ingegneria sociale (pp. 70-2) intese liquidare appunto Platone.

La riflessione prosegue assumendo quale suo fulcro il famigerato 1933. Anno della presa del potere da parte di Adolf Hitler, e anno della famosa prolusione di Martin Heidegger in occasione del suo insediamento al Rettorato dell'Università di Fribur-

go; anche in questo caso coincidente con il rapido stravolgimento in corso di ruoli e cariche, con licenziamenti ed epurazioni di docenti ebrei ed oppositori del regime. Il filo rosso del volume suggerisce così all'Autore di soffermarsi proprio sui contenuti di quella relazione, sui non scontati riferimenti alla Grecia classica e alle ambiguità di tali richiami. Di grande interesse quindi il confronto con le idee espresse da Edmund Husserl nella conferenza tenuta – non senza difficoltà – due anni più tardi a Vienna: vibrante controcanto al discorso heideggeriano (pp. 102-3). È in quella occasione pubblica che «Husserl rivendica sì la superiorità della tradizione europea, ma non per questo suggerisce l'idea di una superiorità biologica, razziale, dei popoli europei. L'Europa è un progetto aperto, inclusivo, non selettivo. E questo – osserva giustamente Bonazzi – cambia tutto. In Europa è successo qualcosa (l'irrompere della filosofia greca) che ha cambiato la storia dell'umanità: ma la rivendicazione della centralità europea non significa l'impossibilità per gli altri popoli di aggiungersi a questo nuovo progetto» (p. 110).

Il quarto momento dell'indagine mira a dare voce all'intellettualità ebraica perseguitata, esiliata, eppure ostinatamente attiva e resistente, al suo sguardo sugli antichi, soprattutto sui poemi omerici. L'*Iliade* è al centro delle riflessioni di pensatrici come Rachel Bessaloff e Simone Weil, poiché rappresenta per loro la via di accesso privilegiata per la comprensione di un presente sotto lo scacco del demone della potenza e della violenza (p. 139). La lettura dell'*Odissea* catalizza l'attenzione di Eric Auerbach e dei Francofortesi, tra gli altri Theodor

W. Adorno e Max Horkheimer con il fondamentale *excursus* ricompreso in *Dialektik der Aufklärung*, siamo nel 1944. «Ricostruendo cosa c'è dietro a Odisseo, Adorno ha fatto saltare per aria due secoli di filellenismo tedesco, il grandioso tentativo di costruire un'identità tedesca (ed europea) grazie al legame speciale con il mondo greco antico [...] Nel caso specifico dei nazisti, poi, l'effetto è quasi comico, se non fosse tragico: i nazisti che si ritrovano negli eroi omerici non si rendono conto di immedesimarsi con archetipi ebraici. Straparlano di bestie bionde, ma alla fine quello che salta fuori sono commercianti ebrei e burocrati tedeschi. E l'antisemitismo che guida ossessivamente le idee di questi fanatici si rivela allora come una forma di odio e di disprezzo verso se stessi, nella consapevolezza più o meno confusa della loro incapacità di uscire dalla dialettica dell'illuminismo» (pp. 166-7).

Approdo finale del volume è la riscoperta del pensiero antico presente negli scritti di Leo Strauss e di Hannah Arendt e in fondo di un'intera stagione di autori che intesero riabilitare la filosofia pratica, non solo platonica ma pure aristotelica. Particolare attenzione viene riservata a questi due pensatori, perché, pur nella distanza politica e teorico-politica che li separa, essi condividono la convinzione ferma che occorra una rifondazione della cultura e della filosofia europee, che avevano portato alla sanguinosa tragedia nazista. «A unire veramente Arendt e Strauss, al netto delle numerose divergenze specifiche e delle antipatie personali, era la convinzione che si stesse finalmente aprendo la possibilità di riscoprire un'altra Grecia, ben diversa da quella di cui tutti

cantavano le lodi. Ed era questa Grecia altra che poteva gettare la sua luce su un mondo, quello contemporaneo, sempre difficile da decifrare. Stava cambiando il mondo – osserva Bonazzi – e cambiava anche la Grecia antica» (p. 174).

Ed ecco allora in chiusura la Grecia che riappare come risorsa, come recupero delle origini, fonte di idee preziose per tentare una reazione all'altezza del disastro occorso, perché la filosofia potesse provare a salvarsi ancora una volta la vita.

Matteo Santarelli, *Gli esercizi di Freud. Patologie e terapie della realtà*, ETS, Pisa 2024, 113 pp.

di Alberto Burgio

Che cosa si intende con «realtà», e che cosa significa intrattenere con la realtà un rapporto «sano»? Che cosa si può fare per ricostruire una relazione «non alienata» con il contesto reale della propria esistenza, e che cos'ha a che fare questa impresa, sempre che riesca, con la libertà? Sono queste alcune delle domande alle quali si incarica di dare risposta un piccolo aureo libro scritto da Matteo Santarelli, filosofo morale studioso delle teorie psicoanalitiche e del pragmatismo di Peirce e Dewey, per la collana «Filosofie dell'esercizio» di ETS: domande che Santarelli affronta nel rispetto della loro connotazione filosofica ma contenendosi entro il perimetro problematico e discorsivo della ricerca freudiana, che mostra di padroneggiare con mirabile competenza. Ne sortisce un testo chiaro ma non schematico – come dovrà essere invece

questa breve segnalazione: un'opera accessibile, ai limiti della divulgazione, ma rispettosa della complessità della lezione freudiana (nelle sue implicazioni teoretiche non meno che nella sua declinazione clinica) e della sua inesauribile ricchezza.

«Ricostruire la terapia freudiana in un'accezione ampia che ruota attorno all'idea dell'*esercizio della realtà*» è, in una battuta, l'obiettivo, che il libro persegue senza disconoscere il «modo complesso, e talvolta addirittura frammentario» in cui Freud tratta dei temi della propria ricerca, né l'«impossibilità di risolvere le ambiguità e le tensioni» che percorrono il suo discorso. Nel tentativo di ricostruirne un ordine, Santarelli muove dalla finalità ultima dell'impegno terapeutico, che è al tempo stesso il criterio di giudizio che orienta la sua ricostruzione: la salute mentale sorge dal «riconoscimento della realtà e della sua *autonomia relativa* rispetto ai nostri desideri, ambizioni e aspettative», dove «riconoscimento» implica *legittimazione*, non riducendosi alla pura e semplice registrazione di un fatto.

Si tratta dunque di apprendere tale non semplice attitudine – la realtà è immediatamente *l'altro da noi*: un *altro* che sempre ci resiste e non di rado ci minaccia – il che richiede «un processo di educazione e crescita, che passa necessariamente attraverso il conflitto, la dipendenza e la regressione». Questa è la posta in gioco negli «esercizi di Freud» e la loro fondamentale ragion d'essere. E poiché «la realtà non viene guadagnata una volta per tutte attraverso competenze puramente intellettuali» (al contrario: «l'emergere del principio di realtà mobilita la dimensione affettiva, corporea e pratica»), ecco che un rappor-

to risolto, equilibrato, «adulto» con il reale postula un compito di lunga lena: anzi, «un continuo esercizio» che inevitabilmente coinvolge la vita pulsionale e le «ineliminabili tendenze regressive» che l'accompagnano.

Non bastasse, a complicare il quadro – e il compito – interviene un ulteriore aspetto del problema. Se la realtà con la quale siamo necessariamente in dialogo è in primo luogo quella «esterna», «materiale», propria del mondo in cui viviamo; sussiste anche una realtà «interna», costituita dai nostri pensieri, dai nostri desideri e bisogni, dalle nostre pulsioni (consapevoli e no): la «realtà psichica». Per cui quel dialogo si complica nel senso di coinvolgere anche il rapporto tra queste *due realtà* distinte e tendenzialmente contrapposte (e se ne potrebbe aggiungere una terza, rammentando con John Fowles che i romanzieri creano «worlds as real as, but other than the world that is» e richiamando la ricerca che instancabilmente Virginia Woolf svolse proprio intorno alla questione del problematico legame tra la realtà dei fatti e quella, non meno concreta, dei pensieri, delle passioni, dei sogni). Due distinte realtà, dunque: meglio: due distinte *dimensioni della realtà*, che gli «esercizi» debbono insegnare a connettere, non certo ignorando (rimuovendo) tensioni e conflitti, ma aprendo la via a confronti concreti (viene qui in mente il suggerimento di Ignacio Matte Blanco, di scorgere nella struttura bi-logica della psiche umana il quadro di riferimento comune alla realtà fisica e alla realtà mentale) e a disposizioni, se del caso, critiche e trasformative.

Lo schema analitico cruciale che fa da sfondo alla ricerca freudiana in tema di «riconoscimento della realtà» è de-

finito, spiega Santarelli, dalla polarità <principio di piacere / principio di realtà> (che in qualche modo riflette la dialettica tra realtà psichica e realtà esterna al soggetto). Freud cominciò a fissarla in un saggio del 1911 *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, nel quale esplicitò la connessione tra alienazione dal reale e insorgere della nevrosi. In effetti, proprio dalla tensione equilibrata tra quei due principi si può dire derivi, in un sano processo di crescita individuale, l'instaurarsi di un rapporto produttivo con la realtà: «I processi primari inconsci», chiosa Santarelli, «obbediscono a una tendenza – appunto il principio di piacere – che spinge il soggetto a ottenere piacere, e a ritirarsi da ciò che procura dispiacere. Il principio di realtà è invece un'acquisizione secondaria e più tardiva», che «si innesta in modo conflittuale sul fondo irrequieto e instabile dei processi primari». Ma se da tale duplicità derivano in prima istanza urti e contrasti, questi di norma possono (e dovrebbero) comporsi in un processo armonico di crescita, incentrato sulla capacità sintetica dell'Io. Il rapporto tra i due principi non va infatti pensato «in termini puramente oppositivi», dato che a ben vedere il principio di realtà emerge proprio «allo scopo di rendere la ricerca del piacere più stabile e affidabile» col trattenere il soggetto dall'investire su obiettivi irrealizzabili, forieri di «frustrazione totale». Non per caso l'anno successivo (1912) Freud integrò il quadro con la descrizione di quello che potrebbe intendersi come un «metodo di gestione dell'infelicità»: nel saggio *Über neurotische Erkrankungstypen* delineò «due strategie per conservarsi

sani di fronte a una continua frustrazione del soddisfacimento». La prima consistente nella trasformazione della tensione psichica in energia (e nell'azione volta a modificare la realtà in forme funzionali al proprio appagamento); la seconda rappresentata dalla sublimazione della libido (cioè dal dirottamento dell'energia erotica su mete di altra natura).

Dove sta allora il problema? E perché la relazione con la realtà assume talvolta forme traumatiche e distruttive, apportatrici di sofferenza patologica? Il punto è che non sempre il «riconoscimento della realtà» ha luogo. E poiché allora «una parte della psiche umana resiste alla traduzione realistica del piacere» (cioè insorge contro il principio di realtà), ecco che in questi casi si afferma un bisogno incoercibile di fuggire da una realtà nemica, desolata, incompatibile. Molte e diverse possono essere le cause del deragliamento (e tra queste, nel *Disagio della civiltà*, Freud non mancò di annoverare le pretese talora esorbitanti del Super-Io e le stesse pessime condizioni materiali in cui si svolge la vita dei settori sociali svantaggiati). Sta di fatto che, là dove l'urto non si ricompone, là dove le spinte pulsionali rimangono disconnesse dalla realtà esterna, lì la fuga dalla realtà si impone inevitabile, come ultima paradossale via di salvezza; e la malattia insorge, o nella forma "minore" della nevrosi (dove la realtà è «svaloriizzata», svuotata di ogni interesse) o in quella "maggiore" della psicosi (ove lo straripamento dell'Es induce la creazione di una realtà altra, affatto «nuova e diversa»: di una realtà, potremmo aggiungere, che ha probabilmente le caratteristiche *impensabili* e *ineffabili* delle «strutture simmetri-

che» di Matte Blanco – a cominciare dall'assenza di tempo e spazio che Freud considerò caratteristica del «sistema inconscio»).

Santarelli dedica all'analisi delle patologie buona parte del primo capitolo e alle ragioni del possibile fallimento della terapia il secondo; quindi affida al terzo capitolo la puntuale descrizione degli «esercizi» della e sulla realtà psichica che, nella clinica e grazie al transfert, possono integrare un rapporto non alienato con la realtà: dalla ripetizione controllata del rimosso all'imbrigliamento di pulsioni restituite all'attività sintetica dell'Io, alla rettifica posticipata dei processi di rimozione e delle formazioni difensive. Quindi conclude il proprio percorso con una lucida trattazione di quello che è in definitiva il problema cardine dell'intera materia: se la psicoanalisi mira a ricostituire l'autonomia della persona, come può al tempo stesso prefiggersi di «educarla alla realtà»? Se si tratta di istituire un "buon rapporto" con quest'ultima, dove va a finire la nostra libertà?

Filosofo oltre che acuto interprete della pagina freudiana, Santarelli indica una via per risolvere il dilemma: «Il nodo di questo apparente paradosso – scrive – può essere tagliato pensando il rapporto tra realtà e autonomia non nei termini di una contraddizione, ma di una necessaria compenetrazione». Nella sostanza (e ferma restando la straordinaria complessità del programma), è la ripresa del concetto classico e *niente affatto rassegnato* di «riconoscimento della necessità»: di questo – della necessità di stipulare compromessi razionali con la verità – Freud appare consapevole già negli anni Novanta come

mostra il resoconto del caso di Miss Lucy R. negli *Studi sull'isteria* scritti a quattro mani con Josef Breuer, e rammentarlo vale a suggerire, se non erriamo, nuove avvincenti piste di ricerca a chi finalmente intenda esplorare le meno appariscenti fonti filosofiche di Freud.

Stefano Petrucciani, Eleonora Piromalli, *Le idee e il potere. Il pensiero politico contemporaneo*, Einaudi, Torino 2026, 352 pp.

di Giovanni Russo

Il lavoro di Stefano Petrucciani ed Eleonora Piromalli ricostruisce la storia del pensiero politico contemporaneo, distillando i concetti e le teorie chiave per comprendere i problemi del nostro presente. Coprendo il periodo che va da inizio Novecento sino ai giorni nostri, gli autori illustrano le principali filosofie politiche nel costante riferimento al loro retroterra storico, contribuendo a restituire la vitalità dei concetti esaminati e la loro connessione con i problemi odierni. Il testo si compone di tre parti e illustra il pensiero politico in riferimento alla «guerra civile europea», al post-Seconda guerra mondiale, e alla presente età globale.

Nella prima parte del libro, Petrucciani e Piromalli ricostruiscono i conflitti ideologici che hanno informato le due guerre mondiali. In questo contesto, gli autori mostrano nel primo capitolo il peso dell'eredità di Marx nel pensiero politico e i vivaci conflitti intellettuali che emersero attorno alla sua «dottrina». Gli autori evidenziano in particolare il contrasto

tra Eduard Bernstein, iniziatore della tendenza revisionista, e Karl Kautsky, esponente di una certa «ortodossia» del programma marxista. Entro questo solco viene indagato il pensiero politico di Lenin e la sua critica radicale allo Stato in quanto strumento di dominazione di classe. Gli autori mostrano come la tesi leniniana, secondo cui per rovesciare il potere capitalista, cioè un forte potere non democratico, occorra esercitare «un più forte potere non democratico» (p. 26), porti a sollevare in Kautsky e Rosa Luxemburg una dirimente questione democratica. Come è noto, e come il testo ben evidenzia, Antonio Gramsci offre un fondamentale contributo a questo dibattito tramite la sua illuminante teoria del potere. Sempre nel contesto delle due guerre, e con particolare riferimento all'avvento della società di massa, Petrucciani e Piromalli ricostruiscono, nel secondo capitolo, la riflessione elitista attraverso il riferimento preliminare a Gustave Le Bon, per poi approfondire le riflessioni di Roberto Michels, Max Weber e Gaetano Mosca. A questa disanima segue, nel terzo capitolo, la tematizzazione dei liberalismi in risposta all'impetuosa crescita del socialismo. Particolare spazio viene dato al liberalismo liberista di Friedrich von Hayek – destinato a trasformare le politiche economiche del mondo occidentale – e a quello storicista di Benedetto Croce. Imprescindibile nel contesto delle due guerre è poi il contrasto tra la filosofia dei fascismi: quella di Giovanni Gentile, Martin Heidegger e Carl Schmitt, riassunta nel quarto capitolo, e i pensieri «in difesa di una democrazia minacciata»: quelli di John Dewey, Hans Kelsen e

Joseph Schumpeter, presenti nel capitolo quinto.

La seconda parte del testo analizza la filosofia politica che si apre con la fine della Seconda guerra mondiale. Il capitolo primo illustra la traiettoria della politica economica del secondo dopoguerra: dal ripensamento del ruolo dello Stato nell'economia alla svolta neoliberalista. Nel delineare questa ricostruzione gli autori si riferiscono principalmente al pensiero di Karl Polanyi, il quale mostra come un mercato perlopiù libero da vincoli politici e morali abbia «prodotto una radicale disgregazione sociale, preparando il terreno alle crisi del secolo» (p. 123), e alla riflessione economica di John Maynard Keynes, con il suo forte interventismo statale teso a regolare l'economia. Il secondo capitolo si incentra sulle conseguenze filosofiche della Guerra fredda. Qui centrali diventano gli sguardi più o meno critici rivolti all'Unione Sovietica. Incontriamo così Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Claude Léfort e Cornelius Castoriadis.

Il capitolo terzo ripercorre poi le vicende della Scuola di Francoforte dalla sua costituzione sino ai cambiamenti del dopoguerra. In questo denso capitolo gli autori delineano i contorni della prima Teoria Critica, riferendosi non solo ai celebri pensatori della *Dialettica dell'illuminismo* Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, ma anche a Friedrich Pollock, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin ed Ernst Bloch. Il capitolo mostra come la Teoria Critica francofortese unisse programmaticamente diversi pensatori attorno all'idea che le regressioni politiche e morali del fascismo fossero frutto del

coerente (e perverso) funzionamento della razionalità moderna.

Nel capitolo quarto, Petrucciani e Pirromalli si dedicano alla filosofia politica elaborata negli Stati Uniti, luogo in cui sempre più intellettuali si ritrovarono dopo l'esplosione della Seconda guerra mondiale. In un'Europa lacerata dai fascismi, autori come Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt criticano, pur nella loro diversità, la filosofia moderna e vedono nell'antica Grecia una fonte di rinnovamento della teoria politica. Il capitolo quinto illustra il pensiero post-coloniale, mostrando come il colonialismo «abbia plasmato i sistemi economici globali», ma anche come «persistano ancora oggi forme di sfruttamento a vantaggio degli ex colonizzatori» (p. 216). Qui gli autori del libro introducono prima i termini chiave per comprendere l'attuale dibattito post-coloniale, spiegando ad esempio il contesto in cui sono emerse le categorie «Nord Globale» e «Sud Globale», per poi sintetizzare i pensatori di riferimento come Michael Mann, Frantz Fanon e Edward Said, tra gli altri.

La terza e ultima parte del libro si occupa dell'età presente. Il primo capitolo è dedicato alla figura di John Rawls, il quale secondo gli autori segna un nuovo inizio per la filosofia politica normativa, riaprendo la discussione su quali caratteristiche dovrebbe avere una società giusta. Il capitolo non solo si compone di un'attenta ricostruzione concettuale del suo pensiero, ma traccia anche le principali critiche mosse negli anni a Rawls. Tra queste, a emergere è senz'altro quella di Robert Nozick che contesta radicalmente l'impostazione contrattualistica rawlsiana,

sostenendo un approccio libertario condensato nella sua idea di «Stato minimo». Nel secondo capitolo, vengono presentate le nuove concezioni deliberative della democrazia, dando particolare risalto alla proposta avanzata da Jürgen Habermas. Gli autori sottolineano l'importanza conferita da Habermas alla sfera pubblica politica, nella quale i cittadini, dibattendo razionalmente su argomenti di interesse comune, formano un'opinione pubblica che possa influenzare e legittimare l'operato dei governi.

A strutturalismo, post-strutturalismo e modernismo viene invece dedicato il capitolo terzo. Qui il testo si concentra sull'esperienza teorica di Michel Foucault, sottolineando in particolare il suo rifiuto di modelli universalistici per interpretare la realtà sociale. Secondo Foucault, infatti, le concezioni normative e morali della filosofia costituiscono uno strumento strategico per affermare il potere dominante. A emergere è la formula più volte evidenziata da Petrucciani e Piromalli secondo cui la filosofia normativa nient'altro sarebbe che una filosofia del potere. Questo tema si correla con il contenuto del quarto capitolo, incentrato sulle filosofie femministe. Partendo dalla cosiddetta «prima ondata» del femminismo e passando per la «seconda ondata» rappresentata da Simone de Beauvoir e Betty Friedan, il capitolo giunge alla disamina della terza ondata femminista, quella più specificamente contemporanea o della differenza. Gli autori del testo si impegnano a chiarire la costellazione terminologica alla base degli odierni dibattiti femministi che avvengono sia nelle università sia nelle sfere pubbliche informali. In questo senso, introducono prima tramite bell hooks

e Patricia Hill Collins il concetto di intersezionalità, poi tramite Iris Marion Young e Nancy Fraser quello di ingiustizia strutturale, e infine tramite Judith Butler la distinzione tra sesso e genere. In conclusione, nel capitolo quinto, gli autori ripercorrono le trame più contemporanee della Teoria Critica. Ampio spazio, in questo senso, viene dato alla ricostruzione delle filosofie dei più illustri rappresentanti della terza e quarta generazione della Teoria Critica francofortese, cioè della teoria del riconoscimento di Axel Honneth e della teoria delle forme di vita di Rahel Jaeggi.

Come emerge chiaramente da questa breve disamina, il testo *Le idee e il potere. Il pensiero politico contemporaneo* costituisce un fruttuoso tentativo di ricostruire le diverse trame del pensiero politico contemporaneo. Grazie al costante rimando al retroterra storico in cui le teorie sono emerse, viene restituita un'immagine viva dei concetti e delle filosofie in gioco; rappresentando per queste ragioni un prezioso strumento critico per orientarsi nel mondo di oggi.

Guido Mangialavori, *Un atomismo per Althusser*, Mimesis, Milano-Udine 2024, 150 pp.

di Paolo Missiroli

Il libro di Mangialavori è al tempo un'opera di filosofia teoretica e un giallo filosofico. Come suggerisce il titolo, il libro non è solo un lavoro su Althusser. Nella sua eccellente introduzione, Vittorio Morfino sottolinea come il libro cerchi di fornire una definizione teorica più accu-

rata possibile dell'atomismo a cui Althusser fa riferimento nella fase finale del suo pensiero. A questo proposito, la maggior parte del libro è dedicata allo studio del pensiero antico, mentre i riferimenti al pensiero moderno e contemporaneo sono presenti soprattutto nel capitolo finale. Per comprendere le ragioni alla base dell'opera di Mangialavori, è necessario innanzitutto essere consapevoli delle due difficoltà intrinseche alla tradizione atomista antica: la distruzione dell'individualità e il determinismo. Tutto l'atomismo è una lotta titanica e senza fine contro queste due polarità che rischiano di travolgerlo in ogni momento. Poiché l'atomismo pone una serie di individualità identiche all'origine dell'essere, rischia di eliminare ogni forma di originalità e differenza tra questi elementi. Pertanto, l'atomismo è sempre esposto al pericolo di trasformarsi nel suo opposto: il monismo assoluto, ovvero l'uguaglianza totalitaria mascherata da pluralismo. Il determinismo è implicito in questa uguaglianza assoluta: se tutti gli atomi sono identici, allora si muovono tutti allo stesso modo e sono completamente determinati.

Riprendendo la metafora della pioggia di Althusser come rappresentazione del materialismo (Louis Althusser, *L'unica tradizione materialista* [1993], in *Sul materialismo aleatorio*, trad. it. di Vittorio Morfino, Luca Pinzolo, Milano, Unicopli 2000, p. 55), Mangialavori ne mostra i pericoli e la soglia su cui essa si trova: cosa distingue una goccia dall'altra? Al di fuori della metafora, cosa potrebbe rendere queste gocce libere, anche se si trattasse di una libertà purificata da tutti i sogni individualistici-borghesi? L'intera opera di Mangialavori è dedicata meno a ri-

spondere a queste domande che a riformularle. Prima di delineare brevemente il contenuto dell'opera capitolo per capitolo, è necessario svelare l'assassino di questo libro, che è un vero e proprio giallo filosofico: Aristotele. Secondo Mangialavori (e la vasta letteratura che cita e conosce bene, pur non essendo un antichista di professione), è Aristotele il responsabile del modo in cui quasi tutti gli occidentali hanno concepito l'atomismo di Democrito (accettandolo o rifiutandolo). L'intero libro è incentrato su ciò che Morfino definisce un «corpo a corpo con Aristotele» (p. 8). Lo Stagirita ha costruito l'atomismo come una posizione insostenibile per dimostrare la correttezza della propria. Per Althusser, delineare un (e non il) atomismo significa quindi sfuggire alla morsa di Aristotele sulla tradizione interpretativa occidentale. Secondo Mangialavori, questa tradizione è interamente caratterizzata dal desiderio di evitare i rischi che Aristotele associava a tale posizione (piuttosto che al concetto stesso, come vorrebbe l'atomismo materialista). In molti sono caduti nella trappola di Aristotele: per citare solo i più famosi, Epicuro, Hegel, Marx, Nietzsche e Bachelard. Abbiamo quindi presentato quella che può essere identificata come la *pars destruens* dell'opera in questione, in quanto l'approccio dell'autore non segue uno sviluppo logico-dimostrativo, ma, come si accennava, uno schema tipico del romanzo poliziesco di tanta letteratura filosofica. Il crimine è stato commesso (visione *ex post* dell'atomismo); viene scoperta la dinamica del crimine (lettura aristotelica); viene ricostruita una possibile alternativa (Democrito, Spinoza, Althusser e Deleuze come atomisti differenziali).

Il primo capitolo, «La caduta del diavolo» (pp. 15-7), sottolinea l'importanza della deviazione e della caduta per il concetto di libertà, qualunque sia la sua interpretazione. Il suo scopo è suggerire l'importanza della differenza e, paradossalmente, preparare il lettore alle critiche all'atomismo che informano i cinque capitoli successivi. Si tratta di un romanzo poliziesco: come in Dieci piccoli indiani, il lettore si fida dell'assassino fino alla penultima pagina. Nel secondo capitolo, «Marx: Epicuro e Democrito nella tesi di dottorato del 1841», Mangialavori inizia a chiarire il malinteso che circonda l'atomismo (pp. 18-29). Mangialavori mostra come Marx considerasse l'atomismo epicureo sostanzialmente superiore a quello di Democrito. Quest'ultimo è completamente prigioniero del determinismo, mentre il primo, attraverso Lucrezio, parla del clinamen come di una deviazione spontanea dell'atomo. Inoltre, la mancanza di differenza radicale tra gli atomi di Democrito lo porta a confondere l'apparenza soggettiva con la realtà oggettiva, dando luogo a una forma di empirismo ingenuo. Nel terzo capitolo, «J.Q. de Morães e E. Bignone: il clinamen scomparso e le influenze aristoteliche» (pp. 29-37), l'autore accenna al fatto che tutto l'atomismo epicureo è formulato come risposta alle critiche di Aristotele a Democrito. In questo senso, vengono spiegati sia il concetto di clinamen, inteso come tentativo di salvaguardare la libertà e l'individualità degli atomi, sia il principio attivo che ordina il cosmo epicureo, senza il quale il cosmo stesso non esisterebbe. Nel quarto capitolo, «Bachelard e l'esplosione dell'essere eleatico» (pp. 35-42), Mangialavori dimostra che Bache-

lard continua a sottoscrivere la tesi di Aristotele secondo cui l'atomismo di Democrito non è altro che una moltiplicazione indefinita dell'essere eleatico, di cui eredita tutte le contraddizioni intrinseche. Questo capitolo conclude la prima parte del mistero in questione: il crimine è stato commesso, l'atomismo democriteo è cioè stato condannato alla ripetizione dell'identico e al determinismo più assoluto. Secondo Bachelard, è stato Democrito a distruggere l'individualità e la libertà dell'essere, frammentando l'essere di Parmenide senza distruggerlo e riproducendolo all'infinito. L'autore ricorda che Bachelard distingue tra l'atomismo ingenuo di Democrito e quello colto di Epicuro (p. 39). Il quinto e il sesto capitolo costituiscono il cuore del libro. Tornando all'analogia con il romanzo poliziesco, è come se, in questa sezione del testo, l'autore riavvolgesse il film e ci portasse direttamente, con lui, sulla scena del delitto. Ricordiamo che stiamo cercando il fautore di questo mostruoso atomismo democriteo. Ogni lettore è convinto che si tratti, ovviamente, di Democrito. Tuttavia, come in un colpo di scena ben riuscito, a questo punto Mangialavori ci mostra qualcuno chino con le spalle girate e non è Democrito, ma, *coup de théâtre*, Aristotele. È stato il filosofo di Stagira a inventare l'atomismo di Democrito, punto per punto, poi ripreso da molti autori straordinari, come mostrato nella prima parte del testo. Nel quinto capitolo, significativamente più corposo degli altri, «Aristotele e la costruzione dell'atomismo antico» (pp. 43-65), Mangialavori esamina in profondità il testo aristotelico, avvalendosi di una vasta letteratura critica. Egli mostra con

precisione come Aristotele costruisca un oggetto polemico a proprio uso, muovendo a Democrito essenzialmente le seguenti critiche:

a. – l'atomismo non riconosce alcuna differenza effettiva nell'essere, assegnando un solo movimento possibile a ciascun atomo;

b. – l'atomismo è una derivazione apparentemente pluralistica dell'eleatismo, ma in realtà riduce tutto l'essere a un'unica sostanza plurale a causa della mancanza di differenziazione tra gli atomi. Pertanto, l'atomismo è un monismo (p. 49).

c. – L'intero discorso di Democrito sul vuoto è assurdo, in quanto renderebbe impossibile il movimento secondo natura.

Il punto fondamentale è che, secondo Aristotele, negare la differenza qualitativa tra le sostanze (cosa che egli rimprovera a Democrito) equivale, in effetti, a negare ogni differenza e, di conseguenza, ogni movimento (come è noto, Aristotele collega il movimento alla natura dei corpi).

Nel sesto capitolo, «Aristotele e la traduzione dei termini democritei» (pp. 66-72), Mangialavori analizza il modo in cui è avvenuto tale delitto a partire dalla traduzione dei termini del testo democriteo. Aristotele traduce i termini dal greco ionico democriteo al greco attico, traducendo essenzialmente il termine greco *ῥυσμός* con *σχῆμα* (forma/figura). Secondo Mangialavori e molti altri interpreti, questa traduzione è fuorviante. Secondo l'autore, Democrito non intende dire che gli atomi differiscono quantitativamente, ma piuttosto vuole definire una forma che esiste solo nell'incontro, facendo eco a Benveniste il quale sottolineava una differenza irriducibile tra *ῥυσμός* e *σχῆμα*: laddove il

secondo definisce una «forma» fissa, realizzata, posta in certo qual modo come un oggetto», il primo invece «designa la forma nell'attimo in cui è assunta da ciò che si muove, è mobile, fluido, la forma di ciò che non ha consistenza organica: si addice al pattern di un movimento fluido, a una lettera arbitrariamente modellata, a un popolo che si dispone a piacimento, alla particolare disposizione del carattere e dell'umore. È la forma improvvisata, momentanea, modificabile» (Émile Benveniste, *Problemi di linguistica generale* [1966], trad. it. di Maria Vittoria Giuliani, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 396). L'etimologia del termine ionico si riferisce allo sciabordio delle onde sulla spiaggia, a una forma continuamente modificata dagli incontri. Ciò ci aiuta a comprendere sia il motivo per cui Aristotele riuscì nella sua operazione, sia il motivo per cui Althusser riprese il pensiero di Democrito: si tratta di una prospettiva in cui le essenze non si incontrano, ma sono le relazioni a dare vita alle entità, anche se solo per un istante. Nel settimo capitolo, «Un atomismo per Althusser» (pp. 73-91), Mangialavori presenta un atomismo basato non sull'individualità o sull'identità assoluta, ma sul concetto di atomo come forma in movimento «refrattaria a qualsiasi totalizzazione» (p. 73), attingendo sistematicamente a Spinoza. Così, l'atomismo di Althusser emerge come un pensiero dell'incontro, al di là della sostanza. L'ottavo e ultimo capitolo, «Kenologia» (pp. 92-107), affronta il tema del vuoto, che attraversa tutto il testo. Secondo Mangialavori, una concezione specifica del vuoto rende possibile un materialismo basato sull'incontro e sulla contingenza. Il vuoto non è lo spazio

tra i corpi, come accusava Aristotele Democrito di credere, ma piuttosto il regno in cui avvengono gli incontri e che li rende possibili senza determinarli. La kenologia è lo studio del vuoto che, secondo l'autore, non è «non-essere» ma «?-essere» (p. 92) e possiede una positività che non è quella della sostanza. Il *kenos* è l'oggetto cancellato dalla filosofia: la «soglia entro la quale le profonde connessioni dei corpi producono superfici ideali» (p. 85). In questo senso, si può comprendere perché Althusser riteneva che un atomismo utile «subordini perpetuamente la filosofia dell'Essere al discorso sul mondo» (p. 88), dando origine a un materialismo dell'incontro. Ci pare particolarmente rilevante sottolineare che questo vuoto concepito non come un nulla, bensì come un essere qualificato è, in Althusser e in Mangialavori che lo commenta, ciò che al contempo è condizione della contingenza (dell'evento non necessario né impossibile) e della congiuntura specifica in cui ogni operazione individuale e sociale si svolge. In questo senso l'atomismo delineato da Mangialavori è costitutivamente al di là delle *impasses* a cui la lettura aristotelica aveva condannato tale tradizione.

The Edinburgh Companion to Gilbert Simondon, a cura di Andrea Bardin, Marco Ferrari, Anaïs Nony, Gregorio Tenti, Edinburgh University Press, Edinburgh 2025, 418 pp.

di Diego Donna

Per l'ampiezza dell'impianto teorico e l'autorevolezza dei contributi raccolti, l'*Edinburgh Companion to Gilbert*

Simondon, curato da Andrea Bardin, Marco Ferrari, Anaïs Nony e Gregorio Tenti, si impone come uno dei più importanti volumi collettivi dedicati negli ultimi anni al filosofo francese dell'individuazione. Riunendo in oltre quattrocento densissime pagine alcune delle principali studiose e dei principali studiosi della sua opera, il *Companion* restituisce tutta la complessità di un pensiero che, dopo essere rimasto a lungo ai margini del dibattito filosofico, ha conosciuto negli ultimi decenni un'influenza crescente nel panorama filosofico. Schiacciata tra le grandi correnti dello spiritualismo, dell'idealismo e del positivismo, la posizione di Simondon rimase infatti per lungo tempo di difficile classificazione. Elaborata principalmente nelle due tesi di Dottorato intitolate *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* e *Du mode d'existence des objets techniques*, la filosofia simondoniana dell'individuazione fisica, biologica e psichico-sociale oltrepassa anche l'orizzonte fenomenologico dell'esperienza vissuta al quale restano imbrigliate le «filosofie della coscienza e del soggetto», per usare la celebre espressione di Michel Foucault nel suo intervento in onore al maestro Georges Canguilhem. Non meno significativa è la scelta di Simondon di confrontarsi con la cibernetica e le scienze dell'informazione d'oltreoceano piuttosto che con le invarianti linguistiche privilegiate dallo strutturalismo. Come mostrano, da punti di accesso differenti, i contributi del volume, il progetto filosofico simondoniano confluisce in un umanesimo della relazione e della mediazione; un umanesimo non essenzialista, ma non per questo senza responsabilità, che affi-

da all'uomo il compito di comprendere e mediare i processi tecnici tra ordini eterogenei di realtà.

Per orientarci all'interno della vasta costellazione di temi affrontati nel volume, i contributi saranno raggruppati in tre nuclei tematici principali. Si tratta di una classificazione scelta unicamente per finalità espositive, che attraversa trasversalmente l'organizzazione del volume senza riprodurla fedelmente. Prenderemo le mosse dal concetto di individuazione nei suoi aspetti fisici, biologici e psichico-collettivi, per spostare in seguito l'attenzione sui campi in cui la filosofia simondoniana ha esercitato un'influenza decisiva: dalla metafisica alla fisica, dalla biologia alle teorie della forma e dell'informazione. Infine, saranno prese in esame le modalità di ricezione e di riattualizzazione del suo pensiero. Ci si soffermerà in particolare sui saggi che interrogano il rapporto tra individuazione e tecnica, terreno su cui si misura con più forza la biografia intellettuale del filosofo francese, illuminata in appendice al volume dalla preziosa nota bio-bibliografica di Nathalie Simondon, tradotta con il titolo *The Life and Works of Gilbert Simondon*.

Il tema dell'individuazione costituisce il filo conduttore degli interventi di Gus Hewlett, Giovanni Carrozzini, Lina Marcela Gil-Congote e Germán Vargas Guillén, Daniela Voss, Isabel Builes Roldán e Jorge William Montoya Santamaría. Hewlett ne mette in luce la complessità teorica, all'incrocio tra scienze naturali e cultura tecnologica. Carrozzini ne analizza l'architettura concettuale attraverso la nozione di «allagmatica», ossia la teoria del cambiamento capace di riconciliare essere e divenire, struttu-

ra e operazione sul duplice versante ontologico e metodologico. Gil-Congote e Vargas Guillén ricostruiscono le matrici psicologiche e filosofiche della teoria simondoniana dell'individuazione psichica: dalla riflessologia e dal comportamentismo, fino al confronto critico con l'intuizionismo bergsoniano e le teorie della *Gestalt*. Voss, rinviando ai teorici dell'*embodied cognition* – da Maturana e Varela a Godfrey-Smith e Thompson – rilegge l'individuazione psichica come un processo radicato nelle pratiche materiali e corporee che Roldán e Santamaría traducono in una concezione non sostanzialista della soggettività.

Un secondo nucleo di interventi ricostruisce la fitta rete di riferimenti filosofici e scientifici entro cui prende forma il progetto teorico simondoniano, mettendone in luce il carattere squisitamente interdisciplinare. Clémentine Lessard legge la *métabasis* simondoniana come punto di intersezione tra l'eredità delle filosofie presocratiche e le teorie dell'informazione che dialogano con la fisica contemporanea, da Norbert Wiener a Louis de Broglie e Werner Heisenberg (pp. 103-18). Jean-Hugues Barthélémy mette a confronto l'epistemologia anti-sostanzialista di Simondon con il razionalismo tecnico di Gaston Bachelard e la termodinamica dei sistemi complessi (pp. 119-21). Gregorio Tenti si sofferma sulla matrice filosofica tedesca dell'individuazione simondoniana, con riferimento soprattutto alla morfologia speculativa di Goethe e alla *Naturphilosophie* dei Romantici, individuando in Schelling il *terminus ad quem* di una concezione processuale dell'essere (p. 155). Cécile Malaspina mostra come il pensiero di Simondon sfugga all'alternativa

classica tra nominalismo e realismo, collocandosi piuttosto sotto il segno di una cibernetica universale intesa come teoria generale delle operazioni e delle trasformazioni (p. 164).

Pensatore eccentrico e difficilmente classificabile, Gilbert Simondon assume il compito ambizioso di ripensare l'intera storia filosofica del concetto di sostanza alla luce delle acquisizioni provenienti dalle scienze fisiche, biologiche e tecniche. Non più sinonimo di sostrato stabile e garante dell'identità, "sostanza" è la risultante provvisoria dei continui processi di individuazione che la definiscono: una dinamica metastabile, attraversata da tensioni e riserve di «realità preindividuale». Operazione teorica di rara ampiezza, che non si limita a criticare l'ontologia classica, ma ne rielabora le categorie dall'interno decentrandola a favore di una teoria dei processi che spazia dalla termodinamica alla biologia, dalla storia della filosofia alla cibernetica, la teoria simondoniana dell'individuazione può essere intesa come un nuovo *Discours de la méthode*, espressione con cui lo stesso Simondon salutava la cibernetica di Norbert Wiener, come ricorda Marco Ferrari, facendone il nucleo di un'assiomatica generale delle scienze ispirata al carattere insieme riflessivo e creativo dell'attività umana: «il n'y a rien de cybernétique dans un robot» (p. 177). Tra le varie traiettorie che attraversano il volume, un tema centrale è quello dell'alienazione, che può essere assunto come punto di raccordo di un terzo gruppo di contributi dedicati al rapporto tra tecnica, cultura e transindividualità. Pur nella diversità degli approcci, è infatti attorno a questa tematica che convergono alcune delle riflessioni più significative rac-

colte nel *Companion*. Di chiara ascendenza marxiana, il concetto è reinterpretato da Simondon a partire dal rapporto tra l'essere umano e le macchine. La pubblicazione di *Du mode d'existence des objets techniques* si inserisce, del resto, in un contesto storico segnato dalla crescente attenzione per il fenomeno tecnico – da Febvre a Koyré, da Weil a Canguilhem – così come dal tentativo di riavvicinare la filosofia alle scienze. Emblematico è il colloquio di Royaumont, *Le Concept d'information dans les sciences contemporaines*, che riunisce filosofi, matematici e cibernetici sotto il segno di una nuova integrazione della cultura tecnico-scientifica alla vita collettiva. Nel volume, i contributi di Giovanni Menegalle, Mark B.N. Hansen, Xavier Guchet, Simon Mill e Andrea Bardin approfondiscono tali riflessioni concordando su un aspetto di fondo: l'alienazione nasce, agli occhi di Simondon, dalla mancata comprensione della funzione di autoregolazione insita nella tecnicità. L'alienazione designa, in altre parole, qualcosa di più ampio della sola espropriazione economica di matrice marxiana: essa consiste nella perdita di un rapporto significativo con il mondo tecnico e dunque con l'impossibilità di partecipare alle sue funzioni di mediazione e regolazione della vita individuale e collettiva. Mark B.N. Hansen estende tale linea di riflessione sul terreno antropologico sostenendo che l'interazione tra ominidi e mondo tecnico costituisce, con buona pace di Marcuse, il principio dinamico di un'evoluzione da sempre «multidimensionale», di cui l'essere umano è solo una delle componenti (pp. 214-8). Per Ludovic Duhem il quale il progresso tecnico non coincide né con una traiettoria

storica prestabilita, né con un processo di progressiva umanizzazione della natura. Esso rinvia piuttosto a una «naturalizzazione dell'uomo» rispetto alla quale l'alienazione moderna si dà come perdita di un rapporto intelligibile tra gli *ensembles* tecnico-industriali, i loro modi di esistenza e i valori che essi esprimono (p. 394). A conclusioni analoghe giungono Simon Mill e Vittorio Morfino: il primo rilanciando un'«etica optativa» che concepisce il senso di giustizia come un «rigore tecnico», capace di integrare conoscenza e azione secondo il μέτρον o la misura (p. 275); il secondo proponendo una lettura transindividuale del concetto simondoniano di alienazione che anticipa le articolazioni althusseriane tra Marx e Freud mostrando la co-appartenenza di individuo e società. L'inconscio, spiega Morfino, è un effetto di ritorno della riproduzione di una formazione storico-sociale: effetto che non va pensato in termini di mera repressione di una naturalità da liberare, bensì come la presa da parte delle strutture sul desiderio socialmente e storicamente prodotto (pp. 319-20).

Da questo terzo gruppo di contributi dedicati al nesso tra natura e tecnica si possono estrarre almeno due conclusioni provvisorie. Riletta da Simondon, la categoria di alienazione è non solo un fenomeno socio-economico ma soprattutto psico-fisiologico collettivo. Quando la funzione un tempo incorporata nel gesto dell'artigiano viene assunta dalla macchina e quest'ultima cessa di prolungare immediatamente lo schema corporeo umano, all'uomo spetta un nuovo compito: non più quello dell'esecutore, ma del regolatore e coordinatore dell'individuo tecnico nel siste-

ma più ampio di relazioni entro cui si svolge la sua attività riflessiva. Subentrando alla figura dello schiavo senza tuttavia emanciparsi dalle logiche della proprietà e del dominio, l'oggetto tecnico non ha dato luogo a una liberazione pienamente compiuta. È a partire da questo problema che *Du mode d'existence des objets techniques* presenta una riflessione sulle condizioni culturali dell'emancipazione umana ripercorrendo le metamorfosi storiche dello spirito enciclopedico, da Diderot e d'Alembert, fino a Raymond Aron, Jean Lacroix e Georges Friedmann, autori che incidono in profondità, come mostra con chiarezza Giovanni Menegalle, sulla formazione simondoniana. Ispirato dalle analisi sull'automazione e sulle nuove forme di divisione del lavoro provenienti dalla sociologia industriale francese tra Otto e Novecento, Simondon individua nella cultura tecnica e del lavoro una funzione di mediazione essenziale tra l'essere umano e le macchine, non estranea a certe correnti del cattolicesimo intellettuale (pp. 93-6). In breve, l'alienazione umana in età moderna non dipende dai soli rapporti economici di produzione, ma dall'incapacità di comprendere e integrare quest'ultimi nei significati, nei valori e nei modi di esistenza propri del mondo tecnico. Simondon fa così della cultura del lavoro il principio transindividuale o lo schema di regolazione aperto e metastabile del gruppo artificiale-naturale (*ensemble*) preso nel suo insieme.

La ricchezza di tali analisi suggerirebbe tuttavia una domanda ulteriore: in che misura la funzione regolativa attribuita dal pensatore francese alla cultura tecnica può fare astra-

zione dai conflitti che attraversano i processi di individuazione collettiva? Vittorio Morfino osserva, a questo proposito, che il rifiuto simondoniano del paradigma economicista ottocentesco, se filtrato attraverso Althusser, consente di sottrarre il transindividuale anche all'incarnazione in un soggetto collettivo unitario, come avverrà invece in alcune riletture novecentesche dei *Grundrisse* di Marx, culminanti nella stagione teorico-politica del post-fordismo (p. 330). Ma non è precisamente in questa direzione che potrebbe, per l'appunto, essere sviluppato il confronto tra Marx e Simondon? Un confronto che consentirebbe, da un lato, di rileggere Marx al di là delle interpretazioni più rigidamente economiciste, proprio nella direzione di un superamento della dicotomia tra struttura e sovrastruttura, restituendo centralità a quell'*ensemble* di rapporti produttivi, tecnici e sociali – termine che Marx stesso impiegava in francese per designare una totalità relazionale irriducibile ai suoi singoli elementi. Dall'altro lato, permetterebbe di valorizzare l'originalità del progetto simondoniano, mostrando come la centralità attribuita ai processi di relazione, mediazione e individuazione collettiva renda difficilmente sostenibile l'immagine di una semplice alternativa "umanistica" al "marxismo". Centrale in questa prospettiva, fu in Italia la riflessione di Paolo Virno, recentemente scomparso e primo curatore italiano – peraltro – della terza parte de *L'Individuation*, che seppe tradurre con grande acutezza teorica la riflessione simondoniana sulle tecniche in una teoria delle capacità linguistiche, delle forme di vita e delle infrastrutture cogniti-

ve messe a valore dall'odierna fabbrica sociale. È in questa direzione che sembrano muoversi del resto gli interventi di Viana, Aguirre, Bourbonnais, Paradise e Nony. Applicando le categorie simondoniane a oggetti diversi – dal denaro all'immaginazione tecno-simbolica, fino all'intelligenza artificiale – essi convergono nel mostrare come l'intelligenza umana sia sempre inscritta in insiemi che ne orientano le forme di percezione, azione, cooperazione. Viana interpreta il denaro come uno schema transindividuale capace di organizzare significati e investimenti affettivi (pp. 339-40); Aguirre, Bourbonnais e Paradise mostrano come gli ambienti tecno-simbolici condizionino le capacità di immaginazione e progettazione. L'analisi di Nony, dedicata all'intelligenza artificiale, sposta la questione sul terreno propriamente politico interrogando i regimi di valore e le forme di violenza algoritmica attraverso cui le tecnologie contemporanee riproducono le strutture sociali di potere, amplificandole in assetti bellici e coloniali (pp. 302-4).

Si potrebbe concludere che una delle questioni più feconde emergenti da questo imponente volume collettivo riguarda la possibilità di innestare le categorie simondoniane principali – individuazione, sistema, ambiente, informazione, transindividualità, alienazione, *ensembles* – nelle forme della complessità tecnico-sociale contemporanea. Non è poco per un volume che, attraverso ricostruzioni testuali e storiografiche rigorose, dissotterra gli attrezzi teorici simondoniani convocandoli a una rinnovata interrogazione del presente.

Pierre Bourdieu, *Meditazioni Pascaliane*, a cura di Ciro Tarantino, Mimesis, Milano-Udine 2024, 372 pp.

di Federico Pesci

«La vera filosofia si prende gioco della filosofia». La massima di Pascal potrebbe essere il sottotitolo di *Meditazioni pascaliane*, saggio che Pierre Bourdieu, nato nell'agosto del 1930 a Denguin sui Pirenei, compone nella piena maturità. Pubblicato nel 1997, ripubblicato, con modifiche e integrazioni nel 2003, questo saggio trova oggi in Italia una nuova veste editoriale, nella Collana "Minority Reports" di Mimesis, con l'attenta e preziosa cura di Ciro Tarantino. Il sociologo francese intesse – senza però rinunciare a confrontarsi con gli "strumenti" interpretativi messi a punto dai filosofi: da Austin a Wittgenstein, da Heidegger a Sartre, da Habermas a Foucault, da Hume a Merleau-Ponty (solo per citarne alcuni) – quella «critica della ragione scientifica» che non viene affrontata dalla filosofia stessa. Tale ragione, in età moderna, diventa il centro della riflessione sul mondo, della comprensione del mondo, e sul soggetto di esse, che a sua volta – sulla linea che (come "suggerito" dal titolo del saggio) va da Descartes e Pascal fino a Husserl, passando per Kant – si può comprendere e criticare solo riconoscendo il suo sorgere in una situazione di «*skholé*», di «tempo libero e liberato dalle urgenze del mondo» (p. 9): il solo che possa metterla in azione e in funzione. I presupposti determinati da tale collocazione «scolastica» privilegiata, socialmente ancor prima che intellettualmente, non sono negati dalla filosofia – dalla filosofia del

linguaggio, dall'epistemologia, dalla fenomenologia novecentesche – ma perlopiù per legittimarli, non per analizzarli. Si tratta, invece, di rintracciare le regole del «gioco» filosofico, mettendone a fuoco le condizioni di possibilità: non per rinunciare all'esercizio della ragione filosofica, bensì per coglierne il senso, all'interno di quel «gioco». Si vuole liberarla da quella sorta di campo di e per iniziati, rafforzandone il ruolo, con un atteggiamento che non intende affatto svincolarsi dall'"impianto" illuministico, neppure in quell'ultimo passaggio di Novecento.

Riprendendo un *pensée* di Pascal («se proprio avessi dovuto schierarmi – afferma – mi sarei definito pascaliano» più che marxista, p. 10) Bourdieu porta la critica sociale, del potere e dei suoi campi, dal piano strettamente materiale, economico – che certo condiziona e determina (ed egli non manca di tenerne conto) la vita di individui e gruppi, il loro rapporto con la «scuola» e la cultura, la collocazione al loro interno, se non ai margini o fuori da esse – a quello simbolico, con la sua «violenza» che, determinando ruoli e posizioni nella società, dà «simbolica» (pp. 244-55), in qualche modo, si fa sociale, e politica. Quella di chi contrappone il lessico specialistico e le logiche colte a quelle del «senso comune», della «gente comune», che, sempre sulla scia del suo "maestro" seicentesco, suscitano tutto l'interesse di Bourdieu.

Ai filosofi (e i "moderni", ai suoi occhi, non si distinguono dai "postmoderni") che si prendono troppo «seriamente» – è costitutivo del loro «gioco» pensarsi come il più «serio» dei giochi – che fanno filosofia nell'«illusione» che il loro discorso sia un

atto politico e abbia valenze extra-filosofiche, che le «rivoluzioni nell'ordine delle parole» siano «rivoluzioni nell'ordine delle cose», vorrebbe contrapporre la libertà di scrittori e artisti, infrangendo attraverso l'ironia o la parodia la sacralità della «convenienza scolastica» (p. 11). Chi sta dentro un campo «scolastico», chi è implicato in esso, assume, implicitamente, un «habitus», un «senso del gioco»; chi accede a esso deve farne propri i codici, «conoscendoli con il corpo, incorporandoli» (pp. 185-9, 199-204): cosa tanto più immediata per chi appartiene a una classe sociale che ha il tempo (appunto, la «*skholé*») per accedere alla «postura» scolastica, entrando in confidenza con essi, mentre si rivela tanto più faticosa per chi viene da fuori campo: ecco il meccanismo di «riproduzione» dell'ordine sociale, delle sue gerarchie, che Bourdieu ha sempre smascherato. E a chi gli rimprovera che una tale analisi critica sia resa possibile dalla sua collocazione sociale, e intellettuale, che anche quello sociologico sia un campo «scolastico», risponde che il disvelamento di una verità non viene invalidato da un «interesse», disciplinare o persino personale, che sta alla sua base.

Tocca dunque al sociologo «dire le cose del mondo sociale – e di quello filosofico nello specifico – come effettivamente sono», rompendo «il cerchio incantato della denegazione collettiva», facendo riemergere il «rimosso», le ragioni non-filosofiche dell'elaborazione filosofica, che la filosofia, come «tutto l'universo del sapere, non vuole sapere» (pp. 15-6, pp. 25-43). Da qui – in nome dell'irriducibilità del soggetto dell'oggettivazione scientifica, di una ricerca filosofica che ritiene di avere nel dna la *nobles-*

se (obligée?) del più alto disinteresse – la reazione indignata, infastidita, risentita (che si traduce spesso in una svalutazione della sociologia, “inca-pace” di elevarsi alla purezza delle partiture filosofiche) di chi vede la propria disciplina sottoposta a un'oggettivazione che par toglierle dignità, valore, significatività: il contrario di ciò a cui mira lo scandaglio del sociologo. Quest'ultimo – non tanto per acquisire credibilità tra gli “addetti ai lavori”, quanto per dare una fondazione epistemologica al proprio lavoro – è perciò chiamato a operare in prima istanza su se stesso, «esplorando» la propria soggettività come un «osservatore oggettivista», e a ricorrere ai «compiti più umili», a una pratica empirica fatta di osservazione diretta, interviste, raccolta e codifica dei dati, indagine statistica: la metodologia che lo stesso Bourdieu – senza mai cadere nel «culto del dato» (p. 14) ma servendosene (come un Galileo della sociologia) per comprendere e spiegare i fenomeni osservati e analizzati – ha seguito per trent'anni. Una metodologia sempre intrecciata a un'attenzione critica verso tutto ciò che in lui poteva assumere i crismi dell'«intellettualità», o dell'«intellettualismo», e attraverso cui rovesciare tanti modi di condurre l'analisi sociologica: a partire dalla «vulgata» marxista, che, riconducendo i comportamenti alla struttura economico-sociale, finiva per non tenere in conto il modo in cui il mondo sociale veniva incorporato e “sentito” dai suoi soggetti, dalle “classi”. Da qui, sovrapponendo la curvatura fenomenologica alla prospettiva strutturalista, il suo andare oltre l'alternativa tra una lettura soggettiva e una oggettiva dei contesti e delle di-

namiche sociali, tra una logica meccanicistica e un orizzonte finalistico, il suo uscire dalla «gabbia» dualistica della filosofia moderna, in cui alcuni detrattori (che quel dualismo accolgono implicitamente, nell'atto stesso di sceglierne uno dei cardini contrapposti) lo accusavano di chiudersi. Consapevole del rischio che la sua possa apparire come una «filosofia negativa», Pierre Bourdieu ribadisce che ricondurre la «creazione» – quella filosofica così come quella artistica e letteraria, o in senso stretto scientifica, o anche giuridica e (perché no?) politica – alle sue condizioni sociali non vuol dire ridurre l'unico al generico, l'individuo alla classe, o, peggio ancora, negare la libertà e la diversità del pensare e dell'agire. Nel rivelare i meccanismi nascosti, o rimossi, dei campi più «prestigiosi» e insieme «misteriosi» del sapere, nel mostrare cosa ci sia di «particolare» – quali interessi, quali passioni, quali aspirazioni – dietro i loro valori più «sacri e universali», nel cogliere la relazione tra i temi e i concetti filosofici e il loro contesto (in questo senso «relativizzandoli») non c'è nessuna intenzione di renderli «relativi» togliendo loro universalità (pp. 12-3, 176-84). Il suo è, infatti, un tentativo di analizzare la ragione scientifica con il solo discorso razionale: «una lotta forse perduta in partenza» ma che non ha mai abbandonato, convinto che le difficoltà di comprenderla derivino «non dall'intelletto ma dalla volontà» (pp. 19-20, 120-2). Perché tale ragione può consolidarsi, una volta rintracciate le motivazioni non strettamente razionali del suo darsi e definirsi. Ovvero, Kant corretto da Pascal.

David Abram, *L'incanto del sensibile. Percezione e linguaggio in un mondo più-che-umano*, traduzione di Daniela Boccassini, Nottetempo, Milano 2026, 458 pp.

di Gaia Bosio

«Si deve diventare un'altra volta così semplici e senza parole come il grano che cresce, o la pioggia che cade. Si deve semplicemente essere. [...] Ancora non ho trovato il tono giusto per spiegare questo mio sentimento intatto e gioioso in cui sono compresi tutti i dolori e tutte le passioni. Parlo ancora con un tono filosofico e libresco, come se mi fossi inventata una teoria consolatoria per rendermi più piacevole la vita. Per il momento farei meglio a tacere, e a essere». Così scriveva Etty Hillesum durante l'occupazione nazista di Amsterdam (Etty Hillesum, *Diario: 1941-1943*, a cura di J.G. Gaarlandt, trad. it. di Chiara Passanti, Adelphi, Milano 2023, pp. 160-1). Similmente, seppure in un contesto decisamente diverso, il filosofo e antropologo David Abram nel libro *L'incanto del sensibile* (pubblicato originariamente negli Stati Uniti nel 1996) esorta a riscoprire la semplice e consapevole vita del sensibile prerazionale, sconfinando nel mistero del «mondo oltre-che-umano» che abitiamo.

L'indagine di Abram prende avvio dalle sue esperienze personali fra i maghi tradizionali indigeni dell'Asia rurale (come i *lejak* a Bali o i *dzankri* del Nepal), grazie ai quali, in un contesto fortemente animista, ha riposato nell'ascolto omnicomprensivo dell'ancestrale «respiro-linguaggio dell'essere» (p. 14), vivendo l'incanto di un cosmo contemplabile, poiché animato dall'infinità di mondi rac-

chiusi in altri mondi tra loro intrecciati in un mormorio vitale condiviso. Tale sguardo gli ha consentito di individuare una dimensione ecologica nell'arte sciamanica e in ciò che viene comunemente definito magia: l'intensificazione metamorfica della ricettività personale al di là dei confini del sé. Questa modalità porosa e partecipativa della percezione incoraggia a coltivare un profondo rispetto per la diversità fluttuante con cui siamo in costante relazione e di cui siamo «una forma di consapevolezza fra molte altre» (p. 45).

Tuttavia, inevitabilmente, l'autore non può che ricorrere proprio a quel «tono filosofico e libresco» per evocare esperienze così vividamente vissute e, soprattutto, per elaborare articolate riflessioni scientifiche a esse correlate. Dopo un'introduzione a tratti personale, Abram si inoltra in uno studio fenomenologico dell'esperienza percettiva, riferendosi specialmente alla fenomenologia di Husserl e alle successive ricerche di Merleau-Ponty. In particolare, conferisce rilievo al corpo come fonte immediata di rapporto con l'esistenza, in una realtà indissolubilmente intersoggettiva, plasmata da reciproci scambi tra enti creativi e in continua trasformazione, aperti e indeterminati. In una così vasta rete relazionale interdipendente viene trascinata qualsivoglia gerarchia antropocentrica e specista, «minata alle fondamenta da una fenomenologia che prenda sul serio l'immediatezza della nostra esperienza sensoriale – poiché sono i sensi a mostrarci quella proliferante, selvatica fioritura di entità e di elementi in cui noi umani siamo del tutto immersi» (p. 96). Questa dimensione percettiva estesa sottende anche la nostra logica, le nostre astrazioni e

i nostri discorsi, che Abram analizza con cura, dedicando interi capitoli alla nascita del linguaggio orale, ma soprattutto della scrittura. Per questa via lo studioso approda alla tesi secondo la quale «il significato germoglia nelle profondità del mondo sensoriale» (p. 129), in quanto esprime a parole una risposta sgomenta all'impatto vibrante della natura che ci costituisce e che costituiamo: «la complessità del linguaggio umano [è] correlata alla complessità dell'ecologia terrestre» (p. 144), ne è una risonanza e una traccia. Ciononostante, attraverso il *logos*, la *ratio* e la tecnica (oggi tecnologia), l'umanità in un modo o nell'altro ha tentato, e tenta tutt'ora, di estraniarsi dall'universale compenetrazione del Grande Mistero – come lo definirebbero molti popoli nativi americani – per provare a sovrastarlo e ad addomesticarlo a proprio piacimento. A fronte di questa sempre più rischiosamente ermetica chiusura umana, l'opera di Abram mette in risalto la necessità di rivalutare la spontaneità percettiva che ci accomuna agli altri esseri, a cui la meccanizzazione del vivente ci ha sottratto, producendo artefatti che nella loro comodità sono progettati per rispondere con efficienza; laddove, invece, lo spontaneo interroga – prima di rispondere – suscitando «l'oscura meraviglia che anima ogni rapporto con la terra» (p. 392). La rigida complicatezza degli artefatti sovente soffoca la complessità polimorfa della vita poiché ambisce esclusivamente a un controllo che non può abbandonarsi alla vivace semplicità del divenire. Il pensiero di Abram non rifugge, sia chiaro, l'innovazione e non cerca semplificazioni o scorciatoie; al contrario, lavora per coniugare le invenzioni antropogeniche all'immen-

sa rete multivocale costituita da una pluralità di intelligenze, nella quale il pensiero si fa carne e non smarrisce la propria energia, la propria materialità, in teorie e statistiche sempre più circonvolute. Dopotutto, anche il più artificiale congegno deriva da elementi naturali grezzi e indomiti.

Emerge chiaramente dal testo come sia attraverso un'inesauribile mescolanza che il mondo si dà e noi ci diamo al mondo: esso si percepisce attraverso le sue stesse manifestazioni – manifestazioni dell'universo nella sua ininterrotta pro-creazione di se stesso. Una volta compresa l'infinita correlazione reciproca di tutte le prospettive possibili, siano esse umane o meno, si riuscirà a cogliere in *noi stessi* una sostanza più composta ed estesa di quella che riconducibile ai nostri corpi. «L'assunto di base di questo libro – precisa Abram – è che siamo umani solo nel contatto, e nella relazione conviviale, con ciò che umano non è» (p. 34). È il *Medesimo* che incontra sé stesso nello sguardo dell'*Altro* – secondo la filosofia di Levinàs – e attraverso questo incontro fluisce il giocoso e insidioso stupore respirante di cui siamo partecipi, il quale fa cadere la netta contrapposizione soggetto-oggetto a cui siamo tanto abituati, in favore di un rapporto di continuità, piuttosto che di cesura.

Scrive ancora Abram: «*L'incanto del sensibile* è un libro sull'animismo. [...] Oggi per animismo si intende una modalità partecipativa della percezione, che rende impossibile tracciare una qualsivoglia netta distinzione tra cose animate, da un lato, e cose inanimate, dall'altro. Perché per la sensibilità animistica *tutto* è animato, *tutto* è in movimento – anche se indubbiamente alcune cose, come i massi di granito, si muovono più lentamen-

te di altre, come i coyote o i falchi in picchiata. [...] *L'incanto del sensibile* sostiene, raccogliendo molte prove a riguardo, che in assenza di interposizioni tecnologiche, la percezione sensoriale è *intrinsecamente* animistica» (p. 387), dal momento che si fonda su uno scambio dinamico tra forze aperte ed enigmatiche all'interno di una rete i cui fili sono intessuti di meraviglia. «Solo restando in contatto tangibile con la terra e il cielo possiamo imparare a orientarci, e a navigare, fra le molteplici dimensioni che avanzano su di noi le loro pretese» (p. 34).

In conclusione, *L'incanto del sensibile* si attesta come un'opera pionieristica e una provocazione feconda all'interno del dibattito eco-fenomenologico contemporaneo. Il merito principale di Abram risiede nell'aver mobilitato l'apparato concettuale di Husserl e Merleau-Ponty, accostandolo a studi antropologici relativi alla peculiare visione cosmologica di svariati popoli indigeni del mondo, per scardinare con consapevolezza le gerarchie antropocentriche di un tentato solipsismo umano, ricollocando la percezione corporea all'interno di una rete relazionale più-che-umana.

L'indagine di Abram rimane, in definitiva, un passaggio ineludibile per chi voglia indagare le radici fenomenologiche del nostro rapporto con il vivente, le cui premesse richiedono di essere attentamente filtrate da rigorosa cautela critica, perché non si rinunci a priori alla ragione e alla tecnica, in quanto espressioni intrinseche dell'umano, anch'esse, in fondo, in qualche modo naturali. E confermata è così al fine con coerenza l'idea che l'umanità sia un sottoinsieme osmotico, per così dire, della natura stessa.

Saggi

LAURA MARONGIU

Tensione e continuità: una nota sulla concezione platonica di παράδειγμα

GABRIELE SCARDOVI

Una difficoltà non così grande. Scetticismo e regola del gusto nel pensiero di David Hume

EMILIANO ALESSANDRONI

La notte dell'interiorità. Arturo Massolo lettore di Hegel

Intervista a NADIA URBINATI

Sul populismo

Dossier

Su Jürgen Habermas (1929-2026)

MASSIMO LA TORRE

Jürgen Habermas «katechon» della modernità. Un omaggio

MARINA CALLONI

Jürgen Habermas e Karl Jaspers: un dialogo sotterraneo. Dalla ricostruzione morale della Germania postnazista alla genealogia del pensiero post-metafisico

STEFANO PETRUCCIANI

Jürgen Habermas teorico della democrazia

Note

FABRIZIO SIMON

«Post-scetticismo» e cultura classica. Su due nuovi contributi intorno alla filosofia di Adam Smith

DAVIDE TOLOMELLI

Tra antropologia e filosofia critica: due letture del pensiero kantiano

PETRA SOLE AMBROSIANO

Il carcere tra servitù e rieducazione

Recensioni