Tullio Gregory, *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006, pp. X-118.

In questo volume, che apre una nuova sezione (*Opuscula)* della collana delle pubblicazioni del Lessico Intellettuale Europeo, sono editi tre saggi riguardanti l'origine della terminologia filosofica moderna. Legati da un comune interesse «per la storia della terminologia di cultura», essi sviluppano le linee metodologiche e segnano i percorsi della ricerca che, per iniziativa e sotto la guida di Tullio Gregory, da anni il Lessico Intellettuale Europeo – dapprima Centro e poi Istituto del Consiglio Nazionale delle Ricerche – ha condotto. Nella *Premessa* lo stesso Gregory ci parla dell'origine e dell'importanza di questo interesse per la storia della terminologia, un interesse nato «dalla considerazione, forse ovvia, che se i segni linguistici sono un veicolo privilegiato delle idee, lo studio dei lessici nelle loro trasformazioni ed ibridazioni può essere uno strumento di non marginale importanza per una storia delle culture e dei linguaggi nella loro dinamica realtà storica» (p. IX).

Allo studio di questa storia sono espressamente dedicati i tre saggi qui pubblicati. Composti in periodi diversi, essi documentano ed esprimono «le esperienze, le discussioni, gli incontri promossi dal Lessico Intellettuale Europeo» da cui traggono la loro origine e a cui portano significativi contributi a livello sia di approfondimento critico, sia di chiarificazione metodologica.

Apre il volume lo studio dal titolo *Nani sulle spalle dei giganti*, dedicato a *Traduzioni e ritorno degli Antichi nel Medioevo latino.* Questa relazione, presentata al VI Convegno Internazionale di Studi su «Medioevo: il tempo degli antichi» (Parma 24-28 settembre 2003), parte dall'ambizioso programma steso all'inizio del secolo VI da Severino Boezio di trasferire *in latinam formam* il patrimonio della cultura greca, e affronta il tema della traduzione latina dei testi greci durante l'intero arco dei secoli medievali in ordine alla conservazione ed assunzione di questa cultura. Le traduzioni latine di alcuni testi greci, in particolare di quelli filosofici, scientifici, teologici, assumono talora un rilevante significato «nella costituzione e trasformazione del globo intellettuale medievale» in quanto «non solo queste traduzioni rappresentano spesso 'la rottura dei limiti della lingua', ma mettono in crisi e rinnovano orizzonti intellettuali, offrono inediti strumenti per costruire nuovi sistemi, mutano la concezione del cosmo fisico e l'universo linguistico» (p. 7). Si pensi, ad esempio, alla versione nel secolo IX degli scritti attribuiti a Dionigi Areopagita ad opera di Giovanni Scoto, su incarico di Carlo

il Calvo. «Si trattava di una scoperta di itinerari di ricerca teologica ignoti ai latini e fortemente ancorati alla tematica del tardo neoplatonismo: sol che si pensi all'angeologia, articolata – seguendo uno schema procliano – secondo un ritmo triadico, in una forte e continua verticalità [...] Con la traduzione latina del *corpus dionysianum*, il cosmo angelico procliano-dionisiano si imporrà nel cosmo intellettuale della cristianità medievale affermandosi, nella spiritualità e nella mistica, nelle opere esegetiche e letterarie come nelle arti figurative, quale struttura essenziale che media il rapporto tra Dio e il mondo della natura e degli uomini. E se gli angeli sembrano oggi spariti dall'orizzonte teologico, non andrà dimenticato che essi costituiscono una realtà ineliminabile del cosmo fisico, metafisico e religioso del Medioevo, essenziale tanto alle speculazioni filosofiche e teologiche quanto alla pietà popolare» (pp. 9-10). Non solo, ma la traduzione delle opere dello Pseudo-Dionigi, soprattutto il *De divinis nominibus* e il *De mystica theologia*, favorì anche l'assimilazione del metodo teologico di Dionigi, come ben si vede nel *De divisione naturae* di Giovanni Scoto, ove si «apre una prospettiva ripresa con estrema originalità e radicale novità, rispetto alla tradizione altomedievale [...]: conoscenza di Dio come non conoscenza, priorità nel discorso teologico del processo apofatico rispetto al catafatico, della negazione rispetto all'affermazione, critica delle categorie del conoscere, quindi necessità di trascendere la logica del finito: si recupera la problematica di tutta una tradizione speculativa – già presente in alcuni Padri greci – nata dai commentari neoplatonici al *Parmenide* in margine alla famosa ipotesi relativa al 'non essere dell'uno'» (p. 10). Una riproposta della teologia negativa che, come fa ancora osservare Tullio Gregory, portò con sè anche la «creazione di una nuova terminologia, connessa soprattutto all'uso del prefisso *uper* (*supra* o *super* nella traduzione eriugeniana) per indicare il carattere assolutamente trascendente di Dio rispetto a tutti i possibili attributi tratti dall'analogia con realtà finite» (p. 10). Gregory si sofferma sulla fortuna, in particolare nel XII secolo, del *Timeo* platonico, che «offriva la possibiltà di costruire un'organica cosmologia, imponendo la ricerca di una *legitima causa et ratio* dell'accadere fisico e permettendo così di uscire dalla trasposizione simbolico-religiosa della realtà fisica che aveva caratterizzato la visione della natura in tutto l'Alto Medioevo» (pp. 16-17). Egli ricorda che, sempre nel XII secolo, si viene delineando una nuova idea di natura nella quale «con motivi timaici, rifluiscono altri frammenti di cosmologia antica, stoica e platonica, trasmessi soprattutto da Cicerone, Macrobio, Marciano Capella e – con sempre maggior insistenza – dall'*Asclepio*» (p. 18), destinata per altro ad arricchirsi attingendo ad una più ampia biblioteca di *auctores.* Infatti «l'Europa si apre al Mediterraneo, scopre e recupera ampie zone della cultura e della biblioteca greca, bizantina, araba, e con materiali nuovi – prima del tutto sconosciuti – costruisce una nuova visione del mondo» (p. 20). Né si può dimenticare che ancora nel secolo XII «cominciano ad affluire le traduzioni delle opere di Aristotele – dalla *Logica nova* alla *Physica* e alla *Metaphysica* – e degli arabi, primo fra tutti Avicenna, veicoli di un peripatetismo fortemente impregnato di suggestioni platoniche» (pp. 23-24) e come questa «riscoperta di tutta la tradizione aristotelica greca ed araba abbia ampliato e modificato il dibattito filosofico e teologico con l'acquisizione delle fondamentali strutture logiche, metafisiche e antropologiche dell'aristotelismo, identificato ormai con la filosofia» (pp. 24-25). Ma sono proprio le traduzioni che stanno «all'origine di una trasformazione radicale nei modi di concepire il mondo e l'uomo, offrendo inediti strumenti di studio» (p. 22). Il *transferre* allora si manifesta come «il presupposto e la condizione della rinascita degli studi» (p. 24). In tal modo «non solo l'universo fisico, ma l'universo linguistico – il patrimonio lessicale medievale – viene mutato e ampliato dall'acquisizione, attraverso traduzioni, traslitterazioni,

calchi semantici, di una quantità ingente di termini tecnici che resteranno alle origini della terminologia scientifica e filosofica moderna» (p. 30).

All'approfondimento di questo tema e al suo sviluppo nell'Età moderna è dedicato il secondo saggio di questo volume, dal titolo *Alle origini della terminologia filosofica moderna: traduzioni, calchi, neologismi*. Esso ripropone il testo della relazione tenuta a Milano nel settembre 2004 all'XI Convegno Nazionale della Società di Filosofia del Linguaggio. Partendo dall'appello a tradurre in lingua volgare i testi di ogni scienza, greci e latini, arabi e ebraici, presente nel *Dialogo delle lingue* di Sperone Speroni, Gregory evidenzia che «si tratta qui del tradurre nella precisa consapevolezza che ogni cultura è continua trascrizione, traduzione di precedenti esperienze che, trasferite in altri contesti, portano nuovi frutti e permettono di scoprire nuovi orizzonti del sapere» (p. 35). Riportando le argomentazioni di Alonso Garcia di Cartagena, egli sottolinea la vitale funzione del lessico sorto dalle traduzioni latine medievali e lo difende dalle critiche e condanne degli umanisti, che, con Leonardo Bruni, lo consideravano caotico coacervo: «barbara simul et latina et graeca in unum confundere chaos» (p. 48). Infatti «proprio attraverso le versioni 'barbare' si sono aperti i forzieri della cultura antica» (p. 50) ed «il latino scolastico, con tutti suoi barbarismi, sarà ancora per secoli il veicolo della scrittura e della comunicazione scientifica, manifestando la sua vitalità nell'accogliere e descrivere realtà nuove che l'esperienza e il pensiero andavano delineando» (pp. 51-52). E così, durante l'Età moderna, permane «il riferimento al patrimonio lessicale creato e trasmesso dalle traduzioni medievali e rinascimentali dal greco e dall'arabo», e «la neologia filosofica moderna prosegue per buona parte la via delle traslitterazioni e dei calchi, usando componenti di matrice greca e latina anche per formare parole nuove» (p. 53). Non ci si ferma a pure imitazioni di modelli o a ripetizioni di concetti, ed il tradurre continua ad essere non solo «il passaggio da uno ad altro contesto linguistico, ma il conferire significati nuovi a lessemi antichi, accolti per la loro tradizionale efficacia, ma liberati dai significati di cui erano portatori, inserendoli in nuovi contesti di pensiero» (p. 58). I riferimenti a Bruno, Cardano, Bacone, Cartesio, Locke, Leibniz, Wolff, Kant mostrano eloquentemente come il verbo *transferre* stia «non solo [ad] indicare la traduzione da una ad un'altra lingua, ma anche la trasformazione del significato di un termine collocato in un diverso contesto semantico e speculativo» (p. 60).

E così Gregory ci porta nel terzo saggio, composto per il Congresso Internazionale di Studi sull'«uso scritto e parlato del latino dal Rinascimento ad oggi», tenuto a Roma nel 1991, a riflettere *Sul lessico filosofico latino del Seicento e del Settecento.* La necessità di superare la riduzione del «neolatino nell'ambito di processi imitativi [...] fortemente condizionata da una valutazione stilistica e formale della lingua e della produzione letteraria, emarginando tutta quella produzione in cui il latino moderno ha trovato alcune delle sue più vitali espressioni» (p. 82) induce a prendere in attento esame «l'evoluzione del lessico attraverso lo studio dei testi non letterari, bensì filosofici, teologici, scientifici, tecnici, ove la lingua e soprattutto il lessico si sono dovuti impegnare a dare espressione a nuove esperienze di pensiero e dove quindi si può registrare una forte creatività del latino che costituisce altresì il presupposto del vocabolario scientifico delle lingue nazionali» (p. 83). Questa esigenza sta a fondamento dell'impegnativo programma del Lessico Intellettuale Europeo, che riguarda appunto il *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII* e la costituzione di un *Thesaurus mediae et recentioris latinitatis*.

Alla luce dei notevoli risultati conseguiti dai lavori condotti sotto la guida di Tullio Gregory dal Lessico Intellettuale Europeo – risultati che vengono ricordati nelle pagi-

ne finali di questo volume – questi tre saggi offrono non solo valide linee guida per le ricerche lessicografiche, ma anche indicazioni essenziali per ogni lavoro di storiografia filosofica.

Mario Sina

Elisa Angelini, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, ETS, Pisa 2007, pp. 268, € 20,00.

Nel pensiero filosofico e scientifico di René Descartes il problema della percezione e dell'inganno percettivo rappresentano una costante teorica e retorica essenziale. La presenza di tale nodo tematico fin dalle prime riflessioni giovanili e il peso drammatico della sua dimensione esistenziale sono certamente collocabili in un contesto più ampio. Il lavoro che Jean-Pierre Cavaillé, all'inizio degli anni '90, ha dedicato a «la fable du Monde» in Descartes intendeva proprio fare interagire l'analisi filosofica testuale del *Monde ou Traité de la lumière* con una considerazione storico-culturale delle pratiche e dei saperi visuali che hanno caratterizzato l'età barocca, affascinata e turbata dai giochi delle illusioni e delle deformazioni ottiche e avidamente curiosa di nuove possibilità percettive.

Il bel libro di Elisa Angelini si colloca in una prospettiva specificatamente filosofica e considera la teoria cartesiana della percezione percorrendo tutto lo spettro testuale in cui essa si compone, facendo interagire i testi scientifici e i lavori metafisici più maturi. La tesi principale, che l'autrice avanza a più riprese mostrandone la natura di sfondo comune a problemi e soluzioni apparentemente differenti, è che tutta la teoria della percezione di Descartes, dalle *Regulae ad directionem ingenii* ai *Principia philosophiae*, «appare contrassegnata dal tentativo di coniugare critica della somiglianza e realismo cognitivo e di mostrare che le idee, pur essendo dissimili alle cose, non perdono, però, il loro riferimento oggettivo» (p. 13). Nel tentativo di pensare modelli cognitivi alternativi a quelli scolastici e tardo-scolastici fondati sulla somiglianza mimetica di idee e cose, Descartes è sempre motivato da una tenace ispirazione anti-idealistica, forse non sempre colta dalla filosofia moderna posteriore, da Bayle e Reid a Rorty, Putnam e Dennet, che nei risvolti aporetici della teoria delle idee ha voluto vedere la conferma dell'essenza solipsistica, soggettivistica e mentalistica della filosofia cartesiana. È verso il superamento di tali *clichés* che l'interpretazione della Angelini vuole guidare il lettore e lo fa con un testo capace di coniugare una chiara esposizione delle linee teoriche generali della teoria della percezione di Descartes con una tensione interpretativa profonda e attenta al dettaglio concettuale, aspetto, questo, che lo spazio di una recensione non può purtroppo restituire.

Il libro si apre considerando la teoria della percezione contenuta nella *Regola XII* che l'autrice, richiamando la nozione foucaultiana di *rupture épistémique* caratterizzante il passaggio tra XVI e XVII secolo, individua come il primo luogo testuale moderno in cui viene smantellata la nozione di somiglianza iconica come modello gnoseologico garante della corrispondenza fra le idee e le cose. La tesi fondamentale della gnoseologia cartesiana, che le nostre idee non assomigliano alle cose che designano, è già formulata nelle *Regulae* con estrema chiarezza e si fonda sul concetto di "figura" e sulla sua fecondità euristica. Nella *Regola XII* infatti la figura svolge almeno due funzioni concettuali fondamentali. All'interno del processo percettivo che va dallo stimolo sensoriale alla formazione dell'idea nella *phantasia* essa consente di superare la nozione aristotelica della sensazione come ricezione della sola "forma sensibile" senza la

materia e di pensare la sensazione come una vera interazione meccanica che implica una reale modificazione del senso esterno. Sul piano metodologico, invece, il ricorso alla figura apre il campo all'ipotesi di una determinazione geometrica delle proprietà sensibili dei corpi. L'autrice, che in questo passaggio interpretativo segue le analisi condotte da Jean-Luc Marion nella sua *Théologie blanche*, si sofferma sullo statuto di codice che la figura viene ad assumere in quanto essa è chiamata ad esprimere «le qualità sensibili senza alcuna somiglianza» (p. 35). Questo tratto non-mimetico della figuracodice introduce la tesi sulla percezione che Descartes formulerà nei testi scientifici (il *Monde* e la *Dioptrique*) e che, in sintesi, formalizzerà il problema della dissomiglianza tra sensazione e idea in analogia con il rapporto tra segno e significato che caratterizza *il linguaggio*.

Il modello teorico che si esprime nelle *Regulae* risulta tuttavia percorso da una ambiguità che attraverserà tutta la dottrina cartesiana della percezione sensibile: da una parte infatti l'idea-figura che giunge alla *phantasia* esprime una conformità almeno geometrica all'oggetto sensibile, che salva l'istanza realistica; dall'altra tale isomorfismo viene invece negato dalla nozione di figura-codice, che pone la dissomiglianza nel cuore stesso del processo percettivo e sembra spianare il terreno all'idealismo. Questo, tra somiglianza e dissomiglianza, è il «dilemma fondamentale» della riflessione cartesiana sulla percezione, che l'autrice dall'inizio pone sotto i nostri occhi.

Quali sono le precauzioni teoriche che Descartes assume per preservare la sua riflessione sulla percezione dalle implicazioni idealistiche e scettiche che il rappresentazionalismo sembra portare con sé? Sono esse efficaci? Sul piano percettivo la *Dioptrique* sembra fornire le risposte più evidenti. Nel Capitolo II il testo della Angelini ripercorrere la fisiologia della percezione visiva esposta nel saggio cartesiano, considerandola a ragione esemplificativa del funzionamento della sensibilità *tout court,* e ne mostra l'integrazione in un modello meccanicistico compiuto che vede nella formazione cinetica dell'immagine retinica l'elemento concreto che àncora la percezione alla realtà, l'idea al suo oggetto, anche se l'autrice non manca di mostrare la natura impropria di tale legame (p. 86). In secondo luogo la riflessione sul concetto di somiglianza esposta nella *Dioptrique* (Discorso IV), che insieme alle ragioni del meccanicismo costituisce il più deciso attacco al modello gnoseologico delle *species*, prende ad esempio la deformazione prospettica delle figure che vengono rappresentate su una superficie piana (è il famoso passaggio sulle *taille-douces*) per indicare in esse la possibilità di una rappresentazione che, pur dotata di una somiglianza "imperfetta", permette il riconoscimento del rappresentato. A questo residuo di somiglianza, a questa somiglianza regolata dal codice prospettico, Descartes affida il compito di salvaguardare il rapporto rappresentativo tra l'idea e l'oggetto, con una rischiosa sovrapposizione di piani che tende a confondere «il rapporto tra immagine sensibile e oggetto e il rapporto tra idea e oggetto» (p. 80). Del resto, come la fisica del *Monde* e la *Dioptrique* mostrano ampiamente, tra la luce nei corpi che si dicono luminosi e la luce come idea sensibile vi è uno iato insormontabile che solo la nozione di "istituzione di Natura" riesce ad attraversare; nozione "oscura", che si fa garante della relazione tra i movimenti cerebrali causati dall'oggetto (dominio fisico-corporeo) e l'idea sensibile corrispondente (dominio psicologico). Su questo piano l'insistenza sulle residualità mimetiche dell'immagine retinica sembra leggibile, secondo la studiosa, come il tentativo di arginare le difficoltà che sorgono dalla scelta del modello linguistico per spiegare la percezione (si vedano le pagine iniziali del *Monde*), dove la somiglianza è sostituita da nessi di significazione che sembrano compromettere la rappresentatività dell'idea.

Parallelamente alla prospettiva meccanicistica, che cerca di rendere ragione in ma-

niera causale della percezione sensibile, è presente in Descartes una prospettiva filosofica che cerca invece di giustificarne metafisicamente le potenzialità epistemologiche. A tale prospettiva l'autrice dedica una particolare attenzione, ricercando nelle *Regulae*, nella *Dioptrique*, nelle *Meditationes* e nei *Principia* quegli elementi filosofici che mostrano come i dati della sensibilità siano sempre posti in una feconda interazione con l'attività riflessiva dell'intelletto.

Impossibile qui considerare per esteso, ad esempio, le acute analisi dedicate alla percezione della distanza, dove la Angelini, scostandosi da una serie di interpretazioni consolidate, dimostra come nella *Dioptrique* non sia affatto codificata una teoria della percezione delle qualità metriche dei corpi che, in ultima istanza, riposa sull'attività del solo intelletto (come voleva un'interpretazione della *Dioptrique* cartesiana che trova forse il suo più noto esponente in Berkeley) ma che, al contrario, delle quattro modalità di percezione della distanza elencate da Descartes almeno tre riposino direttamente sulle possibilità fisiologiche dell'occhio e sull'immaginazione. La geometrizzazione dello sguardo della *Dioptrique* e la nozione di *géométrie naturelle* che Descartes fa intervenire nella percezione della distanza rispondono al bisogno di tracciare «una via non intellettuale» alla percezione sensibile, che riconosca lo statuto del sensibile in quanto tale e la sua realtà effettiva. In base all'analisi dei testi, l'autrice può così concludere che «la conoscenza delle caratteristiche essenziali e vere dei corpi, dunque la distinzione delle loro qualità primarie dalle secondarie, non rientra nella teoria cartesiana dell'apprensione sensibile elaborata nei testi scientifici» (p. 107).

Il problema del rapporto tra sensazione e conoscenza delle proprietà reali dei corpi è tema specifico delle *Meditationes de prima philosophia*, che l'autrice considera soprattutto nella seconda parte del suo lavoro, nei Capitolo III e IV. La distinzione tra apprensione percettiva e giudizio dell'intelletto si rivela essere la nozione chiave per comprendere in che misura Descartes, nei testi più maturi, sottragga la percezione sensibile al problema della corrispondenza e della somiglianza e ne consegni la responsabilità al *giudizio*. È infatti in sede di confronto con una realtà extra-mentale che l'idea sensibile rivela la sua natura non-mimetica. La percezione del colore rosso è l'attestazione immediata di un'interazione tra sensibilità e corpi esterni che nel suo contenuto percettivo non è né vera né falsa. Tuttavia la valorizzazione della sensibilità operata da Descartes, come mostra l'originale analisi che la Angelini compie del famoso passaggio sul *morceau de cire,* non deve essere compresa in una accezione empirista o sensualista (pp. 158-159): dire che le idee ci fanno sentire realmente le cose non significa dire che ce le fanno conoscere. Sul piano della sensazione, della *simplex apprehensio*, nulla è detto della natura dei corpi. Il momento conoscitivo interviene solo quando l'intelletto confronta i dati sensibili con le sue conoscenze e giudica che il livello fenomenico delle qualità sensibili, oscuro ma autonomo nel suo statuto rappresentativo, nasconde la vera natura delle cose, cioè la loro essenza geometrica (p. 225).

In conclusione del suo lavoro l'autrice allega una breve e interessante appendice dedicata alla analisi delle *Notae in programma quoddam* che Descartes aveva redatto in polemica contro Henricus Regius nel 1648. L'autrice vi sostiene che le *Notae,* malgrado l'insistenza cartesiana sulla separazione tra idee e processi corporei, non vadano comprese necessariamente in una direzione idealistica bensì di nuovo come tentativo di mostrare che le idee sono disposizioni innate indipendenti dall'esperienza che tuttavia *non la esauriscono* e restano in stretto rapporto con gli stimoli esterni e con le impressioni suscitate dai corpi.

È la presenza di una forte tesi realistica quella che Elisa Angelini difende dall'inizio alla fine del suo libro, non celando le ambiguità presenti nel modello rappresentati-

vo delle idee ma insieme cercando di fare emergere dalla lettura dei testi una visione più articolata delle riflessioni scientifiche e metafisiche di Descartes sulla percezione, contribuendo a stemperare quelle posizioni critiche che vedono nel concetto cartesiano di idea la fonte di una serie di equivoci filosofici e categoriali che, in ultima istanza, aprirebbero la strada all'idealismo e allo scetticismo nella filosofia moderna.

Emiliano Ferrari

Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, t. I: *Introduction générale. Première Méditation*, PUF, Paris 2005, pp. 415, € 19,00.

Questo volume, come dichiara l'Autore, è il primo di una serie di tre «destinati a formare uno studio d'insieme delle *Meditazioni metafisiche*». Esso si compone di due parti: una Introduzione generale che tocca alcuni temi d'insieme e poi l'analisi della I Meditazione, con l'impiego della sua strategia scettica atta a preparare il terreno per la conquista progressiva delle certezze metafisiche, che costituiranno i temi delle Meditazioni successive. Più in generale, il suo oggetto è la «reinvenzione cartesiana della metafisica» (p. 13). Sono molte le questioni «sensibili» all'interno della storiografia cartesiana su cui l'Autore interviene, con tono misurato ma anche con sicuro giudizio. La prima grande questione riguarda i rapporti con la Scolastica (suareziana in primo luogo) e quindi se le Meditazioni rappresentino più un «rinnovamento» che una «reinvenzione». Su questo punto, la consapevolezza dichiarata da Descartes di dover tutto riprendere dal principio sposta decisamente il giudizio sul secondo termine dell'alternativa, senza però arrivare a dire «che l'impresa cartesiana faccia della filosofia della Scuole una cosa affatto inutile e di cui non varrebbe neppure la pena di acquisire qualche nozione» (pp. 32-33).

Legata a questo problema è la questione dell'oggetto proprio delle *Meditazioni*: si tratta della «metafisica» o piuttosto della «filosofia prima»? La proposta di Jean-Luc Marion di una destituzione della prima a vantaggio della seconda viene qui accuratamente esaminata e, benché non sia contestata nel suo fondamento (la «primalità» di ciò che è *proton* riguarda l'ordine della nostra conoscenza, piuttosto che l'ordine dell'essere delle cose), è tuttavia accompagnata da tutta una serie di precisazioni che ne riducono di fatto la portata. Per Kambouchner, la metafisica «non perde la sua pertinenza e la sua funzione» (p. 44) e le due denominazioni si articolano più sulla base della funzione che dell'oggetto, divenendo esplicito nell'espressione «filosofia prima» che «nella sua dimensione fondazionale essa deve essere considerata come la più importante di tutte» (p. 48).

Sul tema fondamentale delle *Meditazioni*, la controversia tra gli storici non è stata meno serrata. Kambouchner prende in considerazioni tre opzioni di fondo, accompagnandole tutte con un punto interrogativo: si tratta di un'opera di apologetica, o di una metafisica di compromesso («de composition»), o piuttosto di un saggio contro lo scetticismo (cap. II, p. 63 sgg)? La risposta dell'autore è contenuta nel paragrafo finale, ove si insiste invece sull' «intreccio dei fini» che caratterizzerebbe l'opera. «Concludiamo dunque – scrive – che le *Meditazioni* hanno per compito di fondare *non una certa scienza*, ma *la scienza in generale*, e di procurare *non la certezza di questa o quella verità, ma le condizioni di ogni certezza*». Ciò equivale ad affermare che l'oggetto dell'opera «consiste nella instaurazione di una certezza perfetta di ciò che esiste e di ciò che può essere considerato vero in generale e in quanto la sua definizione dipende dalla sola 'ragione naturale'» (p. 105).

Trattandosi della I Meditazione, il tema dello scetticismo occupa un posto di rilievo anche nella seconda parte del volume. Riuniremo a questo proposito alcune considerazioni, nell'impossibilità di fornire un'idea al tempo stesso adeguata ed esaustiva di un volume così ampio e impegnato come quello che stiamo esaminando. Questo non significa, naturalmente, che lo studio di Kambouchner non affronti tutta una serie di questioni di portata più generale che sono oggi in primo piano nella ricerca cartesiana. Per invitare il lettore interessato ad approfondirli accenneremo soltanto a qualcuno fra questi. Accanto a motivi cartesiani classici come quello dell' «ordine delle ragioni» (esaminato in tutto lo spettro delle possibili interpretazioni, da Gueroult fino a Beyssade), emergono dalle pagine del volume temi per così dire più moderni, come la natura del «meditare» cartesiano e la questione dell' «identità» del «meditatore» (vedi p. 192 sgg., 247) che si esprime nell'opera.

Ma per tornare al ruolo dello scetticismo: se le *Meditazioni* siano in primo luogo un saggio anti-scettico, è questione discussa innanzitutto nella parte introduttiva, alle pp. 90-105. La designazione di un «avversario» non esaurisce certo la ricchezza del testo, che comprende al suo interno tutta una serie di «problemi indotti dalla stessa impresa di Descartes» (come attesta in particolare la VI Meditazione), donde la necessità di studiare l'opera per se stessa, senza sbilanciarla tutta dal lato del contesto (o meglio dei contesti, al plurale). In particolare, Kambouchner tende a ridimensionare la pregnanza dello scetticismo per la comprensione della meditazione cartesiana: sottolinea il fatto che «per Descartes non esistano all'apparenza scettici che *nei discorsi* o *nella rappresentazione*» (p. 94); rileva poi le imputazioni di scarsa serietà speculativa che vengono rivolte agli scettici. Ci sarebbe «una falsità intrinseca e formale del pirronismo – falsità dipendente dal fatto che il pirroniano fa dei suoi argomenti o 'ragioni di dubitare' un uso in verità *dogmatico*, invece che semplicemente *problematico*» (p. 97). Benché sfumata dall'affermazione che gli argomenti dello scetticismo dovrebbero essere considerati più seriamente degli scettici medesimi, l'analisi di Kambouchner tende dunque a ridimensionare l'importanza dello scenario propriamente scettico; non a caso, dopo aver sminuito il rilievo dei possibili avversari «esterni», passa a considerare anche l'eventualità che si tratti piuttosto di un avversario «interno» allo stesso filosofo. Ma anche in quest'ultimo caso il ruolo dello scetticismo esce ridotto dalla lente analitica dello studioso.

Escludendo che Descartes abbia vissuto in prima persona una «crisi pirroniana», per l'interpretazione delle pagine che parrebbero deporre in senso contrario (come quelle del *Discours* sui «dubbi», gli «errori» del sapere tradizionale e sulla scoperta della propria «ignoranza»), Kambouchner rimanda ai luoghi comuni della letteratura filosofica dell'epoca (nello studio viene citata in proposito una pagina delle *Questions théologiques, morales, physiques et mathématiques* di Mersenne).

Si potrebbe in verità discutere se l'adozione di modelli letterari esterni implichi di necessità l'esclusione di esperienze personali e dirette. A partire dal classico libro di Léon Brunschvicg e dal non meno classico commento di Etienne Gilson, le ricerche che si sono moltiplicate negli ultimi anni sul contesto scettico (a sua volta allargatosi, dagli iniziali Montaigne a Charron sino a comprendere Sanches e La Mothe Le Vayer) hanno mostrato con quanta facilità Descartes abbia potuto rimodellare esperienze personali di scacco e disinganno per calarle entro modelli letterari e filosofici che provenivano piuttosto dai 'moderni' che dagli 'antichi'. Ma quel che più conta è il fatto che lo stesso Descartes ha fornito indizi preziosi sulla maniera migliore di inquadrare il suo personale itinerario collocandolo nel contesto più appropriato. Non ci riferiamo soltanto al celebre passaggio sull'esperienza del «guado», con cui si apre la II Meditazione e

che si ritroverà anche nella *Recherche de la vérité*. Esso, da solo, presenta caratteri di tale vivacità e si direbbe drammaticità da far dubitare che si tratti solo di un'immagine retorica desunta da *topoi* circolanti. Ci riferiamo piuttosto al testo (stranamente poco considerato dalla critica) del lungo scambio polemico con il gestuita Bourdin, il quale verte in gran parte sulla maniera migliore di trattare gli scettici e le loro obiezioni. Questa polemica contiene *in nuce* una vera e propria «querelle du scepticisme ancien et moderne», nel corso della quale Descartes prende decisamente le parti del secondo contro il primo. Ben lungi dall'essere «una minestra di cavolo riscaldato» (*sic*, Descartes riprende una metafora di Giovenale), cioè un'insignificante ripresa dei temi di accademici e pirroniani, lo scetticismo moderno costituisce agli occhi di Descartes una sfida attuale e assai minacciosa, che non può essere liquidata – come tende a fare Bourdin – con argomenti che ignorano la radicalità dei suoi dubbi. «Che cosa risponderà agli scettici che oltrepassano ogni limite del dubitare?», chiede Descartes polemicamente al gesuita, osservando che si coprirà soltanto di discredito se li congederà come folli incurabili (tra l'altro, quest'ultima notazione ci dice quanto debbano essere prese con cautela affermazioni di analogo tenore, di cui lo stesso Descartes si serve, quando afferma che nessuno «di mente sana» farebbe propri i dubbi radicali del pirronismo). Per di più, questi scettici di nuovo tipo sono descritti da Descartes come «atei scettici» e tutti gli indizi portano a credere che egli avesse in mente principalmente lo scettico libertino per eccellenza, cioè il contemporaneo La Mothe Le Vayer (cfr. AT VII, pp. 547-49).

Se questo – come Descartes stesso ha dichiarato – è lo sfondo sul quale collocare il suo personale trattamento dello scetticismo, acquista valore secondario la discussione se il filosofo abbia avuto di mira i pirroniani o piuttosto i neo-accademici, come propende a credere Kambouchner (v. p. 105).

La discussione dell'Autore (che pure dedica grande attenzione alla polemica con Bourdin, ma non a questo passaggio cruciale) si mantiene dunque in una cornice per così dire «classica», valorizzando le classificazioni antiche di scuola, a cui Descartes si era invece mostrato ben poco attento; rimangono in gran parte fuori dal quadro gli sviluppi moderni e segnatamente libertini della tematica scettica.

Ciò non impedisce a Kambouchner di scrivere pagini magistrali sui rapporti tra dubbio cartesiano e dubbio scettico, opponendo la sospensione del primo, che è frutto di «risoluzione» ed esprime «una relazione diretta dello spirito ai suoi propri atti» (p. 218), all'epoché dei secondi. Ciò implica che per Descartes l'epoché totale sia a) impossibile; b) una finzione dello spirito; c) non desiderabile e in stessa instabile (p. 221): «una sospensione che sarà piuttosto rifiuto, un ritrarsi o un trattenersi che una semplice assenza di presa di posizione» (p. 222).

Su questo sfondo Kambouchner rileva in modo convincente il concetto cartesiano di certezza, considerandolo il cardine epistemologico fondamentale a partire dal quale si definisce la verità. Opportunamente mette in guardia contro due diversi tipi di eccesso nell'interpretazione: il primo (rappresentato dall'analisi di Frankfurt della nozione di falsità assoluta) consiste nell'opporre la ricerca della certezza a quella della verità assoluta, che si suppone sia stata abbandonata da Descartes. Il secondo errore, non meno unilaterale, consiste invece nel ripiegare semplicemente il concetto di verità su quello di certezza. In termini formali, il certo è innanzitutto l'oggetto di un'esperienza o sperimentazione, mentre il vero è essenzialmente l'oggetto di un giudizio. Vi sono dunque regimi diversi della certezza, mentre non ha senso affermare lo stesso della verità (pp. 223-25).

Un altro punto controverso della ricerca cartesiana, su cui Kambouchner interviene

in modo che si potrebbe dire definitivo, è il livello «iperbolico» del dubbio (accuratamente distinto per la sua origine e per la sua portata da quello più «naturale» che lo precede, l'argomento del sogno); in particolare, viene qui esaminato il rapporto che è possibile istituire o meno con la celebre tesi della creazione delle verità eterne, che – com'è noto – non viene neppure menzionata nelle *Meditazioni*. Si sa che tutta una scuola di interpreti ha fatto di questa dottrina il luogo chiave per leggere la metafisica cartesiana, mentre più di recente E. Scribano ha riaffermato l'indipendenza dell'argomento cosiddetto del Dio ingannatore rispetto alla dottrina della creazione delle verità eterne, sostenendo che nelle *Meditazioni* lo sfondo sarebbe piuttosto di tipo suareziano. Su questo punto, la posizione di Kambouchner è – come d'abitudine – equilibrata, tenendo conto di tutti gli elementi in campo. Escludendo «tanto in un senso come nell'altro» qualsiasi rappporto di derivazione tra i due argomenti, Kambouchner trova nondimeno che una certa «aria di famiglia» li accomuni, rendendo inevitabile il loro accostamento, in quanto entrambi scaturiscono dalla nozione di un Dio onnipotente (p. 325). Vi è tuttavia tra le due figure «un'opposizione diametrale che è anche una dissimmetria essenziale». Se la potenza del primo resta incomprensibile, ma viene comunque conosciuta in modo chiaro e distinto, la potenza del secondo è invece un «paradosso insopportabile». L'ipotesi iperbolica si configura dunque come «il rovescio puramente fantasmatico di una verità assolutamente solida, che ne farà risaltare l'impossibilità» (pp. 327-28).

Il livello iperbolico del dubbio ha dato anche l'occasione ad alcuni interpreti per ipotizzare che nelle *Meditazioni* si dia una sorta di «processo» alla ragione, nel corso del quale essa sarebbe «difesa» (Frankfurt) o «criticata» (Moyal). Rispetto a queste posizioni, l'atteggiamento di Kambouchner è netto: «mai vi è stata questione, né esplicitamente né implicitamente, di un dubbio che porti su quella categoria di verità, a cui spetta generalmente in Descartes il nome di 'nozioni comuni'», e che sarebbe dunque, insieme agli assiomi, il deposito naturale della «ragione» cartesiana (pp. 373-74). La questione vera è piuttosto se il dubbio iperbolico non abbia squalificato in anticipo ogni tipo di evidenza nella sua pretesa alla verità. È questa la tesi di Hume, secondo il quale «le ragioni di dubitare» avrebbero un carattere paralizzante sulla ragione stessa (come viene sostenuto nella seconda *Inquiry*). In realtà, sostiene Kambouchner, la «dimensione d'esperienza» del procedimento di revoca in dubbio manifesta anche il suo «carattere non illimitato». Il dubbio di Hume, pertanto, non ha ragion d'essere e deriva più che altro da una lettura mal compresa del testo cartesiano. Se è corretto dire che il dubbio «iperbolico» (quello che Hume chiama «scetticismo antecedente») è venuto a investire un'evidenza attuale, non è meno corretto asserire che «la vera evidenza (e non solo quella semplicemente apparente o limitata) è quella che verrà essa stessa a capo di questo dubbio» (p. 379)

Le poche note che abbiamo svolto a margine di quest'opera non rendono sicuramente giustizia alla ricchezza dei suoi contenuti e alla ponderazione dei giudizi critici in essa formulati; bastano tuttavia a far intendere al lettore che ci troviamo dinnanzi ad una guida preziosa e accurata alle *Meditazioni*, quale non era sinora disponibile in termini eguali per penetrazione analitica dei singoli passaggi come per la padronanza dei differenti contesti e delle diverse interpretazioni. Su ogni punto trattato, Kambouchner fornisce una vera e propria rassegna critica delle interpretazioni, facendone un bilancio equilibrato e obiettivo e prendendo a sua volta posizione rispetto ai nodi controversi. È un peccato che l'assenza dell'indice dei nomi renda difficile rendersi conto della vastità e della precisione di questi apporti, che sono veramente critici e non solo bibliografici. Ma soprattutto la conoscenza di tutti i testi cartesiani (ovviamente non solo

quelli delle *Meditazioni*) è completa e si spinge sino alla sottigliezza di specifiche determinazioni lessicali, con tutto quello che esse comportano anche in termini di conoscenza dell'evoluzione sia del pensiero sia della forma espressiva cartesiani. Inoltre, per chi ha praticato gli studi anglosassoni sempre più numerosi e sempre più improntati ad uno stile analitico scarno e severo, quest'opera di Kambouchner dimostra che la preoccupazione filosofica per l'analisi dei contenuti non è ostacolata, anzi è facilitata e resa per così dire più 'naturale' e convincente da un solido inquadramento storico e da uno stile discorsivo preciso ma anche piano, come quello che si legge in questo volume. Non è difficile presagire che questo indispensabile strumento di lettura e di analisi (del quale si auspica il completamento con la pubblicazione degli altri due volumi) rimarrà un termine di riferimento durevole e apprezzato sugli scaffali di tutti gli studiosi interessati a Descartes e all'*early modern philosophy*.

Gianni Paganini

Benedetto Croce-Giovanni Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di Cinzia Rizza, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2006, pp. 134, € 12,00.

Le lettere di Benedetto Croce a Giovanni Vailati furono pubblicate per la prima volta nell'ormai lontano 1962, nella "Rivista critica di storia della filosofia" (pp. 180-187), a cura di Mario Dal Pra, del tutto prive di note esplicative. Esse costituiscono l'ultima voce della bibliografia di Silvano Corsari, *L'opera di Benedetto Croce* (Napoli 1967), e apparvero quindi ben prima che l'Istituto Italiano per gli Studi Storici inaugurasse quello stesso anno la sua collana di carteggi crociani. Furono quindi comprese, un decennio dopo, in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di Giorgio Lanaro, con introduzione di Mario Dal Pra (Einaudi, Torino 1971, pp. 603-627), questa volta (molto) "sobriamente annotate", al fine (si legge in una "Avvertenza", p. LXII) "di dare al lettore le indicazioni storiche e bibliografiche indispensabili per la comprensione dell'epistolario". Non si conoscevano invece le risposte del Vailati, e ha provveduto a pubblicarle, in una edizione completa della corrispondenza intercorsa tra i due, una studiosa siciliana, dottore di ricerca (si legge in quarta di copertina) in uno di quei campi del sapere ("Filosofia e storia delle idee") che la fertile fantasia accademica non si stanca di concepire, nell'intento (si presume) di perseguire e realizzare una conoscenza sempre più approfondita.

Diciamo subito che l'idea venuta alla Curatrice, e sostenuta dal suo maestro Francesco Coniglione, è tutt'altro che superflua o gratuita; le lettere di Vailati, nel mentre consentono di ricostruire con maggiore dovizia di elementi un rapporto breve ma non superficiale, completano un tassello di storia culturale dell'Italia unita. È importante però, perché se ne possa fare l'uso adeguato, che il carteggio non sia inficiato da errori di decifrazione, gravidi di equivoci più o meno rilevanti. Cominceremo da quelli di più lieve entità, nel senso che coinvolgono personaggi di statura minore, per poi dilungarci sull'errore che rischia di ingenerare, o meglio perpetuare un fraintendimento di ormai lunga durata. Il "prof. Biagi", uno dei due amici ai quali Vailati chiede (il 2 settembre 1901) che venga mandato il "programma generale" del Congresso storico internazionale (che si sarebbe poi tenuto a Roma nell'aprile 1903), è in realtà *Giovanni Biasi*, docente di matematica all'Istituto tecnico di Sassari, con una sola breve interruzione, per circa un quarantennio (di lui si sono conservate tre lettere al Vailati). Il "collega d'Economia politica" cui Vailati fa riferimento il 20 aprile 1901, mentre insegna-

va all'Istituto tecnico di Bari, non è "Tombri", ma *Ugo Tombesi* (Pesaro 1874-Milano 1939), poi dal 1911 docente di Statistica all'Università di Urbino.

Il fraintendimento più gravido di possibili conseguenze è un altro, antico nel tempo, ma consolidatosi in questa edizione. Nella cartolina postale del 27 aprile 1899, Croce scriveva – o meglio, così aveva letto il Dal Pra, senza peraltro apporre alcuna nota biografica (cfr. "Rivista critica di storia della filosofia", XVII, 1962, p. 181) – che avrebbe visto, per trasmettergli i saluti di Vailati, il "prof. Omodeo". È questa anche la decifrazione nel citato volume dell'*Epistolario* (p. 608): nel cui Indice dei nomi, però, – difficile dire se compilato dal curatore o dalla redazione della casa editrice – il cognome "Omodeo" veniva completato col nome proprio "Adolfo". Probabilmente suggestionata da questi precedenti, la Curatrice legge anche nella cartolina postale di Vailati del 25 aprile 1899, come "prof. Omodeo", la persona – da lui qualificata "il comune [non, come decifra la Rizza, "caro mio"] amico" – che gli aveva fornito il "preciso indirizzo" di Croce. E vi appone una lunga nota biografica, dalla quale si apprende (e l'informazione è corretta) che lo storico Adolfo Omodeo era nato a Palermo nel *1889*. Ora, sostenere che un bambino di dieci anni potesse essere amico sia di Croce sia di Vailati, è davvero segno di imperdonabile avventatezza; ma, per nulla turbata dalla palese inverosimiglianza, la Curatrice ribadisce nella Introduzione che pronubo del rapporto epistolare tra i due filosofi sarebbe stato il "prof. Adolfo Omodeo" (p. 8). Le cose non stanno naturalmente così, e per scrupolo abbiamo voluto verificare i due autografi, in entrambi i quali si vede in modo nitido che l'iniziale del cognome è una "A". Il "comune amico" era *Federico Amodeo* (Avellino 1859-Napoli 1946), professore di matematica all'Istituto tecnico Della Porta di Napoli e dal 1885 al 1923 libero docente di Geometria proiettiva all'Università del capoluogo campano. In collaborazione con l'Amodeo, Croce aveva pubblicato (1892) nell'"Archivio storico per le province napoletane" un articolo su *Carlo Lauberg ed Annibale Giordano prima e dopo la rivoluzione del 1799*, (lo si trova citato in B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bibliopolis, Napoli 1998).

La Curatrice ha scelto (si legge a p. 47) di riprodurre immutate le "imprecisioni grammaticali" presenti nei testi, "inserendo tuttavia le correzioni tra parentesi". Solo che, probabilmente vittima di un eccesso di zelo, finisce con l'intervenire anche su luoghi di assoluta normalità grammaticale, su grafie e terminazioni consuete nella scrittura ottocentesca: come la prima persona dell'imperfetto "aveva" *[o]*(p. 60); "dai *[l]* 17 del passato mese" (p. 62); "Innspruck" *[*Innsbruck*]* (pp. 64 e 67); "dalla rapidità e dall'energia colla *[e]* quale *[i]*" (p. 76). Non si capisce poi perché il plurale femminile dell'aggettivo "benevolo" debba fare "benevoli" (p. 53).

Nella lunga missiva del 6 giugno 1900, la cui foto è riprodotta alla fine del volumetto, Vailati riporta il brano di una lettera indirizzatagli da Franz Brentano (e non conservatasi). La Curatrice lo trascrive in un tedesco fantasioso (il "sehr" è decifrato come un "Leh *[*o*]* r *[*e*]*" che sa di ibrida stortura), così che il senso ne esce stravolto in tutta la seconda parte. Questo il testo tedesco, peraltro di nitida lettura: "wahrscheinlich kann Italien Deutschland philosophisch *ueberholen*, indess dies gar sehr durch die Autorität schlechter Traditionen gehemmt wird" ("probabilmente l'Italia può *superare* filosoficamente la Germania, ma ciò è molto frenato dall'influenza di cattive tradizioni"). È sorprendente che la Curatrice, palesemente digiuna di tedesco, non abbia avvertito l'esigenza di ricorrere a una consulenza; sempre che lo *scrupolo* rimanga uno dei fondamenti della ricerca, e che a sorreggerla ci sia quella "passione" senza della quale (affermava Max Weber) "non c'è vocazione per la scienza e bisogna scegliere un'altra via".

Stefano Miccolis

Pierre Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 280, € 17,50; Jan Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di Mauro Carbone, Prefazione di Paul Ricoeur, con uno scritto di Roman Jakobson, Einaudi, Torino, 2008, pp. 184, € 17,50.

I due recenti volumi pubblicati nella stessa collana einaudiana (PBE), si rifanno a una nozione comune, quella di «cura di sé» o di «cura dell'anima», proponendola al centro di una rinnovata considerazione della storia e della spiritualità europea. Questa circostanza può motivare una lettura in parallelo dei due volumi, che presentano al pubblico italiano due tra i più singolari pensatori europei della seconda metà del Novecento. Nelle conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson, Hadot ripercorre, in chiave autobiografica i temi più noti della sua originale riflessione sulla tradizione stoica e neoplatonica greca e latina, incentrata nel recupero della nozione di esercizio spirituale, da lui posta al centro di una rinnovata definizione di filosofia come «modo di vivere». Come un'«arte della vita» o una «maniera di essere», che implica una «conversione» rispetto alla direzione naturale dell'esistenza e una continua «attenzione» rivolta ai propri atti e (prima ancora) alle intenzionalità del desiderio, in vista dell'acquisizione di una completa autonomia e libertà spirituale.

Nella appendice al libro (*Etica, filosofia ed esercizi spirituali. Da Plotino a Wittgenstein*) Davidson rimarca una continuità in questa tradizione occidentale, avvicinando la nozione di cura di sé, recuperata dall'antico nell'opera di Hadot (e in quella, in certo senso epigonale, di Michel Foucault), con la tendenza, che si è fatta strada negli Stati Uniti all'interno delle «pratiche filosofiche» contemporanee, caratterizzata da una reazione all'eccesso di «professionalismo» della filosofia universitaria e dal recupero di una «filosofia dell'ordinario», di ascendenza pragmatistica (cfr. in proposito Roberto Frega, *Antiprofessionalismo e filosofia dell'ordinario*, «Discipline filosofiche», XV [2005], n. 1, pp. 127-71). A suo dire, si potrebbe tracciare una continuità di «lunga durata», nella pratica occidentale della cura dell'anima o della cura di sé, negli studi dedicati da Stanley Cavell alla teoria dei giochi linguistici del secondo Wittgenstein, da lui originalmente ricondotta all'«umore» (*mood*) filosofico di pensatori atipici come Emerson e Thoreau, all'origine dello spirito americano della «frontiera». Si tratta di una prassi di «riorientamento» nella direzione naturale dello sguardo e nell'uso del linguaggio quotidiano, che presuppone un preliminare senso di «spaesamento» o di «perdita del mondo», in certa misura affine alla *epoché* fenomenologica (anche se di natura essenzialmente «prassica» anziché «teoretica»). Cavell la accosta in effetti a Wittgenstein, piuttosto che a Husserl o a Heidegger, alla «pratica wittgensteiniana che consiste nel ricondurre le parole in patria, come un pastore», nella consapevolezza che «il comportamento delle parole non è separato dalle nostre vite, per quelli di noi che appartengono a queste parole, che ne hanno padronanza. Sono le vite stesse che devono prendere il cammino del ritorno» (*La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 264-65). Con diverso linguaggio (che riprende l'antica figura platonica della caverna, nella riattualizzazione cristiana datane dalla *Commedia* di Dante) si tratta di «spiegare il passaggio dall'oscurità alla luce», dal senso di angoscia e di «perdita» di sé e del mondo al ritrovato senso di «chiarezza spirituale» consentita dagli «esercizi spirituali della filosofia» (ivi, p. 263).

Il duplice riferimento alla fenomenologia – nelle opposte ma (in Patočka) complementari versioni di Husserl e Heidegger – è invece essenziale al recupero della nozione di cura dell'anima proposto dal pensatore ceco. Se in Hadot la cura di sé assume tratti etico-esistenziali, Patočka è ben più radicale, nell'attribuirle un valore fondativo

in una prospettiva di filosofia della storia: «la cura dell'anima è ciò che ha creato l'Europa: si può sostenere questa tesi senza alcuna iperbole» (*Saggi eretici sulla filosofia della storia* cit., p. 92). Se inoltre, nella prospettiva di Hadot, essa poteva essere descritta come «passaggio dall'oscurità alla luce» – con una lettura più scontata del motivo platonico dell'uscita dalla caverna – in Patočka – che insiste piuttosto sul tema del «ritorno nella caverna» come compito etico del filosofo – appare una versione più drammatica di tale pratica filosofica: «bisogna comprendere la vita non dal punto di vista del *giorno*, del mero vivere, della vita accettata, bensì anche dal punto di vista della lotta, della *notte*, dal punto di vista di *polemos*» (ivi, p. 50).

Paul Ricouer, nella sua *Prefazione* alla edizione francese dei *Saggi* patočkiani, ha riconosciuto il «nucleo eretico» dell'opera nella inedita «definizione del mondo naturale come mondo pre-istorico, in virtù della caratterizzazione della storicità mediante la problematicità» (ivi, p, XXIX). Il senso della storicità, a cui «apre» la pratica della cura dell'anima, non è un senso «dogmatico» (come quello delle ideologie), e neppure quel senso «modesto» che la vita in equilibrio delle società pre-istoriche (le «società senza storia») è stata in grado di assicurare per lunghi periodi a una larga parte di umanità. È piuttosto un senso «problematico», che la vita incontra nel suo movimento «ampio» oltre i confini della finitudine naturale, e la cui consapevolezza storica è incarnata nella figura di Socrate: qui «il continuo sconvolgimento della coscienza ingenua del senso è un nuovo modo in cui si dà il senso stesso» (ivi, p. 67). Nel socratismo la cura dell'anima, la «vita interrogata» (nella formula di Ricoeur), si svela come possibilità propria dell'uomo europeo, in quell'*unicum* storico che vede la nascita comune della politica e della filosofia, dell'idea di libera comunità e di verità. Poiché il mondo storico non è cancellazione del «mondo naturale» e «pre-istorico», ma piuttosto ripetizione e libera ripresa dell'angoscia esistenziale, che su tale sfondo permanente si staglia, la cura dell'anima non deve prescindere dalla consapevolezza di una appartenenza «cosmica» in cui la sua verità si radica.

Questo motivo, presente anche nei *Saggi eretici*, è sviluppato soprattutto in un altro testo importante di Patočka, *Platone e l'Europa*, che raccoglie i materiali di un seminario privato del 1973, di cui esistono sia l'edizione francese del 1983, sia una spagnola (1991) e una italiana (Vita e Pensiero, Milano 1997 con una prefazione di Giovanni Reale, che ne ha ripreso le tesi nel discutibile pamphlet sulle *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Cortina, Milano 2003). Qui egli distingue due modalità fondamentali della cura greca dell'anima, riferite a Democrito e a Platone. Quella che prevarrà in occidente è la seconda, la cui superiorità è segnalata dal fatto di riunire in sé un triplice «progetto»: elevare lo *sguardo* metafisico *in ciò che è* a «progetto di una nuova forma dell'essere»; connettere a questa visione teoretica una prassi etica, in quanto «progetto di una nuova forma di vita all'interno dello Stato»; offrire infine «spiegazione di ciò che è l'anima in se stessa» (*Platone e l'Europa*, cit., pp. 115-16). Ma questa primazia metafisica platonica non deve far dimenticare il precedente della filosofia naturale di Democrito. È anzi a lui che si deve la idea originaria di un accesso privilegiato, attraverso la dimensione temporale del *presente*, a quella del divino e dell'eterno: «una traversata di tutto l'ente, traversata fondata su ciò che è presente, sul presente in ciò che ha di più presente» (ivi, p. 110). L'anima, che sia capace di ciò, «accede a un confronto con ciò che è eterno» ma è anche «capace di vivere nel miglior modo possibile in tale mondo» (*ibid.*). A Democrito si deve anche l'idea di un uso della *geometria* per «penetrare al di là di ciò che appare come visibile, e raggiungere l'invisibile» (ivi, p. 109), e proprio a questa versione (che potremmo dire *precategoriale*) della geometrizzazione del *mondo della vita*, precedente all'impiego, da parte di Platone, del più po-

tente strumento della *matematizzazione* (che lascerà una traccia indelebile, consegnandola a un destino metafisico, la scienza occidentale) si rifà di preferenza l'ultimo Patočka, nelle indagini fenomenologiche sulla *Lebenswelt*, che intendono procedere verso una *fenomenologia a-soggettiva*, distante da quella husserliana (prigioniera, in certo senso, del platonismo). Non possiamo soffermarci su questo tema complesso, ma ci limitiamo a ricordare che questo è il tema costante dell'autore ceco, fin dalle indagini giovanili sulla nozione di *mondo naturale*, su cui ha insistito a suo tempo tanto giustamente Guido Davide Neri.

Questa insistenza sulla «fisica», come dimensione essenziale dell'esercizio spirituale, è del resto un tratto che accomuna Patoˇcka (che lo declinerà come tema fenomenologico, nell'ambito di quella che concepisce come una «fenomenologia a-soggettiva») e Hadot (che lo collega piuttosto al «sentimento oceanico» di Romain Rolland, da lui sperimentato nella adolescenza, nella contemplazione del «cielo stellato»). Questa centralità «greca» del mondo naturale si perde con il cristianesimo, il cui essenziale «acosmismo» è visto da Patoˇcka come il primo responsabile della oggettivazione scientifica moderna, che condurrà a quel «divorzio tra realtà e senso» di cui è figlio il nichilismo contemporaneo. Patoˇcka non si rassegna alla inevitabilità di tale «declino» (che ha portato la soggettività a estraniarsi dalla cura dell'anima, o dell'*essere*, per coltivare unicamente quella dell'*avere*) e invoca nella dimensione del «sacrificio» la forma autentica della libertà e della responsabilità. Ciò che rende straordinarie le pagine di Patoˇcka (da questo punto di vista assai più dense e teoreticamente superiori a quelle di Hadot) è la sua capacità rabdomantica di far scaturire tali nozioni in fondo tradizionali, non come stanca ripetizione di una filosofia morale che ha smarrito (nell'epoca post-moderna e, secondo alcuni, anche post-storica) tutto il suo nerbo e il suo vigore; ma come senso concentrato e per così dire distillato (come *elisir*, nella formula di Michelet per il pensiero antico) della storia del Novecento. Le pagine da lui dedicate (nella conclusione del libro) alla esperienza del «fronte», come nuovo «sconvolgimento» capace di aprire l'uomo contemporaneo a un rinnovato sentimento di libertà o di «superindividualità autentica», nella formula della «solidarietà tra gli scampati» (un nuovo imperativo categorico?), sono tra le più potenti che si possano leggere nella letteratura filosofica recente e valgono molto più di tanti trattati (o sarebbe forse meglio dire compendi manualistici) di filosofia morale, come quelli in cui si esercita ormai stancamente la pratica accademica. Anche per questo, il libro di Patočka si raccomanda particolarmente ai giovani lettori, e non mi sembra eccessiva la formula usata da Mauro Carbone, che lo ha definito senza retorica «l'ultimo grande libro di filosofia del XX secolo».

Amedeo Vigorelli

Nietzsche-Wörterbuch, Band 1: *Abbreviatur-einfach*, hrsg. von der Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens; de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 763, € 170,00.

«Nehmt eure Sprache ernst! Wer es hier nicht zu dem Gefühl einer heiligen Pflicht bringt, in dem ist auch nicht einmal der Keim für eine höhere Bildung vorhanden» (*Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, II, KSA 1, p. 676). «Prendete seriamente il linguaggio!»: suona così il monito che il giovane Nietzsche fa riecheggiare nella bocca di un vecchio filosofo all'inizio della seconda conferenza *Sul futuro delle nostre scuole*. Ma il «sentimento di un obbligo sacro» nei confronti del linguaggio,

della sua forza dirompente così come delle sue potenziali ambiguità e della sua forza creatrice, non è espresso solo negli scritti giovanili: esso rappresenta piuttosto un filo rosso dell'intera produzione nietzscheana, tanto che Nietzsche può essere inserito a pieno titolo non solo tra i filosofi più influenti di sempre, ma anche tra i cosiddetti "maestri dello stile" di lingua tedesca, come ebbe a mostrare, tra i primi, A. Mette (nel suo *Zur Psychologie des Dyonisischen*, in "Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften", n. 20, 1934). A conferma di ciò, gli scritti nietzscheani vengono letti anche al di fuori della cerchia dei filosofi e non appartengono solo alla storia (o al "canone") della filosofia, ma anche alla storia della lingua e della letteratura tedesche.

Questa prerogativa è ben presente ai curatori del *Nietzsche-Wörterbuch* edito da de Gruyter (sia in versione cartacea, sia in formato elettronico) che collocano la loro impresa sulla scia dell'opera di Montinari e del suo piano di redazione di un dizionario atto a contenere tutte le parole chiave della *filosofia* di Nietzsche, offrendone anche una spiegazione *storico-sistematica*. Un siffatto connubio tra dimensione filosofica e dimensione storico-linguistica è chiaramente evidente nell'impostazione del *NietzscheWörterbuch* che, come si legge nella *Vorwort*, intende rendere la *polisemia* dei termini chiave del pensiero nietzscheano, sia indagandone la valenza concettuale e filosofica, sia mostrandone il rapporto con la (storia della) lingua tedesca e rendendone sempre il carattere di *vitalità* (esigenza, questa, espressa dallo stesso Nietzsche). Il primo *Band*, che analizza complessivamente 67 lemmi, rappresenta quindi l'inizio di un ambizioso progetto e l'esito di una accurata opera di selezione: a livello complessivo infatti, dal totale delle circa 30.000 parole del *Wortschatz* nietzscheano, il campo di analisi è stato ridotto a 500 e, ai quattro volumi inizialmente previsti nel piano dell'opera, molto probabilmente se ne aggiungeranno altri tre, arrivando quindi a un numero totale di sette.

Il progetto è di indubbio interesse non solo per l'impostazione che lo sottende e per i risultati che si propone – offrire cioè un materiale il più possibile completo a supporto delle indagini filosofiche, linguistiche e letterarie in e a partire da Nietzsche – ma anche per il carattere interdisciplinare e internazionale che lo anima. All'iniziativa infatti, che è coordinata da Paul van Tongeren – tra i più influenti studiosi di Nietzsche su scala internazionale – presso l'Università di Nimega, collabora un gruppo di esperti provenienti da differenti campi disciplinari e da vari paesi sia dell'Europa sia degli Stati Uniti (con la modesta partecipazione anche di chi scrive questa nota).

Sia per queste prerogative, sia per gli aspetti contenutistici e metodologici, il *NietzscheWörterbuch* si differenzia dagli altri dizionari nietzscheani già esistenti, compreso il pur pregevole *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, curato da Henning Ottmann (Metzler, Stuttgart-Weimar 2000) che, pur costituendo un agile strumento di indagine e avendo il merito di offrire un panorama sinottico dei principali termini nietzscheani, esclude sia l'analisi linguistica degli stessi, sia la considerazione del loro peculiare uso ad opera di Nietzsche rispetto alla tradizione a lui precedente (e posteriore). Il *Nietzsche-Wörterbuch* edito da de Gruyter si presenta, insomma, come un approfondito studio atto a rappresentare un punto di partenza per ogni ricerca su Nietzsche, ispirandosi, in parte, al modello del *Goethe-Wörterbuch* edito dalla Akademie der Wissenschaften di Berlino (Kohlhammer, Stuttgart, 1966 ss.).

Le implicazioni metodologiche di questo obiettivo si traducono innanzitutto nella scelta di porre al primo posto non il *concetto*, ma il *significante*, e di ricostruire il campo semantico in cui una parola acquista il suo significato (o i suoi significati); inoltre, in conformità a tale impostazione, la componente interpretativa non è l'obiettivo pri-

mario dell'analisi, ma viene concentrata in una specifica sezione, al fine di poter offrire, *in primis*, una trattazione il più obiettiva possibile.

Tale impostazione metodologica si traduce, dal punto di vista dei contenuti, nella suddivisione di ogni articolo in 9 categorie fondamentali. Entrando nel dettaglio, la categoria 1 (*Wortformen, Beleganzahlen, Belegzeiten*) offre soprattutto informazioni quantitative sul lemma in questione, indicandone innanzitutto la frequenza esatta, ma individuandone anche le varianti e i termini composti. La categoria 2 (*Zusammenfassende Übersicht über die Bedeutung*) offre invece una sintesi dei principali significati che il lemma assume in Nietzsche e, nei casi in cui siano presenti molte varianti di utilizzo, contiene anche una *Struktur der Gliederung*, ovvero una articolata suddivisione dei differenti significati. La *Gliederung* vera e propria è sviluppata nelle categorie 3 e 4 (*Ausgewählte Belege*, rispettivamente nella versione elettronica e cartacea), nelle quali viene offerta una articolazione sistematica dei differenti significati o possibilità semantiche del termine in questione, elaborata sulla base di una attenta analisi di tutti i luoghi in cui Nietzsche utilizza il termine stesso. L'intento di queste categorie, quindi, è quello di offrire non tanto una interpretazione, quanto una visione complessiva e oggettiva delle differenti accezioni che un dato termine assume nel linguaggio nietzscheano, ecco perché, a supporto della *Gliederung*, vengono riportati alcuni fondamentali testi scelti (contenuti sia nelle opere pubblicate, sia nel *Nachlass*). La categoria 5 (*Wort- und Begriffsgeschichte*) si addentra nell'analisi linguistica e storica del termine e del concetto oggetto di analisi, avvalendosi dell'ausilio dei principali dizionari della lingua tedesca, dei dizionari etimologici di altre lingue, oltre che dei più importanti *Lexica* filosofici e dei dizionari espressamente dedicati a specifici autori. La parte propriamente interpretativa è concentrata nella categoria 6 (*Interpretation und Nietzsche-Forschung*) in cui, a partire dai significati individuati nella categoria 4 (o categoria 3 per la versione elettronica) e grazie all'aiuto delle informazioni generali contenute nella categoria 5, viene sviluppata una trattazione filosofica del concetto in questione, mettendone in luce la declinazione ad opera Nietzsche, anche attraverso il supporto della letteratura secondaria. Infine, le restanti categorie offrono informazioni o proposte interpretative relative a singoli testi non compresi nelle categorie precedenti (categoria 7: *Zu einzelnen Belege*), indicazioni sulla ricezione di un dato termine, specie dal punto di vista socio-politico e in riferimento all'uso "nazi-fascista" (categoria 8: *Rezeption*), rimandi ad altri termini connessi al lemma analizzato (categoria 9: *Querverwise*).

Grazie a questa articolata struttura, la trattazione dei lemmi selezionati consente di mettere in luce alcune caratteristiche significative dello stile e della filosofia nietzscheani. A titolo esemplificativo si può considerare il lemma *Bejahung*. Innanzitutto Nietzsche, pur essendo in linea con la tradizione della lingua tedesca nel prediligere l'utilizzo del termine *Bejahung* rispetto ad *Affirmation*, ne innova profondamente il significato. Se nella lingua tedesca, infatti, *Bejahung* ha un'accezione eminentemente *logicoteoretica* ed è connessa al tema del giudizio, in Nietzsche questo significato, seppur presente, è secondario per almeno due ragioni. Innanzitutto, anche quando viene intesa come una forma del giudizio, o assurge essa stessa a giudizio, *Bejahung* contiene sempre anche una dimensione fisiologica, poiché è considerata da Nietzsche come il prodotto di un processo fisiologico che si sviluppa attraverso sensazioni e mai in modo puramente teoretico. In secondo luogo va osservato che l'utilizzo prevalente del termine ad opera di Nietzsche si pone sul piano non logico-teoretico, ma *pratico*. Tuttavia, a differenza delle pur esistenti declinazioni della *Bejahung* in direzione pratica, Nietzsche ne sottolinea la connessione alla vita e al tema della volontà di potenza, enfatiz-

zandone la connotazione *esistenziale*: l'affermazione, come forma di vita, assurge infatti a ideale dell'intera filosofia nietzscheana e si connota in senso eminentemente etico, come testimonia il suo legame con l'*amor fati*, con l'*eterno ritorno* e con la trasvalutazione dei valori. Non da ultimo, va anche osservato che Nietzsche affianca il termine *Bejahung* ad altre espressioni – come *ja sagen*, *ja machen*, etc. – alle quali attribuisce forte valenza filosofica, come mostra ad esempio la parodia dello IA dell'asino che compare in *Così parlò Zarathustra* o, di converso, l'espressione "Ja und Amen sagen" (e il riferimento alla "Ja und Amen Lied") la quale, contrariamente al suo significato tradizionale nella lingua tedesca, assume in Nietzsche una valenza fortemente positiva, configurando una affermazione quasi religiosa dell'esistenza.

Come si può evincere da queste brevi considerazioni e dall'esemplificazione considerata, il *Nietzsche-Wörterbuch* costituisce un'opera ricca e articolata, di cui si avvertiva la mancanza e al contempo la necessità, un'opera che risulta di fondamentale importanza per chiunque intenda analizzare con serietà scientifica e attenzione filosofico-linguistica il pensiero di Nietzsche. Ecco perché non si può che salutare positivamente la pubblicazione di questo primo volume e aspettare con interesse l'uscita del secondo (Band II: *Einsamkeit-Gesundheit*), prevista per il 2009.

Benedetta Giovanola

Luca Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006, pp. 279, € 22,00.

Un buon modo per presentare il libro di Luca Bisin – vincitore nel 2007 del premio "Opera Prima di Filosofia" assegnato dalla Consulta Nazionale di Filosofia – è seguire il suo autore nel dire anzitutto che cosa esso *non* è: non si tratta di uno studio comparativo su Husserl *e* Kant e neppure di un'indagine sul Kant *di* Husserl, quanto piuttosto della ricerca del «kantiano *in* Husserl» (p. 10). Si tratta, cioè, di una ricognizione della fenomenologia husserliana condotta sulla base del tema kantiano (e neokantiano) per eccellenza: la riflessione sui molteplici modi della legalità dell'esperienza e sulle condizioni che a priori la rendono possibile. Il pensiero critico-trascendentale – con la sua natura metariflessiva e il suo essere filosofia dei limiti – viene quindi "usato" come chiave d'accesso alla fenomenologia in quanto "critica della ragione", al di là delle valutazioni che lo stesso Husserl ha dato di Kant e del criticismo, cercando di restituire quella «stratificata storicità che collega le idee e i problemi prima e più profondamente che i filosofi» (p. 12).

L'originalità di questo taglio interpretativo mette il testo in una posizione decisamente eccentrica rispetto alla vasta letteratura che riguarda da un lato il rapporto tra fenomenologia e filosofia critica, dall'altro le ricadute di tale rapporto sull'interpretazione del percorso di Husserl: un'eccentricità dovuta sia alla audace adozione di un punto di vista interno alla speculazione husserliana e al modo peculiare con cui essa torna sempre, ossessivamente, sui suoi passi, sia al fatto che tale punto di vista viene conquistato sulla scorta di motivi tipicamente kantiani quali l'"orientamento" nel pensiero, l'"architettonica" della ragione e degli ambiti d'esperienza, il "passaggio" che collega i modi diversi della legalità esperienziale, la fecondità del concetto di "limite". In questo quadro, drastiche categorie storico-filosofiche come quelle di "svolta" (tra il realismo oggettivo che informerebbe le *Ricerche logiche* e l'idealismo soggettivo del primo volume di *Idee*) paiono all'autore inadeguate a cogliere la natura stratificata della riflessione husserliana: si parla invece di un «guadagno teorico» che, negli anni tra le

due opere, avrebbe consentito a Husserl di comprendere come la descrizione della dinamica dei diversi atti di coscienza richieda la tematizzazione non solo dell'oggettività secondo i diversi modi del riferimento intenzionale, ma anche della «sottesa identità egologica» che in questo riferimento dispiega la sua «variegata fisionomia» (p. 151).

Se la sicura conoscenza degli scritti husserliani consente all'autore di individuarvi i luoghi in cui a suo giudizio si fa più manifesta la comunanza che unisce fenomenologia e filosofia critica sotto il titolo del trascendentale, l'intelligenza con cui è condotta l'indagine evita il rischio che questa si riduca a riscontro di semplici analogie; d'altra parte, uno dei meriti del libro è che il bisogno teorico comune a filosofia critica e fenomenologia – una volta assicurato contro la *vulgata* che le vuole invece in radicale alternativa – non esaurisce certo la questione del rapporto tra le due filosofie, ma piuttosto rappresenta la base autentica da conquistare per far partire un confronto fecondo e non "ideologico" tra esse. Lo si vede bene, per esempio, nel modo in cui viene affrontato il tema dell'a priori materiale, caposaldo fenomenologico per cui ogni dato è portatore della sua legalità, in quanto caso esemplificativo di uno spettro di possibile variazione eidetica che non è arbitrariamente estensibile, ma delimitato dalle strutture di un'esperienza già passivamente sintetizzata: proprio qui, dove la distanza da Kant a molti interpreti sembra farsi incolmabile, Bisin ricorda invece che Husserl concepisce la passività della sintesi come sempre intrecciata a un'*attività* soggettiva, visto che «nelle regioni della legalità eidetica occorre orientarsi [...], dare una direzione al proprio sguardo» (p. 98); il vedere eidetico non basta se non è insieme un «voler vedere», il che significa «che la pregnanza oggettuale dell'*eidos* va misurata rispetto ai molteplici modi di disporsi della trama coscienziale» (p. 107).

L'interpretazione si concentra quindi su quei luoghi della riflessione husserliana in cui la fenomenologia si presenta come plastica filosofia del *zugleich*, dell'«ad un tempo» (p. 213), locuzione avverbiale che a Bisin pare restituire al meglio il tratto distintivo di ogni filosofia trascendentale: l'analisi descrittiva è mossa internamente da un'esigenza di sistema; l'identità dell'io puro si dà solo nella molteplicità del riferimento oggettuale; il momento eminentemente soggettivo della riduzione fenomenologica mette capo a una "trascendenza nell'immanenza" che ora è la soggettività trascendentale, ora il mondo che si costituisce in essa; l'a priori fenomenologico si declina in senso tanto formale quanto materiale (anche l'a priori analitico-formale ha la sua "regione" nel significato); il vedere del fenomenologo è sempre anche *zugleich* un "vedersi vedere" che istituisce una vertiginosa e autoreferenziale verticalizzazione della riflessione. In tutti questi momenti l'autore mostra il dispiegamento del progetto fenomenologico come filosofia della *Grenze*, nel senso positivo e dinamico che Kant vi attribuisce nei *Prolegomeni*, in quanto filosofia «dei limiti […] tra le diverse fisionomie della manifestatività, degli spazi del loro reciproco differenziarsi *e* […] intrecciarsi, degli intervalli in cui si dispongono parallelità e tangenze» (p. 256).

In questo quadro è naturale allora che i motivi kantiani alla luce dei quali viene ripensata la fenomenologia di Husserl siano soprattutto quei nuclei teorici – come la regolatività dell'idea e il giudizio riflettente – ai quali è affidato il compito di esprimere la dinamica organicità della ragione critica. Nel complesso, il "kantiano" in Husserl che emerge dalle ricche e profonde analisi condotte da Bisin si rivela un efficace filo conduttore per muoversi nella complessa trama disegnata dal fondatore della fenomenologia; da segnalare, inoltre, le ampie note bibliografiche che, se a volte appesantiscono la lettura, hanno tuttavia il pregio di informare puntualmente sullo *status quaestionis* dei tanti temi affrontati.

Giuliana Mancuso

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage, unter ständiger Mitwirkung von Gottfried Gabriel, Matthias Gatzemeier, Carl F. Gethmann, Peter Janich, Friedrich Kambartel, Kuno Lorenz, Klaus Mainzer, Peter Schroeder-Heister, Christian Thiel, Reiner Wimmer, in Verbindung mit Martin Carrier herausgegeben von Jürgen Mittelstraß, 8 voll., Metzler, Stuttgart-Weimar, 2005-2011, € 639,60.

Uscita in prima edizione tra il 1980 e il 1996 in quattro volumi, l'enciclopedia diretta da Jürgen Mittelstraß esce ora in una seconda edizione riveduta e essenzialmente ampliata in otto volumi, i primi due (A-B e C-F) già usciti, nel 2005, e i restanti sei previsti con scadenza biennale entro il 2011.

Non che manchino enciclopedie filosofiche. Tre anni fa sono usciti i dieci volumi della seconda edizione della gloriosa *MacMillan Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Donald Borchert (MacMillan, New York 2005), che era uscita in prima edizione nel 1967; mentre la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Edward Craig (Routledge, London 1998), apparve in occasione del ventesimo congresso mondiale di filosofia. In Italia, sono appena usciti i dodici volumi (con 10500 lemmi) della terza edizione dell'*Enciclopedia filosofica* del Centro di Ricerche Filosofiche di Gallarate, curata da Virgilio Melchiorre assieme a Massimo Marassi (Bompiani, Milano), la prima edizione della quale, apparsa nel 1957, inaugurò il genere e fece da modello per quelle che l'hanno seguita negli ultimi cinquant'anni. Per quel che riguarda la Germania, occorre ricordare la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, curata da Hans Jörg Sandkühler, uscita in quattro volumi (Meiner, Hamburg 1990) di impianto analogo a quella di Mittelstraß, ma che ancora rispecchia le divisioni ideologiche della guerra fredda.

Ciò che distingue la sua enciclopedia Mittelstraß lo proclama il titolo, e lo si deve prendere alla lettera: gettare un ponte tra la filosofia e le scienze; rimettere in sesto rapporti guastati tra filosofia e scienze; intervenire su questioni che toccano filosofia e scienza a livello dei fondamenti, oggi come nella loro storia; *last but least*, essere strumento per tutti coloro che intendono guardare al mondo con occhi filosofici. L'enciclopedia di Mittelstraß ha diversi pregi per qualità, chiarezza e rigore, ma soprattutto ha il grande vantaggio di essere calata nella contemporaneità, cosa che spiega l'opportunità di un suo aggiornamento a meno di venticinque anni dal suo completamento. L'enciclopedia accoglie nuovi lemmi al ritmo di cento nuovi articoli a volume, molti dei quali estremamente urgenti, come «genetica», «salute», «neuroscienze», «interdisciplinarietà». L'attenzione al presente la rende del tutto paragonabile alle due opere che seguono nel modo più efficace l'evolversi delle discussioni degli ultimi anni se non degli ultimi decenni, il *Cambridge Dictionary of Philosophy* curato da Robert Audi per Cambridge (già uscito in due edizioni nel 1995 e nel 1999) e la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, diretta da Edward N. Zalta, che è *on-line*, ha la dimensione del cibionte ed il vantaggio che molti articoli (ma non tutti) vengono aggiornati ogni trimestre.

Per fare un esempio, scelgo la coppia di articoli di Gereon Wolters su evoluzione e teoria dell'evoluzione (vol. II, 439-442 e 442-444), che investono la questione del «futuro della natura umana», ha detto Habermas. La fissità della specie non è più un tabù, ed è ora che la discussione sul darwinismo esca dalle barricate del *Kulturkampf* tra positivisti e creazionisti. Bene fa Wolters a prendere le mosse da molto lontano, dalla logica e dalla cosmogonia. Per la logica, appunto l'evoluzione è semplificazione dalla complessità attraverso la delineazione di forme (p. 439), un po' come l'evolvere il nucleo di una cipolla togliendone via via gli strati esterni. Questo processo di semplifica-

zione ha luogo attraverso la matematica, e dunque anche attraverso la cosmogonia (l'interpretazione dell'armonico cigolìo delle sfere dei cieli di Dante, anche quelli come una cipolla). Come si vede, l'argomento ha una sua eleganza. Senza arrivare alle citate altezze siderali, direi non si può non apprezzare questo intervento piano, istruttivo, garbato e però anche spiazzante. Nella filosofia e nella filosofia della scienza, insomma, l'evoluzione ha valenza paradigmatica in primo luogo per quel che riguarda la teoria del progresso delle scoperte scientifiche e in secondo per quel che riguarda l'adattamento delle strutture cognitive rispetto alle strutture della realtà (p. 441).

Una parola, infine, sulla ricostruzione storica. Mittelstraß continua a proporre lo schema di un'enciclopedia che tratta di concetti e di autori, con i primi che stanno però ben al di sopra dei secondi, con ciò ribaltando la proporzione che si trova ancora, ad esempio, nella terza edizione dell'*Enciclopedia filosofica*, nella quale ben più del 50% dei lemmi è riservato agli autori. Questa scelta permette a chi la consulta di trovare nello stesso luogo ogni genere di informazione che può desiderare chi, appunto, guarda alla realtà con occhi filosofici. Va però detto che la ricerca storico-filosofico più recente separa con grande acribia i concetti dagli autori. Nella nuova edizione del *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg*, a cura di Helmut Holzhey, della quale sono finora usciti sette volumi, ciascuno in più tomi (Schwabe, Basel 1988-), si è addirittura andati oltre la considerazione per autore e la si è sostituita con quella per aree di cultura. Nessun autore, invece, ma solo 3700 concetti, sono la materia dei tredici volumi dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe, Basel 1971-2007), a cura di Joachim Ritter, Karlfried Gründer e Gottfried Gabriel. Per quel che riguarda infine la valutazione dell'impatto nel ventunesimo secolo, è assai significativo che nell'enciclopedia di Mittelstraß a Abbagnano (vol. I, p. 4s.) sia dedicato esattamente lo stesso numero di righe che a Croce (vol. II, p. 98s.).

Riccardo Pozzo

Daniele Velo Dalbrenta, *Brocardica. Una introduzione allo studio e all'uso dei brocardi*, Franco Angeli, pp. 159, € 16.

Questo agile, denso libro di Daniele Velo Dalbrenta ripercorre la complessa vicenda dei brocardi. *Brocardica. Una introduzione allo studio e all'uso dei brocardi*, e ci guida in un territorio solo apparentemente tecnico, in realtà pieno di riflessi e sfumature che aprono il discorso giuridico al livello più ampio e panoramico che in fondo gli è proprio, quello della filosofia e della comprensione del mondo. I brocardi, aforismi del diritto che riassumono e divulgano principi regolativi e generali a partire dal Medioevo, dischiudono in realtà visioni del mondo universali. Molte di queste "formule" sono entrate nell'uso comune, ad esempio *qui tacet consentire videtur*, che venne ripreso perfino nel diritto canonico nella notevole formulazione tardo-duecentesca di Bonifacio VIII. Altre ancora sono soggette a interpretazioni discordi, ma possono valere per fissare un orizzonte regolativo per il magistrato in casi dubbi. Ad esempio il celebre *de minimis non curat praetor* non significa affatto che il giudice possa mostrare "sovrana indifferenza" verso le cose, ovvero cause, di poco conto. Velo Dalbrenta utilizza nella propria introduzione strumenti giuridici insieme a strumenti retorici e dialettici, da Aristotele a Cicerone, e mostra (come Francesco Galgano, altro notevole studioso di brocardi) notevole attenzione per la storia dell'arte. Esamina, ad es., un'opera di Bruegel il Giovane, *L'avvocato dei contadini*, osservando che nello studio del legale non vi

sono libri, perché il diritto è condensato nei migliaia di brocardi che riempiono la sua testa. Questo del resto era vero al tempo per un'altra scienza, la medicina, che aveva l'aforisma in gran rispetto, e in gran dispetto il librone sistematico. Il libro è davvero da considerare come una miniera per spunti e riflessioni di carattere ermeneutico. Certamente, vi sono alcune problematiche che il libro non affronta, né del resto era nei suoi scopi, ad esempio la storia di alcuni singoli broccardi; o ancora quella di alcune massime del diritto non necessariamente assimilabili ai broccardi, anche se ne hanno la medesima struttura, concisa e sentenziaria. Ad esempio, la celebre *ignorantia legis non excusat*, nata originariamente dal diritto romano, ad indicare la presunzione di conoscenza della legge. Ebbene, tale massima non solo può avere letture contraddittorie, ma si pone anche in palese violazione del diritto soggettivo nel momento in cui esista un proliferare di leggi, e magari di leggi oscure, tale da rendere impossibile al cittadino la conoscenza di tutte. E il caso italiano è esemplare. Quindi nella storia di questo brocardo, o pseudo-tale, è interessante notare come la sua applicazione sia principalmente in materia penalistica (art. 5 del Codice Rocco). Invalidato parzialmente da una interessante sentenza della Corte Costituzionale (364/88), dove in effetti si ammette come vi sia una proliferazione di leggi tale che impedisce, unita alla limitatezza dei mezzi per la loro pubblicità, una corretta e completa conoscenza delle stesse da parte del cittadino. Insomma, si tratta di una massima che nella sua applicazione rigorosa è di uno statalismo estremo, ma che viene storicamente attenuata. Il libro di Daniele Velo Dalbrenta ci consente di mettere a punto strumenti ermeneutici generali, ma anche storici e di comune buon senso, per prendere in considerazione nella giusta luce questi singolari, potenti e persistenti aforismi del diritto.

Paolo Bernardini