

ANALISI D'OPERE

FIORMICHELE BENIGNI, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Le Lettere, Firenze 2018. Un volume di pp. 216.

Fiormichele Benigni's new book, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, offers a fresh, exciting perspective on one of the most vivacious metaphysical debates that blossomed in Europe – and specifically in France – after the publication of Spinoza's *Opera Posthuma*, in 1677. The reaction of the Cartesian front lines to this posthumous collection was immediate and robust; Benigni is highly successful in offering a faithful portrait of the multiplicity of themes, voices, and issues that commanded a significant section of the philosophical debate during the fifty years that bridged the end of the XVII century and the beginning of the *siècle des Lumières*.

The book is divided in four chapters, each devoted to one specific occurrence of the debate. In the first, the author focuses on the Cartesian «orthodox» reaction to Spinoza, weaving together texts by François Lamy, Pierre-Sylvain Régis, Isaac Jacquelot, and Pierre Poiret. The resulting tapestry well represents the rich interaction that involved virtually every Cartesian philosopher towards the end of the XVII century, producing a florid network of arguments, objections, and counter-objections. Benigni's accurate reconstruction shows how this tapestry aimed at criticizing only «a handful of propositions from the *Ethics*» while simultaneously realizing how «Cartesianism, after Spinoza, could never be the same» (p. 20). This intellectual effort eventually resulted in the biggest «defeat of Cartesianism», represented by its «structural impossibility in facing Spinoza» (p. 59). The root of the Spinozist «deviation» is retrieved, by Benigni, in the *fil rouge* of the debate, the (in)famous lines of Descartes' *Principia* III.47 («matter must successively assume all the forms of which it is capable»), which return as a leitmotif throughout Benigni's book.

The second of Benigni's chapters is dedicated to the Malebranche-Arnould-Spinoza «triangle», in which «Spinozism» is the name of the accusation the «two Cartesians» casted at each other in the effort of solidifying their own positions. Benigni, examining in turn each of the main themes that constituted the battle grounds for Malebranche and Arnould (the nature of extension, divine power, and eternal truths), provides us with a brilliant reconstruction of the struggle between these two adversaries, with Spinoza looming in the background. Particularly interesting is the reconstruction (pp. 83-91) of

the debate regarding the distinction between God's power and God's will, one of the most crucial targets of Spinoza's fight against an anthropomorphic God. Throughout this discussion, Arnauld and Malebranche step on very sensitive terrain, that could quickly thrust Occasionalism into Spinozism, or demand an over-extension of the divine intervention, potentially capable of annihilating the very concept of moral responsibility.

The third chapter discusses the anti-Spinozism of François Fénelon. The French archbishop inserted an explicit *Réfutation du spinozisme* in his *Démonstration de l'existence de Dieu*, in the effort of exonerating his preferred Cartesian metaphysics from the accusation of opening the gates to deism, and ultimately to pantheism. Benigni's pungent analysis reconstructs Fénelon's arguments in detail, showing how the latter's attempt to refuse Spinoza's philosophy confronted «a ghost, so strictly codified in its canonical features (determinism, materialism, monism, eternitarism), that [Fenelon's] criticism looked like a prism of locked-in solutions» (p. 143). Benigni acutely shows how these features, allegedly belonging to a supposed «Spinozism», were inevitably produced by Descartes' philosophy, especially in the perception of the XVII and XVIII century conservatives. This lucid examination of Fénelon's anti-Spinozism (and of Meslier's responses) is – to my eyes – one of the best and most informative scholarly works on the subject, well complementing Benigni's 2017 article (*Questioning mechanism: Fénelon's oblique Cartesianism*) discussing the same topic.

Finally, Benigni turns his attention to what is perhaps the most celebrated source of the era: Bayle's *Dictionnaire* and its famous entry on Spinoza. While inserting himself in a long tradition of interpreters of Spinoza's works who have studied closely and attentively Bayle's entry, Benigni is in the ideal position – thanks to the discourse developed in the first three parts of the book – to account for Bayle's highly specific take on Spinozism. According to Benigni, Bayle's lavish attempt to collocate Spinoza within a long tradition of proponents of «the *anima mundi* dogma» can be explained by his ultimate goal: to collocate Spinoza and rational theology on the same side (against a theology based primarily on faith alone), and to demonstrate that «Spinoza's horrors result directly from the errors of theology» (p. 185). In Benigni's reconstruction, Bayle's erudite strategy is functional to showing how the insistence on explaining God through reason and philosophy necessarily leads to the Spinozist extreme. A bold (but not novel) and nevertheless well-argued thesis, that finds solid support both in the primary and secondary literature.

As it is clear from this brief synopsis, Benigni chooses to focus on the metaphysical component of the debate, shying away from the «affective» and the «theological-political» themes. This choice is entirely consistent, coherent, and well-motivated. Discussing the reception of each and every one of the numerous aspects of Spinoza's thought, in fact, would be quite impossible, as the author admits. Furthermore, as he reminds us in his *Conclusions*, the publication of the *Ethics* in the *Opera Posthuma* of 1677 led many readers of the era to (perhaps) over-interpret Spinoza's philosophy as primarily metaphysical (see p. 206). Thus, the coeval responses – mostly defensive and negative, of course – gravitated around the metaphysical arena, and appropriately Benigni chooses to make the metaphysical component the centerpiece of his analysis.

Throughout this brilliant analysis of the post-Cartesian response to Spinoza, however, one conspicuous absence is particularly noticeable: the «impious philosopher of Amsterdam» is rarely speaking in his own voice, and the presence of direct quotations (from the *Ethics* as well as other works) is extremely limited, in the body of the text and in the footnotes. Benigni, in fact, chooses to represent Spinoza through his own paraph-

rais or, more often, to simply gesture towards a certain Spinozist doctrine. This implicit manner of referencing is entirely legitimate, of course. However, I find that it inevitably delimitates the audience of the book: on one side, the Cartesian (and post-Cartesian) scholars who are mainly interested – much like their XVII and XVIII century analogues – in Spinoza as a boogeyman, a paradigmatic figure representing error. On the other, the Spinoza specialists who are able to track the various allusions without the need for a specific textual reference. In fact, the author can count on a powerful and historically informed counter-objection. Indeed, the debate *itself* presents only scarce and occasional references to Spinoza, making ample use of this labyrinth of implicit accusations. As Benigni reminds us, the referent of such allusions «would hardly escape a contemporary reader» (p. 88). Nonetheless, the feeling remains that by quoting the relevant passages in Spinoza, the author could have helped the non-informed reader (or just the distracted one) to obtain a more immediate comparison between the «original» Spinoza and the «ghost» Spinoza, so useful for Cartesians and anti-Cartesians alike.

The book, in sum, provides a carefully constructed analysis of a crucial time in the systematization of a Cartesian metaphysical orthodoxy, illuminating the role assumed by Spinoza (or, better said, by Spinoza's *vulgata*) in representing the dangers of extremizing Descartes and the *nouvelle philosophie* of Cartesian derivation. It depicts a gallery of characters where the main actors (Lamy, Régis, Poiret, Jacquelot, Arnauld, Malebranche, Fénelon, and Bayle) are flanked by an effectively portrayed supporting cast (Meslier, de Versé, Leibniz, etc.). Finally, Benigni's study provides future scholarship with a useful tool in approaching the – quite prolific – field of Spinoza's reception studies, from the point of view of the debates internal to Cartesian orthodoxy and heterodoxy. Thanks to this carefully constructed analysis, Benigni is entirely able to defend his main thesis: that the first Cartesian readers of Spinoza were, in turn, under attack from their own rivals, who were seeking to demonstrate the incompatibility of Cartesian philosophy and theologically informed metaphysics. Thus, their necessity to distance themselves from Spinoza and his impieties «dictated the agenda of the first anti-Spinozism» (p. 207), determining which aspect of Spinoza's philosophy was to be privileged. More than three hundred years later, one can only wonder how much of our collective conception of Spinoza still depends on this initial agenda.

EMANUELE COSTA

VINCENZO COSTA, *Élites e populismo. La democrazia nel mondo della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019. Un volume di pp. 171.

Una delle ultime sfide che Michel Foucault ha indicato come compito per la riflessione è di riattivare una eredità che l'Occidente ha già praticato con un certo Illuminismo, vale a dire elaborare una diagnosi del presente per comprendere l'attualità, per comprendere cosa siamo noi ora in questo momento presente. Questa «ontologia del presente», che Foucault propone commentando il celebre testo di Kant *Risposta alla domanda: «Che cos'è l'Illuminismo?»*, corrisponde ad un vero e proprio *ethos* filosofico e ci pone di fronte alla responsabilità di chiederci: «Che cosa accade oggi? Cosa accade ora? Cosa è questo "ora" all'interno del quale siamo, gli uni e gli altri?». Raccogliere questo appello e quindi offrire un percorso per provare a rispondere a questa domanda è lo scopo per cui Vincenzo Costa ha scritto questo libro. L'incursione nel campo della filosofia politica da parte di Costa, uno dei più profondi conoscitori del pensiero di Husserl nonché testi-

mone della permanente fecondità della pratica fenomenologica, potrebbe sembrare un azzardo. In realtà era stato lo stesso Husserl nella *Crisi delle scienze europee* a mostrare come la fenomenologia potesse elaborare negli anni Trenta una efficace comprensione del processo storico nel corso del quale le forze irrazionali si stavano impadronendo dell'Europa. Questa comprensione era resa possibile a partire dalla tematizzazione della *Lebenswelt* ed anche Costa formula una diagnosi del nostro presente a partire non da una ricognizione empirica e neppure da determinazioni concettuali di quel fenomeno politico denominato «populismo», bensì dalla esplicazione di «quell'organizzazione – strutturale e differenziale – dei sistemi di significato che è il mondo della vita concretamente esperito nella sua articolazione antepredicativa e pre-riflessiva» (p. 9). Ricollocare il populismo all'interno del modo di esperire e sentire della *Lebenswelt* consente di poterlo configurare innanzitutto come un modo in cui viene vissuto un determinato senso, prima ancora di essere concettualizzato. D'altra parte la democrazia stessa non può essere compresa adeguatamente riducendola ad un insieme di regole o di procedure che la governano, né tantomeno alle teorie che elaborano una riflessione su di essa. Il senso della democrazia infatti è anzitutto radicato in un'esperienza concreta, che Costa identifica come risposta storica all'esigenza di «restituire a tutti le proprie possibilità di azione» (p. 45). Senza questo riconoscimento della democrazia come lo strumento in grado di intercettare e rendere praticabile il desiderio di emancipazione delle persone, cioè la concreta apertura di possibilità di esistenza, la democrazia non può che decadere nell'insignificanza: oggi infatti «la democrazia non interessa più perché di essa si è smarrito il senso» (p. 64). È solo all'interno di questo contesto che diventa comprensibile il populismo, inteso – ed è questa la tesi del libro – come la risposta generata dall'incapacità delle *élites* di intercettare questo arretramento della democrazia nel generare una effettiva emancipazione della moltitudine. Costa descrive molto efficacemente come nel mondo della vita convivano due modi opposti di sentire la vita: appunto, da una parte, quello della moltitudine e, dall'altro, quello delle *élites*. Queste ultime non solo non sono disposte a riconoscere la legittimità dell'esigenza della moltitudine, ma operano per impedire che quelle esigenze trovino risonanza nello spazio pubblico. Il discorso elitario è sempre performativo, in quanto censura preventivamente ogni istanza proveniente dalla moltitudine come non legittima e nel contempo presenta le proprie elaborazioni teoriche come meramente descrittive della realtà, quando invece producono politiche, norme e ordinamenti, che come tali impediscono percorsi di emancipazione. L'esito del discorso elitario non può che essere quello di non riconoscere come «reali» i problemi vissuti dalla moltitudine, ma solo come un errato modo di intendere, per cui non si tratta di adottare politiche per risolvere questi problemi, ma semplicemente di diffondere più efficacemente una narrazione che cambi il modo di intendere della moltitudine. In tal modo la democrazia, presa in ostaggio dalle *élites*, ha inevitabilmente spinto la moltitudine a cercare di far risuonare la propria voce nelle istituzioni attraverso il populismo, che quindi proprio nel respingere nettamente il discorso elitario ha «vivificato una democrazia che sembrava essersi trasformata in un sistema a partito unico e senza più alternative» (p. 90). Tuttavia nella misura in cui il populismo trasforma il conflitto sociale, vale a dire la permanente esigenza di emancipazione presente nella *Lebenswelt* della moltitudine, in conflitto politico, ossia nel conflitto tra classe politica e classe non politica, non può generarsi nessun effettivo cambiamento e quindi paradossalmente, secondo Costa, emerge una «solidarietà sistemica tra *élite* e populismo: entrambi, in modi differenti, vogliono impedire la circolazione del senso» (p. 34).

Il libro di Costa è ricco di interessanti riflessioni su numerosi temi connessi al dibattito attuale, come per esempio sull'idea di sovranità nazionale, sulla democrazia liberale in relazione al mercato, sullo strumento delle primarie, sulla trasformazione in senso personalistico dei partiti di massa, tuttavia in questa sede vorremmo porre l'attenzione sulla struttura della *Lebenswelt* e la sua interazione con le dinamiche élitarie che generano esclusione e la relativa risposta populista.

Il metodo della fenomenologia strutturale di Costa mette in gioco la tesi secondo cui «originari non sono gli individui e le intenzioni degli individui, ma l'orizzonte di significato al cui interno le singolarità si muovono» (p. 35). E infatti *élites* e moltitudine abitano differenti mondi della vita, ciascuno con una propria logica interna, che viene con precisione descritta nei capitoli conclusivi del libro. La logica delle *élites* è animata da un desiderio di riconoscimento, che riduce inevitabilmente il cittadino a semplice spettatore e consumatore. Invece l'esperienza effettiva della vita della moltitudine è caratterizzata da «volti, amicizie, [...] regole di giustizia» (p. 19) e si alimenta attraverso una determinata esperienza degli altri. Anche se Costa prende nettamente le distanze sia dalla mitizzazione della società civile, che «non è il luogo della purezza delle intenzioni e della moralità» (p. 77), sia dall'astratta ipotesi di una democrazia senza *élites*, ci sembra di intravedere un dualismo che contrappone, da una parte, un modo autentico di sentire la vita ancora presente nella moltitudine e, dall'altro, un modo disfunzionale proprio delle *élites*, disfunzione che nasce proprio dal non intercettare il mondo della vita autentico della moltitudine. È un aspetto che Costa sottolinea con estrema chiarezza: «un'élite diventa tossica e disfunzionale quando risulta incapace di assumere il punto di vista dell'altro» (p. 21) e questo altro da sé è ovviamente «il punto di vista delle moltitudini» (p. 113). Ci chiediamo: è ancora presente – se mai lo è stato – nel mondo della vita della moltitudine la capacità di assumere il punto di vista dell'altro? Non siamo davanti a un cambio di paradigma che ha destrutturato radicalmente il legame sociale? D'altra parte è proprio Costa che in un suo precedente lavoro *Consumo e potere. Ontologia del legame e dell'emancipazione* (Meltemi, Milano 2018) ha chiaramente descritto questi cambiamenti del mondo della vita della moltitudine e che anche in questo testo vengono richiamati: oggi si è «afferzata l'idea secondo cui la realizzazione di sé è una questione individuale, e che essa si afferma contro gli altri o senza gli altri, per così dire attraverso una ricerca personale e intima del proprio equilibrio e benessere» (p. 74). E d'altra parte se è vero che la logica strutturale della *Lebenswelt* delle *élites* è caratterizzata dalla necessità del riconoscimento, i *social network* – ci sembra questo un tema da non sottovalutare per esplicitare la nostra attualità – non hanno acceso un patologico desiderio di riconoscimento anche e soprattutto nella moltitudine? In altre parole, forse, ma è un dubbio che sorge proprio grazie alla lettura di questa preziosa (e appassionata) riflessione di Costa, il populismo è certamente una risposta della moltitudine all'«interruzione della circolazione del senso», ma anche l'esito di un processo di riconfigurazione della *Lebenswelt* della moltitudine. Quell'esigenza di emancipazione presente nella *Lebenswelt* della moltitudine, che ha imposto nel secondo dopoguerra alle democrazie europee il «patto socialdemocratico», trovava legittimazione e fondamento nel riconoscimento che non può prodursi la mia emancipazione se non con e attraverso l'emancipazione dei molti. Ebbene forse questo orizzonte di senso comune è venuto meno proprio nella *Lebenswelt* della moltitudine.

DRAGAN JAKOVljević, *Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen. Abhandlungen zur Erkenntnislehre und praktischen Philosophie*, hrsg. von H.R. Sepp, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2016 («Libri Nigri», Bd. 57). Un volume di pp. 201.

Rinunciare al pensiero autentico e argomentare sulla base di categorie astratte e sterili contrapposizioni di concetti rappresenta un rischio a cui ogni pensatore è soggetto. Lo stesso dibattito filosofico si svolge spesso all'interno di paradigmi concettuali che, sebbene universalmente accettati, talvolta non corrispondono alla effettiva situazione che dovrebbero descrivere e necessitano di un ulteriore esame. Il volume di Dragan Jakovljević, che si configura come una raccolta di sette diversi saggi, in gran parte già pubblicati in precedenza, si sforza costantemente di smascherare i falsi miti su cui negli ultimi anni la discussione filosofica in diversi ambiti si è colpevolmente fossilizzata. L'autore – professore ordinario di etica e teoria della conoscenza all'università di Podgorica – propone una riflessione acuta ed equilibrata riguardante alcuni degli argomenti più scottanti in svariate discipline, in un'analisi che spazia dall'epistemologia all'etica, dalle scienze sociali alla filosofia della religione. Vengono così affrontati tanto i temi epistemologici della validità della conoscenza e del metodo della ricerca scientifica quanto problemi che emergono a partire dal dibattito pubblico, come quello della corretta concezione della tolleranza in una società pluralistica oppure del ruolo che la religione può e deve giocare in tale contesto. L'argomentazione prende le mosse per lo più dal confronto con la tradizione del razionalismo critico, in particolare dalla riflessione di K.R. Popper e H. Albert, con il quale l'A. ha portato a termine la sua formazione dottorale all'università di Mannheim.

Il primo saggio, dedicato alla discussione del fallibilismo, delinea l'orizzonte metodologico al cui interno si svolge la riflessione dei saggi successivi: l'obiettivo della ricerca filosofica non consiste nel conseguimento di una conoscenza dal valore assoluto e inconfutabile o nell'elaborazione di un sistema onnicomprensivo, quanto piuttosto nel tentativo di sviluppare una soluzione – foss'anche soltanto incompleta e provvisoria – ai problemi che emergono nell'esperienza, in particolare nella convivenza nella *polis*. Per la medesima ragione l'eleganza argomentativa e la semplicità delle soluzioni proposte, così come il fascino retorico, vengono sacrificati a favore della chiarezza e della maggiore aderenza possibile alla realtà dei fatti. Nella misura in cui in tale realtà si manifestano problemi complessi e articolati, non ci si può attendere di ricevere una soluzione limpida ed elementare, che per mezzo di artifici retorici o inavvertite semplificazioni risparmi l'inderogabile fatica del discernimento e della riflessione. Al fine di rendere palese la necessità di procedere con la dovuta accortezza, i saggi di Jakovljević dedicano un'ampia sezione all'esame accurato e rigoroso delle posizioni più diffuse non solo all'interno del panorama filosofico, ma anche nel quadro dell'opinione pubblica corrente. Soltanto nelle battute finali, osservando ad ogni modo una certa cautela e avvedutezza, l'autore si spinge a proporre un'alternativa autonoma, che non consiste nello schieramento a favore dell'una o dell'altra visione, ma piuttosto nel tentativo di cogliere gli elementi vantaggiosi di ciascuna e di inserirli all'interno di una proposta che sia il più possibile concreta ed effettivamente attuabile. Ai colori forti di una contrapposizione inasprita da motivi di natura non esclusivamente filosofica, Jakovljević preferisce tinte più sfumate, in grado di rendere conto della complessità delle sfide da affrontare. Per fronteggiare tali sfide deve cadere anche la rigida distinzione fra i diversi ambiti della filosofia, «che può dare buona prova di sé come patria attiva del pensiero interdisciplinare e di un orientamento che travalica e supera i confini delle diverse aree» (p. 10). Il destino della filosofia non è quello di una settorializzazione sempre più specialistica, bensì di diventare «un

medium di connessione e interazione fra cognizioni e conoscenze ottenute e la prassi, l'orientamento necessario per l'agire umano» (*ibidem*).

Un'istanza concreta di una tale interazione tra teoresi e prassi è rinvenuta nella riflessione morale di Karl R. Popper, fondantesi sul cosiddetto *utilitarismo negativo*, ovvero la dottrina secondo cui la moralità di un'azione non è valutata in base alla massimizzazione del piacere, ma alla minimizzazione della sofferenza e del dolore. Questa teoria rappresenterebbe l'equivalente pratico della asimmetria tra verifica e falsificazione, filo conduttore della epistemologia popperiana. Lungi dall'approvare acriticamente tale analogia, Jakovljević dedica un intero saggio alla sua discussione, smascherando tutte quelle assunzioni che, sebbene sottaciute dallo stesso Popper, sono imprescindibili per la validità della argomentazione. L'analisi mostra come l'analogia presentata da Popper si fondi su presupposti di natura non solo epistemologica e assiologica, ma anche teologica e psicologica. Pur non condividendo tale specifica tesi popperiana, Jakovljević mostra come la filosofia debba costituire un *meta-sapere*, in grado di coniugare i risultati delle discipline particolari in una visione unitaria, destinata a sua volta a fornire un orientamento all'uomo nella concretezza della sua situazione storico-sociale.

Un ulteriore spunto per ribadire l'unità della filosofia è offerto dalla controversia tra la tradizione «ermeneutica» (la cosiddetta «filosofia continentale») e quella «positivistica» (rappresentata al giorno d'oggi dalla filosofia analitica). L'insorgere di questa separazione è rinvenuto nella celebre distinzione operata da Dilthey nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* fra spiegare (*Erklären*) e comprendere (*Verstehen*): la spiegazione è il metodo adottato dalle scienze della natura, che si occupano di descrivere una realtà che sopraggiunge all'uomo dall'esterno, mentre la comprensione è la via che le cosiddette scienze dello spirito devono seguire al fine di caratterizzare l'esperienza umana vissuta (*Erlebnis*). L'argomentazione di Jakovljević è tesa a mostrare i limiti di una concezione, denominata «essenzialismo metodologico» (p. 60), secondo cui il metodo che la scienza deve seguire sia dettato dallo stato di cose che essa è chiamata a descrivere. In conformità a ciò, esisterebbe per ogni scienza un metodo vero, autentico, determinato dalla tipologia a cui appartiene il suo oggetto. Opponendosi a questa indebita «apriorizzazione del dominio oggettuale» (p. 65) delle scienze, l'A. svolge una riflessione sullo scopo della scienza in generale: non la formulazione di proposizioni universali, bensì «lo studio di determinati problemi e delle loro diverse alternative di soluzione». Non esiste dunque un unico metodo, né tanto meno un metodo *vero*, ma fra le differenti possibilità di risposta a un problema è opportuno scegliere quella che permette di raggiungere il più agevolmente possibile il fine prefissato. Di conseguenza la tesi popperiana del monismo metodologico (per cui sia le scienze della natura sia le scienze dello spirito si sviluppano seguendo il metodo ipotetico-deduttivo) non soltanto si rivela falsa alla prova dei fatti (cfr. pp. 76-85) ma risulta anche priva di significato. Jakovljević invita piuttosto ad assumere «una posizione più flessibile» (p. 89), che, senza cedere né all'anarchismo metodologico à la Feyerabend da una parte né all'essenzialismo dall'altra, sappia valorizzare la specificità di ciascuna scienza riconoscendo nei fatti il metodo che più le si addice.

La proposta di una presa di posizione equilibrata e flessibile si rinnova nella discussione di un altro tema molto controverso della filosofia della scienza novecentesca: come avviene, se avviene, il progresso scientifico? Gli epistemologi si sono per lo più divisi fra l'interpretazione «evoluzionistica» e quella «rivoluzionistica» della storia della scienza. Entrambi i partiti, tuttavia, condividono l'esigenza di prendere le mosse da un'indagine di natura storica, che ricerchi le cause dell'incremento della conoscenza scientifica così come si è effettivamente verificato nei secoli precedenti. Il pensiero di Paul Lorenzen e Jürgen Mittelstraß,

esponenti della scuola di Erlangen, offre una valida alternativa a questo modo di procedere, nella misura in cui si propone di adottare un metodo «normativo-genetico» di interpretazione della storia della scienza, volto a ridurre la componente irrazionale, che, nella concezione allora in voga, svolgeva un ruolo di primo piano nella prassi scientifica. Ciò significa che è necessario indagare non solo il contesto storico-effettivo nel quale il progresso scientifico è avvenuto, ma anche il contesto delle ragioni (*Gründezusammenhang*), ovvero di quei rapporti teorici di fondazione che regolano la nascita e lo sviluppo di determinate scienze. Ad esempio, la nascita della dinamica newtoniana non è dovuta soltanto al genio di Newton e alle condizioni storico-culturali del XVII secolo, ma presuppone, su un piano meramente teorico, la geometria euclidea e la descrizione cinematica del moto effettuata da Galilei. Il progresso scientifico, dunque, si sviluppa mediante «un movimento a spirale che oscilla fra genesi normativa e effettiva» (P. LORENZEN, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, p. 96). Jakovljević condivide l'interpretazione appena esposta e sottolinea come essa, pur senza negare la genialità dello scienziato o la possibilità di un evento *prima facie* non spiegabile, che induca a una revisione delle conoscenze scientifiche, iscrive il progresso scientifico in un quadro generale di razionalità.

Gli ultimi due saggi prendono in esame il concetto di *tolleranza*. Nel primo viene messo in questione il cosiddetto «paradosso della tolleranza» formulato da Popper: l'esercizio di una tolleranza *illimitata* conduce alla distruzione della tolleranza stessa. In questo scenario, infatti, anche gli intolleranti sarebbero tollerati e finirebbero per annientare l'intero numero dei tolleranti, e con essi appunto la tolleranza. Jakovljević analizza minuziosamente la formulazione del paradosso, mettendone a nudo le assunzioni implicite e, spesso, indebite. La più decisiva è la seguente: Popper opera con un concetto esageratamente esclusivo di *intollerante*: l'annientamento fisico non è certo l'unica forma possibile di intolleranza, né tutti gli intolleranti anelano alla scomparsa dei loro rivali; al contrario bisogna necessariamente tenere in considerazione l'esistenza di una serie di forme intermedie di tolleranza-intolleranza, che non possono essere ridotte allo scontro violento.

L'ultimo saggio affronta il tema della coesistenza fra diverse concezioni religiose e in particolare considera l'accusa di intolleranza rivolta al monoteismo. L'A. approccia il tema innanzitutto da un punto di vista epistemico-semantic, facendo notare come sotto questo rispetto la tesi politeista non sia affatto più tollerante di quella monoteista. In un secondo momento, invece, prende posizione rispetto al dibattito pubblico e ideologico riguardante le religioni monoteistiche, e mostra come sotto il concetto generale di *monoteismo* vengano compresi elementi diversi: non solo la tesi dell'unicità di Dio, ma anche le teorie filosofiche che da essa più o meno indirettamente discendono, l'interpretazione delle Sacre Scritture, le decisioni prese dall'autorità ecclesiastica in determinati momenti storici. L'accusa di intolleranza può certamente essere rivolta a queste componenti *accidentali* che hanno accompagnato la storia dell'affermazione delle religioni monoteistiche, ma non al contenuto *informativo* della tesi monoteistica in sé e per sé.

La presente raccolta di saggi, dunque, non si configura come una semplice giustapposizione di contributi riguardanti i più svariati temi, ma presenta un'unità metodologica e argomentativa che permette di leggere il volume come un tutto unitario, il cui cuore pulsante risiede nella riflessione epistemologica.

FRANCESCO MARGONI, *Il bambino di Platone. Psicologia e filosofia a confronto sull'origine e sullo sviluppo della cognizione morale*, Le Due Torri, Bologna 2018. Un volume di pp. 169.

In tempi in cui il pluralismo morale – l'idea che non esista una sola concezione di cosa sia giusto e sbagliato – mette in crisi la solidità della nostra civiltà, chiedersi quali siano l'origine e lo sviluppo della cognizione morale significa affrontare alla radice i fondamenti filosofici, antropologici, religiosi, educativi, politici, psicologici e sociali della nostra epoca. Una domanda azzeccata, dunque, quella che identifica il filo comune del volume, attraversando ciascuno dei sei capitoli che lo compongono in modo multidisciplinare ma coerente, rigoroso e quasi sempre asciutto, accademico eppure dilettevole alla lettura. Una volta assaporato il contributo di ciascuno dei saggi, spetta al lettore riordinare le idee, trovare la sintesi fra le informazioni acquisite e le esperienze personali, e nella migliore delle ipotesi – a questo dovrebbe servire la cultura – sfruttare le prime per orientare le seconde.

Già, perché *Il Bambino di Platone* nasce fin dal titolo come un volume dedicato alla comprensione e alla disciplina del minore, percorrendo le fasi della sua evoluzione cognitiva e morale, affinché egli, crescendo, possa trarre fuori da sé (*e-ducere*) il proprio meglio. Conseguentemente, si tratta di un volume volto a comprendere e disciplinare anche l'adulto, i suoi moti sociali, i suoi comportamenti, le sue abitudini: i suoi *èthoi*. *Cosa c'è nella sua testa?* si chiede nell'introduzione Francesco Margoni, curatore e saggista del libro, a proposito del piccolo Giacomo, a cui il volume è dedicato. E *Come dobbiamo vivere?* si chiede Luca Surian, autore della prefazione, spendendo così le prime tre parole del libro.

Il legame fra educazione ed etica, dunque, è saldamente compiuto. I minori di oggi sono i cittadini di domani, e una città di cittadini per bene è una città che funziona meglio: una città accorta, accogliente, responsabile, resiliente. Una città, insomma, in cui si vive meglio. In questo senso, *Il bambino di Platone* è anche un volume di politica, nella misura in cui – per dirla in modo utilitaristico – l'educazione è l'investimento più costo-efficace di ogni tempo. Ed è un volume di etica, in quanto il suo obiettivo, più o meno velato, è quello di contribuire alla costruzione della città buona. Un tributo a Platone, se la città buona è la città giusta della *Repubblica*. Un tributo a Hobbes, se la città buona è la città stabile del *Leviatano*.

L'educazione è l'investimento più costo-efficace di ogni tempo, ma purtroppo non a breve termine, motivo per cui essa, nelle democrazie *non* illuminate, è percepita più come un peso che come un volano. Ma esistono, in fondo, le democrazie illuminate? Mentre vi sono filosofi che cercano speculativamente una soluzione a livello teorico, altri preferiscono mettersi in gioco (i filosofi che, per dirla con Socrate, scendono nella *pólis*) e partono da un inequivocabile dato di fatto: che sia per filantropia o per prudenza, l'uomo tende ad aggregarsi in società. Ciò sui cui vale la pena concentrare gli sforzi, dunque, è il *come*.

La vita aggregata rappresenta un'esigenza adattativa (antropologia e biologia), una scelta prudenziale (filosofia politica), una forma di identificazione (psicologia) e una vocazione cosmologica (religione). Se tutto questo è vero, perché allora la società di oggi è così inguaribilmente *divisa*? Le risposte sono molteplici e in parte sovrapponibili.

Antropologicamente, innanzitutto, non si tratta di una scelta particolarmente avveduta: società meno tolleranti ma più unite della nostra, se il trend non si inverte, sono destinate a dominarci a breve. Parafrasando Heinrich Heine, nell'epoca (nostra) delle opinioni, le convinzioni (altrui) finiranno per avere il sopravvento. Allo stesso modo, persone politicamente ben più scaltre possono sfruttare questa mancanza di coesione per acquisire potere e consenso – *old but gold, divide et impera*.

Filosoficamente, siamo divisi *per colpa* del pluralismo, se avvertiamo la nostalgia di una antica identità aurea che sta progressivamente perdendo il proprio smalto; oppure siamo divisi *grazie* al pluralismo, che ci aiuta a superare resistenze oramai invalidanti alla luce di nuove soluzioni e colori. La storia è sempre e necessariamente progresso, oppure è l'esito descrittivo di una serie di eventi privi di una concatenazione coerente e provvidenziale? Duemila e cinquecento anni dopo, ancora ci ritroviamo a scegliere se stare con Erodoto o con Tucidide.

Psicologicamente, perché il dominio della morale (ciò che riteniamo giusto in quanto tale, senza se e senza ma, senza quando e senza perché) entra sempre più in conflitto con il dominio della convenzione (ciò che riteniamo giusto per abitudine, interesse e prudenza), creando conflitti in parte nuovi (dovuti all'eterogeneità delle convenzioni, effetto dello stesso pluralismo morale) e in parte meno (il bullismo, il conflitto generazionale, l'instabilità adolescenziale e ogni restante forma di negazione delle convenzioni stesse).

Cosmologicamente, perché nuovi dèi si sono introdotti nella *polis*, ancora una volta, così come al tempo di Socrate. Ciò non rappresenta una minaccia al senso autentico di religione (da *religio*, «legare»), ma piuttosto all'unità dei popoli che hanno dato a esso un nome e una forma propri. La religione esprime un'esigenza razionale, profonda e caratteristica di ogni animale-uomo, e in quanto tale non dovrebbe dividere, ma unire: non c'è pianta che resista al vento senza radici, ma ciascuna radice serve infine a sostenere le piante in direzione della stessa luce.

Ecco allora che le stesse discipline, gli stessi approcci e gli stessi metodi offrono a un tempo domande e a un tempo risposte. Nel primo capitolo, Francesco Margoni ripercorre le età evolutive della nostra specie per spiegare quale sia l'origine e lo sviluppo dei fenomeni di dominanza, autorità e cooperazione, e come questi si riflettano nel processo di crescita dalla mente del bambino alla mente dell'adulto. Imparare a conoscere e accettare i rispettivi significati, a livello sia individuale sia collettivo, rappresenta una necessità biopolitica e un automatismo psicologico.

All'interno di un mondo in cui i bisogni aumentano e le risorse diminuiscono, il tema della giustizia distributiva gioca un ruolo tutt'altro che teorico. Nel secondo capitolo, Luca Surian illustra attraverso una serie di semplici esperimenti quali siano le basi biologiche e psicologiche di concetti moralmente rilevanti come equità e giustizia. Si tratta di una pista non solo *interessante* dal punto di vista speculativo (*come ragioniamo*), ma anche e soprattutto *utile* dal punto di vista economico, etico e sociale: uno Stato centrato sulle forme pubbliche di assistenza non può permettersi di allocare le proprie risorse, a maggior ragione se scarse, senza disporre di un criterio di giustizia condiviso (*come è giusto fare*).

Mentre passeggiava serenamente a dorso del proprio asino, Abelardo venne sorpreso da una freccia che passò a pochi centimetri dal suo capo. Se la freccia lo avesse colpito, ferito e ucciso, quale colpa attribuire all'incauto cacciatore, sebbene le sue intenzioni fossero diverse? Contano di più le intenzioni – procurarsi il cibo – o gli effetti – uccidere un uomo innocente? Come sottolinea Francesco Margoni nel terzo capitolo, mille anni dopo Abelardo, il dibattito fra deontologia e utilitarismo – etica delle intenzioni ed etica delle conseguenze – è ancora *oggetto* di grande interesse teoretico da parte della filosofia morale, e prima ancora *soggetto* di importanti decisioni a livello giuridico.

Nel quarto capitolo, Grazia de Angelis illustra l'antica distinzione fra natura e legge, *physis* e *nomos*. Da una parte la morale universale, incondizionata e valida per tutti, dall'altra la morale convenzionale, contingente e situata. Dal punto di vista filosofico e giuridico, si tratta dell'eterno dibattito sulla legittimità delle leggi, talvolta divise e talvolta unite sul piano del diritto naturale e del diritto positivo. Dal punto di vista psicologico ed

evolutivo, si tratta di uno dei passaggi-chiave dall'età immatura all'età adulta, nella quale non si tende più a pensare ai due concetti in termini di poli opposti e inconciliabili, ma in termini di reciprocità e supporto.

Il bullismo è un fenomeno antico tanto quanto l'uomo, se non, addirittura, l'animale stesso. Fenomeno a un tempo naturale, istintuale, fisiologico, e a un tempo morale, deliberato, patologico, l'aggressività è determinata dal desiderio di affermarsi all'interno dell'ambiente di riferimento. Ciò che è nuovo sono le conquiste ottenute dalla recente ricerca psicologica, che ci aiutano a descrivere il bullismo come il frutto superficiale di una complessa trama di variabili cognitive, emotive e sociali. Come ci spiegano Carla Sabatti e Simona Caravita nel quinto capitolo, coglierne le dinamiche è il primo passo fondamentale per prevenire violenze e sofferenze indebite. Fra i numerosi esempi menzionati a tale scopo, ricorrono spesso i problemi di carattere interculturale e razziale. Se è vero che Rom ed extracomunitari sono *oggetto* di bullismo da parte di individui che non avvertono alcun senso di colpa nei loro confronti, frutto della percezione (erronea) che essi appartengano a una «umanità inferiore», sarebbe interessante capire – al contempo – quali siano le cause che determinano fenomeni di bullismo *da parte* di Rom ed extracomunitari stessi: capita anche a loro di cadere in preda alla stessa (erronea) percezione, oppure esistono altre ragioni che spiegano «l'emergere di processi di disimpegno morale»? Con le brillanti parole della scrittrice nigeriana Chimamanda Adichie, il problema degli stereotipi non è che descrivano una realtà *falsa*, ma che descrivano una realtà *incompleta*.

A proposito di violenza e intolleranza, e delle modalità attraverso cui queste possono essere contenute o alimentate, nel sesto capitolo Dario Bacchini affronta le radici psicologiche e morali della religione. Essa è stata spiegata innanzitutto in riferimento alla necessità di placare gli istinti distruttivi degli uomini, poi, in un secondo momento, come il frutto razionale di una necessità adattativa, volta a compensare la strutturale fragilità della propria esistenza con ideali di giustizia e stabilità eterna. Se vale il parere di una persona di profonda fede, si tratta di osservazioni in entrambi i casi corrette, anche se, non per questo, esaustive.

Infine, nel settimo capitolo, Sonia Cosio esamina le tesi espresse da Kant nella *Pedagogia*, ricostruendone le relazioni con la sua filosofia morale e dimostrando con puntualità come sia il concetto di *rispetto*, di fatto, a fondare e ispirare l'educazione del fanciullo progressivamente libero e autonomo.

L'intrinseca interdisciplinarietà del volume fa sì che alcuni dei nodi concettuali che vi sono sviluppati possano essere già chiari agli specialisti dei singoli settori. Il grande valore aggiunto è quello di infilare le singole perle in un filo unico chiaro e rigoroso, offrendo al lettore nuovo alle altre discipline la possibilità di confrontarsi adeguatamente con altre conoscenze e preziosi stimoli.

FEDERICO PENNESTRI

RICCARDO RONI, *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano - Udine 2017 (Filosofie, vol. 525). Un volume di pp. 162.

Di Riccardo Roni avevamo apprezzato lo studio *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza* (ETS, Pisa 2016), e salutiamo oggi con interesse la sua proposta di riprendere la metafora del flusso come espressione della storia interiore della persona per declinarla in una prospettiva sociale con l'obiettivo di contribuire all'aper-

tura dei confini della storia della filosofia (nella direzione, oggi condivisa, della ricerca di nuovi narrativi) verso le filosofie contemporanee dell'interculturalità, come peraltro richiesto più volte da Giuseppe Cacciatore (fin dal suo *Identità e filosofie dell'interculturalità*, «Iride», 45 [2005], pp. 235-244). Non si può negare che la direzione sia interessante, perché gettare colpi di sonda nelle profondità del flusso di coscienza, come suggerisce Roni, sembra infatti un modo efficace per portare in superficie la *migranza liquida*, quella polifonia di soggettività «che cercano luoghi nei quali restano spesso viandanti, beneficiando della solidarietà che, se intesa in senso generale, può diventare il principio costitutivo di una nuova esperienza etica e politica con al centro la *vita umana in prima persona*» (p. 12). Soprattutto perché *il flusso interculturale della migranza*, «riempiendo i tempi spazializzati e gli spazi detemporalizzati delle società consumistiche, finge da specchio deformante per la tranquilla coscienza di una cittadinanza che, sebbene riconosciuta, vive tuttavia situazioni di angoscia e solitudine» (p. 13).

Per parlare d'interculturalità, Roni rimette in gioco nel ventunesimo secolo la bella metafora del *corridoio d'albergo* proposta da William James (il quale a onore del vero la riprese da Giovanni Papini) che passa in mezzo alle diverse culture, le quali, come delle camere, si aprono su di esso: «In una ci può essere un uomo che scrive un'opera atea; in quella dopo un altro uomo inginocchiato che prega con fervore; nella terza un chimico che indaga le proprietà dei corpi; nella quarta si sta meditando un sistema di metafisica idealistica; mentre nella quinta si dimostra l'impossibilità della metafisica» (p. 32).

Muovendo dalla definizione della mente come *fattore emergenziale*, l'obiettivo diventa quello di fornire materiali per indagare la *multiappartenenza*, termine che descrive «una sintesi culturale meticcica, nonché l'ibridazione delle istanze specifiche a partire dal linguaggio biologico, che resta comunque un concetto problematico» (p. 39). E cosa di più emergenziale dell'*identità migrante*? Va considerata l'esigenza di «mettere in luce il carattere distintivo di un'esperienza storica e sociale che lentamente sta contribuendo a ricostruire dalle fondamenta l'identità occidentale su nuove basi» (p. 72).

Com'è ben noto, Giuseppe Cacciatore ha proposto un'etica interculturale concepita come continua relazione tra particolarità differenziate e tendenza a un universalismo condiviso, all'interno della quale, così Cacciatore, il concetto di universalizzazione va inteso come dinamicamente e criticamente aperto alla pluralità delle istanze etiche e politiche delle culture, alla stregua di un *universalismo critico*, che nasce dal dialogo e dal comprendere, sfuggendo a ogni volontà di totalità e valorizzando invece una costruzione integrata di *punti di vista* rivolti a «rendere sempre più ampia la sfera delle capacità personali, sia a livello di storia di vita individuale, sia a livello di particolari forme di vita sociale e culturale» (G. CACCIATORE, *Etica interculturale e universalismo critico*, in G. CACCIATORE - G. D'ANNA [a cura di], *Interculturalità. Tra etica e politica*, Carocci, Roma 2010, p. 35).

Il volume di Roni, che chiede un «pensiero divergente, alla cui base sia possibile identificare un ampliamento del concetto tradizionale di ragione» (p. 137), trova piena consonanza nel monito espresso da Cacciatore, che un dialogo interculturale debba tener costantemente conto del fatto che i principi e le regole non derivano da un astratto universalismo, ma da un processo storico di universalizzazione che guarda ai principi senza cancellare il complesso delle specificità storiche e culturali che li caratterizzano e che lasci spazio all'immaginazione, motore vero del processo di ibridazione interculturale. Quando Roni, in conclusione (p. 137), propone di sviluppare nel tempo un'intenzionalità etico-filosofica sulla quale poggiare dei nuovi narrativi di storia della filosofia, si rifà di nuovo a Cacciatore, che aveva messo l'accento sul «legame storico-situazionale [...] nella intercomunicazione e nel transito reciproco dei modelli culturali» (G. CACCIATORE, *Ermeneutica e*

interculturalità, in G. COCCOLINI [a cura di], *Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, Dehoniana, Padova 2008, p. 231). Abbiamo qui materiale molto valido per i prossimi congressi mondiali di filosofia.

RICCARDO POZZO

MAJA SCHEPELMANN, *Kants Gesamtwerk in neuer Perspektive*, Mentis, Münster 2017. Un volume di pp. 520 / EAD., *Der senile Kant. Zur Widerlegung einer populären These*, Mentis, Münster 2018. Un volume di pp. 286.

Giovane ricercatrice a soli tre anni dal dottorato ottenuto a Paderborn nel 2016, dunque a tutti gli effetti una *early stage researcher* secondo le convenzioni internazionali, Maja Schepelmann non solo riveste l'importante ruolo di coordinatrice del folto gruppo di studiosi che curano la nuova edizione delle opere complete di Kant, il cui completamento è previsto in tempo per le celebrazioni del tricentenario della nascita il 22 aprile 2024, ma è anche l'autrice di due ampie e importanti monografie kantiane.

Nella prima monografia, Schepelmann considera l'intera opera, *das Gesamtwerk*, di Kant muovendo dall'idea che essa presenti un'argomentazione «unitaria, continuativa e progressiva» nel corso della quale Kant discute temi e posizioni della tradizione filosofica e ne dà risposta con la propria filosofia «attraverso discorsi che in parte riprendeva e con concetti di volta in volta più precisi». L'intera opera kantiana potrebbe esser vista, questa la posizione dell'autrice, come un «commento alla tradizione e al contempo una discussione dei pro e contra di posizioni teoretiche». Se è vero che Kant non ricorre mai alla forma letteraria del dialogo, è anche vero che nei suoi scritti mette in scena e modera un «dialogo tra posizioni possibili che è anche, indirettamente, un dialogo con il lettore». La proposta è dunque di riconoscere «l'ampia referenzialità degli scritti di Kant» e collocarla in quella «cultura dell'eclettismo (*Eklektik*), che Kant sviluppa metodologicamente nei suoi scritti», dove eclettismo va inteso nell'accezione protoilluminista di Christian Thomasius (cfr. M. ALBRECHT, *Eklektik*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994) come «espressione operativa del pensare autonomo» (p. 11). Nella prima parte di questo volume, Schepelmann contrasta il suo approccio con le più antiche ricostruzioni storiche del pensiero di Kant, quelle di Karl Rosenkranz, Kuno Fischer e Hermann Cohen, insiste sul ruolo che stile, generi letterari e in generale la retorica hanno avuto per lo sviluppo del pensiero di Kant, riprendendo proposte di Giorgio Tonelli e di chi scrive, e ferma l'attenzione sulla cultura dell'eclettismo come base della critica della ragione. Nella seconda parte, Schepelmann presenta una serie di esempi di come e perché Kant abbia sistematicamente accoppiato teorie e argomentazioni e propone di considerare la scansione temporale del legame tra teoria e argomentazione come modello generativo (*Verlaufsskizze*) per la rielaborazione di concetti, partizioni e proposizioni. Nella terza parte, infine, Schepelmann propone argomenti a favore dell'autenticità dei *Prolegomena* (rifiutando l'ipotesi della *Blattversetzung*) e della *Logik* (rifiutando la messa in questione dell'autorialità di Kant) e soprattutto mostra in modo convincente come Kant sia l'autore dello scritto apparso anonimo nel 1784 (presso Hartung, a Königsberg, in ottavo, di 67 pagine) con il titolo di *Betrachtungen über das Fundament der Kräfte*, che viene riprodotto e ampiamente commentato (pp. 337-345).

Nella seconda monografia, Schepelmann affronta la questione del valore da attribuire alla produzione filosofica di Kant negli ultimi dieci anni della sua vita, ossia dal 1794 al 1804, con nuovi argomenti basati su una efficace lettura di testi finora poco frequen-

tati (soprattutto i carteggi dei partecipanti della *Konstellation* attorno a Kant, si pensi a Porschke, Reinhold, Beck, Jakob e Fichte) e una rilettura di quanto già pubblicato nell'edizione dell'Accademia. Si tratta anche qui di una ricostruzione di grande ampiezza e precisione, vertiginosa per i risultati che svela (soprattutto a proposito di una serie di scritti anonimi) e che sicuramente servirà da base di partenza per un nuovo accesso all'*Opus postumum*.

Abbiamo in questi due volumi materiale assai valido per i numerosi convegni che si terranno in vista e durante il tricentenario kantiano del 2024.

RICCARDO POZZO

ALDO STELLA, «*Metafisica Originaria*» in Severino. *Precisazioni preliminari e approfondimenti tematici*, Guerini e Associati, Milano 2019. Un volume di pp. 342.

L'uscita di questo secondo volume conclude il dittico che Aldo Stella ha dedicato all'analisi della teoresi di Emanuele Severino, partendo dalla sua opera fondamentale (*La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981²). Nel primo volume (*Il concetto di «relazione» nell'opera di Severino. A partire da «La struttura originaria»*, Guerini e Associati, Milano 2018), Stella pone alcuni interrogativi che, a suo giudizio, si impongono a chi voglia leggere l'opera di Severino a muovere da quello stesso terreno teoretico e fondazionale su cui egli si colloca.

Il primo concerne proprio la *struttura originaria*: Stella si chiede se l'originario possa venire pensato come una struttura, cioè come un costruito relazionale. Per Severino, l'originario non può non venire determinato, così che la *negazione* risulta costitutiva del suo essere, tant'è vero che la struttura, cioè l'intero o il concreto del fondamento, risulta *l'insieme* rappresentato dal momento astratto del fondamento posto in relazione con la sua negazione. Stella, mentre si chiede come debba venire pensata tale relazione, fa notare che, qualora venisse pensata in senso ordinario, cioè come costruito monodiadico, essa varrebbe bensì come *struttura*, ma ciò metterebbe in discussione l'*immediatezza* del fondamento. È ben vero che tale immediatezza potrebbe venire intesa come l'inclusione dell'alterità da parte del fondamento stesso, in modo tale che oltre il fondamento solo il nulla sarebbe, ma ciò non potrebbe non imporre l'emergenza dell'*unità* dei relati oltre la loro relazione, giacché solo così l'immediato non subirebbe quella mediazione costituita dalla relazione stessa.

Conseguentemente, si impone una seconda domanda, concernente l'intelligibilità stessa della relazione intesa come costruito mono-diadico. È ben vero che solo una tale relazione può dare luogo a una *struttura*, la quale si compone – nel caso della *struttura originaria* – del momento astratto del fondamento e della sua negazione; se non che, come già Platone evidenziava nel *Parmenide*, tale tipo di relazione mostra inevitabilmente il proprio carattere aporetico (non a caso Aristotele la definirà «aporia del terzo uomo»). Secondo Stella, la relazione, intesa come costruito, non soltanto è *aporetica*, bensì, e più radicalmente, è *antilogica*. L'antilogia consiste nel fatto che, per un verso, ciascun termine deve esibire una propria identità e, per questa ragione, deve manifestare una certa *autonomia*, quell'autonomia che consente di codificarlo come un'identità distinta da ogni altra (come «A» distinto da «non-A»). Se non che, per altro verso, l'identità, proprio in quanto de-terminata, non può porsi se non in forza della relazione a ciò che la determina, cioè alla *differenza*, in modo tale che la relazione di ciascun ter-

mine all'altro non va pensata come *intercorrente* tra di essi (ossia come se sussistesse tra due identità che si costituiscono autonomamente e solo in un secondo tempo entrano in relazione), ma come *intrinseca* e *costitutiva* di ciascun termine. Ciò comporta che la presunta autonomia dei termini viene smentita dallo *strutturale riferirsi* dell'uno all'altro, stante che l'uno non è *senza* l'altro.

Severino accetta il discorso che l'un termine si pone solo in forza della relazione all'altro, ma non trae da ciò la necessaria conseguenza. L'*unità* dei distinti non viene intesa come il *togliersi* di entrambi in quell'unico e medesimo *atto* che è il loro riferirsi (che è appunto identico in entrambi e, dunque, neutralizzante la loro differenza), ma come *unificazione*, la quale altro non è che una relazione ordinaria: un *costrutto*, non un *atto*. Un costrutto, dunque, che mantiene i termini *insieme* al nesso che li vincola. In questa concezione, perciò, non soltanto la relazione non viene colta come *atto*, ma altresì la *differenza* non risulta costitutiva dell'*identità*, proprio perché viene pensata come una *relazione* ordinaria, ossia come la relazione tra *differenti*. Si potrebbe aggiungere che è la relazione tra i differenti (distinti) che, per Severino, costituisce la loro *concretezza*, stante che l'*astratto* si configura allorché la determinazione viene presa isolatamente.

Per questa via, Severino giunge perfino ad attribuire una *certa positività* al nulla, consistente nel suo positivo significare, per poter assumere la *relazione di essere e nulla* come l'autentico fondamento, cioè come il fondamento dello stesso essere. Su questo punto nodale, che concerne il nulla inteso da Severino come significato autocontraddittorio, Stella svolge un'importante riflessione. Secondo Severino tale autocontraddittorietà non indica l'assoluta insignificanza del nulla, stante che il nulla è un significato e, dunque, è «positivamente significante» (*La struttura originaria*, p. 215). Quando, però, egli tratta le «autocontraddizioni di tipo 1», cioè quelle che si costituiscono «all'interno del significato» o, meglio, si costituiscono «come lo stesso significato» (*ibi*, p. 233), è costretto ad affermare che tali autocontraddizioni sono un nulla e qui il nulla non esprime alcun positivo significare. Stella si chiede (e chiede a Severino) come sia possibile conciliare le due posizioni: come far coesistere il nulla, in cui si dissolvono le autocontraddizioni di tipo 1, con quel nulla che in qualche modo è, stante il suo positivo significare, così che «come *porre* il nulla non è un *non porre nulla*, così *porre* l'autocontraddittorietà [del nulla] non è un non porre nulla» (*ibi*, p. 228).

Del resto, si chiede ancora Stella, la *relazione di essere e nulla* non dovrebbe, essa stessa, essere? Ma come potrebbe essere, se l'essere viene risolto in uno soltanto dei suoi termini? Insomma, è la relazione di essere e nulla che fonda l'essere oppure, al contrario, è l'essere che fonda tale relazione? Tuttavia, precisa ancora Stella, se si riconosce che è l'essere l'autentico fondamento, allora si dovrà anche riconoscere, con Parmenide, il non-essere di tutto ciò che non è l'essere, così che anche la *relazione* non può non venire meno a sé stessa, dal momento che essa si costituisce attraverso l'ipostasi del nulla, cioè mediante l'assunto che si dia qualcosa di *diverso dall'essere*, che non di meno sarebbe.

Il tema della *differenza*, stante la sua rilevanza, viene approfondito da Stella soprattutto nella prima parte del volume «*Metafisica Originaria*» in *Severino*. Egli fa notare che, se si afferma l'originarietà della relazione (intesa come costrutto), allora implicitamente si ammette l'originarietà della differenza: in tal modo, l'*originario* viene assunto come se presentasse *una struttura*. Questo è il punto: se la differenza fosse originaria, da cosa si differenzerebbe? Da sé stessa? In questo caso, sarebbe *a sé* differenza, senza che si configuri un'identità da cui la differenza possa differenziarsi e senza che la differenza possa, essa stessa, configurarsi come identità: l'identità del differente.

Il tema della differenza implica – e rimanda a – il tema della *negazione*, in ragione sia del fatto che l'un termine *non* è l'altro sia del fatto che la differenza costituisce l'articolazione intrinseca che Severino attribuisce al fondamento (e che vale come la *struttura originaria*). Stella si chiede se la negazione di cui parla Severino – e che vale come *negazione del fondamento* – non debba venire distinta dalla *negazione intrinseca*, cioè da quella negazione che costituisce intrinsecamente il fondamento stesso. Questa seconda negazione, infatti, determina la *concretezza* del fondamento, giacché vale come uno dei termini di quella relazione che, come visto, si instaura tra il momento astratto del fondamento e, appunto, la sua negazione. La negazione intrinseca, insomma, non potrà mai venire *tolta*, dal momento che costituisce un momento essenziale del fondamento e, pertanto, non può venire confusa con la negazione *del* fondamento, la quale non può non investire il fondamento nella sua *interezza*, ma può farlo solo perché è *esterna* a esso.

La *negazione estrinseca*, secondo la concezione di Severino, è la negazione che il fondamento nega e, proprio per il suo negare la propria negazione, esso risulta il fondamento. Severino ripropone la dimostrazione *elenctica* che Aristotele ha fatto valere per il principio di non contraddizione: la negazione del fondamento nega sé stessa perché nega il proprio fondamento. Essa, dunque, è il proprio *negarsi*. Se non che, la domanda che Stella (si) pone è la seguente: come è possibile conciliare l'*anapoditticità* del sapere originario, che coincide con la struttura originaria e con la sua *immediatezza*, con il fatto che detta struttura originaria viene posta nonché legittimata in forza della negazione della sua negazione? In quale senso, insomma, il fondamento continua a essere immediato? Inoltre, per quale ragione non è sufficiente la sua immediatezza a legittimarlo? Nel momento in cui Severino afferma che l'immediatezza del fondamento emerge dal togliersi della sua pretesa negazione, allora – incalza Stella – non viene meno *eo ipso* la sua *immediatezza*?

Quanto fin qui riassunto ha un'indubbia importanza in ordine alla concezione dell'*intero metafisico*. Per Severino, l'intero metafisico o *semantema infinito* è l'orizzonte che ingloba tutte le determinazioni e per questo le fonda. Esso vale come una *totalizzazione in corso*, dal momento che l'intero inteso come *immutabile*, poiché contrapposto al *diveniente*, non può manifestarsi compiutamente o, per usare le stesse parole di Severino poste a conclusione de *La struttura originaria*: «Con ciò è posto il *compito* autentico dell'originario: [...] il compito – ciò che si deve portare a compimento – è la manifestazione dell'immutabile. Non si dovrà forse dire che si tratta di un compito infinito [...]?» (*ibi*, p. 555).

Da un lato, dunque, per Severino l'intero è un *insieme*, un *tutto-di-parti*, il quale, proprio in quanto tale, è determinabile. Dall'altro, la manifestazione dell'intero, che è poi la sua *posizione*, non si realizza mai compiutamente e permane un compito infinito. Stella ravvisa in ciò il tema della determinazione della verità, e si chiede come possa venire determinato l'intero, se determinare significa delimitare e, dunque, segnare con un limite ciò che viene determinato. Il limite, non di meno, si costituisce di due facce e per questa ragione pone il determinato solo in quanto pone anche ciò che lo trascende. L'intero, insomma, viene negato proprio nel momento in cui viene determinato, così come la verità, una volta determinata, deve accettare di venire determinata dalla non-verità, cioè dall'altro da essa, in modo tale che la verità verrebbe a fondarsi sulla non-verità e questo non può non configurare una mera contraddizione.

Inoltre, obietta ancora Stella, se l'intero è un insieme, esso non può valere come *originario*, dal momento che l'insieme è l'esito della riunificazione degli elementi ottenuti mediante l'analisi di quell'intero che è effettivamente originario solo se inteso come *autentica unità* e non come *unificazione*. Quest'ultima, infatti, non può non riproporre al proprio interno la differenza, e dunque la relazione. In effetti, in alcuni passi de *La struttura*

originaria lo stesso Severino sembra intendere la necessità di andare oltre l'unificazione, onde pervenire all'unità intesa in senso forte e cioè nella sua *assolutezza*, che la porta a emergere oltre la relazione. Se non che, queste aperture volte al superamento della dimensione formale, legata alla struttura relazionale, non trovano poi seguito nelle sue (di Severino) argomentazioni; ciò in ragione del fatto che, assumendo la *struttura* come *originario*, egli fa dell'universo formale e determinato un universo che non può venire trasceso. In questo senso, egli afferma che il fondamento è l'unità di una molteplicità e l'intero un tutto di parti. Come conciliare, tuttavia, l'immediatezza del fondamento con la sua intrinseca strutturazione, se non pensando l'unità come disponentesi a un *livello ulteriore* rispetto a quello in cui vige la relazione e, dunque, la molteplicità? Questa è la domanda fondamentale che Stella, al termine della rigorosa ricognizione, rivolge a Severino.

Nel recensire questo volume, denso di pensiero e di dimostrazioni, è stato possibile prendere in esame solo alcuni dei temi trattati da Stella. La puntuale e approfondita analisi critica de *La struttura originaria*, esaminata nella sua interezza e in tutti i suoi passaggi logici, apre più interrogativi di quanto non si potesse pensare all'inizio. Tutti quelli che hanno a cuore la filosofia come riflessione rigorosa e indagine sul fondamento non potranno non trovare stimolanti le osservazioni e le acute obiezioni di Stella; l'auspicio è che esse vengano attentamente vagliate e suscitino un attento dibattito filosofico.

PIERGIORGIO SENSI

ANDREAS STOKKE, *Lying and Insincerity*, Oxford University Press, Oxford 2018. Un volume di pp. 246.

Sebbene il presupposto razionale dei nostri scambi verbali sia principalmente quello di dire ciò per cui abbiamo prove adeguate e di fare affidamento sul fatto che le persone attorno a noi facciano altrettanto, probabilmente a ciascuno di noi è capitato di mentire, o per compiacere qualcuno sul nuovo taglio di capelli, o per assecondare un ospite, o magari per cercare di migliorare la propria immagine e ottenere vantaggi personali. Che cosa significa mentire? La risposta di Andreas Stokke in *Lying and Insincerity* è «internista»: mente chi dice quello che crede essere falso, mente il politico che vuole giustificare la guerra in Iraq dicendo «l'Iraq ha pericolose armi di distruzione di massa» quando crede che l'Iraq non abbia armi di distruzione di massa, e mente l'economista che dice «l'economia è in crescita» quando ha evidenza del contrario.

Questa definizione si contrappone a qualunque definizione «esternista» in base alla quale mente chi dice il falso. Per mettere alla prova le nostre intuizioni, supponiamo che, all'insaputa del politico che ha detto «l'Iraq ha pericolose armi di distruzione di massa», l'Iraq abbia effettivamente pericolose armi di distruzione di massa. Non si può scagionare il politico (come farebbe l'esternista) e dire che non ha mentito: il politico ha mentito perché ha detto quello che credeva essere falso.

La concezione «internista» del mentire ha una lunga tradizione filosofica che viene generalmente fatta risalire a Sant'Agostino. Tuttavia – e questo è uno degli aspetti più originali del libro – la concezione agostiniana viene modificata da Stokke. In base alla definizione tradizionalmente attribuita a Sant'Agostino, A mente a B se e solo se (i) A dice che *p* a B, (ii) A crede che *p* sia falso e (iii) nel dire *p* a B, A intende ingannare B e indurlo a credere che *p*. È proprio questa terza clausola – quella che assimila la menzogna all'inganno – che

viene criticata da Stokke nella prima parte del libro (capitoli 1-5) e in cui viene proposta una clausola (iii') alternativa a (iii).

Innanzitutto, consideriamo perché la clausola (iii) debba essere abbandonata secondo Stokke. I casi rilevanti in letteratura sono quelli delle *bugie sfacciate* (in inglese: *bald-faced lies*), cioè casi in cui chi mente sa che i suoi interlocutori sanno che mente, e quindi non li inganna. Questi casi sono emersi nella letteratura filosofica all'inizio di questo secolo in due articoli di Carson e Sorensen (si vedano T. CARSON, *The Definition of Lying*, «Noûs», XL [2006], pp. 284-306, e R. SORENSEN, *Bald-Faced Lies! Lying without the Intent to Deceive*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXXVIII [2007], pp. 251-264).

Un caso molto discusso di *bugia sfacciata* è quello dello studente che viene sorpreso a copiare durante un compito e viene mandato dal direttore dell'istituto, che ovviamente sa che lo studente ha copiato, ma punisce solo gli studenti che riconoscono il loro torto. Di fronte alla domanda «Hai copiato?» lo studente risponde «Non ho copiato», mentendo, ma senza voler ingannare il suo interlocutore, con lo scopo di evitare la punizione. Casi analoghi possono essere quelli dei politici che rilasciano dichiarazioni false come «il mio paese non ha armi nucleari» per evitare le sanzioni a cui sarebbero sottoposti se ammettessero di averne, ma non avendo l'intenzione di ingannare gli interlocutori che sanno che il loro paese ha armi nucleari.

Se la menzogna non è legata all'inganno, occorre una nuova clausola per spiegare qual è la finalità di qualunque bugia. La proposta di Stokke si rifà esplicitamente alla nozione di *sfondo condiviso* (in inglese: *common ground*) proposta da Robert Stalnaker. Lo sfondo condiviso è l'insieme delle informazioni che vengono accettate (anche se non necessariamente credute) dai partecipanti a una conversazione. Chi mente, secondo Stokke, vuole aggiungere un'informazione allo sfondo condiviso da una comunità, senza necessariamente richiedere che tale informazione venga creduta dalla comunità. In base alla sua definizione, quindi, A mente a B se e solo se (i) A dice che p a B, (ii) A crede che p sia falso e (iii') A si propone di rendere p parte dello sfondo condiviso.

Proprio perché un obiettivo del libro di Stokke è distinguere fra mentire e ingannare, Stokke considera attentamente tutti quegli atti verbali che sono ingannevoli senza essere menzogneri. Nei capitoli 4-5 vengono considerate affermazioni che, pur essendo vere, inducono l'ascoltatore a trarne un'inferenza falsa. Un esempio, considerato dallo stesso Sant'Agostino, è quello di Abramo che, temendo di rischiare la vita se Abimelek avesse saputo che Sara era sua moglie, gli dice «Sara è mia sorella», dicendogli di fatto la verità (Sara era figlia dello stesso padre di Abramo), ma facendogli inferire una falsità (cioè che Sara non fosse sua moglie). Abramo in questo caso non ha mentito (come del resto riconosce lo stesso Sant'Agostino nel *Contra mendacium*, X, 23), ma ha fuorviato il suo interlocutore.

Nei capitoli 6-7 vengono analizzate quelle asserzioni che Frankfurt classifica come *bullshit* (si veda H. FRANKFURT, *On Bullshit*, Princeton University Press, Princeton [NJ] 1986), termine che in italiano è stato reso con *stronzate* (si veda la traduzione italiana di M. Birattari, *Stronzate. Un saggio filosofico*, Rizzoli, Milano 2005). Secondo Frankfurt, dice stronzate chi è indifferente alla verità; Stokke aggiunge che dice stronzate chi è indifferente alle prove che ha a favore o contro quello che dice. In questo modo per Stokke può dire stronzate anche chi mente. Per mettere alla prova le nostre intuizioni, un esempio proposto da Stokke è quello di Thelma che vuole vendere un ombrello a Tom in partenza per Chicago e gli dice «piove sempre a Chicago in questo periodo dell'anno» senza avere la più pallida idea di quali siano le condizioni climatiche a Chicago nel particolare periodo dell'anno. In questo caso, Thelma è agnostica su quello che dice e non sta pertanto mentendo, ma sta dicendo una stronzata. Se invece Luisa vuole vendere un ombrello a Tom

avendo buone ragioni per credere che non piove molto in questa stagione a Chicago e dice «piove sempre a Chicago in questo periodo dell'anno», Luisa mente, ma è indifferente alle prove della falsità di quello che dice e pertanto – secondo Stokke – dice una stronzata.

I capitoli 8 e 9 sono dedicati a definire l'insincerità che include non solo la menzogna, ma anche i casi in cui l'interlocutore viene fuorviato e le cosiddette stronzate. La sua concezione di insincerità è volutamente superficiale (in inglese: *shallow insincerity*). Per Stokke chi non è sincero deve esserne consapevole. Sono casi di affermazioni sincere pertanto a suo avviso quelle dei parlanti che non sono consapevoli di alcune loro credenze, come coloro che incorrono in forme di auto-inganno. Ad esempio, una persona può dire «gli uomini e le donne sono valutati nello stesso modo nella mia azienda» senza crederlo, ma senza neanche essere consapevole di non crederlo. In questo caso, la persona è sincera in base alla definizione di Stokke, anche se si auto-inganna.

Nel capitolo 10, Stokke sostiene che si può mentire solo con enunciati dichiarativi, ma si può ingannare il proprio interlocutore con altri tipi di espressioni verbali (esclamazioni, domande, ecc.). Ad esempio, l'affermazione «grazie!» non è sincera se non è accompagnata da un sentimento di gratitudine, ma a suo avviso non può essere considerata una bugia.

Il libro di Stokke è scritto con grande chiarezza, gli esempi sono sempre semplici e lineari, è accessibile a chi non ha una preventiva conoscenza della letteratura sulla menzogna e voglia farsi una prima idea su questo tema. Ma è interessante anche per l'addetto ai lavori, perché presenta tesi nuove e originali. Consiglio pertanto di leggerlo a chiunque sia interessato a questo tema.

ELISA PAGANINI

FRANCESCO VERDE, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Petite Plaisance, Pistoia 2018. Un volume di pp. 80.

«È quanto mai esatto e perfettamente giusto dire che “la filosofia non serve a niente”. [...] Resta tuttavia da fare ancora una piccola aggiunta, sotto forma di domanda: se cioè, posto che noi non possiamo farcene nulla, non sia piuttosto la filosofia che, in ultima analisi, è in grado di fare qualcosa di noi». In questa citazione, Heidegger suggerisce di soffermarsi non tanto su quello che noi possiamo fare con e della filosofia, quanto di riflettere su ciò che essa può fare di noi. Quasi riecheggiando la celebre affermazione aristotelica, secondo la quale la filosofia sarebbe il più nobile dei saperi proprio data la sua inutilità, siamo qui di fronte a un emblematico dilemma che tocca profondamente la nostra esistenza. Cosa fa, dunque, di noi la filosofia?

Fin dall'introduzione del suo *A cosa serve oggi fare storia della filosofia?*, Francesco Verde porta l'attenzione sulla natura coraggiosa del suo scritto: non solo si premura di collocare subito l'elaborato all'interno della letteratura sul tema, ma si sofferma anche sul «tentativo di civilizzazione» che lo storico della filosofia compie. Riesce a coinvolgere il lettore, mantenendo vivo l'interesse attraverso la sua riflessione: una riflessione che, per sua esplicita intenzione, risulta «intrinsecamente calata nella realtà di oggi» (p. 7). L'enfasi è chiaramente sul fare (p. 8), sull'operare nel mondo che la storia della filosofia rappresenta, baluardo di un ancestrale richiamo ad altro che non sia l'immediatezza dell'utilizzo. Quasi una chiamata all'artigianalità insita nel tipo di lavoro che è la ricerca. Non solo: quello di Verde è il tentativo di scampare all'oblio che condannerebbe definitivamente filosofia e storia della filosofia, immolandole all'altare dei tagli di bilancio in un

contesto attraversato da un'ormai decennale crisi economica. Tuttavia, sarebbe poco veritiero interpretare tale crisi come se non fosse conseguenza di un «fatto di cultura»: occorre riconoscerne la radice causale nel «mero e immediato profitto» (p. 12), ove il sapere viene ritenuto «utile *se e solo se* commercializzabile» (p. 13). La storia della filosofia prospetta un impatto sociale, non però nei termini con cui normalmente si misurano efficacia o efficienza. Veramente tutto ciò che nell'immediato pare fornire una evidente soluzione è *effettivamente* la soluzione? Si può generare una conoscenza intellettuale «a pacchetti» (p. 14), da sfoderare all'occorrenza?

L'autore continua presentando una serie di considerazioni lucidamente argomentate sulla aziendalizzazione delle scuole (p. 15) e sul problema dell'analfabetismo dilagante nel nostro Paese (p. 16). In tale situazione, Verde porta l'attenzione su «la vera scommessa, la vera sfida massimamente oggi» (p. 18): riconoscere che gli intellettuali sono chiamati al «*miglioramento della società*» in cui vivono. Per farlo, dovranno agire evitando di marcare una distinzione tra chi si riconosce come intellettuale e chi no. Non basta essere storici (o filosofi, aggiungerei) per essere definiti intellettuali (p. 21): non vi è necessariamente identificazione tra i due. Per quanto l'intellettuale ricopra un ruolo civile di rilievo, non si tratta ora di essere o formare *mâtre à penser* ideologicamente «conniventi con i partiti politici». Verde non delinea un tipo di intellettuale schierato a prescindere, votato in partenza a principi ideologici: si tratta piuttosto di «chi, in virtù della propria preparazione culturale e animato dai valori civili, sia capace con la propria attività (anche se limitatamente) di fornire un contributo utile alla collettività». Per questo, secondo Verde, occorre «puntare *sul serio* sulla scuola e sull'università perché questi istituti creino le condizioni utili alla formazione di intellettuali». Dall'intellettuale impegnato civilmente ci si aspetta serietà verso le istituzioni che educano le future generazioni: si dovrebbe guardare agli studenti come ai veri protagonisti attorno a cui ruota l'intero lavoro. Verde propone di «tentare ogni strada possibile perché potenzialmente *tutti* gli studenti (nel rispetto delle loro peculiari inclinazioni e a prescindere dalla classe socio-economica di appartenenza) diventino intellettuali al servizio della comunità secondo strade e modalità diverse» (pp. 22-23).

La disamina proposta dallo studioso è capace di suscitare ulteriori, fondamentali domande: in cosa trova la sua specifica qualità l'impegno civile dell'intellettuale? Come si differenzia da altre forme di impegno sociale? Se l'obiettivo è quello di formare studenti partendo dai luoghi istituzionali che li vedono protagonisti, non si sta forse alludendo alla necessità che proprio gli insegnanti, a tutti i livelli del sistema scolastico, inizino ad agire come esempio? Verde non sta forse chiedendo *a noi* di essere in prima persona intellettuali civilmente attenti? Non sta forse domandando *a noi* di essere attuatori di un altro tipo di umanità? Sicuramente, *in nuce*, c'è questo. Solamente così potremmo formare intellettuali altrettanto attenti. La figura intellettuale cui l'autore aspira agisce in conformità con la giustizia e agisce in accordo con l'ambiente in cui vive (pp. 24-25). Una tale operatività non può che dirsi politica, nel senso più etimologico del termine: *nella e per la polis*. Solo così, l'«incisività» dell'intellettuale può essere significativa, capace di domande pertinenti indirizzate ad aporie effettivamente esistenti.

Il terzo capitolo prova ad argomentare in che modo il lavoro dello storico della filosofia giovi alla società tutta. La riflessione si incentra sul metodo storico e su quanto quest'ultimo abbia da insegnare. Se la storia è «tutto ciò che non è mera cronaca, [...] ma è e diviene viva storia contemporanea» (p. 37), il «*metodo investigativo*» proprio della storia sarà in grado di migliorare lo storico o il ricercatore stesso (p. 38). In altre parole, ciò che attraverso lo studio della disciplina storica si può ottenere è «la diffusione capillare di *responsabilità sociale*, la *civilizzazione della comunità*» (p. 39). Ancora una volta, si suggerisce

che il cambiamento inizi proprio da chi lavora con gli studenti: prendendo iniziative che li coinvolgano, che mirino alla loro formazione, ma soprattutto agendo come l'intellettuale civilmente impegnato che si spera essi diventino. Un tale fine richiede che *noi stessi siamo il tipo di intellettuali che speriamo loro siano*. Se non riusciamo noi in prima persona ad agire nella quotidianità secondo giustizia, non sapremo suscitare lo stesso desiderio di cambiamento negli altri, studenti o meno.

Il quarto e conclusivo capitolo pone l'attenzione su un aspetto essenziale del lavoro intellettuale: «il rispetto *incondizionato* per l'oggetto di studio» (p. 41). Il termine guida in queste pagine è *Achtung*, che «assomma in sé una serie di significati», «dall'attenzione intesa anche come reverenza/deferenza, al rispetto inteso come riguardo, cura e stima/considerazione» (p. 42). La sollecitazione cui Verde ci chiama è una diligente attenzione, una vera e propria *disciplina*, espressa nell'ascolto accogliente dei testi affinché lo scritto stesso parli per quello che riesce a sollecitare nel tempo storico in cui viene letto. Questo «convinto appello al ritorno ai testi» (p. 44) dovrebbe essere l'«autentico “grido di battaglia” dello storico della filosofia». In effetti, la capacità di interrogare i documenti (p. 45) è l'abilità che propriamente gli compete. Tuttavia, occorre rammentare che i testi non sono un oggetto «puro», pronto a essere appreso da un soggetto altrettanto «puro». Quindi, come si accennava poc'anzi, l'insegnamento del metodo storico corrisponde all'abilità di «storicizzare» i testi studiati per dare un contributo a «rimanere razionalmente nell'orizzonte di *questa* realtà» (p. 47). Ancora una volta, l'invito è quello a un accorto ascolto dei testi, a rimanere in vigile raccoglimento affinché il loro messaggio si presenti. Questa forma di rispetto, questo porsi «nella condizione della *Achtung* nei confronti di ciò che è diverso da me», equivale ad «attribuirgli *dignità* di ricerca» (p. 49). La dignità dell'alterità è forse il più grande insegnamento che si possa apprendere da questo tipo di studio: il rispetto richiesto dai documenti perché possano mostrare quanto hanno da comunicare, i tempi in cui questo avviene, la dedizione necessaria, la cura che occorre «ricopriranno un ruolo concretamente civile ispirato a una forma di convivenza democratica» (p. 50). Un siffatto atteggiamento invita a «diffondere spirito critico e responsabilità civile» (p. 51). Anche se un tale contributo può sembrare di piccola portata e non capace di immediato guadagno, è questo lavoro sottile, costante, letteralmente radicale, che pone le fondamenta per una convivenza giusta. Il lavoro del filosofo e dello storico della filosofia non inizia nel varcare l'aula accademica e non finisce sulla soglia dell'università: costituisce le fibre di ogni aspetto della loro esistenza, implementandosi nei vari contesti che abitano. Eppure le sue fondamenta sono unitarie e dalla medesima fonte ritrovano forza: l'*Achtung* dinnanzi ai testi, l'*Achtung* di fronte agli uomini. È fondamentale riconoscere che «il miglioramento della comunità passa anche attraverso il duro lavoro dello storico che attribuisce attenzione e dignità all'oggetto di ricerca e che tenta di tradurre l'attenzione e la dignità in cura per l'altro e per la collettività nella sfera pratica delle azioni» (p. 52).

Tale proposito ridona nobiltà all'umiltà con cui va condotto il lavoro accademico, ma riconosce anche che esso è solo uno degli ambienti in cui il cambiamento può avvenire. Quello più importante è dentro di noi. Questo è ciò che è in grado di fare la (storia della) filosofia.

