



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

gennaio 2003 (12 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Numero 5 - Anno IV - Gennaio 2002

Vuoi scrivere un commento ad una delle recensioni? Fallo sul nostro [BLOG](#)•

AUTORE	TITOLO	EDITORE	ANNO	RECENSORE
Avempace	Il regime del solitario	Rizzoli	2002	Michele Trizio
Bauman, Zygmunt	La società individualizzata	Il Mulino	2002	Francesco Giacomantonio
De Caro, Eugenio	"Le cose belle sono difficili". Forme dell'estetica antica.	Il Melograno	2001	Luca Fregoso
De Giorgi, Alessandro	Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine	Ombre Corte	2002	Marco Enrico Giacomelli
Derrida, Jacques	Derrida, Jacques, Sur parole. Instantanés philosophiques.	Aube	1999	Marco Enrico Giacomelli
Kierkegaard, Søren	In vino veritas	Laterza	2001	Paolo Farina
Murray, David G. (ed.)	La metafisica del terzo millennio	Armando	2001	Mario Valentino Bramè
Palombella, Gianluigi	L'autorità dei diritti	Laterza	2002	Angelo Costa
Reichlin, Massimo	L'etica e la buona morte	Comunità	2002	Corrado Del Bò
Ricca, Paolo (a cura di)	Eutanasia. La legge olandese e commenti	Claudiana	2002	Giovanni Damele
Rosenblatt, Kathleen Ferrick	René Daumal, The Life and Work of a Mystic Guide	S. U.N.Y.	2000	Marco Enrico Giacomelli
Sparti, Davide	Identità e coscienza	Il Mulino	2000	Francesco Giacomantonio



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Avempace, *Il regime del solitario*.

a cura di M. Campanini e A. Illuminati, Biblioteca Universale Rizzoli, 2002, pp. 272, Euro 12

Recensione di [Michele Trizio](#)

[Storia della filosofia \(medioevale\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il fenomeno della ricezione e della rifondazione, in età medievale, della tradizione greco-ellenistica all'interno della filosofia arabo-islamica è un problema la cui centralità è stata ormai da tempo riconosciuta dalla storiografia (cfr. O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, tr. it. a cura di M. Campanini, Bologna, 1991). Il guadagno forse maggiormente significativo che tale riconoscimento ha comportato è stato probabilmente la coscienza del carattere non organico, non monolitico, complesso di tale fenomeno. L'originalità del processo rifondativo del sapere greco-ellenistico, di quel complesso di indicazioni provenienti dai testi di quei filosofi antichi che Avicenna amava definire "i nostri compagni di viaggio", sembra legarsi proprio al problema costituito dal rapporto che lega la filosofia in lingua araba alle proprie fonti, un rapporto certamente di dipendenza, ma che non può prescindere, tuttavia, dalla comprensione del diverso contesto epistemico e delle nuove esigenze metafisiche all'interno delle quali le strutture concettuali, tipiche del mondo greco, si trovano ad essere ripensate.

Anche in direzione della necessità ermeneutica di dare conto del carattere né anonimo né neutrale della posizione della filosofia islamica rispetto alle proprie fonti privilegiate, e dunque della necessità di tener conto dell'eterogeneità di prospettive e di punti di vista che sembrano segnare la tradizione filosofica in lingua araba, rientra la pubblicazione della prima, storica, traduzione in italiano del *Regime del solitario* (*Tadbîr al mutawahhid*), del filosofo arabo-andaluso Ibn Bâjja, noto ai latini con il nome di Avempace. Curatori della presente edizione dell'opera, la cui traduzione si basa sull'edizione critica, condotta peraltro sull'unico manoscritto a noi pervenuto (Pococke 206, Biblioteca Bodleiana di Oxford), da M. Fakhry (*Rasâ'il Ibn Bâjja al-Ilâhiyya*, Beirut 1968), sono due tra i maggiori esperti italiani di filosofia islamica medievale, Augusto Illuminati (*Averroè e l'intelletto pubblico*, Roma 1996; *Completa beatitudo*, Chiaravalle 2000) e Massimo Campanini (*Islam e politica*, Bologna 1999).

La figura di Avempace (*Ibn Yahyâ Ibn al-Sâ'igh Ibn Tujîbî Ibn Bâjja*), è tuttora problematica e oscura a causa della frammentarietà delle fonti di cui disponiamo. La dettagliata ricostruzione storica compiuta dai curatori del testo, presente nell'Introduzione, del contesto in cui Avempace dovette operare, ne colloca cronologicamente l'esistenza (in via congetturale) tra il 1085-1090 e il 1138-1139 (anno 533 dell'*Hégira*), in un contesto storico segnato dalla grave instabilità politica nella Spagna musulmana, denominata al-Andalus, seguita alla caduta del califfato *omayyade* di Cordova, e alla conseguente crisi del potere musulmano nella penisola iberica nell'epoca, di grossa frantumazione politica, dei *reyes de*

taifas ("re dei piccoli stati"). L'intervento degli Almoravidi, già costituiti in impero nell'Africa settentrionale, invocato dalle città stato per far fronte alla *Reconquista cristiana* della penisola iberica, sembra segnare una nuova stagione di unità politica, con la limitazione graduale di tutte le autonomie delle singole città stato che si erano costituite a seguito della caduta degli *omayyadi* e con la cessazione quasi del tutto dell'avanzata cristiana verso il centro-sud. Il clima culturale che sembra segnare la vita di Saragozza, la città natale di Avempace, è vivace ma, al tempo stesso, complesso e problematico: senza dubbio è rintracciabile la presenza, favorita anche dalla serena convivenza tra ebrei, cristiani e musulmani, di scuole ad orientamento filosofico di buona rilevanza, non solo islamiche, ma anche giudaiche, di cui l'esponente maggiormente rilevante può certamente essere considerato Ibn Gabirol (1022-1058), noto ai latini con il nome di Avicebron. D'altra parte, al graduale affermarsi dell'insegnamento dei *falâsifah*, i filosofi, corrisponde la presenza, in netta convergenza ideologica con il potere almoravide, della scuola giuridico-religiosa *mâlikita*, diffidente e particolarmente rigida nei confronti della libera attività razionale. Resta il fatto che il nostro filosofo dovette entrare ben presto in contatto con le varie fonti arabe della tradizione neoplatonica, segnate, circostanza spesso ricorrente nel caso della filosofia islamica, dalla convergenza sincretica tra indicazioni platoniche e aristoteliche (si pensi al *Liber de causis* ed alla *Theologia Aristotelis*). Sotto questa forma, ma è certa la presenza e la disponibilità anche di opere integrali, Avempace entra in contatto con il patrimonio costituito dalla tradizione greco-ellenistica, occupandosi non solo specificamente di filosofia, ma anche di scienze astronomiche, musica e medicina, attirandosi ben presto, accanto all'ammirazione dei governatori almoravidi, anche le critiche violente, probabilmente per l'eterodossia che molti intravedevano nell'affermarsi graduale di una tradizione specificamente filosofica, dei giurisperiti di tradizione *mâlikita*. Non ci sono prove decisive per ritenere fondate tali accuse (non è rinvenibile, nei testi di Avempace a noi giunti, né una negazione dell'unicità di Dio né la negazione della verità costituita dalla rivelazione coranica). Tuttavia, nonostante buona parte delle fonti sulla vita di Avempace risultino compromesse dall'ostilità di buona parte dell'ambiente religioso, Resta il fatto che Avempace non solo dovette essere probabilmente uno dei primi commentatori di Platone e di Aristotele in al-Andalus, ma costituisce anche una testimonianza fondamentale per la comprensione di alcune peculiarità specifiche del pensiero islamico in ambito specificamente filosofico.

Individuare in modo immediato il nucleo tematico del Regime del solitario è problematico. Il centro della riflessione di Avempace sembra essere il ruolo e la posizione del filosofo all'interno della società civile. L'orizzonte metafisico, in cui emerge e si colloca tale riflessione, è segnato da una struttura del reale ipostaticamente gerarchizzata, cardine della tradizione neoplatonica. La definizione preliminare del *tadbîr*, regime, come «organizzazione degli atti in vista di un fine» introduce un'analisi tassonomica delle diverse tipologie di società possibili, postulando, in diretta continuità con la Repubblica platonica, l'esistenza di quattro tipologie di città imperfette e una tipologia di città perfetta, in cui la verità e il bene trovano il loro pieno compimento come forma di massima armonia sociale, e in cui il filosofo trova realizzata nella sua possibilità ultima la propria perfezione spirituale. Tuttavia, nonostante il richiamo diretto alla tradizione platonica, la trattazione non sembra poggiare né su di un mero intento analitico-descrittivo, riguardo il quale Avempace sembra riconoscere nella Repubblica un'opera definitiva, né essa sembra condividere dell'impostazione platonico-aristotelica (ma è difficile stabilire se Avempace abbia letto o meno la *Politica* di Aristotele) il progetto fondativo e costruttivo che sembra sorreggere la riflessione politica dei grandi filosofi greci. Il presupposto fondamentale della riflessione condotta da Avempace nel Regime del solitario, e che sembra predeterminare la stessa posizione della domanda circa il nesso tra filosofia e politica, appare radicalmente opposto: la città perfetta costituisce una prospettiva di società civile assolutamente e irrimediabilmente utopica, irraggiungibile. Una società in cui la politica si costituisca come garante della perfetta armonia e della felicità del filosofo non sembra, agli occhi di Avempace, concretamente realizzabile. La questione fondamentale del pensiero greco,

platonico e aristotelico, appare, dunque, totalmente ridislocata in un contesto in cui la domanda sul ruolo del filosofo nella costruzione di una forma perfetta di convivenza civile si ripropone come domanda sulla posizione del filosofo all'interno di una società civile costitutivamente destinata alla corruzione. La risposta di Avempace a tale questione, risposta che costituisce la tesi di fondo del *Regime del solitario*, sembra essere la seguente: in una società imperfetta, in cui non sussiste alcuna connessione reale tra politica e ricerca della felicità, intesa come perfezione spirituale e intellettuale, il filosofo può optare in via esclusiva per una scelta di isolamento dalla realtà mondana, nell'ottica di perseguire il compimento ultimo della propria essenza specifica, la libera attività razionale, nella contemplazione del mondo intellegibile e del Divino. In questa prospettiva, la figura del solitario è la sola che può caratterizzare il *modus vivendi* proprio del filosofo, il solo che possa dirsi autenticamente uomo, a cui spetta, come fondamentale scelta esistenziale, un percorso etico-gnoseologico di emarginazione e di, tratto tipicamente neoplatonico, risalita dal mondo delle apparenze ad una realtà attingibile solomediante il libero uso della razionalità, pervenendo così ad una condizione paragonabile a quella di Dio.

La parte del *Regime del solitario* pervenutaci sotto la denominazione di *Trattato delle forme spirituali*, specifica ulteriormente, con l'esposizione della teoria avempaciana dell'intelletto, la cifra e l'orizzonte metafisico della proposta avanzata da Avempace.

Le forme spirituali costituiscono una serie di gradi conoscitivi ipostaticamente e gerarchicamente organizzati, in linea ascensionale, in proporzione al loro grado di immaterialità. Dunque, esistono forme spirituali in misura maggiore o minore condizionate e determinate da elementi materiali, e forme spirituali che, prive di materialità, possono dirsi pure o universali. Le prime possono dirsi relate sotto una duplice prospettiva: individualmente, come forma di un oggetto sensibile; in modo "accidentalmente" universale, nella misura in cui tali forme vengono percepite dal senso comune. La seconda tipologia di forme, quelle universali, si costituisce per il fatto che tali forme appaiono sussistenti di per sé e aventi esclusivamente una relazione con l'individuo umano, che le intende per astrazione dalla materia. Il movimento conoscitivo, mediante il quale quest'ultima tipologia di forme è accessibile, è in realtà duplice: tali forme possono essere intese, per l'appunto, a partire da un processo astrattivo mediato da facoltà naturali, quali il senso comune, l'immaginazione, la memoria. Tuttavia, tale processo non è sufficiente perché le forme intese secondo questa modalità si diano secondo il loro carattere universale. La cifra del processo astrattivo, secondo Avempace, è la costituzione di una disposizione al ricevimento di un apporto attualizzante in qualche modo estrinseco. Viene introdotto in questo modo una delle problematiche maggiormente ricorrenti nei *falâsifah* della tradizione arabo-islamica, seppure secondo modalità spesso differenti e in contrasto tra loro: il ruolo dell'intelletto agente. Tale principio, nell'orizzonte metafisico tipico del pensiero filosofico islamico, possiede una sua precisa collocazione all'interno dell'universo cosmologico (e dunque si costituisce come una vera e propria intelligenza agente), costituendosi come principio supremo dell'intellegibilità delle cose, garante epistemico della conoscenza umana in quanto responsabile sia dell'informazione della materia che dell'elemento che completa il movimento astrattivo posto in essere dall'uomo, ossia dell'emaneazione dei corrispondenti contenuti noetici in un intelletto in disposizione nei confronti di tale attività emanativa. A partire da questa duplice motilità noetica, in cui al momento specificatamente astrattivo subentrerebbe un momento intuitivo, Avempace sembra qui saldare le indicazioni aristoteliche, in qualche modo divergenti, del *De anima* e degli *Analitici Secondi* (II, 19), in un contesto in cui la verità, e allo stesso tempo il raggiungimento della felicità come compimento dell'essenza specifica dell'uomo in quanto tale (la razionalità), si costituisce come l'esito di un percorso intellettuale in cui il filosofo, risalendo nella gerarchia delle forme spirituali dall'ordine materiale delle cose a quello intellegibile, perviene alla congiunzione (*ittihâd*) con la stessa intelligenza agente, con il supremo principio di ogni intellegibilità. Sotto questa prospettiva i singoli atti noetici personali, nella congiunzione con l'intelligenza agente,

sembrano perdere il loro specifico carattere individuale per diventare sostanzialmente impersonali. Il solitario, il filosofo, non solo è colui il quale, nel libero esercizio della propria razionalità (del divino che è in noi, secondo le indicazioni aristoteliche dell'*Ethica Nicomachea*), diviene puro pensiero nell'unione con l'intelligenza agente, ma è anche colui che, in tale congiunzione, libero da ogni elemento materiale (compresa la materialità derivata dall'individualità dell'intellezione), perviene all'immortalità a partire da un percorso puramente intellettuale e, soprattutto, in un contesto primariamente terreno e intramondano.

L'importanza e la peculiarità della testimonianza di Avempace è facilmente esplicitabile secondo due direttrici: il Regime del solitario non sembra riducibile alla tradizione dei trattati di *siyâsah shar'iyah*, in cui il fondamento della dottrina dello stato è ricercato direttamente nel *Corano* e nelle elaborazioni teoriche delle scuole giuridiche sunnite (vedi al-Ghazâlî), né è inscrivibile in maniera diretta ed immediata nell'orizzonte della tradizione filosofica specificamente greca, Platone e Aristotele su tutti. Al contrario, Avempace, pur in continuità con alcuni tratti essenziali del mondo greco, quale la matrice divina dell'attività razionale e una comprensione, tutt'altro che secondaria, dell'attività teoretico-filosofica come suprema dimensione esistenziale, sembra mettere radicalmente in discussione una delle implicazioni fondamentali della tradizione platonico-aristotelica: la possibilità che la costituzione essenzialmente razionale dell'uomo possa trovare il suo compimento ultimo all'interno di una qualche dimensione sociale o politica. Questa frattura, forse non consumata fino in fondo, segno della vicenda biografica dello stesso Avempace, costituisce l'eredità forse maggiormente affascinante che ci lascia il filosofo andaluso. Attraverso Averroè, il quale si richiama spesso, negli scritti giovanili, ad indicazioni avempaciane, e, soprattutto attraverso la diffusione dell'averroismo nell'occidente latino, la proposta di "felicità mentale" che si evince dalla lettura del *Regime del solitario* troverà vasta eco, pur secondo modalità etrogenee, in tutta la storia del pensiero medievale, finanche, forse, all'interno della *Divina Commedia* di Dante. L'interessante e provocatoria implicazione primaria di tale proposta, che sembra giustificare la sua talvolta traumatica messa in discussione tanto nel mondo islamico, quanto in quello cristiano, sembra risiedere nell'aspetto fondamentale che ne costituisce anche l'eredità forse più affascinante: la priorità del filosofo e della filosofia sul resto dell'umanità e sulle restanti scienze rispetto all'ambito del divino. In tale prospettiva solo il filosofo, il solitario, è colui il quale è in condizione di elevarsi sino al supremo grado di conoscenza, in uno stato quasi profetico, fino a divenire simile a Dio; solo al filosofo (in una prospettiva che di fatto svincola qualsiasi possibilità escatologica da ogni matrice teologica), come guadagno radicalmente ed esclusivamente intellettuale, spetterà autenticamente l'immortalità e la salvezza, solo la filosofia potrà dirsi propriamente "scienza divina".

Indice



Il Significato di *tadbîr* (o "regime").

Capitolo sugli atti umani.

Trattato sulle forme spirituali: capitolo primo; capitolo secondo; capitolo terzo; capitolo quarto; capitolo quinto; capitolo sesto; capitolo settimo; capitolo ottavo; capitolo nono; capitolo decimo; capitolo undicesimo; capitolo dodicesimo; capitolo tredicesimo; capitolo quattordicesimo; capitolo quindicesimo; capitolo sedicesimo; capitolo diciassettesimo.



I curatori

Augusto Illuminati è docente di storia della filosofia all'Università di Urbino, ha pubblicato relativamente alla filosofia islamica *Averroè e l'intelletto pubblico*, Roma 1996 e *Completa beatitudo*, Chiaravalle 2000; Massimo Campanini è professore a contratto nelle Università di Milano e Urbino. Ha pubblicato, oltre ad edizioni di opere di Averroè, Al-Farabi e al-Ghazali, *Islam e politica*, Bologna 1999.

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Bauman, Zygmunt, *La società individualizzata*.

Il Mulino, [Intersezioni], Bologna, 2002, ISBN 88-15-08759-1, pp. 318, Euro 16.00

Recensione di [Francesco Giacomantonio](#) - 15/07/2002

[Sociologia](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

In questo testo Bauman sviluppa un'analisi attenta dei processi di individualizzazione che egli scorge nella società contemporanea in fase di postmodernità. Riprendendo tematiche già affrontate in precedenti lavori (in particolare *La solitudine del cittadino globale* e *Modernità liquida*) il sociologo divide il suo studio in tre parti, sistematizzando i concetti che affronta.

Nella prima parte esamina la condizione generale, lo status attuale della società postmoderna, nella seconda le modalità secondo cui la nostra società "pensa" e nella terza le modalità di azioni che si determinano al suo interno.

Lo studio si dedica così, inizialmente, alle dimensioni del lavoro, delle istituzioni, della libertà, della responsabilità e delle differenze.

Si considera la modificazione dei rapporti tra capitale e lavoro e la crisi del *welfare state*. L'estrema velocità e il disimpegno che caratterizzano la sfera sociale attuale, la extraterritorialità del capitale hanno contribuito a determinare un crollo del ruolo della fiducia. Il lavoro non riesce a far presa sul presente e la conseguente crisi della fiducia impedisce di progettare e pianificare organicamente il futuro.

La stessa idea di ordine, che è sempre stata al centro dell'agenda politica e sociale, è profondamente svalutata nella società che si globalizza. La nuova struttura del potere globale è governata dal contrasto tra mobilità e sedentarietà, contingenza e routine e l'ordine diventa l'indice dell'impotenza e della subordinazione. Gli stessi governi degli stati nazione, secondo Bauman, pur continuando a proclamarsi fedeli al principio dell'ordine, sviluppano in realtà pratiche di smantellamento degli ostacoli al disordine creativo.

Inoltre, la mancanza di sicurezza ha determinato una nuova modalità di relazione ai rischi; pur continuando i rischi a essere prodotti sociali, il dovere e la necessità di affrontarli sono ora, come mai in passato, trasferiti sul piano individuale. Tale individualizzazione è alla base della crisi della cittadinanza: vi è una contraddizione di fondo nel rapporto tra potere e politica contemporanea. Il potere è sempre più globale mentre la politica conserva un carattere territoriale. La mancanza di "presa sul presente" rende impossibile lo sviluppo di un agire politico valido e pieno.

L'origine profonda dell'insieme di questi fenomeni e di altri ad essi connessi sta, secondo Bauman, nel carattere tipico della modernità. Essa aveva cercato di imporre le sue leggi alla storia, aveva cercato di creare l'ordine, aveva voluto adeguare i bisogni individuali a quelli resi realistici dal progetto del

contesto sociale fondato sulla legge. Ma, ai nostri tempi, in condizione di postmodernità, questa ambizione è stata abbandonata: il suo fallimento dipendeva dal suo impatto, al limite culminato nelle forme di totalitarismo conservatore e restrittivo, e dalla possibilità della sua applicazione che era solo locale.

Riflesso della crisi sociale della postmodernità è anche la crisi dei sistemi di *welfare*. Il mantenimento di tali sistemi, a questo punto, non dipende più da un affinamento tecnico e razionale delle sue strutture, perché in una società fortemente individualizzata in cui ciascuno è chiamato a risolvere i propri problemi in autonomia, la logica stessa del *welfare* sarebbe minata. Piuttosto sorge un problema qualitativo: il mantenimento dei sistemi di *welfare* è un problema morale, è un problema di responsabilità etica esclusivamente autoreferenziale; “è meglio avere a cuore qualcosa che lavarsene le mani, anche se questo non arricchisce le persone e non incrementa la redditività delle aziende”(p.108).

Nel capitolo conclusivo di questa prima fase, si sottolinea come le forme di violenza specificamente postmoderne nascano, quindi, dalla privatizzazione, dalla deregolamentazione, dalla decentralizzazione dei problemi dell'identità causata dalla crisi di istituzioni quali la famiglia e lo stato nazione. Tutto ciò è alla base della polarizzazione che la postmodernità determina rispetto alla diversità: da una parte questa è percepita come fonte di “esperienze piacevoli e soddisfazioni estetiche”(p.126), dall'altro come l'incarnazione dell'incertezza della condizione umana.

Nella seconda parte l'analisi si sposta sulle dimensioni attraverso cui la società individualizzata si pensa. I concetti chiave, e le condizioni che li trasformano, diventano quelli del ruolo della critica, l'idea del progresso, l'istruzione, la costruzione delle identità, gli aspetti della religione, le dimensioni affettive. Il ruolo della critica si è fortemente modificato rispetto alle prime fasi della modernità. La modernità attuale o postmodernità si distingue da quella del XX secolo per il suo carattere coattivo e ossessivo, continuo e inarrestabile: la realizzazione si proietta sempre nel futuro, ma i risultati una volta raggiunti, si svalutano. Così anche l'attività di una teoria critica è cambiata. Prima, in contributi come quelli della Scuola di Francoforte o di Foucault, il suo compito era difendere l'autonomia del privato dall'invasione del pubblico; oggi essa deve difendere lo spazio pubblico in via di estinzione, deve riunire ciò che è stato spezzato dall'individualizzazione e dal divorzio tra potere e politica.

Analogamente, sempre per l'impossibilità di far presa sul presente, tipica della dimensione sociale della nostra epoca, anche l'idea di progresso sembra destinata a svanire, perché è l'idea stessa di programma che si muove su un arco di tempo incerto e limitato. E gli stessi problemi delle disuguaglianze e della povertà che si estendono trans-nazionalmente, proprio in assenza di un bene comune radicato nella sicurezza degli attori politici, non sono affrontabili da parte di governi e partiti che per loro natura hanno respiro parziale e locale.

Centrale per capire come una società si pensa è l'organizzazione dell'istruzione. Coerentemente con il modello di liquefazione individuato in altri aspetti del mondo contemporaneo, anche la conoscenza ha assunto un carattere molto fluido e immediato. Non è più importante portare alla luce una logica occulta nell'accumulo di eventi, quanto la capacità per gli individui di sbarazzarsi di vecchie abitudini e conoscenze prima ancora di acquisirne di nuove. L'università è l'istituzione che più risente ovviamente di tale trasformazione. Essa, tradizionalmente, veicola un sapere che è acquisibile solo dopo anni di studio ed è legata ad un'idea di progresso, che il mondo attuale non è più in grado di gestire.

La stessa idea di umanizzazione dell'individuo attraverso la scienza e la cultura dopo gli eventi del XX secolo appare oggi ingenua. L'università si trova così di fronte a due possibilità: trasformarsi in impresa commerciale o chiudersi in se stessa diffondendo il proprio prodotto in modo autoreferenziale.

Entrambe queste strategie in realtà preannunciano la fine della centralità del lavoro intellettuale che nel primo caso diventa puramente strumentale e nel secondo perde ogni contatto e influenza sul mondo reale.

Il modo di pensare di una società è alla base della costruzione dell'identità individuale. Nella società

postmoderna il problema della costruzione dell'identità non riguarda più i mezzi da utilizzare, quanto il fine da scegliere. Proprio questa difficoltà nel dar senso all'esistenza, nel trovare i fini si riflette nella crisi di fede e nell'affermazione di forme di gratificazione fondate sull'immediatezza, sia nella sfera affettiva sia in quella del lavoro o dello svago.

La terza parte del testo mostra come, sulla base delle modalità ontologiche e epistemologiche evidenziate, si caratterizza l'agire contemporaneo. Trovano qui spazio analisi sull'amore, sull'etica, sulla politica, sul generale senso dell'agire nella vita. Ed emerge in modo evidente il carattere fortemente morale della sociologia di Bauman. Molti problemi della società individualizzata, ammonisce l'autore, dipendono dal fatto che le autorità e i governi pongano i problemi esclusivamente sotto l'aspetto della ragionevolezza o meno delle soluzioni, mentre forse è ora di rivalutare una dimensione morale. La disgregazione della sfera politica, la fine dell'influenza dello stato sulle dimensioni dell'economia, della cultura e della territorialità richiedono una mobilitazione etica degli intellettuali. Nonostante quella attuale sia anche definita e salutata come epoca della fine delle ideologie e delle grandi narrazioni, Bauman ritiene che tale situazione non sia necessariamente positiva (pur ricordando i potenziali effetti nefasti e totalitari di certe forme di pensiero ideologico), perché dobbiamo ancora imparare a vivere senza cartelli indicatori e metri di valutazione alternativi.

Particolarmente interessante all'interno di tale discorso il riferimento alla questione della violenza, non sempre evidenziato negli studi sulla società globale. La crescente diffusione della violenza è spiegata da un lato dalla debolezza dei modelli relazionali un tempo onnipotenti, dall'altro dalla flessibilità dei rapporti. Inoltre, Bauman scorge anche una forte dimensione di violenza sospettata che da lui è ritenuta fonte di ansie notevoli e che è anche alla base della strategia del disimpegno. Piuttosto apocalitticamente il sociologo ritiene che anche il XXI secolo sarà un secolo particolarmente caratterizzato dall'uso della violenza, questa volta determinata da "una progressiva esautorazione degli stati nazione a opera dei poteri globali scatenati"(p.274).

In questa sede trova spazio anche un capitolo dedicato alla nuova connotazione assunta dal sesso nella postmodernità. Il sesso viene qui considerato nella sua relazione con le dimensioni dell'erotismo e dell'amore. Prima della postmodernità l'erotismo, inteso come capacità dell'ingegno umano di distinguere tra l'esperienza sessuale e il piacere collegato a tale esperienza, si legava al sesso e all'amore. Ora invece l'erotismo ha una sua connotazione completamente autosufficiente e il sesso si concentra esclusivamente sulla dimensione orgasmica. Rivendica una separazione dal sesso che è elemento naturale e dall'amore come elemento culturale e assume una libertà di fluttuazione assoluta. Questo fenomeno ha dei riflessi importanti sull'identità postmoderna: l'aspetto sessuale dell'identità come tutti gli altri suoi aspetti non è più dato una volta per tutte ma può essere scelto; si erapre la dimensione di "sessualità duttile" di cui parla Giddens. Anche riguardo questo aspetto Bauman è attento a cogliere le implicazioni che dal punto di vista morale il fenomeno determina. La pervasività dell'erotismo postmoderno infatti induce a un'alterazione di tutti i rapporti umani, a partire da quelli tra genitori e figli, che vengono purificati con circospezione e timore dai più remoti sottintesi sessuali che potrebbero influire su tali relazioni rendendole permanenti. Tristemente, in ogni sguardo, in ogni gentilezza, si scorge una minaccia; i rapporti si svuotano così di emotività e intimità.

L'ultimo capitolo del testo si concentra sulle modalità attraverso cui gli uomini danno senso all'esistenza. Nella modernità la dimensione mortale dell'individuo poteva essere trascesa secondo due possibilità: i grandi spiriti potevano restare immortali attraverso la gloria delle loro opere e attività, poiché la modernità aveva liberato tutte le possibilità creative degli individui. Le persone comuni, invece, potevano trovare il senso dell'esistenza contribuendo alla sopravvivenza di qualcosa di grande di cui erano parte, ad esempio le collettività della nazione e della famiglia.

Queste due possibilità, questi "ponti verso l'immortalità" come li definisce Bauman sono stati disgregati nella società postmoderna. Le collettività come nazione e famiglia sono in grave crisi come mostrato da

Bauman nei capitoli precedenti (oltre che, più specificamente, ne *La solitudine del cittadino globale*); la ricerca della gloria individuale è più difficoltosa sia per la maggiore concorrenza che si incontra, sia perché, soprattutto, nella società postmoderna si è persa la capacità di pensare sul lungo periodo: conta solo l'istante e così alla *fama* che si costruiva solo attraverso il tempo subentra la *notorietà* che è effimera e si costruisce (e svanisce) al momento. Di qui la centralità che assume il corpo nella nostra cultura attuale, poiché, nota Bauman, ancora con un velo di tristezza, il corpo è la sola cosa che c'è, qui e ora. In questa fase della storia della trascendenza, siamo al punto mai toccato prima in cui la trascendenza non è più ambita.

Il saggio del sociologo polacco delinea un quadro molto chiaro degli effetti dell'individualizzazione determinata nella società contemporanea. Emerge l'idea che la società individualizzata sia una società deresponsabilizzata, in cui l'enfasi posta sull'individuo anziché rendere le persone autenticamente protagoniste della propria esistenza, come la modernità prefigurava, non fa che ripiegarle sui propri egoismi e sui soddisfacimenti effimeri e istantanei. Gli uomini sembrano perdere la loro capacità di essere *soggetti* ed è difficile capire come affrontare questa situazione, perché non ci eravamo mai trovati in uno stadio simile. L'unica possibilità che dalle valutazioni del sociologo sembra emergere è più che altro un punto di partenza: la riscoperta di un carattere etico dell'esistenza. Bauman rivendica cioè la necessità di una dimensione esistenziale responsabile, di una rivalorizzazione dei legami sociali tra individui e, più in generale, di una forte ricostruzione della sfera pubblica e politica. In tal senso il ruolo della sociologia può essere centrale: "credo fermamente- egli dice- che un serio coinvolgimento nell'attuale tentativo di riarticolare la mutevole condizione umana in cui si trovano gli individui sempre più individualizzati nella loro lotta per dare senso e finalità alle loro vite sia [...] il compito preminente della sociologia"(p.21).

Indice



Prologo

PARTE PRIMA: COME SIAMO -

I. Ascesa e caduta del lavoro- II. Ordini locali, caos globale- III. Libertà e sicurezza: la storia incompiuta di un'unione tempestosa- IV. Modernità e chiarezza : la storia di un idillio mancato- V. Sono forse il custode di mio fratello?- VI. Uniti nella differenza

PARTE SECONDA: COME PENSIAMO

VII. La critica, privatizzata e disarmata- VIII. Il progresso: uguale e diverso- IX. Usi della povertà- X. L'istruzione nell'età postmoderna- XI. L'identità nel mondo in via di globalizzazione- XII. Fede e gratificazione istantanea

PARTE TERZA: COME AGIAMO

XIII. L'amore ha bisogno della ragione?- XIV. Morale privata, mondo immorale- XV. I due fronti della democrazia- XVI. Violenza vecchia e nuova- XVII. Sugli usi postmoderni del sesso- XVIII. C'è vita dopo l'immortalità?- Indice dei nomi.

L'autore



Zygmunt Bauman insegna Sociologia nell'Università di Leeds. Nelle sue opere si è occupato di una serie di temi rilevanti per la società e la cultura contemporanea: dall'analisi della modernità e postmodernità, al ruolo degli intellettuali, fino ai più recenti studi sulle trasformazioni della sfera politica e sociale indotte dalla globalizzazione. Tra i suoi libri si segnalano *Modernità e olocausto*, *Il declino*

degli intellettuali, La solitudine del cittadino globale.

Links



<http://www.sociologyonline.co.uk> Postmodernism-Sociology on line

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

De Caro, Eugenio, "Le cose belle sono difficili". Forme dell'estetica antica.
Bollate, Il Melograno, 2001

Recensione di [Luca Fregoso](#) - 2/10/2002

[Estetica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Tra le questioni maggiormente dibattute nell'ambito degli attuali studi di storiografia dell'estetica, vi è quella riguardante la legittimità e la possibilità stessa di considerare a pieno titolo l'estetica antica come momento storicamente determinato di una più generale storia dell'estetica. Una difficoltà questa già riscontrata, a suo tempo, da Benedetto Croce il quale, come è noto, considerando l'Estetica come scienza dell'attività espressiva (rappresentativa, fantastica) non scorgeva al di fuori di tale definizione che "deviazioni ed errori" e nell'estetica del mondo greco-romano "tutte le forme fondamentali di deviazione (ll'edonismo, il misticismo, il moralismo...)". Insomma per Croce, come per altri ben più recenti studiosi di estetica "si pensi a Maurizio Ferraris che nella sua *Estetica Razionale* ponendosi la domanda che cosa sia l'estetica ne sottolinea l'origine moderna identificandola con la baumgartiana "scienza della conoscenza sensibile perfetta" la controversia sullo statuto moderno o antico dell'estetica non può che risolversi, senza timore di cadere in errore, nella decisa affermazione della sua modernità. E allora come è possibile ricostruire la storia antica di una disciplina o di un ambito disciplinare costituzionalmente moderno? Per queste e per altre ragioni connesse alla categoria moderna di "arte bella" (alla cui definizione e chiarificazione risulta utile il volume di Odo Marquard, *Estetica e anestetica*) l'elaborazione di organiche storie dell'estetica antica, almeno in Italia, non è particolarmente ricca. Infatti, se si esclude il lavoro di Gianni Carchia *L'estetica antica*, di Giovanni Lombardo *L'estetica antica* e il meno recente contributo di Armando Plebe su *Origini e problemi dell'estetica antica*, le difficoltà metodologiche, teoretiche e storiografiche di concepire e realizzare una storia dell'estetica della classicità hanno prevalso sulla sua indubbia necessità.

Lo studio di Eugenio De Caro, *"Le cose belle sono difficili". Forme dell'estetica antica* non solo provvede a colmare tale vuoto ma tenta una ricognizione, non semplicisticamente manualistica, di alcune modalità di manifestazione dell'estetico in ambito antico. Dal capitolo riguardante l'estetica degli *épe* (di una certa rilevanza in quanto indaga le molteplici relazioni tra la produzione poetica della tradizione omerica, esiodea e dei poeti lirici e l'immagine che attraverso tale produzione l'età arcaica si forma del vero) sino ai capitoli dedicati alle estetiche e alle poetiche tardo-antiche (epicureismo, stoicismo, Plotino) il percorso cronologico è rispettato. E tuttavia esso si sviluppa non secondo quel malcelato senso di progressiva linearità che contraddistingue ogni storiografia di matrice storicista, ma mettendo al centro dell'attenzione le molteplici declinazione (i sofisti, Platone, Aristotele tra gli altri) della *mimesis* antica tratteggia una idea di arte e di artisticità plurale, scossa da condizionamenti e vincoli riconducibili

ad ambiti culturali non strettamente *poietici*. E così nel capitolo sulle *Estetiche dell'armonia*, De Caro nota come il fine dell'estetica pitagorica ovvero quello di imitare la struttura armonica dell'universo "ostendendola grazie alla composizione artistica davanti ai nostri sensi" soddisfa non solo le esigenze dell'occhio "che ricerca sempre una visione gradevole" ma si lega in modo indissolubile alla concezione misticheggiante del numero proposta da Pitagora. Per non parlare della nota condanna platonica dell'arte (intesa come *mimetiké phantastiké*) in cui il rifiuto dell'uso *phantastikòs* dell'immaginazione che stava alla radice del successo della sofistica scaturisce da preoccupazioni che sono in prima istanza di tipo etico, politico e pedagogico. Così come la *mimesis* aristotelica sembra consistere non tanto nell'imitare o simulare quanto "[...] piuttosto nel *rappresentare*; si tratta infatti, per l'artista, di produrre un *universale artistico* dell'oggetto imitato" contribuendo a radicare dunque il fare artistico in un ambito eminentemente conoscitivo che, proprio in forza di ciò, genera piacere (estetico). E d'altronde, ci ricorda De Caro, compito della rappresentazione poetica secondo Aristotele "non consiste nella semplice fabbricazione di un'immagine che riproduca accuratamente un modello, poiché l'artista deve aver di mira solamente ciò che è universale in quel modello"[...].

Insomma, il primo passo verso la costituzione di una storia dell'estetica antica sembra quello di riconoscere il carattere originariamente eteronomo, polimorfo: "il fatto che l'arte non fosse pura creazione e non avesse come scopo quello di produrre bellezza comportava una dipendenza del dominio dell'arte da quello della cultura (e, più in generale, della *vita*) che, lungi dallo svilire il significato dell'arte, ne segnava al contrario la centralità e il rilievo proprio in rapporto agli altri ambiti spirituali (religione, politica, morale, economia ecc.)". Una storia dell'estetica antica che assuma su di sé il difficile impegno di mettersi in relazione non solo con la *vita dell'arte* ma anche, secondo la sua peculiare pronunzia eteronoma, con la *vita della cultura*, in particolare con la cultura della classicità, può apparire un compito dagli infiniti sviluppi di ricerca. Il lavoro di De Caro, nell'ottica di una rinnovata concezione storiografica, ha il merito di segnarne una tappa decisiva.

Indice



Presentazione di Maria Grazia Marchianò

Premessa

Capitolo 1

Per una estetica degli *épe*

La lira di Hermes. Poesia e verità. Polisemia del bello. L'arte tra *téchne* e *poiesis*

Capitolo 2

Estetiche dell'armonia

Estetiche del canone e psicagogia musicale. *Lògos polypatros*: l'armonia generata dal contrasto. Un Apollo incoronato d'edera: la profezia tragica di Dioniso.

Capitolo 3

Abilità tecnica e piacere del bello

Abilità e infiammazione. Arte e illusione nella sofistica. Il bello è l'utile.

Capitolo 4

Bellezza e mimesi artistica in Platone

L'essenza del bello. Mimesi artistica

Capitolo 5

Imitazione come produzione in Aristotele

Arte poetica. Forme della mimesi. Il meccanismo della persuasione.

Capitolo 6

Il senso della verità. Momenti estetici nello stoicismo

Aisthesis e *phantasia*: radici estetiche del conoscere. Il bello di natura. L'arte per l'arte.

Capitolo 7

Retorica e Poetica nell'età ellenistica

La scuola peripatetica. L'arte poetica. Retorica del sublime. Umanesimo e retorica nella cultura latina.

Capitolo 8

Immagine, bellezza e vita intellegibile in Plotino

L'indivisibile e il molteplice: la bellezza intellegibile. Metafisica dell'immagine. Immagine e poiesi: la concezione plotiniana dell'arte.

Fonti

[Torna al sommario del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

De Giorgi, Alessandro, *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*.

Verona, Ombre Corte (Cartografie), 2002, pp. 141, Euro 11,50, ISBN 88-87009-30-9.

Nota di [Marco Enrico Giacomelli](#) - 20/11/2002

[Filosofia del diritto](#), [Filosofia politica](#), [Sociologia \(globalizzazione\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

1. *Premesse*. L'obiettivo di questo libro è ambizioso: "Descrivere alcuni mutamenti intervenuti nelle forme del controllo a partire dall'emergere di una nuova articolazione dei rapporti di produzione" (p. 33). La criminologia è una disciplina che, soprattutto in alcuni ambienti, suscita comprensibile ritrosia. Si rende dunque necessaria una premessa: sino alla metà del XIX secolo, l'indagine penale era connotata in maniera tecnocratica, a tal punto da renderla una *Polizeiwissenschaft*. Attraverso un percorso che si snoda lungo le tappe cruciali della *criminologia critica* – dalla *labelling theory* alla sociologia criminale marxista, per giungere alla fondazione della critica materialistica della penalità –, De Giorgi mostra come la ricerca sia molto più sfaccettata di quanto sembri. La direzione di lavoro si rivela quanto mai interessante: situare "i dispositivi di controllo sociale nel contesto delle trasformazioni economiche che attraversano la società capitalista e delle contraddizioni che ne derivano" (p. 39).

Tuttavia, il legame fra struttura economica e istituzione punitiva non va concepito in maniera deterministica: al contrario, va acquisita un'ottica storica e attenta alla complessità dei rapporti. L'A. richiama il testo di Rusche e Kirchheimer, *Punishment and Social Structure* (1939), ove si sostengono la deterrenza *selettiva* (ovvero l'applicazione nei riguardi delle classi subordinate) dei sistemi repressivi e la relazione tra le modalità della deterrenza e il mercato del lavoro. Un principio rimane comunque assiomatico, a prescindere da ogni 'riforma' del sistema penale: la *less eligibility*, la minor preferibilità della pena rispetto alla situazione di non-repressione. Dunque, secondo l'ipotesi del legame tra pena e mercato del lavoro, in periodi di *surplus* di forza-lavoro, le pene vengono inasprite e viceversa.

2. *"Il grande internamento"*. Per rendere meno categorici i legami suddetti è necessario il vaglio storico. Secondo la nota tesi foucaultiana, tra il XVII e il XVIII secolo si verifica il passaggio da un regime *sovrano* a uno *disciplinare*: col 'grande internamento' si delinea la transizione da una funzione negativa delle strategie del controllo a una 'positiva', volta alla normalizzazione della devianza e alla sua trasformazione in forza-lavoro (su questo tema, per l'Italia, si veda il classico studio di Ricci e Salierno, in particolare la sezione IV (*Il lavoro dei detenuti*), 1971: 151-180).

Col disciplinamento nasce anche la biopolitica: la *"gestione razionale delle forze produttive"* (p. 29) costituisce un modello in vigore sino all'apice del capitalismo fordista, mediante la triade fabbrica-welfare state-carcere 'correzionale'. La prigionia diviene dunque un "dispositivo orientato alla produzione e alla riproduzione di una soggettività proletaria" (p. 49): ovvero, uno strumento economico-ideologico al

servizio dei rapporti di produzione capitalistici. Secondo le parole di Rusche: "Ogni modo di produzione tende a scoprire delle forme punitive che corrispondono ai propri rapporti di produzione" (cit. a p. 61).

3. *Il postfordismo*. Più controversa è la seconda transizione individuata da De Giorgi: lo scenario è quello *in fieri* del postfordismo, ove il "grande progetto disciplinare della modernità capitalistica" (p. 30) cede il passo al modello preventivo della *Zero Tolerance*. L'A. non cela problemi di ordine concettuale e metodologico, ma non esita a parlare di un "secondo grande internamento" (*ibid.*) scevro da sedicenti utopie disciplinari ed esteso non solo alle istituzioni penali, ma all'intero contesto urbano e globale. Si assiste a una frattura tra biopolitica e disciplinarità: se sussiste un controllo dei flussi della forza-lavoro globale, vengono a mancare "quelle tecnologie di *soggettivazione* che perseguivano l'obiettivo di trasformare gli individui attraverso un *controllo individualizzato*" (p. 31). Negli Stati Uniti, sul finire degli anni Settanta, si sviluppa una *surplus population* eccedente il mercato del lavoro e al contempo i tassi di incarcerazione cominciano a incrementare. Tuttavia, si rischia un fatale determinismo, smentito parzialmente dai fatti, connettendo immediatamente incarcerazione e disoccupazione. L'A. riprende e sviluppa "interpretazioni più articolate del rapporto fra economia e penalità", prestando maggiore attenzione agli aspetti "qualitativi" (pp. 56-57). Per sopperire ai limiti dell'economia politica della penalità, occorre dotarsi di una prospettiva a più ampio spettro, cercando di interpretare i mutamenti che investono l'intera struttura sociale e il complesso delle strategie di controllo. Il rapporto tra questi ultimi è dinamico, complesso e tendenziale, e non va sottovalutata la 'mediazione' ideologica tra fattori economici e politiche repressive.

4. *La carenza capitalistica*. De Giorgi si colloca tra i sostenitori più equilibrati delle tesi inerenti il postfordismo: fine del paradigma taylorista (relativo all'organizzazione del lavoro), del fordismo (regolazione della dinamica salariale), del keynesismo (ammortizzazione politica in economia) e ridefinizione globale della geografia produttiva – da cui conseguono i corollari concernenti la disoccupazione strutturale, l'informatizzazione dell'economia, la caratteristica cognitivo-immateriale del lavoro, la decentralizzazione della figura operaia in favore di una moltitudine cooperante. La formulazione dell'A. è però inedita e stimolante: "La transizione dal fordismo al postfordismo [si configura] come passaggio da un *regime produttivo caratterizzato dalla carenza* (e dal dispiegamento di un complesso di strategie orientate al *disciplinamento* della carenza) a un *regime produttivo definito dall'eccedenza* (e quindi dall'emergere di strategie orientate al *controllo* dell'eccedenza)" (p. 75).

La parola chiave è dunque *eccedenza*. Nello scenario postfordista, la disoccupazione indica non tanto la mancanza di un lavoro, quanto di un *impiego*: il lavoro tende a "investire l'intera esistenza sociale" (p. 78) e la disoccupazione diviene il "*marginale di eccedenza della produttività sociale*". L'ipotesi è nota, sebbene non in questi termini: mentre nel fordismo è il capitale a eccedere sulla forza lavoro, nel postfordismo il rapporto s'inverte, dando luogo a fenomeni di *carenza* capitalistica nei confronti della moltitudine. Ciò si concretizza, per gran parte di questa moltitudine, nella violenta esclusione dai diritti di cittadinanza dettata dall'inadeguatezza al nuovo paradigma del rapporto di produzione capitalistico. De Giorgi parla conseguentemente di *eccedenza negativa*, in quanto comporta un'attitudine violenta da parte del capitale, ma soprattutto poiché "in questo processo il dominio del capitale risulta potenzialmente negato" (p. 81).

Se è vero che il lavoro *tende* a divenire essenzialmente un fatto linguistico, 'saltano' una serie di distinzioni classiche dell'economia politica: non solo quella tra (tempo di) lavoro e (tempo di) non-lavoro, ma anche tra produzione e riproduzione, fra struttura materiale della società e sovrastruttura. In questo contesto, la cooperazione della moltitudine invalida la marxiana 'legge del valore' e il dominio imprenditoriale si caratterizza per la propria esternalità, ostacolando lo sviluppo del *general intellect*. La sintesi di Hardt e Negri è netta: "La funzione progressiva del capitale è terminata" (1994, cit. a p. 86). L'eccedenza è dunque *positiva* perché la forza-lavoro sociale "allude costantemente alla possibilità di superare il parassitismo del capitale" (p. 87).

5. *Controlli preventivi*. Potrebbe sembrare che queste due eccedenze siano in reciproco conflitto. In questo nodo s'inserisce il concetto di *moltitudine* – eredità di Hobbes, Machiavelli e Spinoza –: essa viene *prima* “ontologicamente” rispetto al comando capitalistico e “a questo potenzialmente si sottrae” (p. 91). È dunque antecedente rispetto alle distinzioni che portano a individuare un'eccedenza negativa e una positiva. Inoltre, data questa conformazione, la moltitudine non può più essere soggetta a controlli di tipo disciplinare: emerge un “dominio imperiale [ridotto a puro comando] che si costruisce sul controllo biopolitico” (p. 92). Dunque, un *double bind* vige tra il passaggio dal fordismo al postfordismo e la transizione dal disciplinamento della carenza al governo dell'eccedenza: a un *potere-sapere* che rende produttiva la forza-lavoro e ne disciplina il ruolo all'interno dei rapporti di produzione e riproduzione, subentra un regime di “*non-sapere*” (p. 106) costretto a limitarsi a un controllo ‘esterno’ e ‘negativo’. L'utopia disciplinare panottica si esaurisce e non è più possibile sostenere che “la rieducazione è, tecnicamente, la più avanzata delle funzioni tipiche della pena” (De Cataldo 1992: 115). Alessandro De Giorgi analizza tre territori nei quali si dispiegano con maggior evidenza le nuove strategie di controllo: il carcere attuariale, la metropoli punitiva e la rete. Per quanto riguarda il primo, il dato rilevante è l'atteggiamento *preventivo* modellato sulla gestione del rischio nei confronti di segmenti di forza-lavoro: “(...) Intere categorie di individui cessano virtualmente di *commettere* crimini per *diventarlo* esse stesse” (p. 114. Il riferimento va esemplarmente ai migranti, eccedenza negativa incarcerata nei centri di detenzione). La metropoli punitiva si modella secondo assunti simili: la città diviene un dispositivo di controllo post-disciplinare, segmentata secondo una geografia sociale che *a priori* segrega intere classi di individui e ne regola i flussi. La cooperazione è inibita e la frattura tra eccedenza negativa ed eccedenza positiva è *costruita* erigendo barriere materiali e simboliche (l'A. parla di “ecologia della paura”, p. 121). Infine, la rete: anche in questo caso il paradigma è quello assicurativo della prevenzione del rischio derivante da un potenziale accesso indiscriminato. Il ritratto del potere assume tinte ansiogene: la rincorsa a un controllo totale rivela l'incapacità a imbrigliare la moltitudine e la testimonianza di ciò risiede nel fatto che le strategie di controllo contemporanee non producono più soggettività, al contrario la *distruggono*.

6. *Il dibattito a seguire*. Il testo è assai ben documentato e ha il merito, tra gli altri, di ricchi riferimenti bibliografici, in gran parte di area anglosassone.

Tuttavia va affrontata la questione dell'analisi tendenziale: essa non manca di stimolare la comprensione del reale e dei suoi possibili sviluppi, ma resta un grande margine di incertezza e di critica. L'A. è comunque attento a non sfociare in previsioni azzardate, contrariamente a tanti altri intellettuali di area italiana e francese: spesso ricorda al lettore che si tratta di scenari incompiuti e parziali (cfr. per es. pp. 73, 96 e 107) e dà spazio a punti di vista divergenti (cfr. pp. 88-90). In questo modo si crea un'area per un dibattito propositivo e costruttivo, ove discutere numerosi temi e premesse: ci si può chiedere per esempio se la “transizione al postfordismo (...) ridisegna complessivamente la struttura materiale della produzione” (p. 61, c.m. Cfr. pure pp. 32, 66, 72-73); oppure se la successione classe-moltitudine possa essere risolta senza ulteriori approfondimenti (cfr. p. 33).

Queste sono alcune delle questioni che richiedono un confronto approfondito e serrato, al di là delle diatribe lessicali che spesso riducono il dibattito politico a schermaglia ideologica.

Indice



Discussione a mo' di prefazione: carcere, postfordismo e ciclo di produzione della “canaglia” di Dario Melossi

Introduzione

CAPITOLO PRIMO: Regime disciplinare e proletariato fordista

(Economia politica del controllo sociale - Nascita della società industriale e disciplinamento del proletariato - Pena e sussunzione reale del lavoro al capitale - Incarcerazione e disoccupazione nel fordismo - Il limite dell'economia politica della penalità fordista)

CAPITOLO SECONDO: L'eccedenza postfordista e il lavoro della moltitudine

(Postfordismo: regime dell'eccedenza - L'eccedenza negativa - L'eccedenza positiva - Moltitudine)

CAPITOLO TERZO: Governo dell'eccedenza e controllo della moltitudine

(Dalla disciplina della carenza al governo dell'eccedenza - Controllo come *non-sapere* - Il controllo della moltitudine - Nuove resistenze)

L'autore



Alessandro De Giorgi (Lecce 1974) si è laureato all'Università di Bologna e attualmente è dottorando in Criminologia presso l'Università di Keele in Inghilterra. Collabora con le riviste *DeriveApprodi* e *Dei delitti e delle pene*. Oltre a vari articoli e interventi in volumi collettanei, ha pubblicato *Zero Tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo* (DeriveApprodi, Roma 2000).

Bibliografia e link



G. DE CATALDO, *Minima criminalia. Storie di carcerati e carcerieri*, manifestolibri, Roma 1992

M. HARDT e T. NEGRI (1994), *Il lavoro di Dioniso. Per la critica del lavoro postmoderno*, tr. it., manifestolibri, Roma 1995

A. RICCI e G. SALIERNO, *Il carcere in Italia. Inchiesta sui carcerati, i carcerieri e l'ideologia carceraria*, Einaudi, Torino 1971

G. RUSCHE e O. KIRCHHEIMER (1939), *Pena e struttura sociale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1978

Recensione SWIF di *Tolleranza Zero* :<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2001-06/zerotolleranza.htm>

Presentazione del *Governo dell'eccedenza*, *Jura Gentium* – Università di Firenze:
<http://dex1.tsd.unifi.it/jg/it/index.htm?books/degiorgi.htm>

Recensione del *Governo dell'eccedenza*, Toni Negri – *il manifesto*:
<http://www.ilmanifesto.it/g8/dopogenova/3d0b3cc53de97.html>

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Derrida, Jacques, *Derrida, Jacques, Sur parole. Instantanés philosophiques.*
 La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube (coll. *Monde en cours/Intervention*), 1999, pp. 144, Euro 10,51, ISBN 2-87678-499-8

Recensione di [Marco Enrico Giacomelli](#) - 27/04/2002

[Filosofia politica](#), [Filosofia teoretica \(fenomenologia\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

La serie *V.O.* - edita in collaborazione l'emittente radiofonica *France Culture* - si è meritata una doverosa attenzione pubblicando una serie d'interviste rilasciate da Cornelius Castoriadis (*Dialogue*, 1999), George Steiner (*Barbarie de l'ignorance*, 2000), Eric Hobsbawm (*L'historien engagé*, 2000), Julia Kristeva (*Au risque de la pensée*, 2001) e Edgar Morin (*Dialogue sur la nature humaine*, 2001). Il secondo volume della collana è dedicato a Derrida: pensatore di non agile lettura e tantomeno gaudente d'un ecumenico plauso, deve alla complessità dei propri *stili* e alla sua "grafomania" tanti commossi segni di devozione (spesso a-cefala) e altrettante foghe inquisitorie (spesso de-cefale). D'altronde, la posizione di Derrida è pienamente condivisibile: "Faccio tutto quel che posso per essere chiaro, nella misura in cui la chiarezza non nuoce alla complessità delle cose" (p. 33). E tuttavia, non nuocciono nemmeno i (numerossissimi) *dialogues* a nostra disposizione, assai utili per comprendere più a fondo alcuni ostici passaggi e "quasi-concetti" contenuti nei suoi scritti: così - insieme alla partecipazione ai seminari che un Derrida pedagogo tiene alla parigina *École des Hautes Études en Sciences Sociales* - queste interviste divengono strumenti rilevanti per penetrare l'opera del francese. In particolare, il volume de *l'Aube* - insieme a *Positions* (1972) e *Points de suspension* (1992) - va a costituire il terzo tomo d'una inevitabilmente disomogenea e immaginaria trilogia incrementabile. L'*allure* iniziale del testo è decisamente autobiografica: Derrida, incalzato dalla preparatissima Paoletti, rievoca una parabola che sorge dolorosamente nel 1934 ("scuola materna, sofferenza estrema", p. 11) per giungere all'apice con l'epoca Pétain, l'esclusione dal liceo nell'ottobre del 1942 ("incomprensibile per molti ebrei d'Algeria, tanto più che non c'erano tedeschi", p. 13), l'ambigua vicenda della 'liberazione' alleata. Fortunatamente la mania *voyou* per il calcio allietta le giornate sino alla fine della guerra, mentre un grave senso critico matura nei confronti del concetto di *comunità*: "In un certo modo non volevo appartenere alla comunità ebraica (...). Da quel momento data senza dubbio il sentimento, il desiderio di solitudine, di *retrait* in rapporto ad ogni comunità, anzi ad ogni 'nazionalità', e il sentimento di sospetto anche nei riguardi di questa parola 'comunità'" (pp. 15-16). L'adolescenza è foriera dei primi *imprintings* letterari: Rousseau e Gide (e, grazie a quest'ultimo, i primi tentativi di scrittura, il primo diario nei quali "i modelli entravano in concorrenza", p. 18), Nietzsche e Valéry, senza scordare le 'pile' di riviste letterarie. Poi il processo di maturazione subisce un'accelerata nota e notevole: la collaborazione con Hyppolite, i primi saggi su *Critique* e *Tel Quel*, l'incontro-scontro con lo strutturalismo, il conflittuale

rapporto con le istituzioni accademiche, l'impegno politico sfociato con la fondazione del *Collège international de philosophie*. Gli anni '80 segnano un picco di patente *engagement*: l'arresto a Praga nel 1981, il sostegno a Mandela nel 1983, l'intervento in Palestina nel 1988, la lotta per i diritti degli immigrati nel 1989 e il progetto delle *città-rifugio* nel 1990 - tappe decisive di un percorso che si snoda ancora oggi.

Venendo alle questioni più direttamente filosofiche: è noto che i primi saggi derridiani sono spesso mirabili confronti con la fenomenologia, e Derrida non manca di ribadire il ruolo di questa nel suo pensiero: "La fenomenologia è sempre la risorsa della decostituzione, poiché permette di disfare le sedimentazioni speculative e teoriche, le presupposizioni filosofiche. Dunque, in un certo modo, è sempre in nome d'una descrizione più esigente che si può mettere in discussione questa o quest'altra tesi filosofica legata alla fenomenologia" (pp. 80-81). Eufemismo per indicare l'enorme pressione alla quale il francese ha posto Husserl: "Il tema della morte, ma di una morte che non appare mai come tale, forse marca proprio il limite del progetto fenomenologico" (p. 81). Ma il confronto con Husserl è pure un proficuo *levier* utile per "afrancarsi" (p. 83) dai *misreadings* sartriani - e non solo - di Husserl e Heidegger che dominavano la Francia degli anni Cinquanta.

Altro tema affrontato e al quale vorremmo qui accennare è quello dell'ospitalità. Chiasmi e *questions en retour* chiamano in causa Lévinas - come in tante altre splendide occasioni: "Non posso avere un rapporto con me stesso, col mio '*chez moi*', se non nella misura in cui l'irruzione dell'altro ha preceduto la mia ipseità. (...) Sono in preda all'altro, ospite-ostaggio [si rammenti l'*hospes*] dell'altro, e l'etica si deve fondare su questa struttura d'ospite-ostaggio" (p. 66). Inevitabilmente l'*os(t)pitalità* si politicizza, ma Derrida ci rammenta: la giustizia è "irriducibile al diritto" (p. 72) e il "modello integrazionista" (p. 73) strizza spesso l'occhio alla neo-colonizzazione.

Un terzo importante plesso di questioni affrontate in queste interviste concerne Karl Marx: oggetto piuttosto recente degli interessi derridiani (*Spectres de Marx* è del 1993, *Marx en jeu* del 1997 ed è in corso di pubblicazione *Marx and his son* - ma già nel 1970 Derrida aveva tenuto un seminario su Hegel e Marx all'École Normale), il pensiero del moro di Treviri è impattato con grande chiarezza nel colloquio con Daniel Bensaïd. Alcuni punti destano particolare interesse: 1) La peculiare filosofia della storia marxiana: Marx ha pensato "l'intempestività non solo come maniera di disestare il tempo lineare ed omogeneo, ma anche come condizione dell'azione politica" (p. 117); 2) Il rischio di "addomesticazione, di neutralizzazione dell'ingiunzione rivoluzionaria di Marx" (*ibid.*); 3) La questione del messianico: "Credo si possa leggere in Marx, talvolta grazie a lui, tal'altra contro di lui, un pensiero dei limiti del politico a partire dall'irruzione dell'arrivante assoluto" (p. 122). Ci dobbiamo aspettare un imminente confronto con Bloch e Benjamin? Certo a Jacques Derrida non manca la forza e l'intelligenza per scrivere ancora pagine *capitali*...

Indice



Avertissement

À voix nue [intervista con Catherine Paoletti, emissioni *À voix nue*, 14-18 dicembre 1998]

De l'hospitalité [intervista con Antoine Spire, emissione *Staccato*, 19 dicembre 1997]

De la phénoménologie [intervista con Antoine Spire, emissione *Staccato*, 6 luglio 1999]

Du mensonge en politique [intervista con Antoine Spire, emissione *Staccato*, 7 gennaio 1999]

[Du marxisme. Dialogue avec Daniel Bensaïd \[emissione *Staccato*, 6 luglio 1999\]](#)

[Justice et pardon \[intervista con Antoine Spire, emissione *Staccato*, 17 settembre 1998\]](#)

L'autore



Tra e pubblicazioni più recenti di Jacques Derrida (1930), esponente del cosiddetto "post-strutturalismo" francese: *Atlan* (Gallimard, Paris, 2001), *Fichus* (GalilÉE, Paris 2002) e *Artaud le Moma* (Galilée, Paris, 2002). In italiano segnaliamo la partecipazione al catalogo della mostra di *Camilla Adami* (Mazzotta, Milano, 2001) e *Interpretazioni in guerra*(Cronopio, Napoli, 2001).

Links



[Bibliografia degli scritti di Jacques Derrida](#) – a cura di Marco Enrico Giacomelli, University of Minnesota, Rocheste

[Jacques Derrida alla Stanford University](#) – contiene cenni biografici e un breve glossario

[Rassegna stampa S.W.I.F. su Jacques Derrida](#)

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Kierkegaard, Søren, *In vino veritas*.

A cura di Icilio Vecchiotti. Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. XL+109, Euro 6,20, ISBN 88-420-6438-6. [Ed. or.: *Stadier paa Livets Vei - I. In vino veritas (1845)*, in *Samlede Vaerker*, vol. VII, a cura di J.L. Heiberg, Gyldendal, Nordisk Forlag, 1963]

Recensione di [Paolo Farina](#) (25/10/2001)

[Storia della filosofia \(moderna\)](#), [Etica](#), [Estetica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

In vino veritas costituisce lo scritto iniziale dell'opera - la più nota di Kierkegaard - *Studi sul cammino della vita*. Icilio Vecchiotti ne ha curato una nuova traduzione in lingua italiana, corredandola con un'articolata introduzione al pensiero dell'A. oltre che all'opera in oggetto.

Vecchiotti sottolinea che proprio il pensiero kierkegaardiano è stato soggetto a molteplici letture, da quella che presuppone una sua entusiastica adesione al protestantesimo ovvero al cattolicesimo, o ancora a un cristianesimo *sui generis*, rapportabile a quello delle origini, a quella di chi vede in lui un precursore dell'esistenzialismo e, comunque, l'espressione della reazione all'idealismo hegeliano. Su quest'ultima lettura Vecchiotti si sofferma in modo particolare, sostenendo che Kierkegaard è "un dialettico che combatte la dialettica", intendendo quest'ultima non in senso assoluto, ma solo quando viene considerata come fine a se stessa. Scrive Vecchiotti: "Opposizione a Hegel vorrà dire allora, soprattutto, contrapposizione a Hegel, ma opposizione che nasce da interno discorso, senza riuscire a essere eliminazione di premesse: lo stesso Kierkegaard riconosce l'impossibilità per lui di prescindere dalla dialettica" (p. IX).

La dialettica è del resto la lente attraverso la quale misurare non solo, come appare scontato, la ben nota "legge dei tre stadi" (l'estetico, l'etico e infine il religioso), ma anche i diversi gradi che si configurano all'interno di ognuno di essi.

In vino veritas rappresenta appunto i diversi gradi del momento estetico. Scritto nel 1845, è uno dei testi filosofico-letterari più seducenti della modernità. Si tratta di un dialogo in cui i personaggi che prendono parte al banchetto, che in qualche modo ricorda la scena del *Satyricon* di Petronio, si succedono in una sorta di monologo sul tema dell'amore, incrociando aspetti etici a quelli estetici.

Essi costituiscono, secondo Vecchiotti, altrettanti valori e possibilità sperimentate e negate da Kierkegaard, e i loro nomi sono pseudonimi che rivelano e nascondono al contempo altrettanti "punti di vista" del filosofo medesimo, ma senza che alcuno di loro possa pretendere di esaurire il pensiero dell'autore.

Sembra piuttosto che ogni personaggio tenga il suo discorso in modo tale da inglobare, senza per questo negare, l'intervento precedente; o meglio, in modo tale che il momento successivo includa, nell'atto medesimo di negarlo, il precedente. Il giovane Constantin, Victor Eremita il mercante di mode,

Johannes il seduttore - questi i loro nomi - susseguendosi nei loro interventi non modificano il filo conduttore dei loro monologhi, ovvero il modo negativo di considerare la donna, ma come in un movimento pendolare aggiungono sempre un'ulteriore connotazione negativa la quale, piuttosto che escludere la precedente, si rivela come un approfondimento della negazione del termine femminile. La donna è così, in sequenza, definita come una contraddizione, uno scherzo, un assurdo, un essere ridicolo, un gioco, in definitiva "una infinità di finitezze" (p. 92), un inganno degno di essere ingannato, ma dal quale prendere le distanze, pur sapendo della seria e sommamente contraddittoria possibilità che tale termine, a sua volta, neghi l'uomo. Una possibilità che si realizza nel matrimonio, vittoria degli dei sull'uomo, perché in esso, proprio per tramite della donna, l'uomo si annulla.

Il movimento dialettico giunge così a riverberare sull'uomo la negatività della donna e il Seduttore conclude il suo intervento confessando di sentire profondamente "la *sua* piccolezza" (p. 97). Una confessione che può essere assunta ad un tempo come la chiave ermeneutica e il termine ultimo dello stadio estetico: "Quale voluttà ci sia nel goder dell'inganno, senza essere ingannati, l'intende solo l'erotico. Quanta felicità ci sia nell'essere sedotta, lo sa propriamente solo la donna" (p. 96).

Il lavoro di Vecchiotti, attraverso una puntuale versione italiana, un accurato e illuminante saggio introduttivo, e un notevole corredo di note testuali, ha dunque il merito di accostarci a un'opera che resta di importanza fondamentale per la conoscenza del pensiero di Kierkegaard e, prima ancora, del suo metodo filosofico.

Indice



Introduzione di Icilio Vecchiotti

Lettori benevolo

In vino veritas

L'autore



Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855) visse la maggior parte della sua vita a Copenaghen, da cui si spostò solo in rare occasioni - in una di esse ebbe modo di ascoltare le lezioni di Schelling a Berlino. Intese la filosofia come esperienza "soggettiva" ovvero come una riflessione esistenziale che solo la singola persona può condurre, in evidente reazione anti-idealistica. Tra le sue opere ricordiamo i *Diari* (postumi), la dissertazione di laurea *Sul concetto di ironia con particolare riferimento a Socrate* (1841), *Aut-Aut* (1843), *Timore e tremore* (1843), *Il concetto dell'angoscia* (1844), *Stadi sul cammino della vita* (1845), *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), *La malattia mortale* (1849), *Esercizio del cristianesimo* (1850).

Il curatore

Icilio Vecchiotti (Roma, 1930 - Urbino, 2000), dopo la laurea in Giurisprudenza, si è laureato in Filosofia alla "Sapienza" di Roma. È stato allievo di Ugo Spirito, libero docente all'Ateneo di Roma e ordinario all'Università di Urbino. Tra i suoi numerosi scritti e traduzioni: "Premessa a Jacobi", seguita da

"Giordano Bruno fra idealismo e misticismo" (Corso, Roma 1959); "Pensatori dell'India contemporanea" (Corso, Roma 1959); "Relazione e concreto" (Corso, Roma 1960); ha curato l'edizione italiana della "Bhagavad Gita" (Ubaldini, Roma 1964); "La filosofia indiana" (Ubaldini, Roma 1968); "La dottrina di Schopenhauer" (Ubaldini, Roma 1969); "Introduzione a Schopenhauer" (Laterza, Bari-Roma 1970); "La filosofia di Tertulliano" (Argalìa, Urbino 1970); "Bruno" (Ubaldini, Roma 1971); "Gandhi" (Ubaldini, Roma 1972); "Le lingue del mondo" (Ubaldini, Roma 1972).

Links



Società italiana per gli studi kierkegaardiani: <http://helios.unive.it/~sis/kierkegaard/>

Centro studi italiano Kierkegaardiano: <http://www.bioeticateoretica.it>

Sito dedicato a Kierkegaard, a cura di D. Anthony Storm (in inglese): <http://sorenkierkegaard.org/>

Kierkegaard sulla *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Murray, David G. (ed.), *La metafisica del terzo millennio*.

Roma, Armando Editore, 2001, pp.192, Lit. 30000, ISBN 88-8358-164-4

Recensione di [Mario Valentino Bramè](#) - 10/06/2001

[Etica](#), [Estetica](#), [Storia della filosofia \(moderna\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il 5 settembre 2000, a Roma, presso il Centro Congressi dell'Istituto dell'Assunzione, si apriva il congresso "Metafisica verso il terzo millennio", facente parte degli incontri organizzati per il Giubileo dei Docenti Universitari. Da questo congresso David G. Murray si è curato di selezionare gli interventi più rilevanti.

Gli interventi sono suddivisi in tre sezioni che, progressivamente, fanno slittare l'ambito del problema verso un approccio che tenga conto delle stanze più prettamente religiose. Così, se la prima sezione si riferisce, principalmente, all'importanza in sé della "riscoperta della metafisica", le successive sezioni tendono a considerare la metafisica stessa principalmente come aspetto complementare della dimensione ontologica della Rivelazione. Poiché si tratta di una raccolta di scritti, è opportuno passare in rassegna, molto brevemente, i singoli interventi.

La prima sezione, si intitola *Il contesto contemporaneo della riflessione metafisica* e, riportando le parole dello stesso David G. Murray "individua soprattutto ciò che 'resta' della 'filosofia prima' dopo le diatribe antimetafisiche degli ultimi secoli e, in particolare, l'insorgere del nichilismo filosofico" (p. 12). Si tratta di "identificare gli elementi minimi" che possano sopravvivere a ogni assalto critico" (p. 12).

Enrico Berti propone una metafisica problematica, dialettica ed epistemologicamente debole. L'auspicio è quello di uno scenario filosofico che vada oltre l'unilateralità della credenza secondo la quale, specialmente con l'avvento dello storicismo introdotto dall'ermeneutica filosofica, la metafisica è "superata". Lo stesso Heidegger, proponendo il superamento della cosiddetta onto-teologia, non si pone al di fuori della più genuina impresa metafisica. Infatti la metafisica che Heidegger pensa di combattere è, in realtà, nient'altro che la fisica, intesa nel suo confondere l'essere con l'ente. La "nuova metafisica", in ogni caso, deve essere problematica, deve cioè, innanzitutto, incarnare la domanda se il mondo dell'esperienza [...] abbia in sé stesso la propria ragione ultima, se esso si spieghi interamente da sé, se esso insomma sia l'assoluto, la totalità del reale, o se invece dipenda da altro [...]" (p. 24) In questo senso essa deve limitare il proprio contenuto conoscitivo, che la renderebbe (come del resto è accaduto per la "vecchia" metafisica) troppo esaustiva, totalizzante e, di conseguenza, troppo vulnerabile.

L'intervento di **Vittorio Possenti** si situa su una posizione differente. A suo parere, infatti, la metafisica ha dovuto prestare il fianco a numerose critiche, che ne hanno messo in dubbio l'efficacia e la legittimità, soprattutto perché si è voluto, col passare degli anni, eliminare dalla panoramica metafisica l'intuizione intellettuale, per far spazio alla concezione della verità come corrispondenza fra pensiero e

realtà. A tutto ciò ha fatto da eco l'eliminazione della panoramica sull'eterno, per far spazio a prospettive rivolte, sempre più spesso, alla finitezza dell'essere e al limitato. Tra l'altro, sostiene Possenti, occorrerebbe sempre tenere presente che la filosofia dell'essere non è riducibile al platonismo. Nel saggio "Ermeneutica e metafisica" **Jesus Conill** propone "una nuova metafisica che sia capace di svelare una modernità sostantiva e esperienziale, di fronte a quella meramente procedimentale che ha prevalso fino ad oggi." (p. 68)

Si tratta di una metafisica che tenga conto del "giro ermeneutico" occorso nella filosofia contemporanea, che vada incontro al compito della filosofia attuale ovvero "accettare il primato dell'esperienza, senza però cadere nelle sue possibili conseguenze nihiliste e ciecamente pragmatiche" (p. 70).

Kenneth L. Schmitz prende in esame le diverse "morti di Dio" nel corso della storia della filosofia. Sono morti alle quali hanno fatto seguito altrettante "morti dell'uomo". Nietzsche, Marx, Comte scrivono la morte di Dio sotto diversi aspetti. Tuttavia, a non morire è stata proprio la metafisica, intesa nella sua esigenza di rendere conto della struttura dell'essere. Ciò che persiste, infatti, anche ai nostri giorni, è l'esigenza/desiderio di rivolgersi all'assoluto (metafisico o religioso, o entrambi). Ciò che rimane, insomma, sono i "trascendentali", ovvero la struttura trascendentale dell'essere la quale, tra le altre cose, può portare alla clamorosa riscoperta di Dio, all'interno dello stesso dibattito sull'essere e sull'assoluto.

La prima parte del testo si chiude qui e il richiamo a Dio dell'ultimo intervento introduce opportunamente un certo cambio di registro riscontrabile nella seconda parte della raccolta di saggi. Anche la prima parte, è vero, si rivolge spesso alla componente deistica all'interno del dibattito metafisico (specie quando si pone l'accento sul carattere assoluto del principio primo posto, di volta in volta, come obiettivo della metafisica), tuttavia si tratta quasi esclusivamente di un rivolgersi di riflesso, non essenziale. La seconda parte, invece, ricerca un'integrazione diretta tra religione e metafisica; ciò è esplicitamente presente anche nello stesso titolo della sezione: *Ragione e Rivelazione: ricerca della complementarità*. L'"ontologia della dedizione", l'"ontologia trinitaria" e la "metafisica della carità" sono i nomi delle strade possibili, per favorire la rinascita della metafisica, suggerite da **Giuseppe Lorizio**. Un nesso inscindibile, a suo avviso, accompagna metafisica e teologia. A testimonianza di ciò, Lorizio riporta anche alcuni brani della *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, dove si suggerisce l'importanza di una "filosofia di portata autenticamente metafisica" (*Fides et Ratio*, 83), ovvero l'importanza di una filosofia che riporti la centralità del discorso su un principio assoluto che trascenda il mondo dell'esperienza.

In quest'ottica riassume importanza la distanza ontologica tra Creatore e creato e, non ultima, la conoscenza intesa come amore e azione. L'importanza storica e filosofica della teologia trinitaria costituisce il nucleo dell'intervento di **Emmanuel Tourpe**. Sarebbe forse meglio parlare di "ontologia" trinitaria, come indicato nel titolo del suo intervento, dal momento che vengono dapprima prese in considerazione quelle forme del pensiero filosofico che, seppure in parte, si sono richiamate allo schema trinitario. Su tutti spiccano Tommaso e Hegel che, tuttavia, "entrambi sembrano aver perduto l'autentica relazione tra filosofia e rivelazione, perché dimenticano la possibilità di una metafisica religiosa da una parte, e di una dogmatica speculativa dall'altra." (p. 122). Viene proposta, infine, "la via teosofica di Boehme e Baader" (p. 123) Di particolare interesse il saggio di **José Maria Lopez Sevillano** con il quale si chiude la sezione. Richiamando sovente il pensiero di Fernando Rielo, viene posta in luce la critica allo "pseudoprincipio di identità", ovvero l'uso, nell'ambito dell'indagine metafisica, del principio secondo il quale $A=A$. Questo uso ha portato ad affermazioni carenti di contenuto metafisico come "l'acqua in quanto acqua", "l'essere in quanto essere" ecc. Un male interno della metafisica, dunque, inaugurato da Parmenide quando sostiene che "l'essere è, il non-essere non è". Quale la soluzione? Bisogna affidarsi al dogma trinitario e, attraverso un'analisi metafisica che risulti speculare a quella della relazione che intercorre tra le Persone della Trinità, bisogna incentrare il

discorso metafisico su “tre strumenti metodici indispensabili per questa profilassi: l’elevazione ad assoluto della relazione, la rottura dell’identità e il superamento del campo fenomenologico.” (p. 137) Il soffermarsi sull’importanza (trinitaria e umana) della relazione apre, inevitabilmente, alla dinamica della mistica, ovvero alla relazione per eccellenza tra umano e divino. Di qui l’introduzione alla sezione successiva.

L’ultima sezione, dal titolo *Libertà, metafisica e mistica: atto umano e atto assoluto*, si sofferma sull’importanza della concezione etica della fede. Un’etica intesa, propriamente, come comportamento, come cammino verso la libertà fondata ontologicamente e l’avvertimento del trascendente divino.

Bernardo De Angelis sostiene che la libertà può essere adeguatamente compresa soltanto se la si associa a una relazionalità che è propria dell’essere umano. La metafisica dovrebbe, cioè, essere fondata sulla relazione e non più sull’oggettualità. “La persona detta la direzione in conformità al suo stesso tendere, alla sua aspirazione, cioè al suo essere, perché nella persona non si distinguono il suo essere e il suo tendere. In questo senso la persona coincide con la sua aspirazione, cioè con la sua libertà.” (p. 159) La presenza divina nell’uomo finisce, quindi, per coincidere con la singola specifica attitudine di ogni persona a tendere verso l’alterità.

Per **P. Georges Cottier** ciò che accomuna metafisica e mistica è il fatto che proprio la metafisica ingloba in se stessa, come uno dei suoi aspetti, una tensione mistica verso l’oggetto delle sue speculazioni. Si tratta di oggetti, come ben noto da Kant in poi, che si trovano al di là della portata della nostra esperienza ma che, tuttavia, lasciano “tracce” della loro esistenza. È da queste tracce che il metafisico inizia ad indagare. Tuttavia il “liberarsi dei limiti naturali della nostra conoscenza per impadronirsi in modo sperimentale del proprio oggetto, può costituire una grande tentazione per lui.” (p. 175) In questo senso Cottier illustra l’analogia tra ricerca metafisica e ricerca mistica.

Il saggio di **Juan Manuel Morilla Delgado** conclude la raccolta che compone l’intero volume con una bella introduzione all’importanza della figura del “Cristo metafisico”. Cristo, infatti, non solo fornisce l’unico reale fondamento per ciò che viene chiamata *cognitio Dei experimentalis* (la mistica), bensì fornisce una testimonianza realmente metafisica, rompendo con la tradizione ebraica rivolta alla concezione di un “Dio in quanto Dio”. Cristo, infatti, ponendo la dualità Padre/Figlio, ed escludendo, pertanto, lo pseudoprincipio d’identità, si trova a riflettere l’essenza stessa del dialogo metafisico (dove l’assoluto deve essere relazionato al particolare), oltre che indicare la strada per qualsivoglia *itinerum mentis in deum*.

Un libro, nel complesso, molto interessante, dunque. Una buona panoramica sulla situazione della metafisica non senza qualche “provocazione” nel senso di una riproposizione in chiave contemporanea di una visione teologica della cosiddetta “filosofia prima”. Quanto le riflessioni contenute in questo libro hanno riflettuto semplicemente il clima portato dal Giubileo? Quanto importante è stata l’influenza, ai fini dell’allestimento dell’intero dibattito, di un’enciclica come la *Fides et Ratio*? Quasi certamente non ha importanza rispondere a queste domande.

L’importanza di questa raccolta di saggi sta, probabilmente, nello “scandalo” stesso della riproposizione di un tema delicato come la teologia in chiave metafisica. Un obiettivo per molti versi anacronistico ma, per molti altri, sorprendentemente vitale.

Indice



Prefazione

Introduzione

SEZIONE A: IL CONTESTO CONTEMPORANEO DELLA RIFLESSIONE METAFISICA.

Quale metafisica per il terzo millennio? - Il futuro della metafisica e della filosofia dell'essere -
Ermeneutica e metafisica - La morte di Dio e la rinascita dell'uomo.

SEZIONE B: RAGIONE E RIVELAZIONE: RICERCA DELLA COMPLEMENTARITA'

Sapere della fede e figure metafisiche - Genesi e significato attuale di un'ontologia trinitaria - Le chiavi
del pensiero metafisico di Fernando Rielo

SEZIONE C: LIBERTA', METAFISICA E MISTICA: ATTO UMANO E ATTO ASSOLUTO

Metafisica e libertà - Metafisica e mistica - L'esperienza mistica e la metafisica di Cristo

Links



Enciclica « Fides et Ratio »:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_it.html

METAFISICA VERSO IL TERZO MILLENNIO: <http://www.arsap.net/metafisica/>

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Palombella, Gianluigi, *L'autorità dei diritti*.

Roma-Bari, Editori Laterza, Libri del tempo, 2002, Prima Edizione, pp. 195, €19,50, ISBN 88-420-6603-6.

Recensione di [Angelo Costa](#) - 07/08/2002

[Filosofia del diritto](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il discorso sull'autorità dei diritti è complesso e va affrontato considerando diverse direttrici speculative che consentano una chiara delineazione finale di quelli che sono gli elementi costitutivi di una questione antica quanto attuale.

Il volume di Gianluigi Palombella rappresenta una nota chiarificatrice in un panorama editoriale che non sempre ha offerto garanzie di chiarimento scientifico su questo tema.

Il diritto, di cui si discute dal punto di vista filosofico, diventa autoritario nel momento in cui il principio del consenso ed il principio del permesso, presupposti di una vita secondo una morale all'interno di una qualsiasi comunità, sono alla base della sua enunciazione.

La dissertazione di Palombella sull'autorità dei diritti altro non è che un cercare di delineare i tratti essenziali di una "teoria dei diritti fondamentali" che spieghi quando essi sono tali per un ordinamento giuridico, indipendentemente da quello che è poi il loro contenuto sostanziale.

La forza del diritto fondamentale, la cifra distintiva, è il suo carattere soggettivo, riconosciuto attraverso una dottrina morale.

Per quanto riguarda il rapporto tra il diritto e la moralità la risposta più semplice è ricordare che Hegel, come afferma Adriaan Theodor Peperzak in un'intervista del 23 aprile 1987, "introduce la morale nei *Lineamenti di filosofia del diritto* come un momento subordinato al momento politico, ovvero, nella sua terminologia, alla vita etica. Ciò significa che il compito principale è quello di costituire un insieme, una comunità, in cui ciascuno pervenga al proprio diritto. Ciò costituisce naturalmente una difficoltà, in quanto due diritti diversi si debbono adattare l'uno all'altro. Se siamo capaci di costruire una tale comunità, dobbiamo vivere inserendoci in questa compagine, ma allora ogni uomo ha un suo compito come cittadino di questo Stato, o, nelle forme precedenti, come membro della società, e da ciò consegue che ciascuno ha un insieme di funzioni da espletare, di lavori da eseguire, di doveri da rispettare e questo è il nocciolo della morale individuale. Sorge a questo punto il problema se al di là della vita dello Stato si debbano scorgere altri doveri morali. Su questo punto Hegel non è del tutto chiaro, per esempio non dice molto sui doveri che io, per esempio come olandese, ho nei confronti di un asiatico o di un africano. Si può comunque dire che il fondamento della sua filosofia del diritto mi assegna il dovere di aver rispetto di ogni uomo, affinché ogni uomo possa vedere riconosciuti i suoi diritti in questo mondo." (Per un approfondimento del punto di vista di Peperzak si veda il riferimento

nella sezione dedicata ai links).

Normalmente l'ordinamento si rivolge in primo luogo al cittadino, alla società in tutte le sue articolazioni, dettando delle regole di comportamento, ma anche all'amministrazione della giustizia, che ha il compito di valutare tale comportamento alla luce della legge stessa, e infine al legislatore, con apposite regole di condotta. Non ci si riferisce qui al delicato problema giuridico della individuazione del destinatario della singola norma. Ci si limita ad osservare l'esistenza di tre tipi tutto affatto differenti di classi di destinatari: colui che deve rispettare il dettato normativo, colui che deve agevolare e controllare che ciò si verifichi e colui che determina l'ordinamento stesso. Ne deriva la possibile distinzione dei destinatari e delle regole che li riguardano in tre classi distinte e, nello stesso tempo, una diversa prospettiva di intesa del diritto come fondamentale e quindi autoritario.

Osserva, quindi, l'autore che la chiave di comprensione dei diritti fondamentali non è la democrazia, come sovente si afferma, ma la struttura dello Stato di diritto; per cui i diritti fondamentali, ipoteticamente legati a fini fondamentali, pongono comunque il quesito se sia lecito o meno intenderli secondo contenuti che si rivelano espressione di tesi normative particolari.

L'idea rigida e ottocentesca, secondo cui l'autorità del diritto nasce dal possesso della forza, è ormai del tutto superata dalle recenti realtà costituzionali contemporanee che assolutamente non dissolvono il confine tra diritto e sfera morale: una qualche autorità il diritto, nella sua natura più intima, la avrà solo quando il nesso diritto-morale sarà strettissimo, altrimenti si parlerà sempre e comunque di momento coercitivo passivamente accolto e non di un momento educativo con un altissimo grado di valorialità intima attivamente promosso all'interno della comunità.

La disquisizione di Palombella è articolata e si snoda su diverse linee speculative in maniera scientifica e puntuale; egli afferma che: "solo una concezione di giuspositivismo 'inclusivo' sia adeguata alla complessità degli ordinamenti contemporanei, e che né il costituzionalismo per valori né visioni 'costruttivistiche' (o 'moralì') del diritto come quella proposta da Ronald Dworkin possano chiarire la struttura ed il funzionamento dei sistemi giuridici. Alcune teorie generali disegnate solo attorno alla centralità delle costituzioni rischiano di tradursi in un mezzo di dissoluzione dell'autorità del diritto". (p.62)

L'autore passa poi a tracciare un breve, ma puntuale, excursus delineante il quadro della storia istituzionale dell'Europa continentale evidenziando tutte le vicissitudini dei diritti dalla Rivoluzione Francese in poi, in quello che possiamo definire come il duro e faticoso cammino per l'affermazione della propria autonomia.

Una storia, quella dei diritti nel vecchio continente, che non è stata sempre lineare, bensì spesso condizionata da ragioni sociali, da ragioni 'oggettive', prima ancora che da ragioni ideologiche. Sul complesso punto di quello che è il delicatissimo confine tra coercizione e legittimità, Palombella, usa come modelli di riferimento Kant, Habermas e Dworkin: ognuno dei quali affronta il problema secondo diverse linee speculative.

Un diritto, sicuramente su questo si conviene, è autoritario solo se è considerato come legittimo. Si legge nella filosofia kantiana la visione di uno stato universale inevitabilmente dispotico, da temere e da evitare, a favore di un ordinamento che dia sì minor sicurezza di fronte ai pericoli della guerra, ma che non sacrifichi la libertà; e in questo senso l'antico *foedus amphictyonum* appare come il modello a cui ispirarsi, anche se esso è arricchito di espressioni poco tecniche, che esprimono speranze più ardite. Il modello filosofico di Kant consente di pensare alle 'norme' in termini esclusivamente deontologici.

Habermas ripercorre alcune tesi kantiane: egli afferma che ciò che conferisce ai diritti dell'uomo l'apparenza di diritti morali non è il loro contenuto - né tantomeno la loro struttura - bensì piuttosto quel senso di validità [Geltungssinn] che li proietta 'al di là' di tutti gli ordinamenti giuridici nazionali, loro caratteristica peculiare consiste nel fatto che, anche se attuati soltanto nell'ambito di un certo

ordinamento giuridico nazionale, essi fondano entro questa sfera comunque diritti validi per tutte le persone, non solamente per i cittadini dello stato. Ed è questa caratteristica, questa loro 'pretesa di validità universale', che i diritti fondamentali condividono con le norme morali. Tuttavia, secondo Habermas, questo non basta a togliere ai diritti umani fondamentali la loro qualità giuridica, né li trasforma in norme morali. Infatti le norme giuridiche - nel senso moderno di diritto positivo - conservano la loro forma giuridica a prescindere dal tipo di ragioni che utilizzano per fondare la loro pretesa di legittimità. Il carattere giuridico delle norme riguarda la loro struttura e non il loro contenuto.

In Kant, fa notare Palombella, è possibile obbedire alle 'leggi' (diritto) per ragioni diverse, oblique, secondarie rispetto a quelle morali. Per Habermas la morale è un sistema di sapere, il diritto è un sistema istituzionale, un sistema d'azione. Per Kant diritto e morale hanno la stessa origine, ma prendono diverse direzioni.

Il lavoro di Palombella è un importante segnale di un rinnovamento negli studi di filosofia del diritto: il ritardo con il quale procede ancora oggi l'elaborazione di una letteratura teorica, critica e storica impostata su basi scientifiche è riconducibile all'impostazione ideologica con cui questa materia in continua evoluzione è stata affrontata. Gli studi critici impostati su basi scientifiche serie, come quello di Palombella, sono sempre più rari, e quelli del passato hanno sovente ricercato una definizione sistematica della materia, ponendo talora l'accento più su aspetti formali, altre volte riscontrando un approccio troppo storico, mentre si è sempre rilevata una certa riluttanza ad intraprendere una ricerca seria che ne valutasse la vicenda speculativa contestualizzandola nella sua specificità ed autonomia. Il diritto, nello studio di Palombella, non è più considerato fine a se stesso, ma quale significante di un processo unitario che parte dal legislatore e da coloro che il diritto lo fanno per arrivare alla società.

Indice



Introduzione

I. Diritti fondamentali. Una teoria funzionale,

Diritti fondamentali o diritti umani?, p.11- Diritti, garanzie, lacune, p.17- L'esistenza dei diritti e delle norme, p.23- A proposito di <<fondamentale>>, p.30- Diritti fondamentali, universalità e diritto di proprietà, p.34- Libertà e prestazioni: un'opposizione retorica, p.39- Diritti sociali e proprietà, p.46- I diritti e la democrazia: vantaggi e malintesi, p.51

II. L'autorità e i diritti: fondazioni e confini,

Premessa, p.60- La zona franca dei diritti fondamentali, p.63- Norme e valori. Una questione di concorrenza?, p.69- Coercizione e legittimità (Kant, Habermas, e Dworkin), p.78- Stabilire confini, p.83- <<Excursus>>: decisioni morali?, p.87- Autorità politica e autorità <<giuridica>>, p.92

III. Diritti e norme di riconoscimento,

Diritto positivo e principi, p.97- Fatti e forme nella <<rule of recognition>>, p.102- L'impero della <<fonte>> e i diritti fondamentali, p.116- Tesi conclusive, p.122

IV. I diritti fondamentali come questione istituzionale,

Diritti senza istituzioni, p.131- La difficile autonomia dei diritti, p.136- Diritti e poteri (dello Stato), p.141- I diritti: il giusto senza il bene?, p.151- Diritti: fini fondamentali ed <<etica maggioritaria>>, p.161- Diritti, fini e ipotesi normative, p.168- Il significato etico dei diritti fondamentali, p.181

Indice

L'autore



Gianluigi Palombella (Barletta, 1955) ha insegnato Filosofia del Diritto per un decennio nella Facoltà di Giurisprudenza di Pisa. Dal 1997 è docente della stessa materia a Parma. Tra i suoi volumi più recenti: *Ragione e immaginazione: Herbert Marcuse 1928-55* (Bari 1984); *Diritto e artificio in David Hume* (Milano 1984); *Soggetti, azioni e norme* (Milano 1988); *Stato dei partiti e complessità sociale* (Napoli 1992); *Filosofia del diritto* (Padova 1996); *Costituzione e sovranità: il senso della democrazia costituzionale* (Bari 1997)

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Reichlin, Massimo, *L'etica e la buona morte*.

Torino, Comunità, 2002, pp. XII-262, Euro 19, ISBN 88-24-50648-8.

Nota di [Corrado Del Bò](#) - 21/11/2002

[Etica \(bioetica\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

1. *L'etica e la buona morte* affronta la controversa questione se sia moralmente lecito per le persone, in particolari condizioni cliniche e nel rispetto di determinate procedure, porre termine alla propria vita ricorrendo, a seconda dei casi, al suicidio assistito o all'eutanasia. Al di là dell'intrinseco interesse di questo argomento (interesse testimoniato dalle continue e mai sopite controversie morali che esso suscita nel dibattito pubblico), ci sono almeno quattro motivi che, a mio parere, consigliano la lettura di questo libro. Innanzitutto, l'autore non si limita a ricostruire le tesi altrui, ma ha una tesi propria – *contraria* all'eutanasia – da sostenere (per quanto fortemente debitrice nei confronti di Kant), ed è, anzi, questa tesi che costituisce il cuore speculativo del testo; è, dunque, un libro che porta un contributo teorico alla discussione filosofica sull'eutanasia e che, dunque, può concorrere al 'progresso filosofico' sull'argomento, quale che sia la posizione di chi legge. In secondo luogo, non è un libro 'ecumenico', nel senso che non cerca di tenere assieme ecletticamente le varie posizioni, smussando (se non proprio neutralizzando) i punti di disaccordo tra le varie teorie: leggendo *L'etica e la buona morte*, alcuni saranno in accordo con Reichlin, altri no, e con questi ultimi gli spazi di mediazione teorica saranno giocoforza ridotti (anche se ovviamente non mancano dei punti in cui certe differenze tendono a sfumare). In terzo luogo, lo spettro degli autori e delle teorie con cui Reichlin si confronta (principalmente, ma non esclusivamente, di area anglosassone) è, allo stato dell'arte, assolutamente esauriente: è veramente difficile, con questo libro, fare il giochino un po' perverso di ricercare chi manca in bibliografia, e poi chiedere ragione di questa mancanza. Infine, *last but not least*, il libro è avvincente (per quanto lo consenta l'argomento!) e ben scritto, anzi, è avvincente *proprio perché* è ben scritto. Ed è ben scritto, viene da aggiungere, perché Reichlin utilizza il linguaggio ordinario e non un dialetto filosofico; ne guadagna la chiarezza, senza che ne perda il rigore filosofico, giacché non si dà mai in questo libro un qualche tipo di scadimento o di banalizzazione del contenuto delle argomentazioni.

2. *L'etica e la buona morte* è suddiviso in sette capitoli, cui vanno aggiunti un'introduzione (che delimita l'ambito dell'analisi), una (ricca) bibliografia e due (utili) indici analitici (un indice dei nomi e un indice degli argomenti). I primi due capitoli costituiscono una ricognizione storico-filosofica del diritto a disporre della propria vita. In particolare, il primo ripercorre il pensiero filosofico occidentale, nei suoi autori più salienti, allo scopo di indicare come, da un lato, le tematizzazioni esplicite dell'eutanasia siano merce piuttosto rara, dall'altro come prevalga negli autori considerati una condanna, piuttosto che

un'approvazione, del suicidio. Il secondo capitolo tratteggia, invece, le linee essenziali del problema dell'eutanasia per come è stato affrontato nei principali codici deontologici medici, da Ippocrate fino ai nostri giorni, concludendo che la prescrizione ippocratica del *primum non nocere* è stata recepita da tutti i codici deontologici e vincola ancora oggi i medici al divieto di praticare l'eutanasia. Presi assieme, questi due capitoli fissano, dunque, una differenza abbastanza evidente tra pensiero filosofico (che in particolari situazioni concede che suicidarsi sia lecito) e codici deontologici (che, al contrario, pongono il divieto di praticare l'eutanasia come barriera insormontabile).

Nel terzo e nel quarto capitolo Reichlin analizza (e cerca di confutare) i principali argomenti a favore dell'eutanasia. La grande divisione qui è tra argomenti *utilitaristi* (terzo capitolo) e argomenti *liberali* (quarto capitolo). Gli utilitaristi assumono come avversari i sostenitori della cosiddetta *tesi della sacralità della vita* (TSV); tale tesi, che a parere degli utilitaristi avrebbe sin qui dominato lo spazio della riflessione etica (ma Reichlin non è d'accordo su questa generalizzazione), afferma che non è mai lecito uccidere intenzionalmente un essere umano innocente, e che per questo considerazioni sulla qualità della vita di un paziente non possono entrare nelle decisioni su cosa sia giusto fare per lui. Contro la TSV, gli utilitaristi avanzano il 'principio di beneficenza', in base al quale l'eutanasia va ammessa *almeno* in tutti quei casi in cui essa promuove gli interessi delle persone coinvolte; a questo scopo, gli utilitaristi cercano anche di smascherare le confusioni terminologiche in cui incapperebbero i sostenitori della TSV allorché vietano l'eutanasia ma consentono, in determinate situazioni, l'interruzione di quei trattamenti medici da cui consegue la morte del paziente. In particolare, essi criticano le due distinzioni analitiche 1) tra uccidere e lasciar morire, e 2) tra mezzi ordinari e mezzi straordinari di prolungamento dell'esistenza; nonché 3) la validità morale del 'principio del doppio effetto' (secondo cui gli agenti non possono essere oggetto di condanna morale per le conseguenze negative non volute, ma previste, di azioni compiute in vista delle loro conseguenze positive previste e volute). Reichlin confuta la prima critica, mentre accoglie parzialmente la seconda e la terza, spiegando, però, perché non siano sufficienti a legittimare l'eutanasia. Inoltre, egli suggerisce, quale punto di radicale dissenso con la prospettiva utilitarista, e quale criterio ultimo di valutazione morale delle situazioni di interesse bioetico, l'idea della centralità della persona e della sua dignità morale; si tratta di un punto che ritornerà nella proposta alternativa di Reichlin, e che anzi costituisce l'elemento centrale della tesi anti-eutanasia dell'autore.

Gli argomenti liberali si fondano, invece, sull'idea che agli individui va riconosciuta la più ampia autonomia (anche e soprattutto rispetto alle istituzioni pubbliche) nella scelta del proprio piano di vita, purché compatibile con un'analoga autonomia per gli altri; e siccome le scelte relative alla salute costituiscono una parte importante del proprio piano di vita, ne deriva che l'introduzione di un 'diritto di morire' non solo è compatibile con l'esigenza di garantire tale autonomia agli individui, ma ne costituisce anche un elemento imprescindibile. Le critiche di Reichlin all'argomento liberale sono fondamentalmente tre: una *epistemologica*, secondo cui la separazione tra sfera privata e sfera pubblica è tracciata in modo eccessivamente semplificante (si pensi solo al fatto che l'atto di eutanasia non è un atto dell'individuo isolato dagli altri, ma coinvolge figure professionali e si compie in strutture pubbliche); una *morale*, secondo cui l'appello ai diritti non è motivo sufficiente per ottenere di essere sottoposto a eutanasia; una *empirica*, secondo cui nei pazienti terminali la priorità non sta tanto nel disporre di maggior potere decisionale, quanto piuttosto nel ricevere trattamenti più adeguati alla propria condizione. Il partito 'pro eutanasia' non può nemmeno sperare, secondo Reichlin, di recuperare acqua per il proprio mulino seguendo altre piste di ispirazione liberale, essendo anche queste filosoficamente disagevoli. Al riguardo, e senza entrare nel dettaglio delle argomentazioni, basti qui ricordare che Reichlin si dedica a confutare: la prospettiva di Ronald Dworkin che individua nella scelta per l'eutanasia la possibile manifestazione di un 'interesse critico' del paziente (ovvero, una convinzione fondamentale sul significato e valore della propria esistenza); la soluzione di Margaret Battin che pone il

“diritto di morire” come diritto umano fondamentale; la proposta di Hugo Engelhardt che ricava la liceità dell'eutanasia da una più generale prospettiva etica (qualificabile come ‘postmoderna’) secondo cui in una società laica pluralista l'autorità sulle azioni di altri individui non può derivare da altro che dal loro permesso.

Il quinto e il sesto capitolo prendono, invece, in esame gli argomenti contrari all'eutanasia. Reichlin traccia, in proposito, una distinzione tra argomenti *deontologici* (capitolo quinto) e argomenti *consequenzialisti* (capitolo sesto), individuando nei primi (ma non nei secondi) delle difficoltà piuttosto serie. Quattro sono gli argomenti deontologici presi in esame da Reichlin. Il primo, avanzato da Robert Veatch, suggerisce una rigorosa priorità lessicale del principio del non uccidere (dunque, anche della sua declinazione sotto di forma di pratica eutanasi) rispetto a qualsiasi tipo di considerazione consequenzialista. Il secondo, proposto da Daniel Callahan, afferma che il dibattito attuale sull'eutanasia occulta la faccenda veramente importante, vale a dire la domanda di senso implicita nei fatti esistenziali della malattia e della morte e sostanzialmente rimossa dalla medicina contemporanea. Il terzo, sostenuto da Pellegrino e Kass, si fonda sull'idea che la scienza medica sia un'attività con propri valori interni, incompatibili con la pratica dell'eutanasia. Il quarto, proposto da John Finnis, riformula in chiave non naturalistica la teoria della ‘legge di natura’, individuando nei beni umani fondamentali (tra cui rientra il divieto di uccidere le persone innocenti) le ragioni pratiche (pre-morali) per l'agire morale. Nessuno dei quattro, però, secondo Reichlin, è conclusivo: il primo si riduce a una *petitio principii* in favore della priorità lessicale del non uccidere; il secondo vale per la situazione attuale di rimozione delle problematiche e del significato del morire ma non è detto che debba valere in assoluto, se e quando cioè tale rimozione verrà a sua volta rimossa; il terzo non esclude che altre persone (non medici) possano praticare l'eutanasia; il quarto non è in grado di risolvere tutti i possibili (e probabili) conflitti tra i vari beni umani fondamentali (che sono pensati come incommensurabili).

Viceversa, Reichlin mostra maggior simpatia verso gli argomenti consequenzialisti contro l'eutanasia, o almeno verso alcuni di essi (egli, infatti, scarta, per ragioni diverse, l'argomento fondato sulla possibilità dell'errore diagnostico e quello basato sul rischio che la competenza dei pazienti sia insufficiente). Innanzitutto, secondo Reichlin, è sensato temere che la scelta dell'eutanasia potrebbe essere influenzata da implicite o esplicite pressioni dei medici e/o dei familiari (la gestione dei malati terminali, dopotutto, ha dei costi, economici e psicologici, molto elevati), fino a giungere al paradosso per cui il malato si potrebbe trovare nella situazione di dover giustificare la scelta di rinunciare all'eutanasia, a giustificare cioè il prolungamento della propria esistenza. In secondo luogo, secondo Reichlin, non è improbabile che, anche limitando l'eutanasia ai casi moralmente accettabili, o comunque meno controversi, si assista a uno scivolamento verso forme di eutanasia meno accettabili o addirittura del tutto inaccettabili; ad esempio, la legalizzazione della sola eutanasia volontaria, per di più vincolata al verificarsi di condizioni molto specifiche, potrebbe costituire un primo passo che conduce in maniera irreversibile e inarrestabile verso il baratro morale della soppressione delle persone la cui vita sarà (da qualcuno) giudicata di qualità tanto bassa da non meritare tutela. È questo il celebre ‘argomento del pendio scivoloso’, di cui Reichlin correttamente *prima* distingue una versione *logica* (compiuto il passo A, ragioni di *coerenza logica* ci conducono a compiere il passo B, e poi il passo C, e così via fino al male morale massimo Z) e una versione *psicologica* (compiuto il passo A, ragioni di *acquiescenza psicologica* ci conducono a compiere il passo B, e poi il passo C, e così via fino al male morale massimo Z), *quindi* offre una giustificazione *separata* per ciascuna versione, attraverso l'impiego combinato di argomenti filosofici e di dati empirici.

3. Riassumendo: secondo Reichlin, degli argomenti *a favore* dell'eutanasia non funzionano né le varianti utilitariste, né le varianti liberali; degli argomenti *contrari* all'eutanasia risultano decisamente problematici quelli deontologici mentre sono più promettenti quelli consequenzialisti. Essendo, tuttavia,

questi ultimi fondati su considerazioni empiriche, ancora non disponiamo di un argomento filosofico contro l'eutanasia, ma solo di una serie di argomenti, per così dire, prudenziali. Il settimo capitolo esplicita, allora, l'argomento filosofico che, secondo Reichlin, decide la partita in favore del partito anti-eutanasia. L'argomento è kantiano e si fonda sul recupero dell'idea del rispetto che è dovuto alla persona come fine in sé. Tale rispetto, sostiene Reichlin, “non implica il rispetto dei suoi fini [cioè della persona] ‘naturalmente dati’, né si limita al rispetto dei suoi interessi soggettivi, o alla loro equa considerazione nel calcolo complessivo delle preferenze. Inteso in senso kantiano, tale rispetto implica piuttosto considerare l'umanità, nella persona propria e in quella altrui, come un fine autosussistente, ossia come termine dell'agire non nel senso di qualcosa che deve essere prodotto mediante l'azione, ma di qualcosa che preesiste a essa e che pone vincoli a ogni agire volto alla produzione di scopi” (p. 183). In questo senso, “l'umanità, in quanto capacità di proporsi degli scopi e di compiere delle scelte parzialmente indipendenti da impulsi e desideri contingenti, costituisce l'unico fine che può essere attribuito agli esseri umani indipendentemente dalle loro preferenze contingenti. Un agente razionale attribuisce necessariamente valore alla propria capacità di proporsi dei fini e pertanto il rispetto per la capacità di vivere come un agente razionale è il fondamento di ogni altro precetto morale, è l'incondizionato rispetto al quale prende significato ogni valore condizionato” (p. 184). Da questo punto di vista, dunque, il ricorso al suicidio *può* essere lecito, ma lo è solo nei casi in cui il non ricorrervi risultasse incompatibile con la dignità e l'autonomia personale (nel senso in cui Reichlin, seguendo Kant, intende i due termini); e, pertanto, è lecito rifiutare o sospendere le terapie e i trattamenti di sostegno vitali solo nella misura in cui essi fossero incompatibili con la vita di un agente razionale. Non basta, insomma, che un'azione non violi i diritti altrui, o non arrechi danno ad altre persone, per essere considerata moralmente lecita: occorre anche che non sia incompatibile con il rispetto di sé che le persone debbono a sé stesse in quanto creature razionali e autonome. Per questo, risulta, in definitiva, insostenibile un diritto generalizzato a morire: esso consentirebbe, infatti, di scambiare il valore *incondizionato* della dignità dell'essere persona con il valore *condizionato* del sollievo dal dolore. L'ordito che risulta dalla connessione di questa tesi con le preoccupazioni espresse dagli argomenti consequenzialisti contrari all'eutanasia spinge l'autore a suggerire, nell'ottavo capitolo, di dare preferenza, a livello legislativo, a una politica di mantenimento del divieto dell'eutanasia, rispetto alla strada parzialmente alternativa di prevedere delle (limitate) eccezioni al divieto. Sebbene, infatti, entrambe le soluzioni in linea di principio siano compatibili con la tesi kantiana di Reichlin, la prima si lascia preferire perché ha effetti meno negativi sulla vita delle persone: è vero, infatti, che con la prima soluzione le persone non hanno la libertà di optare per l'eutanasia, ma è, per converso, altrettanto vero che essa impedisce il disimpegno sul fronte delle terapie contro il dolore, la discriminazione dei soggetti più deboli, il ricorso alla coercizione e lo scivolamento lungo il pendio della barbarie medica, tutti esiti cui la seconda soluzione, invece, probabilmente (anche se non necessariamente) finirebbe per condurre.

4. Il libro di Reichlin è un libro estremamente ricco e si presta, perciò, a molte considerazioni. Vorrei qui avanzarne brevemente tre: la prima è relativa alla tesi di fondo ed è finalizzata a valutarne l'ambito di applicazione, le altre due vertono, invece, sulla validità di due critiche specifiche che Reichlin muove, rispettivamente, alla tesi utilitarista e alla tesi liberale.

Per quel che riguarda il primo punto, a me pare che Reichlin, pur con qualche oscillazione, svolga le proprie argomentazioni a livello di morale individuale, e affronti la faccenda dal punto di vista dell'etica pubblica solo quando affronta la questione di quali possano essere le scelte legislative più adeguate in tema di eutanasia [1]. Ora, al riguardo, come abbiamo visto, egli individua due possibili scelte legislative coerenti con la propria tesi: una che è definita dal mantenimento del divieto giuridico dell'eutanasia, una seconda che consiste in “una scelta legislativa più coraggiosa e innovativa che mantenga il divieto

generale dell'uccisione pietosa, introducendo però delle eccezioni volte a depenalizzare i casi che rispondono alle caratteristiche richiamate di compromissione radicale della personalità morale, attentamente definite e delimitate con rigorose garanzie procedurali” (p. 213). Il punto, quindi, è che la tesi kantiana di Reichlin *non* pone una distinzione morale tra il divieto dell'eutanasia e la possibilità di ricorrervi in certe (limitate) condizioni, per cui egli può favorire la prima soluzione solo ricorrendo a considerazioni pratiche, che valutino comparativamente e in maniera probabilistica costi e benefici delle due alternative, (pp. 213-27). Diventa, quindi, legittimo chiedersi se, nel momento in cui riflettiamo criticamente sulle modalità di intervento delle istituzioni pubbliche per la regolazione delle pratiche relative alla vita o alla morte in ambito medico, non contino, più che le nostre convinzioni normative, considerazioni che hanno a che fare con le conseguenze empiriche di tale regolazione [2].

Veniamo al secondo punto. Ci sono autori come Tooley e Rachels, osserva Reichlin, che hanno sostenuto che esiste un 'principio di simmetria morale' tale per cui, *ceteris paribus*, uccidere una persona è moralmente equivalente al lasciarla morire. Ad esempio, sono moralmente equivalenti il caso (1) in cui Jones, sapendo che Smith verrà ucciso da una bomba se non lo avverte, e pur non essendo particolarmente oneroso per lui avvertito, non avverte Smith perché vuole Smith morto, e il caso (2) in cui Jones vuole Smith morto e gli spara. Allo stesso modo, nel caso dell'eutanasia, non è moralmente rilevante se il medico 'uccide' il paziente con un'iniezione letale, o lo 'lascia morire' non fornendogli delle cure disponibili [3]. L'obiezione di Reichlin è che “gli argomenti di Tooley e Rachels appaiono viziati dall'introduzione surrettizia dell'aspetto intenzionale. Infatti entrambi attribuiscono ai protagonisti dei loro esempi un'intenzione malvagia, il che porta a ritenere irrilevante ogni altra distinzione. Poiché moralmente buone (o cattive) sono soprattutto le disposizioni intenzionali dell'agente, introdurre negli esempi binari presentati un'intenzione moralmente cattiva conduce direttamente a un giudizio morale negativo” (p. 75). Qui vi è un primo punto da rilevare: l'introduzione di un'intenzione moralmente cattiva conduce sì a un giudizio morale negativo, ma si tratta di una conclusione contingente, che dipende dal tipo di esempio proposto. Ciò che conta, a me pare, è, invece, che l'esempio conduce a giudizi morali *identici* in entrambi i casi, e questa identità sarà moralmente positiva o negativa a seconda delle intenzioni di Jones (che potrebbero non essere esecrabili se, ad esempio, Smith fosse un terrorista in procinto di compiere una strage e non ci fosse altro modo per fermarlo se non quello descritto negli esempi). In ogni modo, da questo Reichlin conclude che “il fatto che le nostre intuizioni morali siano inequivocabilmente contrarie tanto all'azione in un caso quanto all'omissione nell'altro non prova molto, rispetto alla distinzione in sé, la quale risulta neutralizzata dalla presenza di un'intenzione cattiva” (p. 75). A me sembra, invece, che tutto questo qualcosa provi, e precisamente che giudichiamo identici sul piano morale i due casi, anche se li descriviamo in maniera differente (uno appunto come uccidere, l'altro come lasciar morire); e che, dunque, la valutazione morale degli atti sia *indipendente* dalla categoria epistemica in cui iscriviamo questi atti, e dipenda piuttosto dall'intenzione dell'agente, o dalle conseguenze, o anche da tutte e due i fattori. Mi sembra, dunque, che la tesi dell'equivalenza morale tra uccidere e lasciar morire possa funzionare meglio di quanto Reichlin pare ritenere (anche se, poi, ovviamente, ciò può non costituire una giustificazione sufficiente per legittimare l'eutanasia). Il terzo punto, infine, riguarda la critica di Reichlin all'argomento liberale in favore dell'eutanasia (argomento che, lo ricordo, si fonda sulla nozione di autonomia intesa come possibilità per le persone di prendere da sé e senza interferenze altrui le decisioni che riguardano la propria esistenza). Abbiamo visto prima le tre critiche che Reichlin avanza contro l'argomento liberale: tralascierò ora l'obiezione empirica (secondo cui nei pazienti terminali è prioritario, più che la disponibilità di maggior potere decisionale, il ricevere trattamenti adeguati alla propria condizione) e mi soffermerò brevemente sulle altre due. L'obiezione epistemologica (secondo cui, nella prospettiva liberale, la separazione tra sfera privata e sfera pubblica è tracciata in modo eccessivamente semplificante) è, in realtà, un'obiezione morale, fondata su considerazioni consequenzialiste: è vero, infatti, che l'atto di eutanasia, per il fatto di

coinvolgere figure professionali e di svolgersi in strutture pubbliche, instaura un rapporto non meramente privato tra paziente e medico, ma questo non ci dice nulla sugli 'effetti pubblici rilevanti' che comportano un danno immediato e diretto a terzi (condizione necessaria questa, in una prospettiva liberale, per vietare l'atto). Non a caso Reichlin deve qui aggiungere l'ipotesi ulteriore che le pratiche eutanasiche finirebbero per mutare il ruolo della professione medica e ridurre le garanzie nei confronti dei soggetti più deboli (p. 113). Quanto all'obiezione morale (l'appello ai diritti non è motivo sufficiente per ottenere di essere sottoposto a eutanasia), essa sembra in verità fondarsi su una *petitio principii*. Reichlin afferma, infatti, che "la semplice registrazione del desiderio di morire da parte del paziente non equivale all'autorizzazione, per il medico, di porre termine alla sua vita, ma richiede quanto meno che si verifichi l'autenticità e la stabilità di tale desiderio e se ne analizzino le motivazioni razionali" (p. 114). Questa affermazione, sicuramente condivisibile, non sembra, però, consentire la conclusione che "il criterio generale di giustificabilità dell'esercizio dei diritti sembra doversi trovare nel rispetto per la persona, in un senso che non equivale al semplice ossequio ai suoi desideri" (p. 114), ma solo che è necessaria un'attenta verifica dell'autenticità del desiderio di morte per impartire l'eutanasia. In questo modo, però, non viene vanificata la teoria in forza della quale viene attribuito il diritto di ricevere l'eutanasia, ma, più semplicemente, vengono delimitate più rigidamente le condizioni di esercizio del diritto stesso.

Sulla base di queste considerazioni, vorrei, in definitiva, suggerire che:

1. L'argomento kantiano di Reichlin contro l'eutanasia (a prescindere dal fatto che sia o meno condivisibile) ha un ambito di applicazione più limitato di quel che a prima vista potrebbe sembrare; ad esempio, e perlomeno in questa forma, non sembra poter essere utilizzato nei dibattiti di etica pubblica relativi all'eutanasia se non in connessione con considerazioni ulteriori di carattere consequenzialista.
2. L'argomento che contesta la distinzione tra 'uccidere' e 'lasciar morire' sembra poter resistere alle critiche di Reichlin, anche se questo di per sé non legittima l'eutanasia.
3. Le obiezioni di Reichlin all'argomento in favore dell'eutanasia basato sul principio di autonomia non sembrano colpire completamente il bersaglio, anche se, ancora una volta, questo di per sé non dimostra che l'eutanasia sia lecita.

Indice



Introduzione

Parte prima: Aspetti storici

I. Suicidio ed eutanasia nella storia dell'etica – II. *Primum non nocere*: la tradizione medica e la morte pietosa

Parte seconda. Il dibattito contemporaneo

III. Beneficenza e qualità della vita: la critica utilitarista alla tesi tradizionale – IV. Principio di autodeterminazione e diritto di morire – V. Contro il diritto di morire: gli argomenti deontologici – VI. Le conseguenze dell'eutanasia e del suicidio assistito

Parte terza. Ripresa critica

VII. Il rispetto per la persona e la buona morte – VIII. La morale e la legge.

Bibliografia Indice dei nomi Indice analitico

L'autore



Massimo Reichlin è docente di Bioetica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Ha

pubblicato con P. Cattorini *Bioetica della generazione* (Sei, Torino, 1996).

Links



[Replica dell'Autore alla recensione](#) pubblicata nel Numero 7 - Anno IV (marzo 2003) della rubrica di Recensioni dello Swif.

<http://plato.stanford.edu/entries/euthanasia-voluntary/> (voce 'Euthanasia', "Stanford Encyclopedya of Philosophy", in inglese).

<http://www.utm.edu/research/iep/e/euthanas.htm> (voce 'Euthanasia', "The Internet Encyclopedia of Philosophy", in inglese).

<http://www.swif.uniba.it/lei/recensioni/crono/2002-02/eutanasia.htm> (recensione a Gerald Dworkin, Raymond G. Frey, Sissela Bok, *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, "SWIF").

Note



[1] Seguendo S. Maffettone, *Etica pubblica*, Milano, Il Saggiatore, 2001, p. 25, intendo per 'etica pubblica' un "repertorio di argomenti che, sulla base di alcune premesse metafisiche e politiche, fornisce un insieme di giudizi valutativi di tipo filosofico sulla natura e gli scopi delle istituzioni sociali".

[2] Ho avanzato questa congettura anche nella recensione a Gerald Dworkin, Raymond G. Frey, Sissela Bok, *Eutanasia e suicidio assistito. Pro e contro*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

[3] Cfr. M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, "Philosophy and Public Affairs", II (1972), 1, pp. 7-65 (trad. it. 'Aborto e infanticidio', in G. Ferranti e S. Maffettone, a cura di, *Introduzione alla bioetica*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 25-55); J. Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986 (trad. it. *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Torino, Sonda, 1989).

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

Ricca, Paolo (a cura di), *Eutanasia. La legge olandese e commenti.*
 Torino, Claudiana Editrice, 2002, pp. 102, Euro 6,50 ISBN 88-7016-413-6

Recensione di [Giovanni Damele](#) - 02/07/02

[Etica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Negli ultimi anni si è assistito ad una forte crescita d'interesse riguardo al problema della legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito. Nel nostro paese, in particolare, il dibattito relativo si è spesso fortemente polarizzato in due fronti contrapposti: una posizione 'laica' (o 'non cattolica'), possibilista o apertamente favorevole alla legalizzazione, e quella cattolica del magistero. Quest'ultima, in particolare, si è attestata, così come anche in materia di bioetica, su posizioni di forte chiusura al dialogo, in nome di una 'difesa della vita' ad oltranza, fatta derivare da un principio morale assoluto sempre inderogabile. Ad inasprire ulteriormente questa situazione è stata la definitiva approvazione, il 10 aprile 2001, da parte del Senato dei Paesi Bassi (con 46 voti favorevoli e 28 contrari), di una legge, la prima al mondo, che legalizza e disciplina la pratica dell'eutanasia; legge entrata poi in vigore il 1° aprile 2002 e che assume la denominazione di *Legge sul controllo dell'interruzione della vita su richiesta e dell'assistenza al suicidio*. Di fronte a questo avvenimento, i protagonisti del dibattito nostrano hanno avuto reazioni opposte e spesso preconcepite, raramente fondate tuttavia su di una adeguata conoscenza del testo di legge olandese, del quale, del resto, non esisteva ancora una traduzione.

A colmare questa lacuna giunge meritoriamente questo agile volumetto dell'Editrice Claudiana, nel quale vengono presentate appunto la traduzione, a cura di Thomas Soggin (con la consulenza giuridica di Franco Becchino), del testo di legge e di un opuscolo edito dallo Stato dei Paesi Bassi, nel quale si affrontano le domande più comuni suscitate dalla legge sull'eutanasia. Il commento è poi affidato agli interventi di Paolo Ricca, professore di Storia del cristianesimo presso la Facoltà valdese di teologia di Roma e tra i primi ad occuparsi di eutanasia in Italia, Ermanno Genre, professore di Teologia pratica presso lo stesso ateneo, e a Franco Becchino, ex Presidente del tribunale di Savona e pastore della locale chiesa metodista. Completano infine il volume tre documenti elaborati sul tema dalle chiese riformate olandesi e dalle chiese valdesi e metodiste italiane.

Come si vede gli interventi di commento sono tutti rappresentativi di un determinato (ancorché ulteriormente articolato al suo interno) punto di vista: quello delle chiese evangeliche ed in particolare delle chiese valdesi e metodiste italiane; un aspetto questo che, lungi dal costituire un limite, rende ancor più interessante il contributo dato da questo testo al dibattito italiano sull'eutanasia, un dibattito nel quale ogni posizione 'religiosa' sul tema viene troppo spesso (come fa giustamente notare Ermanno Genre nel suo intervento) indebitamente identificata con la posizione cattolica, e in ultima analisi con la posizione papale. Particolarmente istruttiva, a questo proposito, risulta la lettura del contributo di Paolo

Ricca, "Vivere: un diritto o un dovere? Problematiche dell'eutanasia" (si tratta di una comunicazione fatta nel 1986 ad un convegno organizzato dalla Sottosezione di Rieti dell'Associazione Nazionale Magistrati), nel quale l'autore affronta le *tre aporie* della fede cristiana in rapporto all'eutanasia. Tali aporie sono rappresentate da tre coppie di certezze. Se infatti la coscienza cristiana pronuncia un chiaro e inequivocabile *no alla morte* (e quindi, implicitamente, *no* anche all'eutanasia), d'altra parte relativizza anche la vita fisica o biologica di fronte alla vita eterna, rendendo ipoteticamente il cristiano più libero nei confronti della stessa morte fisica; se la fede cristiana concepisce *la vita come un dono di Dio* (argomento, questo, che sempre è stato ed è tuttora centrale nel rifiuto da parte cristiana dell'eutanasia), dovrebbe però anche chiedersi se una vita umana sottoposta a sofferenze *disumanizzanti* sia ancora il dono di Dio, o non sia piuttosto una manifestazione della forza distruttrice del male, di fronte alla quale l'eutanasia costituirebbe un atto di resistenza, e non un atto di insubordinazione a Dio; se infine Dio è il 'Padrone della vita', chi è 'padrone dopo Dio': il medico o il malato? Deve prevalere, insomma, il dovere del medico di curare o il diritto del malato di decidere se continuare a vivere?

Ma l'intervento di Ricca si confronta anche con il versante giuridico della controversia, esplicitando il vero nodo del 'problema legale' dell'eutanasia: la domanda, cioè, se esista oppure no un diritto alla morte, alla *mia* morte, da intendersi come l'ultimo (anche nel senso di *fondamentale*) e il più drammatico dei diritti umani. Se si nega l'esistenza di questo diritto, ma occorrerebbe vedere fino a dove è possibile negarla, al di fuori della sfera religiosa e all'interno dell'ambito giuridico di uno stato che si vuole laico, confrontandosi anche con il nostro attuale quadro normativo (ad es. con l'art. 5 del codice civile concernente le limitazioni alla liceità degli atti di disposizione del proprio corpo, giustamente citato nel suo intervento da F. Becchino, che può confliggere con il diritto di redigere *testamenti biologici* o *carte di autodeterminazione*), allora è chiaro che, anche da un punto di vista legale, il discorso sull'eutanasia non ha neppure ragion d'essere. Ma se invece questo diritto viene riconosciuto, allora, come nota giustamente Ricca, "entra in vigore il principio fondamentale secondo cui a ogni diritto deve corrispondere prima o poi una legge che lo tuteli" e "che ne renda possibile l'esercizio" (pp. 44-45). A questo compito intende assolvere la legge promulgata dal parlamento dei Paesi Bassi. Questa legge costituisce un primo 'punto d'arrivo' nella storia della legislazione sull'eutanasia (ma insieme anche già un 'precedente', vista la recente approvazione, il 25 ottobre 2001, da parte del Senato belga, con 44 voti a favore, 23 contrari e 2 astensioni, di un progetto di legge analogo), una storia che aveva visto fin'adesso soltanto l'approvazione di testi importanti come il *Natural Death Act* in vigore dal 1976 nello stato della California, e in seguito in altri sette stati degli Stati Uniti (mirante ad arginare la medicalizzazione e l'*artificializzazione* della morte), ma mai l'approvazione di una legge di legalizzazione (cioè di autorizzazione per legge) dell'eutanasia volontaria, per le difficoltà ad elaborare un'appropriata definizione giuridica dell'eutanasia volontaria stessa.

Il punto centrale della legge olandese è costituito dal capitolo secondo, nel quale si stabiliscono i criteri di *diligenza, prudenza e perizia* che dovranno guidare l'azione del medico in un caso di eutanasia volontaria. In particolare nell'articolo 2, comma 1, tali criteri vengono definiti sulla base dell'accertamento: 1) dell'effettiva spontaneità e ponderazione che devono caratterizzare la richiesta del paziente, 2) della sofferenza (definita "insopportabile e senza speranza di miglioramento", cfr. pag. 10) patita dal paziente, 3) della corretta informazione, da parte del paziente, del suo stato, 4) dell'assenza di altre *soluzioni ragionevoli* per la situazione in cui il paziente si trova; inoltre il medico deve ascoltare, riguardo alle condizioni del paziente, il parere di un altro medico 'indipendente' e deve infine praticare l'interruzione della vita o dare assistenza al suicidio "secondo le regole di una buona pratica clinica" (pag. 10). La conformità degli atti del medico a tali *criteri di diligenza, prudenza e perizia* dev'essere giudicata da un'apposita commissione regionale, di cui fanno parte obbligatoriamente un esperto in materie giuridiche (che la presiede), un medico e un esperto in questioni etiche o attenenti alla tutela dei

diritti. È quest'ultimo uno dei punti controversi della legge olandese: l'affidamento del controllo sull'eutanasia a commissioni regionali di esperti è sembrato infatti ad alcuni un tentativo di sottrarre lo stesso controllo all'autorità giudiziaria, cui, secondo molti, dovrebbe competere di diritto. La questione, in effetti, è seria, poiché rischia di escludere da scelte così importanti un organo dello stato, rappresentante diretto, in un certo senso, della collettività; tuttavia la scelta del parlamento olandese è stata motivata dal fatto che nelle indagini compiute sull'eutanasia dallo stato olandese dal 1996 in poi (da notare che mai nessuno stato si era impegnato finora in una indagine così seria e prolungata), è emerso che la disponibilità da parte dei medici a segnalare casi di eutanasia (ponendoli così sotto il controllo legale) è maggiore se tale segnalazione deve avvenire di fronte ad una commissione di esperti (tra i quali un medico), piuttosto che di fronte all'autorità giudiziaria.

Come si vede, tali commissioni devono giudicare basandosi su di una serie di criteri che se in alcuni casi si affidano all'evidenza del progresso medico contemporaneo (l'impossibilità, ad esempio, di ulteriori cure migliorative), in altri sono di definizione più generica (il concetto di 'sofferenza insopportabile', ad esempio, che fa sorgere l'ulteriore questione della verificabilità della sofferenza e del limite fra sofferenza fisica e psichica, quest'ultima anch'essa così difficile da giudicare ma così importante; ma anche i concetti di mancanza di una 'soluzione ragionevole' della situazione del paziente, o di 'buona pratica clinica'), e lasciano un certo spazio alla 'prudenza' della commissione stessa, che dovrà essere esercitata con la dovuta attenzione e sotto attento controllo, anche da parte dell'opinione pubblica. Anche il progetto di legge belga, ad esempio, parla di sofferenza psichica o fisica *costante e insopportabile*.

Un'ultima osservazione. La legge olandese prevede, come ovvio, una serie di procedure che consentono di giudicare della sincerità e ponderatezza della richiesta da parte del paziente; analogamente, il recente progetto belga parla di una richiesta in forma scritta *volontaria, riflessuta e reiterata*. Ora, se è difficile sminuire l'importanza di tali procedure, occorre anche notare che esse non devono essere tali da peggiorare la situazione psicologica del malato terminale. Se è vero, infatti, che una parte importante del malessere originato dalla situazione in cui si trova un malato terminale è psicologica, allora far gravare sulle spalle del paziente l'intero iter della decisione può significare, come altrove faceva notare Carlo Augusto Viano, "aggravare la sua condizione psicologica e infliggergli sofferenze aggiuntive", in tal senso, se fosse possibile aumentare le componenti "oggettive" nel giudizio della situazione, ciò potrebbe costituire uno "sgravio" per la già difficile condizione psicologica del malato terminale (cfr. C.A.Viano 1997: 41).

Indice



Introduzione

Libertà di vivere e anche di morire? di Paolo Ricca

La legge olandese

Eutanasia

Domande e risposte sulla legge olandese "sul controllo dell'interruzione della vita su richiesta e sull'assistenza al suicidio"

1. Vivere: un diritto o un dovere? Problematiche dell'eutanasia di Paolo Ricca

2.Dare dignità al morire di Ermanno Genre

Cure per gli inguaribili

Quale difesa della vita?

Perché si ritorna a parlare di eutanasia

Prendere il posto di Dio

Il carattere sacro della vita

La vita come dono di Dio

Alleanza terapeutica e assistenza pastorale

3.Eutanasia o medicina palliativa? di Franco Becchino

Contrastare dolore e sofferenza

Vita biologica e vita biografica

Per un quadro normativo meno rigido e più umano

Eutanasia tra legittimità e non punibilità

Dichiarazione delle chiese riformate olandesi sull'eutanasia

Considerazioni sui disegni di legge presentati

Eutanasia e suicidio assistito

Premessa 1.Definizioni

2.Stato del dibattito

3.Situazioni cliniche

4.La ricerca di orientamenti

5.Considerazioni etiche e pastorali

I problemi etici posti dalla scienza

Gli autori



Paolo Ricca: professore di Storia del cristianesimo presso la Facoltà valdese di teologia di Roma. Fra le sue ultime pubblicazioni: *le 95 tesi di Lutero*, Claudiana, 1998 (con G. Tourn); *Le dieci parole di Dio. Le tavole della libertà e dell'amore*, Morcelliana, 1998; *Il pane e il Regno. Commento al Padre nostro*, Morcelliana, 2001

Ermanno Genre: professore di Teologia pratica presso la Facoltà valdese di Roma. Fra le sue pubblicazioni: *Nuovi itinerari di teologia pratica*, Claudiana, 1991 e la collaborazione alla stesura di diverse voci per alcuni dizionari teologici, fra i quali il *Dizionario di omiletica*, Elledici.

Franco Becchino: magistrato e Presidente del tribunale di Savona in pensione, pastore della chiesa metodista di Savona, è stato membro della Commissione per l'integrazione fra le chiese valdesi e metodiste e vice-moderatore della Tavola valdese; fra le sue pubblicazioni: *Chiese e stato nell'Italia che cambia. Il ruolo del protestantesimo*, Claudiana, 1998 (con altri)

Links



<http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=244> : intervista sull'eutanasia a Giovanni Berlinguer

<http://www.uaar.it/documenti/laicita/20.html#PRO> : scheda sull'eutanasia nel sito dell'Unione Atei e Agnostici Razionalisti, che riassume la situazione legislativa attuale in Italia e all'estero

<http://www.mpv.org/> : sito del Movimento per la Vita, contiene un dossier sull'eutanasia

<http://www.chiesavaldese.org/pages/documenti/eutanasia.html>: il documento sull'eutanasia della Tavola Valdese

<http://www.menorah.it/articoli/attcul/bioetica.htm>: una posizione ebraica

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

Rosenblatt, Kathleen Ferrick, René Daumal, *The Life and Work of a Mystic Guide*. Albany (NY), State University of New York Press, (SUNY Series in Western Esoteric Traditions), 2000, pp. XVIII-252, USD 22,95, ISBN 0-7914-3634-9 (pbk.).

Recensione di [Marco Enrico Giacomelli](#) - 16/11/2002

[Estetica](#), [Filosofia teoretica \(metafisica\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

La letteratura critica recente su René Daumal (1908-1944) è tutt'altro che copiosa. Ciò è valido non solo per il panorama accademico-editoriale italiano, ma anche per quello anglofono e, ancor più inspiegabilmente, per quello francofono. Una situazione analoga riguarda *Le Grand Jeu* (1928-1932), gruppo del quale Daumal fu co-fondatore e che tra le 'avanguardie storiche' gode del misconoscimento più tenace.

Se osserviamo lo stato dell'arte della letteratura 'primaria', la situazione è ugualmente scoraggiante: l'edizione italiana delle *Opere* di Daumal, diretta da Claudio Rugafiori per Adelphi, si è interrotta da lustri, lasciando dietro sé un paio di volumi e alcuni scritti ospitati in varie collane.

È perciò con un certo stupore che abbiamo salutato la pubblicazione di due testi dedicati a Daumal nell'arco di pochi mesi. Si tratta di monografie parimenti degne d'attenzione: il testo in oggetto, firmato da una studiosa che da decenni si occupa delle vicende del *Grand Jeu* (il libro è infatti un'edizione aggiornata e rivista di *René Daumal: au-delà de l'horizon*, pubblicato da José Corti nel 1992); e *René Daumal l'archange*, redatto da Jean-Philippe de Tonnac e dato alle stampe da Grasset nel 1998.

I due testi si completano vicendevolmente, riservando un respiro ineguale alle diverse 'fasi' della breve produzione daumaliana e un differente interesse per i 'progenitori' dell'ardennese.

I primi passi letterari di Daumal sono compiuti a Reims in stretto contatto con Gilbert-Lecomte, Meyrat e Vailland: nella patria di Rimbaud, i quattro poeti - poco più che adolescenti - danno vita al patafisico consesso dei *Phrères Simplistes*. Sotto il vessillo del 'bando all'individualismo', i liceali sperimentano procedure surrealiste *ante litteram* (o perlomeno si può parlare di 'contemporaneità autonoma'): scrittura automatica, visione extra-retinica, alterazione indotta di coscienza. Ma, in maniera nettamente peculiare rispetto alle elaborazioni coeve, l'accento è posto sull'Assoluto, sulla tangenza a una sfera collocata aldilà della percezione quotidiana.

Il trasferimento nella capitale e la pubblicazione della rivista *Le Grand Jeu* (1928-1930) coincidono con un periodo di fervente produttività da parte di Daumal. Oltre al lavoro per il gruppo, il giovane studioso si dedica allo studio della lingua e della letteratura sanscrita, assurgendo a livelli di competenza tali da meritarsi gli encomî di René Guénon. Ciò comporterà una lenta ma radicale variazione nel tono dei suoi scritti: alla veemenza 'nichilista' delle prime prove subentra una *Stimmung* modulata secondo i canoni poetici dettati dai testi vedici, *Lo specchio della poesia* in primo luogo, che il compianto Anceschi tanto

apprezzava.

Nel 1932, Daumal trascorre alcuni mesi negli Stati Uniti al seguito del danzatore Uday Shankar. Al ritorno in patria prosegue la pacata ascesa ai *milieux* intellettuali: numerosi sono gli articoli e i *comptes rendus* per la *Nouvelle Revue Française* e i marsigliesi *Cahiers du Sud*. La consacrazione definitiva avviene nel 1936, quando la raccolta di poesie *Le Contre-Ciel* gli vale il Premio *Jacques Doucet*, assegnato da Valéry, Gide e Giradoux.

Trascorrono due anni e viene pubblicato il rabelaisiano romanzo intitolato *La Grande beuverie*, nel quale si evidenzia sempre più il coinvolgimento di Daumal nel 'lavoro' di Gurdjieff. *Il Monte Analogo*, allegorico racconto incompiuto, costituisce l'ultima gravosa eredità lasciataci da Daumal. Pochi giorni prima dello sbarco alleato in Normandia, muore affetto da tubercolosi: accanto a sé, l'incrollabile Véra Milanova.

Questi brevi tratti bio-bibliografici sarebbero sufficienti per domandarsi a che titolo gli editori e gli studiosi si siano dedicati in maniera tanto distratta all'opera di René Daumal. E dire che abbiamo abbozzato un ritratto assolutamente incompleto dell'ardennese: i suoi interessi furono infatti ben più vasti ed enciclopedici, e il suo intervento nei campi più disparati dello scibile umano mai contrassegnato da uno spirito 'compilativo' e prono alle *vulgatae*. Ciò è testimoniato dalla sua dedizione alla riflessione orientale: studioso di Schopenhauer e Guénon, Daumal non si accontentò di leggere gli interpreti e neppure i testi in traduzione, ma studiò con applicazione il sanscrito sino a scriverne una *Grammatica*. I saggi dedicati alla poetica indù sono pionieristici e tuttora non mancano di stupire gli orientalisti per la brillantezza e la competenza di un preteso 'dilettante'.

A conferma del suo meditato eclettismo: lo scritto dedicato a *Le non-dualisme de Spinoza* (1932) riserva spunti che sono stati elaborati solo negli anni Settanta, quando vennero finalmente comprese le ingiunzioni letteralmente 'rivoluzionarie' dell'olandese (si pensi ai corsi tenuti da Gilles Deleuze all'*Université Paris8* e ai saggi coevi di Toni Negri).

Il testo di Rosenblatt ripercorre con accuratezza la parabola esistenziale e letteraria di Daumal, articolando con sapienza un lavoro condotto a stretto contatto con le fonti - siano esse i manoscritti o le interviste ai compagni di Daumal. Ci si potrà dolere del fatto che alcuni aspetti della sua produzione non siano stati sviscerati a fondo. E tuttavia, occorre contestualizzare il lavoro dell'americana nel panorama editoriale di cui si diceva: siamo di fronte a una monografia dal carattere introduttivo che, mi auspico, fungerà da sprone per quanti desidereranno approfondire particolari questioni del lascito daumaliano.

Indice



Introduction

I BIOGRAPHY

1 An Anarchist of Perception

2 Daumal and Renunciation: The Imbecility of Individualism

3 Drug Experimentation: Asphyxia and Absurd Evidence

II THE PATAPHYSICAL PURSUITS

4 Surrealism and Le Grand Jeu: Living on the Pataphysical Edge

5 The Avant-Garde and Party Politics: Marginal Marxism

III EASTERN STUDIES

6 The Influence of Hindu Thought: Renunciation and Transformation

7 Daumal in the Labyrinth of Pathways: The Influence of René Guénon

8 Daumal and Hindu Poetics: The *Rasa* of the World

IV GURDJIEFF AND THE DE SALZMANNNS

9 Daumal with Gurdjieff and the de Salzmanns: Finding a Path

V MAIN WORKS

10 The Poetry of *Le Contre Ciel*: Death and Her Consort

11 *La Grande Beuverie*: A Night of Drunken Delusions

12 *Mount Analogue*: Non-Euclidian Mountain Climbing

Conclusion

Notes

Bibliography

Index

L'autore



Kathleen Ferrick Rosenblatt (1947) è un'accreditata studiosa di medicina orientale e omeopatia.

Links



[Le Grand Jeu sul francese Freecyb](#)

[René Daumal](#), un sito in lingua inglese

[Recensione](#) del testo di Rosenblatt by Erik Davis, *The Village Voice*

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Sparti, Davide, *Identità e coscienza*.

Bologna, Il Mulino (La filosofia contemporanea), 2000, pp. 282, €14,00, ISBN 88-15-07350-7.

Recensione di [Francesco Giacomantonio](#) - 19/09/2002

[Storia della filosofia \(moderna, contemporanea\)](#), [Filosofia della mente](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Sparti ricostruisce in questo testo l'evoluzione teorica del concetto di identità nella tradizione filosofica a partire da Cartesio. Si tratta, coerentemente con gli intenti della collana sulla filosofia contemporanea dell'editore Il Mulino, di uno studio introduttivo. I vari capitoli mostrano, infatti, come il concetto di identità è stato pensato a partire da particolari categorie di riferimento. Nel primo capitolo vengono quindi introdotte le posizioni di filosofi come appunto Cartesio e Hume.

Cartesio divide la dimensione del corpo da quella della mente e attribuisce grande valore all'attività introspettiva tipica di quest'ultima. Hume, invece, insiste sulla dimensione percettiva tipica dell'io. Sparti approfondisce il problema del cogito cartesiano richiamandosi opportunamente sia all'*interpretazione linguistica del cogito* ("l'io non ha altra consistenza che quella conferitagli dal locutore del pronome", p. 51) da parte di Hintikka, sia sulle critiche scientifiche e filosofiche al dualismo cartesiano.

Il secondo e il terzo capitolo affrontano entrambi il problema dell'io di fronte al tempo, ma sotto due ottiche diverse: da una parte la questione della continuità dell'identità personale, dall'altra la formazione storico-culturale dell'io.

Nel secondo capitolo il problema è quello di capire cosa conferisca unità all'io nel corso del tempo: si considerano, cioè, i criteri attraverso cui si identificano gli individui, ossia tramite cui i soggetti hanno continuità con se stessi. Un primo criterio è quello naturalistico che enfatizza l'elemento fisico, biologico, fisiologico, psichico del cervello; Locke, invece, ritiene che il criterio di continuità dell'identità risieda sia nella coscienza individuale che ci permette di riflettere e riferire a sé, ovvero attribuirsi azioni e pensieri, sia nella correlata attività della memoria. Richiamando in questa sede ancora Hume, Sparti sottolinea come per tale filosofo non esista invece un criterio di identità: tutto è mera percezione e l'identità appare così come un'illusione o al più come una necessaria (?) costruzione (socio?)logica. Viene considerata poi la posizione di Kant, probabilmente la più articolata. L'identità è, per lui, risultato di un'attività di sintesi tra io e mondo compiuta dall'*io-penso*. Da una parte l'identità coincide con tale processo di sintesi, dall'altra è il risultato di tale processo. Infine, Sparti richiama le teorie di Parfit, che ripensa le considerazioni di Hume all'interno della filosofia analitica contemporanea, sostenendo che il carattere dell'identità si dispieghi nelle relazioni di *connettibilità* tra individui.

Il terzo capitolo esplora la formazione storico culturale dell'io in riferimento a Hegel e Nietzsche. L'evoluzione storica dell'io occidentale si può così valutare sia dal punto di vista della *fenomenologia dello spirito* di Hegel, che mostra la storia come processo di affermazione della coscienza, sia da quello *genealogico* di Nietzsche, che denuncia la "malattia" dell'uomo occidentale obbligato all'autocontrollo e alla disciplina da pratiche che trovano origine nelle dimensioni contrattuali e commerciali. Per Hegel la storia di questo io è necessaria, per Nietzsche è arbitraria e criticabile: in tal senso l'uomo è civilizzato, ma anche spinto a perdere alcuni suoi aspetti più personali e emotivi.

Il quarto capitolo considera l'io in relazione agli altri. Sono qui collocate le prospettive sociologico-teoriche di autori come Mead, Goffman e Wittgenstein. Mead ha colto la dimensione del Sé individuale, ossia il fatto che parte rilevante dell'identità individuale è determinata dall'assunzione dell'"altro generalizzato", ossia dei modelli condivisi di un gruppo di riferimento, attraverso cui si accede al discorso sociale. Goffman approfondisce questa teoria enfatizzando la dimensione del ruolo che gli individui assumono: il Sé per lui si caratterizza come differenza, scarto rispetto ai requisiti imposti dal ruolo interiorizzato. Wittgenstein mostra invece il legame tra io e linguaggio, o meglio giochi linguistici, ossia come "l'io dipenda in buona misura dai modi in cui una comunità linguistica ne parla"(p.132).

Il quinto capitolo discute quei pensatori che hanno considerato il rapporto del soggetto con il mondo in generale: la fenomenologia di Husserl e quella di Merleau-Ponty, l'analitica esistenziale di Heidegger. Al di là delle specifiche costruzioni interpretative, che Sparti ricostruisce chiaramente, ciascuno di questi autori contribuisce a mostrare come il mondo non si configuri come un insieme di stati di cose oggettivo nello spazio e nel tempo quanto piuttosto come un orizzonte di cose e persone con cui interagiamo grazie all'uso del nostro corpo. Heidegger, tuttavia, supera queste fenomenologie richiamando la centralità del linguaggio attraverso cui "si trasmette e rende fruibile un patrimonio di interpretazioni storiche" (p.162).

Il settimo capitolo considera la struttura dell'io, la sua geografia, ossia l'ipotesi della sua natura non unitaria. Dopo aver analizzato gli stati dell'*akrasia* e dell'autoinganno, si introducono così le celebri posizioni di Freud sulla mente composta dalle dimensioni dell'Es, ossia da una sfera pulsionale legata agli istinti biologici e naturali, del Super-io, ossia di una sfera morale e convenzionale determinata nell'individuo dalle condizioni sociali ed educative in cui si forma, e dell'Io, ossia della sfera che cerca di gestire Es e Super-io. Un paragrafo è dedicato anche a Davidson che riprende questa teoria compartimentale della mente attraverso un approccio cognitivista, più che organicista come in Freud.

L'insieme delle considerazioni svolte nei capitoli precedenti sono il preludio alla questione della natura di questo io così variegatamente caratterizzato, che viene affrontata nel capitolo ottavo in relazione alle questioni dell'intelligenza sia animale che, soprattutto, artificiale e computazionale. L'analisi, a volte problematica e complessa, serve a mostrare come non ogni sistema o ente può caratterizzarsi in termini psicoantropologici quale persona umana: allo stadio attuale anche le macchine computazionalmente più evolute difettano in tal senso, poiché esse non sono inserite in un mondo di vita, in una società che le ponga in un sistema di relazioni tra esse e le renda "parenti".

Il penultimo capitolo considera la coscienza, ovvero il polo complementare dell'identità. Dopo aver preliminarmente chiarito la distinzione tra coscienza, intesa rispetto a uno stato di cose o di parte della realtà, e autocoscienza, intesa rispetto alla consapevolezza di tale stato, Sparti esamina tre tipi di teoria della coscienza: quella materialista, quella funzionalista, quella del punto di vista soggettivo. La prima cerca ritiene generalmente la coscienza troppo vaga come concetto perché possa configurare fenomeni degni di indagine scientifica; solo Edelman, un neurobiologo ha cercato di spiegare la coscienza attraverso la referenza empirica costituita dal cervello e dall'attività neuronale rispetto al mondo. La

seconda, che ha interpreti come Dennett, spiega la coscienza scomponendola progressivamente in livelli funzionali non consci. La terza insiste sul fatto la coscienza ha a che fare con il fatto che ad essere un determinato organismo si prova qualcosa ma che non si ha idea di come spiegare il rapporto coscienza soggettiva-cervello in termini naturalistici.

Nel capitolo conclusivo, infine, Sparti difende una tesi di fondo rispetto alla possibilità di studiare la mente umana come identità e coscienza. L'idea è che "benché la filosofia della mente si stia fortemente naturalizzando, il discorso sull'io gode di una relativa autonomia dovuta al modo in cui parliamo di noi stessi e della nostra identità"(p. 256). Insomma, anche se legittime ed eventualmente corrette le interpretazioni naturalistiche, fisicalistiche e materialistiche non rendono abrogabile il linguaggio ordinario con cui ci interpretiamo. Il linguaggio ordinario è indipendente da quello fisico per esigenze pratiche, per il modo in cui ci interessa parlare di noi stessi e degli altri.

Testo caratterizzato da un'analisi concettuale rigorosa, ma che cerca di essere il più possibile esplicativa, rispetto a temi non sempre facilmente intuitivi, lo studio di Sparti consente un primo approccio anche adeguatamente critico sui modi in cui la filosofia ha affrontato la questione dell'io. Ma soprattutto induce a capire quanto sia comunque importante che la filosofia stessa continui a occuparsene, pur in una fase in cui le scienze cognitive sembrerebbero delegittimarla a far ciò.

Indice



Introduzione di Stefano Poggi.

Prefazione.

I L'io di fronte a se stesso.

II L'io di fronte al tempo: l'identità personale.

III L'io di fronte al tempo: la formazione storica.

IV L'io di fronte agli altri.

V L'io di fronte al mondo.

VI La geografia dell'io.

VII "Cosa" sono? L'io di fronte alla propria natura.

VIII Teorie della coscienza: ancora l'io di fronte a se stesso.

IX Conclusione: il destino dell'io.

Epilogo.

Riferimenti bibliografici.

Indice dei nomi e delle cose notevoli.

L'autore



Davide Sparti si è perfezionato all'IUE di Firenze e presso la fondazione Humboldt a Francoforte. Si è occupato in particolare di questioni di epistemologia delle scienze sociali e di problemi dell'identità. Tra i suoi ultimi libri si segnalano *Epistemologia delle scienze sociali* (Il Mulino, 2002) e *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofia e costruzione sociale* (Feltrinelli, 1996).

Links



Bibliografie sulla filosofia e l'identità personale: <http://www.canisius.edu/~gallaghr/pi.html>

[Torna all'indice del numero di gennaio](#)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche