

V. WELBY, *Senso, significato, significatività*, trad. it. e cura di S. Petrilli, Graphis, Bari 2007, pp. 202.

A. PONZIO, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Meltemi, Roma 2007, pp. 335.

Il mondo d'oggi si vede senza uscite perché tutto è uguale, tutto si assorbe nell'Identico, tutto è omologato: dal cibo ai vestiti, dalle feste popolari alle vacanze. Un mondo chiuso in una comunicazione stereotipata, finta, funzionale al potere della parola dominante, affetta dalla "sindrome di Humpty Dumpty", cioè dalla manipolazione dei segni, verbali e non verbali, per deciderne il significato e controllare i comportamenti. "Non esiste il Senso della parola in senso stretto, ma soltanto il senso in cui la si utilizza [...]. Il Significato della parola è l'intento che si vuole trasmettere – l'intenzione dell'utente", come avvertiva già agli inizi del Novecento l'inglese Victoria Welby (1837-1912) in uno degli scritti ora disponibili in italiano nel volume di Graphis (p. 90). Qual è oggi, ad esempio, il senso di "riformismo"? Non certo quello che questa parola aveva agli inizi del movimento operaio. Nella prospettiva della "significs", termine coniato da Welby in alternativa a semantica e semiotica per indicare l'unione intrinseca del segno e del senso, i processi comunicativi sono visti in chiave etico-pragmatica o "semioetica", con grande attenzione al valore sociale delle espressioni.

La *significs* ruota attorno alla triade *senso, significato, significatività*, secondo una progressione di carattere qualitativo e non soltanto quantitativo.

122

Il *senso* corrisponde alla vita pre-razionale, ovvero al livello più primitivo della significazione, quello della risposta organico-istintiva indifferenziata, da parte dell'interprete-interpretante, ai segni del proprio ambiente. Esso si riferisce, dunque, a qualcosa di cui ne può avere esperienza tutto il mondo organico (vegetale e animale), ci informa sulla capacità di adattamento al mondo in quanto sentito, percepito, ed è alla base di qualsiasi esperienza, interpretazione e comportamento; attraversa pertanto tutte le varie fasi della significazione e della sua espressione.

Il *significato*, che compare solo successivamente al senso, riguarda il mondo umano, l'intenzionalità con cui si trasmette un senso specifico; esso implica deliberazione, volontarietà, ma non si può tracciare un confine ben preciso tra senso e significato dal momento che essi interagiscono e dunque non possono essere considerati separatamente.

La *significatività* riguarda il valore complessivo e ideale di qualsiasi forma di comunicazione, con essa l'esperienza avanza verso i livelli più complessi dell'espressività e della semiosi, in una sintesi di senso e significato che coinvolge l'orientamento etico di ogni esperienza, attività e azione. "La Significatività – scrive Welby – è sempre molteplice, e intensifica sia il senso sia il significato della parola in quanto ne esprime l'importanza, l'attrazione per noi, il peso, la forza emotiva, il valore ideale, l'aspetto morale, la portata universale o per lo meno sociale" (p. 90).

La *significs*, pertanto, non si pone soltanto come una filosofia della significatività ma anche come una filosofia della traduzione e dell'interpretazione. Traduzione e interpretazione si intrecciano inestricabilmente, ma soprattutto la

traduzione, nella prospettiva di Welby, diventa metodo conoscitivo in quanto le stesse attività intellettuali sono un processo traduttivo, un continuo rinvio ad altro che favorisce la creazione di collegamenti e corrispondenze insospettate. La moltiplicazione dei processi traduttivi contribuisce ad arricchire il nostro patrimonio conoscitivo attraverso l'interscambio e il potenziamento reciproco tra segni, linguaggi e campi di esperienza diversi. La traduzione è, in altre parole, la possibilità di interpretare il segno con un altro segno attraverso l'incontro di interpretanti diversi, attraverso l'apertura reciproca delle differenze o delle identità, diventando conoscenza critica e dialogica.

Oggi invece il dominio dell'identico è tale che anche ogni forma di rivendicazione è basata sull'aspirazione all'identica vita di chi detiene il potere: avere l'identico potere per fare le stesse cose. Ciò crea un senso omologato che esclude ogni alterità, ogni altra possibilità di vita e di mondi. L'identità vive sulla indifferenza per ciò che è diverso o differente: la stessa società è la risultante di identità (o differenze) reciprocamente indifferenti quali si manifestano nella scissione fra comportamento pubblico e privato, fra ruoli, competenze, nell'egoismo sociale. È questa socialità che grida "fuori gli extracomunitari!".

Per Augusto Ponzio il "fuori" non è lo spostamento spaziale, il cambiamento di posto, come quello auspicato dai vari razzismi e intolleranze, ma è, al contrario, l'uscita dai luoghi comuni della comunicazione, dal mondo così come è, dal discorso realistico della politica che ha, "come premessa, l'affermazione che la politica non può non essere realistica e, come conclusione [...] la necessità della guerra come punto di arrivo dell'argomentazione razionale" (p. 262).

L'identità è la categoria dominante della ragione occidentale, dice Ponzio, ma oggi la sua ritrovata baldanza non si spiega in termini esclusivamente filosofici quanto piuttosto con la realtà economico-sociale del capitalismo globalizzato e con la fase della "comunicazione-produzione" in cui la comunicazione è parte integrante non solo dello scambio ma anche della produzione e del consumo e il dominio è ottenuto tramite il controllo dei mezzi di comunicazione. La classe dominante quindi è la classe che possiede il controllo della comunicazione, come già sosteneva Ferruccio Rossi-Landi agli inizi degli anni '70 (*Il linguaggio come lavoro e come mercato, Semiotica e ideologia*), sviluppando alcune tematiche di Marx e di Gramsci. Con l'espansione mondiale del capitalismo – sostiene Ponzio – "tutti i programmi della comunicazione fanno parte di un'unica globale progettazione che, a parte gli interni conflitti e interessi, coincide con il piano di sviluppo del sistema capitalistico" (p. 236). Un'omologazione che concerne tutto l'agire sociale e individuale: al mercato globale corrisponde una comunicazione globale che esprime gli stessi bisogni, rivendica la stessa vita e lo stesso modo di esercitare il potere. "Questa progettazione è l'*ideologia* della comunicazione-produzione. Essa è talmente realistica, talmente aderente all'essere delle cose da presentarsi, sbandierando la lieta notizia della fine delle ideologie, *più come la sua logica, che come la sua ideologia*. Può essere indicata perciò come l' "*ideologica*" della comunicazione-produzione mondializzata. Anzi l'ideologia funzionale alla conservazione di questa forma sociale particolare finisce [...] col far passare tale conservazione per quella della *riproduzione sociale in generale*" (pp. 271-272).

A ciò risponde – dice Ponzio – la Costituzione europea, perfettamente allinea-

ta, peraltro, con la concezione della libertà in *The National Security of the United States of America* (2002) dove si legge: “Se sei in grado di fare una cosa gli altri apprezzano, allora dovresti anche essere in grado di vendergliela. Se gli altri sono in grado di fare una cosa che per te ha un valore, dovresti essere in grado di comprarla. Questa è la vera libertà, la libertà per una persona o una nazione” (cit. a p. 239). Un diritto di libertà che non si basa sul legame dell'uomo con l'uomo ma sull'isolamento dell'uomo, ripiegato sul proprio interesse privato.

Marx, sostiene Ponzio, ha pensato che l'uscita dalla scissione fra l'individuo egoisticamente isolato e l'uomo come ente generico dovesse essere opera di un soggetto parziale, il proletariato, interessato ad emancipare se stesso per emancipare tutti gli altri ed affermare così i diritti dell'uomo in generale. “La storia ha mostrato la difficoltà di realizzazione di questo progetto, basato in fin dei conti su due soggetti astratti: parziale l'uno, universale l'altro: il proletariato e l'uomo in generale” (pp. 282-283). La differenza di classe, l'internazionalismo proletario, nell'ambito dell'essere delle cose prodotte dall'ideo-logica dell'identità rafforzata dal capitalismo, non ne potevano costituire una effettiva alterità. Se dunque le cose storicamente sono andate diversamente dal previsto, probabilmente non è stato solo per situazioni contingenti, come la negatività del “socialismo reale”, l'inconsistenza dell'internazionalismo proletario di fronte alle due guerre mondiali.

Ciò che mette veramente in questione un genere non è un altro genere, nel qual caso si ha semplicemente un aggiustamento dei loro rapporti di forza o un capovolgimento dei rapporti di potere. La questione è di alternativa, non di alternanza, rispetto ai generi: Società civile, Sessi, Etnie, Popoli, Democrazia, Libertà, Solidarietà, che è poi l'armamentario concettuale cui fa appello, in nome della Realtà e della Storia, l'attuale forma economica e sociale. Solo l'alterità mette in questione i generi e la stessa alternanza, che è parte costitutiva del paradigma, dei luoghi del discorso oggi dominante.

La via d'uscita, dice Ponzio sulle tracce di Kierkegaard, Bachtin, Lévinas, sta nel “singolo” in quanto “unico”, nel suo essere fuori luogo, fuori genere, nella sua non appartenenza a nessun Noi. Non si tratta però di un ritorno al singolo di Max Stirner, autarchico, indifferente, proprietario, che è già realizzato nell'attuale società; non è un rapporto con un'essenza e come tale un rapporto con un fantasma. L'unico è fuori dal rapporto genere-individuo, l'unico è nel rapporto con l'altro, nella responsabilità senza alibi di genere verso l'altro, nel rapporto faccia a faccia, pratico, non gnoseologico e quindi non generalizzante. Senza il superamento dell'allergia all'alterità la democrazia, il liberalismo – conclude Ponzio – non possono nulla contro la minaccia del razzismo e delle pulizie etniche.

Cosimo Caputo

Carlo Michelstaedter: l'essere come azione, a c. di E.S. Storace, con uno scritto di R. De Monticelli, Albo Versorio, Milano 2007, pp. 122.

Il libro *Carlo Michelstaedter: l'essere come azione* prende spunto da una giornata di studio dedicata al pensiero del filosofo goriziano, svoltasi il 2 mag-

gio 2006 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. In un confronto continuo con le pagine michelstaedteriane il nucleo tematico del presente lavoro è «il ruotare attorno alla nozione di persuasione, in cui il Nostro traduce la nozione parmenidea di essere (o quella schopenhaueriana di volontà, che è lo stesso) e la manipola in modo nuovo, trattandola cioè non alla stregua di un mero concetto, il che sarebbe un mero *cogitare*, ossia un *non entia coagitare*, e quindi un *non esse*, bensì in senso verbale alla stregua di una vera e propria Azione, ossia di quell'attività (*energheia*) attraverso cui è possibile fare esperienza diretta della persuasione stessa, nella sua duplice faccia dell'essere persuaso (*arghia*) e del persuadere (beneficare, dare)» (Ivi, p. 11).

Il libro si schiude con lo scritto di Marco Cerruti, *Ricordi per Michelstaedter*, a testimonianza dell'attenzione posta alla ricostruzione particolareggiata del pensiero del filosofo, portando in luce i possibili contatti con quello che era stato il mondo dello stesso Michelstaedter. Infatti è riproposto il dialogo epistolare svoltosi tra Cerruti e la sorella di Carlo, Paula. Due gli elementi di maggiore risalto che possiamo estrapolare da questi scambi epistolari: il primo un "risentimento da sorella" dovuto all'affermazione di Cerruti che usa in riferimento al comportamento di Carlo Michelstaedter il termine "nevrosi", ella infatti sottolinea che «non si può dire fosse stato un nevrotico», ma soltanto molto stanco del lavoro interminabile di tesi che stava in quel periodo concludendo. L'altro è relativo all'influenza che D'Annunzio ha avuto sulla formazione di Carlo, che a parere della sorella, non fu determinante. Questa constatazione la si può confermare leggendo la critica dello stesso Michelstaedter, apparsa in "Il corriere friulano" all'opera *Più che l'amore* di Gabriele D'Annunzio, in cui il filosofo asserisce che il dramma resta involuto, il lavoro sfugge al D'Annunzio, "sembra che egli stesso gli abbia volto le spalle".

Segue lo studio di Claudio La Rocca, *Prima e dopo la persuasione, interpretare Michelstaedter*, in cui si insiste sull'*anomalia* del goriziano, una anomalia da rinvenire come particolarità costitutiva del pensiero del filosofo. La riflessione è divisa in «due parti la prima dedicata allo sguardo genetico sul prodursi del pensiero di Michelstaedter, un'altra alle conseguenze che si possono trarre da un approccio filosofico al pensiero della Persuasione». Nella prima parte si scandaglia il sentiero sotterraneo della formazione del Nostro, nel tentativo di focalizzare l'idea centrale della persuasione nel pensiero di Platone e Aristotele. Dall'analisi è ricostruita l'indagine che Michelstaedter ha condotto sul linguaggio, investendo da un lato i fondamenti della scienza così come si manifestano in Platone e in Aristotele, e dall'altro il carattere e il destino della parola nell'epoca dello sviluppo tecnologico-scientifico. Questa sorta di decostruzione dell'universo epistemologico e conoscitivo, prima che formale, costituisce il *background* di *La persuasione e la rettorica*. Se il linguaggio usato da Platone e da Aristotele propende per una struttura categoriale atta a definire il mondo secondo un ordine classificatorio e distintivo, la parola socratica è riportata alla sua valenza di sintesi semantica fra il soggetto del conoscere e l'oggetto della conoscenza.

(Questo complesso di argomentazioni è rinvenibile nell'analisi degli *Appunti di filosofia* di Carlo Michelstaedter, da me trascritti e commentati – D. De Leo, *Michelstaedter filosofo del "frammento"*, per l'edizioni Milella, Lecce 2004 – in cui è ricostruita l'indagine che il Nostro ha condotto sul linguaggio, investendo

da un lato i fondamenti della scienza così come si manifestano in Platone e in Aristotele, e dall'altro il carattere e il destino della parola nell'epoca dello sviluppo tecnologico-scientifico. Siamo di fronte ad una svolta radicale in cui alla ricerca di un universo formale, contraddistinto dall'armonia, dalla grazia, dalla conformità alle regole, si sostituisce quella di un universo in cui è dominante invece il valore della ricerca di esperienze nuove, sia sul piano filosofico che su quello della formalità e dei valori linguistici e stilistici).

Michelstaedter afferma, come incisivamente sostiene La Rocca, che la parola in Platone e Aristotele parla a proposito delle cose, la parola socratica dà le cose, in quanto persegue come scopo la persuasione nella vita: «la parola che convince è la parola irriducibilmente “in situazione”, che manifesta non un mondo ma *quel* mondo, non il mondo di chiunque ma un mondo pienamente *proprio*, “posseduto” come tale. Il discorso che persuade non può essere quello che mostra delle verità da contemplare, indifferenti, ma quello che parla alle più profonde corde della vita del singolo» (Ivi, p. 21). Solo il linguaggio decostruito dai suoi stereotipi diviene, dunque, svelamento della causa prima e delle essenze che compongono l'ordine delle cose, giungendo, così, ad una filosofia come riflessione generale sull'essere, che si configura come una filosofia del linguaggio. «Michelstaedter riscopre così che le esperienze più alte del linguaggio [...] sono quelle in cui il senso costitutivamente non è catturato *nelle* parole, ma è esposto per così dire al *decadere*: come notava Heidegger in *Sein und Zeit*, “basta dire e ridire perché si determini il capovolgimento dell'apertura in chiusura”» (Ivi, p. 23). Heidegger suggestivamente sancisce questi fatti osservando che non è l'uomo a parlare il linguaggio, ma il linguaggio a parlare l'uomo. È proprio nel linguaggio, come linguaggio, che l'essere si apre, accade temporalmente.

Puntualmente La Rocca rinviene, nell'ermeneutica di Michelstaedter, l'importanza di riscontrare nel dialogo una forma di esperienza del linguaggio non subordinata alla fissità di una “teoria”, e ad una presunta autonomia dei sensi ideali che nel linguaggio, identici a se stessi, verrebbero a manifestarsi, ma la ricerca di senso deve essere svolta “in prima persona”. Assumendo come punto di partenza questa indagine riflessiva alle radici della parola e della sua forza vitale, e insieme verso le origini dell'esperienza del linguaggio della metafisica occidentale in Platone e Aristotele, La Rocca indica il nucleo problematico in cui molti motivi si intrecciano, l'“anomalia” profonda del pensiero di Michelstaedter, più significativa del suo relativo “isolamento” storico-culturale. «Ogni interpretazione filosofica di Michelstaedter deve dunque tener conto della peculiarità non peregrina del discorso circa la Persuasione, che nella sua incompletezza e irripetibilità chiede di riprenderne il problema» (Ivi, p. 28).

Il successivo saggio di Marco Fortunato, *Totalità e miseria, ipotesi per una definizione di “persuasione”* sceglie come suolo argomentativo la differenza tra la *pars destruens* e la *pars construens* del pensiero del goriziano. È qui condotta una attenta analisi comparativa tra il pensiero del Nostro con Schopenhauer e Leopardi sulla “nullità dell'esistenza”, soffermandosi su quelle che sono le parole-idee che occupano un posto di primaria importanza nella riflessione michelstaedteriana: l'impermanenza e il vuoto.

«In ultima analisi, il grande e tremendo termine che dice impermanenza e ma-

ledizione del suo influsso su qualsiasi abitatore della terrestrità è, anche in Michelstaedter, “tempo”; e non c’è forse luogo dei suoi scritti in cui esso e la sua opera di quasi-annichilente svuotamento siano “in scena” più imperiosamente e siano descritti con più precisione che nel punto di *La persuasione e la retorica* in cui è detto che il tempo allontana di continuo l’essere all’individuo rinviandoglielo sempre al momento successivo» (Ivi, p. 37). Questa analisi michelstaedteriana, come acutamente sottolinea Fortunato, si pone in linea di continuità con Schopenhauer, che definisce il tempo come ciò a causa del quale ogni cosa si converte in nulla fra le mani dell’uomo, e soprattutto riprende le analisi leopardiane secondo le quali la condizione dell’uomo è, ad ogni istante, quella di dover registrare che non sta sentendo piacere e al contempo tentare di riconfortarsi e di consolarsi dell’amarrezza del mancato conseguimento della soddisfazione riproponendosi di ottenere la soddisfazione nell’attimo successivo. Ed è quello che Michelstaedter teorizza nel momento in cui chiede all’uomo di non cadere nel *cerchio dell’illusione rettorica*, ma partendo dal proprio io, dal deserto della solitudine andare verso il progetto futuro di sé. Un’ulteriore aggiunta teoretica alla concezione del tempo in Michelstaedter è compiuta nel saggio di Marco Fortunato, che riporta la nostra attenzione sull’istante, cioè sul «momento del tempo e nel tempo che “parla” contro il tempo perché in qualche modo lo blocca/ne determina l’arresto» (Ivi, p. 49).

Nello scritto *Totalità e miseria* il nodo cruciale nel quale è intrecciato il paradigma riflessivo dell’opera michelstaedteriana è nella dialettica tra antignoseologismo e ontologismo: «antignoseologismo e ontologismo di Michelstaedter, strettamente congiunti, rifluggono in modo paradigmatico nella critica, che è praticamente uno smontaggio, da lui rivolta alla sentenza insieme più ambiziosa e più influente che l’impresa teoretica dell’Occidente abbia mai prodotto, quel suo *argumentum-monumentum*, quella roboante “parola-d’ordine” con cui essa arriva a sancire che è il pensare-conoscere a fondare l’essere e non viceversa: il cartesiano *cogito, ergo sum*» (Ivi, p. 45). Ed è in questo *chiasma* sintetizzata la filosofia michelstaedteriana: «conoscere-pensare-edificare sistemi filosofici: fluttuare nel regno spettrale e funerario delle ombre, nel massimo distanziamento dal piano di ciò che unicamente conta e cui ci si deve assolutamente ricongiungere, cioè dall’essere» (Ivi, p. 45).

Essere uguale a persuadere, secondo la corrispondenza attuata da Michelstaedter con il pensiero parmenideo. A tal proposito sarebbe funzionale al discorso il lavoro di trascrizione e commento da me condotto nel testo D. DE LEO, *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Ed. Milella, Lecce 2001.

Nel saggio di Erasmo Silvio Storace, *L’ontologia morale di Carlo Michelstaedter: l’echontologia*, il nucleo argomentativo è costituito dalla riflessione, non solo della dimensione della persuasione, ma soprattutto dall’agire del persuaso: «una volta persuaso, l’individuo deve però Persuadere, ossia abbandonare la quiete per tornare nel mondo della Volontà, abitandolo però non più secondo la modalità del volere, negando così l’Avere che viene sostituito dal suo contrario, il Dare. Tutto ruota intorno al concetto di Avere che è il vero nome dell’Essere e quindi il vero protagonista del pensiero della Persuasione: negando l’Avere illusorio, che è un essere-avuto, si passa all’Avere in senso proprio, che deve essere superato

nel suo contrario, il Dare» (Ivi, p. 63). Secondo questo declivio teorico nella filosofia michelstaedteriana si dovrebbe parlare non di ontologia, ma piuttosto di una “echontologia”, ovvero di una “fenomenologia del concetto di Avere”.

In *La deviazione della “persuasione” dalla Noluntas* di Roberta Visone sono strutturate le analogie e le differenze tra *La persuasione e la retorica* e *Il mondo come volontà e rappresentazione*. La filosofia di Schopenhauer è presente in particolare modo in Michelstaedter nel richiamo esplicito di certa sua terminologia, soprattutto nella prima parte di *La persuasione e la retorica* e, in forma sparsa, negli *Scritti vari* e nell’*Epistolario*. Anche se è da sottolineare che la negazione michelstaedteriana del mondo, che attraversa tutta l’architettura del reale, dal soggetto all’oggetto, alle strutture che li relazionano, non ha un esito tale da far sì che l’unico che emerga sia il nulla della sua negazione – la *noluntas* schopenhaueriana –, ma si costituisce, pur attraverso il suo carattere negativo, come un’autentica attività di rivolta. La filosofia michelstaedteriana si configura come la potenza di negativo, proiettata verso il riconoscimento della nullità delle cose. E la veridicità di essa è implicita nella sua negatività: è vera solo in quanto è negativa.

Nell’ambito di *La persuasione e la retorica* si assiste proprio a questa dialettica del negativo, al riscatto del procedere negativo per poter ripercorrere la ricerca filosofica, sintetizzata nell’esempio storico della “triste storia”. In questo saggio di Roberta Visone l’ipotesi sostenuta è che «la messa tra parentesi di Schopenhauer nell’opera michelstaedteriana avviene nel momento in cui la nozione di persuasione entra in diretto conflitto con quella di *Noluntas* [...] La persuasione, prende corpo, non già come *argia*, cosa che il confronto con la *Noluntas* può indurre a pensare, ma invece, come il *tonos* che *conduce all’argia*. E questo *tonos*, è l’*energeia*. La persuasione viene definita, infatti come l’infinita *attività* nei confronti della Giustizia» (Ivi, pp. 80-81).

Nella parte finale del libro Antonella Gallarotti, che si occupa del “Fondo Carlo Michelstaedter” di Gorizia, elenca alcune tra le tesi di laurea e di dottorato su Carlo Michelstaedter. Questo studio risulta essere un contributo alla storia della «fortuna di Michelstaedter in ambito accademico e alla valorizzazione di un settore del “Fondo Carlo Michelstaedter” che la Biblioteca di Gorizia cura con particolare attenzione» (Ivi, p. 93).

Conclude il libro, il saggio di Roberta De Monticelli *Ricordo di una giovinezza. Il sogno della Persuasione, o del delirio di autenticità*, costituisce la prima parte di un testo più ampio, ideato per una serata “quasi teatrale”, uno degli incontri de “La voce scritta” tenuti nella primavera del 2002. Il tema è il sogno come “realtà”, questa scelta configura l’inizio di una ricerca ancora in fieri, che comunque è proceduta molto oltre questo stesso testo iniziale, e di cui sembra almeno individuata la direzione: dal Sogno della Persuasione all’Umiltà, che è il consentire alla realtà.

Il libro, dunque, fornisce nella sua varietà di approcci una complessa, approfondita e ben articolata discussione sul pensiero di Carlo Michelstaedter, aprendo uno spiraglio dal quale osservare il mondo michelstaedteriano, alla ricerca di quella attività per la quale il Nostro aveva investito tutta la propria vita.

Daniela De Leo

V. COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2007.

Il testo ha inizio con il prendere in esame la critica heideggeriana al concetto di evidenza che in Husserl, richiamandosi alla metafisica cartesiana, riproporrebbe secondo Heidegger la "metafisica della presenza". La nozione di evidenza non sarebbe infatti provata a sufficienza ma assunta come tale, come cioè un principio dogmatico e di natura metafisica. Il problema principale di un'analisi fenomenologica diviene dunque quello di chiarire il concetto di "presenza" di ciò che si dà in evidenza e, pertanto, di "datità", evitando una sua assunzione indebita e, soprattutto, avendo la coscienza che la questione dell'evidenza lascia aperte una serie di problematiche, per cui l'ideale della piena evidenza non potrà mai essere definitivamente raggiunto.

Una volta premesso, dunque, che il tema della manifestatività non implica che in Husserl vi sia mai il raggiungimento di una absolutezza del sapere e, quindi, della sua trattazione definitiva ed esaustiva ma che, piuttosto, si abbia sempre a che fare con un "nuovo inizio", obiettivo del primo capitolo è trattare la tematica della soggettività in relazione alla coscienza e alla psiche. In primo luogo, viene chiarito il concetto di soggettività trascendentale e la concezione ad esso correlata di realtà. A differenza dell'idealismo assoluto, la fenomenologia trascendentale non ritiene che l'oggetto esista solo «in quanto vi è una coscienza che ne ha notizia» (p. 26). Piuttosto significa che noi poniamo un in sé dell'oggetto e che diamo ad esso una posizione di realtà, da cui esso si ritiene esistente (per noi) prima della nostra percezione. Siamo cioè noi ad attribuire questa esistenza precedente all'oggetto in relazione al legame intenzionale tra noi e l'oggetto. L'esistenza del mondo e, dunque, l'esperienza del mondo stesso, è così strettamente connessa alla nostra vita intenzionale. Ma di più, poiché l'esistenza oggettiva del mondo non può dipendere da un solo soggetto, la costituzione di un mondo oggettivo dipende dalla costituzione dell'intersoggettività. Infatti, osserva Costa, rifacendosi alla quinta delle *Meditazioni cartesiane*, «a partire dalla nostra esperienza solipsistica, noi non potremmo mai giungere a parlare di un mondo esistente in sé» (p. 33). Questo implica dunque che non bisogna interpretare la fenomenologia in senso psicologistico, come se la psiche fosse il luogo in cui si costituisce ogni realtà. Ma occorre piuttosto distinguere la coscienza dalla psiche e riproporre il problema della realtà e della soggettività da un punto di vista trascendentale, alla luce cioè del legame intenzionale che connette la coscienza al mondo.

Il problema dell'evidenza e del luogo in cui l'evidenza si manifesta, nella soggettività, rimanda quindi a quello che la tradizione brentaniana chiama la percezione interna. Quest'ultima infatti è ciò che possiamo dire assolutamente indubitabile, ossia quanto Cartesio definiva essere la natura del cogito. Oggetto del secondo capitolo è dunque questa realtà, quella della percezione interna, che si connette all'evidenza. È la *mia* percezione di un oggetto «e solo la percezione, ad essere evidente» (p. 48), laddove i sensi sia per Brentano come per Cartesio, ci ingannano e non ci dicono come sono realmente le cose. La sensazione in effetti ci inganna perché ci dà dell'oggetto un'immagine distorta ed incompleta, men-

tre soltanto nel pensiero è possibile comprendere la natura degli oggetti. Ma le cose stanno in maniera completamente differente in Husserl. A suo avviso infatti, scrive Costa, «l'oggetto è ciò che, attraverso le sensazioni, si mostra alla coscienza, e non ciò che sta dietro o al di là delle sensazioni» (p. 55).

Questa conclusione permette il passaggio ad un'altra questione, trattata nel terzo capitolo, vale a dire, il problema della percezione esterna nelle *Ricerche logiche* di Husserl. Mentre la percezione interna si caratterizza in evidenza per immediatezza e adeguazione, e qui il dubbio non è possibile proprio per l'evidenza in cui si offre il dato «*senza mediazioni e in piena adeguazione*» (p. 62), per la percezione esterna la stessa evidenza non è possibile, per il fatto che in quest'ultima le cose non sono date immediatamente. Tuttavia proprio perché la percezione esterna ha come risultato il fornire materiale come vissuto della coscienza, essa manifesta una evidenza possibile che consiste nella sua piena adeguazione. E questo si pone in contrapposizione con quanto sosteneva Brentano, per il quale invece soltanto gli atti manifestano un'evidenza. Nella percezione interna rientrano dunque anche le manifestazioni che vengono vissute mediante la percezione esterna. Per tale ragione in quest'ultima è possibile distinguere un contenuto effettivo e un contenuto intenzionale, ossia il grado di manifestabilità e la ricezione di tale manifestazione. Ma questa manifestazione non risulta essere nelle *Ricerche* qualcosa di dato in evidenza, bensì evidente è solo ciò che è immediato e adeguato. Tuttavia questa sua immediatezza, rileva Costa, conduce Husserl (almeno nella prima edizione delle *Ricerche*) a contraddizioni decisamente insuperabili. Il problema fondamentale di tale impostazione, si osserva, risiede nel fatto che «la nozione di evidenza si sostiene qui su *un'immagine puntuale della temporalità*» (p. 71). Ma questo comporta che la coscienza come tale (come coscienza che vive) non potrebbe di fatto esistere nella sua funzione essenziale.

In connessione al tema della manifestatività il quarto capitolo approfondisce la questione della sensazione e della datità, ossia di come si dà il mondo reale. La domanda che subito si pone concerne il fatto che la sensazione, secondo certe interpretazioni, possa essere la stessa realtà, come a dire che ciò che noi "sentiamo" della realtà *sia* un nostro evento cerebrale, ossia «*le cose che appaiono sono in qualche modo del tutto illusorie*» (p. 78). La prospettiva idealistica che muove dal fatto che il reale sia una nostra costruzione, ritiene pertanto essenziale il tema della sensazione, proprio perché mediante la sensazione si rende possibile la costituzione della realtà. E, al tema della sensazione, dedica le sue analisi un allievo di Husserl, H. Hofmann del quale qui vengono prese in esame le *Ricerche sul concetto di sensazione*. Tendendo in considerazione il fatto che lo stesso Hofmann ammette di essere stato influenzato dalle lezioni del Maestro che, in quegli anni, approdavano alla inclusione dell'oggetto trascendente e, dunque, alla "svolta trascendentale" di *Idee*, Costa esamina i contributi di questa filosofia che, a suo avviso, può essere denominata una "filosofia della psicologia", perché si cerca di determinare il significato di "mente" e, quindi, dar luogo ad un'analisi del sentire da un punto di vista fisiologico (in relazione agli impulsi nervosi e alle modificazioni chimiche) e psicologico (in relazione a ciò che "appare": sensazioni e percezioni). Riguardo al concetto di mente, riallacciandosi al concetto fenomenologico di intenzionalità, Hofmann ritiene che avere una men-

te significati avere «una direzione verso qualcosa» (p. 85). In questo ordine di idee, egli è critico nei confronti della “sensazione pura” (propone della sensazione, piuttosto, un’analisi dal punto di vista della psicologia genetica) e di tutti i concetti affini ad essa come, ad es., la concezione di “sensazione primitiva” di Hillebrand e quella di “sensazione semplice” elaborata da Wundt. Ma la differenza sostanziale con Husserl a tale riguardo viene posta nel rapporto tra sensazione e percezione le quali, in Husserl, sono distinte, pur sempre all’interno dell’immanenza, come due differenti atteggiamenti della coscienza: «Uno rivolto verso ciò che si manifesta e l’altro verso il suo modo soggettivo di datità» (96), laddove, si osserva, «in Hofmann, vi la tendenza a confondere sistematicamente il sentito e percepito, l’oggetto percepito con ciò che di esso viene sentito» (p. 97). Tuttavia, si osserva, nella sua filosofia della sensazione Hofmann ritiene che la cosa visiva abbia la capacità di “rimandare oltre se stessa” e, pertanto, di “trascendersi”, e questo porta le sue indagini, come in Husserl, a considerare fenomeno «*sia la cosa visiva che la manifestazione della cosa visiva*» (105). Ora l’inclusione degli elementi sensibili nell’ambito della psicologia descrittiva, lo allontana dalla distinzione brentaniana tra fenomeni psichici e fisici e prepara il cammino all’ulteriore sviluppo trascendentale della fenomenologia, operato da Husserl.

Obiettivo del quinto capitolo è quello di delineare sulla scorta delle precedenti analisi e in reazione al contributo sull’analisi della sensazione offerto da Hofmann, come venga a strutturarsi progressivamente il concetto di manifestatività in Husserl. Se in *Ricerche logiche* era ancora preminente la riduzione sensistica, l’impianto generale della fenomenologia cambia decisamente quando al suo interno fa il suo ingresso la riduzione trascendentale. Ora quest’ultima, come spiega lo stesso Husserl ha come scopo proprio quello di mettere in luce il mondo o, meglio, «*l’intreccio intenzionale*» da cui ha luogo ogni esperienza (p. 109). In questo senso, l’inclusione dell’oggetto intenzionale nella sua trascendenza, rispetto all’atto che lo coglie, porta a considerare evidente anche l’oggetto intenzionale (come anticipato da Hofmann), contro alla visione brentaniana. Questo modifica radicalmente la nozione di evidenza, dato che «trasforma la datità in un modo di apparizione» (p. 110). Da ciò deriva la differenza fondamentale con Brentano: la manifestazione di un oggetto non è qualcosa che avviene all’interno della coscienza, ma in relazione all’oggetto. L’evidenza pertanto non è un qualcosa che “sta dentro” la coscienza (come riteneva la tradizione empirista), bensì l’oggetto di manifestazione. E questo implica che, a prescindere dall’esistenza dell’oggetto (esistenza e “presenza in carne ed ossa” sono distinte), il dato fondamentale su cui occorre focalizzare l’attenzione è l’oggetto intenzionale, la credenza e la percezione che io ho dell’oggetto, che si presenta come l’autentica evidenza (l’oggetto che si manifesta, la sua datità, si osserva “è un senso”).

In questo ordine di idee si iscrive la tematica “trascendentale”, oggetto del sesto capitolo, dove si inizia subito con il rilevare il tentativo di superamento del dualismo cartesiano rispetto a *Ricerche*. Ciò che cerca la fenomenologia in questa nuova fase facente capo a *Idee I*, è infatti un “apparire originario” che, si rileva, «accade *prima della diffrazione in coscienza e mondo*» (p. 133) e che, dunque, non è uno stato interno ma qualcosa che si dà nella manifestazione mediante i decorsi percettivi che portano a datità l’oggetto e l’oriz-

zonte in cui si delinea. Occorre pertanto porre l'attenzione anche sulle predefinitezze di senso implicite nel vissuto attuale che contribuiscono in maniera essenziale alla manifestazione dell'oggetto. Ma questo implica anche che, se il vissuto della cosa è costituito temporalmente mediante adombramenti e predefinitezze di senso, non possa esservi un'evidenza "piena", totale ed esauritiva dell'oggetto. E questo porta a superare la visione idealistica che pretendeva un'identità tra pensiero e essere. La costituzione del mondo, da parte della soggettività trascendentale, non significa infatti "strutturazione" del mondo, ma connessione del soggetto con il mondo che si rivela alla soggettività nel legame intenzionale. Questa manifestatività, si nota, non si dà a prescindere dal soggetto ma si rende possibile proprio nella facoltà della ragione del giudizio che è «la condizione di manifestatività dell'ente» (p. 143). Tuttavia non è l'atto a conferire senso alla cosa, bensì il senso, delineandosi di per sé a partire dalle sintesi passive ("intenzionalità fungente"), viene semplicemente esplicitato (nella "intenzionalità d'atto"). Vi è, cioè, una struttura pre-egologica che rende possibile la costituzione soggettiva della realtà mondana e che precede l'attività costitutiva stessa da parte del *cogito*.

Per tali ragioni, si afferma nel settimo capitolo, non bisogna pensare ad una soggettività che conferisce senso dando alle cose le sue forme. Piuttosto «il senso appare *al* soggetto, ma non è prodotto *dal* soggetto» (p. 154). Per questa ragione, occorre pensare alla fenomenologia come fondata essenzialmente sul legame intenzionale tra la soggettività e il mondo, tanto che mediante essa è possibile lasciare che appaia il reale nella sua interezza (sempre secondo le modalità della coscienza a cui appare). Ma qual è allora il nesso tra il "senso oggettuale" e l'oggetto reale? Il fatto che vi sia la realtà ci risulta in conseguenza a dei decorsi percettivi. Dall'esperienza, cioè, deriva che qualcosa continua ad esistere indipendentemente dal fatto che sia sotto osservazione. E questo fatto, che la realtà esista "in sé", afferma Costa, significa che l'idealismo trascendentale ben lungi dall'essere opposto al realismo, si configura piuttosto come una sorta di «realismo non dogmatico» (p. 155). L'oggetto reale è quindi differente dal noema, quello continua ad esistere indipendentemente dal mio sguardo (e questo tuttavia è dimostrato dai decorsi fenomenici, nella dimensione temporale), laddove la sua modalità di apparizione dipende dalla coscienza (dal legame intenzionale che sta a fondamento dell'intero processo). In questo senso la cosa reale è vista come "polo teleologico", poiché i decorsi percettivi tendono a "riempire" il noema approssimandosi sempre di più all'oggetto reale.

Torna così la questione della manifestatività, inquadrata, nell'ultimo capitolo, dal punto di vista degli aspetti della verità e della storia. Da quanto detto cade, innanzitutto, la prospettiva della teoria rappresentazionalistica della percezione: «L'ellisse sentita non è un'immagine del cerchio, ma il cerchio stesso visto da una prospettiva» (p. 163). Ora, per comprendere il perché vi siano significati occorre aggiungere che il noema a cui si era pervenuti è guidato dal significato, da "condizioni" che rendono possibile la manifestatività dell'oggetto intenzionato. E tali condizioni sono rappresentate, secondo Husserl, dal contesto di un mondo storico, orizzonte di senso e «*condizione trascendentale dell'apparire delle cose*» (p. 166). Il mondo percettivo rappresenta quindi il riferimento che re-

siste ai significati, da cui si genera la differenza tra sapere e verità, tra come intendiamo le cose e le cose stesse da noi indicate. Al *telos* della verità, preso come ideale regolativo, segue così un sapere che tende sempre ad accrescersi e a progredire approssimandosi sempre di più alla verità. Tuttavia, ci si chiede, come si origina questo sapere? Già nel pensiero mitico la conoscenza nasce dalla meraviglia. Per Husserl, in particolare, lo stupore è un fatto della ragione: dalla meraviglia di fronte alle cose nasce l'apparire del vero essere, dell'ordine, ossia un'apertura alla verità. Lo stupore «*deriva dunque dall'esperienza di una sproporzione tra il finito e l'infinito*» (p. 187), tra la finitezza dei mondi circostanti e la infinitezza della verità, come *telos* di ogni indagine filosofica. E tale verità infinita e irraggiungibile segna il limite al sapere tanto che, si conclude, lo stupore diviene «*un rispondere che si fa domanda*» (p. 188).

Il testo molto ben articolato tra tutte le fondamentali questioni della fenomenologia husserliana, segue un percorso molto coerente e originale (il tema della manifestatività in relazione anche alla storia e alla verità) e, allo stesso tempo, metodologico e molto opportunamente documentato. Gli interessanti ripensamenti intorno all'interpretazione idealistica della fenomenologia trascendentale e la rilettura decisiva dell'ultima fase dell'attività produttiva di Husserl, lo rendono un testo di fondamentale importanza per comprendere Husserl alla luce delle sue più recenti interpretazioni e da un'ottica affascinante e stimolante sotto ogni profilo.

Nicoletta Ghigi

133

L'uomo e la parola. Pensiero dialogico e filosofia contemporanea, a cura di M. Spano e D. Vinci, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007, pp. 158.

Il volume presenta la raccolta degli atti di un Convegno tenutosi a Cagliari il 17 maggio 2006 presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, che ha avuto come tema centrale di riflessione e dibattito il nesso tra l'uomo e la parola attraverso il confronto tra il "pensiero dialogico" ed alcune prospettive filosofiche contemporanee.

La nostra epoca, forse più di ogni altra, ha posto in essere il rapporto tra l'uomo e la parola nella molteplicità irriducibile dei suoi percorsi, in una ricca e continua variazione sul tema: basti pensare alla filosofia del linguaggio, all'ermeneutica, alle riflessioni sulla "parola poetica" e sulla "retorica della parola", ma soprattutto al passaggio dall'ontologia della parola alla riscoperta del suo valore simbolico ed iconico.

Emilio Baccarini, docente di Antropologia filosofica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Tor Vergata di Roma, affronta il tema della ragione dialogica come nuova modalità di pensiero. L'essere umano è "un pensante che parla", cioè un soggetto razionale che attraverso la parola esprime il pensiero, ma allo stesso tempo è "un parlante che pensa", che articola il suo pensiero in un linguaggio interiore. Tenere uniti i due momenti, pensiero e linguaggio, rappresenta la via maestra per cogliere la ragione umana come dia-logicamente determinante; è attraverso questa strada che è possibile

superare la crisi della ragione che ha segnato il pensiero del Novecento e che si è tradotta in crisi dell'umano, per poter così ritrovare un'altra dicibilità dell'umano, percorrendo nuovi sentieri che non sono "sentieri interrotti" – come affermava Heidegger – bensì nuovi percorsi che vanno dalla ragione pura al "pensiero parlante". Il parlante non abita solo lo spazio simbolico di una cultura, ma anche lo spazio e il tempo reale in cui diviene inter-locutore. Se parlare è un verbo relazionale, dialogare significa allora raggiungere un'intesa accomunante, all'interno di un discorso coerente: il dialogo è un incontro, la peculiare modalità personale di porsi di fronte all'altro, che richiede attesa ed allo stesso tempo attenzione. Nella dimensione comunicativa del domandare, dell'interrogare, viene pertanto a manifestarsi il limite della ragione come possibilità di determinazione solitaria e totale: interrogazione è richiesta di senso fuori di me ed oltre me. La ragione dialogica, pertanto, è quella che meglio esprime la struttura complessa della ragione umana che, consapevole della propria finitezza, è originariamente interrogativa. Il momento dell'ascolto, del silenzio, rappresenta l'imprescindibile situazione iniziale che permette alla parola di divenire parola di verità, sempre rivelativa e apertura di orizzonti di senso che trascendono la mera informazione o comunicazione. Nella ragione dialogica – conclude Baccarini – si manifesta una logica della gratuità, come fedeltà alla verità, in una doppia direzione: attenzione alla verità ed attenzione pre-occupata all'altro.

Silvano Zucal, docente di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, pone a confronto, nella sua riflessione, due filosofie dialogiche del Novecento: quella di Max Picard e quella di Ferdinand Ebner. Entrambe sono caratterizzate dalla centralità del tema della parola, per il primo attinta a partire dal fenomeno vitale del silenzio, per il secondo in chiave radicalmente cristologica. L'uomo soltanto, sia per Picard che per Ebner, ha la parola come "fatto" originario ed originante, e l'uomo stesso, come animale razionale, ha a che fare con la parola viva e dialogica grazie alla ragione, che è facoltà direzionata alla parola, cui va incontro e si apre, sempre disponibile e recettiva. Ciò che avvenne nel dialogo originario con Dio si replica nella relazione io-tu interumana, dove rimane, se autentica, un'eco di quella prima relazione, consegnata alla singolare esperienza del silenzio. Entrambi i filosofi – secondo Zucal – colgono nella parola che esiste come spirito mittezza, dia-logicità, fame d'incontro, relazione ed apertura all'Altro, al Tu divino e al tu umano: essa soltanto è il ponte che supera l'abisso della solitudine negativa e della patologia solipsistica. Il silenzio dona alla parola candore, trasparenza e levità: la parola, così, non è condannata al mutismo, perché è l'illuminazione del silenzio che le dona luce. Parola e Amore sono insieme il veicolo, oggettivo e soggettivo, del movimento dell'io verso il Tu. Un amore non detto, senza parola, è inesistente. Così il contenuto autentico della vita spirituale dell'uomo è il legame strettissimo tra parola e amore, in cui sta la "relazione giusta" nata da una "parola giusta", saldata nell'amore ed inverata dall'amore. Parola d'amore, dunque, come dono originario divino del quale l'evento cristologico costituisce la conferma: Cristo come grande maestro della parola, della riconciliazione tra parola e verità.

Di Pierluigi Plata, dottorando in Teologia presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, è l'interessante riflessione sulla dimensione dialogica dell'uomo nelle fonti e negli scritti minori di Franz Rosenzweig. La parola, rivolta all'uomo e pronunciata da esso come "risposta a", viene ad essere parte costitutiva del suo essere stesso. L'uomo, attraverso il linguaggio, diviene un essere capace di elevarsi al di sopra della sua natura, poiché parlare significa produrre il riferimento all'altro ed all'intera comunità linguistica. La referenzialità reciproca tra il parlare e lo scrivere ha il suo punto d'unione nel tradurre, come testimonianza della vitalità della parola.

Il tradursi della parola è oggetto della riflessione di Massimo Giuliani, docente di Studi Ebraici presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, che tratta in maniera specifica del "tradimento della parola" in Lévinas, il quale non è altro che la parola nel suo tradire, nel suo tradursi e denunciarsi come irrinunciabile organo-ostacolo per ciò che essa designa e serve. Il riconoscimento di tale tradimento è la condizione di possibilità della trascendenza, è il luogo in cui sta e vive "l'altrimenti detto", l'intraducibile ed indicibile e non-accessibile al linguaggio, che rappresenta l'orizzonte in cui e per cui il linguaggio stesso ha senso.

Pierpaolo Ciccarelli, ricercatore presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, affronta la posizione di Heidegger relativa alla parola "essere" ed al problema dell'essenza dell'uomo. "Essere uomo significa essere un dicente" (*Introduzione alla metafisica*, 1953): questa – secondo l'autore – è la svolta, che riguarda il ruolo ontologico fondamentale attribuito da Heidegger all'uomo. Ciò che viene meno con la svolta è l'assegnazione all'uomo di quel primato che ne fa il fondamento ontico dell'ontologia. Se in *Essere e Tempo* l'uomo era origine del senso dell'essere, dopo la svolta l'uomo è schema dell'aporia dell'essere, non è più origine ontica del senso dell'essere, bensì è indicato come un senso dell'essere, un senso storico dell'essere. La parola "essere" è pertanto una parola vuota, evanescente, ma per quanto indeterminata, ha una sua indubbia determinatezza. La riflessione sulla parola "essere" delinea la condizione formale di qualsiasi domanda sull'ente in quanto tale come una condizione radicalmente ambigua, da cui Heidegger muove per definire l'uomo come il dicente, nel cui linguaggio alberga la "determinatezza indeterminata" della parola "essere". In definitiva – secondo Ciccarelli – è nel linguaggio, nella parola che l'essere si svela come "indeterminatamente determinato", ossia si svela velandosi, si presenta assentandosi, si dona ritraendosi.

La posizione paradossale di Derrida, sorta dal confronto con Lévinas, è invece oggetto della riflessione di Massimiliano Spano, docente di Storia della Filosofia e di Logica presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna che insieme a Daniele Vinci, docente di Questioni di Filosofia e di Teologia nel medesimo Ateneo e autore di una ricostruzione bibliografica sul pensiero dialogico che chiude il volume, è tra i curatori del testo che raccoglie gli atti del Convegno. In Derrida – secondo Spano – la cancellatura del fondamento e dell'origine della filosofia significa e comporta una più radicale contestazione di ogni tipo di metafisica e di pensiero dell'essere, in nome di una *differance* non tra l'ente e l'Essere, come in Hei-

degger, ma di una differenza che è un puro gioco di relazioni semiologiche che condizionerebbe essenzialmente il linguaggio e la realtà dell'uomo. Derrida vuole smantellare gli ultimi residui della metafisica occidentale, considerata come il pensiero della presenza dell'essere e della verità nella parola e nel logos, per giungere invece ad un pensiero radicale dell'assenza. La parola vivente, nel momento in cui si consegna alla scrittura, rimanda ad una parola che non offre una presenza, ma un'assenza sia del soggetto parlante che del riferimento al senso veritativo a cui il parlante si riferiva a sua volta: la *differance* come rinvio all'altro da sé che è implicito in ogni parola, rappresenta pertanto la distanza che separa la parola della scrittura dal suo senso e allo stesso tempo il distacco che la parola vivente opera nei propri confronti consegnandosi alla scrittura.

Antonio Micali

M. ARICI, *Avventure dell'espressione. La pittura, la musica e la nuova ontologia di Maurice Merleau-Ponty*, Bulzoni, Roma 2007, pp. 224.

Il libro di Mita Arici schiude al lettore la dimensione dell'espressione artistica del filosofo francese Merleau-Ponty. Uno spazio che il filosofo aveva incominciato a scandagliare fin da *L'Oeil et l'Esprit*, in cui la pittura al pari della filosofia veniva chiamata in causa per sondare il mistero dell'Essere, l'occhio del pittore secondo tale ermeneutica penetra l'enigma della percezione e vede nel fondo *invisible* delle cose. Questo è descritto come un "nuovo nodo" che non solo la pittura, ma anche la letteratura e la musica stringe con l'invisibile. Il tema della visione è centrale in tutta l'opera merleau-pontyana, come sottolinea la stessa Arici, puntualizzandone con acume critico il fondamento fenomenologico: «se la tematica della visione si arricchisce nel corso dell'opera di Merleau-Ponty è proprio perché uno studio fenomenologico approfondito della vista gli apriva la possibilità di una nuova filosofia che esordisse diversamente da quella classica; mentre quest'ultima identificava il *vedere* con il *pensiero di vedere*, ossia con una visione che non nasce dall'interno del mondo, ma che è distaccata dal vedente e dal suo corpo, il filosofo francese studia la visione in atto nel suo concreto esercitarsi, la quale avviene a partire dall'interno dell'essere nel momento in cui un visibile comincia a vedere» (p. 68).

Se per un certo verso si può parlare di un "primato" della visione, quindi della pittura come arte di maggiore espressività, lo stesso Merleau-Ponty non protende verso una "gerarchia dei sensi", e al contempo il suo interesse per l'arte si muove *liberamente* anche attraverso il campo del cinema, della scultura e della musica. A questo livello si chiarisce, come sottolinea l'Autrice, tutta la profondità dell'affermazione merleau-pontyana "la percezione sinestetica è la regola", infatti «per il filosofo francese, ad esempio, una separazione radicale tra il tatto e la vista è problematica» (p. 69).

Su questa linea teoretica l'Autrice intesse una attenta analisi comparativa tra Dufrenne, Straus e Merleau-Ponty: «Dufrenne fa reagire la prospettiva di Straus con quella di Merleau-Ponty. In effetti il *sentire* di Straus ha molte affi-

nità con quel logos primitivo, sistema di equivalenze tra i vari registri sensoriali, di cui parla Merleau-Ponty. Questi tende però a cancellare la distinzione fra sentire e percepire [...]. È importante sottolineare come questa unità del sentire, o questa coesione carnale delle cose, trascenda ogni nostro tentativo di avvicinarci ad essa tramite un atto concettuale» (p. 71).

Il discorso si dipana intorno a questo *chiasma* dei sensi, il parallelismo che viene colto e sviluppato nella parte centrale del libro, è quello che si stabilisce tra unità e pluralità delle arti e unità e pluralità dei sensi, che subisce una “complicazione”, in quanto non è possibile associare rigidamente un’arte ad uno specifico registro: ad esempio la vista con la pittura, o l’udito con la musica, in quanto il presupposto fondamentale è che la comunicazione tra i sensi si basa su di un’unità originaria, preestetica.

Un’ulteriore sezione di approfondimento di queste tematiche è costituita dal capitolo relativo alla musica, in cui Arici ricostruisce, riproponendo una attenta lettura delle opere merleau-pontyane, le riflessioni sul musicale mettendo in dialogo tra loro delle interpretazioni di lettura sulla supremazia della pittura in confronto alla musica nella filosofia di Merleau-Ponty. «F. Cavallier, indulgiando sul termine *épures* [...], tratto dal lessico geometrico, sostiene che la musica sarebbe stata esclusa da *L’occhio e lo spirito* perché troppo vicina alla razionalità del pensiero matematico [...] Raymond Court rimprovera a Merleau-Ponty di aver sottovalutato il legame della musica con la carne [...] M. Villella-Petit [...] fa notare come il privilegio della pittura nell’opera di Merleau-Ponty non sia dettato né da ragioni di gusto personale, né da un misconoscimento del rapporto della musica con la carne, ma da motivi di fondo del suo pensiero» (pp. 78-79).

Ma anche se le riflessioni sulle ricerche che Merleau-Ponty conduce negli ambiti del campo musicale si limitano a osservazioni ristrette o brevi appunti, al massimo di tre-quattro fogli consecutivi, inseriti all’interno di un quadro artistico, laddove gli accenni specifici in merito al musicale appaiono più rari ed esigui rispetto a quelli dedicati alla pittura, tali riflessioni non sono segno di marginalità nella ricerca del filosofo.

Le esperienze musicali risultano essere esperienze speculative che, lungi dal risultare conclusive, si offrono come invito per una meditazione incessante sui suoni, e il loro potere di riflettere, come in uno *specchio l’Essere*.

Su questo *suolo* la musica si radica come una esplosione di un invisibile e svelamento di un universo di idee. Si tratta di un linguaggio musicale iconologico che coglie il *fra*, quell’invisibile modulazione che trascorre fra le cose, e in una sorta di dispiegamento disgrega la classica separazione tra contenuto e segno.

E soprattutto dallo studio della musica politonale e del ricorso alle possibilità combinatorie della musica politonale, espressione di un gioco di rimandi e incastri, che Merleau-Ponty punta il dito, andando al fondo delle cose. Come sottolinea Arici, Merleau-Ponty riformula il problema in un prospettiva più generale, inserendo la riflessione sul musicale all’interno non solo della dimensione estetica, ma proprio come *nuovo campo da pensare*, come *nodo* del pensiero filosofico che si interroga sull’essere: per il filosofo francese le “idee musicali” esprimono una universalità inseparabile dalla sua manifestazione sensibile, «descrivono una relazione tra forma e materia, tra visibile e invisibi-

le a quella stabilita dall'ontologia classica e quindi insegnano a pensare ad un nuovo tipo di rapporto all'essere» (p. 162).

La materialità dei suoni svanisce, il timbro non ha più alcuna localizzazione in quanto l'impressione pura della musica appartiene all'ascoltatore, siamo dinanzi ad una indeterminatezza determinata dall'incarnazione dell'impressione puramente musicale.

La successione dei suoni non è, dunque, in questa visione merleau-pontyana, oggetto di pensiero, non può essere sottoposta a descrizione analitica, non può essere oggettivata. E la protensione verso di essa, non è uno sterile creare facsimili di quelle frasi fuggitive – sarebbe un voler costruire delle *fondamenta durevoli in mezzo alle onde*, la soggettività rivela la passività dell'attività creatrice di un nuovo campo da pensare, in cui quell'*Etwas* può essere concepito, secondo Merleau-Ponty, non secondo *il pensiero prossimale*, ma come inglobante, investimento laterale, *carne*.

Inoltre l'Autrice ricostruendo il dibattito filosofico sulle tematiche estetiche e le relative categorie spazio-temporali di catalogazione delle arti, rinviene nella filosofia merleau-pontyana il superamento della contrapposizione tra pittura, come arte dello spazio, e musica, come arte del tempo: «lo spazio pittorico merleau-pontyano [...] è infatti intriso di elementi temporali, dato che non si può scindere dal movimento: non solo il tempo, ma anche lo spazio è pregno di quell'atmosfera dell'indefinibile che la *ratio* e il concetto non possono possedere; non solo la musica, ma anche la pittura quindi "riacquista il suo potere, di manifestare, di mostrare più che se stessa" di essere più del suo puro e semplice "esserci"» (p. 104).

Dunque, seguendo l'ermeneutica dell'Autrice le *chiavi* che fornisce il linguaggio estetico, secondo la visione di Merleau-Ponty, aprono le porte alle *manifestazioni della non filosofia*, di quel *qualcosa di diverso* dalla conoscenza, di una filosofia come *ontologia interrogativa*, che sostituisca *l'incantesimo* alla soluzione.

Daniela De Leo

G. INVITTO, *Idee e schermi bianchi. Filosofia e cinema tra mito e falso*, Mimesis, Milano 2007, pp. 176.

Esiste una significatività filosofica del cinema? Vi è un rapporto osmotico, di stretto scambio, tra questi due ambiti, o il nesso è ascrivibile solo a mera moda dialogica del momento? Il dibattito è antico – in Francia se ne discute a partire da Bergson –, tuttavia negli ultimi anni, infittendosi, sembra quasi aver gemmato ulteriori competenze filosofiche, ampliando quegli ambiti che per oltre due millenni avevano connotato il percorso ermeneutico.

Il confronto-disputa sull'argomento, rinverdito di recente, in un'alternanza di opposte tesi, anche da un importante Convegno organizzato da Carlo Tatasciore per la Società Filosofica Italiana, è rilanciato da Giovanni Invitto con *Idee e schermi bianchi*. Obiettando l'approccio "logopatico", che coniugherebbe comprensione razionale ed emozionale, del filosofo latino-americano Julio Cabrera,

quale nuovo modo di trasmissione delle idee filosofiche, Invitto mette in guardia dal rischio di aggressività delle immagini, la cui forza “manifesta o mascherata” può risultare “un ulteriore fenomeno di violenza in una società in cui la violenza, in tutte le sue forme, anche gentili, è al potere”. Tuttavia, sostiene, individuare linee di convergenza con la narrazione cinematografica – elemento ormai conclamato di produzione estetica –, è doveroso e importante per la filosofia, che da sempre si è confrontata con le varie forme del racconto. L’obiettivo è quello di rintracciare fra i due ambiti un *humus* comune di modelli percettivi e ideativi.

In un’efficace e stimolante prisma di film, sceneggiature, registi, il testo mette a fuoco l’incrocio culturale tra filosofia e cinema, avanzando una riflessione mirata sulle categorie del “mito” e del “falso”, poli tematici primari della filosofia occidentale. Il mito, da sempre unito in un indissolubile abbraccio chiastico con la filosofia, si pone come oggetto privilegiato di narrazione nel cinema – alcune volte, invero, banalizzato in versioni improprie, ma altre valorizzato in un recupero espressivo quanto mai efficace della dimensione archetipica. Ma, il mito, anche perché partorito in nuove forme, da quella macchina di straordinaria potenza di riproduzione ma anche di creazione di miti, che è l’industria cinematografica.

Un’attenta analisi della fenomenologia del femminile costella il volume, con un’indagine approfondita, nella filmografia di Ingmar Bergman, del ruolo della donna, protagonista, o comunque fondante nell’intreccio filmico. Una donna emblema non solo di speranza, ma di concretezza esistenziale, di saggezza, di rispetto di quei valori minimi determinanti, ad onta di un’apparente ed erronea marginalità. Specularmente, il femminile nell’accezione negativa è scandagliato nell’affascinante ricostruzione del mito di Lilith: prima donna nata dalla terra, in condizione di parità con l’uomo, successivamente trasformata in perversione e sensualità per “l’eterno terrore che la forza creatrice incute al primitivo popolo maschile”, rinvenibile nella filmografia di Carl Th. Dreyer, per il portato affettivo-passionale del femminile, che ancorché talora salvifico, può rappresentare minaccia al potere dell’uomo. Il mito di Aracne, proposto nella realizzazione cinematografica di un corto di animazione di Eva Cocca del 1999, nasce, invece, dal rifiuto a sottomettersi a un’autorità costituita maschile. Punita per aver osato denunciare abusi, soprusi, stupri e per aver voluto rivendicare, attraverso la tessitura, la possibilità di un’attività creativa, produttiva, autonoma, proibita a un essere non divino, viene trasformata dalla gelosa Atena in ragno.

Per il binomio reale/falso, Invitto esemplifica, attraverso questioni di lessico, il rapporto, controverso e dibattuto, cinema-verità e cinema-realtà, con un excursus che dal “realismo socialista sovietico” e dalla coeva filmografia di regime fascista, ugualmente ideologizzata, approda al neorealismo italiano degli anni ’40-50, non trascurando il realismo poetico pasoliniano, fino all’opposta corrente del surrealismo buñueliano. Propone l’endiadi classica Jekyll-Hyde, quale sintesi emblematica di scissione esistenziale fra due opposti estremi, nella realizzazione di John Stuart Robertson, e un cult degli anni Settanta, *Ultimo tango a Parigi*, di Bernardo Bertolucci, come metafora di paura esistenziale della verità e di fuga dalla realtà, attraverso un eros, estremo viatico. Ma esplora anche il rapporto sartriano col cinema – che nasce come amore-passione, pietra miliare della sua formazione, definito arte che

“inaugura la mobilità in estetica” – e dedica un’analisi approfondita alla figura dell’Anticristo nella filmografia occidentale.

Concludendo con un *divertissement*, orienta la riflessione sulla costruzione dell’identità, attraverso la vicenda umana di un attore-cantante, Domenico Modugno, che decidendo di modificare la propria anagrafe, si “falsificò” siciliano.

Alessandra Spadino

C. AUGIAS, M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano 2007, pp. 245.

Soltanto il settantaduenne Corrado Augias, già noto per la lunga esperienza di scrittura giornalistica, narrativa, teatrale, saggistica, l’ampia cultura letteraria, storica, geografica, la conoscenza diretta e partecipata di situazioni, avvenimenti, personaggi significativi della nostra epoca, la larga produzione di libri, i programmi televisivi, poteva concepire una maniera così originale per fare di Cristo una figura semplicemente umana, mostrarlo libero da quanto la religione, la fede, il culto, la Chiesa gli hanno per secoli attribuito e restituirlo ai suoi tempi, ai suoi luoghi, ai suoi rapporti individuali, sociali, alla sua vita in terra tra gli altri. Vi è riuscito tramite un lungo dialogo con lo storico del Cristianesimo e biblista Mauro Pesce, docente presso l’Università di Bologna e autore di molti saggi sul Nuovo Testamento. Augias gli ha posto una serie interminabile di domande, ha assunto la posizione del curioso di genio, di chi vuole sapere quanto accadeva ai tempi di Gesù, intorno a lui, come si è comportato, cosa ha fatto, con chi, cosa ha detto, a chi, ed il risultato è stato raccolto e pubblicato nel volume “Inchiesta su Gesù”. È un’opera suggestiva, che prende il lettore fin dalle prime pagine poiché gli svela quanto ancora non sapeva di un fenomeno che era convinto di conoscere.

Alle domande dell’Augias il Pesce risponde mostrando non solo le proprie ampie, approfondite conoscenze ma anche quelle dei molti altri studiosi che cita e che sono contemporanei o del passato vicino e lontano. Ogni volta l’argomento risulta notevolmente ampliato, spiegato, chiarito dalle risposte dello studioso e queste muovono l’Augias verso altre, più particolari, domande. Si crea un movimento che va oltre la storia del personaggio in esame, Gesù, oltre la geografia della sua terra poiché accoglie anche quanto succedeva, si pensava, si faceva a distanza, quanto di leggendario, di mitico si è creato, è circolato intorno. Ci si ferma solo quando un principio, una verità, un valore appaiono raggiunti, acquisiti.

La tendenza seguita da chi pone i quesiti è convinzione per chi vi risponde: prima che della Chiesa cattolica Gesù ha fatto parte di una famiglia fra le tante, è vissuto tra i villaggi, le strade, le piazze, le persone d’Israele, prima che idea di molti la sua è stata realtà di pochi, prima che Dio è stato uomo. E uomo ebreo che degli ebrei ha vissuto e sofferto la situazione storica del momento, l’occupazione romana della Palestina, ha risentito nei costumi, nella religione e in quanto da essa richiesto nei pensieri e nelle azioni. Gesù non è venuto, vogliono dimostrare i due autori del libro, per trasformare, sconvolgere

quanto esisteva ma solo per migliorarlo tramite un messaggio di pace e di bene, per ridurre, eliminare i gravi disagi materiali e morali sofferti dal suo popolo. Egli era uno dei tanti predicatori ai quali allora in quei luoghi si assisteva e solo un caso è stato che la sua parola abbia avuto maggiore fortuna, un caso spiegato con i discepoli che l'hanno continuata, diffusa, difesa fino a farne un'altra religione. Gesù non ha avuto simili intenzioni, non ha pensato alla sua come ad una futura, nuova dottrina perché dal passato, dalla tradizione civile e religiosa del suo paese, dalle profezie della Bibbia, del Vecchio Testamento si è sentito ispirato, mosso a predicare, agire, soffrire. Voleva solo cambiare lo stato attuale delle cose come volevano tanti predicatori d'allora e come ad essi nemmeno a lui riuscì anche se a differenza del loro il suo messaggio non fu dimenticato ma riportato, scritto in tanti testi oltre che nei Vangeli, continuato fino ai nostri giorni, trasformato in una religione senza confini. Ma è successo pure che nelle scritture che seguirono di quell'antica figura e vicenda si siano persi i caratteri primari, distintivi, autentici, che molto sia stato cambiato, aggiunto secondo le convinzioni, le circostanze di chi scriveva. Questo Augias, insieme al Pesce, vuole segnalare nel libro su Gesù, vuole recuperare la nuda, semplice verità dei fatti ed essere riuscito in un compito così arduo è stato possibile solo con l'aiuto di uno studioso che non si mostra sorpreso da nessuna delle sue domande. Con facilità e chiarezza vi risponde e fa dell'opera un lavoro degno di nota poiché svolge in modo quanto mai semplice problemi piuttosto difficili e sui quali non si finirà mai di discutere.

Antonio Stanca

141

M. Löwy, *Kafka. Sognatore ribelle*, trad. a c. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2007, pp. 134.

In un breve volume *Kafka – Sognatore ribelle* il sessantanovenne brasiliano Michael Löwy, direttore di ricerca presso il CNRS di Parigi ed autore di molti studi, è riuscito a far rientrare il lavoro di critica che si è svolto intorno alla figura e l'opera di Franz Kafka, scrittore praghese d'origine ebraica, vissuto dal 1883 al 1924 ed autore di numerose opere, soprattutto racconti ("La Metamorfosi") e romanzi ("America", "Il processo", "Il castello"). La maggior parte delle narrazioni di Kafka sono state pubblicate postume ed alcune sono rimaste incompiute. Questo, insieme alla malattia ed alla morte prematura, ha contribuito ad accrescere l'atmosfera di mistero che avvolge lo scrittore boemo e ne ha fatto un caso isolato pur in un contesto culturale ed artistico quale quello europeo di fine Ottocento e primo Novecento che è tra i più animati e ricchi di collegamenti e richiami. Anche la città di Praga, dove Kafka visse la maggior parte della sua breve vita, era un ambiente fervido di attività letteraria, filosofica, politica, religiosa (ebraismo) e lo scrittore partecipò di questo movimento ma in maniera particolare, "da solo e in silenzio". Soltanto qualche volta risulta inserito in azioni di gruppo, giornali, riviste, riunioni, perché sempre riservata rimase la sua vita. Soffrì l'ambiente di famiglia a causa di un difficile rapporto con

un padre molto autoritario, cercò inutilmente di legarsi ad una donna e, tuttavia, strinse amicizie. I suoi amici sono stati i primi interpreti della sua opera, quelli che hanno arricchito l'indagine del Löwy con documenti autentici e testimonianze dirette. In "Kafka – Sognatore ribelle" queste sono solo alcune delle voci critiche riportate e più volte citate che a molte altre l'autore fa riferimento. Diviso in capitoli, seguiti da molte note e dedicati ai diversi modi usati nel tempo per spiegare Kafka e le sue opere, il libro riferisce su quanto, in ambito critico, si è pensato, detto, scritto circa lo scrittore praghese da quando era ancora in vita ai giorni nostri. Tramite Löwy il lettore scopre che quasi senza sosta si è lavorato intorno a Kafka da parte di studiosi di diversa nazionalità, formazione e corrente al fine di chiarire il significato delle sue opere nel loro complesso o singolarmente, collegandole o separandole dalla sua vita. Un motivo rintracciabile in ognuna di esse è quello dell'uomo comune, del semplice cittadino che si vede superato, escluso dal sistema amministrativo, burocratico presso il quale non ha nessuna possibilità di vantare i propri diritti oppure che viene accusato di colpe che è convinto di non aver commesso e condannato a pene da parte di un tribunale, di giudici che non conosce, non vede e non gli permettono di difendersi. Immaginarie, surreali diventano, così, le narrazioni dello scrittore, misteriosi rimangono fino alla fine dell'opera i suoi personaggi, i luoghi, i tempi della loro vita. Questo spiega perché Kafka abbia attirato tanta attenzione e perché la sua opera costituisca ancora un "caso" da studiare. Tra le tendenze emergenti nella critica va segnalata quella che fa risalire l'autoritarismo sofferto dai personaggi kafkiani al tormentato rapporto dell'autore con il padre e l'altra che vede nelle aspirazioni di quei personaggi a sollevarsi dalla loro condizione di sconfitti, di vinti, a ribellarsi al sistema che li opprime, il bisogno di Kafka di un riscatto non solo individuale ma anche sociale da ottenere mediante un'azione collettiva di tipo religioso o politico. Su quest'ultima possibilità d'interpretare la scrittura di Kafka si sofferma il Löwy ma non esclude nessuna delle altre che finora sono state prospettate e che egli cita. In ognuna di esse coglie quelle parti, quegli elementi che gli sembrano indiscutibili, da ognuna estrae verità che crede non possano subire alterazioni. Compie, quindi, un'operazione molto rigorosa, molto attenta ai particolari dell'opera e della vita di Kafka. Leggendo Löwy si sa di confidenze dell'autore ad amici, di sue brevi osservazioni, giudizi, azioni, di piccole cose delle quali finora non si era avuta notizia e che vengono utilizzate per cercare di completare e spiegare la sua immagine. Non ci riesce, tuttavia, Löwy con questo studio ed è costretto a concludere che quella di Kafka è una figura singolare, che non all'esterno, nella cultura, nella storia del suo tempo va cercata la spiegazione ma all'interno dell'uomo, nell'individualità di un artista che ambisce ai propri spazi e se li vede contesi dalla vita. Quindi la trasforma, nelle opere, in una serie di ostacoli, in un universo negativo che fa rimanere astratto, impersonale, fa diventare un simbolo, gli procura l'estesa dimensione dell'arte.

Antonio Stanca