

RECENSIONI E SCHEDE

AA. VV., *Filosofia in dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*, a cura di F. Fanizza e M. Signore, Antonio Pellicani editore, Roma 1998, pp. 661.

Der Wanderer. Il viandante. È la condizione dell'uomo di fronte al mondo. Condizione duplice, perché se, da un lato, ogni uomo elegge il mondo a luogo della ricerca dei significati delle cose, dall'altro lato, la ricerca, non è mai conclusa in una costante tensione verso il trascendimento dei significati individuati.

La condizione evocata dalla metafora del viandante è anche in grado di rappresentare l'itinerario intellettuale di Antimo Negri in cui onore viene pubblicato il presente volume.

Come scrivono nella *Prefazione*, Franco Fanizza e Mario Signore, curatori del volume, le tematiche di cui Negri si è occupato «a dispetto delle barriere, di cui rimane spesso vittima la tradizionale pratica del *theorein*, spaziano invece, liberamente dall'ontologia all'etica, dall'estetica all'economia [...]. Tutto ciò testimonia della presenza attiva e forte del Negri nel panorama della cultura filosofica del nostro Paese, di una presenza mai dilettantisticamente avvilita, sempre filologicamente sorvegliata e teoreticamente, pur nella molteplicità dei temi affrontati, unitaria e coerente».

Il volume raccoglie saggi di numerosi pensatori (Antiseri, Berti, Cacciarri, Conci, Penso, Signore, solo per citarne alcuni), i quali rendono omaggio allo studioso campano, intessendo un dialogo tra prospettive di ricerca. Tale impostazione diviene esplicita già nel titolo del volume, *Filosofia in dialogo*. Per rendere conto della specificità del volume, ci si sofferma, di seguito, sui saggi di Conci, Berti e Signore.

Domenico Conci, nel saggio *Prove fenomenologiche di segni sacrali*, risale a quel momento della storia dell'uomo in cui è possibile rinvenire le prime manifestazioni del «sacro». L'implicito punto di partenza è l'assunto dell'antropologia filosofica (penso in particolare allo scritto di Scheler del 1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*) in cui si teorizza la distinzione tra *Umwelt* e *Welt*. Il primo termine indica la serie di condizioni ambientali in cui ogni animale è naturalmente predisposto a vivere. Il secondo, invece, designa la sfera della natura adattata dall'uomo ai suoi bisogni attraverso l'azione. L'uomo, dirà Scheler, non ha un ambiente in cui vivere, bensì un mondo.

Conci attribuisce all'irrompere di un evento ambientale esterno la rottura del rapporto simbiotico tra animale ed ambiente. Tale imprevista pressione esterna è responsabile della implosione della immanenza della condizione animale rispetto all'ambiente originario. Ne consegue «l'irrompere di una trascendenza potenzialmente assoluta, cioè di una lontananza po-

tenzialmente irrelativa, l'apparire fuori portata di ciò che è necessario alla sopravvivenza».

Il capovolgimento della condizione iniziale, induce la «disperazione fossile», il vissuto primario indotto dalla coscienza di una condizione esistenziale di irrelazione mortale con l'ambiente. La disperazione fossile, spiega Conci, è la «coscienza di una impotenza radicale» di fronte a una potenza sovrumana che, ritenuta responsabile della nuova situazione creata, è pensata come malefica.

Si produce, pertanto, il capovolgimento delle consuete prospettive da cui alcuni problemi venivano considerati. «Il vissuto del *tremendum* (malefico) e non quello del *fascinans* (benefico) costituirebbe, seguendo tali analisi fenomenologiche, il vissuto fondamentale ed originario della potenza sacrale».

La portata di tale capovolgimento è illustrata dallo stesso Conci: «Diversamente da usuali e note tesi filosofiche e teologiche, la scoperta fenomenologica del fondamento sacrale come vissuto primario del *tremendum*, cioè di una potenza originariamente malefica, ribalterebbe da cima a fondo i termini di un millenario, irrisolto quesito: *è la presenza del bene nel mondo ad essere enigmatica e problematica, non già quella del male*».

Enrico Berti nel saggio *Il problema dell'etica oggi: Nietzsche o Aristotele*, pone in essere un confronto tra l'etica dei due pensatori, a partire dalle considerazioni svolte da Alasdair MacIntyre nel fortunato libro, pubblicato nel 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*.

In primo luogo, Berti ripercorre il processo che ha consentito l'insorgere delle critiche di Nietzsche alla morale. L'età moderna ripudia una tradizione morale di cui il pensiero aristotelico costituiva il nucleo intellettuale più robusto. L'illuminismo prova ad individuare nuovi fondamenti razionali per la morale. Tuttavia, osserva Berti «il progetto illuministico poi fallì, perché le teorie proposte dai suoi protagonisti intellettualmente più dotati, in particolare da Kant, non poterono reggere di fronte alla critica razionale». In tal modo, Nietzsche poté schernire il tentativo di fondare la morale sulla coscienza o sull'imperativo categorico e liquidare il tentativo di fondare razionalmente una morale oggettiva.

«La morale, per Nietzsche, – ricorda Berti – non è altro che espressione della volontà, quindi la mia morale deve essere creata unicamente dalla mia volontà».

Il confronto tra i due pensatori non si esaurisce nella considerazione delle dissonanze, ma continua attraverso la individuazione dei punti di contatto tra le rispettive concezioni etiche. Entrambi muovono dalla esigenza di desumere le regole dalla virtù piuttosto che ricavare la virtù dalle

regole. Nietzsche «non cercò le regole secondo le quali agire, ma volle anzitutto stabilire qual è la vita buona per l'uomo, cioè la sua "virtù"»; anche Aristotele ha fondato «la sua etica sul concetto di felicità, cioè di vita buona, che suppone l'esercizio della virtù».

Berti rivendica così per l'etica di Aristotele la volontà di essere etica razionale, che «ha la pretesa di mostrare qual è il fine dell'uomo, il suo vero bene, la sua autentica felicità».

Ciò è reso possibile dal fatto di rifarsi ad un paradigma di razionalità diverso rispetto a quello della razionalità scientifica dell'illuminismo su cui si erano concentrate le critiche di Nietzsche.

Attraverso il percorso illustrato, Berti pone in dialogo due pensatori la cui inconciliabilità è stata ritenuta sin troppo scontata.

Nel suo saggio, *Pensiero – ragione, mondo – esistenza*, Mario Signore si sofferma sulla metafora, la cui molteplice valenza viene indagata in dialogo con Heidegger, Hegel, Blumenberg.

«Le metafore dell'esistenza – precisa l'autore – non sono un ornamento letterario, ma il modo più adeguato e insostituibile per esprimere l'esistenza come totalità».

Il termine metafora, dal verbo greco *metaphérein*, indica una capacità di andar, di trasportar *oltre*, di rendere conto cioè di una ulteriorità di senso altrimenti inespriabile. Essa è, pertanto, «esigita da un'idea di esistenza e di mondo (di mondo come esistenza) mentre è sospetta [...] per un'idea di esistenza e di mondo ridotti alla regolarità meccanica e all'esattezza del linguaggio matematico». La riflessione sulla metafora richiede un pensiero che sia in grado di risalire al luogo in cui la filosofia e la ragione trovano il loro senso originario.

Al tempo in cui la filosofia è sorta, spiega Signore, il termine *kósmos*, significante *accordo armonico*, veniva usato per designare l'anima dell'uomo, in quanto essa veniva percepita come facoltà capace di percepire l'armonia delle cose. Successivamente, il concetto di *kósmos* designò anche «la realtà come totalità degli esseri nel loro rapporto di mutua integrazione, ossia come "mondo"».

Riconoscersi parte del tutto era condizione indispensabile per avere accesso alla comprensione della intera struttura del mondo.

Il rapporto io-mondo si configura, pertanto, in origine, come un rapporto armonico. Tale armonia si infrange, di fatto, nel momento in cui l'uomo ritiene di porre una distanza tra sé e il mondo, assumendo una sua posizione nei confronti del *kósmos*. Il differenziarsi dei significati, manifestazione della autonomia della ragione, rappresenta un momento imprescindibile

per l'affermarsi del pensiero filosofico. In questo caso, ci si trova ancora di fronte ad un'autonomia che non prescinde dal mondo, ma che si alimenta del rapporto creativo con esso. Questa ultima soglia è invece superata nella cultura moderna in cui la ragione perde di vista il luogo che ha reso possibile la moltiplicazione dei significati del mondo. Il mondo diviene «semplice campo di sperimentazione per il soggetto».

L'impazienza di raggiungere la terra ferma, ovvero la cognizione esatta dei fenomeni, resa possibile dalla concezione matematica della natura, conduce alla inesorabile perdita del mondo. «Affascinati da questi risultati, a cui la scienza permette di accedere, i moderni non si sono però accorti che la conoscenza "esatta" della natura è una conoscenza *impoverita*, perché deprivata della dimensione simbolica» .

Di fronte a questa esperienza della separatezza, la metafora diviene lo strumento per riappropriarsi della originarietà perduta.

In conclusione del suo saggio, Signore si chiede se l'indicibile trascendenza del senso dell'esistenza non condanni comunque l'uomo ad un destino di silenzio, ad un eterno naufragio. «Ma qui il naufragio ha come spettatore il naufrago stesso, che è come dire che l'esistenza nella sua ineffabilità può essere detta solo per via di metafora, o addirittura che l'esistenza è essa stessa una metafora, per via di quel continuo trascendimento di senso che la contraddistingue, nel suo essere, in quanto esistenza, un *ex-sistere*, cioè un essere sempre qui e sempre altrove, in quel *nomadismo di senso*, estraneo alla ragione paradigmatica delle scienze esatte, ma proprio del *concetto di esistenza* che paradossalmente si può esprimere con l'ineffabilità del *vivere*. Più che impegnarsi in una selezione di belle metafore dell'esistenza, va detto che essa è la grande e unica metafora di se stessa». (*Giovanni Scarafile*)

S. PETROSINO, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 314.

L'intento principale di queste pagine è quello di «contribuire alla comprensione della natura dell'esperienza umana della parola» (p. 5). Tale riflessione è, testualmente, articolata in tre parti: nella prima sono esposte le *ipotesi*; nella seconda sono raccolte *letture* relative ai temi del segno, della scrittura, del testo, della retorica in autori quali Platone, Leibniz, Schopenhauer, Hegel, Rosenzweig, Apel, Heidegger, Lévinas, Derrida, Lausberg, Conrad; nella terza parte si ritorna sulle *questioni* già affrontate per un ulteriore approfondimento. Due gli interrogativi di fondo: 1) «qual è, se vi è, lo specifico del-

l'esperienza umana della parola?»; 2) «qual è il luogo dell'esperienza della parola?». Le risposte sono state cercate muovendo dalla distinzione tra *essere loquens* ed *essere eloquens* («laddove quest'ultimo indica non solo il "poter" parlare, ma anche l'attraversamento o l'inquietudine di una tale "potenza"»), dalla critica del modello della "gettatezza" e dalla conseguente elaborazione del concetto di *testo* (v. pp. 3-4). Da ciò si sviluppa la riflessione sulla distinzione tra *reagire* e *rispondere*, *eloquenza* e *retorica*, *retorica* e *sofistica*, *scrittore* e *scrivente*, ed inoltre la questione della *scrittura*, della letteratura, della responsabilità e del disimpegno dello scrittore, giungendo ad individuare nella moralità «una *condizione naturale* dell'esperienza della parola» (p. 4). Rispetto alla parola il soggetto si trova sempre in ritardo, fuori tempo, gettato in essa senza che lo abbia deciso; il soggetto infatti non è all'origine della parola. Petrosino precisa che per *parola* intende una *dynamis*, sì che il soggetto è gettato in una processualità parlante piuttosto che nel linguaggio inteso come semplice stato, "langue" o codice (v. p. 10). Tale processualità, o semiosi, viene esperita sempre come "altro", di modo che la sua esperienza si configura sempre e innanzitutto «come una certa esperienza d'alterità» (*ibidem*). Ma da ciò non emerge solo la passività del soggetto, emerge anche che il soggetto è chiamato a rispondere all'appello della «parola». Questo «nesso originario» fra attività e passività «non appartiene alla sola esperienza della parola» ma «è la struttura stessa dell'esperienza» (p. 39). L'esperire non è mai un semplice subire o un neutro reagire, è rispondere, o corrispondere, è soprattutto *dialogo* non scelto. L'esperienza è dunque costitutivamente dialogica, o, forse meglio, è un intrico dialogico. Il luogo del costituirsi della risposta è il "testo", dice Petrosino; «esso è questa risposta stessa. Al di fuori del testo non c'è alcuna possibilità di un'esperienza diretta della parola» (p. 12). Il soggetto risponde con «le parole» al suo essere gettato nella «parola» e all'appello della «parola». Questa esperienza della «parola» è un *legame*. Dove «c'è testo c'è sempre l'istituzione di un legame, l'intrecciarsi di un nodo e il formarsi di una catena» (pp. 13-14). Dove c'è testualizzazione c'è semiotizzazione. C'è testo, «si forma testo – scrive Petrosino – laddove X si rivolge a Y a proposito di Z» (p. 14). Il segno è un proiettarsi verso "altro", una relazione con "altro"; fare segni (significare) è fare esperienza dell'alterità. La *semio-logica* è, a nostro avviso, una *dia-logica*. In questo dialogare il soggetto adatta, piega, forza e talvolta sovverte il codice in funzione dell'alterità che esperisce e che inces-

santemente lo interpella. In tal modo il soggetto «*non subisce* il codice in cui è gettato, ma all'interno stesso di questo codice, sempre se ne distanzia, lo mette in tensione, lo sovverte, o in una parola: *lo lavora*» (p. 18). In quanto "lavoro" non c'è mai una parola neutra, mai uno spazio neutro in cui esperire la parola pura. L'atto di parola in quanto atto morale è una presa di posizione, una marcatura valutativa o ideologica. La "semio-logica", allora, che è una "dia-logica", è al tempo stesso una *ideo-logica*.

Nel lavoro di montaggio e smontaggio del codice; nel rispondere secondo modalità non prefissate o correlazioni fisse tra segni e referenti consiste la specificità del linguaggio umano rispetto a quello degli altri animali che non parlano. Mentre gli animali non umani modellano un mondo esistente, gli animali umani modellano anche "mondi possibili" comprendenti modalità aletiche, deontiche, epistemiche. Ci sembra che questa capacità specie-specifica dell'uomo, come sostiene Thomas A. Sebeok, è ciò che Petrosino chiama "eloquenza": essa ruota intorno alla questione "come dovrò parlare?", "in che modo (con quali parole) devo rapportarmi all'altro che mi interpella e mi chiama a rispondere?". L'essere "eloquens" presuppone l'essere "loquens", secondo Petrosino. L'animale «non comunica, non mette qualcosa in comune. Affinché ci sia comunicazione è infatti necessario non solo trasmettere una determinata informazione mediante precisi segnali organizzati sulla base di un certo codice, ma è altresì necessario tenere presente ciò che proviene dall'altro strutturando il proprio atto linguistico sulla base di tale provenienza» (p. 15). L'orizzonte in cui si muove l'animale non è quello del rispondere bensì quello del reagire: «non appello-risposta, ma essenzialmente azione-reazione» (*ibidem*).

In effetti, l'animale non ha "linguaggio" come l'uomo, ma qualsiasi essere vivente è capace di *in-formare*, di scegliere e modellare, di mantenere, cioè, la propria organizzazione attraverso uno scambio incessante di materia, energia e messaggi, si apre così ad "altro", entra in relazione con altri organismi viventi nel suo ecosistema circostante, si comporta, in fondo, da essere comunicante.

Giorgio Prodi (v. *La cultura come ermeneutica naturale*, «Intersezioni», 1, 1988, pp. 23-48) parla, a tal riguardo, di «razionalismo naturale» che complicandosi dà origine al mondo ipotetico-discorsivo della specie umana. Laddove un organismo vivente trova significativo un ambiente per vivere,

laddove c'è auscultazione della materia, lì c'è vita. Senza questa sua soglia "naturale" non ci sarebbe la semiosi come pratica umana. Dove c'è vita lì c'è semiosi, avverte Sebeok (v. *Come comunicano gli animali che non parlano*, Edizioni dal Sud, Modugno-Bari 1998; *A Sign is Just a Sign. La semiotica globale*, Spirali, Milano 1998).

L'animale comunica anche se non ha il "linguaggio"; l'uomo, oltre ad avere il "linguaggio", in quanto animale comunica come tutti gli animali e gli organismi viventi in genere: l'antroposemiosi è parte della biosemiosi. È su queste basi che si sviluppa il "parlare" (il "loquens") come procedura di modellazione secondaria, come capacità di esternare il "linguaggio" (la capacità sintattica) mediante il canale acustico. Ciò vuol dire anche che il "linguaggio" può sussistere senza il "parlare". Non tutti gli umani, infatti, esternano verbalmente le loro modellazioni del mondo, si pensi agli "infanti", agli afasici, ai sordo-muti.

Tuttavia, le "ipotesi" e le "questioni" poste da Silvano Petrosino, nella prospettiva antroposemiotica e verbale entro la quale egli dichiaratamente si colloca, sono nel complesso condivisibili. (*Cosimo Caputo*)

A. M. SERTILLANGES, *La vita intellettuale*, VI ed., introd. di A. Rigobello, Edizioni Studium, Roma 1998, pp. 229.

Il volume del domenicano Antonin Dalmace Sertillanges, riproposto dalle edizioni Studium, rappresenta, come ricorda Armando Rigobello nella *Introduzione*, un vero e proprio documento storico.

Il libro, scritto nel 1920, e pubblicato per la prima volta in italiano nel 1925, evoca una specifica temperie culturale: l'Italia degli anni '30 e '40, l'impegno di molti intellettuali cattolici (Montini, Iginò Righetti), il ruolo svolto dall'associazionismo (FUCI, Laureati cattolici), alcuni interpreti puntuali di tali fermenti (le case editrici Studium e Morcelliana). Esso, pertanto, «testimonia la presa di coscienza, da parte degli intellettuali cattolici italiani, di temi e problemi parzialmente mutuati dalla Francia».

Due testi ispirano il lavoro di Sertillanges: i *Sedici precetti per acquistare il tesoro della scienza*, lettera attribuita a San Tommaso e *Les sources* di A. Gratry.

Nella concezione religiosa espressa dalla Bibbia, la unzione del consacrato attraverso l'olio attestava il conferimento di una speciale dignità ed il riconoscimento di una prossimità alla sfera trascendente. La unzione era un sacrale *principium individuationis*, attraverso cui una persona veniva, per

così dire, staccata dal contesto di appartenenza.

Tale premessa risulta necessaria per intendere nel suo significato originario l'affermazione su cui l'intero libro è imperniato: «l'intellettuale è un consacrato».

Parlare di consacrazione significa riconoscersi in una vocazione: «i grandi uomini ci appaiono dei grandi audaci – osserva Sertillanges – ma in realtà essi, più degli altri, sono uomini che obbediscono. La voce sovrana li guida. E poiché li muove un istinto venuto da lei, essi prendono, sempre con coraggio e talvolta con grande umiltà, il posto che la posterità accorderà loro più tardi, osando gesti e richiamando invenzioni».

Ogni opera intellettuale necessita di un soggetto estatico: «che cosa è l'estasi, se non uno slancio lontano da se stessi, un dimenticarsi di vivere noi, perché viva nel pensiero e nel cuore l'oggetto della nostra ebbrezza?».

Ciò diviene possibile se ci si sottomette alla disciplina del vero, nella consapevolezza che «la verità si comunica soltanto quando trova anime spoglie e decise a non accontentarsi d'altro che di lei». La disciplina del vero diviene esercizio ascetico. «Cominciate col creare in voi una zona di silenzio, un'abitudine al raccoglimento, una volontà di rinuncia, di abnegazione, che vi renda interamente disponibili per l'opera; ricercate quello stato d'animo libero dal peso del desiderio e della propria volontà che è lo stato di grazia dell'intellettuale».

Il lavoro su se stessi, lo sforzo per tendere al perfezionamento costante delle proprie capacità intellettuali non deve far dimenticare che quanto si cerca si pone sempre oltre ogni possibile tensione. «Le porte dell'infinito sono sempre aperte. Ciò che vi è di più prezioso in ogni cosa è l'inespresso».

La proposta di Sertillanges potrebbe oggi essere riferita a quanti, al di là delle forme canonicamente definite della consacrazione, si sentono vocati ad un lavoro di ricerca. Il libro acquisterebbe una ulteriore valenza, divenendo *regola* per l'esercizio dell'intelligenza.

In conclusione, si può sostenere che *La vita intellettuale* aiuta l'uomo contemporaneo a riscoprire il fascino della navigazione sulle rotte della Verità: «Sentire in sé stormire tutto l'essere e tutta la durata, chiamarli a testimonianza, significa ancora, nonostante il loro silenzio, circondarsi delle migliori garanzie per l'acquisto del vero. Tutto è legato a tutto e le luminose relazioni degli esseri si immergono in questa notte in cui penetriamo brancolando».
(*Giovanni Scarafile*)

AA. VV., *Janus 1. Quaderni del Circolo glossematico*, Imprimerie, Padova 1999, pp. 208.

Il "Circolo glossematico" è nato ufficialmente a Padova il 18 gennaio 1995, ma già da tempo un gruppo di studiosi e studenti aveva scelto la teoria linguistica del danese Louis Hjelmslev, la *Glossematica*, quale campo dei propri interessi culturali. Questo numero di *Janus* raccoglie i primi risultati di ricerche e incontri seminariali ed è articolato in tre parti.

Nella prima sono tradotti in italiano saggi di Hjelmslev (*La struttura delle opposizioni nella lingua; Studi sulla nozione di parentela linguistica; Analisi della frase e sintassi; Il ruolo strutturale dell'ordine delle parole; Linguistica comparata; Saggio critico sul metodo glottocronologico; Alcune riflessioni sulla pratica e sulla teoria semantica strutturale*), con note di commento di Paul Diderichsen, M. Picciarelli, Fabrizio Iacona, Monica Cavallini, Ursula Dittadi, per lo più sconosciuti alla maggior parte degli studiosi soprattutto per la loro dispersione in sedi non facilmente raggiungibili.

Nella seconda parte compaiono invece interventi teorici (di Cosimo Caputo, Romeo Galassi, Massimiliano Picciarelli e Stefano Mano) su alcuni concetti fondamentali della Glossematica.

Nella terza parte vengono ospitati interventi sia complementari sia dissenzienti nei confronti di alcuni principi della teoria hjelmsleviana e una traduzione parziale delle quattro lezioni sulla geometria naturale (tenute nel luglio 1922 ai Seminari matematici dell'Università di Amburgo) di Johannes Hjelmslev, padre di Louis. L'argomento è occasione, per Marco Mazzeo, di un confronto fra Johannes Hjelmslev e Ludwig Wittgenstein.

Il Circolo ha collaborato con il Dipartimento di Linguistica dell'Università di Padova all'organizzazione del Convegno internazionale *Louis Hjelmslev a cent'anni dalla nascita. Linguistica, semiotica, epistemologia*, del 4-6 ottobre 1999. (Red.)

AA. VV., *Segni sui corpi e sugli oggetti*, a cura di M.A. Bonfantini e S. Zingale, Moretti & Vitali, Bergamo 1999, pp. 100.

Primo "Quaderno" di *Ergonomia*, rivista il cui campo di interesse è quello della progettazione dei prodotti, del lavoro e dell'ambiente "a misura d'uomo". Fare ergonomia vuol dire dare regole al lavoro, in modo da individuare i principi direttivi e le procedure per rendere il lavoro congruente con le esigenze, i limiti e le capacità umane e con le migliori condizioni d'uso degli oggetti e degli strumenti finalizzati a un'attività. Il fine del progetto ergo-

nomico è l'uomo. Finora l'ergonomia ha toccato la dimensione psicologica, sociologica delle attività umane, ma ha trascurato quasi completamente la dimensione semiotica. «Non vi sono "semiotici-ergonomi", così come invece vi sono fisici-ergonomi, medici-ergonomi, psicologi-ergonomi. Eppure – dice Salvatore Zingale – la relazione che intercorre fra uomo e oggetto (o strumento di lavoro), così come fra uomo e ambiente (o situazione di lavoro), è a tutti gli effetti una relazione semiotica: una relazione in cui si costruisce e genera senso, in cui le possibilità dell'operare sono regolate da continui atti interpretativi e da forme di dialogo» (p. 68). L'auspicio, allora, è che una semiotica dell'oggetto comprenda anche la visione e la metodologia proprie dell'ergonomia, e che, al tempo stesso, l'ergonomia «non trascuri il legame semiotico, in particolare dialogico, che unisce l'uomo all'ambiente e agli oggetti che lo compongono. Perché non si dà né attività di lavoro né uso di strumenti senza interazione dialogica. Perché ogni *azione d'uso* è da intendersi come *azione interpretativa*» (*ibidem*). Di qui la convergenza dei vari interventi: i quattro saggi di Giampaolo Proni, Pier Pietro Brunelli, Mauro Ferraresi e Salvatore Zingale e i quattro dialoghi fra Massimo Bonfantini e lo stesso Zingale sulla *semiotica degli oggetti d'uso*. La percezione e l'interpretazione degli oggetti, il loro valore, consumo e uso; oggetti che parlano, oggetti amici o tiranni, utili o inutili; il consumo vistoso, il godimento, l'invenzione degli oggetti, sono i temi affrontati in un'ottica neopeirceana. (*Cosimo Caputo*)

A. BRUNO, *Saggio su Claude Lévy-Strauss. Esistenza – Etica*, Piero Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 1999, pp. 196.

Una lettura filosofica del pensiero di Lévy-Strauss volta principalmente a cogliere il nesso fra logica ed etica in una prospettiva che mette in discussione categorie fondamentali della tradizione occidentale, quali il *cogito* e l'*Io*. E tuttavia, lo strutturalismo dell'antropologo francese è, «per molti aspetti, controcorrente rispetto agli esiti nichilistici della filosofia contemporanea dal momento che considera lo stesso nichilismo come epigono della filosofia del "cogito"» (p. 27). La considerazione dell'antropologia come una scienza dei segni consente a Lévy-Strauss di superare la rigida separazione fra "logico" e "non logico" e di allargare la portata della nostra logica includendovi operazioni intellettuali in apparenza diverse (v. p. 61). C'è il rifiuto di opporre il concreto all'astratto, di sostituire a relazioni concrete relazioni convenzionali che non tengono conto dell'inventario sistematico della realtà empirica. Lévy-Strauss – scrive l'A. – «si considera un materialista, anzi ritiene lo strutturalismo l'erede del materialismo» (p. 105). Egli trova in Rousseau e in alcu-

ni aspetti del materialismo di La Mettrie e Diderot una via obbligata per uscire dalla filosofia del soggetto. Per evitare, però, l'errore del materialismo rozzo e meccanicistico di voler dedurre l'intelligibile dal sensibile, adotta la "logica della partecipazione" reciproca fra natura e cultura, che costituisce il "fondo comune" presente in tutti gli esseri viventi, legandoli l'uno all'altro. Ciò introduce una dimensione "metafisica" originaria che fa tutt'uno con la nozione di *esprit*. Si rivela così la valenza etica di tale materialismo. (Cosimo Caputo)

G. DELL'ANNA, *Dies critici: la teoria della ciclicità delle patologie nel XIV secolo*, vol. I: «Dies et crises», pp. 392, vol. II: «Textus», pp. 332, Congedo Editore, Galatina-Lecce 1999.

Due volumi per due spazi complementari: nel primo si tenta un «excur-sus» storico-critico, un'analitica ricostruzione della problematica in esame attraverso una prospettiva diacronica; nel secondo si propone una serie di testi estremamente significativi ma difficilmente reperibili perché inediti e sparsi in varie biblioteche europee, oltre che di difficile lettura al di fuori di un quadro generale di riferimento. L'A. giustifica questo percorso col fatto che esso «presenta una materia che non è mai stata ritenuta degna di approfondimento da parte degli studiosi almeno da 90 anni a questa parte» (p. 7). Bisogna riprendere il cammino a partire dagli studi compiuti da Karl Sudhoff nel 1902, che segnano il momento di trasformazione della questione della ciclicità delle patologie dalla riflessione teorica alla sua riduzione ad un aspetto della storia della medicina e della scienza occidentale. È il momento in cui nasce l'interesse dello storico per un processo iniziato ai tempi di Ippocrate e durato per tutto il periodo medievale e moderno. Giuseppe Dell'Anna si sofferma sul XIV secolo. Dei «testi» egli non dà un'edizione critica vera e propria, quanto piuttosto una trascrizione in modo da renderli accessibili al lettore soprattutto in vista di un ulteriore approfondimento. Un'ampia rassegna bibliografica, che attraversa la letteratura medica sull'argomento, da Ippocrate e Galeno alla fine dell'Ottocento, correda il primo volume. (Cosimo Caputo)

E. LÉVINAS, *Filosofia del linguaggio*, testi scelti e tradotti da J. Ponzio, Edizioni B.A. Graphis, Bari 1999, pp. XIX+172.

Emmanuel Lévinas non è un filosofo "ordinario" del linguaggio; egli è fuori da questo ruolo; è fuori dalla filosofia del linguaggio intesa come spazio disciplinare e di sapere circoscritto. Eppure tutta la sua filosofia si costi-

tuisce e si sviluppa attraverso la questione del linguaggio, del rapporto tra *parola* ed *essere*, tra *linguaggio* e *ontologia*. Questo libro raccoglie alcuni fra i testi più significativi di questa valenza della riflessione levinasiana e ne consente un immediato accostamento. Ne emerge un quadro innovativo ed originale nella concezione del segno e della parola.

Da segnalare alcune scelte semantiche operate nel corso della traduzione: *autrui* è tradotto con “altri”, pronome personale singolare, e non, come in altre traduzioni, con l’“altro” o “gli altri”; *droiture*: “dirittura”, è stato preferito a “rettitudine”; *étant* è reso con “essente” anziché con “ente”; *jouissance* è tradotto con “fruizione” e non con “godimento”, *maîtrise*: “magistralità” invece di “maestria”; *signification* è reso con “significato” (Tradurlo con “significazione” alternandolo con “significato” «non facilita certo la comprensione del discorso», precisa Julia Ponzio); *signifié*, “significato”, nel senso di “ciò che è significato” *versus* il *signifiant*: “colui che significa”; *rassemblement* è tradotto con “radunamento”; *visée* con “mira”. (*Cosimo Caputo*)

J. PONZIO, *L'oggettività del tempo. La questione della temporalità in Husserl e Heidegger*, pref. di A. Masullo, Edizioni dal Sud, Modugno-Bari 1999, pp. 144.

La tematizzazione del tempo in ambito fenomenologico con il tentativo di metter fuori causa il tempo oggettivo, sia all'interno della ricerca husserliana sia di quella heideggeriana costituisce il contenuto di questo libro. L'esigenza di mettere fuori causa il tempo oggettivo si chiarisce come esigenza di mettere fuori causa il “tempo vuoto”. Julia Ponzio ricostruisce questa problematica attraverso le *Lezioni* husserliane del 1905 e gli scritti successivi, dalla fine degli anni '10 fino alla *Crisi*, e attraverso le critiche heideggeriane. Benché l'analisi fenomenologica – dice l'A. – rifugga la relazione fra tempo ed eternità proponendosi di «comprendere il tempo a partire dal tempo», quest'atteggiamento di “arretramento” di fronte alla finitudine umana come fondamento del tempo lo ritroveremo sia in Husserl sia in Heidegger. Tale arretramento avviene in entrambi attraverso la riconduzione della limitatezza del tempo umano all'interno di una temporalità più vasta. Nel caso di Husserl questo tempo “grande” sarà individuato, nelle *Lezioni* del 1905, nella «coscienza quasi temporale», e negli anni '20 nella storia come direzione verso il suo stesso a priori. «Nel caso di Heidegger si tratterà invece della *Temporalität* del tempo e dell'essere in generale. Nel momento in cui il “comprendere il tempo a partire dal tempo” si rivela come comprendere il tempo a partire dalla finitudine umana, la feno-

menologia viene meno al suo principio di non percorrere la strada agostiniana che dal tempo conduce verso Dio, ricorrendo a forme di "eternità", certamente differenti da quella agostiniana, ma che comunque ne conservano la funzione di attenuazione, di limitazione della finitudine umana» (pp. 38-39).
(*Cosimo Caputo*)

V.N. VOLOŠINOV; MICHAÏL M. BACHTIN, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, a cura di A. Ponzio, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 298.

Valentin N. Vološinov, nato nel 1895, morì nel 1936, vittima delle purghe staliniane. Fu amico e collaboratore di Michail Bachtin tanto che molti dei suoi scritti furono probabilmente scritti da, o in strettissima collaborazione con il grande pensatore russo. Questo libro è la prima traduzione italiana dall'originale russo, pubblicato nel 1929. Con l'opera complessiva di M. Bachtin condivide il riconoscimento del *rapporto di alterità come carattere fondamentale della parola*. In esso la questione del rapporto fra parola propria e parola altrui è sempre presente, sia per comprendere il carattere specifico dell'enunciazione quale cellula viva della lingua, sia nella critica della concezione dell'espressione come manifestazione di un'interiorità autonoma, indipendente dall'interlocutore e dall'intenzionalità verso il destinatario, sia nello studio delle forme del discorso riportato secondo la sintassi delle diverse lingue e dei diversi generi di discorso; sia, infine, quando si tratta di spiegare le origini del filologismo in linguistica. Il libro, inoltre, non mira ad applicare il marxismo alla filosofia del linguaggio e alla semiotica ma a provarne la tenuta di fronte allo sviluppo di questi ambiti disciplinari.
(*Red.*)