

P. PASTORI, *Da Atene a Napoli via Marbugo-Treviri. L'itinerario di Antonio Labriola e Georges Sorel verso la rifondazione etica della politica*, Publigrific Edizioni, Trepuzzi 2004, pp. 172.

Nel panorama della riflessione filosofica occidentale, la figura di Socrate è sempre stata unica e paradossale. Come aveva sottolineato, già nel 1913, H. Maier, «non si può cancellare l'impressione di trovarsi di fronte ad un grandissimo, a uno di coloro che non hanno vissuto solo per la loro età e per il proprio popolo, né soltanto per qualche secolo, ma che conserveranno la loro importanza finché ci saranno gli uomini». L'enfasi non è eccessiva. La rivoluzione socratica è stata clamorosa e duratura. La concezione della filosofia come maieutica, il metodo dell'argomentazione brachilogica incentrata sull'ironia, cioè sulla dissimulazione della propria ignoranza dinanzi alla pretesa sapienza altrui, la scoperta del «concetto», l'idea della virtù come una forma di sapere ricercabile ed insegnabile rendono Socrate uno dei massimi baluardi della cultura filosofica di tutti i tempi. Eppure, un simile riconoscimento appare persino bizzarro, se si considera che l'Autore non ha scritto nulla di proprio pugno. Anzi, c'è chi si è spinto, addirittura, a mettere in discussione la sua stessa esistenza. Il fascino di questa figura, tuttavia, rimane intatto, tant'è che per la filosofia di ogni epoca è stato un ineludibile elemento di raffronto.

Nell'Ottocento, questo confronto assume particolari venature etico-politiche in autori impegnati a ridefinire concettualmente un mondo che cambia ed intenti a fare della politica uno strumento volto a garantire il progresso ed il benessere delle comunità umane. All'illustrazione della presenza di Socrate in quattro grandi figure (Hegel, Bertrando Spaventa, Labriola, Sorel) della tradizione filosofico-politica otto-novecentesca è dedicato questo prezioso studio di Paolo Pastori. Sottolineando l'importanza del pensiero di Socrate in tal senso, l'Autore ne definisce l'opera come un «archetipo», vale a dire come un «originario e primigenio» (p. 96) paradigma valoriale e critico di riferimento, che ripropone ad ogni epoca motivi speculativi decisivi per la costituzione della dignità morale dell'individuo e dell'identità politico-civile delle società umane, in quel *continuum* di fatti, tradizioni e costumi qual è la storia dell'umanità.

Come sottolinea Pastori, «per un insieme di convergenze politico-ideologiche e storico-filosofiche, la figura di Socrate risulta il fuoco centrale di un'intersezione fra la riscoperta dell'importanza del fattore morale (riflesso 'volgarizzato' dell'imperativo categorico di Kant) e la rinnovata consapevolezza della complessità dell'esperienza umana» (p. 7). L'«antefatto» di tale vicenda viene rintracciato da Pastori in Hegel. Per il filosofo tedesco, Socrate rappresenta l'emblema del confronto tragico tra le leggi della *pólis* ed il principio di libertà su cui si fonda la ricerca filosofica individuale. In questo senso, l'Ateniense costituisce un singolare elemento di contraddizione nella stessa storia della *pólis* greca. Ne stravolge il modo di pensare. Gli elementi di fondo della meditazione filosofica socratica ne sono la testimonianza più viva. Com'è noto, Socrate cerca di superare il relativismo sofistico e si affida al «concetto» come fondamento dell'*epistème*. Gli uomini pensano in modo individuale, ciascuno sulla scorta delle proprie convinzioni. Ciononostante, è sempre possibile raggiungere il livello

dell'universalità, trovando «definizioni» delle cose capaci di contenerne tutte le caratteristiche. Si tende, così, a coordinare la libertà dell'interpretazione individuale con la sovraindividualità del processo logico della definizione. Non solo. Se la filosofia è l'elogio dell'ignoranza e non della presunzione di sapere, allora il modo di rapportarsi agli altri dev'essere inteso all'insegna dell'«ironia», in modo da rendere l'indagine filosofica stessa un percorso di libera ricerca. A sua volta, anche la virtù non è un dato scontato insito nelle cose. Piuttosto, secondo Socrate, va ricercata e, una volta trovata e definita come il modo d'essere eccellente di una cosa, può essere insegnata. In ragione di ciò, attraverso una sapiente opera di educazione delle menti e degli animi (la «maieutica»), gli uomini vanno guidati a perseguire la scienza ed i principi etici più elevati.

Hegel coglie ed utilizza al meglio il senso della «rivoluzione» socratica. Ciononostante, ne legge il razionalismo come un elemento di destabilizzazione per la *pólis*: a cosa potrebbe mai condurre – si chiede il filosofo di Stoccarda – questa valorizzazione della coscienza individuale se non ad uno stravolgimento dell'oggettività delle leggi, ad una messa in discussione dell'ordine costituito? Socrate crea l'*homo novus*, ma a quale prezzo? In più, continua Hegel, l'appello dell'Ateniese alla virtù è troppo condizionato da un sostanziale «formalismo etico», che ne rende poco realizzabile il programma etico-politico, perché non descrive *in concreto* il comportamento che bisogna seguire, limitandosi a predicare l'equazione virtù uguale a scienza.

La «crisi» della *pólis* sanzionata dal paradigma filosofico socratico trae origine dalla condizione di decadenza in cui versa la civiltà greca nel V secolo. Quell'armoniosa sintesi tra «particolare» ed «universale», che ne aveva decretato gli splendori, ormai è andata progressivamente deteriorandosi. Emerge l'urgenza del particolare, pericoloso per l'ordine costituito, perché elemento di perturbazione di quell'armonia. Socrate ne è l'esempio emblematico. In questo modo, secondo Hegel, sorge una situazione di stallo, per il determinarsi di un'opposizione senza sintesi tra il corpo dei principi tradizionali (le leggi) e le istanze libertarie promosse dal pensiero di Socrate. Non a caso, Atene ne interpreta la lezione come una minaccia. Si chiude a riccio e gli offre prigione e cicuta. Uno Stato scosso sin dai suoi fondamenti non può non rispondere attraverso la condanna.

Il principio socratico della libertà della ricerca appare troppo in anticipo rispetto ai tempi. Tale principio si autorappresenta come una nuova divinità, incapace di sottomettersi alle ragioni dello Stato, custode delle tradizioni e dell'identità dei popoli. Perciò, Hegel definisce Socrate un «empio» ed un «eroe». La Storia ne riconosce la 'feconda doppiezza': apre una via; ne dischiude un'altra. Nel contempo, chiude un'epoca e conserva quello spinoso problema della sintesi tra «universale» e «particolare» che costituisce, a giudizio di Hegel, il nocciolo teorico con cui ogni filosofia ed ogni teoria della politica devono confrontarsi. La sintesi dialettica tra i due momenti si raggiunge solo nel corso dell'età moderna. Socrate ne è un lucido «precursore».

Il discorso hegeliano è chiaro: un'epoca che si preoccupi della costruzione di un'identità nazionale deve fare i conti anche con Socrate, leggendone il messaggio filosofico con interesse, ma riparandosi dai pericoli dell'anarchi-

smo, che si annida nel cuore del suo razionalismo individualistico. Qui, Pastori ha buon gioco nel chiamare in causa il pensiero di Bertrando Spaventa. Così come Hegel guarda allo Stato prussiano come al custode dello «spirito» della cultura tedesca ed è impegnato a farne una Nazione, allo stesso modo Spaventa, alle prese con i problemi susseguenti all'unificazione nazionale italiana, si preoccupa di fondare un'etica per la nazione. Per Spaventa, Hegel rappresenta l'occasione, in un primo momento, per avviare la lotta risorgimentale e, poi, per consolidare l'unità nazionale. Per dirla con Eugenio Garin, «Hegel significava ragione e progresso, libertà e rivoluzione; nel momento in cui il suo nome si univa a quello di Vico significava richiamo a una tradizione nazionale, all'attualità della filosofia italiana».

In questa prospettiva, s'inserisce l'interesse spaventiano per Socrate. Per il filosofo italiano, con Socrate prende avvio il principio della «libertà della coscienza». Sorge un'idea nuova di scienza come conoscenza oggettiva dei fenomeni, data l'introduzione socratica del criterio della «definizione concettuale». Sul piano della filosofia pratica, Spaventa ravvisa nella morale socratica una forma di eudemonismo, finalizzato a determinare una condizione di stabile felicità per il genere umano. Socrate è un «innovatore», perché pone al centro di tutto l'etica ed il problema dell'educazione civile e morale dei membri di una comunità umana, per quanto peccati di «formalismo etico». Spaventa ne recupera il messaggio filosofico in chiave politica. Infatti, se nell'interpretazione della figura di Socrate ripropone in larga parte le idee di Hegel, il riferimento all'Ateniense diventa originale ed interessante nell'istante in cui Spaventa ne utilizza la lezione speculativa per operare la saldatura tra filosofia e rivoluzione politica. Spaventa, com'è noto, vive le travagliate fasi della nascita dello Stato nazionale. La filosofia deve rendersi 'azione civile', deve operare con i propri strumenti l'armonizzazione dei singoli individui in quell'«universale concreto» qual è lo Stato. Se, parafrasando Hegel, la filosofia per un tempo è quello stesso tempo pensato, allora essa deve avviarsi a concettualizzare l'idea di entità statuale come organismo universale. Per questo, l'esperienza socratica può giunger utile a codificare meglio i concetti di individuo, popolo e nazione.

Non è indifferente al fascino della figura socratica nemmeno Antonio Labriola, impegnato a riflettere, negli stessi anni di Spaventa, su Stato e rivoluzione. Le suggestioni hegeliane sono molto forti anche in Labriola, per quanto l'hegelismo con il quale dialoga gli giunga filtrato attraverso Herbart ed i teorici della cosiddetta *Völkerpsychologie* (Heymann Steinthal e Moritz Lazarus), interessati a superare le astrazioni speculative idealistiche ed a riconoscere le tante differenze socio-antropologiche che caratterizzano il concetto di umanità. Di Socrate, Labriola rileva il continuo riferimento alla filosofia come libera ricerca e come invito ad un continuo perfezionamento, raccoglie il rifiuto delle astrazioni sofistiche e la valorizzazione del ruolo della coscienza. Il filosofo greco rappresenta l'emblema del contrasto tra l'arretratezza culturale dell'Atene del V secolo e la nuova società fondata sulle rinnovate consapevolezza critiche generate proprio dalla rivoluzione speculativa socratica. Anche qui emerge il contrasto tra tale carattere rivoluzionario del nuovo che anela ad affermarsi e la conservazione dell'ordine costituito. Socrate aspira a definire una società

rinnovata, ma il suo legame con la tradizione gli impedisce di essere appieno un rivoluzionario. In definitiva, secondo Labriola, Socrate getta le premesse di una società nuova, attenta all'individuo ed alle differenze sociali, ma, essendo figlio delle contraddizioni del suo tempo, gli manca il 'guizzo' del rivoluzionario ed il coraggio di liberarsi dagli ingombranti pesi della tradizione.

Dopo Labriola, è la volta di Sorel, cui Pastori ha già dedicato ampi ed apprezzati studi. Qui i parametri teorici cambiano. Sorel dimostra una sostanziale lontananza da Hegel, essendo passato attraverso il conservatorismo di Taine e di Renan, «per poi allinearsi progressivamente al socialismo di un Proudhon [...], e quindi muoversi verso il neo-kantismo di Friedrich Albert Lange» (p. 8). Sorel si riferisce a Socrate su un duplice versante: «Sul piano etico-politico, incontra Socrate sulla traccia di Boutroux [...], sul piano etico-politico, invece, l'incontro con l'Ateniense avviene [...] tramite Fouillée» (p. 9). Per Sorel, la modernità di Socrate consiste nell'utilizzo del metodo dialettico della maieutica, fondata sul confronto e sul dialogo tra gli individui. In questo, Socrate si accredita come l'«eroe» di una società da trasformare. Il «formalismo etico» di cui si 'macchia' non ne oscura l'«eroismo tragico», vale a dire la lucida intuizione di dover mutare un ordine sociale ormai superato. Un'aspirazione, questa, che si frange, però, contro l'opposizione di un potere politico che lo manda a morte.

Tale interpretazione della figura di Socrate permette a Sorel di inserirsi nel dibattito sulla natura del marxismo, vivissimo negli anni a cavallo tra i secoli XIX e XX. La lotta di classe viene avvertita da Sorel come uno strumento di rinascita e di rigenerazione della società borghese, mentre assumono un decisivo ruolo il sindacato, il meccanismo dello sciopero ed i processi di lotta sociale. In considerazione di ciò, è energico il tentativo soreliano di liberare il marxismo da semplificazioni e da violazioni. Anzi, prendendo le mosse dalla controversia sulle ragioni del marxismo e confrontandosi con le posizioni del cosiddetto socialismo neokantiano della Scuola di Marburgo, la via indicata da Sorel è quella di porsi sulle tracce della «vera» etica di Marx. L'attenzione per l'ambito morale è il cuore pulsante del marxismo. Tuttavia, nell'opera di Marx, il messaggio etico appare «molto implicito più che esplicito in chiari termini, e forse obliterato dallo stesso Autore, nell'impellenza di finalità immediatamente politiche» (p. 30). In questo percorso di ricerca dei valori morali, Sorel «oscilla a lungo fra Proudhon e Marx, con un inizialmente inavvertito sottofondo critico di matrice kantiana, [...] percepibile nell'insistenza del richiamo al necessario raffronto tra imperativo morale e concreta esperienza storica» (*Ib.*). Ad ogni modo, la tradizione del marxismo va resa all'altezza dei tempi che cambiano, va incalzata con le domande di una società in fibrillazione.

Partendo da simili premesse teoriche, Sorel avvia un proficuo dibattito con Croce, attento a recuperare l'antiprovidenzialismo del materialismo, e con Labriola, convinto che il «materialismo dialettico» sia la legge di sviluppo della storia. Così, nella ricerca del «vero» Marx, Sorel tende a distanziarsi sempre più dalle posizioni dello stesso Labriola e di Bernstein e ad elaborare una posizione autonoma ed originale, sempre nel solco della definizione dei rapporti tra soggettività e storia, tra etica e politica.

Gli stimoli e le suggestioni presenti in questo studio sono molti. Il libro si se-

gnala all'attenzione degli studiosi per la brillantezza del taglio interpretativo oltre che per il preciso riferimento ai testi ed ai contesti culturali in cui sorgono, specie in relazione a Labriola e Sorel, rispetto ai quali si nota la lunga consuetudine di Pastori con la loro opera, tipica dello specialista. In più, è originale l'approccio, finalizzato a ricostruire le fasi dell'evoluzione del dibattito politico-sociale dell'Ottocento nel segno dello studio delle interpretazioni di Socrate elaborate nel corso di questo stesso secolo. In tal modo, si è scritto un capitolo in più della storia della fortuna ottocentesca di Socrate e del modo in cui la sua lezione filosofica abbia condizionato il dibattito speculativo e politico in autori intenti a definire concetti quali nazione, storia e popolo. Ne è emersa l'immagine di un Socrate legato alle difficoltà della sua epoca, ai travagli ed alle aspirazioni dell'età pre-platonica. Accanto a ciò, si è accreditata l'idea di un Socrate utile mezzo per meditare sulle trasformazioni sociali dell'età positivista e sul marxismo, in quanto veicolo volto a permettere una rifondazione etica della politica.

Sandro Ciurlia

M. DURST e A. MECCARIELLO, a cura di, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2005, pp. 202.

140

Il futuro è, nella nota immagine benjaminiana cara alla Arendt, il luogo verso cui l'angelo della storia volta le spalle. È la forza a cui caparbiamente cerca di opporsi per poter aprire le ali. Mentre il passato è il luogo verso cui è costantemente rivolto e da cui tuttavia tenta di allontanarsi provando a vincere la resistenza di ciò che lo riporta indietro. Proprio l'intreccio tra il passato, il senso e la riscoperta della politica greca, e il futuro, l'attualità delle sue analisi e del suo modo di intendere il rapporto tra filosofia e politica, è il filo conduttore del volume dedicato ad Hannah Arendt a trent'anni dalla morte. Cercando di sfuggire alla doppia *impasse* della commemorazione dell'opera e del resoconto dello stato degli studi, il volume si propone di privilegiare un approccio critico, una rilettura e una ripresa di temi e problemi ancora aperti. Del resto, la stessa Arendt sottolineava che per onorare un pensiero e per mantenerlo in vita bisogna collocarsi in una posizione critica. Ma come viene affrontato questo compito critico?

È sempre difficile trovare una prospettiva unitaria in un volume collettivo, e di conseguenza è pressoché impossibile definire, in modo univoco, il senso da attribuire al termine critica. La varietà degli interventi, il fatto che visibilmente non sono stati raccolti per nuclei tematici, per un verso dà al lettore la sensazione di smarrirsi in una pluralità di interpretazioni, per l'altro però accresce l'effetto che intenzionalmente i curatori del volume hanno voluto dare alla raccolta, cioè materializzare la vitalità di una riflessione teorica e le possibilità di metterla in discussione. Forse questa è la prima accezione nella quale si può intendere il termine critica, cioè la scelta di collocarsi nello spazio frammentato di un pensiero in corso, piuttosto che nella rassicurante unità dell'opera. Il vo-

lume si apre proprio all'insegna dell'incompiutezza. Il pensiero della Arendt ha le caratteristiche di una eredità incompiuta, non solo per la forma molteplice (articolo, saggio, libro, conferenza, lezione) in cui esso si presenta ma principalmente perché mantiene il carattere di una continua apertura (L. Boella). La non unitarietà e la passione per il frammento è, del resto, non solo l'elemento che sostiene l'operazione teorica di 'detotalizzazione', cioè lo smantellamento della tradizione ininterrotta della metafisica dell'Uno, ma anche l'elemento che, mettendo al riparo la politica dalla radice nichilistica che vi si annida, permette di pensarla all'insegna di una ri-nascita (F. Collin).

In modo molto generico e di conseguenza adottando il criterio più comprensivo possibile, si può dire che il termine critica va inteso in senso kantiano, di misura dei limiti e delle possibilità, non della ragione, ma di un pensiero. Limiti e possibilità, ancora una volta misurati sul registro del passato e del futuro. Misurare il rapporto con il passato significa da un lato ripensare la ripresa del modello della *polis* greca al di là di ogni nostalgia (E. Antonini) ma anche mettere in evidenza che in questo ritorno alla *politeia* è presente un lato oscuro, un elemento di inevitabile distacco dal mondo greco, cioè la difficoltà incontrata dalla Arendt, comune a tutta la tradizione politica occidentale, a pensare la guerra (A. Dal Lago). Questo legame con il passato viene declinato anche riscoprendo il rapporto della Arendt non solo con la tradizione del pensiero moderno ma anche con quello medievale alla ricerca delle origini non compromesse della filosofia (M. Forcina). All'interno di questo cammino a ritroso trovano posto anche interventi di carattere più storico-filologico, da un lato la ricostruzione del rapporto tra la Arendt e la rivista «Tempo presente» (G. Magni) e dall'altro l'analisi delle relazioni che legano l'opera sul totalitarismo alle discussioni che nascono intorno alla rivista «Politics» a partire dagli anni '40 (P. Adamo). Un posto a sé nella ricerca delle radici del pensiero arendtiano è riservato al legame con l'ebraicità. Attribuire un senso politico all'essere ebreo, all'indomani della fondazione dello stato di Israele, porta la Arendt ad un'aspra critica sia nei confronti della soluzione dei sionisti sia verso quella degli assimilazionisti, denunciandone l'utopia e auspicando una costituzione dell'identità politica non *per negatio* e soprattutto post-nazionalistica (E. de Conciliis). Sotto quest'ultimo punto di vista, il pensiero della Arendt sulla costituzione plurale della sfera pubblica offre l'occasione di riflettere sulla trasformazione dello spazio politico in un'era globale (P. Vernaglione).

Ma l'aspetto critico coincide anche con l'analisi dei limiti di un pensiero, uno dei quali è individuabile nel modo in cui la Arendt struttura la sua antropologia, intorno alle tre modalità di lavoro, opera e azione. All'origine della sua visione ci sarebbe una lettura troppo riduttiva della filosofia e dell'economia di Marx. Uno degli effetti di questo misconoscimento è l'idea che il lavoro è solo un ciclo ininterrotto di consumo-produzione-consumo, da cui è esclusa qualsiasi possibilità di felicità e di soddisfazione. Il riconosciuto carattere antipolitico del lavoro e la lettura 'naturalistica' della società sembrano collocare la proposta politica della Arendt in uno spazio irrimediabilmente utopico (F. Andolfi). Sul polo opposto, non quello del lavoro ma quello dell'azione, l'antropologia arendtiana diventa motivo di un confronto con l'opera di Gehlen, anch'egli convinto so-

stenitore che l'azione è il carattere distintivo dell'umano. Confrontando le posizioni di questi due autori è possibile ritrovare al di là delle differenze, una comune volontà di radicare l'umanità dell'uomo nella sua costituzione antropologica (M. T. Pansera). Nonostante i suoi limiti, però, l'analisi antropologica arendtiana rivela una radice rigorosamente filosofica ed una intenzione decostruttiva. Essa, infatti, mira allo smontaggio della figura del soggetto-sostanza dell'ontologia classica. Questo aspetto è evidenziato attraverso un tema particolare e poco toccato dagli interpreti del suo pensiero, quello di una critica della vita intima. Nome proprio e negazione del nome si intrecciano così in un percorso volto a mettere in evidenza i passaggi dal intimo mondo del cuore alla costituzione plurale mondo (R. Viti Cavaliere).

Parlare di un legame con il futuro significa, invece, misurare il pensiero della Arendt non tanto rispetto alla sua attuabilità quanto rispetto alle possibilità di pensare l'agire politico, che esso ci offre. Una di queste è la ripresa del tema della *philia*, come risorsa politica, come modo di vedere il mondo con gli occhi dell'altro, la cui origine viene fatta risalire alla filosofia e alla figura di Socrate, che molta importanza ha avuto nella riflessione arendtiana (A. Meccariello). Ma la capacità di collocarsi al posto dell'altro, viene analizzata anche scandagliando la radice schilleriana del giudizio estetico riflettente, sul quale la Arendt radica la possibilità di costituire un mondo comune (T. Serra). Il libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto sul quale viene fondata, a partire da Kant, la possibilità del giudizio estetico di gusto e la sua comunicabilità, diventa anche uno spunto di riflessione in chiave pedagogica. Questo approccio offre l'occasione per poter leggere, percorrendo vari testi dell'autrice, il tema dell'educazione come azione e come opera, facendolo diventare un cardine per pensare una nuova politica della responsabilità (M. Durst).

Dunque, quale risposta dare alla domanda che apre il volume – «*che cosa* di un pensiero può essere salvato per l'oggi e *che cosa* dell'oggi può essere salvato dal pensiero?». Di un pensiero costantemente alla ricerca delle ragioni di un mondo comune, può e deve essere salvata l'infaticabile operazione di smontaggio della tradizione politico-filosofica occidentale e la critica a tutto un apparato di concetti politici in cui è operativa una radicale volontà di nulla. Per contro, proprio la volontà di mondo, la passione per l'alterità e il riconoscimento della differenza, è ciò che questo pensiero offre al mondo d'oggi per poterlo pensare in un *altro* modo. Resta tra gli altri, solo un dubbio o un sospetto, che gli strumenti concettuali utilizzati dalla Arendt e il suo metodo, sono forse troppo indebitati con la tradizione filosofica classica, sono forse troppo all'interno della sua antropologia, per potere essere veramente operativi e liberatori, in un mondo che da tempo ha cominciato a funzionare senza nomi propri.

Antonella Cutro

A. PONZIO, P. CALEFATO, S. PETRILLI, a cura di, *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso*, Meltemi, Roma 2006, pp. 695.

Questo volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale “Barthes per Roland Barthes”, organizzato dalla Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Bari e svoltosi dal 16 al 19 febbraio 2005. Qui il “per” non indica un omaggio o una commemorazione quanto piuttosto un complemento di moto per luogo: attraverso Barthes, attraversando la sua parola, e un complemento di mezzo: grazie a lui, col suo aiuto diamo voce alla nostra singolarità, all’alterità, a un altro mondo occultato, oppresso dagli stereotipi, da una (neo)lingua comunicativa che costringe a parlare, a comunicare secondo percorsi e norme prestabiliti, secondo, cioè, forme di comunicazione ispirate al marketing e alla competizione liberistica. È questo il senso del *Dare voce e Barthes*, come dice il titolo di uno dei due interventi (l’altro ha per titolo *Roland Barthes: l’ascolto*) di Augusto Ponzio.

Il *linguaggio*, inteso nel suo senso più ampio di semiosi, significanza, ottusità, parlare, scrittura, materia segnica, vita, e non nel senso ristretto e riduttivo di lingua verbale, è il centro d’osservazione, il punto di vista e l’oggetto su cui tale punto di vista si proietta, dell’*opera* (nel senso levinasiano di apertura all’infinito altro, o nel senso della peirceana fuga illimitata degli interpretanti) di Barthes. Nei saggi raccolti in questo libro è Barthes stesso “linguaggio”, “opera”, punto di vista e oggetto, e quindi luogo di una pluralità di interpretanti.

“Per Barthes – scrive Gianfranco Marrone –, il compito dell’intellettuale è quello di volgere verso il mondo uno sguardo laterale, a partire da una domanda del tipo: e se le cose stessero in un altro modo? Se provassimo a rovesciare le prospettive? Se cercassimo di trovare nuovi punti di vista a partire da cui leggere e interpretare il mondo? In fondo, è quella che egli chiamava la sua malattia, *vedere il linguaggio*: non tanto squarciare veli per cogliere realtà, quanto cogliere il mondo umano e sociale attraverso quella sua pellicola essenziale che sono i sistemi e i processi di significazione. Perciò, al di là dei ruoli istituzionali e delle configurazioni accademiche, delle etichette di comodo e delle professioni di fede, il lavoro di Barthes è sempre stato costitutivamente semiotico. La semiotica, diceva, non può che essere un atteggiamento critico verso la cultura dominante; e, viceversa, ogni atteggiamento critico verso gli assetti culturali non può che essere intrinsecamente semiotico. Là dove lo sguardo ingenuo e semplificatore, fosse anche quello dello scienziato e del filosofo, vede e intende *fatti*, il critico della cultura percepisce *segni*, e dunque sensi, linguaggi. Alla domanda: ‘a che cosa serve?’, Barthes replicava: ‘chiedetemi piuttosto che cosa significa?’” (pp. 47-48).

Quella di Roland Barthes è un sfida a uscire dall’“ordine del discorso” (Foucault), dall’ordine realizzato della lingua, dal mercato linguistico (Rossi-Landi) e dalla comunicazione-produzione (Ponzio). Andrea Velardi definisce “bucata” la semiotica di Barthes per la sua non sistematicità.

La riflessione barthesiana sovverte prospettive date per scontate, e pertanto divenute stereotipi, in letteratura (si vedano i saggi di Bonnet, Messina, Gefen, Marrone, Ricci e Augusto Ponzio), nella musica (si vedano Tarasti, Rodri-

guez, De Luca), nella fotografia (si vedano Bertetti, Julia Ponzio), nel mito e nella moda (si vedano Calefato, Dagostino, Mbarga, quest'ultimo sviluppa una analisi sul vestire camerunense dal punto di vista della morfosintassi, della semantica e della pragmatica), nelle scienze umane e nella corporeità (si vedano Mininni, Solimini, Augieri, Petrilli), nel teatro, nel romanzo (si vedano Consolini, De Stasio, Majorano, Pezzini), nella pittura (si vedano Luciano Ponzio, Spaziante), nella percezione degli oggetti (si veda Mattozzi), nella linguistica (Vallini, Galassi, Caputo).

Non potendo per ovvie ragioni di spazio render conto di tutti i contributi apparsi nel volume, ci soffermiamo su due aspetti della problematica barthesiana che hanno maggiormente suscitato la nostra attenzione e il nostro interesse: la scienza dell'unico e la visione allargata della linguistica.

Il contributo di Maria Solimini (*La scienza – impossibile? – dell'unicità*) prende in considerazione alcuni punti del testo *La camera chiara* (1980) dove Barthes racconta del ritrovamento della figura di sua madre nella "fotografia del giardino d'inverno". Il racconto sviluppa un'analisi critica della somiglianza e del riconoscimento. "Barthes, scrive Solimini, adopera il metodo fenomenologico e si considera un fenomenologo, un semiologo, un semiotico, uno strutturalista. Ma il metodo di scrittura di Barthes non è ridicibile a nessuno di questi sistemi quando si riferisce alla 'scienza impossibile dell'essere unico', quella scienza che scopre attraverso il ritrovamento della figura di sua madre nella fotografia del giardino d'inverno". Ne *La camera chiara* Barthes "allude all'assenza, in qualche modo, nella fenomenologia, del desiderio, del lutto, dell'amore, della pietà" (pp. 225, 227). La scienza impossibile dell'unicità non può costituirsi senza riferimento all'amore e soprattutto si esplica come "*scrittura di affetti* nella singolarità della vita vissuta [...], che attraversa e unisce la vita e la morte" (pp. 226-227). La scienza dell'unico iscrive l'altro nel suo orizzonte. Nella fotografia il referente, colui o ciò che è stato fotografato lo si vede come ciò che è stato, che è avvenuto una sola volta e non può esistenzialmente ripetersi: il referente sfuma nella posa e ad essa sfugge. L'immagine che si presenta nella posa non coincide mai con la corporeità vivente, osserva Julia Ponzio (cfr. le pp. 305-306).

Tra le fotografie che Barthes guarda all'indomani della morte di sua madre sceglie quella della madre ritratta all'età di cinque anni, tutte le altre non riportavano, non restituivano totalmente la figura e la vita di sua madre così come Barthes l'aveva vissuta. La verità di sua madre gli viene incontro da quella fotografia, ma "non è la fotografia che fa ricordare. È il ricordo che ricompona la figura di sua madre nei segni della dolcezza, nell'essere appoggiata al fratello più grande di lei in segno di protezione" (Solimini, pp. 228-229). Il ritrovamento della foto di sua madre bambina riporta Barthes nel tempo della storia (della sua storia) che egli "non ha potuto vivere, il tempo precedente alla sua nascita" (p. 231). Barthes ritrova non la madre, ma quell'essere per lui unico che era *sua madre*.

Dell'altro aspetto della riflessione barthesiana che ha attirato la nostra attenzione si occupano in questo volume Cristina Vallini, Romeo Galassi e Cosimo Caputo, in un approfondimento dei legami con la teoria strutturale del lin-

guaggio. Cristina Vallini (*Il Saussure di Barthes*) si sofferma sulle consonanze e sulle dissonanze tra Barthes e il Maestro di Ginevra.

Barthes conosceva bene Saussure, ma conosceva bene anche Hjelmslev e “le questioni e il dibattito della linguistica teorica”, come scrive Caputo (p. 125). Dei nessi con il pensiero hjelmsleviano si sono occupati Galassi (*La “lezione” di Roland Barthes*), che ritiene Barthes “il più ‘glossematico’, epistemologicamente parlando, tra tutti i semiologi (e fors’anche i linguisti) strutturalisti francesi” (p. 117), e Caputo (*Barthes linguista*). Quest’ultimo analizza in particolare gli *Elementi di semiologia* e l’idea barthesiana del possibile rovesciamento dei rapporti che Saussure aveva individuato tra semiologia e linguistica. Tale rovesciamento – sostiene – “può valere soltanto se si intende ‘linguistica’ come ‘forma dei sistemi segnici’” verbali e non verbali, e come derivante da “linguaggio”, inteso à la Sebeok come sistema primario di modellazione specie-specifico dell’umano. L’idea di Barthes appare a Caputo come un’utile provocazione per un allargamento della pertinenza della linguistica che si presenta “come ricerca delle relazioni formali e non formali (materiali) che sussistono nei vari linguaggi o nei vari sistemi segnici”, e che “in quanto impiantata sul linguaggio-sintattica riemerge come *metasemiosi*, ovvero come semiologia (nel senso di Hjelmslev) o come semiotica (nel senso di Sebeok), come teoria della semiosi nella sua globalità” (p. 133). Adoperando le parole dello stesso Barthes nella premessa a *Sistema della Moda*, Caputo parla di una “seconda nascita” della linguistica.

Emanuele Dell’Atti

145

P. RODRIGO, *La stoffa dell’arte*, Introduzione e cura di R. Boccali, Mimesis, Milano 2005, pp. 131.

La tesi principale che Pierre Rodrigo intende sostenere è contenuta nel titolo che dà al suo libro, *La stoffa dell’arte*. È la tesi secondo cui all’origine dell’esperienza artistica si trova qualcosa come una stoffa, vale a dire una struttura ad incastro reciproco, da cui provengono congiuntamente il soggetto e l’oggetto, l’universale della profondità e il particolare dei segni in cui si articola concretamente o materialmente il senso che un’opera d’arte predispose. Potremmo dire, riprendendo le parole dell’autore, che esiste un “Elemento primordiale”, o “arcaico” dell’arte, come ne esiste uno per la percezione, che “non è né soggettivo (come la ‘visione’ per esempio), né oggettivo (come la ‘materia’ nel senso comune del termine), e di cui possiamo anche dire che non è né generale a causa della sua natura formale, né particolare a causa della sua materialità” (p. 99). Questa tesi ha una forza destabilizzante nei confronti delle evidenze veicolate dall’Estetica filosofica, legata al paradigma della rappresentazione sensibile dell’Idea, almeno per tre ragioni. La prima ragione risiede nel fatto che questa tesi accorda a tutto ciò che contribuisce all’articolazione materiale del senso, per esempio al gioco dei colori, “la sua piena appartenenza all’espressività dell’opera, in quanto materia originariamente complice del gio-

co delle forme” (p. 67), laddove l'estetica tradizionale tendeva a considerare la materialità dell'opera come oggettività indifferente al senso, come di per sé insignificante; la seconda ragione risiede nel fatto che questa tesi propone di pensare l'opera d'arte come un sistema articolato di significazioni materialmente determinate, in cui ciascun elemento risulta significativo non per la sua referenza ad un polo oggettivo, ma per la sua articolazione con gli altri elementi appartenenti al sistema-quadro, laddove l'estetica classica è costruita su un presupposto sostanzialistico in base al quale la logica d'insieme che compone il quadro è costruita intorno ad un'unità di tipo atomico o monodico, detta *essenza* o *eidos*, di cui essa sarebbe la figurazione sensibile; la terza ragione risiede nel fatto che questa tesi porta a riconoscere che l'esperienza artistica non consiste in un confronto dialettico tra un soggetto (creatore o fruitore) e un oggetto (estetico), ma è piuttosto “un *inglobante* da cui provengono congiuntamente la soggettività e l'oggettività” (p. 63). Pur riconoscendo la forza provocatoria della propria tesi, Rodrigo cerca tuttavia di convincerci del fatto che, da un punto di vista fenomenologico, cioè dal punto di vista di “chi sia riuscito a liberare la sua percezione e la sua concezione delle esperienze artistiche dall'influenza dell'architettonica filosofica” (p. 108), questa tesi, benché sconcertante, si rivela essere la più rigorosa. Attraverso un *excursus* storico, l'autore ci fa vedere inoltre come questa tesi sia stata legittimata e pazientemente esplorata da alcuni storici e filosofi dell'arte, anche se poco numerosi. In particolare, Rodrigo è convinto di riscontrare nelle riflessioni greche sull'icona e sulla macchia monocromatica le possibilità di un distanziamento dal paradigma idealista della riproduzione imitativa, volto a ridurre l'arte in termini di rappresentazione sensibile dell'essenza. Pertanto ci fa vedere come queste riflessioni greche, “riprese poi da Lessing in vista di una determinazione materiale dell'espressività delle opere” (p. 93) e successivamente da Wölfflin, abbiano aperto per le teorie occidentali dell'arte una seconda via, alternativa, rispetto a quella “regale dell'idealismo, tracciata da Vasari e da Winckelmann”, dal tono più discreto ed esitante ma più fedele alla fenomenicità delle opere stesse.

Il percorso compiuto dall'autore comporta tre parti, che corrispondono ad altrettanti capitoli del libro. Nel primo capitolo, Rodrigo cerca di ridurre (tornando a leggere i testi e accettando di andare contro la loro ricezione tradizionale) quella deriva ermeneutica che condusse a considerare Platone e Aristotele come “i ‘padri’ spirituali delle nozioni d'imitazione idealizzante e d'imitazione riproduttrice della natura”, lasciando “inesplorate una parte considerevole delle possibilità teoriche dei concetti platonici di idolo (*éidolon*) e di icona (*eikón*), e di quelli aristotelici di *mímesis* e di *práxis*” (p. 14). Nel secondo capitolo, l'autore si sofferma sul tentativo operato da G.E. Lessing di abbandonare il paradigma interpretativo idealista (e la dottrina dell'*Ut pictura poesis*) che ha giustificato la prevaricazione del senso (e della parola) sugli aspetti oggettuali delle opere d'arte e la sovrapposizione delle arti plastico-visive, pittura e scultura, e delle arti temporali, quali la poesia, la danza, la musica e la letteratura. Il terzo capitolo, che è quello centrale del libro, verte sull'“enigma della significazione *delle opere*” (p. 88). A partire da uno sfondo ermeneutico, che non manca di far risuonare le riflessioni filosofiche dell'ultimo Merleau-Ponty, Rodrigo cerca tanto di ri-

vendicare l'enigma significante delle opere contro "il mito ontologico della messa-in-opera della verità" (p. 112), quanto di caratterizzare lo specifico ambito di significanza dell'arte. Tale ambito – che Rodrigo chiama l'Elemento arcaico dell'arte – proprio come l'Elemento primordiale (l'orizzonte di mondo) *a partire dal quale e nel quale* percepiamo, è un intreccio di segni particolari articolati in un linguaggio e del loro senso universale. In eco alle parole di Pierre Soulages, Rodrigo propone di chiamare questo elemento l'*Oltrelinguaggio*, precisando che esso si colloca "definitivamente fuori dal linguaggio, per il semplice fatto che la sua istanza propria è quella dell'*arché* da cui sgorga la metaforicità originaria del sistema di corrispondenze il cui primo nome è 'mondo percepito' e il secondo 'opera d'arte'" (p. 108). Nelle sue intenzioni generali, questo libro contribuisce a rilanciare l'interpretazione dell'arte e della filosofia dell'arte verso cui ci ha orientato l'Estetica hegeliana, su una pista nuova e alternativa rispetto a quella analitica. La tesi che Rodrigo intende sostenere è che la fine dell'Arte spiritualizzata dall'Estetica idealista – significativamente designata con la maiuscola – rappresenta la fine non dell'arte *tout court* ma di una certa filosofia idealista e con essa "lo strappo del senso storico-filosofico di cui erano state rivestite le opere a dispetto della loro logica peculiare" (p. 88). Da questo punto di vista, la fine dell'"Arte Estetica" non comporta una ripetizione del giudizio sulla fine dell'arte pronunciato da Hegel nella sua *Estetica*, ma pone piuttosto la filosofia di fronte al compito di confrontarsi, in un modo nuovo, con l'enigma della significazione delle opere, ovvero di fronte al compito di pensare le opere stesse a partire dalla loro interna e peculiare tessitura logica e non più sulla base del "grande racconto" che ci hanno trasmesso la storia e la filosofia dell'arte.

147

Lucia Angelino

L. PARENTE, *Maschile e femminile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 304.

La piacevole lettura del volume di Lucia Parente, *Maschile e femminile* ci offre l'opportunità di ripensare la figura di Ortega y Gasset attraverso il tema della costruzione della personalità femminile. Questo tema è opportunamente collocato dalla Parente all'interno di un progetto culturale che assume come suo obiettivo la modernizzazione della società spagnola.

La tesi centrale del volume, che consta di un lungo saggio e di una parte antologica composta da scritti di Ortega sinora inediti in Italia, è che la lettura orteghiana dell' «universo femminile» ci introduce «nel circuito complesso e significativo della realtà spagnola vissuta dall'autore in una dimensione personale di ricchezza culturale che "oltrepassa i Pirenei" e che giunge fino a noi poiché crea oggi una crescente spirale di aspettative teoretiche e di suggestioni stilistiche. Attraverso ipotesi non nuove, perché risentono di un panorama culturale molto ampio che l'autore riesce a caratterizzare in terra iberica, egli crea suggerimenti stimolanti, associazioni insospettate, operazioni intellettuali spinte oltre i confini della filosofia» (p. 95).

Dunque, misurandosi con l'«universo femminile», Ortega «oltrepassa i Pirinei» e si mette in comunicazione con le correnti più avanzate della cultura europea. La riflessione simmeliana sull'amore e sulla donna, il tema fenomenologico (e sartriano) della costituzione della soggettività attraverso lo «sguardo», la riflessione di Merleau-Ponty sulla corporeità come *medium* tra il Sé e l'Altro, queste sono – secondo la Parente – le principali coordinate teoriche del pensiero orteghiano intorno al femminile.

Alcuni passaggi possono contribuire a meglio illustrare la complessità di questo pensiero e il suo rapporto con la cultura europea.

Aspetto significativo dell'esistenzialismo sartriano, che – secondo l'a. – Ortega ha ben presente, è l'aver messo in evidenza che la costituzione del soggetto avviene attraverso la relazione con l'Altro. Nella filosofia del '900 non v'è più spazio per l'lo di tipo cartesiano, che – come la Venere nascente dalle acque – è già bell'e fatto sin dalla sua nascita. In questa costituzione processuale dell'lo lo «sguardo» assolve ad un compito fondamentale. Esso – scrive la Parente –, è «forma originaria dell'esser-per-altri nel gioco sartriano, cioè nella appercezione dell'altro che, mediata dal semplice sguardo prima che da ogni logica o pensiero razionale, pone la coscienza di fronte all'evidenza e alla inevitabilità della propria dimensione sociale.» (p. 38). Il soggetto non si limita a guardare il mondo esteriore, ma «sente» lo sguardo altrui su se stesso. Ed è questo «sentire lo sguardo» che ci spinge a rivolgere l'attenzione al nostro stesso corpo e ad averne cura. Ed è in particolar modo la donna – secondo Ortega – a «sentire lo sguardo» e, perciò, ad avere una maggiore cura del corpo. Ecco, allora, che la lezione di Merleau-Ponty sul corpo come *medium* comunicativo assume una particolare rilevanza, perché, se lo sguardo altrui sollecita il guardare il proprio corpo e l'averne cura, allora la stessa tecnica della cura (o, come dirà Foucault, la «tecnologia del Sé») diventa una forma del comunicare. È nel caso della donna che l'ornamento – come già aveva intuito Simmel – «manifesta il paradosso dell'intimità e dell'estraneità». Anzi, esso può essere considerato come una specie di «emanazione», di «diffusione rappresentativa del continuo flusso di processi psichici della nostra realtà interiore» (p. 58). Ecco, allora, che nell'«essere femminile» la «cura del Sé» non è solo espressione di narcisismo, ma è forma del governo delle passioni interiori. La «cura di sé» e l'ornamento costituiscono – secondo l'a. – il «simbolo di una padronanza aggraziata del mondo e del governo di sé». «Sono tutte *cure* necessarie all'essere femminile che vive con un elevato livello di iperestesia delle sue sensazioni organiche» (Ibidem).

La Parente non si limita, così, a rivendicare i caratteri propri della differenza femminile, dell'autonoma soggettività femminile, ma si spinge sino a dimensionare il nesso interno-esterno dentro le stesse forme espressive (l'«ornamento»). È questo un modo di ripensare il nesso essenza-fenomeno, ma è anche un modo di ripensare la logica dei meccanismi relazionali: i soggetti non sono presupposti alla loro relazione, ma si formano nel loro reciproco «guardarsi» e relazionarsi. Ciò che in genere viene definito come l'apparenza non è più solo l'aspetto esterno che nasconde l'interiorità, ma è ciò che la manifesta e la rende leggibile. Perciò, la cura femminile del corpo è il primo momento del porsi in comunicazione con l'altro. Contrariamente a quanto si pensa, esso è il mo-

mento del superamento del narcisismo. La cura di sé, suscitata dallo sguardo dell'altro, denuncia un'attenzione verso chi guarda e segnala già quell'intesa che porta all'instaurarsi di un rapporto d'amore.

La lezione simmeliana sull'amore, a questo punto, risulta fondamentale per Ortega. E, poiché l'amore non è una semplice unione o relazione tra due persone, ma – come Ortega scrive – il sentirsi assorbiti dall'altro essere «come se ci fossimo strappati dal nostro fondo vitale e vivessimo trapiantati in lui», si può concludere con la Parente che «l'essenza del sentimento amoroso è spinosamente unitaria» (p. 71). Nell'amore, dunque, si conclude quel processo di percezione e di individuazione dell'altro attraverso lo sguardo, attraverso il corpo e il gioco degli ornamenti, Nell'unità amorosa la differenza, l'estraneità dell'altro, è superata perché è svelato «ciò che è sepolto nel nostro cuore».

Non si può non essere d'accordo con la ricostruzione che il volume della Parente svolge della riflessione orteghiana su femminile/maschile. Essa risulta assai efficace e stimolante. Avrei solo qualche dubbio nell'accentuare il rapporto di Ortega con la filosofia sartriana. Non mancano i luoghi in cui il giudizio di Ortega su Sartre risulta sin troppo duro. La tematica dello sguardo e della corporeità è presente, in maniera diffusa, nella fenomenologia del '900 e non appartiene al solo pensiero sartriano. È indubbio, però, che sono questi temi a collegare Ortega alla cultura europea e, in particolare, alla filosofia tedesca dei Simmel e degli Husserl. Essa risponde – come l'a. opportunamente nota – ad un bisogno di superare il contesto di stampo maschilista che caratterizzava la realtà spagnola (p. 45) ed è indubbio che il tema del riconoscimento dell'autonoma soggettività femminile e del superamento nell'amore dell'opposizione maschile-femminile riguarda pienamente la problematica della modernizzazione sociale.

Senonché, una volta riconosciuto che la riflessione orteghiana su «maschile e femminile» si colloca all'interno della cultura europea del '900, non mancano nel volume anche indicazioni per esplorare ulteriormente la dinamica politica entro cui essa si colloca. L'a., nelle pagine iniziali del suo saggio, non aveva mancato di ricordare la situazione di crisi che la Spagna attraversa nei primi decenni del '900 (dalla perdita delle ultime colonie alla guerra civile) (p. 9) e il tentativo di Ortega di definire il nuovo modo di percepire il «femminile» non è che uno dei modi di guardare allo spazio nazionale a partire dai processi di modernizzazione che attraversano l'intera Europa. Ma, se questo è vero e la Parente sottolinea con forza questi elementi del rapporto Spagna-Europa, forse sarebbe stato opportuno aggiungere anche che questa nuova percezione del femminile nasce entro una trasformazione sociale che è dettata dall'americanismo. La cura di sé assume nel '900 una dimensione iperbolica proprio grazie a questa nuova civiltà che avanza dall'altra parte dell'Atlantico. Cogliere il nesso americanismo/nuova femminilità o, se si vuole, crescita dei consumi/ornamento, forse, avrebbe meritato più attenzione e avrebbe consentito di guardare in una prospettiva non solo teoretica, ma anche storica il tema dello «sguardo» e della «corporeità».

Adelina Bisignani