

Hannah Arendt. Tra filosofia e politica, a cura di Giusi Furnari Luvarà, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.

Il libro raccoglie, utilmente e meritoriamente, le relazioni tenute nel corso del convegno tenuto a Messina nei giorni 25-26 novembre 2004. Approfondire aspetti ancora vivi e vitali del pensiero politico/filosofico di Hannah Arendt significa non solo fare i conti con il recente, tragico passato della storia dell'Europa e gettare una più vivida luce sulla comprensione del nostro presente, ma anche affrontare importanti nodi teorici della politica e della morale. Al centro dell'ampia e sofferta riflessione della Arendt si situa, infatti, il problema del "male", di quel male "radicale", che è tale non solo perché eccessivo, insopportabile, eccedente i limiti dell'umano fissati dalla ragione, ma perché, per essere alla "radice" dell'umano, sembra ineliminabile dal corso della storia.

Come si evince dalla chiara "Introduzione" di Giusi Furnari, la Arendt affronta il tema in modo lucido e coraggioso. Di fronte al collasso morale e politico dell'Europa, sfociato nell'olocausto, si rifiuta di considerarlo un evento eccezionale, una perversione e una ricaduta nell'animalità temporanee e occasionali, un collasso reso possibile da eventi e fattori contingenti e non facilmente replicabili. E si rifiuta, altresì, di metterlo semplicemente a carico del carattere e della tradizione di un popolo o di una ristretta cerchia di fanatici. Contenerlo in questi termini sarebbe significato sfuggire alla "radicalità" del problema, eludere la "radice" filosofica. Ciò che si è verificato ad Auschwitz non poteva e non può essere archiviato come una parentesi dolorosa e tragica nella storia dell'Europa, chiusa la quale si può pensare di ritornare alla "normalità". Ad Auschwitz, come in tanti altri luoghi dell'Europa, il "male" si era presentato nella forma "banale" di uomini comuni, mediocri, senza idee, incapaci di distinguere il bene dal male e, quindi, di capire la portata dell'immane tragedia di cui si erano resi corresponsabilmente e ciecamente strumenti.

Per la Arendt, se quegli eventi chiamano in causa intere società e le responsabilità politiche e culturali dei capi, non per questo assolvono i singoli, non escludono o minimizzano la responsabilità dei comportamenti da essi tenuti nel corso di quegli eventi. Anzi è propria la responsabilità dei singoli a porsi come problema filosofico, in forza della convinzione secondo cui la "morale" non dipende soltanto dal carattere di un popolo, dagli usi e dai costumi della sua tradizione e neppure da un comando esterno, di carattere divino o umano. Per la Arendt, e qui sta il concentrato filosofico del suo discorso, la morale dipende soltanto dalla risposta che io, in quanto soggetto individuale, riesco a dare alla domanda su "che cosa devo fare". E la risposta non va cercata e non va calibrata sui rapporti esterni al mio io, al quieto vivere in una determinata situazione, al desiderio di compiacere agli altri, di ubbidire per paura, per tornaconto, per spirito di gregge. Va cercata nell'interiorità stessa del soggetto, nella moralità intrinseca alla mia umanità, nella consapevolezza implicita e inestirpabilmente presente nella mia solitudine cosciente, per la quale, facendo il "male", non sarei più in pace con me stesso, mi sentirei perseguitato dalle Erinni, che non si lasciano ingannare dalla falsa difesa racchiusa nella frase, anch'essa "banale", "io ho eseguito gli ordini". Il *giudizio* allora non va esercitato

solo sugli altri, ma essenzialmente su se stessi e contestualmente all'agire. La risposta morale al "male radicale", pur cercata nei modi storicamente e fenomenicamente determinati in cui gli uomini ne fanno esperienza, va cercata nella filosofia, nella capacità di questa di legare *pensare* e *agire*, di scrutare nella *vita della mente*.

Le relazioni raccolte nel volume sono di Paolo Amodio, di Girolamo Cotroneo, di Francesco Fistetti, della stessa Giusi Furnari Luvarà e di Luciano Pellicano.

Paolo Amodio (*Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*), partendo dalla convinzione che tutti gli scritti della Arendt rispondono alla domanda su come sia stato possibile l'olocausto, tematizza il rapporto Auschwitz/modernità, per escludere una qualsivoglia inclinazione della Arendt all'utilizzo di strumenti e categorie tipici della "filosofia della storia". Non crede, infatti, che si possa e si debba partire dal passato per illuminare il presente. Al contrario, solo a partire dai totalitarismi novecenteschi, dai terribili eventi connessi alla seconda guerra mondiale, ritiene sia possibile chiarire i conflitti e le contraddizioni attivi nella modernità. L'"antimodernità" della Arendt si configura, pertanto, come rifiuto della processualità dialettica e necessitante operante nella storia e come recupero della "libertà", quale autentica molla della storia e dell'agire politico.

Girolamo Cotroneo (*Un discorso su due rivoluzioni*) prende in esame lo scritto poco noto e poco compulsato di Hannah Arendt *Sulla Rivoluzione*. Da pensatore attento al significato profondo e autentico della politica, Cotroneo intende evidenziare la specifica carica politica presente nel concetto di "rivoluzione" utilizzato dalla Arendt e, conseguentemente, la valutazione offerta dalla stessa a due esperienze rivoluzionarie dell'età moderna: la rivoluzione americana e la rivoluzione francese. Il punto di partenza dell'attenta riflessione di Cotroneo è il concetto arendtiano di "miracolo dell'*initium*", del miracolo di quell'evento "inatteso" e "imprevisto", che interrompe una serie di eventi legati insieme da una sorta di processo automatico. Questo "miracolo", sconosciuto negli automatismi naturali, è il frutto della capacità umana di dare vita sempre a un nuovo *inizio*, di immettere il discontinuo nella tendenza, attiva anche nella storia, ad adagiarsi nella perpetuazione dell'esistente, quasi fosse effetto e causa di un ritmo necessario e necessitante. È, perciò, la conseguenza della capacità degli uomini di creare e di interrompere processi storici, di fondare una loro realtà grazie al "dono" ricevuto della libertà e dell'azione. In tale prospettiva, la "rivoluzione" è direttamente collegata all'idea di libertà e a quella connessa e dipendente di "novità". L'aver percepito la loro azione rivoluzionaria come "movimento irresistibile" e come "necessità storica", i rivoluzionari del 1789 hanno snaturato il loro movimento, l'hanno sganciato dall'idea di libertà e l'hanno rituffato nel necessitarismo proprio dei processi naturali, di quei processi sfuggenti alla libertà umana e configurantisi come eventi inseriti in un percorso preordinato. Inoltre, nata come questione politica, la rivoluzione francese ben presto ha assunto connotati di carattere sociale. Ha cessato di assumere la difesa della libertà dei cittadini per rivendicarne il benessere. La rivoluzione americana, invece, riesce a mentenersi fedele al suo proposito inizia-

le. Realizza un vero *initium*, avendo creato un modello istituzionale capace di offrire ai cittadini garanzie di libertà mai realizzate nel mondo e immuni dalle degenerazioni quasi sempre connesse alle rivoluzioni.

Francesco Fistetti (*Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*) partendo dalla conferenza della Arendt del 1964 su *La responsabilità personale sotto la dittatura* e dal libro su *La banalità del male*, evidenzia le implicazioni di filosofia morale contenute nel resoconto sul processo celebrato a Gerusalemme ad Eichmann. L'analisi della personalità del gerarca nazista induce l'analista a porsi una serie di quesiti, intesi a scandagliare la "vita della mente" e, quindi, le possibilità stessa di una "morale". E le suggerisce di procedere a partire dai fatti e non dalle idee o da principi. Il cuore del problema della Arendt era colto ancora una volta nel rapporto tra pensare ed agire. "Potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male o perfino li 'dispongono' contro di esso?". La risposta della Arendt sta nella connessione del concetto della "banalità del male", usato per indicare la "mancanza di pensiero" nel modo di comportarsi di Eichmann, e l'attività del pensare. Proprio l'assenza di quest'ultima, il ritirarsi del pensiero dal mondo storico-fenomenico, produce il "male radicale", l'olocausto.

Giusi Furnari Luvarà (*Menzogna e spazio politico*) mette a fuoco la questione che oggi si presenta più minacciosa che mai per il mondo intero: la "politica della menzogna", l'uso politico di essa, perché la menzogna, a differenza dell'errore, della falsità, dell'illusione e della fallacia, ha natura squisitamente politica. Ha rilevanza pubblica. Come dimostra la politica mondiale dalla guerra del Vietnam in poi, l'uso della menzogna politica è praticato anche dalle società liberal-democratiche e non solo dalle dittature e dai totalitarismi. In quelle società spesso la menzogna si trasforma in autoinganno. E, contrariamente all'errore filosofico, non minaccia soltanto la verità teorica, razionale, ma la stabilità stessa di quelle certezze fattuali su cui si edifica la società e su cui si costruisce la comunità civile e la garanzia di un rapporto politico corretto. A difesa della verità dei fatti e a garanzia della loro inalterabilità, la Arendt invoca la libertà di stampa, la pratica della correttezza e dell'obiettività da parte dello storico, l'autonomia intellettuale e morale dei professori universitari e l'imparzialità dei magistrati.

Luciano Pellicani (*Hannah Arendt e il totalitarismo*) analizza la risposta della Arendt alla domanda sulla genesi del totalitarismo: risposta individuata nell'odio contro la borghesia, un odio così intenso da sfociare nel nichilismo attivo. E a differenza degli intellettuali – da Nietzsche a Sorel, da Rimbaud a Junger, da Brecht a Malraux, da Bakunin a d'Alexandr Blok – che avevano prefigurato forme di rinnovamento della società borghese, i teorici del nichilismo attivo sono animati soltanto dal desiderio di assistere alla rovina di questo mondo, fatto di maschere fittizie e di insincerità. Le loro idee ebbero la forza di rivolgere il mondo liberale con le sue istituzioni grazie allo scontento dei reduci della grande guerra. Proprio su questo scontento fecero leva i teorici del to-

totalitarismo. “La grande guerra fu l’esperienza collettiva, di massa, che rese affatto naturale concepire la lotta come duello esistenziale, lotta per la vita e per la morte, addirittura come guerra di sterminio e di annientamento”. Con il totalitarismo si afferma l’uso terroristico della violenza non più per consolidare il dominio e aver ragione di ogni forma di opposizione, ma per “per fabbricare qualcosa che non esiste”, una nuova specie antropologica, l’“uomo nuovo”, per realizzare la “purificazione della società”. Le analisi della Arendt sulla genesi e la struttura del totalitarismo, sulla scorta delle affermazioni di Alberto Martinelli, a Pellicani appaiono non solo come un contributo fondamentale per la comprensione di tragici eventi storici recenti, “ma ancor più come antidoto contro il possibile riemergere nella società contemporanea di tendenze totalitarie e della volontà di rendere schiavi gli uomini in nome di astratte e perverse ideologie di trasformazione integrale dell’umanità”.

Il libro, nel suo complesso, per l’attualità e il rigore delle analisi e per la felicità di scrittura utilizzata dai diversi autori, si raccomanda come lettura utile non soltanto per i cultori delle dottrine politiche o filosofiche, ma per quanti vogliono vivere consapevolmente il loro tempo e partecipare attivamente e produttivamente agli eventi che lo sostanziano.

Aniello Montano

108

O. PAMUK, *La nuova vita*, trad. di M. Bertolini e S. Gezgin, Einaudi, Torino 2007, pp. 254.

Scritto negli anni dal 1992 al 1994, pubblicato in Turchia nel 1994 col titolo *Yeni Hayat*, comparso la prima volta in Italia nel 2000 per i tipi della Einaudi ed ora ristampato per conto della stessa Casa Editrice: è il romanzo *La nuova vita* del cinquantacinquenne scrittore turco Orhan Pamuk insignito, nel 2006, del Premio Nobel per la Letteratura. Pamuk è nato e vive ad Istanbul, qui ha studiato prima Architettura poi Giornalismo e qui è rientrato dopo essere stato impegnato per alcuni anni in America presso centri universitari. Quest’opera fa parte della seconda fase dell’attività letteraria dell’autore, quella che registra romanzi quali *Il libro nero*, *Il mio nome è rosso*, *Neve* e che segue una precedente interessata a narrazioni di carattere storico oltre che a libri di memorie e sceneggiature per il cinema. Inoltre Pamuk è l’intellettuale, il saggista, il giornalista che da anni rivendica i diritti civili di quelle fasce della popolazione turca che ne sono prive, discute i problemi da secoli sofferti dalla sua nazione a causa degli inevitabili contrasti derivati da una collocazione geografica divisa tra Europa ed Asia, Occidente ed Oriente. Dalla sua cultura, dal suo impegno intellettuale questo motivo è passato alla sua scrittura, ne è divenuto centrale, ha segnato i suoi contenuti. In essi l’Occidente è il simbolo della modernità e, quindi, della razionalità, del tempo finito, calcolato, del luogo stabilito, dei costumi americanizzati, l’Oriente è rimasto, invece, a significare l’antichità, la tradizione, la spiritualità diffusa oltre i limiti del tempo e dello spazio, la particola-

rità degli ambienti. Quelle occidentali si riveleranno, nei suoi libri, una storia, una cultura, una religione completamente diverse dalle orientali e tra le due parti Pamuk tenterà una conciliazione, la cercherà nell'uomo, penserà ad un'umanità nuova, più ampia di quella conosciuta perché comprensiva di entrambe le condizioni. La sua, però, sarà un'aspirazione, una ricerca che non si concluderà e sospeso resterà il suo uomo tra quanto avrebbe voluto e quanto deve accettare.

Così l'Osman de *La nuova vita*, lo studente d'Ingegneria ad Istanbul nel quale Pamuk avrà voluto trasferire la sua giovanile condizione di studente di Architettura, le sue tendenze. Osman sarà presentato dallo scrittore come mosso, dopo la lettura di un libro, ad intraprendere un viaggio all'interno della Turchia alla ricerca del luogo dove avvenga quella "nuova vita" nella quale le differenze, le distanze siano annullate, i valori dello spirito estesi anche alla materia, continuati negli oggetti, il tempo sia senza fine, lo spazio senza limiti, la condizione simile a quella degli angeli, la vita eterna. Il viaggio di Osman diventerà interminabile, lo accompagnerà una ragazza, Canan, della quale egli è innamorato ma non corrisposto poiché lei ama Mehmet anche se da tempo non ne ha notizie. Prima di Osman anch'essi avevano letto il libro ispiratore, anch'essi avevano cercato una "nuova vita" ma ormai non ci credevano più. Intanto Osman e Canan viaggiano insieme per tanto tempo su tanti pullman anche se per motivi diversi, lui cerca la "nuova vita", lei il suo uomo. Non troveranno niente di tutto ciò e dopo un lungo percorso si perderanno di vista. Osman continuerà da solo, il suo viaggio si svolgerà tra innumerevoli ostacoli, continui pericoli, tra persone, luoghi, tempi che, pur moltissimi e lontanissimi, mostreranno di avere numerose corrispondenze, di ritrovarsi, ripetersi, continuarsi fino ad identificarsi, a far pensare, come spesso in Pamuk, all'azione di elementi nascosti, invisibili, segreti, a far ritenere valida la credenza, la superstizione, a creare situazioni altamente suggestive, magiche se non di tensione. Tanta Turchia, antica e moderna, reale e immaginaria, farà vedere Pamuk tramite il viaggio compiuto dal suo Osman alla ricerca del varco che permetta di accedere alla "nuova vita". Lo mostrerà molte volte vicino ad esso, sul punto di compiere il passaggio ma dopo tanti fallimenti dovrà fargli accettare l'idea che non è possibile, che una vera e propria guerra esiste tra le parti che dovrebbero comporre quella vita, che una loro combinazione non può avvenire come lui aveva sperato. Non gli rimane che abbandonare la ricerca e rientrare nella condizione di tutti, quella di un'esistenza condotta tra luoghi comuni.

Di nuovo il problema della vita nuova perché totale è rimasto irrisolto e questa volta nonostante l'ampiezza dei mezzi impiegati, di nuovo Pamuk ha fatto scrittura, letteratura della vita, della storia del suo paese, di nuovo è riuscito avvincente grazie ad un linguaggio così fluido e carico d'immagini da tradurre la lettura in una visione continua.

Antonio Stanca

Aniello Montano, ripercorrendo tratto dopo tratto i nodi nevralgici e i problemi irrisolti del pensiero contemporaneo, nel libro *Solitudine e solidarietà. Saggi su Sartre, Merleau-Ponty e Camus*, porta in luce le differenti risposte formulate dagli autori indicati nel titolo, verso i problemi connessi all'esistenza umana. Alcuni dei saggi raccolti in questo libro sono stati scritti tra il 2005 e il 2006 ed erano sinora inediti. Altri, scritti e pubblicati, negli anni precedenti, sono stati ripresi, rielaborati nel libro e arricchiti nella bibliografia essenziale. Molto interessante il risultato: l'interrelazione tra solitudine e solidarietà, fatta oggetto di una interrogazione filosofica stringente ed acuta.

Nel libro che Montano propone è possibile rintracciare l'avvio del fecondo processo di riflessione in cui si sviluppa una sorta di pensiero sull'esistenzialismo francese, nel suo radicamento profondo all'interno della fenomenologia che si afferma a partire dagli anni Trenta del Novecento.

All'interno di questo percorso si delinea una storia della filosofia che ripropone le analisi sull'esistenza condotte da Kierkegaard, nel cui pensiero era messo in crisi il paradigma teleologico tanto nella versione aristotelica che in quella kantiana. Tale paradigma costituiva quasi una categoria in "marcia" che aveva caratterizzato, a partire da Aristotele, la storia della filosofia occidentale.

La solitudine e la responsabilità dell'uomo, del singolo uomo, erano diventate le categorie caratterizzanti l'esistenza come possibilità. Categorie che, elaborate da Kierkegaard, riemergono e s'impongono nella "crisi" degli anni correnti tra le due guerre mondiali, quando si avvertono con maggiore acutezza e drammaticità i limiti e l'insufficienza della ragione metafisicamente fondata.

Gli argomenti affrontati nel libro partono da Kant, che sembrerebbe immune da questa teleologia, ed invece, come dimostra acutamente Montano, il paradigma teleologico all'interno della struttura del suo pensiero tesse la tela che condurrà allo Spirito Assoluto di Hegel. Per Kant, infatti, nel corso degli eventi storici, opera una sorta di "mano invisibile". Storia e cultura finiscono per essere l'effetto dello sviluppo di disposizioni umane programmate intenzionalmente e dalla natura.

Era questo il paradigma teleologico contro cui era entrato in conflitto Kierkegaard, nel cui pensiero emerge la rottura con una sorta di unicità di intendere la storia della filosofia caratterizzata da un processo dialettico e contenutistico in funzione di un fine da realizzare. Dal danese in poi, non è più da totalizzabile la realtà in uno sviluppo logico, categoriale, deterministico che produce smarrimento: l'esistenza umana è, al contrario, contrassegnata dalla possibilità e dalla problematicità.

Ciò che produce questa rottura kiekegaardiana è la moltiplicazione delle facce della realtà e la moltiplicazione delle risposte a tale realtà, tra cui troviamo le varie filosofie alla cui base vi sia la categoria della possibilità e del singolo. L'Autore, pertanto, si chiede che cosa abbia generato questa proliferazione delle dimensioni del reale e trova la risposta nell'inesistenza di ogni garanzia di fondatezza metafisica delle norme del comportamento umano. Siamo al nichilismo dei valori. Se Kant aveva mostrato il lato positivo e "garantista" del-

l'esistenza umana e Kierkegaard, al contrario, ne aveva rilevato la negatività, gli esistenzialisti e i fenomenologi francesi, presentati in questo volume, cioè Sartre, Merleau-Ponty e Camus, tentano, secondo la penetrante lettura di Montano, di sottrarre l'uomo alla solitudine.

Quei filosofi percorrono strade diverse, nel comune intento di coniugare solitudine e solidarietà. Perfettamente consapevoli dell'inesistenza di ogni garanzia circa la giustificabilità metafisica delle norme etiche, analizzano l'esistenza umana alla ricerca di un varco che consenta ai singoli di fuoriuscire dalla solitudine e di stabilire rapporti collaborativi e costruttivi con gli altri, superando la condizione disperante in cui la libertà coincide con la equivalenza delle scelte.

Con Montano, quindi, parliamo di un giro di boa che riporta, nella filosofia, in primo piano i problemi della scelta di *vivere verso* la propria vita e non di rinchidersi *in essa*. Sartre, fin dalle prime opere, tenta di rinvenire un fondamento stabile e delle possibili figure concrete per allontanarsi dalla solitudine, ma non riesce a creare un approdo solidaristico né un paradigma intersoggettivo significativo e duraturo. Quindi nel pensiero sartriano, che pur si presenta come una grande costruzione teoretica, collegata ad un grande impegno nella storia e nella morale, non "scatta" la categoria della solidarietà.

In realtà, maggior successo è nella riflessione merleau-pontyana. La "diversità" teoretica con Sartre determina la rottura della loro collaborazione. Una rottura che, sottolinea Montano, sembra essere solo caratteriale, ma in realtà è drastica perché deriva da posizioni teoriche differenti.

Quando Merleau-Ponty riflette sul rapporto uomo-mondo e sull'esistenza che si caratterizza come "essere-nel-mondo", ha già stabilito dei ponti tra solitudine e solidarietà. Presta, dunque, maggiore attenzione alla soggettività: il soggetto, non è coscienza intenzionante un mondo, ma è coscienza incarnata. Seguendo questo orientamento, Merleau-Ponty concepisce, e sarebbe qui la netta divisione con il pensiero sartriano, tramite una intersoggettività che si presenta in termini positivi e non antagonistici. Questo complesso di acquisizioni consente, allora, di ripensare davvero in un modo completamente nuovo l'intreccio uno-molteplice, in virtù del quale l'uno si chiude perfettamente nell'altro.

La stessa strada è intrapresa da Camus. Montano inquadra il pensiero di Camus e sottolinea che questi prende le distanze umane e culturali sia da Sartre che da Merleau-Ponty. Pure in questa rottura non è riscontrabile soltanto una motivazione caratteriale, bensì anche quelle teoriche. La produzione letteraria e filosofica di Camus è caratterizzata dalla svolta verso la cosiddetta filosofia "pratica". Dopo *Lo straniero* e *Il mito di Sisifo*, in cui viene presentata la figura dell'uomo "assurdo", cosciente della propria inutilità, dell'equivalenza di tutte le azioni e della inanità di tutti i suoi sforzi, nasce un'attenzione maggiore per il piano della prassi, per la positività della protesta e della rivolta.

In *La peste* si fronteggiano due figure che interpretano i due poli della dialettica camusiana: padre Paneloux, sacerdote che considera la peste un castigo divino, e Rieux, laico, convinto dell'innocenza dell'uomo e dell'ingiustizia che male, dolore e morte rappresentano per lui. Entrambe le posizioni non possono avere un confronto di tipo teoretico, ma una saldatura di tipo pratico: la

“ragion pratica” che si determina, rompe la solitudine. Questa apoteosi è la visione, secondo la prospettiva di Montano, dell’uomo in rivolta: “mi rivolto, dunque siamo”. Quindi la rivolta è già solidarietà.

In appendice al libro è il saggio dedicato a *Josè Gaos tra fenomenologia ed esistenzialismo*, in cui la nozione di “fenomeno uomo” si apre alla pluralità dei soggetti: ancora una volta è il passaggio dalla solitudine alla solidarietà.

In conclusione gli studi di Aniello Montano qui raccolti, fanno di questo volume un validissimo strumento di analisi critica, in quanto l’Autore, partendo da una tematizzazione dialettica della storia della filosofia, incentrata su una struttura teleologico-contenutistica, introduce una pista ermeneutica originale. Cioè la reinterpretazione della storia del pensiero secondo le categorie di solitudine e solidarietà, del loro incrociarsi e del loro possibile coniugarsi in maniera costruttiva nella *praxis* dei singoli soggetti e delle comunità umane.

Daniela De Leo

V. Cozzoli, *La Guida delle guide. Dante secondo Dante*, Battello, Trieste 2007.

112

Vittorio Cozzoli è poeta, studioso di Dante, autore di numerose opere su Dante stesso, di cui ricordiamo almeno *il Dante anagogico. Dalla fenomenologia mistica alla poesia anagogica*, Solfanelli, Chieti 1993; *Il viaggio anagogico. Dante tra viaggio sciamanico e viaggio carismatico*, Battello, Trieste 1997; *Ubi Amor ibi oculus. L’occhio di Pound. Gli occhi di Beatrice*, Raffaelli, Rimini 2005.

L’opera in esame, come già in pubblicazioni precedenti, Cozzoli esamina Dante con nuovo metro critico. Un’ossatura centrale da cui si dipartono e in cui convergono problemi che si aprono e si chiudono per essere riaperti e di nuovo esaminati secondo una dialettica degli “opposti” e costitutivi anche l’implicanza dei modi, dei significati, delle sfumature che suggeriscono di cogliere l’essenziale di una linea anche filosofica. Proprio per la ricchezza della pagina di Cozzoli, per questa nostra scelta, ci atterremo particolarmente alla linea dei valori che sottostanno al rapporto fra la Guida e il guidato, il guidare. Il problema morale, religioso, pedagogico, i valori vivificano ogni rapporto nel guidare. La via dei valori è fondata sull’Amore; guida, guidato, maestro, agogòs uniti: la pedagogia è necessariamente accanto alla filosofia morale e alla via religiosa.

La Guida delle guide. Dante secondo Dante si apre e si muove sul significato della Guida, del guidato, del guidare con la prima opera di Dante, *Vita Nova*. “Amore” guida fino alla “morte” di Beatrice (Dante Alighieri, *Vita Nuova*, a cura di V. Cozzoli, Edis, Milano 1995, cap. XXIII, pp. 82-89), “delicatissima fase” della vita e dell’opera di Dante che non sarà più direttamente guidata da Amore, anche se quest’ultimo “donerà a lui le sue Guide perché ricominciando dal basso, lo riconducano all’alto, all’alto compimento di sé e della propria opera” (p. 15). Questi problemi con un’interpretazione microchirurgica o con segni scolpiti finemente dal cesello sono analizzati dalla *Vita Nova* al viaggio della *Comedia*; *Vita Nova*, incontro di tempo e eternità, significato dello spirito,

sicché, grazie a Beatrice, la vita di Dante, osserva Cozzoli, guidata, e di ogni uomo, è davvero vita nuova. Analisi di molteplici pagine di *Vita Nova*, dei capitoli che esplicitano sempre più i temi indicati e i problemi aperti, una spirale di ricerca che sempre più sottilmente disoculta anche i significati delle parole; Cozzoli non si arrende alla ricerca del senso, ma va oltre e disvela anche il senso del senso: Amore insegna la via ascensionale, la verticalizzazione perché innanzi tutto Beatrice che guida è spirito e, perciò, Dante anche con alta, cioè profonda scrittura, spiritualmente, si fa guida dell'essere umano. Alto è l'Amore mosso da Beatrice che coinvolge l'uomo-Dante integralmente e il cantare la "Beatrice", beatitudine, è cosa "nova". Scrive Cozzoli: si coglie "un Dante ormai posto su un piano di visione e di scrittura diverso da quello che connota gli stessi Stilnovisti" (p. 21). "Chi lo aiuta a capire che ora Amore purifica il suo amore di uomo (corpo anima spirito) verso la sua "donna"? Non certo gli altri poeti stilnovisti o, peggio, comico realisti" (p. 27). È, infatti, Amore ontologico, ontologia che coinvolge e coglie l'unità della persona, unità "di corpo, anima, spirito" (p. 13) con il movimento ascensionale attraverso lo spirito, a mano a mano che l'essere umano sa spogliarsi del mero corpo con i suoi istinti, delle passioni dell'anima e sa valutare il limite della ragione. Quest'ultima, di per sé, presuntuosamente conduce, e Cozzoli attentamente lo sostiene, verso una concezione naturalistica, naturalistico-scientifica della realtà propria dell'età moderna fino a oggi. Ricerca sempre entro la finitezza sicché anche l'essere umano è soltanto riconosciuto uomo-parte e non può essere pensato come unità di corpo anima spirito. Nell'unità strutturale può vivere Amore. "L'Amore insegna l'amore con la divina pedagogia degli opposti: con la vita e con la morte, con la presenza e con l'assenza, con lo smarrimento ed il ritrovamento" (p. 43). Ci pare, tuttavia, che tale dialettica sia pure della convergenza: anche la "presenza-in-assenza" conferma.

Un altro movimento centrale di *La Guida delle Guide. Dante secondo Dante* si può cogliere: nella ricerca culturale la specificità può comportare anche l'intrinseca presenza di altre discipline in modo velato o dichiarato. In questa linea anche la fenomenologia può entrare in campo come ricerca della coscienza di ciò che sottostà a ciò che appare, anche se "fenomenologia" Cozzoli non usa con significato husserliano dominante o comunque con specifico senso filosofico, ma come modi del muoversi di esperienze e come fenomenologia mistica. È invece spesso presente la filosofia dei valori, la fede, la speranza, la fedeltà e altri valori ancora. Di ciò successivamente.

Dalla morte di Beatrice il viaggio è certo particolarmente faticoso anche perché esistono fragilità e debolezza in Dante come dolcezza e amarezza. Dante muore spiritualmente per la morte di Beatrice che vivrà sempre nella memoria con il richiamo della vita eterna. L'analisi di Cozzoli è sempre penetrativa di ogni senso possibile, origine e fine, natura e forma, ecc. E si ferma sull'esperienza durissima, profondamente mistica "del distacco-separazione-abbando- no" (cfr. pp. 53-55). E, ancora, si muove la pagina di Cozzoli dalla *Vita Nova*, dal primo periodo di Amore con la presenza di Beatrice al dopo Beatrice, *Vita Nova*, seme delle opere future, *Convivio*, *De Vulgari eloquentia*, con il richiamo necessario di altri valori: sempre con la fede, la carità, la giustizia, anche

se vivendo l'amore le anime diventano "domine" di sé. Ed è sempre Amore che guida Dante anche alla scrittura. Inevitabile che attraverso queste pagine di vita insorgesse pure il problema della comunicazione, con segni razionali e sensibili, ma Cozzoli fa incisivamente notare come la "gloriosa donna" della mente di Dante compia una comunicazione perenne, comunicazione spirituale perché è luce dalla Luce, Luce-Amore. Beatrice ritrovata guida, grazie alla guida di Virgilio che conduce verso Amore. Guida "dal Principio al Fine, ben sapendo che l'uno è l'altro. In unità" (p. 66). E Cozzoli, in una continua ricerca di centri concentrici che anche si estendono sempre più, scava sempre nei valori, nell'unità del Principio e del Fine, della Guida e del guidato con il fondamento dell'Amore. La particolare sensibilità analitica dell'Autore non si arresta mai nella disamina di problemi e delle opere indicate fino alla *Comedia*.

Dante vive il suo percorso tracciando un viaggio in basso, catabasico, con Virgilio, anima naturale, discesa nella selva, nel maligno, allontanandosi dall'onorata impresa "di divenire perfettamente Dante", poeta che può scrivere per il mondo "che mal vive". E il mondo vive male perché non conosce Amore, Verità, Giustizia. Ricchezza di valori ben al di là dall'anima che vive di emozioni. Ma Dante deve conoscere il male, il massimo del "buio", la materia per combattere il rovesciamento dell'ordine dell'essere. Ordine dell'essere già trattato da S. Tommaso e nel 1800 da Rosmini. E Dante chiama umilmente Virgilio, "duca", "segnore" e "maestro" (*Inferno*, II, 140). L'itinerario pedagogico della Guida e del guidato si muove dalla chiusura alla via all'insù: "E quindi uscimmo a riveder le stelle" (*Inf.*, XXXIV, 139). Il viaggio di Dante diviene ora da catabasico a viaggio anagogico; trasfigurazione: Dante si confronta con la luce (cfr. p. 114). La Guida dà al Guidato un profondo insegnamento di valore: il dolore della mente, scrive Cozzoli, insegna il lutto della ragione, la sua incapacità di sanare il desiderio ultimo che lo Spirito può dare allo spirito (cfr. p. 115). Si ripropone il limite della ragione e la forza dello spirito: "Questa montagna è tale, / che sempre al cominciar di sotto è grave; / e quant'uom più va su e men fa male" (*Purgatorio*, IV, 88-90).

Nel percorso di salita, di purificazione, Dante potrà rincontrare Beatrice; ora, XXVII Canto, Virgilio dice parole "commoventi" a Dante; gli dice di non attendere più sue parole. La volontà di Dante è ora libera da appetiti ed è conforme alla "giustizia divina". Virgilio a Dante: "Non aspettar mio dir più né mio cenno: / libero, dritto e sano è tuo arbitrio, / ... / per ch'io te sovra te corono e mitrio" (*Purg.*, XXVII, 139-142).

Dante ormai, nella purificazione può salutare Virgilio e incontrare Beatrice, "opra di fede" (*Purg.*, XVIII, 48), ben diversa dalla guida-Virgilio, anima naturale non divinizzata, e deve conoscere la gerarchia e il giusto ordine grazie alla "forma" che S. Tommaso indica nella *Summa*, a "l'orma / dell'eterno valore, il quale è fine / al quale è fatta la toccata norma" (*Paradiso*, I, 105-107). La guida nova, novissima (spirito) conduce sempre più in alto, rispetto alla ragione con i suoi limiti, conduce nel Paradiso terrestre e celeste perché possa vivere l'ultima purificazione. Siamo all'ultimo gradino dell'ascensione, dopo aver incontrato anche Matelda. Cozzoli ora conferma e ancora scrive con finezza che questo è il momento sublime del senso della scrittura di Dante, pianta con fiori e frutti, co-

me già osservato, “in pro del mondo che mal vive” e Dante ora l’attende “il perché del Cielo, del suo Bene, della sua Bellezza, della sua Giustizia” (p. 130). Ancora Cozzoli pone in emergenza i valori con un interrogativo e un incisivo “*perché*”. La delicatezza del problema che è l’innalzamento dello spirito nel suo “volo” è insegnamento certamente dettato dall’Amore che è sempre il centro di ogni altro valore. Come più volte scritto, Cozzoli pone in luce come la Guida conduca Dante verso gli angeli, “gli spiriti beati”, lo conduca a parlare con essi, vivendo per questa via la condizione paradisiaca (cfr. pp. 133-135, p. 138). Dalla vita nova ora Dante passa con il “volo” nel cielo alla vita novissima. Dante non solo vede, ma vive il divenire nel “senso ‘celeste’”. E sono S. Pietro, S. Giacomo e S. Giovanni a interrogarlo sulla sua fede, speranza, carità (cfr. p.140). La via anagogica si sta compiendo e Dante guidato si fa guida dei “suoi” lettori. Anche su questo problema Cozzoli ripetutamente si ferma. Ora Dante vivrà la via ascensionale, mistica grazie a Bernardo, il mistico, più che il filosofo e teologo, perché la parola di Bernardo non è *via rationis*, ma è *via amoris*. “L’amore cerca l’Amore e l’Amore cerca l’amore” (p. 151) e il punto dell’incontro passa attraverso Maria, la Madre di ogni uomo, del Figlio di Dio che si è fatto “uomo”.

Nuova interpretazione di Cozzoli, straordinario sforzo critico attraverso la via anagogica appunto “Dante secondo Dante” nel coglimento profondo delle vie tracciate da Dante stesso, il percorso di ogni uomo, la via all’ingiù e la via all’insù, via della purificazione, della luce. “Questa Luce è Dio, principio e fine del viaggio anagogico. È giustizia” (V. Cozzoli, *Ubi amor. Ibi oculus*, Raffaeli, Rimini 2005, p. 13). È giustizia non politica, ma spirituale. E ancora Cozzoli in una raccolta di poesie molto apprezzate anche da C. Betocchi, G. Caproni, C. Magris, con versi di Dante, *Inferno*, in apertura, presenza evidente del Poeta, Cozzoli scrive: “In viaggio con le stagioni-il nome / del santo invocato contro il fulmine, / la grandine, gli spiriti maligni- / sempre in viaggio tra la minima / e la massima delle intelligenze, / dentro la bontà dell’arcano silenzio, / ah eccovi, piccoli e grandi doni, / pigne di larice, licheni crostosi, muschi, / silenzi, rocce, radici, respiri, sorrisi, / ah come è tutto semplice per voi, / messaggeri della splendida luce, / mentre lascio che lei si spieghi, / mentre tutto è presente e siamo già qui.” (V. Cozzoli, *La splendida luce*, intr. di F. Loi, Nardini, Firenze 1992, p. 42).

Adriana Dentone

S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 286.

La *Gesamtausgabe* degli scritti di Heidegger, la cui pubblicazione da parte dell’editore Vittorio Klostermann è iniziata nel 1975, prevede più di cento volumi, di cui 76 sono stati già pubblicati. Parallelamente, gli studi degli ultimi decenni sul pensiero di Heidegger hanno potuto attingere a tutta una serie di materiali inediti e soprattutto ai corsi di lezione, a cominciare da quelli del primo

periodo friburghese (1919-1922), che però – come ci avverte Stefano Poggi con una indicazione metodologica iniziale, ma ribadita nel corso di tutto questo suo libro – sono pur sempre il frutto di “un lavoro editoriale meritorio, ma oggettivamente insidioso” (p. XII). In altre parole, dal punto di vista storico, che è quello che Poggi rivendica nel suo lavoro, valorizzare oltre misura gli inediti, che hanno subito una rielaborazione, anzitutto da parte dell'autore, non risulta del tutto corretto. Nel caso del “giovane Heidegger” è accaduto che le sue prove iniziali siano state giudicate meramente compilatorie e di scarso tasso teorico, mentre particolare attenzione è stata prestata alle lezioni friburghesi, ove risuona già il linguaggio che sarà tipico della sua filosofia matura. Invece – come Poggi dimostra con una serie di minuziose analisi – le tesi di laurea e di abilitazione, ma anche le rassegne giovanili, più che estrinseche rispetto al successivo sviluppo del suo pensiero, sono letteralmente “insostituibili” per una perspicua ricostruzione di esso.

La messa in luce di alcuni temi decisivi nelle prime dissertazioni porta infatti l'interprete a riscontrarne la permanenza fino al *Natorp-Bericht* del 1922, e quindi, per il carattere anticipatorio di quest'ultimo rispetto a *Sein und Zeit*, anche ben oltre. La chiave di lettura adottata permette alla ricerca condotta da Poggi un ruolo dichiaratamente di integrazione e di sintesi, rispetto alle precedenti e differenti interpretazioni del primo Heidegger, che hanno insistito su altri aspetti notevoli del suo sviluppo di pensiero, quali il confronto con Husserl, le proiezioni “esistenzialistiche”, o l'analisi della problematica teologica e religiosa in genere.

116

Il nodo centrale si può indicare nella frase autobiografica di Heidegger riguardante la “fedeltà al proprio inizio”, di cui anche Poggi si serve (p. 240) ma avvertendo che in essa non bisogna pensare semplicemente ad un certo permanente legame con la tradizione cattolica. Quando egli parla di un “fiume carsico”, che scorre nel pensiero giovanile di Heidegger, intende riferirsi principalmente all'influenza esercitata sul filosofo di Meikirch dal ricco dibattito logico-psicologico contemporaneo circa la spiegazione del conoscere e del pensare, su cui lo stesso Poggi ha già richiamato l'attenzione in un precedente volume da lui curato: *Le leggi del pensiero tra logica, ontologia e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)* (Unicopli, Milano 2002). Oltre al materiale bibliografico delle *Frühe Schriften*, alla recensione della jaspersiana *Psicologia delle visioni del mondo*, alle *Vorlesungen* di Friburgo, e infine al *Natorp-Bericht*, sarà allora utile per il lettore scorrere subito, nella seconda parte della bibliografia che completa il volume, i circa 270 titoli che restituiscono integralmente (a differenza di altri studi sullo stesso tema) la consistenza di quel dibattito, col quale di fatto Heidegger iniziò a confrontarsi con gli articoli giovanili e le tesi di laurea (*Die Lehre vom Urtheil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*) e di abilitazione (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), rispettivamente del 1914 e del 1916. Sullo sfondo, ma non per questo meno importante, è lasciato il confronto con il pensiero di Husserl, l'incontro con il quale era avvenuto già nel 1909-10 attraverso la lettura della prima edizione delle *Logische Untersuchungen*, che lasciò un'impronta permanente.

Riguardo alla logica, vorrei riportare qui un episodio, risalente al 1940, che è stato raccontato una volta da G. Picht: “Alla domanda su che cosa dovessi leggere per imparare la filosofia, egli rispose: ‘legga la *Logica* di Lotze’. Io da bravo acquistai il libro, ma più mi tormentavo nella sua lettura, tanto meno riuscivo a comprendere che cosa da esso avrei dovuto imparare sulla filosofia. Alla fine chiesi a Heidegger, e ne ricavai solo questa informazione: ‘Volevo che le fosse chiaro attraverso che cosa io mi sono dovuto fare largo’” (*Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Napoli 1992, p. 204). Tornando al libro di Poggi, esso ci mostra in che modo Heidegger si fosse fatto largo attraverso i libri di Lotze, Lask, Lipps, Maier, Mally, e naturalmente quelli dei neokantiani, rispetto ai quali aveva da subito iniziato a contrapporsi in nome delle ragioni del realismo. Il suo percorso partì dalla critica dello psicologismo per finire con il proporre una riforma integrale dell’approccio filosofico, capace di riavvicinare quest’ultimo alla *vita*, ma ciò proprio seguendo quel dibattito e fondendo l’istanza logico-gnoseologica con l’istanza ontologica, spinto dall’esigenza di rintracciare la “determinatezza materiale” delle forme logiche. La *vita*, già nel suo darsi immediato, gli appariva evidenziare strutture logiche, che ne segnano nel contempo la costitutiva finitudine. Ciò comportava rendersi conto di come l’idealità delle forme logiche assuma concretezza nella dinamica della conoscenza e valorizzare in modo particolare le situazioni-limite – oggetto anche dell’analisi jaspersiana – in cui l’uomo sperimenta qualcosa di ultimo e fondamentale. È in questo quadro, dunque, che si chiarisce il nesso tra le parole indicate nel titolo: logica, mistica, nulla; il filo rosso che le collega è dato dalla negazione come operazione logica ineliminabile e al tempo stesso “fondamentale disposizione della natura umana: quella in cui quest’ultima, nell’esercizio del pensiero, giunge dinanzi al suo limite” (p. XIX). Di qui deriva a sua volta il rilievo assegnato all’interesse del giovane Heidegger per l’esperienza annichilatoria presentata dalla mistica medievale tedesca.

Il problema iniziale di una teoria del giudizio riassume in sé tutta una serie di aspetti che toccano il rapporto tra la logica e gli atti *concreti* di conoscenza e pensiero, l’assenso soggettivo e la validità assoluta, la distinzione tra contenuto e oggetto, il rapporto della logica col linguaggio e con la grammatica, il problema della verità e del senso, e così via. Poggi mostra come Heidegger, discutendo le teorie sul giudizio di Wundt, Brentano, Sigwart, Maier, Lipps, Geysler, Jerusalem, Reinach, Lask, Rickert, ma anche di Stumpf, Marty, Meinong e Husserl, è presto in grado di selezionare gli spunti più utili a definire una sua originale posizione. Subito emerge la centralità del problema della negazione e del suo “luogo” logico, nonché del concetto di “valere”, a cui l’essere si riduce, come una forma di esserci propria del logico, che cioè non è né psichica né fisica né metafisica.

Il successivo passaggio al problema delle categorie e del significato nella scolastica medievale non implica affatto l’accantonamento della questione del giudizio. Analogamente, continuano di fatto a convivere il versante ontologico e quello gnoseologico della ricerca filosofica, mentre un ruolo decisivo assume il concetto di intenzionalità. A livello di categorie si precisa il rapporto e la differenza tra la realtà logica (lo *ens in anima* di Scoto) e quella psichica, così co-

me tra il livello formale e quello materiale. La “determinatezza materiale” della forma logica serve da punto fermo per evitare il rischio della accentuazione soggettivistica e della riduzione delle categorie a pure forme di pensiero. La *totalità*, di cui soggetto e oggetto sono parti costitutive, è in realtà *un di più rispetto ad esse* e quindi non può essere studiata da un unico punto di vista. L'intreccio che nell'atto del giudizio si realizza tra il piano del valere e quello dell'esistere coinvolge la questione del criterio di verità della conoscenza e la connessa rilevanza della negazione. A proposito di quest'ultima, Heidegger mostra di condividere il concetto rickertiano di “eterotesi”. Si tratta del fatto che l'origine del pensiero come *impossessarsi* conoscitivo dell'oggetto consiste nel pensare assieme “l'Uno e l'Altro”. Questo altro, il diverso, si trova quindi all'interno del puramente logico. Dal principio di eterotesi si ricava la non dipendenza del pensiero dal processo conoscitivo; invece – come riassume Poggi – “l'attività di pensiero può prospettare una diversa configurazione delle realtà che si presentano, negatrice di quella data, e tale da guidare la conoscenza alla verifica della fondatezza del proprio contenuto” (p. 110). Molto importante risulta nell'economia generale della ricerca di Poggi l'esame della parte finale del lavoro su Duns Scoto, giacché proprio lì sono rintracciabili i primi segni dell'attenzione verso la mistica tedesca, all'interno dello studio della visione medievale del mondo. La mistica non è considerata da Heidegger in opposizione, ma in correlazione strettissima con la scolastica razionalistica. Essa permette di cogliere la struttura dello “spirito vivente”, cioè la fusione, nell'interiorità della coscienza individuale, di immanenza e trascendenza. In quanto in essa si cancellano le scissioni di pensare e conoscere, l'attenzione alla mistica introduce il rifiuto del teoreticismo, pur senza che per questo Heidegger giunga ad accentuazioni irrazionalistiche.

Anche se non è agevole seguire il successivo interesse heideggeriano per la mistica, data la scarsità e frammentarietà dei testi (anni 1919-20), Poggi mette in luce come egli, mentre radicalizza l'approccio fenomenologico, punti a identificare proprio nella esperienza mistica l'espressione di “un nucleo di pulsionalità intenzionale”, peraltro tendente di per sé alle regole, che si trova alla base dell'attività mentale ed è irriducibile alle strutture teoretiche: si tratta insomma di un primato del logico rispetto al teoretico. I corsi di lezione degli anni immediatamente successivi alla guerra confermano la fundamentalità del principio logico di negazione e l'interesse per una mistica come quella di Eckhart, per il quale l'essere è un continuo processo di negazione e Dio stesso è nulla. Per Eckhart la negazione è la forza grazie a cui l'anima può immaginare/creare ciò che non c'è. Così la proiezione intenzionale in effetti può dirigersi “verso contenuti che ancora non si danno e che nondimeno sono delineabili e descrivibili”. La possibilità della negazione vale insomma per Heidegger come “funzione formale” che permette al pensiero di operare distinzioni e determinazioni, ed è la sostanza stessa dell'essere inteso quale rete di relazioni.

Quando si passa alle lezioni del 1920-21 sulla fenomenologia della vita religiosa, quello che soprattutto interessa l'interprete sono le considerazioni sul carattere della ricerca filosofica, nel cui contesto emerge il metodo proposto da Heidegger della “indicazione formale”, in quanto permette di sfuggire alla visio-

ne teoretica, di cui risulta vittima anche la storia della filosofia, e di afferrare invece il modo in cui le cose sono “prese di mira” nella concreta esperienza della vita. Proprio il metodo della “indicazione formale” rivela però una piena continuità con formulazioni precedenti, tra cui quelle sulla negazione nel suo intimo rapporto con la temporalità. Più della coscienza, acquista spazio e ruolo la *situazione* in cui l’io si viene a trovare e che si sviluppa nel tempo. Poggi ci avverte qui che nel rapporto tra soggettività e temporalità si annida un motivo di distanza dalla coscienza pura di Husserl. Con le esigenze teoriche ormai maturate da Heidegger si spiegano ugualmente le critiche a Jaspers presenti nella recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo*, su cui l’Autore insiste particolarmente: ad esempio riguardo alla tendenza di Jaspers a utilizzare il concetto di vita in maniera generica e indifferenziata, ancora nello stile della “filosofia della vita”. Cogliere la complessità della vita significa piuttosto saper mettere a fuoco il suo carattere di *funzione*, in senso matematico, cioè come rapporto tra variabili che si mantiene costante adattandosi alle circostanze. Poggi registra altresì la decisa insofferenza per la tesi circa la presunta ineffabilità dell’individuo, che invece la filosofia deve nei fatti superare descrivendo la costituzione della soggettività.

La successiva graduale radicalizzazione dell’approccio fenomenologico si accompagna all’esame dei fondamenti della stessa riflessione filosofica. Sotto questa luce viene letto il corso del semestre invernale 1921-22 di introduzione alla ricerca fenomenologica. La fedeltà heideggeriana alla prospettiva husserliana è – rileva Poggi – “solo di facciata”. Heidegger ha ormai maturato la convinzione circa l’esistenza di un “nucleo dinamico irriducibile della attività mentale”, che va colto non lasciandosi sfuggire il nesso del pensiero con l’azione. Al centro è la vita, l’esistenza, e la filosofia stessa diventa “il fenomeno esistenziale perfetto” (p. 198). È la costitutiva temporalità dell’esperienza concreta ad impedire la presunta *immediatezza*: gli oggetti sono provvisti di significatività, cioè sono sempre punti di riferimento delle operazioni della vita, la quale è intenzionalmente retta da un “rispetto-a”, ed essa tende peraltro a consumarsi, tesa verso un nulla, nella forma del “rovinio”. Anche in questa componente *prima facie* esistenzialistica, si deve saper vedere, secondo Poggi, la permanenza della struttura teorica che ha finora guidato Heidegger. Egli fa vedere come rimanga valido riguardo al rovinio della vita il riferimento alla scoperta del nulla da parte della mistica segnata dalla mancanza della divinità, che coglie l’essere come non-essere. Tuttavia anche in questo caso la base documentaria è scarsa, mentre molto di più soddisfa le richieste dello storico l’ultimo documento che viene studiato, cioè il cosiddetto *Natorp-Bericht*, essendo un testo inviato da Heidegger a Natorp e a Misch nella stesura originaria. La sua impostazione è ancora gnoseologica e logico-ontologica, e per di più svaniscono le assonanze teologico-religiose. Al fondo della indagine sulla vita nella sua fattualità e senza la preassicurazione di presupposti o principi ultimi (“la filosofia è in linea di principio atea”, scrive esplicitamente Heidegger) vi è pur sempre una logica, con cui ci riferiamo alle cose definendole e interpretandole, e che si trova espressa nella dinamica intenzionale.

Poggi si dedica soprattutto alla distinzione tra “in quanto che-cosa” e “in

quanto come”, con cui si spiega il fatto che il “rispetto-a” intenzionale (che anticipa il tema della “cura”) è sempre selettivamente orientato verso un qualcosa o verso un altro qualcosa e quindi riguarda i modi effettivi in cui la vita “ha” il mondo. Il disgregarsi del soggetto vivente inizia proprio col tentare di avere il mondo attraverso processi di denominazione che implicano in realtà la negazione, il tempo e non sono mai esaustivi. Volendo attuare una decostruzione della storia dell’ontologia, Heidegger sceglie Aristotele quale punto di avvio per così dire sperimentale, per capire in che modo l’essere sia stato colto risalendo alle operazioni che l’uomo compie nella sua vita concreta. Dietro il taglio costitutivamente antropologico della ricerca, Heidegger mira direttamente al problema della verità o, aristotelicamente, del modo in cui “l’anima dice il vero”. Dirimente è il richiamo alla distinzione tra l’immediatezza dell’*aisthesis* e l’ineliminabile *logos* apofantico, che non può attingere la verità in maniera diretta, ma solo grazie ad un “lungo giro passando per il falso”. Insieme agli echi di Lask e Brentano, Poggi sottolinea in tutto ciò, ancora una volta, il primato della negazione (anche quale garanzia della libertà dello sguardo intenzionale) e il ruolo delle categorie, sempre in connessione col tema della “determinazione materiale della forma logica”. Ora che è passato ad elaborare direttamente il metodo della ricerca filosofica e il suo oggetto, guardando indietro al modo in cui la “forma mentale” filosofica si è costituita, su Heidegger cominciano ad agire nuovi stimoli provenienti dagli inizi della tradizione filosofica occidentale, tra cui non va considerato secondario l’interesse per la dialettica platonica, proprio per via dell’importanza acquisita ai suoi occhi dalla dimensione della negazione.

Se, concludendo, andiamo ora a rileggere la rivelazione autobiografica fatta da Heidegger a Georg Picht, vi possiamo in qualche modo trovare un documento che dà forza alla tesi di fondo del volume qui sinteticamente presentato: a prima vista sembrava il mero ricordo di letture quasi doverose e lasciate senza rimpianti, mentre si trattava del riconoscimento che erano state proprio quella con i testi di Lotze e fatiche analoghe ad orientarlo nel primo tratto del suo “cammino di pensiero”.

Carlo Tatasciore

G. D’ACUNTO, *La prosa del senso. La dinamica della significazione in Merleau-Ponty*, Ed. Información Filosofica, Roma 2006, pp. 92.

La prosa del senso: la dinamica della significazione in Merleau-Ponty di Giuseppe D’Acunto è un testo che sviluppa in forma sintetica gli snodi concettuali che sottengono la riflessione sulla semiotica della percezione come trascendenza. Quella trascendenza intesa come movimento che è caratterizzato da tre aspetti: lo scarto (tra il percepito e il soggetto percepente c’è una “inadeguatezza essenziale”), l’eccesso (“il sensibile supera, oltrepassa il sentito”) e la negatività (“l’assenza è un modo particolare di apparizione e non, semplicemente, la negazione della presenza”). Il volume, di piccola mole, è agile e ben scritto, ma si muove sul

terreno di una profonda densità concettuale: nel testo si dipana una trama che entra in contatto con quei temi che hanno caratterizzato la speculazione filosofica merleau-pontyana sulla semiotica della percezione. Riproponiamo le tracce del percorso speculativo, affrontato negli 8 capitoli, seguendo il filo della discussione di D'Acunto. La prospettiva scelta sta nel porre il fuoco sulla centralità che la fenomenologia di Merleau-Ponty non sia eidetica, ma piuttosto genetica. Nella citazione scelta in prima battuta, nel primo capitolo *L'“inizio” in un pensiero di Husserl citato da Merleau-Ponty*, è sintetizzato questo approccio teoretico, il passo scelto è quello tratto dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl: «l'inizio (*Anfang*) è dato dall'esperienza pura e per così dire ancora muta (*stumm*) che solo ora [= in un secondo momento] dev'essere indotta a esprimere il suo senso». In cui la chiave sta in quell'operazione di “portare ad espressione” di cui si fa carico il fenomenologo mediante la sua riflessione sul mondo della vita, il suo “lasciarsi guidare dalle cose, così come si danno e si manifestano, è, perciò, *letteralmente*, un lasciare che esse “prendano la parola” (Ivi, p. 9). Il passo è ripreso con una certa frequenza nel corpo dell'opera merleau-pontyana, in un certo senso è “emblematico” per quanto riguarda ciò che il filosofo francese ha cercato speculativamente in Husserl. In esso è chiaramente palesato che vi è *un senso prima che vi sia linguaggio*, e quando questi appare svolge una funzione di mediazione fra l'io e il mondo operando un ricordo far due distinte esigenze: «una di logicità che gli conferisce un *telos* e l'altra di fondamento nell'antepredicativo che gli fornisce una *archè*» (Ivi, pp. 9-10). In questo nesso dialettico la riflessione fenomenologica è sia responsiva che interrogativa, parafrasando Merleau-Ponty la filosofia chiede alla nostra esperienza del mondo che cosa sia il mondo, prima di essere cosa di cui si parla. Si deduce che per Merleau-Ponty «*portare ad espressione* è un rendere giustizia a ciò che è da dire e da fare, quel parlare ed agire che fa dire alle cose ciò che esse stesse vogliono dire e non possono dire. È l'evento genetico che produce *lo spettacolo di una coscienza sotto i nostri occhi*» (Ivi, p. 20). Ed è, in queste battute, sintetizzato il complesso delle acquisizioni che delineano lo svolgimento argomentativo del secondo e del terzo capitolo; dal significato in quanto comportamento al significato della cosa.

Le parole abitano non solo le cose, ma anche il soggetto stesso quando le pronuncia: «sono rispetto a lui una “presenza prossima”» (Ivi, p. 37). D'Acunto ripercorre la dimensione del problema prendendo polemicamente di mira quelle concezioni verso le quali aveva preso le distanze lo stesso Merleau-Ponty: «l'una di matrice empiristico-realista, l'altra di matrice intellettualistico-idealista -, che, nella sostanza, non differiscono per niente l'una dall'altra: entrambe negano che alla parola inerisca un significato e stabiliscono fra essa e ciò che le genera una relazione di natura solo estrinseca» (Ivi, p. 36). In tutta la filosofia merleau-pontyana sia la descrizione del fenomeno della parola e dell'atto espresso di significazione sono inseriti in un contesto di critica direzionata verso il superamento definitivo della dicotomia classica del soggetto e dell'oggetto. Merleau-Ponty affida ad una fenomenologia della parola il compito di mediare fra il punto di vista soggettivo e quello oggettivo: il senso nasce solo al “margine dei segni” e la “connessione laterale” fra di essi è, per lui, il fondamento del “rapporto finale del segno con il senso”, che appare solo nelle pie-

ghe, nei “vuoti” e negli “intervalli tra le parole”. In altri termini, sostiene Merleau-Ponty, il livello concettuale del linguaggio, fatto di cifre, di “segni” puramente ideali-convenzionali affonda in una dimensione “comunicativa” che abbraccia tutti gli enti, e *dice* piuttosto il loro reciproco *agirsi*, il loro reciproco relazionarsi o muovere-l’uno-verso-l’altro. «le operazioni espressive si svolgono tutte nell’arco che va da un pensiero inarticolato, la “parola pensante” ad un pensiero compiuto, il “pensiero parlante”, da ciò che si comprende da sé e si dice da sé – la perfetta autotrasparenza dell’intenzione muta – a ciò che rimane da dire: l’istanza che segna quello slancio o scarto in avanti che insinua un’inquietudine nel mondo delle cose dette» (Ivi, p. 51).

Nel “pensiero parlante” c’è un silenzio che “avvolge” la parola, proprio come nella “parola pensante” è la parola stessa che avvolge “il silenzio della coincidenza psicologica”. Ed è questa la tematica affrontata nei capitoli quarto e quinto, il cui punto d’arrivo è *l’intenzione muta*.

La parola dà espressione ad una esperienza muta, che ignora il proprio senso, ma solo per farla apparire nella sua purezza; non rompe il nostro contatto con le cose, se non per destarci alla verità della loro presenza, rendere sensibili il loro rilievo e il vincolo che ci lega a esse.

Quest’idea secondo cui il linguaggio dà vita alla significazione attraverso un’*azione obliqua* è alla base della questione che: ogni comunicazione suppone, in colui che ascolta, una ripresa creatrice di ciò che è inteso.

Ripresa, in riferimento alla parola, vuol dire che, nella ristrutturazione segnica del percepito che essa produce riappare continuamente quel “*rimosso* che è caratteristico del linguaggio”.

La distinzione fra “parola parlante” e “parola parlata”, sulla quale D’Acunto insiste nel sesto capitolo *Il “divenire significato”*, è la distinzione fra un uso empirico del linguaggio in cui la parola non è che il “richiamo di un “segno prestabilito”, ed un “uso creatore” proprio della “parola vera, quella che “significa”, dove ciò che va precisato è che il secondo, liberando il “senso prigioniero nella cosa” non è che “silenzio rispetto all’uso empirico”.

Ed è su questo snodo problematico che l’Autore spiega il successivo, necessario curvare del discorso della filosofia di Merleau-Ponty verso un punto di svolta: il rinunciare a postulare un’essenza delle lingue e del linguaggio, induce a concepirli non nel segno del concetto e dell’essenza, ma in quello dell’esistenza. Infatti la conclusione è che quel “valore d’uso, quella legge efficace del sistema” che fondano la significazione non sono colti dapprima dai soggetti pensanti, sono praticati dai soggetti parlanti.

Ed è questo lo slittamento che D’Acunto sottolinea: «il potere del linguaggio non è né in un “avvenire di intellesione”, nell’ipotesi di un “faccia a faccia” futuro tra la nostra mente e le cose, né in un passato mitico, nell’idea che le prime parole avrebbero ricevuto il privilegio di designare direttamente gli elementi dell’essere. Esso è “tutto intero nel suo presente”, in quanto, superando ogni suo prodotto del passato, si dà come “esercizio vivente della parola”» (Ivi, p. 61)

Tale essenza operante che è dietro la parola operante si appella, come argomentato nel capitolo settimo *La parola che fa vedere*, ad un vedere, che non è un *vedere questo*, ma un *vedere secondo*, cioè un vedere le metamorfosi che

la forma dell'oggetto impone intransitivamente alla trascendenza del mondo e all'esperienza che ne facciamo.

«E come la visione non è una semplice "lettura di segni mediante il pensiero", ma in essa si dispiega una "trascendenza", così quest'ultima va ricercata anche nella parola. Parola che va intesa, perciò come un'estensione della "filosofia del visibile" (Ivi, pp. 83-84).

È sostenuto da D'Acunto, dunque, parafrasando Merleau-Ponty che la comunicazione è un movimento del pensiero che "va dall'insieme della lingua parlata all'insieme della lingua ascoltata".

Non l'enunciato risulta essere l'essenza della parola, infatti prenderlo come modello di questa "significa dimenticare tutto ciò che di tacito, di non formulato, di non tematizzato contribuisce a determinare il significato".

La parola e non il linguaggio *ha di mira l'altro* in un accostamento che accetta le sue parole come *eventi*.

A tal proposito, come ritorna il discorso tematizzato da D'Acunto, Merleau-Ponty sulla scia della "luce" husserliana torna con forza a investigare le interne modalità relazionali del mondo, per portare allo scoperto il loro intreccio col sostrato sensibile e con la parola, in breve si tratta di pervenire a quel "cogito tacito", a quel "silenzioso" esser al mondo o "orizzonte" che ogni volta assicura l'identità dell'oggetto.

E nella sintesi dell'ultimo capito *Le idee nell'arte*, l'Autore rinviene il luogo della visione della parola nell'arte: l'arte ci fa uscire da noi stessi e prender parte a ciò che un altro vede in un universo non identico al nostro, ed è un *offrirsi*, un presentificarsi della parola, un rinnovarsi in noi del l'idea.

«Lo sguardo rivolgendosi alla cosa, la interroga silenziosamente: le chiede "come essa si fa cosa". Quest'ultima corrispondendogli, "si fa vedere (di fuori e di dentro)" gli offre una "forma non disvelata" e gli indica "significazione muta, non libera, alogica che dispone le articolazioni del visibile", ed è proprio a questo punto che accade la parola: nel momento in cui l'Essere non si richiude su se stesso sul modello di una "identità [...] derivata e inerte", ma si espande, esplode e si irradia, nel segno di una identità avvolgente che ci "interpella", reclamandoci verso quel "dove [non] positivo" e verso quel "rovescio [...] di un'alterità" in cui "l'Essere [...] e il Pensiero [...] appartengono allo stesso" (Ivi, p. 90).

Daniela De Leo