



Novità aprile 2009



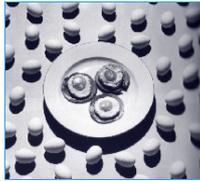
**Joseph Addison**  
**I piaceri dell'immaginazione**  
a cura di Giuseppe Panella  
"La Biblioteca d'Astolfo", 5  
pp. 86, € 10,90

*I piaceri dell'immaginazione* segna il primo tentativo originale di costruire una riflessione estetica non limitata all'idea del gusto personale ma incentrata su una analisi sistematica del Bello.

Lo «Spectator», sul quale *I piaceri dell'immaginazione* uscì in fascicoli consecutivi, fu fondato, diretto e quasi interamente scritto da Joseph Addison, rappresentando, per quasi tre secoli, il modello più significativo di giornalismo culturale europeo, in grado di orientare la "sensibilità" estetica di intere generazioni di lettori.

Il testo di Addison, che qui presentiamo nella sua integralità, ricostruisce la struttura stessa dell'immaginazione umana, nonché della sua dimensione sia naturale che letteraria.

Redatto con uno stile piacevole ed elegante, adeguatamente reso dalla bella e attenta traduzione di Giuseppe Panella, *I piaceri dell'immaginazione* appare come un imprescindibile contributo nell'ambito della critica del Bello e del Sublime.



**Alessandro Pennacchio**

**Bocconi offerti dai ladri**

Poesie d'arte minore  
introduzione di Giuseppe Panella  
"La Biblioteca d'Astolfo", 6  
pp. 124, € 11,90

«La poesia è per Pennacchio una sorta di strumento di lotta, l'*arma propria* usata per combattere una battaglia che si sa, comunque, persa in partenza perché di fronte ad essa l'esercito nemico è sterminato e prepotente.

Ma proprio nel coraggio dimostrato gettando le proprie parole contro il muro di gomma alzato dall'avversario il poeta dimostra quali siano le proprie modalità anarchiche di scrittura» (dall'introduzione di Giuseppe Panella).

Eros e morte sono inestricabilmente congiunti in questa poetica dura, nichilistica, antagonista del potere in tutte le sue forme.

Esaurita nella prima edizione, la raccolta di Pennacchio viene ora riproposta in forma riveduta, arricchita anche dal bel saggio introduttivo di Giuseppe Panella.

Abbiamo creato un nuovo strumento informativo. A partire da questo mese sarà disponibile on-line, accanto alle Newsletter, anche Astolfo News, specificamente dedicato alle pubblicazioni della collana "La Biblioteca d'Astolfo".



Le immagini di questa Newsletter, non inerenti ai volumi, sono dedicate al tema del paesaggio e del giardino.

## Dal catalogo

**Aristotele**

**Protreptico**

Esortazione alla filosofia

a cura di Mario Casaglia

"Philosophia", 3

pp. XXVIII+43, € 9,81

«Il *Protretico*», scriveva Werner Jaeger, «non parla di alcun problema particolare: la sua importanza, varcante i limiti della specifica scienza filosofica, è piuttosto nell'universalità della questione vitale da esso posta, quella cioè del senso della filosofia, del suo diritto all'esistenza e della sua posizione nel complesso della vita umana». Opera redatta al tempo della frequenza di Aristotele all'Accademia platonica, il *Protreptico* godette di vasta e profonda eco nell'antichità greco-latina, a tal punto da indurre Cicerone a riprodurre il modello espositivo nell'*Hortensius*, il celebre dialogo la cui lettura costituì la prima iniziazione alla filosofia per Sant'Agostino. Ammirato nell'antichità tanto per lo stile che per il vigore dialettico delle argomentazioni, esercizio di retorica e insieme discorso esortativo a carattere pedagogico, il breve saggio aristotelico appare sotto la forma di un appassionato appello alla conoscenza intesa come ricerca scientifica non meno che come supremo valore etico. Andato perduto nel periodo tardo-imperiale romano, il trattato è stato ricostruito nelle sue linee generali dalla moderna ricerca filologica. È tornata così alla luce un'opera ricca di suggestioni e spunti originali che, nel costante e serrato confronto con il pensiero di Platone, sa svelare una forma sicuramente matura dell'esperienza filosofica di Aristotele, dove appaiono già chiaramente delineate alcune delle dottrine fondamentali del suo sistema di pensiero. La presente versione viene condotta sulla classica edizione di David Ross, invece che su quella di Düring. L'edizione Ross, infatti, a differenza della edizione Düring, nonostante alcuni limiti congeniti, da tempo evidenziati dalla critica, è in grado di assicurare, nel suo equilibrato rigore filologico, la possibilità di individuare le linee caratterizzanti il *Protreptico*, desumendone, quindi, i fondamentali contenuti dottrinari.

Un'idea forte ispira le pubblicazioni filosofiche della Editrice Climen: la filosofia come riflessione critica e come interrogazione. Ciò al di fuori di ogni riduzione ad accademica "autocontemplazione" soddisfatta di se stessa. Seguendo questa linea di intervento, tentiamo, per quanto possibile, di dar voce a quegli studiosi che dentro l'università, o fuori di essa, rappresentano momenti di eccellenza nella ricerca filosofica in quanto tale, stabilendo, così, una riqualificazione negli studi poiché in situazione oggettivamente antagonista rispetto agli stili dell'accademismo fine a se stesso. E, del resto, è solo grazie a questi studiosi che i corsi di laurea in filosofia, o i dipartimenti di filosofia, continuano ancora ad attrarre giovani studenti: la filosofia continua ad essere una disciplina viva poiché vi sono studiosi di quel tipo e poiché vi sono editori (pochi, purtroppo) che pubblicano, con pervicacia, solo libri di studiosi di quel tipo. Gli [abstract](#) che presentiamo in questa sezione della Newsletter derivano da opere di docenti del [Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze](#) (docenti e opere che rispecchiano in pieno quell'idea forte sopra indicata). Alcune di queste opere sono inserite in collane da questi dirette o da questi ispirate: nella collana **RICERCHE FILOSOFICHE**, diretta dai professori [Luciano Handjaras](#) e [Amedeo Marinotti](#); nella collana **SPIRACULUM**, diretta dal professor [Sergio Vitale](#); nella collana **PHILOSOPHIA**, la cui gestione è editoriale ma che si struttura secondo criteri definiti dal professor [Fabio Bazzani](#), il quale è anche, trasversalmente, coordinatore dell'intera produzione filosofica della casa editrice.



## Rinnovare la filosofia nella scuola

a cura di [Luciano Handjaras](#) e [Francesco Paolo Firrao](#)  
 "Ricerche Filosofiche", 1  
 pp. 296, € 19,90

Il volume contiene scritti di [Paolo Parrini](#), [Francesco Paolo Firrao](#), [Fausto Moriani](#), [Giuseppe Guida](#), [Emilio Troia](#), [Elisabetta Amalfitano](#), [Luciano Handjaras](#), [Emiliano Rolle](#), [Stefania Ciani](#), [Roberta Lanfredini](#), [Martina Ridolfi](#), [Sergio Bernini](#), [Marino Rosso](#), [Amedeo Marinotti](#)

Riportiamo, di seguito, passi dei contributi di [Paolo Parrini](#), *L'insegnamento della filosofia tra identità disciplinare e rapporto con gli altri saperi*, di [Roberta Lanfredini](#), *La filosofia della mente e il "problema" della coscienza*, e di [Amedeo Marinotti](#), *Il problema dell'insegnamento della filosofia e l'ermeneutica filosofica*

[Paolo Parrini](#), *L'insegnamento della filosofia tra identità disciplinare e rapporto con gli altri saperi*

[...] A me pare che nella pervicace tendenza tutta italiana a difendere un insegnamento della filosofia a curvatura storica, finendo per negare la reale natura dell'impresa filosofica e le sue specifiche potenzialità formative di carattere generale, vi sia un residuo della *mentalità storicistica*, quella che qualche decennio fa si è cullata nella formuletta della filosofia come sapere storico di cui siamo oggi tutti in grado di vedere l'angustia. Ora io non contesto legittimità e valore allo storicismo in quanto posizione teorica tra le altre. Anzi [...] sono incline a pensare che la sopravvivenza dello storicismo come corrente filosofica autonoma sia minacciata oggi proprio dalla forza e dalla pervasività (oserei dire dall'ubiquità) della consapevolezza della dimensione storica. Ma al di là di questa questione, che meriterebbe tutt'altra discussione, quello che non mi sento di accettare è una concezione integralmente storicistica della filosofia e l'imposizione a tutti di tale concezione mediante decreto ministeriale. Insomma, se non è certamente giusto far leva sulla reale o supposta crisi dello storicismo per trascurare l'importanza della formazione al senso della storia, è altrettanto ingiustificato educare alla coscienza storica ricorrendo a strumenti che di fatto comportano una visione storicistica della filosofia e l'appiattimento di essa nella sua storia. E con ciò arriviamo al [tema dell'identità disciplinare della Filosofia e del suo rapporto con gli altri saperi](#). A me sembra chiaro che un insegnamento a curvatura storica mette in pericolo proprio tale identità disciplinare. Pare infatti incontestabile che la Filosofia (comunque concepita e comunque praticata) non sia la Storia della

filosofia (comunque concepita e comunque praticata). Infatti, se si dovesse continuare ad adottare il metodo storico e l'abbinamento con la storia, correttezza vorrebbe che si ponesse termine all'equivoco di un insegnamento denominato "Filosofia e Storia" e si parlasse esplicitamente di "Storia della filosofia e Storia" o di "Storia e Storia della filosofia". L'adozione del metodo teorico-problematico, viceversa, consentirebbe di porre fine una volta per tutte a tale equivoco e di sviluppare al massimo le relazioni fra la filosofia e gli altri saperi nel rispetto reciproco delle loro rispettive identità. Sappiamo tutti che nel corso del suo cammino la filosofia ha intrattenuto un rapporto complesso con le altre discipline. Molti saperi si sono sviluppati a partire da essa e con il tempo se ne sono resi sempre più autonomi. Il che ha costretto i filosofi a ridefinire continuamente il proprio compito, a ridisegnare le aree di loro competenza, a porsi obiettivi per certi versi nuovi, a rinunciare a pretese di tipo egemonico e così via. In realtà questo processo di progressiva frammentazione del sapere ha prodotto e sta producendo condizioni culturali tali che nessuno può escludere la possibilità di una scomparsa della speculazione filosofica (anzi, tra gli stessi filosofi e storici della filosofia non mancano coloro che preconizzano o addirittura auspicano tale sparizione). Ma al di là delle previsioni, fosche o radiose che siano, resta il fatto che la filosofia ha vissuto e continua a vivere mantenendo una rete fittissima di relazioni con altre forme sia di elaborazione culturale (religione, scienze, arti ecc.) sia di attività pratica (*in primis* la politica), e sviluppando queste relazioni attraverso un proprio *specifico* modo di interazione e di riflessione [...]

[Roberta Lanfredini](#), *La filosofia della mente e il "problema" della coscienza*

[...] Riduzionismo conoscitivo e riduzionismo ontologico sono prospettive metodologiche che devono essere infatti accuratamente distinte. Entrambe conducono, tuttavia, alla eliminazione del mentale, anche se, nei due casi, l'espressione "eliminazione" assume una diversa connotazione. Il *riduzionista conoscitivo*, stando al quale il contenuto qua-



litativo e intuitivo – e quindi gli stati mentali, nella misura in cui condividono di fatto quel contenuto – è in linea di principio inconoscibile, aderisce a un **eliminativismo** di tipo conoscitivo e epistemologico. La conoscenza, per sua stessa essenza formale e strutturale, non prevede affermazioni concernenti stati qualitativi, quindi, *a fortiori*, non prevede affermazioni concernenti stati mentali e coscienziali. Una conoscenza che si dichiara tale deve quindi semplicemente *eliminare* affermazioni contenutistiche. D'altro canto, il **riduzionista ontologico**, contrariamente al riduzionista conoscitivo, prevede modi di conoscenza differenti, quindi anche modi qualitativamente e contenutisticamente connotati, come quelli della cosiddetta *folk psychology*. Ma il punto è che tali differenti modi convergono non su differenti bensì su un unico piano di realtà. E questo piano non è costituito da dati intuitivi e contenutistici, bensì solo da entità fisiche. D'altro canto, la fisica non è, come per **Schlick**, «il sistema di concetti esatti che la nostra conoscenza coordina a tutto il reale», bensì l'unico reale. Le entità fisiche, in altre parole, non sono modi di designazione, ma l'unica effettiva realtà. Tanto la versione epistemologica del riduzionismo quanto la sua versione ontologica condividono, d'altro canto, lo stesso orizzonte metodologico, sostanzialmente identificabile con un orizzonte naturalistico: in entrambi i casi è la concreta possibilità della riduzione ciò su cui occorre mettere l'accento, prima ancora di specificare i possibili modi in cui tale riduzione deve essere intesa. Sembra essere, tuttavia, proprio il modello riduzionistico a presentare, soprattutto se applicato alla filosofia della mente, alcune difficoltà sostanziali, difficoltà che colpiscono in misura più massiccia l'interpretazione ontologica di tale modello. Una volta appurata la possibilità e la legittimità di modi conoscitivi alternativi, che cosa ci garantisce che ciò non comporti una conseguente pluralità degli oggetti di riferimento? **E quali sono le motivazioni filosofiche che permettono di privilegiare una modalità di riferimento a scapito delle altre?** Perché solo le entità fisiche (specificamente neuronali) devono essere concepite come unica, autentica ed effettiva

realtà? E perché le entità qualitative e fenomeniche (specificamente coscienziali) devono essere stigmatizzate come fittizie, entità che in realtà sono del tutto inesistenti? Tali difficoltà convergono in una fallacia, che possiamo denominare *fallacia estensionalista*: solo alcune entità hanno lo statuto di realtà autentica e effettiva; le altre sono entità fittizie. Nel primo caso si parla di entità che corrispondono a asserzioni fisico-quantitative, nel secondo caso di entità che corrispondono a asserzioni fenomenico-qualitative. Abbiamo visto, d'altro canto, come lo stesso **Churchland** abbia individuato, nell'anti-riduzionismo, la caduta in una fallacia sostanziale, che egli stesso denomina *fallacia intensionalista*: avere stati qualitativi non significa necessariamente riferirsi a un dominio di entità separato e indipendente rispetto al dominio di entità a cui ci riferiamo quando parliamo di stati fisico-neuronali. Al contrario, è perfettamente lecito teorizzare che stati fenomenico-qualitativi e stati fisico-neuronali siano modi distinti di riferirsi allo stesso oggetto. In conclusione: dedurre preventivamente dalla pluralità di modi di designazione l'effettiva separazione degli oggetti di riferimento, sembra comportare la caduta in una fallacia intensionalista; d'altro canto, identificare preventivamente i presunti molteplici oggetti di riferimento a partire dalla pluralità dei modi con cui ci riferiamo a essi, sembra comportare la caduta in una fallacia estensionalista [...]

#### [Amedeo Marinotti, Il problema dell'insegnamento della filosofia e l'ermeneutica filosofica](#)

Fin dall'inizio del suo insegnamento a Friburgo, nel 1916, **Husserl** incontrò **Heidegger** e lo prese come collaboratore, nel '19 ottenne per lui un posto di assistente, nel '28, andando in pensione, gli lasciò la cattedra. Heidegger aveva intravisto il suo problema filosofico leggendo il libro di **Brentano** su **Aristotele** e le **Ricerche logiche** di **Husserl**, poi si era abilitato con una tesi sullo psicologismo. Nell'ultimo corso da assistente prima di passare a Marburgo, su **Ontologia. Ermeneutica dell'effettività** del '23, è tracciato il suo problema filosofico. Heidegger rivolgeva all'ontologia



(tradizionale e moderna) la critica di una doppia insufficienza fondamentale: perché fin dall'inizio per essa il tema è l'oggetto, e perché in tal modo essa perdeva «l'accesso all'essente decisivo all'interno della problematica filosofica: l'Esserci, a partire dal quale e per il quale la filosofia "è"». La radicalità metodica della fenomenologia consentiva di porre la domanda sull'essere, ma la giusta posizione del problema, egli osservava, richiedeva che la domanda potesse essere rivolta all'essente in quanto essere, all'uomo, radicalmente come **"Esserci" (Dasein)**: ontologia era perciò autointerpretazione dell'Esserci, e cioè "ermeneutica dell'effettività".

"Effettività" (*Faktizität*) significa "di-volta-in-volta" e più esattamente: di-volta-in-volta questo Esserci nella misura in cui conformemente all'esserci nel suo carattere di essere, "ci" è. L'effettività così è temporalità. L'ontologia fondamentale si poneva come problema primario ed era la caratterizzazione che Heidegger dava alla propria ricerca, che per questo doveva esser distinta dalle scienze empiriche. **Heidegger** opponeva precisamente questo significato ontologico dell'ermeneutica al significato metodico diltheyano. Il problema del senso dell'essere in generale a partire dall'analitica dell'essere dell'Esserci era svolto in **Essere e tempo**. Questo trattato doveva contenere anche la decostruzione dell'ontologia tradizionale a partire da Kant fino ad Aristotele, per mostrare l'assenza in essa del problema del tempo e dunque la perdita del problema dell'essere. Una reimpostazione della **Critica della ragion pura** guidava l'analitica dell'Esserci: se **Kant** aveva ricercato i principi trascendentali della ragione, Heidegger ricercava le determinazioni dell'"essere-nel-mondo"; trascendentale è l'Es-erci stesso. Con le determinazioni del "Mondo", del "Chi è nel mondo", dell'"In-esserci" in quanto tale (comprensione o apertura, situazione emotiva, discorso), si chiariva "l'angoscia", che pone l'Esserci di fronte al mondo e la "Cura" come il senso dell'essere nel mondo, e la temporalità come il senso della Cura. Chiarite le determinazioni dell'"Esserci" nella impersonalità e nella quotidianità, occorreva chiarire se l'Esserci ha la possibilità di comprendere il proprio essere come temporalità. Ciò è possibile mediante la "decisione antipatrice del-



la morte". Heidegger legava a questa decisione ontologica la "libertà" e la "situazione" esistenziale. Il nulla

dell'essente, il tempo, era contrapposto alla scienza e al mondo oggettivo che essa impone, e il nulla entrava nella domanda metafisica: «Perché l'essente e non piuttosto il nulla?». La risposta alla domanda metafisica sul senso dell'essere in generale non poteva più essere data a questo punto. Ciò che si poteva fare era chiarire, decostruendola, la metafisica dell'essere, la storia dell'essere. Heidegger si appoggiava in questo lavoro ad un'altra interpretazione-ripetizione quella di Nietzsche. Per Heidegger nel nichilismo storico di Nietzsche c'era la fine e forse anche il superamento della metafisica. È stata l'interpretazione heideggeriana che ha fatto di Nietzsche il riferimento per la post-modernità. Una traccia dell'essere poteva trovarsi nel linguaggio della poesia: il pensiero poetico schiude radure dell'essere.

L'ermeneutica come ontologia generale si chiariva come ascolto del linguaggio, che è "la casa dell'essere". In questa possibilità di cogliere l'essere attraverso il linguaggio della poesia, per la quale la filosofia diviene pensiero poetante, Heidegger faceva riferimento a Hölderlin.

L'ermeneutica recuperava il significato "originario" di ascolto di un messaggio, ma ricomprendeva in esso i significati di ontologia dell'Esserci e di decostruzione storica. Per Heidegger la filosofia oggi è la domanda metafisica: **il domandare è la pietà del pensiero nell'epoca della povertà del pensiero**. Ma la domanda sull'essere che decostruisce la metafisica svela l'oggettivizzazione del mondo imposta dalla scienza, o tecnica, che considera gli enti senza porre il problema dell'essere [...]



**Luciano Handjaras**  
**L'arte nel pensiero analitico**  
"Ricerche Filosofiche", 2  
pp. 206, € 20,40

Dal volume di Luciano Handjaras riportiamo stralci della *Introduzione*.

Questo libro nasce dalla proposta di chiarire l'incidenza del problema dell'arte nella filosofia analitica. Di solito le tesi di estetica che sono qui espresse vengono variamente collocate nell'area del **pensiero anglo-americano**, se invece, ricollegandole, le consideriamo aspetti della problematica propria dell'indirizzo analitico riusciremo a chiarire meglio la complessità di questo stile di analisi e soprattutto a comprenderne lo svolgimento. Perché c'è stato effettivamente un problema, una evidente difficoltà, con l'arte, per la filosofia analitica. Da molte parti essa, sia come **analisi logica** che come **analisi del linguaggio ordinario**, è stata accusata, spesso con ragione, di essere impari al proprio oggetto: di rischiare continuamente di mancare l'effettività dell'arte, nel primo caso a causa delle pretese e delle restrizioni avanzate su di essa dal **formalismo della logica**, e nel secondo a causa di una programmatica aderenza al linguaggio comune, che imbriglia diversamente ma con esito egualmente paralizzante l'arte in una rete di concetti pressoché cristallizzati nell'uso. I due stili di analisi a lungo hanno funzionato più da ostacolo che da strumento di comprensione, ed anche per essi sono venute a determinarsi fratture profonde in filosofia, per esempio tra filosofia analitica ed ermeneutica filosofica, o filosofia continentale. Ma proprio la presa d'atto di questo reciproco blocco della comunicazione in filosofia mi pare esiga un ripensamento delle posizioni che sia pure per ragioni giustificabili hanno condotto ad esso. Dal punto di vista della filosofia analitica ciò significa riprendere in esame le tesi e le prospettive che hanno determinato la contrapposizione, non per negare il loro valore sia storico che teoretico ancora in varia

misura operanti, né per abbandonare il solco della tradizione analitica, ma per cogliere e mettere in chiaro elementi di apertura che erano impliciti nello stesso porsi in essa del problema, e su cui ora credo valga la pena di tornare a pensare [...] Ho cercato attraverso i capitoli di questo libro di indicare alcuni passaggi teorici [...] Così si prende l'avvio da un breve capitolo sulla **'svolta linguistica'** di Frege e su un particolare aspetto della sua teoria del senso e del significato per chiarire come con essa si stabilisca una **cesura tra scienza e poesia**, e tra linguaggi scientifici e linguaggio in genere, ma anche come in essa si ponga da subito la questione di una effettiva oggettività di quei 'sensi che non sono pensieri' (tra gli altri il senso della poesia) – idea che in Frege si stenta a comprendere fino in fondo. Egli, con la sua 'lingua in formule', cioè con la sua proposta di un linguaggio formalizzato per le scienze, che stabilisce una asimmetria col linguaggio poetico e preclude ad esso la possibilità di dirigersi sul dominio del **Vero/Falso**, in effetti non ci ha lasciato soltanto con una visione del valore poetico tutta caratterizzata dall'**'espressivo'** e dall'**'emotivo'**, come poi per lo più si è sostenuto nell'empirismo logico, ma ha anche aperto ad una domanda (a cui però non ha dato risposta compiuta) sulla natura concettuale del senso della poesia e dell'arte in genere. Tutta l'estetica analitica è ruotata attorno a questa domanda, o si è affannata ad eluderla, concentrandosi esclusivamente sulla dimensione linguistica o metalinguistica del problema ed ignorando la sua portata epistemologica ed ontologica. Dunque ho preferito non prendere direttamente in considerazione, dando loro lo spazio che avrebbero di per sé meritato, né l'idea del 'mistico' del **Wittgenstein** del *Tractatus*, né l'idea neopositivista dell'arte come campo pseudoproporzionale, in quanto entrambe in realtà applicazioni coerenti della visione fregeana [...] Ho invece proposto di imboccare una via diversa da quella canonica e di ripensare il problema di Frege riesaminando il tentativo di **Richards** di saldare scienza (psicologia comportamentista e neurofisiologia) e poesia. Si è trattato di un tentativo forse troppo ambizioso per i tempi e certamente controverso, ma esso ha avuto il merito di guardare al rapporto tra scienza e poesia come a un problema da chiari-



re, e non come un assunto (l'assunto di una loro separazione) da giustificare o da svolgere. Con **Frege** la poesia si presentava come mancante in partenza di qualcosa, per il suo disinteressarsi alla verità; con **Richards** la poesia pretende in partenza di porre la propria verità a fianco e alla pari con la verità della scienza, non ci sono chine per essa da risalire [...] Alla sua indagine si è poi affiancata e ha dato seguito **Susanne Langer** parlando dell'opera d'arte come 'forma espressiva' del sentimento, proprio nell'idea di fondo che nell'arte e con l'arte noi 'conosciamo' [...] Si dirà che rispetto a **Frege** il significato della parola 'conoscenza' ha subito lungo la strada 'pericolosi' slittamenti di significato. Infatti le cose stanno proprio così. Solo che qui il rischio va di pari passo con l'interesse. In effetti è stato **Goodman**, un analitico senza tentennamenti, a vedere il guadagno in termini di *understanding* che poteva esserci nel battere questa via, cioè nell'estendere ai territori delle arti la nostra classica idea di conoscenza. Egli si è liberato, anche grazie proprio a **Richards** e a **Langer**, della 'dispotica dicotomia' di cognitivo ed emotivo, ha visto nelle arti il 'funzionamento cognitivo delle emozioni' [...] Si parla molto del radicale relativismo linguistico ed ontologico della 'costruzione di mondi' di Goodman, ma forse bisognerebbe ricordare anche le implicazioni del fatto che egli ha inteso il suo **costruzionismo logico**, empirico e pratico come risposta al platonismo di Frege, che egli ha creduto di dover controbattere Frege per arrivare a comprenderlo, cioè per rinnovare un legame. Con **Cavell** la filosofia analitica cambia decisamente volto [...] Nell'opera di Cavell il tema principale è proprio questo sovrapporsi di voci della filosofia nelle loro consonanze e dissonanze (non c'è in lui sincretismo od omologazione di tradizioni): **Kant**, l'epistemologia, ma anche soprattutto **Austin** e **Wittgenstein**, la tradizione americana di **Thoreau** ed **Emerson**, ed **Heidegger**, e **Freud**. È questo stile di ascolto a tutto campo che rende quella che può dirsi la tesi centrale di Cavell – vale a dire la tentazione e la minaccia che lo scetticismo circa il mondo e circa le altre menti rappresenta per noi – un esercizio di interpretazione che si rinnova e ricalibra i suoi para-

metri ad ogni nuova lettura di testi, filosofici o letterari. **Cavell** ha letto **Shakespeare**, **Coleridge**, **Hoffmann**, **Poe**, **Ibsen**, e molte sceneggiature cinematografiche, di volta in volta spinto da quei testi a indovinare le diverse fisionomie dello scetticismo, a ridisegnare i suoi lineamenti mutevoli. Soprattutto, in questo, Cavell ha progressivamente documentato il debito concettuale reciproco di filosofia e letteratura. E d'altra parte, nell'indicare come questione centrale il 'riconoscimento' dell'altra mente, ma in uno stile di pensiero che va *oltre* la conoscenza mantenendo la *direzione* della conoscenza, **Cavell** ha trasformato quella che all'inizio dicevamo essere una difficoltà della filosofia analitica nei riguardi dell'arte in una preziosa opportunità raccolta. Naturalmente il percorso che così resta tracciato del rapporto tra filosofia analitica ed arte non può avere la pretesa di presentarsi come ricostruzione esaustiva né può aspirare, sia pur anche solo tendenzialmente, ad una qualche canonicità: troppe figure, momenti o problemi restano fuori; né per la verità i vari 'passaggi teorici' indicati sono esenti da possibili obiezioni per l'interpretazione che se ne è data: troppo varie, articolate, spesso internamente conflittuali sono le posizioni degli autori considerati. Altri 'percorsi' ed altre 'letture' sono senz'altro possibili. Vedo però in questo percorso che ho suggerito il carattere del 'saggio', della esplorazione. L'esame dell'opera degli autori presentati fa emergere mi sembra una linea di pensiero che arriva sino a noi, nel senso che questo esame chiarisce i modi in cui noi ora qui parliamo di arte e di conoscenza, e come siamo arrivati a parlarne in questi modi, e quanto valga forse ancora mantenere o criticare o sviluppare alcuni di questi modi. Si tratta di una linea in cui, per esempio, la questione del rapporto tra interpretazione semantica ed interpretazione ermeneutica, delle quali oggi si insiste a sottolineare la contrapposizione, tende a presentarsi in una luce diversa, se non altro per la capacità delle **due prospettive di problematizzarsi a vicenda**: ciò iniziava con **Richards** ma lo riscopriamo poi in **Goodman**, o in **Wollheim** e **Gombrich**, o in **Danto**, infine in **Cavell**. È in quest'ottica che, pur fatte salve tutte le debite distinzioni, possiamo



prendere in considerazione ed esprimere un giudizio critico (quale che poi sia) su 'incontri' prima pregiudizialmente vietati da una sentenza di incommensurabilità. Il **circolo ermeneutico della comprensione gadameriano**, che partendo dalla pre-comprensione arriva alla finale fusione di orizzonti, non è poi così distante dal triangolo dell'interpretazione indicato da **Davidson** nella sua teoria dell'interpretazione radicale, la quale pone come trascendentale il piano della comunicazione e considera il significato come qualcosa che si istituisce nelle interazioni tra due parlanti ed un mondo di eventi condivisi. E si tratta inoltre, per fare un altro esempio, di una linea in cui diverse ispirazioni in filosofia della mente si incontrano, quella 'scientifica' delle scienze cognitive e dell'intelligenza artificiale e quella più genericamente fenomenologica: la cosa è esplicitamente tematizzata in Cavell, ma non è causale che proprio in connessione con la questione dell'opera d'arte questo sia avvenuto sin a partire da **Richards**, e che poi il termine '*mind*' sia entrato nel titolo di molti libri fondamentali di estetica analitica nell'intento di indicare una forte analogia tra la vita dell'opera d'arte e la vita della mente. O forse qualcosa di più di una analogia, stando alla rete di sovrapposizioni sistematiche che vengono a delinearci tra linguaggi, menti, opere e parlanti. Queste due tematiche, della interpretazione e della mente, costituiscono due tracce continue che attraversano il pensiero degli autori trattati. **In pratica siamo partiti dal problema di una separazione tra i mondi delle arti e delle scienze per arrivare a riconoscere la loro connessione, ma una connessione che, guardandosi attorno, e sebbene in termini nuovi, a noi deve fare ancora problema se per essa continuiamo a dividerci in 'scuole' ed 'aree' e 'continenti' filosofici.** Un insegnamento non secondario dei Richards, Langer, Goodman, Cavell (tutti filosofi di 'temperamento' filosofico forte) è che le divisioni sono vitali in filosofia ma altrettanto vitale è l'impulso al loro superamento. La filosofia, per continuare, deve saper guardare al suo interno, affrontando le sue diverse anime; e deve saper guardare al suo esterno, e affrontando le diverse voci della cultura entro cui essa opera e a cui si rivolge.



## Soggetto Linguaggio e Forme della Filosofia

a cura di Luciano Handjaras, Amedeo Marinotti e Marino Rosso  
"Ricerche Filosofiche", 3  
pp. 266, € 26

Il volume contiene scritti di Massimo Barbieri, Rachele Bonfondi, Rebecca Bechi, Stanley Cavell, Agnese Maria Fortuna, Luciano Handjaras, Dario Honorat, Silvia Lanzetta, Amedeo Marinotti, Alice Romoli, Marino Rosso.

Riportiamo, di seguito, passi del contributo di Marino Rosso, *A proposito della "Resolute Interpretation" del "Tractatus"*.

Un ulteriore abstract del volume si può leggere nella **Newsletter 54 (I) del gennaio 2009**.

Se il testo in discussione fosse la Scrittura di una fede religiosa e non il *Tractatus* di Wittgenstein, la *resolute interpretation* di Cora Diamond avrebbe potuto essere chiamata non con questa espressione simpaticamente costruttiva, ma con il nome meno attraente, eppure del tutto appropriato, di *tractarian fundamentalism*. Almeno se, per fondamentalismo, si intende l'accoglimento letterale di alcune proposizioni particolarmente crude di un testo dogmatizzante, a scapito della ricchezza e flessibilità dell'intero. Per la verità, la *resolute interpretation* non è così nuova come il mondo accademico ha voluto credere: di fatto è almeno altrettanto antica quanto un suggerimento di Paul Engelmann, un altro personaggio che, al pari di Cora Diamond, ebbe un contatto diretto e profondo con l'autore. Quando Engelmann sostiene che Wittgenstein, con le *Ricerche filosofiche*, altro non volle che eseguire il programma del *Tractatus*, solo in maniera diversa, sta adombrando che l'ontologia degli oggetti semplici, la teoria del linguaggio come raffigurazione, la concezione della logica come dimensione del tautologico e del contraddittorio, casi degeneri e *similos* di enun-

ciatività, la distinzione tra *similos* [privo di senso] e *unsinnig* [insensato], l'ulteriore distinzione tra ciò che può essere detto e ciò che si mostra, l'equazione tra il mistico e *che il mondo è*, insomma tutto ciò che forma l'identità del *Tractatus*, va preso come un mero strumento, un abile mezzo per ottenere l'identico stato di salute che anche le *Ricerche filosofiche* si propongono di rendere accessibile al lettore adeguato [...] Come esegesi della nota similitudine della scala da gettare via dopo averla usata, aveva sempre pronta la frase (allora non diffusa come ora) di un **maestro cinese della dinastia T'ang**: «Prima di conoscere il buddhismo le montagne erano montagne e le acque erano acque. Conosciuto il buddhismo, vidi che le montagne non sono montagne e le acque non sono acque. Ma ora che sono andato fino in fondo sono in pace, perché di nuovo le montagne sono montagne e le acque sono acque». E alla domanda inevitabile "e che differenza c'è tra dopo e prima?" rispondeva con un sorriso, quasi a dire "eh, come faccio a fartici arrivare?" [...] Lo si creda o no, la distinzione cardine tra ciò che si può dire e ciò che si mostra proviene da un fatto tecnico, da un 'errore' di Russell sulla cui portata Quine non si stancò di richiamare l'attenzione. Si tratta del convincimento che la notazione funzionale della logica dei predicati del primo ordine, con le sue variabili individuali e le sue lettere predicative a uno o più posti, comprovò nella sua estrema efficienza e quasi metta sotto gli occhi la gerarchia ontologica, tanto cara a Russell, di entità del tipo 'cosa', entità del tipo 'qualità di una cosa', entità del tipo 'relazione tra cose' [...] Un'intuizione elementare del giovane Wittgenstein potrebbe essere espressa dicendo che un enunciato come "Laura ama Petrarca" può rappresentare un preciso stato di cose, a quanto pare insussistente, solo perché ne possiede la struttura logica. Questo, però, vuol dire che, nella versione scritta dell'enunciato, il simbolo autentico della relazione di amare non è lo scarabocchio 'ama', che ha la natura di una cosa, bensì la relazione grafica realizzata davanti ai nostri occhi, sulla quale la nostra attenzione scivola facilmente: lo scarabocchio 'Laura' figura a sinistra dello scarabocchio 'Petrarca' con interposto il solo scarabocchio 'ama' (invece, significativamente, nell'enunciato

"Petrarca ama Laura" è lo scarabocchio 'Petrarca' a figurare a sinistra dello scarabocchio 'Laura' con interposto il solo scarabocchio 'ama'). Eppure, proprio nel dire questo, si può essere come folgorati dalla consapevolezza che il sintagma 'la relazione di amare', e perfino il sintagma 'la relazione grafica realizzata davanti ai nostri occhi', sono essi stessi scarabocchi che hanno la natura di una cosa! [...] Un'intuizione, a dire il vero, geniale. Ecco il senso originario di 'ineffabile' nel *Tractatus*: qualcosa di importantissimo è lì davanti a noi ... ma nel dire "qualcosa di importantissimo è lì davanti a noi" tradisco grossolanamente la natura di ... ciò che è lì davanti a noi ... Ahimè, ci sono cascato di nuovo, ma è ovvio, non ci sono scappatoie! Davvero su ciò di cui non si può parlare si deve tacere ... oh no!, l'ho fatto di nuovo, ho scritto 'ciò di cui non si può parlare'! Il fine del *Tractatus* non è l'abolizione e l'oblio di ... eh sì, devo sbagliare ancora ... di tutto ciò che il *Tractatus* cerca invano di dire senza errore, abolizione e oblio tanto cari alla *resolute interpretation*, ma l'abbagliante, lucidissimo, ultraconsapevole squadermarci davanti, insomma il *mostrarsi*, di ... chiedo venia ... di tutto ciò che il *Tractatus* cerca invano di dire senza errore [...] La filosofia del *Tractatus* riconosce un'unica grandezza epistemica: una visione perfettamente nitida e al tempo stesso perfettamente non-linguistica, e la chiama 'mostrarsi' per una consequenziale diffidenza verso la categoria di soggetto guardante [...] Nelle piazzette dei nostri paesi si può ancora assistere al **gioco della briscola**, qualcosa che tutti conosciamo: età media sui 70, ma non manca qualche tollerante trentenne; grande passione, grande tecnica, spettatori attentissimi, discussioni accanitissime, sdegni, dileggi, apoloogie urlate, bronci, impassibilità stoiche. Ora si immagini che un bel giorno qualcuno si avvicini a un tavolo dove si gioca e dica ai presenti: "Signori, che cos'è che vi appassiona tanto? Le mosse della partita in corso? Ma provate a dirvi 'ma guarda, esiste la briscola! che strano!' Ve lo siete mai detti? Beh, se ci riuscite, capirete che il vero miracolo è proprio questo: che esiste il gioco della briscola, non importa come viene giocato". La reazione che quel tale otterrebbe possiamo immaginarla. Ma sogniamo un altro esito: uno dei



presenti realizza il suggerimento e coglie il *che* della briscola. Smetterà di giocare, o di assistere al gioco?

Non è detto! Ma la sua soggettività sarà un *limite*, non più una *componente* della partita. Ebbene, il **Wittgenstein** del *Tractatus* è uno che va da ... tutti, perché proprio tutti giocano al gioco chiamato 'mondo', e gli dice: "Signori, che cos'è che vi appassiona tanto? Le mosse della partita in corso, i fatti? Ma provate a dirvi 'ma guarda, esiste il mondo! che strano!' Ve lo siete mai detti? Beh, se ci riuscirete, capirete che il vero miracolo è proprio questo: che esiste il mondo, non importano i fatti". E ora proviamo a essere quel tale che realizza il suggerimento! Il *che della briscola* è un *miraggio da abolire e obliare*? Tutto al contrario: da abolire, se mai, è l'*oblio del che* della briscola. E si badi bene: anche nella più accesa e possessiva passione per il gioco, nel più perfetto oblio, il *che della briscola* è trionfalmente squadrato davanti tutti! Ma nel linguaggio dei briscolanti, quello che si parla nelle piazzette e può esprimere tutte le minuzie di una qualsiasi partita, non si può affatto dire "esiste la briscola". Nel linguaggio *simpliciter*, che pretende di poter esprimere tutte le minuzie di ogni possibile mondo, non si può dire "esiste il mondo" (ci risiamo: sarebbe bello poter tacere). Salire la scala è *togliere* un oblio, un oblio impotente verso ... il proprio oggetto, ma obnubilante per ... chi oblia (ma esprimersi così è inutile furbizia: di sicuro non è tacere). A quel punto (quale? ci si ricasca e ricasca) la scala utilizzata diviene ovviamente inutile, anzi ingombrante. Proprio come le comiche frasi "una cosa non può stare per una relazione", "esiste il mondo". Questo vuol dire che l'unica alternativa alla *resolute interpretation* è attribuire al *Tractatus* una mistica possibilmente aperta a un'autentica teologia? Certamente no: il Mistico è *definito* da **Wittgenstein** "che il mondo è". È vero, si può leggere anche: "Dio non rivela sé nel mondo", ma non va dimenticata, nel testo, l'enfasi sulla parola 'nel' [...]



### Fabio Bazzani Verità e potere

Oltre il nichilismo del senso del reale  
"Philosophia", 14  
pp. 348, € 34

Dal volume di Fabio Bazzani riportiamo, di seguito, stralci delle *Conclusioni*.

Un ulteriore abstract del volume si può leggere nella Newsletter 54 (I) del gennaio 2009.

E torniamo, così, al luogo da cui si sono prese le mosse, sì da mostrare, pur se nella forma limitata di un libro, quel che si intendeva per immagine di una intemporalità circolare del discorso dell'Essere, contro la linearità "narratologica" dell'oblio, contro la permanente irreversibilità temporale del discorso del potere. Torniamo, così, ad *Essere e tempo*, alla sua ambigua valenza di accoglimento e denuncia, di aderenza alla semplice presenza e di cesura nella semplice presenza, di rispecchiamento del discorso del potere e di interna tensione di sé con sé a quel discorso connaturata. Se, da un lato, per la sua equivocità, *Essere e tempo* rappresenta l'opera più sintomatica di tutta la nostra situazione "post-moderna", dall'altro lato il polare organismo sistematico della *filosofia tedesca dell'Ottocento* (insieme alla cultura della cosiddetta "frattura rivoluzionaria") rappresenta, per contrasto, una globale controtendenza proprio rispetto ad *Essere e tempo* ed alla sua "sintomaticità", una posizione di Essere oltre ogni riduzionismo alla semplice presenza, una non ambigua, anche se parziale e come si è visto insufficiente e talora contraddittoria, determinazione di senso. Con parole diverse, questa controtendenza non equivale ad una fuga all'indietro o ad un ritorno al passato (anche perché nell'ambito del discorso autenticamente filosofico le determinazioni stesse di un passato, di un presente e di un futuro si sciogliono nella permanente contemporaneità di un "pensiero unico"), bensì allo stabilirsi, nell'attualità, di un inattuale scar-

dinamento di *non-senso*, o di *senso nichilistico*. Ma il luogo teorico da cui si sono prese le mosse, e nel cui ambito si è snodato il nostro cammino, è luogo obbligante, ci costringe in percorsi da cui solo in piccola misura è possibile deviare. Ci costringe **Heidegger** e ci costringe il polare sistema dell'Ottocento tedesco. Heidegger ci costringe ad un itinerario ambivalente, così com'è appunto ambivalente la sua riflessione e così com'è ambivalente il discorso del potere che essa esprime ma che nell'esprimere accoglie e nega, che ne disvela il mero presenzialismo e che al contempo ne ribadisce il senso nel riconoscerne il non-senso. È questa la medesima ambivalenza che nel definire il discorso del potere in accezione disvelativa di una mera presenza, e dunque nel definire una tonalità di *ulteriorità necessaria*, di "oltre" rispetto alla presenza, simultaneamente, e proprio ai fini di una ulteriorità, fa delle presenza l'irrinunciabile fondamento, la realtà medesima, il concetto del reale in quanto tale, cioè la verità in sé e per sé. E tutto questo non è solo **Heidegger**, oppure è Heidegger perché Heidegger è la nostra attualità, la forma in atto dell'Essere nella presenza del suo apparire [...] *L'esperienza fondamentale della morte*, dunque, giunge a ridefinire l'immagine stessa quale intersecarsi di puntualità plurali, limitate nel tempo ma stagiate su uno sfondo di circolare eternità. La morte definisce il "negativo" ontico di **Schopenhauer** nelle rappresentazioni soggettive di questo, e definisce una figura ulteriore del negativo-fenomenologico di **Hegel**. In entrambi i casi, la morte costituisce il discrimine ultimo per valutare il *vero* di un pensare e l'*etico* di un agire. Richiamiamo questo passo di Hegel: «La morte, da ciò che essa immediatamente significa, dal Non-essere di questo singolo, si trasfigura nella universalità dello Spirito, che vive nella sua comunità, in cui quotidianamente muore e risorge». Lo Spirito, dunque, *vive*, ma anche *esiste*, poiché «muore e risorge»; lo Spirito, allora, è vita e, nel suo morire e risorgere, è esistenza, apparire della vita nel dato esistenziale, differenziato, altro, temporale. La vita, cioè, è quell'Essere che è anche l'Essere di **Schopenhauer**, ma che in **Hegel**, come si accennava, rappresenta una grave difficoltà di sistema. Il sistema entra così in crisi con se stesso per sua interna dinami-



ca di svolgimento. In esso si giustappongono elementi che non possono giustapporsi, che, anzi, nel loro confliggere dovrebbero condurre sino all'esclusione reciproca: la ricordata **identità dell'Essere con il Pensare** non può infatti conciliarsi con la riconduzione dell'Essere alla vita ed all'apparire esistenziale di essa. Assistiamo, nondimeno, alla centralità di un duplice, contemporaneo, registro ermeneutico che negli esiti conduce ad un indebolimento della identificazione tra il logico e l'ontologico ma che non ne consente il definitivo superamento (il sistema si depotenzia ma ha la forza di auto-mantenersi o, per altri versi, non ha la forza per autosuperarsi).

L'asserzione, infatti, che lo Spirito è vita corregge il *non* dell'affezione nichilistica dell'Essere identificato con il Pensare, ma non è in grado di oltrepassarla; rappresenta una implicazione contraddittoria che opera una cesura di verità nella **trama nichilistica del discorso hegeliano** e, da qui, nella **trama nichilistica del discorso del potere** di cui il discorso hegeliano, come si è visto, è parte costitutiva, importante ed integrante, ma non è in grado di condurre ad un'acquisizione piena di verità. Questa contraddizione è una sorta di negazione che nega ma che, anche, appunto conserva; un'implicazione che non vuol porsi oltre il discorso del potere ma che tuttavia lo pone in discussione rendendolo dinamico, in conflitto con se stesso. Ed infatti, ancora ricordando **Habermas**, Hegel modifica straordinariamente i connotati del discorso filosofico, ma «non voleva affatto la rottura con la tradizione filosofica» [...]

**Oltre il nichilismo del senso del reale significa, in definitiva, riformulazione del concetto medesimo di realtà, ricerca d'un senso d'Essere-per-la-nostra-esistenza** ad esito di una acquisita consapevolezza della nientificazione dell'ente e dell'esistenza che il concetto di realtà, determinato come **discorso del potere** e costruito da questo discorso come verità immediatamente evidente, inequivocabilmente comporta. L'*oltre* si pone, in tal modo, come mossa iniziale e mèta di un percorso di conoscenza: acquisizione dell'Essere *in quanto vita* a fondamento di realtà e valorizzazione della vita in sé quale orizzonte dell'agire proprio di un soggetto non più impersonale, non più reifica-

ta **soggettività tecnologica**, non più *cosa*, non più *esser-nulla/tutto-significare*. L'*oltre*, sotto questo profilo, è indicativo di una cesura, è lo spezzare quella linea narrativa dell'Essere che nel consumo mortale scorge il proprio centro e che nell'assenza di ogni senso, nella organizzazione di una semplice-presenza in sé esaurentesi, condensa ogni realtà e dunque «la verità». Insomma, l'*oltre* rispetto al nichilismo del senso del reale è la delineazione di un itinerario di sapere orientato al vero ed è la posizione di un valore che questo itinerario accompagna – l'indicazione di un progetto etico – quale «luogo altro» rispetto ad un paradigma complessivo di realtà che si mostra, così, non solo sintomo di una mancanza o di un «oblio» ma anche di una sovrasignificazione.

**Oltre, dunque, l'iper-senso, la sovrasignificazione di un senso che è mancanza di senso d'Essere**, oblio di Essere, ma che viene appunto sovrasignificato, cioè dotato di senso proprio, aporematicamente sostanziando il **Nulla**. Il non-senso sovrasignificato in senso proprio, il Nulla sostanziato, si esprime in quanto discorso del potere; la sovrasignificazione pratica del discorso del potere si esprime, a sua volta, nella organizzazione del potere, secondo le forme esistenziali dell'**èthos** in cui si pensa e si agisce. La dimenticanza di un senso d'Essere-per-la-nostra-esistenza risulta il luogo di quella sovrasignificazione, di quell'iper-senso attribuito al non-senso. Dislocata secondo una sostituzione di forme di presenza a cui l'Essere è stato ridotto, la dimenticanza si è fenomenologicamente rivelata in figure di differenziata significatività ontologica, da una maggiore ad una progressivamente minore «risonanza» di Essere: dalla «presenza» di Dio, dell'essenza umana, delle dottrine redentive religiose e laiche, delle utopie, dei «valori borghesi» ed «antiborghesi», sino alla «presenza» postmoderna, tecnica, che riduce a Nulla anche quella significatività d'Essere che nella «**presenza classica**» pur continuava a darsi. Con la nostra contemporaneità, infatti, quelle stesse figure altamente risonanti d'Essere sono venute meno [...] La **tecnica contemporanea** non pone dottrine o valori, ma solo procedure razionali, modelli strumentali, funzioni, sistemi e funzioni di sistemi, paradigmi di consumo mortale [...]



**Ubaldo Fadini**

### **Le mappe del possibile**

Per un'estetica della salute  
"Spiraculum", 2  
pp. 86, € 13

Dal volume di Ubaldo Fadini riportiamo, di seguito, stralci del Capitolo V, **Pensare il fuori. Tra estetica e antropologia**.

[...] C'è una virtù del fuori che consiste nel rendere possibile al soggetto l'accesso a se stesso ed è così che bisogna intendere quella «necessità dell'ambiente» che va responsabilmente «inventato» sempre di nuovo. Anche per **Stiegler** si può utilizzare la formula del «soggetto-ambiente» in un senso che rileva il carattere fondamentale della relazione, che vale innanzitutto – in **Passare all'atto** – come relazione all'oggetto: «Non esiste altro che il mio rapporto alla cosa, ciò che dona ad essa una significanza, oppure non lo fa: lo mostrava tanto bene Barthes, che strappava a qualsiasi elemento della quotidianità la sua forza di significanza del mondo, contro l'insignificanza che sembrava costituire nell'ordinario. Chi sa andare al di là dell'insignificanza delle cose, rendendole ordinarie a causa del non-rapporto che ha intrecciato con esse e che ha così dimenticato, trova proprio l'extra-ordinarietà del mondo». L'attenzione ai tempi e agli spazi dei processi di soggettivazione, alle relazioni con l'altro, alle modalità di dispiegamento di una sensibilità comune è ciò che allora conta per un dispositivo teorico che indica nella dimensione «estetica» dell'essere umano la presenza di una sensibilità corporea, di una organizzazione tecnica e di una organizzazione sociale che rinviano alla dinamica delle affezioni e dei desideri (sovradeterminata secondo gli interessi dello sviluppo «iperindustriale»). Non mi interessa tanto, a questo punto, riportare lo sguardo sullo sfondo antropologico di tale impianto concettuale (cioè segnalarne un possibile arricchimento o accennare a una sua messa in discussione), ma mi piace invece sottolineare come una lettura radicale



della prospettiva  
«dell'omologazione, del  
controllo e della ipersincro-  
nizzazione generalizzati»

(M. Antonioni), della cosiddetta "globalizzazione" (quella che fa "perdere" mondo), possa aiutare lo sviluppo di una riflessione che necessita di «ragioni molto speciali» (Deleuze) per credere al mondo, soprattutto quando i suoi assetti odierni sono percepiti come "intollerabili". Il "pensiero del fuori", così come lo si può delineare da Foucault fino a Stiegler, è quello che ripropone una sorta di «credenza paradossale», per riprendere infine il filo rosso della filosofia deleuziana, che implica un rapporto con il fuori inteso non come un al di là, bensì come la condizione dell'immanenza e delle pratiche di soggettivazione. L'affermazione del fuori è la condizione della captazione di nuove forze, di segni innovativi: risponderne alla rottura, sotto determinati rapporti storici, del legame del mondo diventa possibile attraverso una credenza nel mondo in grado di ricollegare l'uomo «a ciò che vede e sente», non riconducendolo alla veste del «corpo consumatore». È necessario credere non a un altro mondo, bensì alla possibilità di riformulare un rapporto positivo tra l'uomo e il mondo, nella contingenza delle affezioni e degli affetti [...] Rispetto al «quadro clinico del pensiero moderno», disegnato da Deleuze, si può qualificare questa credenza in termini tali da aprirsi ad una valutazione critica del capitalismo culturale globalizzato [...] Sia qui consentita, per concludere, la ripresa di un "passo" deleuziano che permette di afferrare meglio la riproposizione del motivo della "credenza", in un momento in cui i motivi del fuori e dell'esteriorità sono accantonati oppure tradotti nei linguaggi della guerra e della miseria: «La nostra credenza può avere come unico scopo la "carne", abbiamo bisogno di ragioni molto speciali che ci facciano credere al corpo [...] Dobbiamo credere al corpo, ma come al germe di vita, al seme che fa spaccare i selciati, che si è conservato, perpetuato nella sacra Sindone o nelle bende della mummia e che testimonia la vita, in questo mondo così com'è. Abbiamo bisogno di un'etica o di una fede, e questo fa ridere gli idioti. Non è un bisogno di credere a qualcosa d'altro, ma un bisogno di credere a questo mondo qui, di cui gli idioti fanno parte».



### Sergio Vitale "Si prega di chiudere gli occhi"

Esercizi di cecità volontaria  
"Spiraculum", 4  
pp. 118, € 14,50

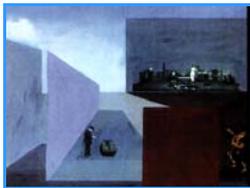
Dal volume di Sergio Vitale  
riportiamo, di seguito, stralci  
della Premessa.

[...] Le pagine seguenti si propongono di riportare il discorso su talune pratiche e forme della conoscenza che, proprio in quanto al riparo dal paradigma della luce, conservano più intatta la capacità di dialogare con l'incertezza, il dubbio, il mistero. L'intenzione è di sottolineare come in ambiti tra loro profondamente diversi, per compiere lo sforzo che consegna l'opera allo splendore finale dell'intelligibile, sia comunque indispensabile preservare il contatto con quel fondo oscuro da cui l'opera stessa trae origine. Dalla fotografia ai pensieri di Leopardi sul linguaggio e la poesia, dalla musicoterapia alla psicoanalisi di Bion, dalla pittura dell'antica Cina e di Cézanne alla filosofia di Nietzsche e di Heidegger, si riversa, attraverso vie che non sono quelle predilette dal *lógos* della ragione, un'intelligenza e una sensibilità capaci di rimanere vicine al volto della Terra, per carpirne l'espressione, decifrarne i sogni e le speranze, accoglierne la vulnerabilità. Perché il punto è questo: al di qua di un Mondo della luce, che un artefice divino ha porto a noi in quanto «cosa buona» (Genesi, 1, 4), idealizzato e glorificato oltre misura, esiste la Terra afflitta dalle tenebre, quale dimora ricevuta in sorte. La questione non è scegliere, ma rinnovare ad ogni passo, mentre ci si inoltra nella luce, la nostra fedeltà alla dimora, al nostro stesso fondo; serbare sempre la memoria che il crocevia dell'essere è un luogo oscuro (*punctum caecum*), attraverso cui tutto passa nel suo andare e venire. In tal senso, vale poco l'organizzazione occasionale di una sorta di turismo della cecità, a cui talvolta capita di assistere, che fa naufragare nella logica consumistica l'invito a chiudere

gli occhi. Al Futuroscopio di Poitiers, inaugurato nel 2005, esiste – tra le altre attrazioni – un edificio blindato alla luce del sole, in cui gruppi di persone, guidate da un non vedente, provano per qualche minuto il brivido di avanzare a tastoni nel buio, attaccate l'una alla spalla dell'altra, come ne *La parabola dei ciechi* di Brügel. Ben altra è l'indicazione che ci viene da Robert Morris, sicuramente non l'ultimo artista del Novecento, dopo Matisse, Mirò, Twombly, de Kooning e altri, a dipingere con le palpebre abbassate, ma che si distingue per la messa a punto di un protocollo inusuale. Nei *Blind Time Drawings*, l'azione sul foglio, dapprima stabilita mentalmente anche nella sua durata, viene eseguita "ad occhi bendati", servendosi delle mani nude, per poi annotare in un testo di accompagnamento lo scarto cronometrico. E così di seguito, con una serie di variazioni e di testi via via più complessi, a coprire un arco di anni dal 1973 al 2000, sempre sul filo della contraddizione [...] L'errore, non solo quello relativo alla stima del tempo, più che sancire il fallimento per una minorazione della funzione ottica, assume il significato più ampio dell'erranza, della divagazione, del disorientamento; esprime la concreta possibilità di smarrirsi intenzionalmente, procedendo in una regione inesplorata, buia, in cui gli stessi confini del sé paiono ampliarsi a dismisura, perdendo la propria consistenza [...] Non si tratta di fare esperienza di quel che sentono i ciechi, alla stessa stregua dell'emozione procurata da un salto vertiginoso sulle montagne russe, o di rilanciare l'idea, di sapore cartesiano, che la vista è il tatto. L'esortazione a serrare gli occhi, che questo libro vorrebbe rilanciare, vale piuttosto ad attivare, quasi fosse un esercizio volto a preservare una risorsa irrinunciabile, lo stato di cecità che opera nel fondo di ogni parola, di ogni gesto, di ogni percezione; essa spinge a varcare, sempre e di nuovo, le porte della notte, in cui tutto fluttua privo di contorni [...]



## Dal catalogo



### Forme della clinica

Tra psicoanalisi e psicoterapia  
a cura di **Alessandro Guidi**  
"Fort-Da", 5  
pp. 140, € 14,90

Il volume contiene scritti di Cristina Bartolomeo, Maria Mastrocola, Claudio Basile, Carlo Pastore, Elvira Improta, Giuseppe Ricca, Francesco Stoppa, Fulvio Sorge, Pierluigi Sasseti, Patrizia Mercatanti, Gemma Zontini, Paolo Cardoso, Alessandro Guidi, Livia Bernardoni, Giulia Casanovi, Massimo Cecchi, Francesca Cremato, Giovanni Nolfo

*Scrivere di clinica* è il nome dell'oggetto che Ernst, nipote di Freud, fa scorrere sopra e sotto il divano, in uno spazio compreso tra ciò che è psicoanalitico e ciò che è psicoterapeutico. Il divano accoglie un corpo parlante impegnato per lungo tempo a curarsi insieme all'analista, mentre sotto il divano si apre l'abisso del territorio, dell'Istituzione, uno spazio dove il soggetto da curare abita in gruppo e dove l'*équipe* operativa lavora seguendo varie teorie cliniche e scatenando dinamiche personali contrastanti tra loro come accade normalmente nella famiglia, luogo in cui il disagio nevrotico comunemente si forma. Questo volume parla di clinica tra psicoanalisi e psicoterapia e mostra che tutto ciò che sta sopra o sotto il divano rivela in ogni caso un corpo sofferente, disagio, declinato nelle varie forme di patologia, ma che al lettore, attraverso la comunicazione dell'operatore-autore, si presenta in una forma simbolizzata, interrogata, problematizzata ed elaborata. Ogni singola esperienza clinica si costituisce all'insegna di un progetto di cura intesa nel suo significato più ampio di *affanno* e *inquietudine*. Sentimenti che favoriscono una domanda di aiuto ad un operatore che sta sia sopra che sotto il divano e che si pone *tra* la psicoanalisi e la psico-

terapia. Questo *tra* vuol sottolineare non tanto la differenza epistemologica che esiste tra psicoanalisi e psicoterapia, ma indicare l'esistenza di uno spazio di ricerca trasversale che prescinde da ogni *clinica scolastica e fideistica*. Vuole cioè sottolineare l'esigenza nonché la realtà di una clinica *laica*, non direttamente connessa, affiliata e collegata burocraticamente a Scuole.



### Pornografia

Contro il potere della morte  
a cura di **Fabio Bazzani**  
"Spiraculum", 3  
pp. 231, € 24

Il volume contiene scritti di Fabio Bazzani, Francesca Crocetti, Samantha Novello, Elena Francescon, Ferruccio Martinetto, Giuseppe Leone, Giuseppe Panella, Sergio Vitale

Evocativa di pratiche innominabili, carica di pubblico disvalore ma di inconfessato e generalizzato consumo privato, la pornografia è termine equivoco, ambivalente: appartiene al pubblico, al conformismo sociale, al potere politico, economico, istituzionale e religioso quale suo elemento funzionale e costitutivo, ma nello stesso tempo ne è distante. In quanto appartenente al potere, la pornografia ne ripete le strategie mortali, di scarificazione delle esistenze e dei corpi; in quanto eccedente, proprio per il suo insopprimibile richiamo alla sessualità, vale a dire alla diretta manifestazione della vita, è sintomo di crisi per ogni potere. La pornografia, cioè, rappresenta, simultaneamente, espressione del potere e sua cesura. I saggi qui raccolti hanno appunto ad oggetto la pornografia in questa sua duplice valenza e scaturiscono da significative scelte tematiche, da ben delineate delimitazioni storiche e geografiche, da paradigmatiche selezioni argomentative. In tutti si legge tanto il senso dell'appartenere quanto il senso dell'eccedere pornografico rispetto al potere nel suo materiale declinarsi e rispetto al discorso del potere medesimo che riduce quella

vitale sessualità richiamata dalla pornografia ad esclusiva reiterazione di autoriproduzione e consumo, a logica mortale, nientificante, annichilente il nucleo più proprio dell'esistenza umana.

### Alessandro Guidi

#### L'ascolto ad orientamento psicoanalitico

Una prospettiva formativa per il counselor sociale  
con un saggio di **Giuseppe Panella**  
"Il diforano", 8  
pp. 214, € 24,90

### Marco Nuti

#### Il sacro, l'osceno, il diverso

Scritture della devianza nel Novecento europeo  
"Biblioteca Clinamen", 11  
pp. 149, € 15,60

### José de Espronceda

#### Lo studente di Salamanca

a cura di **Giuseppe Leone**  
introduzione di **Roberto Deidier**  
"Biblioteca Clinamen", 9  
pp. 160, € 15,90

### Giuseppe Panella

#### Il Sublime e la prosa

Nove proposte di analisi letteraria  
"Philosophia", 8  
pp. 231, € 22,90

### Ludwig Feuerbach

#### Abelardo ed Eloisa

ovvero lo scrittore e l'uomo  
a cura di **Fabio Bazzani**  
"Philosophia", 10  
pp. 162, € 16,90



## abstract



### Carlo Tamagnone L'Illuminismo e la rinascita dell'ateismo filosofico

Teologia, filosofia e scienza nella  
cultura del Settecento

"Il diforàno", 27

2 volumi indivisibili, pp. 1052, € 70

Del volume di Carlo Tamagnone riportiamo, di seguito, stralci del Capitolo XVIII, *Bilancio dell'Illuminismo*.

Un ulteriore abstract del volume si può leggere nella Newsletter 55 del febbraio 2009.

[...] La condanna non concerne la matematica come "divina scienza" dei numeri come la pensava Platone, bensì quella profana, che "serve", che è utile al conoscere e al fare, considerate azioni strumentali e disumanizzanti. Per Horkheimer e Adorno è "l'operare" della matematica che è perverso, perché dell'ignoto fa il termine di un'equazione, la cui ricerca di risoluzione distrugge "in anticipo" il mistero del presunto irrisolvibile e dell'irrazionale. Essi andrebbero lasciati in quel "fondo" misterioso da cui i metafisici e i mistici traggono da sempre il loro materiale immaginario. La natura non dev'esser vista in termini matematici ed indagata scientificamente, perché ciò è dominio totalitario su di essa. Né poteva mancare un concetto classico dell'idealismo hegeliano:

l'alienazione oggettivante, l'estraniamento della coscienza umana a se stessa [...] Il riferimento al mondo americano, la patria del capitalismo tecnologico e competitivo, è qui preciso e non certo ingiustificato, ma sappiamo anche qual è l'unico modello alternativo reale, il comunismo, un modello nei confronti del quale però Adorno e Horkheimer sono critici. Essi paiono pensare a un comunismo "dal volto umano", che riposa sull'eterno sogno di realizzare armonia sociale, giustizia e prosperità "per tutti". Ma per fare ciò bisogna

per un verso abbattere l'egoismo, ma per altro verso limitare l'influenza dell'"individualità" a favore della "socialità". Si imputa così al capitalismo di uccidere l'individualità attraverso la massificazione. Horkheimer e Adorno fanno una diagnosi del mondo contemporaneo non scorretta, ma commettono un errore grave vedendo nell'Illuminismo la causa principale della disarmonia sociale. In realtà, ciò che i due francofortesi vogliono colpire è la tecnologia, quel fare/sapere umano che sarebbe responsabile dell'"alienazione" dell'uomo. La dissacrazione e profanazione della natura e dello spirito umano è il vero tema che i due francofortesi sviluppano come alienazione prodotta dal sistema produttivo capitalistico. Ne emerge uno spirito sotterologico e messianico intriso di pessimismo alla cui base sta una "speranza" più voluta che sentita. E non è un caso che Horkheimer "liberi" finalmente il fondo teologico del suo pensiero quando, settantacinquenne, rilascia un'intervista a H. Gumbior, giornalista di «Der Spiegel». Ad essa segue, nel 1970, il piccolo libro *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, La nostalgia del totalmente altro*, nel quale, riprendendo proprio un'espressione di Adorno (il *Totalmente Altro*), rivela una sorta di teologia negativa evocante il Dio sconosciuto [...] Anche il dominio contiene elementi di illusorietà, nella misura in cui la "società razionale", quale espressione del potere dell'uomo sulla natura, sarebbe da parte dell'uomo quasi inevitabile per evolversi, poiché: «La sua necessità è illusoria, non meno della libertà degli imprenditori, che finisce per rivelare il suo carattere coattivo nelle loro inevitabili lotte e accomodamenti». Persino il progresso, quale superamento dell'ignoranza e condanna delle credenze irrazionali, si rivela un'illusione e viene smascherato come tale via via che progredisce il dominio razionalistico [...]

L'Illuminismo, che presume di dominare la natura, finisce per essere in realtà nient'altro che natura snaturata, mutila e cieca, estraniata a sé e deietta dal suo centro originario. Bacon, epigono di Ulisse, ha trovato nella borghesia moderna la realizzazione del suo sistema: «Come egli si augurava [le "mille cose" acquisibili con la ragione] esse sono toccate ai borghesi, agli eredi illuminati dei re. Moltiplicando la violenza attraverso

la mediazione del mercato, l'economia borghese ha moltiplicato anche i propri beni e le proprie forze al punto che non c'è più bisogno, per amministrarle, non solo dei re, ma neppure dei borghesi: semplicemente di tutti. Essi apprendono dal potere delle cose, a fare infine a meno del potere». Non sarebbe difficile trovare nell'enciclica di qualche Bianco Padre espressioni assai simili contro il "materialismo" di una modernità alienata al divino, così come i nostri due sacerdoti "del Totalmente Altro" stigmatizzano questo "potere delle cose" [...] L'Illuminismo nell'analisi di Adorno e Horkheimer è diventato un Leviatano, un Sé totalitario, che: a) estingue ogni naturalità e ogni spontaneità, b) espunge nella "assurdità" tutto ciò che non gli si confà, c) impone l'iniqua legge retributiva capitalistico-borghese, d) col suo apparato tecnico aliena l'individualità in un sistema antropico artificiale dove le anime e i corpi risultano snaturati. La vera vittima, sottintesa dai Nostri, di questa macchina infernale che distrugge l'uomo alienandolo dal suo più profondo io, è il mito. Esso è espressione del pensiero umano ingenua e fragile, quindi vulnerabile da parte di un'arma potente e subdola come la tecnica, asservita alla sete di dominio dei pochi sui molti [...] Il mito, come espressione della natura viene espunto dal "principio del dominio tecnicistico" e l'assoggettamento della natura, sia quella interna (la soggettività, l'anima e il "senso" dell'essere) e sia quella esterna (la sua estensione materiale, l'ambiente, le risorse), diventa lo scopo primario per l'esistere di tale sistema perverso e dei suoi gestori. L'Odisseo omerico è l'eroe negativo, precursore dell'esercizio della "ragione strumentale" e del dominio borghese di cui il pensiero illuministico è latore storico. Ne risulta una delle più affascinanti e brillanti esegesi dell'episodio delle Sirene [...]



## abstract



**Fiorangela Oneroso**  
**Nei giardini della letteratura**  
"Spiraculum", 5  
pp. 242, € 26,50

Dal volume di Fiorangela Oneroso riportiamo stralci del paragrafo, *Lo spazio e il tempo del giardino*.

In quanto spazio scelto e privilegiato, il **giardino terreno** – rappresentazione riassuntiva dell'intero Universo – è la prova, sia pure illusoria, della possibilità illimitata di godimento della bellezza del mondo e della fruizione dell'utile del mondo. Rappresenta un **microcosmo governabile**, simbologia di ogni entità circoscritta posta sotto controllo. È il luogo dell'esercizio della propria supposta onnipotenza, della propria supposta influenza, sia pur limitata, su una frazione di mondo. **Riguardo al tempo**, il giardino lascia coesistere in se stesso diverse e contrapposte concezioni, dal momento che al suo interno, nelle risonanze simboliche mitiche, il tempo può esprimere, ed esprime, tutta la sua originaria potenza in ragione dell'intemporalità del mito stesso che è privo della temporalità e della causalità, principi che sono indispensabili alla congruenza del pensiero, e che tuttavia nel contempo sono anche vincoli limitativi del pensiero in quanto *logos*. Ma il giardino deve anche fare i conti con la natura del tempo sequenziale della realtà fisica, rispetto all'**intemporalità** dell'impensabile eterno. Per l'uomo significa guadagnarsi un sia pur limitato potere di azione sulla natura. Ossia poter trasformare ciò che in natura è "dato", in ciò che è "voluto", cioè concepito come desiderio, quindi progettato e realizzato. In questo senso, l'agire sulla natura consiste nel far diventare reale il possibile. Significa potersi immaginare il **futuro** a partire dal **passato** del **presente**. Il giardino diventa quindi per l'uomo l'occasione per poter attuare la possibilità di poter osservare in modo controllato il mutamento, la trasforma-

zione dei vegetali, dal loro nascere al loro perire. Significa potersi regolare sul tempo e nel contempo regolare il tempo, ma anche dimenticarsi del tempo e abbandonarsi al non tempo.

Il giardino esistenzializzato vive e si rinnova, nel suo pulsare vivente, oltre il tempo della vita umana, ma ha bisogno di cure. Il giardino è peribile ma perdura oltre le generazioni. Da questo punto di vista rappresenta anche il senso storico della continuità, in quanto è ai discendenti che viene affidata la tutela di ciò che gli antenati hanno costruito in precedenza, ma tocca anche alle generazioni successive rinnovare il giardino e imprimervi il segno della loro epoca. Nella sua tenuta, Eduard, il protagonista delle **Wahlverwandschaften**, l'opera della maturità di **Goethe** (il romanzo è del 1809), è venuto in possesso ereditario del giardino paterno – un giardino che esprime in pieno le idee della generazione a lui precedente – un giardino chiuso, delimitato, geometricamente disposto e ordinato. Ma Eduard, nella visione di Goethe – allo stesso modo in cui,

nella visione di **Rousseau** ne *La Nouvelle Héloïse*, (l'*anti-roman* è del 1761) Julie voleva per sé un giardino differente dal giardino di sua madre – vuole il "suo" giardino, diverso da quello di suo padre, il giardino che lo rappresenti e che rappresenti lo spirito della sua generazione. E infatti, insieme a sua moglie Charlotte, decide di costruire nell'ampio territorio che si staglia dinanzi al castello, un giardino-parco libero da criteri formali, che assecondi la natura senza forzarla, in base ai nuovi dettami della moda anglosassone. **Die Wahlverwandschaften** si apre sulla magnifica visione di questo costruendo giardino, fresco, dolce e sinuoso che si estende tra viali, valli, ruscelli e collinette. Julie, dal suo canto, lascia passeggiare Saint Preux nel suo Elisio chiuso – un giardino frequentato solo da familiari ed amici fidati, che alla vista appare naturale, ma che in realtà è accuratamente, meticolosamente governato, affinché "sembri" naturale – e gli indica gli interventi pazientemente e discretamente da lei stessa apportati nella vegetazione, affinché tutto l'insieme lasci credere che si tratti di una natura al naturale. Infatti Saint Preux, senza le spiegazioni di Julie, non riconoscerebbe le cure apportate al

giardino come tali e continuerebbe a credere che tutta la vegetazione si trovi in quella condizione così seduttivamente selvatica come si presenta, proprio perché lasciata libera di esprimersi e in balia di se stessa [...]

## Dal catalogo

**Arthur Schopenhauer**  
**L'arte della musica**  
a cura di **Francesca Crocetti**  
Con scritti inediti di  
**Richard Wagner**  
"Philosophia", 5  
pp. 148, € 18,90

Molti dei testi che compaiono in questo volume sono editi in Italia per la prima volta. L'argomento è uno solo, la musica: vi si parla di musica non solo come di un oggetto, pur se importante, della riflessione filosofica, ma anche di musica come realtà visuta, come interiore esperienza emozionale, come godimento estetico. Si tratta di testi scelti tra gli scritti schopenhaueriani non destinati al pubblico, ossia di testi che fanno parte degli appunti manoscritti e del carteggio. Testi, ovviamente, non ordinati nella loro stesura originale, non sistematizzati. Ma tanto il disordine e la non sistematicità che sono propri dell'annotazione, dell'appunto personale, dell'apoforisma bruciante, del giudizio generoso o impietoso sui filosofi ed i musicisti del tempo, quanto la dimensione confidenziale dello scambio epistolare formano il sostrato nonché la chiarificazione della dottrina filosofica definitiva, espressa sistematicamente nel *Mondo come volontà e rappresentazione*. Nel volume vengono anche presentati, in appendice, alcuni scritti di **Richard Wagner** che sempre riconobbe in Schopenhauer un indiscusso maestro ma dal quale fu ricambiato con un ostinato silenzio e con un atteggiamento di assoluta sufficienza.



Copyright © by Editrice Clinamen