

RECENSIONI E SCHEDE

AA. V.V., *Umanizzare l'economia*, Cacucci, Bari 1999, pp. 276.

Il volume raccoglie gli Atti di un Colloquio, sul tema *Umanizzare l'economia*, tenutosi a Ostuni, dal 2 al 5 settembre del 1998, e patrocinato dal Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale. Autorevoli sono i relatori intervenuti in quella occasione ed estremamente profondi e stimolanti i loro interventi: Caselli, Catelli, Cozzi, Lombardini, Marzano, Muraro, Piana, Ponsetto, Scabini, Signore e Zamagni hanno animato un dibattito di grande interesse e rilevanza, in una prospettiva che, data la natura del tema trattato, non può non assumere un taglio multidisciplinare.

Risulta possibile ricostruire l'intento di fondo che ha animato l'iniziativa in due principali interrogativi:

- a) È possibile – sotto il profilo strettamente *teorico* – rendere conciliabile l'agire economico con le motivazioni etiche?
- b) Quali indicazioni, utili per l'orientamento della *politica economica e sociale*, la riflessione degli intellettuali cattolici è in grado di offrire?

È opportuno preliminarmente osservare che questi interrogativi suscitano, di fatto, una diffusa diffidenza, fra gli intellettuali laici non solo, ma anche fra non pochi intellettuali cattolici. Suscitano diffidenza fra alcuni intellettuali cattolici per il ritardo culturale che, innegabilmente, essi hanno accumulato nei confronti delle categorie concettuali proprie della teoria economica (mercato, profitto), come ben evidenziato nell'intervento di Salvatore Triarico (pp. 13-14). E suscitano diffidenza anche fra gli intellettuali laici, per la seguente ragione. Lo statuto epistemologico che la teoria economica si è data (e qui il riferimento è essenzialmente alla teoria economica oggi dominante) è fondato sull'assioma in base al quale gli agenti economici sono agenti (più o meno perfettamente) *razionali* e (esclusivamente) *auto-interessati*, impegnati – in qualunque problema di scelta – nella massimizzazione della propria funzione-obiettivo (utilità, profitto), dati i vincoli. In questa descrizione dell'agire economico, che, estendendosi a qualunque problema di scelta, diviene agire *tout court*, l'individuo è, di fatto, assimilato a un calcolatore, che agisce in un ambiente a-storico, privo di relazioni sociali. È allora evidente come la dimensione etica non possa trovare spazio in questa raffigurazione del problema economico e come – stante l'assioma del *self-interest* – la stessa espressione "etica economica" finisca per diventare una contraddizione in termini. Non a caso, come ricorda Mario Signore (p. 45), alla domanda "Come si fa a studiare l'etica economica?" Karl Kraus ebbe a rispondere "prima di tutto si decida per l'una o per l'altra", in questo riflettendo di certo un sentire diffuso.

Vediamo, allora, come, nel volume di cui qui si dà conto, vengono formulate le risposte ai due interrogativi posti sopra.

I) Al primo interrogativo vengono generalmente date due risposte. La prima si colloca in una prospettiva definita da Zamagni "neo-funzionalista" (p. 176) e si riassume nella tesi in base alla quale l'agire economico (in quanto agire razionale e auto-interessato) può identificarsi con l'agire etico (in quanto agire attento ai bisogni altrui) in tutti i casi nei quali *conviene* essere altruisti, ovvero conviene "donare", *senza attendersi o volere un corrispettivo*. Questo agire è razionale perché consente all'altruista, per il tramite di un'accresciuta *reputazione*, più elevati guadagni di lungo periodo. Acutamente, Zamagni rileva, però, che tale comportamento "tende a creare una situazione di dipendenza dall'altro: perché, il filantropo, nella misura in cui dà agli altri, automaticamente fa sentire gli altri alla sua mercé" (p. 175). La seconda risposta – che lo stesso Zamagni ritiene più convincente – si fonda sulla nozione di "reciprocità": perché il "dono" non generi dipendenza, deve accadere che chi lo riceve "reciprocchi". Questa tesi, che di fatto supera il paradigma della razionalità strumentale, è estremamente suggestiva, sebbene possa indurre alcune perplessità, come emerge anche nel dibattito che, nel volume, fa seguito all'intervento di Zamagni.

a) Mentre, nell'approccio "neo-funzionalista", vi è convenienza *reciproca* all'intraprendere il rapporto di scambio (l'individuo A altruista – per un guadagno in termini di reputazione – trae vantaggio dall'aiutare B, il quale ovviamente trae vantaggio dall'essere aiutato), nell'approccio della "reciprocità" non è del tutto evidente per quale ragione gli individui debbano spontaneamente scambiarsi "doni", o, detto diversamente, per quale ragione l'individuo B *voglia* ricambiare il "dono" ricevuto, giacché il "reciprocare" comporta certamente una perdita (nel qual caso, sarebbe irrazionale reciprocare), se non è determinato dal senso di "riconoscenza". Ma – si può obiettare – il senso di "riconoscenza" può essere anche visto come la reazione a una situazione di dipendenza, ovvero come il volersi liberare dal vincolo che l'azione apparentemente disinteressata genera per il soggetto "debole".

b) Affinché, lo scambio in regime di reciprocità possa aver luogo, non soltanto deve accadere che B voglia reciprocare, ma anche che *possa* farlo, ovvero che disponga di risorse tali da compensare A per il dono offertogli e che sia in grado di farlo in una *misura* tale da consentire che lo scambio avvenga "in equilibrio". Il problema (per il quale si rinvia al dibattito fra Signore e Zamagni, in particolare alle pp. 210 ss.) sembra riguardare essenzialmente la *natura* delle risorse oggetto della transazione, ed è un problema che, ad avviso di Zamagni, mentre può porsi nel caso dei beni economici, non sussiste laddove le risorse oggetto di

scambio rientrino nel novero dei c.d. "beni relazionali" (si pensi ai servizi alla persona).

II) La seconda domanda, relativa alle implicazioni di politica economica che si possono far derivare dalla riflessione degli intellettuali cattolici contenute in questo volume, trova, come risposta, l'idea-guida in base alla quale – posta la *persona* al centro del discorso economico – l'intera politica economica non può che essere finalizzata a creare le condizioni per il rispetto della dignità *integrale* della persona stessa. Da questa premessa meta-economica, brillantemente illustrata nell'intervento di Ferruccio Marzano (pp. 179 ss.), seguono implicazioni estremamente rilevanti, e così sinteticamente riassumibili. In primo luogo, per quanto attiene alle politiche macroeconomiche, viene efficacemente argomentata la tesi – inaccettabile nella teoria dominante – secondo la quale l'equità distributiva è generalmente il presupposto dell'efficienza produttiva, o, comunque, fra le due categorie non si dà antinomia. In secondo luogo, dal punto di vista delle politiche microeconomiche, in coerenza con la prima implicazione, vengono sollecitati interventi mirati a far fronte ai danni psicologici, alla demotivazione, alla mortificazione della dignità della persona che la deregolamentazione del mercato del lavoro e la riduzione delle protezioni sociali tendono pressoché inevitabilmente a generare (si veda, in particolare, la relazione di Cozzi, pp. 135 ss.).

In conclusione: nel volume si affronta un tema affascinante e arduo e lo si affronta sempre con rigore scientifico e passione civile. Il volume si pone come momento di profonda e libera riflessione su questioni di primaria rilevanza, interpretate con categorie non convenzionali, che non possono talvolta non suscitare perplessità; ed è proprio a ragione di questo che esso costituisce una importante "sfida" intellettuale, da accettare, *va da sé*, senza pregiudizi.

Guglielmo Forges Davanzati

M.M. BACHTIN, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, con due saggi di A. Ponzio e I.M. Zavala, trad. it. di M. De Michiel, Piero Manni, Lecce 1998, pp. 180.

"Per i bisogni dell'uomo sarebbe d'avanzo una comune coscienza umana [...] Sarebbe più che sufficiente, ad esempio, la coscienza di cui godono tutta la gente cosiddetta immediata e gli uomini d'azione" (Fedor Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*). In queste brevi, apparentemente livide, ma sofferenti battute estrapolate da una delle opere più significative di Dostoevskij, si racchiude, ma anche si apre, a nostro avviso, il senso ultimo di uno dei nodi teorici fondamentali del pensiero contem-

poraneo: la questione della coscienza come questione prima ed inquietante del soggetto filosofico.

Quali i confini di questo *luogo-non luogo*? Quali le sorti del *cogito* e di ogni soggettività "autoponentesi", una volta emersa la dimensione concreta (contingente) e non astratta (eterna) dell'essere, un essere non più identico e trasparente ma frammentato, marginale e obliquo, percepibile solo nell'immediatezza dell'evento e nella esegesi del segno?

Sotto altri aspetti il problema può essere posto anche alla luce dei radicali interrogativi che la filosofia del Novecento si è posti, dibattendosi tra le esigenze del *logos* e quelle del *pathos* (e, in definitiva, del-l'*ethos*), tra ricerca del significato e sua negazione, tra falsi ancoraggi nei porti di una ragione comunque problematica e tentazione ossessiva del nichilismo.

L'uomo che parla dal sottosuolo ha accenti spezzati, toni stravolti, ma il suo parlare lucido, ostinato, a tratti crudele, fino a definire la coscienza in termini trasgressivi e beffardi: "sono fermamente convinto – continua infatti Dostoevskij – che non soltanto una coscienza eccessiva, ma la coscienza stessa è una malattia" (ivi).

Anche per la filosofia del Novecento la coscienza è una "malattia" perchè pretende di "autoporsi" esaltandosi o abbattendosi come "io in prima persona", come *identità* e, perciò, annullandosi nell'interrogativo decisivo "io, chi?" al quale non c'è risposta fino a quando non si riesce a lacerare l'involucro dell'io per rivelarne la fondamentale bivalenza: *Io/Altro*. Perciò nel discorso dell'uomo del sottosuolo, si odono, come in controcanto, *altri* accenti, voci *altre* e diverse: egli non è solo nel sottosuolo, il suo continuo affermarsi e smentirsi rivela *altre* presenze che travalicano la mera lacerazione interiore e richiedono percorsi di senso necessariamente *dialogici* e, perciò, *linguistici*.

Il richiamo a Dostoevskij non è qui, ovviamente, casuale. Come è noto il primo ad aver fatto dell'opera di Dostoevskij il centro di una riflessione filosofica a forte pregnanza etica, oltre che estetica, è lo studioso russo Michail Bachtin (1895-1975) con un saggio pubblicato nel 1929, *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (trad. it., Edizioni dal Sud, Modugno-Bari 1997).

Bachtin è senz'altro una delle voci più significative del Novecento europeo, soffocata sul nascere dallo stalinismo e condannata al silenzio ufficiale per oltre quarant'anni. La conoscenza e la diffusione della sua opera costituiscono, pertanto, un fatto relativamente recente (dalla metà degli anni Sessanta) e sono avvenute quasi integralmente *post-mortem*. Il dibattito sulle teorie bachtiniane e sulla loro esatta interpretazione coinvolge attualmente studiosi di tutto il mondo, con una vitalità che, a nostro avviso, porrà l'opera del filosofo russo al centro delle riflessioni filosofiche ed estetiche dei prossimi anni.

Costituisce, perciò, un evento significativo il fatto che in questa ricca e articolata edizione venga pubblicato in italiano un testo giovanile di Bachtin, scritto, presumibilmente, tra il 1920 e il 1924, rimasto incompiuto e pubblicato in Russia per la prima volta nel 1986 e nel 1994 in seconda edizione (su quest'ultima è stata condotta la presente traduzione) a cura di S. G. Bočarov che ne ha riportato alla luce il manoscritto.

Questa edizione italiana comprende oltre al testo di Bachtin, anche i saggi di Augusto Ponzio (*Responsabilità, alterità e dialogo in Michail Bachtin*) e della teorica portoricana della letteratura Iris M. Zavala (*Bachtin e l'atto etico: una lettura al rovescio*). L'edizione è completata da una puntuale *Presentazione* della traduttrice Margherita De Michiel (che ripercorre le vicende del manoscritto sottolineando anche la continuità dell'universo teorico bachtiniano) e da una stimolante *Premessa* di Cosimo Caputo il quale sottolinea i tratti atipici della rivoluzione bachtiniana, tesa a "sovvertire l'ideo-logica dell'identità, dell'ontologia, del realismo della politica, della ragione benpensante, pacificatrice, del moderatismo legalitario che non vede e non vuole vedere oltre la propria piccola esperienza" (p. 7).

Il titolo scelto per la pubblicazione italiana, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, oltre a denunciare il taglio volutamente filosofico del saggio, ripropone anche il problema del rapporto tra pensiero teorico e pratica conoscitiva, nel quale si inserisce, in definitiva, anche il rapporto tra *filosofia e letteratura*. Un rapporto che include due referenti essenziali (non per "estensione" ma diremmo per "intrinseca determinazione"): il *linguaggio* e l'*etica*. Questi due referenti scaturiscono, infatti, da una ridefinizione, a monte, del centro del pensare filosofico, cioè del soggetto e dal sovvertimento dei tradizionali equilibri conoscitivi che il pensiero del Novecento opera attraverso la rimozione (perdita) della certezza fondativa dell'*Io in prima persona* o *identità*.

Il sovvertimento della logica dell'identità, rendendo impossibile il rifugio in un soggetto inteso come *soggettività* (cio come *riproduzione indifferente* all'interno di una presupposta autocoscienza), apre inesorabilmente all'*Altro* come altro-centro, *non-indifferente* e proprio perciò, si badi bene, anche non-voluto, non-cercato, non-posto dall'*Io*, ma *subito*.

La riflessione di Michail Bachtin su questo tema costituisce, senza dubbio, nel pensiero del Novecento, un punto di riferimento fondamentale. In *Per una filosofia dell'azione responsabile* essa si pone alla base di un percorso teorico che intende filosoficamente indagare sulla *eventualità* dell'essere (contingenza), cioè sull'atto come vivo divenire, come *essere-evento unico*. Ma l'atto, come evento unico, implica il riconoscimento della *non-indifferenza dell'Altro* e quindi da semplice atto diventa *azione responsabile (etica)*. L'azione responsabile esprime l'essere al

mondo nella sua unicità, *senza alibi*. Di qui la fondamentale affermazione di Bachtin che "*nell'essere non c'è alibi*" giacché "La mia affermata partecipazione all'essere non è solo passiva (la gioia dell'essere), ma soprattutto attiva (il dovere di realizzare il mio posto unico)" (p. 69), affermazione che mette al riparo il pensiero di Bachtin da ogni tentazione ontologica, anche nel senso, come fa notare A. Ponzio, delle future soluzioni heideggeriane del problema.

L'evenzialità unica dell'atto non può essere compresa, secondo Bachtin, né dal pensiero teoretico (filosofia e scienza), né dalla storia, né dalla intuizione estetica, giacché tutte queste attività operano una "scissione di principio" (p. 19) tra "contenuto-senso" e "realtà storica" (reale esperibilità) dell'atto stesso e, quindi, tra *mondo della cultura* e *mondo della vita*. Di qui il progetto di una *filosofia prima come filosofia morale* che colga la *differenza non-indifferenza* dei due centri *Io/Altro* e assuma il loro relazionarsi (nei tre momenti: *io-per-me*, *l'altro-per-me*, *io-per-l'altro*) come centro di valori della vita reale e della cultura.

Poiché l'unicità dell'azione responsabile si manifesta nel linguaggio (non, dunque, "*chi?*" è l'interrogativo ma "*che dico?*"), è evidente che l'esperienza vissuta si compie nella parola, è, potremmo dire, una 'questione di significato'; ma per Bachtin la parola non è mai monologica, indifferente, bensì si propone sempre come contenuto-senso, come espressione-immagine e, soprattutto, come *intonazione* nel tono *volitivo-emotivo*: l'oggetto di cui si parla, come tutto ciò che si pensa e si esprime è *non-indifferente* perché la parola che lo esprime ha sempre un tono volitivo-emotivo che ne determina il valore.

La relazione *Io/Altro* non avviene perciò in forma sistematica o sistemica, ma si costruisce secondo una vera e propria architettura (come dice Bachtin, mutuando un termine kantiano), cioè come disposizione più spaziale che temporale e, appunto, volitivo-emotiva, delle parti o singole azioni responsabili. Per *comprendere* tale architettura non si può partire da posizioni soggettive o oggettive, né, tantomeno, di immedesimazione, poiché tutte queste posizioni implicano *indifferenza*. Occorre, perciò, una prospettiva-altra che Bachtin individua nella visione estetica (mondo dell'arte) e, precisamente nella estetica verbale o *letteratura*: "il mondo dell'arte con la sua concretezza e compenetrazione di toni volitivo-emotivi è [...] il più vicino all'uno e unico mondo dell'azione" (p. 69). Nella "architettura della visione estetica" il *centro valutativo* è sempre *l'uomo* nella dimensione dell'*alterità* che, nella scrittura letteraria, è rintracciabile nel *rapporto tra autore ed eroe*. Pertanto, per Bachtin, il significato dell'etica risiede nel suo rapporto con l'estetica. Come osserva Iris M. Zavala nel suo saggio, Bachtin "cerca di definire *l'altro*, l'*alterità*, l'*altruità* sotto il segni dell'etica e dell'estetica

senza le quali rimarrebbero enigmatici" (p. 134).

Nella letteratura l'*exotopicità* (cioè il "trovarsi fuori" spazialmente e temporalmente) dell'autore, rende la *reazione* dell'eroe ad un evento *oggettivata* (e non invece solo oggettiva, come sarebbe nella vita reale) e ciò consente all'autore, nella *sua ulteriore reazione*, l'*unificazione delle reazioni dell'eroe in un tutto architettonico, e non-sistematico*, da cui però deve sempre emergere, secondo Bachtin, l'*alterità dell'eroe*, pena la perdita di valore artistico dell'opera.

In questo testo Bachtin esamina il rapporto tra autore ed eroe nella poesia di Puškin *Razluka* (Separazione), che costituirà il punto di partenza anche del suo testo immediatamente successivo *L'autore e l'eroe nella attività estetica*, mettendo in evidenza come, in questi versi, i centri di valore (dell'autore-eroe, dell'autore-scrittore e dell'eroina) si incontrino in un rapporto di alterità *dialogica*, come centri differenti/non-indifferenti.

Emerge qui il concetto di *dialogo* che insieme a quello di *polifonia* Bachtin esporrà ampiamente nel saggio su Dostoevskij. Nell'opera di Dostoevskij, infatti, egli individua esplicitamente l'effettiva possibilità, attraverso la scrittura letteraria, di una filosofia dell'azione responsabile basata sulla *dia-logica dell'alterità*. Perciò, come osserva Augusto Ponzio: "*Per una filosofia dell'azione responsabile* è un testo di importanza fondamentale per fare chiarezza sul reale intento di Bachtin nel dedicarsi all'analisi del romanzo di Dostoevskij e sul senso che egli annette ai due concetti chiave di 'dialogo' e 'polifonia'" (p. 119). Non a caso lo stesso Ponzio chiarisce ampiamente, nel suo saggio, questi due concetti, fondamentali per cogliere l'originalità autentica del pensiero di Bachtin, e mette in guardia dai numerosi fraintendimenti di cui, negli anni (da Todorov a Clark, da Strada a Krysinj e a Wellek), sono stati oggetto.

Il *dialogo* non è, per Bachtin, semplice alternarsi di battute, ma scaturisce dalla intrinseca *dialogicità della parola*, cioè dal suo essere 'partecipativa', detta con tono volitivo-emotivo, *oggettivata*: non mera risposta ad uno stimolo (behaviorismo), ma 'risposta responsabile', frutto di una *scelta* (sono forse rinvenibili qui alcune assonanze teoriche con l'esistenzialismo e l'essenzialismo circa la dicotomia io/altro, da cui, però, l'apporto bachtiniano si differenzia, come fa notare Iris M. Zavala, perché radica "la realtà dell'essere umano nell'essere dell'altro": p. 136, connettendo strettamente etica, discorso e realtà).

La parola dialogica, che riflette sul linguaggio l'etica e l'estetica e si realizza eminentemente nella scrittura letteraria, comporta l'analisi delle relazioni tra parola e discorso ed implica, quindi, un approccio semiotico: essa non può essere compresa da una prospettiva solo linguistica (limitata alla *langue*) dove, come 'frase' o 'proposizione', avrebbe sempre un valore monologico, ma, secondo Bachtin, richiede, invece, una prospetti-

va *metalinguistica* capace di guardare alla parola come 'enunciazione' nella sua realtà dinamica (dialogica) e, quindi, come osserva I.M. Zavala, "attenta, da una parte, alla struttura del linguaggio e dei generi dell'enunciazione, dall'altra alla specificità della letteratura, opponendosi alla nota dicotomia linguaggio letterario/linguaggio non letterario" (p. 134).

La nozione di *dialogicità* ha, perciò, in Bachtin, effetti radicalmente critici e investe non solo il discorso, ma la lingua stessa (a cui non è riconosciuta identità giacché, come giustamente spiega A. Ponzio, "in essa si sentono le voci dei suoi linguaggi e delle altre lingue che ne impediscono il carattere identitario": p. 106) ed anche il pensiero (in cui le stesse relazioni logiche – per esempio di inferenza, negazione, deduzione e anche di abduzione – risultano scaturire dal suono di più voci).

Proprio in ciò consiste, del resto, l'alternativa che Bachtin oppone sia alla logica formale che alla logica dialettica: entrambe ignorerebbero le voci (polifonia) annullandole nell'identico o in un'astratta coscienza unitaria. Nella *dia-logica* bachtiniana, invece, l'alterità e la polifonia sono salvaguardate perché *Io* e *Altro* sono e rimangono due centri differenti, ben distinti, e non-indifferenti.

La letteratura e, in particolare, il romanzo polifonico di Dostoevskij, consente, secondo Bachtin, l'autentica collocazione della *dialogicità* ponendola all'origine della coscienza o, se si vuole, del soggetto pensante e del linguaggio: l'altro non è oggetto, ma *altro-soggetto*. La genesi della coscienza diventa genesi del significato, aderenza semantica, attenzione al valore metaforico del linguaggio: è l'intrinseca polifonia, infatti, a produrre le stesse scelte formali (dall'anafora alla metafora e al traslato) nel romanzo dostoevskijano. In questo senso, come nota A. Ponzio, Bachtin passando per Dostoevskij realizza una vera e propria rivoluzione copernicana che si rivolge "alla coscienza, all'inconscio, al pensiero, all'ideologia, al linguaggio, alla lingua, al corpo, ai segni verbali e non verbali" (p. 109).

In questa prospettiva risulta, allora, particolarmente interessante la "lettura al rovescio" dell'etica bachtiniana che Iris M. Zavala propone nel suo saggio, leggendo "Bachtin attraverso Lacan" e legando, intertestualmente diremmo, il discorso bachtiniano alle diverse ottiche filosofiche che, dai primi del Novecento (da Cohen a Benjamin e anche a Freud), recuperano "il rapporto dell'essere umano con il linguaggio" (p. 140). La *svolta linguistica* del pensiero contemporaneo risiede, secondo Zavala, in un percorso verso il simbolico che anche Bachtin intraprende. Con riferimento a Lacan il simbolico è "la parola che è nel soggetto senza essere la parola del soggetto" (p. 163), la "parola ingannatrice" per Lacan che Bachtin definisce "parola con scappatoia" e che, a

sua volta, si lega alla nozione freudiana di "soggetto eccentrico" la cui parola conduce altrove, risulta dislocata, decentrata rispetto alla coscienza. Il simbolico viene così a trovarsi all'interno di quello che Lacan definisce "nodo borromeo", cioè dell'intreccio fra il reale (discorso in dimensione diacronica), l'immaginario (significazione) e, appunto, il simbolico (significante) e nel quale si colloca l'origine dell'ideologia come passaggio della significazione al reale (cfr. Zavala p. 159 e segg.). Il linguaggio si fa *non-trasparente* ed impone "l'analisi delle ideologie che sostengono l'ordine sociale e lo fondano" (p. 169).

In questo contesto teorico risulta allora più agevole comprendere il senso della ricerca bachtiniana rivolta sia all'etica (all'azione umana inserita nel mondo dell'evento) sia alla letteratura (al fatto letterario inserito nella pratica sociale) e tesa innanzitutto a "comprendere l'atto comunicativo originale costituito dal fatto letterario e i significati che entrano in gioco" (p. 139).

Così la parola polifonica di Dostoevskij implica, per Bachtin, il superamento dell'oggettività dell'eroe rispetto all'autore, la sua ineliminabile ambiguità: l'uomo del sottosuolo è ambiguo, attraversato, anche nel corpo e nel volto oltre che nella voce, da un'intima dialogicità. L'autore scompare, se così vogliamo ancora dire, ma la sua scomparsa non può essere intesa secondo i canoni tradizionali delle tecniche dell'impersonalità, tipiche, per esempio, del dramma o del romanzo dialogizzato. Come acutamente osserva Augusto Ponzio (polemizzando a questo proposito con Wellek): "se così fosse Dostoevskij risulterebbe carente e facilmente superato da autori non solo seguenti [...], Hemingway dei *Sicari*, per esempio, ma anche da autori precedenti" (p. 117). Non di scomparsa, dunque, si tratta, ma di *extraposizione*: l'autore è in una posizione *altra*, di *eccedenza* rispetto all'eroe, la quale impedisce, all'autore, qualsiasi tentazione onnicomprensiva di sintesi e, all'eroe, qualsiasi tentativo di sottrarsi al dialogo, di autonomizzarsi rispetto all'autore. Il dialogo polifonico avviene perciò tra *voci-corpo*, non tra idee disincarnate, ma incarnate nelle singole voci-corpo e da esse inseparabili. Non c'è, perciò, tra esse alcuna possibilità di sintesi o di annullamento ontologico in un 'terzo esterno' (sia esso l'autore o l'essere): le voci-corpo (idee) sono, infatti, *dfferenti/non indifferenti*. Ciò perché al centro della riflessione filosofica, come di quella letteraria (estetica), vi è *l'evento* nella sua unicità che rende impraticabili le vie sin qui praticate, come quella della storia, per la filosofia, e quella della narrazione sequenziale e 'compiuta', per la letteratura.

Il pensiero come evento, in un mondo che è esso stesso evento, accadimento, rompe i confini tra passato e presente e sgretola l'universo rassicurante della storia e della tradizione letteraria, aprendo all'unicità degli individui e alla pluralità dei sensi, delle interpretazioni, dei signi-

ficati in continuo divenire. Anche tra filosofia e letteratura o, se si vuole, meglio, tra *scrittura filosofica* e *scrittura letteraria* si instaura, quindi, una *dia-logica dell'alterità*: entrambe si incontrano e si scontrano senza fagocitarsi o appiattirsi l'una sull'altra, ma ponendosi ai confini, per dirla con Emmanuel Lévinas, tra il *sogno* (non sapere) e la *veglia* (sapere), laddove il termine *confine* ha un valore pregnante, giacché indica il *risveglio* come luogo effettivo del manifestarsi di sempre nuovi *percorsi di senso*.

L'uomo del sottosuolo non ha 'voce', ma 'voci' e questo plurale denuncia già di per sé la sospensione epistemica insita in ogni *interpretazione*: la parola si sottrae alla diacronia monologica e sceglie la sincronia oppositiva e dialogica per concentrarsi sull'evento. E l'unicità dell'evento (dell'agire come del parlare/pensare) comporta comunque una apertura di senso. In questa prospettiva non si può non mettere in conto che, come dirà Bachtin in *L'autore e l'eroe*, "ogni significato avrà la sua festa di resurrezione".

La 'rivoluzione bachtiniana' rivela, così, la sua grande portata di 'rivoluzione semiotica': essa guarda all'apertura di senso come ineliminabile *possibilità* e, diremmo, alla realtà come processo di semiotizzazione continua, garantito dalla *responsabilità unica* ed inderogabile nella differenza/non-indifferenza dell'altro.

Azione responsabile dunque come *interpretazione responsabile* di un segno aperto a molteplici interpretazioni. Impossibile, a nostro avviso, non pensare alla hjelmsleviana "nuvola di Amleto" (metafora prima del segno nel pensiero contemporaneo) (cfr. al riguardo Cosimo Caputo, *Su Hjelmslev. La nuvola di Amleto: segno, senso e filosofia del linguaggio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993), ma anche, ci si conceda, al Charles Baudelaire dei *Petits poemes en prose*: "J'aime les nuages... les nuages qui passent là bas... les merveilleux nuages".

Anna Stomeo

M.A. BONFANTINI, *Breve corso di semiotica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 192.

L'autonomia e la specificità della semiotica sono state riconosciute quando ci si è resi conto che i segni non servono soltanto per pensare, rappresentare il mondo, ma anche per trasformarlo. E' la normale vicenda delle scienze o della formalizzazione del sapere: se la società non *vede*, non *sente* l'utilità di certi processi non li istituzionalizza. L'accettazione di una teoria dipende da un campo non-teorico o non-formalizzato; dipende, in altri termini, non dalla sua potenza esplicativa quanto piuttosto dalla sua potenza semiotica.

Lo sviluppo contemporaneo della semiotica e la sua affermazione come campo di studio avente uno specifico oggetto sono da ascrivere allo sviluppo della comunicazione nell'antroposemiosi, in particolare nella politica, per la manipolazione-produzione del consenso, e nell'economia, per la manipolazione-produzione del consumo, e oggi per la stessa produzione delle merci.

Insomma, gli uomini hanno capito e sperimentato che con i segni fanno qualcosa, compiono azioni. Parlando non si emettono significati o informazioni neutre, asettiche, ma ci si impegna in asserzioni a pretesa di verità; si fanno domande, si danno risposte per ottenere, per nascondere qualcosa, per tenere rapporti sociali, per mentire; si fanno promesse, si danno ordini, si trasforma lo status di una persona, come nel battesimo, nel matrimonio, nel conferimento di una laurea. La semiosi è quindi prassi, ha una costituzione e vocazione pragmatica.

Massimo Bonfantini ne fa il punto di vista privilegiato in questo suo libro, sviluppando, integrando, ovvero rileggendo la semiotica di Charles S. Peirce, della quale è uno dei principali conoscitori e diffusori in Italia. La sua prospettiva neopeirceana muove dal rifiuto della dottrina del *lume naturale* («che oltre che metafisico è troppo generico, cioè tale da spiegare tutto e nulla»: p. 122) del semiotico americano e dalla sua sostituzione con la dottrina del *lume culturale*: insieme di conoscenze, acquisizioni culturali «sedimentate nel corso dei secoli, provenienti da estesissime pratiche sociali» (p. 123), da cui proviene la spinta propulsiva per nuove forme di vita o di senso, per nuove ipotesi scientifiche. Si tratta di un campo di elementi variabili che vivono l'uno accanto all'altro, si accavallano o sono in lotta tra loro: una *materia segnica* in quanto parte fondante del processo semiotico, attraversabile in più direzioni e sempre disponibile per un numero indefinito di forme specifiche. Questa materialità eccede la "normalità" dei paradigmi in vigore e costituisce la riserva energetica per le abduzioni più azzardate che possono metterli in crisi.

La semiosi è allora un rapporto pragmatico-dialogico di produzione di senso che i segni cercano di catturare; essa è legata alle condizioni reali, al combinarsi concreto di circostanze, contesti, norme. Non si tratta di un semplice, lineare, evento del senso, senza alterazioni, aggiunte o perdite, ma di una pro-vocazione di senso a contatto con un altro senso, con un senso di altri. La linearità scompare per effetto della perlocutorietà dell'azione segnica.

«Il senso è potenzialmente infinito, ma può attualizzarsi soltanto se entra in contatto con un altro (altrui) senso, sia pure con una domanda nel discorso interiore del comprendere. Ogni volta esso deve entrare in contatto con un altro senso per svelare nuovi momenti della propria infinità (come la parola svela i propri significati solo nel contesto). Il senso

attuale appartiene non a un solo (solitario) senso, ma soltanto a due sensi che si sono incontrati e sono entrati in contatto. Non ci può essere un "senso in sé": un senso esiste soltanto per un altro senso, ossia esiste soltanto con esso. Non ci può essere un senso unico (solo). Perciò non ci può essere né un senso primo, né un senso ultimo: il senso è sempre tra sensi, un anello della catena semantica che nel suo tutto è l'unica che possa essere reale» (M. Bachtin, *Dagli appunti del 1970-71*, «Intersezioni», n. 1, 1981, p. 138).

Ciò comporta l'attenzione alla dinamica del significare. Il rapporto con l'interprete e l'interpretante è un rapporto con un altro, con i suoi desideri, bisogni, valori, con la sua irriducibilità, sì che il processo interpretativo e comunicativo non è del tutto controllabile.

Questo approccio è più ricco di prospettive - dice Bonfantini - di quello «rigidamente linguistico, tipicamente da linguista e da "grammatico", di Saussure». Questi ha tematizzato «in modo conveniente solo un pezzo del campo semiotico, quello costituito dai segni linguistici o *simboli*» (pp. 21, 23). Una prospettiva ristretta, secondo l'A., quella della semiotica di ascendenza saussuriana, che non coglie la complessità della semiosi e dei suoi soggetti, che rimuove la tematizzazione della genesi del senso attraverso una doppia esclusione: quella del soggetto, dell'uomo come fattore di segni, e quella dell'oggetto, inteso come pragma ed effettualità che si leva di contro e intorno all'uomo.

La semiotica neopeirceana dell'interpretazione ha come sua metodica il dialogo; è, in altri termini, una *dialogica*. «Tutto quanto ci circonda e ci avvolge - scrive ancora Bonfantini -, tutto quanto si presenta a noi come attorno, addosso, fuori, *incontro* è definito oggettività», che noi adoperiamo o desideriamo o tematizziamo un pezzo per volta, costituendo gli oggetti, che agendo fisicamente sui nostri organi sensoriali «mettono in moto in noi un processo di risposta e di interpretazione, di percezione e di giudizio: insomma una *semiosi*. Fra noi e tutti gli oggetti e gli eventi vi è dunque una potenziale e attuale dialettica di segnità. Oggetti ed eventi lasciano segni sui nostri corpi e noi intenzioniamo e diamo senso agli oggetti e agli eventi» (p. 8). Il segno - dice Peirce (CP: 8. 343) - «da un lato è determinato da un Oggetto e dall'altro determina un'idea nella mente di una persona, in modo tale che quest'ultima determinazione, che io chiamo l'*Interpretante* del segno, è con ciò stesso mediatamente determinata da quell'*Oggetto*».

È da un fuori del segno che prende avvio la semiosi: un'esteriorità che è la condizione necessaria affinché l'organismo interprete possa reagire o rispondere. Qui esso è recettivo e reattivo al contempo, e le sue risposte alla pressione dell'ambiente, ai problemi che l'oggettività gli pone, non sono effetti immediati, irriflessi, bensì reazioni mediate, "pensate",

“lavorate”, che comportano adesioni o distanziamenti, che sono in primo luogo ipotesi e in quanto tali fallibili. Le reazioni o risposte sono interpretazioni, il che dice del loro carattere metasemiotico.

Il segno è un luogo di formazione o strutturazione della semiosi in modi dell'espressione: *icona, indice, simbolo*, e aspetti del senso: *semantica, pragmatica, logica*, dove c'è corrispondenza fra semantica e icona, fra pragmatica e indice e fra logica e simbolo. Viene allora meno la concezione del referenzialismo ingenuo del segno come *segno di qualcosa*, come *stare semplicemente al posto di*. Essere segno vuol dire, piuttosto, poter sussumere questo “qualcosa” iconicamente, indicamente, simbolicamente. Il “qualcosa” è al di fuori della categoria del segno, è il fluire del senso, della semiosi, mentre il segno è un risultato della metasemiosi.

Gli oggetti - scrive Bonfantini - «provocano o esprimono, secondo i modi dell'icona, dell'indice, del simbolo, modi in cui è sempre centrale decisiva la pressione imperiosa dell'indice, un atto semiotico di interpretazione o risposta, che in quanto tale si dà come una “battuta dialogica”, che chiama ad altre interpretazioni o risposte, costituendo un dialogo interno alla medesima persona o fra più persone.

E i dialoghi costituiscono, o entrano a far parte di, giochi sociali comunicativi, presumibilmente con regole, ruoli, scopi, modalità e strategie dell'azione comunicativa, variabili circostanziali, o di “campo” spaziotemporale.

Questi giochi d'azione comunicativi in presenza influenzano, e sono influenzati da, i giochi comunicativi a distanza, condotti attraverso i media, e le loro interazioni sociali» (p. 32). Per capirne il senso bisogna comprenderne «non solo le immediate e proprie *significazioni pragmatiche*, che esprimono sentimenti, conati e pressioni, indicazioni e chiamate in causa, con il gesto, l'immagine, il tono di voce; ma anche le *significazioni semantiche*, o *significati* in senso proprio e tecnico, che identificano gli oggetti di cui si parla, e le loro configurazioni (figure retoriche) e successioni in una storia (o “narrazione”); e infine *i valori e le funzioni formali*, che identificano la *logica* di composizione e di svolgimento del senso nel suo divenire» (p. 33).

Nei vari capitoli Bonfantini traccia le linee essenziali di questi aspetti della semiotica: dai tipi di dialogo alle narrazioni, dagli atti linguistici alla semiotica della società e della storia, dalle articolazioni del linguaggio alle articolazioni dei prodotti materiali, dalla retorica alla logica, dai giochi comunicativi ai nuovi media al videosaggio e internet, dai tipi di abduzione all'albero delle scelte.

Il libro è corredato di 45 grafi che sono la traduzione e interpretazione iconica dei temi discussi.

Cosimo Caputo

G.W. LEIBNIZ, *Disputazione metafisica sul principio di individuazione*, a cura di Giovanni Aliberti, Levante Editori, Bari 1999, pp. 302.

Nel panorama filosofico del '600, la conciliazione tra gli antichi ed i moderni, si traduce, nella filosofia di Leibniz, nella ricerca di un principio cui ricondurre la spiegazione del mondo dello spirito e del mondo dell'estensione: la monade.

Come ha osservato Gadamer in occasione del 300° anniversario della nascita del filosofo di Lipsia, "Leibniz ha affermato che il vero nucleo della realtà, ciò che oltre il lato esterno fenomenico e relativo al modo di manifestarsi, e nel contempo dietro ad esso, costituisce il reale autentico e veritiero, sono le monadi, unità viventi, che singolarizzate in se stesse, tentano ciascuna di sviluppare la forza e l'energia rappresentativa posta in esse".

La dottrina delle monadi rappresenta il frutto più maturo della metafisica leibniziana. Essa introduce, come ha rilevato Edmondo Cione (*Leibniz*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964, pp. 196-7), "una visione rivoluzionaria ed anticipatrice perché inserisce sul tronco del vecchio ontologismo scolastico e del più recente razionalismo cartesiano l'esigenza fresca, viva ed originale della individualità".

Nel pensiero di Leibniz, il tema dell'individualità (e quelli intimamente correlati di individuo, individuazione) non rappresenta tanto un isolato risultato della maturità quanto la preoccupazione principale di tutta la sua intensa attività speculativa. A dare ragione di tale affermazione, è sufficiente ripercorrere diacronicamente alcune opere precedenti la stesura della *Monadologia* risalente, com'è noto, al 1714.

Già nel 1672, nella *Confessio Philosophi*, Leibniz aveva proposto il cosiddetto *Principio di individuazione*, "ovvero – scrive il filosofo – la discriminazione delle cose tra loro differenti soltanto per numero. [...] Che cos'è il *questo* o la determinazione? Null'altro se non la sensazione del tempo e del luogo, cioè il moto della cosa data o rispetto a noi o rispetto ad una cosa già determinata che ci appartiene [...]. Ecco pertanto una conclusione che ti stupirai di apprendere: i principi di individuazione sono esterni alla cosa individuata".

Successivamente, nel 1685 con lo scritto *Verità prime* e nel 1686 con il *Discorso di Metafisica*, Leibniz ritornando a riflettere sulla individualità, aveva adottato un differente paradigma, il *Principio della identità degli indiscernibili*: "nella Natura – si legge nel §4 delle *Verità prime* – non possono esistere due cose singolari differenti unicamente per numero. Infatti, è assolutamente necessario che si possa rendere una ragione [sufficiente] del perché siano diverse, ragione che va cercata in base a qualche differenza che sia nelle cose stesse" (un passo simile è rinvenibile nel §9 del

Discorso di Metafisica).

È in realtà possibile retrodatare al 1663 la nascita dell'interesse leibniziano per tale tema ed esattamente alla *Disputatio Metaphysica de Principio individui*, opera con cui, sotto la guida del maestro Jacob Thomasius, Leibniz ottenne il baccellierato in filosofia. In tale scritto, un Leibniz diciassettenne, dimostrando un'approfondita conoscenza di autori della scolastica (Zabarella, Rubius, Pedro de Fonseca, Suarez), si confronta con le posizioni di Tommaso e Duns Scoto. Per il primo, l'individualità consisteva nella *materia signata quantitate*, ovvero l'individuazione della materia era resa possibile dal suo disporsi nello spazio. Per Duns Scoto, invece, l'individualità consisteva nella *haecceitas*, un'ultima realtà dell'ente, invocata per spiegare in che modo dalla "natura comune", indifferente sia all'universalità che all'individualità, si origini la cosa individuale. Leibniz argomenterà la tesi secondo cui ogni individuo viene individuato attraverso tutta la sua entità (*Omne individuum sua tota Entitate individuatur*).

In conclusione di tale sommaria rassegna, si può affermare che per la rilevanza del concetto di individualità nella filosofia del '600; per il continuo aggiornamento di tale paradigma da parte del filosofo di Lipsia, l'individualità rappresenta la cifra della filosofia di Leibniz.

Se gli sviluppi più maturi della metafisica leibniziana sono rinvenibili *in nuce* già nella *Disputatio*, è evidente come la prima traduzione italiana della tesi di baccalaureato del giovane Leibniz meriti di essere salutata con enorme favore.

Della *Disputatio* esistevano già traduzioni del testo latino in tedesco, in francese, in olandese ed in inglese. La traduzione in italiano, per i tipi della Levante Editori, colma un'ingiustificata lacuna. Del merito dell'iniziativa editoriale va dato atto prima di tutto a Mario Castellana, curatore della collana *I problemi della scienza*, al cui interno il presente volume è ospitato.

Giovanni Aliberti, giovane ricercatore, membro della Leibniz-Gesellschaft, raggiunge un risultato notevole come curatore del presente volume. Egli, infatti, oltre ad essere autore di un'accurata introduzione (che, tuttavia, risente un po' troppo degli studi, peraltro citati, di Gracia Jorge); di quattro approfondite Appendici (la prima dedicata al problema della dissoluzione della sostanza comune nella sostanza individuale; la seconda, alle fonti leibniziane; la terza e la quarta, al testo delle Tavole cinque e ventuno del *Compendium metaphysicae in XXIV Tabellas redactam* di D. Sthalius); include nel volume la prefazione (*Origo controversiae de principio individuationis*) al lavoro di Leibniz di Jacob Thomasius.

Nella Bibliografia alcune assenze ci sembrano significative. Non ci

sembra condivisibile, infatti, la scelta di ricordare di Andrea Poma, fra i più significativi studiosi italiani di Leibniz, solo un articolo del 1995, ignorando tra l'altro il saggio *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli "Essais" di Leibniz*, pubblicato sempre nel 1995 per i tipi della Mursia. Allo stesso modo, ma finanche più significative, ci sembrano le assenze di almeno tre opere: R. Lazzarini, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Perella, Napoli 1936; G. Galli, *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Cedam, Padova 1948, il già citato Cione. In queste opere infatti già si anticipava il "riscatto" della nozione di individualità, al cui conseguimento così tanto contribuisce Aliberti come curatore del presente volume.

In conclusione, la pubblicazione della *Disputatio*, ponendosi in continuità con il nuovo orientamento di ricerca nell'ambito della storiografia filosofica tendente a rivalutare il ruolo del tema della individualità nella intera speculazione leibniziana, raggiunge un primo indiscusso obiettivo.

Condividendo quanto Francesco Barone scrive nella sua *Presentazione* del volume, c'è da augurare ad Aliberti di continuare le sue ricerche leibniziane, nella consapevolezza che egli possa raggiungere altri risultati pregevoli.

Giovanni Scarafile

F. SELLERI, *La fisica del Novecento: Per un bilancio critico*, Progreedit, Bari 1999, pp. 242.

Franco Selleri, con l'entusiasmo ed il rigore che da sempre lo caratterizzano, affronta nel libro una critica, nel senso kantiano del termine, che coinvolge le due teorie più significative ed importanti del Novecento, la teoria della relatività e la teoria quantistica. Entrambe le teorie hanno preteso di arrogare a sé lo statuto ermeneutico delle leggi di natura, ma fin dove la loro descrizione delle leggi naturali giunge ad essere esaustiva? Quali sono i limiti a cui esse sono sottoposte nella descrizione e fino a che punto il paradigma da loro designato è scevro da contraddizioni endogene?

A questi e ad altri quesiti l'autore cerca, non solo di fornire delle risposte, ma delinea lo sviluppo di un percorso che, sviluppatosi parallelamente a quel filone scientifico denominato "ortodosso", cerca di dare delle risposte importanti ricollegandosi e sviluppando quelle linee direttive mai abbandonate da alcuni scienziati di rilievo di inizio Novecento.

Il percorso delineato nel volume, parte da un capitolo di carattere storico il quale, se pur non originale e non è certamente l'originalità il suo scopo, è estremamente interessante, in quanto ingloba al suo interno un messaggio che caratterizzava la rivoluzione del secolo XVII, ma

che ha la sua valenza anche nel nostro secolo, la contrapposizione fra "ortodossi" ed "eretici".

Le figure più eminenti della rinascita della fisica del secolo XVII furono Galileo, Keplero e Newton. La caratteristica di base che distingueva Galilei dai suoi predecessori e dalla cultura a lui contemporanea, fu quella fondamentale dose di razionalismo che gli permise, anche se in modo parziale, di segnare con il suo lavoro quel passaggio, quella transizione che segna il cammino dalla scienza antica e medioevale, fortemente intrisa di aristotelismo, ai primi elementi che, preso sempre più vigore nel corso dei decenni, caratterizzeranno la scienza moderna che Keplero e Newton, con l'unificazione di cielo e terra, concorreranno a rinforzare sempre più.

Il percorso che Selleri intraprende nei dodici capitoli seguenti, sviluppa un itinerario che, partendo dai primi anni del Novecento, ingloba tutti quegli elementi storico-filosofici di fondo che esercitarono un certo peso sulla scienza all'inizio del secolo scorso. Ricorda quanto il positivismo machiano ha influenzato, nel primo decennio del 1900, l'impostazione teorica della teoria della relatività di Einstein; il ruolo ricoperto dall'esistenzialismo sullo sviluppo teorico pensiero di Bohr; ed in fine la *Lebensphilosophie* (filosofia della vita), la cui influenza sicuramente non lasciò nell'indifferenza i fisici tedeschi.

Tornando alla teoria della relatività, l'autore sottolinea la fondamentale differenza esistente tra relatività e relativismo. Infatti, mentre la relatività designa *una teoria scientifica con la sua struttura logica e la sua base empirica*, il relativismo afferma invece che *gli osservatori in diversi stati di movimento sono in tutti i sensi equivalenti l'uno all'altro e che molto si può imparare sul mondo reale ragionando su questa perfetta equivalenza*. Bisogna ancora mettere in rilievo il fatto che, mentre la prima può essere dedotta dal secondo, non può dirsi altrettanto del contrario.

Selleri spiega, inoltre, perché si ha la possibilità di *avere infinite teorie equivalenti alla teoria della relatività speciale* le quali siano in accordo con gli esperimenti fondamentali. Questa possibilità è data da ciò che l'autore chiama "*parametro di sincronizzazione*". Un parametro che esprime la dipendenza della trasformazione del tempo dallo spazio e che nel Novecento è stato considerato convenzionale, per cui ogni fisico ha potuto compiere una scelta segnata da criteri di opportunità, conseguentemente ad ogni scelta è seguita una teoria equivalente a quella einsteiniana, ma è a questo punto che per Selleri *La continuità fisica fra la descrizione dei fenomeni nei sistemi non inerziali dotati di piccola accelerazione e in quelli inerziali mostra invece che una di queste teorie, quella basata sulle "trasformazioni inerziali", è preferibile alle altre e alla stessa teoria della relatività speciale*. Questo rappresenta il punto centrale del "discorso"

dell'autore, poiché la conclusione a cui è giunto gli permette di sostenere il superamento del convenzionalismo a cui era stata sottoposta la sincronizzazione degli orologi, riuscendo a restituire al tempo il suo valore oggettivo ed ottenendo, inoltre, l'eliminazione dei paradossi caratteristici della teoria della relatività speciale.

L'altra teoria, ancora oggi all'origine di controversie, è la teoria della meccanica quantistica alla cui formulazione finale, data da Bohr, Born, Heisenberg, Pauli e Dirac, si opposero fermamente Planck, Einstein, de Broglie, Ehrenfest, Schödinger, cioè coloro i quali avevano contribuito in modo fondamentale alla creazione della teoria stessa. Infatti, non bisogna dimenticare che fu proprio ad opera di Planck se, nel 1900, si introdusse nella fisica il concetto di quanto, e che fu Einstein, nel 1905, a dare nuovi risvolti alla teoria. L'opposizione di questi ultimi si basava sulla volontà di non considerare completa una teoria puramente stocastica che, nella descrizione della natura, non riesce ad evitare dei paradossi e che rinuncia all'esistenza di una realtà oggettiva del mondo fisico e ai principi fondamentali di causalità e di comprensibilità.

A tale scopo Selleri nel suo libro affronta un capitolo dal titolo significativo *Al di là di indeterminazione e complementarità*, nel quale evidenzia la possibilità, quasi sempre rigettata, di adottare un punto di vista realista riguardo ai principi suddetti. Vengono riproposti, in modo originale, l'ormai famoso paradosso di Einstein, Podolsky e Rosen (EPR); la diseguaglianza di Bell e altre diseguaglianze del realismo locale; la dualità onda-corpuscolo, e quant'altro nella fisica si oppone ad una visione razionale del mondo.

Molti degli argomenti affrontati in questo libro, sono stati già pubblicati su altre riviste, tuttavia la sistemazione che qui viene data, fornisce la possibilità di accesso a del materiale che, per la sua originalità e linearità, risulta essere estremamente interessante per poter capire come vanno le cose nella fisica d'oggi.

Come abbiamo sottolineato in precedenza, bisogna non dimenticare che il dibattito tra i seguaci del realismo locale e i sostenitori della meccanica quantistica, considerata come teoria completa, è ancora oggi molto vivo. Questo lavoro di Selleri, permette di farsi un'idea chiara e precisa su quali sono i veri argomenti che si trovano alla base del disaccordo e quale può essere la via più efficace per giungere ad una comprensione razionale della natura, una via che elimini tutti i paradossi esistenti in seno alla meccanica quantistica e che faccia vedere quanto la scienza ha ancora da scoprire.

Pompilio Nutricati

* * *

G. BONIOLO, *Metodo e rappresentazioni del mondo. Per un'altra filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

La filosofia della scienza in quest'ultimo periodo sta cercando vie diverse dal forte prescrittismo popperiano, dalle tendenze logico-formaliste e dagli esiti sociologistici; Boniolo in questo impegnativo volume vuole elaborare alcuni nuclei teorici atti a fondare un nuovo modo di fare filosofia della scienza col sostenere che i problemi filosofici vanno affrontati con strumenti puramente filosofici da trovarsi nella tradizione classica europea (Aristotele, Kant, Hertz, Weber, Vaihinger, ecc.). Questi autori, infatti, vengono interrogati con l'intento di darci una diversa immagine della razionalità scientifica legata alla vera storia delle scienze; così il concetto di 'phronesis' aristotelica viene utilizzato per la risoluzione di alcuni problemi della metodologia, utile per Boniolo per capire il ruolo e lo statuto epistemologico delle proposizioni non-scientifiche nelle loro correlazioni con quelle scientifiche. A tal proposito Boniolo ritiene importante l'analisi della 'Filosofia Personale' considerata come l'insieme di valori e credenze di natura metafisica, epistemologica, politica, religiosa che caratterizza in maniera diversa ogni uomo nei suoi rapporti col mondo e con gli altri. In tal modo egli avanza una 'metodologia prudente' che molto deve alla storia della scienza, alle sue reali strade cognitive; così affronta il tema importante delle rappresentazioni doxastiche, scientifiche ipotetiche e scientifiche finzionali con il riabilitare il pensiero di Vaihinger. Molto importante è la parte dedicata alla teoria del concetto scientifico e dell'oggetto fisico con l'introduzione della nozione di proprietà relazionale.

Tale lavoro si rivela pertanto un impegnativo percorso di ricerca teso ad allargare gli ambiti della filosofia della scienza. (Cosimo Pacciolla)

G. BONIOLO-P. VIDALI, *Filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Questo volume si rivela un indispensabile strumento per fare il punto sui numerosi problemi che investono la filosofia della scienza, oggi, e per comprenderne le basi storico-teoretiche; così innanzitutto vengono analizzati tutti quegli elementi propedeutici al discorso epistemologico: elementi di logica classica, di logica matematica, logica modale, teorie del significato, calcolo delle probabilità, teoria degli er-

rori. Molto interessante è la parte dedicata alle tematiche specifiche della filosofia della scienza, viste in modo storico-critico: teoreticità della conoscenza, induzione, abduzione, scoperta, misura, esperimento, falsificazione, conferma qualitativa e quantitativa, spiegazione, osservabilità, retorica e scienza, scienza e filosofia, scienza e argomentazione, scienza e dialettica, ecc. Tutti questi vengono analizzati in rapporto alle varie correnti del dibattito epistemologico contemporaneo. La filosofia della scienza, come dicono gli autori, è una disciplina di confine che deve fare i conti con lo sviluppo delle scienze sulla scia della lezione kantiana, ritenuta indispensabile per comprendere le diverse forme di razionalità nel loro interagire con altre forme. Molto utili sono le quattro appendici che analizzano altri strumenti per affrontare dispute e argomentazioni ed entrare nello spirito critico-argomentativo della filosofia della scienza, esperienza intellettuale straordinaria per gli autori in quanto ci permette di entrare in contatto con teorie altrui, con altri sistemi concettuali utili per allargare lo stesso concetto di razionalità. (Cosimo Pacciolla)

G. FIORENTINI e S. SLAVAZZA, *La Chiesa come "azienda non profit". Gestione e marketing*, Egea, Milano 1998, pp. 277.

Il contenuto del testo del quale qui si riferisce potrebbe *prima facie* destare sorpresa. L'applicazione delle logiche aziendali a una Istituzione che, per sua natura, e per il modo nel quale essa è stata tradizionalmente concepita, persegue finalità *non economiche* è, di fatto, una operazione non semplice, e forse anche non priva di rischi. Fiorentini e Slavazza mostrano – con equilibrio e con estrema padronanza delle tecniche di analisi delle aziende *non profit* – come tale operazione sia, per contro, possibile, del tutto legittima, e feconda, sia dal punto di vista scientifico, sia anche dal punto di vista operativo.

Nella parte prima, scritta da Giorgio Fiorentini, viene innanzitutto delineato lo scenario attuale – con particolare riferimento al contesto italiano – nell'ambito del quale la Chiesa cattolica persegue le proprie finalità. Successivamente, l'autore si sofferma sulle caratteristiche dell'istituzione religiosa come azienda *non profit*, analizzandone le caratteristiche nel duplice senso di istituzione come organismo e istituzione come organizzazione. "Nell'ottica di un progetto sociale, economico e sostanzialmente esistenziale [...]" – viene chiarito – "sorge la necessità di pensare alle istituzioni religiose, intese come organizzazioni che perseguono fini non economici e agiscono non a scopo di lucro", tuttavia ispirate a una logica aziendale, secondo criteri di economicità di gestione.

Naturalmente, l'economicità di gestione non è, in questo caso, un fine in sé, permanendo come obiettivo ultimo la tutela e la diffusione dei principi di Fede. È lo stesso autore a sottolineare che "l'integrazione fra la centralità dei principi di fede e la complementarietà delle condizioni di cessione dei servizi [...] nonché le condizioni di relazione con il contesto di riferimento danno un valore aggiunto al messaggio di evangelizzazione". Nel prosieguo, Fiorentini definisce e classifica il servizio/prodotto religioso, in quanto parte dell'area di fruizione di beni religiosi e in quanto risultato del convergere di interessi e aspettative provenienti da diversi gruppi sociali, ponendo al centro della riflessione la partecipazione del fedele all'attività della parrocchia, attività da svolgere – anch'essa – con "dinamismo gestionale".

Nella seconda parte del testo, dedicata agli aspetti di marketing, Sergio Slavazza, a partire dall'analisi della c.d. "nuova evangelizzazione", svolge una riflessione attenta e accurata sulle tecniche del marketing "sociale" e sulle possibilità di adozione da parte della Chiesa cattolica. Il marketing religioso viene qui concepito essenzialmente come *comunicazione*, "un inventario dei mezzi umani e materiali a disposizione dell'istituzione religiosa per entrare in contatto col proprio 'mercato'". (Vincenzo d'Alessandro)

F. PALLADINO, *Metodi matematici e ordine politico. Lauberg Giordano Fergola Colecchi: il dibattito scientifico a Napoli fra illuminismo rivoluzione e reazione*, Jovene Editore, Napoli 1999.

Franco Palladino, noto studioso della storia della matematica napoletana, analizza il rapporto stretto che venne a instaurarsi a Napoli fra lo sviluppo del pensiero matematico fra fine Settecento e prima metà dell'Ottocento e le complesse vicende politiche; metodi e modelli sorti nell'ambito delle teorie matematiche interagirono nel regno di Napoli con le lotte politiche. Palladino analizza i contributi dati da Fergola e Flauti, fautori del metodo sintetico ed esponenti dall'ala conservatrice e borbonica, e di Lauberg e Giordano, fautori del metodo analitico-algebrico e ferventi repubblicani. Così vengono individuati i due schieramenti sorti all'inizio del '700 che hanno arricchito notevolmente il dibattito sul ruolo delle matematiche, sui rapporti con le altre scienze come la fisica e la chimica da parte dei rappresentanti della corrente analitica. Molto importante si rivela il capitolo sul ruolo dei matematici nella breve esperienza della Repubblica napoletana del 1799; Giordano e Lauberg, Colecchi e Fergola vengono esaminati per fare emergere le trasformazioni venutesi a creare nel pensiero matematico fra la fine del '700 e la prima

metà dell' '800 a Napoli in concomitanza con i governi napoleonidi. Il loro 'manifesto' a favore del metodo analitico è indice di questo legame strutturale fra novità scientifiche e aspirazioni a modelli politici repubblicani. Molto importante è l'analisi che Palladino fa anche dei contributi filosofici dei vari protagonisti, come il capitolo 'Scienza e religione in Fergola'; così l'opera di Collecchi viene studiata per sottolinearne le novità nell'ambito della geometria analitica e per la coscienza critica di queste novità. Questo volume di Palladino si rivela dunque molto importante per comprendere le complesse vicende di un momento politico e scientifico, attraversato dall'Italia, e l'originalità dei contributi all'interno del pensiero matematico da parte di alcuni protagonisti. (Cosimo Pacciolla)

J. PONZIO, *Il presente sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Lévinas*, Cacucci Editore, Bari 2000, pp. 176.

Il «presente sospeso» è il presente al di fuori di ogni flusso, di ogni provenienza e di ogni destinazione, al di là di ogni passare. In questa prospettiva Julia Ponzio si occupa di Heidegger e di Lévinas.

La critica levinasiana dell'ontologia come filosofia prima è la critica dell'assenza di margini dell'essere heideggeriano. In *Totalità e infinito* Lévinas contrappone l'etica come filosofia prima: l'essere, la totalità, la storia sono instaurati e giustificati dal faccia a faccia con Altri, dall'accusa del Volto, il che rende impossibile una riflessione totale dell'essere a se stesso che non può far entrare in presenza la propria instaurazione. Questa "esteriorità" si chiarisce meglio in *Altrimenti che essere* attraverso l'idea dell'Illeità come l'essere stesso messo a rovescio, come il suo "esterno" che esso non può assumere in sé.

Nell'ultima parte del libro l'A. si chiede se il pensiero heideggeriano dell'*Ereignis* quale si configura nelle ultime conferenze e seminari non comprometta irrimediabilmente la possibilità di uno sguardo panoramico dell'essere su se stesso, sospendendo l'essere heideggeriano nell'assoluta presenza in cui resta sospesa l'essenza levinasiana. Ma quando proprio negli ultimi suoi scritti «Heidegger parla dell'*es gibt* non riferendosi al donarsi dell'essere nelle epoche del suo destino ma riferendosi al donare dell'*Ereignis* che dona la coappartenenza di tempo ed essere, che dona la Temporalità stessa dell'essere, quando l'*es gibt* viene interpretato come *lasciare* essere presente, diventa difficile vedere ancora una differenza tra il darsi dell'essere heideggeriano e il c'è dell'essenza levinasiana» (pp. 161-162). L'essenza che c'è e l'essenza che si dà, in quanto lasciata dall'*Ereignis*, sono entrambe "finite". E la finitudine non è data da un "oltre" o da un "fuori" che l'essenza non può

comprendere, ma dall'incontro con se stessa come con ciò che non può assumere.

L'Ereignis e *l'Illeità* rendono l'essenza inappropriabile a se stessa. Il "fuori" è il suo stesso rovescio che rende labile la distanza fra *l'es gibt* e *l'il y a*. Questo - dice l'A. - «ci sembra possa essere un punto di incontro fra il pensiero di Heidegger e quello di Lévinas». (Cosimo Caputo)

C. VINTI, *Michael Polanyi. Conoscenza scientifica e immaginazione creativa*, Edizioni Studium, Roma 1999.

Carlo Vinti in questo agile volume analizza i nuclei teorici dell'epistemologia personalista di Polanyi che, grazie a questa originale proposta, occupa un posto singolare nella storia della filosofia della scienza del '900. Il volume contiene anche la traduzione di due importanti saggi, 'L'immaginazione creativa' e 'La conoscenza personale', che permettono l'approfondimento di tali concetti e il loro ruolo giocato all'interno del pensiero dell'autore anglo-ungherese. Per superare i limiti delle varie epistemologie storiche e normative, Polanyi elabora la nozione di 'conoscenza scientifica come conoscenza personale', fondata sul primato della conoscenza tacita e inespresa; la complessità della conoscenza scientifica va dunque ricercata nella dialettica fra istanze gnoseologiche, antropologiche e metafisiche, tra dimensione implicita e dimensione esplicita, tra razionalità formale e razionalità intuitiva, punto di partenza per superare la tradizionale frattura fra il sapere umanistico e le scienze naturali. Vinti mette in evidenza questi contributi teorici di Polanyi anche tracciandone i rapporti con la tradizione classica (Platone e Agostino) per arrivare a cogliere la conoscenza come un pensare aperto e rivedibile connessa con istanze di carattere anche morale e religioso. Polanyi ha dunque esaminato il ruolo dell'intuizione, dell'invenzione, della creatività, dell'immaginazione, della passione dentro la logica della scienza; così anche l'impegno e la responsabilità del soggetto conoscente rientrano nei processi conoscitivi e soprattutto nell'ambito dell'epistemologia; ma tale impegno riceve il suo valore etico più rilevante all'interno della comunità dove va sottoposta al controllo interpersonale. Vinti inoltre nella parte finale traccia delle linee di ricerca per situare nel contesto del dibattito odierno queste proposte di Polanyi e per collegarle con altre correnti di pensiero (Polanyi e il pensiero moderno; Polanyi e la filosofia classica; Polanyi e il post-neopositivismo; Polanyi e la tradizione personalista; i livelli della realtà. La critica al riduzionismo e al neo-darwinismo; Polanyi e il 'mind-body problem'; Polanyi teorico del liberalismo; esperienza reli-

giosa e pensiero teologico). Il merito di quest'ultimo lavoro di Carlo Vinti è quello dunque di fare emergere l'originalità di un pensatore del '900 sia nel panorama epistemologico e sia nel più ampio dibattito teorico odierno. (*Cosimo Pacciolla*)