

Riccardo Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma 2012, pp. 323, € 28,00.

Il volume offre una presentazione d'insieme della filosofia tra III e VI secolo d.C. I contributi sono raccolti in due parti: la prima, «Storia», è un inquadramento storico su filosofi, scuole e orientamenti; la seconda, «Problemi», affronta questioni teoriche. Come spiega il curatore nelle «Questioni Preliminari», la filosofia tardoantica è spesso ignorata in ragione del fatto che alcune tra le sue caratteristiche più note, come la centralità della metafisica e delle pratiche teurgiche, sarebbero l'espressione di un periodo di declino. Le più recenti ricerche specialistiche hanno però smentito questo approccio, dimostrando che questi aspetti furono parti complementari di un unico atteggiamento che produsse argomentazioni filosofiche degne di interesse anche per il lettore contemporaneo. Scopo del volume, che tratta la filosofia pagana da Plotino al VI d.C., è rendere accessibili a un pubblico di non specialisti le acquisizioni della ricerca. Rispetto ai dibattiti riguardo all'opportunità di estendere la denominazione di tardoantico anche ai secoli successivi e alla tradizione araba o latina (p.14 ss.) è qui adottato un approc-

cio tradizionale, che ha il merito di evidenziare elementi di continuità e di distacco tra filosofi che condividevano un medesimo ambito culturale e spirituale, normalmente classificato come "neoplatonismo".

Il cap. 2 della prima parte, di Mauro Bonazzi e Riccardo Chiaradonna, è una panoramica sulla filosofia di età imperiale (I a.C.-III d.C.). Due le cesure importanti: la svolta esegetica e dogmatica nel I secolo a.C.; il lavoro esegetico di Alessandro di Afrodisia sui trattati tecnici aristotelici nel II d.C., che fornì ai platonici gli strumenti per incorporare Aristotele nel proprio sistema. Nel III secolo va osservata un'altra cesura, spiega Chiaradonna nel cap. 3: Plotino fu il primo platonico a conoscere in modo esteso i trattati di Aristotele e a dare, con la sua esegesi creativa di Platone, una nuova forma alla filosofia. Nel cap. 5 Chiaradonna segue i differenti approcci esegetici messi in atto dai neoplatonici nel rapportarsi ai testi e alle teorie di Aristotele. Dalla critica di Plotino al tentativo di armonizzazione di Simplicio, i testi aristotelici entrano di fatto nel programma di studi, costringendo i platonici a elaborare una metafisica complessa. Nel cap. 4, Elena Gritti illustra i modi in cui le scuole neoplatoniche ripensarono la filosofia di Plo-

tino e le fasi della formazione del *curriculum studiorum*. Nel cap. 6 Daniela Patrizia Taormina analizza il peso dei diversi rami della tradizione pitagorica, ridimensionandone la presenza in Plotino e concentrandosi sul ruolo attivo che il ricorso all'autorità di Pitagora ebbe a partire da Porfirio e Giamblico. A ragione Taormina nota l'importanza della ricezione dei testi pseudopitagorici. Composti probabilmente in età imperiale con lo scopo di colmare il vuoto letterario lasciato dalla mancanza di scritti pitagorici, questi testi offrono una rielaborazione di dottrine platoniche e aristoteliche, lungo la linea che da Giamblico a Simplicio cerca un'armonizzazione tra Platone e Aristotele. L'interazione tra platonici e cristiani, spiega infine Marco Zambon nel cap. 7, avvenne a più livelli della cultura imperiale, sul piano delle istituzioni e su quello delle idee. Due i punti di accordo e disaccordo: l'adozione di un codice etico e la dottrina dell'unicità del dio creatore.

Nella seconda parte del volume viene mostrato come, sebbene l'interesse speculativo dei neoplatonici fosse prevalentemente metafisico-teologico, ciò non impedì un'intensa attività teoretica in altri campi. Lo studio della natura, spiega Andrea Falcon nel cap. 8, in quanto ha per oggetto il mondo fisico come riflesso di un mondo superiore delle cause, è parte della teologia ed è perseguito, nei suoi aspetti più tecnici, nella misura in cui favorisce l'ascesa dell'anima all'intelligibile. Il cap. 9, di Pieter d'Hoine e Alexandra Michalewski, tratta gli aspetti ontologici ed epistemologici della dottrina neoplatonica delle Idee. Quattro questioni, da intendersi all'interno di una complessa dottrina della causalità, furono trattate sistematicamente: se esistano le Idee, cosa siano e di quali cose si diano Idee, come vada intesa la partecipazione. Nel cap. 10 Alessandro Linguiti si occupa della teoria dell'Uno come principio; egli affronta l'ambiguità comune ai neoplatonici nel

fornire a un tempo una descrizione positiva dell'azione causale dell'Uno e una negativa, dettata dai limiti del linguaggio umano. Uno dei problemi più discussi fu quello dei modi della discesa dell'anima nel corpo e della sua natura, intermedia tra intelligibile e sensibile. Nel cap. 12, sempre Linguiti mostra la validità di un discorso etico nel pensiero plotiniano, pur dominato da una prospettiva contemplativa per poi illustrare le dottrine neoplatoniche su libertà, provvidenza e origine del male. Nel cap.11 Erik Eliasson illustra gli approcci a questo tema, individuando una posizione comune nell'attribuzione al solo intelletto del ruolo di sostanza. Se obiettivo comune fu quello di ricongiungere l'anima con la sua parte divina, i mezzi per ottenere questo risultato furono individuati sul duplice piano della dottrina etica e delle pratiche religiose.

Nel capitolo finale Sergio Knipe affronta problemi religiosi, rituali e pratiche teurgiche, mostrando la loro correlazione con i dibattiti teoretici riguardo al rapporto tra riti e contemplazione noetica. Knipe apre un'interessante prospettiva sulle "diramazioni sociali della religione tardoantica", libertà di culto e valenza delle tradizioni pagane.

Nel complesso, un elemento tra gli altri sembra di particolare interesse. Come si può notare, grande attenzione è riservata all'interazione tra le tradizioni filosofiche. Se questo è ormai un dato indiscutibile negli studi specialisti, uno dei meriti del presente volume è aver mostrato che l'unione tra esegesi dei testi e contaminazione dottrinale, insieme a una ricca dimensione spirituale, non implicano nel pensiero tardoantico irrazionalità o mancanza di tecnicismo, ma siano, al contrario, lo strumento che conduce a elaborare dottrine originali e complesse. In conclusione il volume rappresenta uno strumento efficace sia per il lettore non specialista – utili in questo senso la cronologia e la spiegazione dei metodi di ci-

tazione dei testi antichi, oltre alla traslitterazione dei termini greci –, sia per lo studioso interessato all'origine del pensiero e del linguaggio filosofico occidentale o all'interazione tra filosofia, religione e società. Anche lo specialista potrà trovare in questo volume nuove prospettive di ricerca e un accurato aggiornamento bibliografico.

Angela Ulacco*

Marin Cureau de La Chambre, *Quale sia la conoscenza degli animali e fin dove possa estendersi*, a cura di Emanuela Scribano, prefazione di Danilo Mainardi, Felici Editore, Pisa, pp. 116, € 12,00.

Cureau de La Chambre (1594-1669) fu medico di Luigi XIV e tra i fondatori dell'Académie française, oltre che filosofo interessato particolarmente al tema delle passioni. Il saggio *Quelle est la connoissance des betes et jusqu'où elle peut aller* fu pubblicato a Parigi nel 1645 insieme a *Les caractères des passions*. Dopo una riedizione nel 1662, lo scritto è sprofondato abbastanza presto nell'oblio, almeno fino a questa nuova riedizione, nella bella traduzione italiana curata da una modernista d'eccezione, Emanuela Scribano.

In questo breve scritto, si discute il problema del tipo di conoscenza che può essere attribuito agli animali, proponendo una soluzione originale alla *querelle* sulle facoltà cognitive delle bestie. Pur se contemporaneo di Descartes, Cureau non è un fautore della *nuova filosofia*, e nella sua proposta cerca di trovare un compromesso che guarda piuttosto alla tradizione scolastico-aristotelica, ammettendo sì per gli animali una forma di ragionamento, ma di natura solo sensibile e tale da limitarsi unicamente a reazioni istintive e automatiche.

Il cuore della discussione riguarda la dottrina dell'immaginazione, a cui Cureau riconosce fin da subito un'importanza pratica: «l'immaginazione concepisce le cose, giudica che esse sono buone o cattive, e comanda di conseguenza all'appetito di perseguirle o di fuggirle» (p. 55). Secondo Cureau, l'immaginazione resta sì incapace di formare idee universali e astrazioni, ma non per questo preclude la possibilità di operare veri ragionamenti, per quanto limitati e d'ordine inferiori a quelli puramente intellettuali. Proprio questa forma di ragionamento immaginativo è anzi quella che deve essere concessa agli animali e che ne spiega i comportamenti.

L'obiezione più grave che si impone a questo punto è però la seguente «siccome l'appetito è una potenza cieca che ha bisogno di essere guidata dalla conoscenza, si è costretti ad ammettere che coloro che non possono conoscere quel che fanno siano spinti da qualche virtù che non è nel novero di quelle che sono loro proprie e naturali» (pp. 82-83). La soluzione di Cureau si basa sul ripensamento di una forma di innatismo che consenta di aggirare il problema, ammettendo una sorta di "programmazione innata" dell'immaginazione animale: «i sensi servono a questi animali solo per risvegliare conoscenze più antiche e più nobili che la natura ha dato loro, e senza le quali le conoscenze attuali sarebbero sempre inutili e spesso dannose» (p. 88). Gli animali dunque ragionano, anche se il loro ragionamento è basato sull'esecuzione dei comandi impressi in immagini innate, che consentono di svolgere tutte le funzioni – spesso meravigliose – di cui si mostrano capaci, anche se tali immagini risultano limitate sotto molti rispetti e non permettono di accedere a quella forma superiore di razionalità che è tipica dell'uomo. Insomma, gli animali agiscono «come un

* angela.ulacco@hiw.kuleuven.be; postdoctoral fellow, De Wulf Mansion Centre, Institute of Philosophy, KU Leuven.

uomo che riceva gli ordini per scritto, e che fa solo quel che è riposto negli appunti che ha ricevuto, senza penetrare oltre nel progetto di colui che glieli ha inviati» (p. 92).

Questo piccolo saggio parrebbe tuttavia più una curiosità per amatori che non un'opera su cui valga la pena spendere tempo, se non fosse per l'ampio saggio introduttivo con cui Emanuela Scribano correda il volume, offrendo molte ragioni per fugare una tale impressione e far ricredere il lettore. I dibattiti in cui Cureau si inserisce sono infatti almeno due. Il primo è appunto la *querelle* sulla conoscenza delle bestie, che avrà nelle discussioni cartesiane di metà Seicento un punto senz'altro di spicco ma che era già ben avviata alla fine del secolo precedente. Come riassume efficacemente Scribano, infatti, «chi ha interesse a difendere la specificità dell'uomo rispetto all'animale – e il buon cristiano certamente ce l'ha – ha tutto l'interesse a interpretare il comportamento animale come la conseguenza di eventi puramente materiali, inconsapevoli, che producono il movimento dell'animale come le leve producono il movimento di una macchina. [...] Dall'altro lato, Montaigne e Charron riscoprivano tutta l'aneddotica classica sull'intelligenza animale. [...] Uguali agli uomini in capacità di giudizio, gli animali, spesso, uscivano dalla penna di Montaigne migliori degli uomini quanto a doti morali» (pp. 17-18). Contro simili posizioni insorgeva Pierre Chanet, il quale aveva sviluppato con notevole originalità l'argomento contro Montaigne e Charron circa l'impossibilità di ascrivere un'intelligenza alle bestie: «[Chanet] concede quello che sembrava il luogo del contendere, ovvero che le azioni regolari che si attribuiscono all'istinto siano dirette da una ragione; ma, in forza dei pregi e dei limiti di queste azioni, Chanet ritiene legittimo annoverarle tra gli eventi regolari della natura [...] guidati da una ragione esterna e superiore, quella di

Dio. [...] Insomma, paradossalmente, è la stessa perfezione dell'azione istintiva che impone di togliere la ragione all'animale e dislocarla altrove» (pp. 25-26). Da questo punto di vista, la soluzione di Cureau risulta allo stesso tempo capace di riprendere un elemento – l'innatismo – ben noto alla tradizione aristotelico-scolastica, per salvare una posizione di compromesso che, senza incrinare la differenza uomo-animale, potesse evitare di fare delle bestie meri automi e, in fondo, della natura nient'altro che una massa inerte governata dall'onnipresente mano di Dio.

Proprio questa istanza, tuttavia, rivela il secondo dibattito a cui il testo di Cureau contribuisce e che sempre Emanuela Scribano mette molto bene in evidenza: si tratta della nascita dell'Occasionalismo e in particolare dell'argomento – canonizzato da Arnold Geulincx e reso celebre da Malebranche – secondo cui *non si fa ciò che non si sa come si faccia (quod nescis quomodo fiat id non facis)*. L'argomento di Chanet, infatti, gioca proprio sul fatto che il tipo di azioni prodotte dagli animali richiede *troppa conoscenza* perché questi sappiano veramente ciò che fanno, sicché non possono essere loro, ma deve esserne Dio la vera causa. La proposta innatista di Cureau è espressamente volta a disinnescare una simile argomentazione. Come riassume quindi Scribano: «le opere di Cureau dedicate all'intelligenza animale e l'insieme della polemica con Chanet presentano molte ragioni di interesse: costituiscono un tassello ignorato nella formazione della teoria occasionalista; aggiungono una sorprendente conferma del ruolo dell'innatismo in funzione di una naturalizzazione della conoscenza, quella animale, stavolta; infine, contribuiscono in modo significativo alla storia delle interpretazioni dell'istinto e dell'intelligenza animale. [...] Anche se le idee innate qualcuno doveva pur averle immesse nella mente degli animali, e questo qualcuno, si suppone,

fosse ancora Dio, la mano del creatore si era allontanata dal comportamento degli animali lasciando a questi ragione e azione, e restituendo quindi a una parte della natura quell'operare intelligente che, nel solco delle riflessioni di Tommaso, le era stato via via sempre più sottratto» (p. 48).

Andrea Sangiacomo*

Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011, pp. 175, 18,00

In occasione del bicentenario della pubblicazione del primo volume della *Logica* di Hegel (1812), l'Autore dedica a una delle opere più complesse del filosofo tedesco un libro composto da un'Introduzione, sei Capitoli, una Conclusione e un'Appendice. Fin dalle prime righe l'Autore spiega di voler fare una *rilettura* delle pagine hegeliane, e dunque il lettore non si dovrà aspettare un commentario alla *Logica* che ne segua i turbini dialettici, ma un originale tentativo di comprendere l'opera hegeliana alla luce della teoria dei sistemi complessi, e, contemporaneamente, di mostrare la «possibilità di fare interagire importanti filoni di pensiero del passato all'interno di un dialogo produttivo con i quadri concettuali della scienza odierna» (p. 9).

Il primo capitolo si apre con una breve trattazione delle radici e dei presupposti del tentativo hegeliano, mostrandone la continuità e la rottura rispetto alla tradizione; in particolare rispetto al concetto di logica trascendentale e di sistema così come erano stati intesi da Kant. Assolto in tal modo il compito di una discussione "storica" della *Logica* (discussione ripresa in altro modo nell'Appendice), l'Autore introduce il primo dei tre termini utilizzati per mostrare in filigrana il senso, lo svolgimento e le caratteristiche gene-

ralissime dell'opera di Hegel, ovvero la nozione di "ricorsività", desunta dal linguaggio dei sistemi. Attraverso tale concetto, l'Autore si adopera per mostrare come ogni "risultato" dialettico sia sempre e comunque contenuto e conservato in ogni successiva triade logica. Strettamente legato alla "ricorsività" è ciò che l'Autore chiama "retroazione", termine preso in esame in particolare nel capitolo quarto, distinguendo tra "retroazione negativa" e "retroazione positiva". In sostanza l'Autore intende far emergere da un lato come uno stadio logico sia in grado di far comprendere sotto nuova luce i passaggi che lo precedono, e dall'altro mostrare la necessità della presenza del concetto fin dalla primissima triade dialettica. Infine l'Autore evidenzia il carattere "ologrammatico" della *Scienza della logica*, dove ogni singolo momento è in potenziale relazione con ogni altro: «la *Scienza della logica* ha, nel suo complesso, carattere ologrammatico, perché ogni sua parte contiene implicitamente in sé un reticolo di nessi, il quale, esplicitato, fornisce informazioni esaustive sull'organizzazione globale» (p. 152).

Al di là dei riferimenti accennati alla teoria dei sistemi complessi, l'Autore si propone di rendere conto del carattere genetico, auto-organizzativo e sistemático dello scritto hegeliano. Il secondo capitolo è finalizzato a mostrare l'indipendenza della *Logica* da qualsiasi materiale "esterno" al pensiero, poiché «la scientificità della logica hegeliana dipende [...] essenzialmente dal suo essere una logica generativa [...] in un duplice significato. Innanzitutto per la sua capacità di farci assistere alla genesi delle determinazioni del pensiero; in secondo luogo, perché tale movimento, colto alla fonte del pensiero, non è qualcosa che si disponga linearmente accanto ad altre sue caratteristiche, ma ambisce a essere il movimento originario che sta a monte di ogni sua

* A.Sangiacomo@rug.nl; Postdoctoral fellow at the University of Groningen (Netherlands).

realizzazione» (p. 52). Sicché, prendendo spunto dalla celebre dicotomia tra “cattiva” e “vera” infinità, l’Autore evidenzia come ciò che potrebbe essere considerato come “altro” dal pensiero è già necessariamente ricompreso in esso; secondo il celebre detto hegeliano, vero e falso non stanno uno accanto all’altro come acqua e olio, quanto piuttosto la loro unione è la stessa vita dello Spirito. Anche nel terzo capitolo l’insistenza cade sulla necessità sistematica che la logica debba essere autonoma rispetto a qualsiasi principio esterno, per poi affrontare il tema del rapporto tra pensiero e linguaggio. Com’è noto, Hegel ritiene che le proposizioni “formali” siano inadeguate dal punto di vista speculativo, cosicché l’Autore afferma che «il linguaggio dell’intera *Scienza della logica* viene da Hegel torturato, vessato e piegato per assolvere a questo compito di adeguatezza all’intima costituzione del *logos*» (p. 82).

Se il quarto capitolo è perlopiù dedicato al concetto di retroazione, nel quinto sono svolte alcune “verifiche testuali”, ovvero vengono analizzati alcuni esempi per chiarire nello specifico le caratteristiche della *Logica* precedentemente esibite. Il sesto e ultimo capitolo, infine, prende in considerazione la generalissima tripartizione di *essere*, *essenza* e *concetto*, mostrando forse l’appartenenza dell’Autore ad un filone di interpreti – tra cui Barrié e Lugarini – che, in polemica con la tradizione di Spaventa e Gentile, ritengono che la triade più importante e significativa non sia quella di *essere*, *nulla* e *divenire* che apre la *Logica*, bensì proprio quella nei tre grandi “momenti” di *essere*, *essenza* e *concetto*, in cui è diviso l’intero scritto hegeliano.

Se l’intento dell’opera, si diceva, è indubbiamente una ri-lettura, e quindi pare che il lettore ideale debba già essere uso ai vortici dialettici hegeliani, in modo da poter compiere l’ulteriore passo di interpretare la *Logica* sotto nuova luce, il

libro di Chiereghin ha certamente un merito supplementare: che attraverso i tre termini di “ricorsività”, di “retroazione” e di “ologramma”, fornisce preziosi strumenti per mostrare il movimento generale e le più caratteristiche peculiarità della logica hegeliana. In tal senso, questo lavoro fornisce un valido aiuto a chi voglia intraprendere *ex novo* la lettura della *Scienza della logica*, e sotto questo profilo è non solo una ri-lettura, ma anche un’introduzione ad essa.

Peraltro, non tutte le considerazioni dell’Autore sembrano prive di problematicità; si legge che «la critica ha più volte rilevato che l’“essere determinato” è il vero e proprio inizio della logica, cosa che, del resto, è Hegel stesso a riconoscere» (p. 118). Così quell’inizio della *Logica* che è stato ampiamente discusso e aspramente criticato già dai contemporanei dello stesso Hegel sarebbe in realtà il punto di forza dell’opera, ciò che la rende attuale; lungi infatti dal rappresentare una debolezza, la mancanza di perspicuità delle prime triadi logiche dovrebbero essere il chiaro sintomo di come per Hegel «il fondamento della scienza è l’assoluta assenza di fondamento» (p. 22). Quest’affermazione sembra una concessione a correnti oggi di moda, ed è in contrasto con altri passi dell’Autore, che invece evidenziano il poderoso sforzo auto-fondativo della *Logica*. Del resto, come l’Autore sa molto bene, Hegel dichiara esplicitamente di volersi rifare alla Logica Trascendentale kantiana, e ciò conferma che il suo è un grandioso tentativo di delineare e *fondare* le fattezze e il movimento del pensiero nella sua perenne ed autonoma necessità.

L’uscita di questo scritto è da salutarlo con favore, nella speranza che sia soltanto il primo nell’occasione del bicentenario della pubblicazione del primo volume della *Logica* hegeliana.

Alessandro Vegetti*

* alessandro.vegetti@unimi.it; Dottorando in Filosofia nell’Università degli Studi di Milano.

Claudius Strube (Hrsg.), *Heidegger und der Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 165, s.i.p.

Nella valutazione critica e storiografica delle diverse componenti della struttura teoretica di *Sein und Zeit* (1927) ha assunto un ruolo via via crescente l'analisi dei legami tra Heidegger e la cultura filosofica neokantiana. Non solo è stato esaminato l'apporto del neokantismo nella formazione filosofica heideggeriana – non riconducibile soltanto agli esiti della *Lebensphilosophie*, a Nietzsche, alla *Kierkegaard-Renaissance* e a Husserl – ma si è studiata la funzione dialettica del neocriticismo nel consentire la maturazione in Heidegger di una prospettiva speculativa autonoma. Questa visione critica è apparsa ancor più rilevante se si considera che i richiami espliciti del pensatore tedesco al neokantismo si diradano dopo il 1929, con la cosiddetta *Kehre*. L'individuazione dei debiti teorici, poi obliati, contratti da Heidegger nei confronti del movimento neokantiano e della cultura ebraico-tedesca tra Ottocento e Novecento è oggetto degli interventi degli autorevoli studiosi raccolti nel volume *Heidegger und der Neukantianismus*, curato da Claudius Strube.

Il saggio introduttivo di Strube, *Einleitende Problemanalysen bei entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen zu Heidegger*, è una rassegna delle interpretazioni filosofiche e storiografiche che comportarono una revisione critica dell'ipotesi di una rottura tra Heidegger e il neocriticismo. Karl Lehmann (1963/64), Manfred Brelage (1963) e Karl Hobe (1971) prestarono, infatti, attenzione alla fase neokantiana del pensiero heideggeriano, sottolineando la sua prossimità a Husserl e a Emil Lask.

Ernst Wolfgang Orth, in *Martin Heidegger und der Neukantianismus*, muove dall'apparente distacco dal neokantismo che si sarebbe delineato nell'opera di Heidegger, *Was ist Metaphysik* (1929). In

realtà, Heidegger non solo avrebbe sviluppato la sua filosofia a partire dal neocriticismo, ma avrebbe avuto profonda consapevolezza della natura variegata del movimento neokantiano, assunto ad autentico paradigma della filosofia del Novecento. Secondo lo studioso, l'itinerario heideggeriano si rapporta alla cultura neocriticista di Marburg e del Baden attenuta alla funzione fondativa della matematica nel sistema delle scienze e accentuando il primato delle *Geisteswissenschaften*. L'emergere di tematiche nuove rispetto all'alveo criticista, tematiche che attuano un passaggio dal soggetto gnoseologico neokantiano al soggetto psicologico e all'esistenza, culmina nell'approfondimento del pensiero di Kant, realizzato nelle lezioni di Marburg (1927-28) e nel *Kant-Buch* (1929): la concretizzazione del soggetto trascendentale kantiano coincide in Heidegger con la problematica dell'Analitica esistenziale.

In *Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs* Helmut Holzhey ipotizza che Heidegger, fin dagli anni giovanili, si orienti verso una scienza originaria preteoretica distinguendosi dalla teoria marburghese. In Cohen il "fatto", il dato empirico-sensibile, della scienza coincide con la verità articolata in senso proposizionale: la realtà si risolve in una determinazione categoriale, diventa intelligibile come ipotesi; nella *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) egli ritiene che la determinazione del contenuto empirico-sensibile abbia inizio nel "qualcosa in generale", prodotto dal pensiero puro. Questo movimento logico è l'operazione originaria della negatività. Il pensiero puro si orienta verso il "qualcosa" per determinarlo e, insieme, si volge da esso perché non può presupporlo quale ipotesi: l'allontanarsi dal "qualcosa" è il Nulla; il ritorno al "qualcosa" implica la produzione del contenuto, del dato, nel giudizio. L'idealismo logico coheniano fa sì che l'attività del pensiero puro si interroghi sull'origine del "qualcosa" e ciò spiega l'intelli-

gibilità del “fatto” che diventa problema per il sapere umano. Ebbene, secondo Holzhey, se in Cohen la relazione negativa è costitutiva del giudizio teoretico, nell’esistenzialismo heideggeriano la logica viene invece compresa come ermeneutica della fatticità e riferita al domandare originario del *Dasein*, indotto dall’esperienza dell’angoscia e del nulla.

Nel saggio *Der Weg zum Selbst. Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger* Jürgen Stolzenberg nota come Natorp si sia orientato, nella sua speculazione – anche in virtù dei suoi interessi storiografici per la gnoseologia cartesiana –, sulla questione dell’Io puro e della coscienza intesa come semplice schema logico. Heidegger riprende da Natorp, fin dalle lezioni di Freiburg del 1919-1920, la problematica della coscienza e la critica a Husserl, critica che implica l’analisi dell’*Erleben* psichico pensato al di là di qualsiasi oggettivazione teoretica. Heidegger si oppone sia alla concezione natorpiana dell’Io puro sia al concetto husserliano dell’Io fenomenologico ai quali sostituisce l’*Erleben* fondato su un concreto soggetto individuale. Il Sé consegue nel pensiero heideggeriano, secondo Stolzenberg, uno statuto di spontaneità e libertà nell’ambito della finitudine dell’essere. Il tema dell’egoità spontanea, riferita al mondo pratico, appartiene però alla concezione dell’autocoscienza propria dell’idealismo postkantiano: il tentativo di distacco di Natorp e Heidegger dall’idealismo rinvia dunque al medesimo contesto teoretico.

Markus J. Bach, in *Die Überschreitung des Transzendentalen. Zum Neukantianismus von Hermann Lotze, Heinrich Rickert, Emil Lask und seiner Wirkung auf Martin Heidegger*, osserva come la questione di un ampliamento e fondazione del sistema della filosofia trascendentale in Kant venga affrontata alla fine dell’Ottocento e nel primo Novecento da Lotze, il quale riteneva che il criticismo dovesse riflettere in maniera più adeguata sui suoi criteri normativi e sistematici, da Rickert,

il quale coglieva nel volontarismo gnoseologico la norma dell’atto del giudizio e, infine, da Lask, che individuava il fondamento della conoscenza nella sfera preriflessiva dell’*Erleben*. Heidegger si pone lungo questa linea accostandosi maggiormente alle soluzioni tentate da Lask: la soggettività vivente si avvicina all’*Erleben* non solo attraverso il conoscere, ma mediante una “Hingabe” (dedizione) all’ente. L’esperienza vissuta viene quindi ricondotta al domandare originario del *Dasein*.

Steven Galt Crowell, nel suo saggio *Die Heimatlosigkeit der Logik bei Lask und Heidegger*, si sofferma sui rapporti tra Lask e Heidegger. Il compito della ricerca filosofica, secondo Lask, risiede nell’individuazione di forme categoriali applicabili alla filosofia: la “teoria dei due mondi” della tradizione aristotelica e kantiana si risolve nell’individuazione di due modalità del cogliere l’oggettività, relativi all’essente e al valido. La speculazione di Lask, rispetto all’iniziale oggettivismo, intui l’importanza dell’*Erleben* preteoretico, della *Lebenswelt*, ma, priva di un’adeguata teoria degli atti intenzionali, non poté condurre ad una prospettiva teorica compiuta. Heidegger assume la critica husserliana del naturalismo: lo *Hingelten*, il “valer-verso” l’oggetto, non è un *Primum* ma è funzione della struttura intenzionale della coscienza. In *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) questo itinerario si precisa: le forme logiche appartengono al mondo del valido, ma quest’ultimo, in antitesi a Lask, appare fondato su una teoria dell’intenzionalità di matrice husserliana. La differenza tra “ciò che è” e “ciò che vale” determina una distinzione tra l’oggetto e il “senso” inteso come “l’essere-nel-mondo”. La posizione filosofica di Heidegger tende, dunque, a configurarsi come una sorta di pragmatismo attento alla dimensione pratica e storica del mondo umano.

Theodore Kisiel, in *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik*

der Faktizität, sottolinea come Heidegger non includesse all'interno del neokantismo né Natorp né Lask perché essi, in vario modo, avrebbero approfondito, rispetto ai maestri di Marburg e del Baden, il tema fichtiano della "fatticità", ovvero dell'irrazionalità. Lask, in particolare, rilegge la concezione fichtiana della *facticität* nei termini dell'individualità del valore. L'influenza laskiana è evidente nel libro sul falso Scoto dove Heidegger, muovendo dalla teoria metagrammaticale di *Die Lehre vom Urteil* (1912), giunge a prefigurare un'ermeneutica fenomenologica della "fatticità": riflettendo sulle categorie riflesse di *Die Logik der Philosophie und die Kategorielehre* (1911), egli giunge ad elaborare la nozione di "mondo" come "qualcosa preteoretico" in cui si colloca la soggettività. L'interpretazione laskiana di Fichte avrebbe agito su Heidegger poiché egli tematizza tale "fatticità" originaria non come un irrazionale privo di forma ma come una nuova effettualità che si traduce nella struttura della vita.

Dominic Kaegi, nell'articolo *Davos und davor. Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer*, ricorda il giudizio di Jürgen Habermas sulla disputa di Davos tra Cassirer e Heidegger intesa come contrasto tra il primo, formatosi nel solco dell'umanesimo europeo, e il secondo, alfiere consapevole di un decisionismo radicale e originario. Cassirer contrappone all'elitarismo heideggeriano una filosofia della cultura la cui genesi risale all'interpretazione del pensiero platonico come traduzione del problema dell'essere in problema del significato. Compito della filosofia è, dunque, l'analisi delle forme di comprensione, delle attività umane che forgiavano il simbolo. La nozione platonica di rappresentazione viene ricondotta allo schematismo kantiano: il particolare riceve un significato universale all'interno di un sistema di simboli. L'isolamento dell'individuale dall'universale è, secondo

l'umanesimo filosofico di Cassirer, il limite della filosofia dell'esistenza. In entrambi i pensatori vi sarebbe, secondo Kaegi, un comune riferimento alla concezione husserliana dell'intenzionalità ed alla sua matrice platonica: in Cassirer l'essere è accessibile solo nel linguaggio; in Heidegger la lingua è sempre un parlare su qualcosa, *λόγος τινός* L'ontologia della finitudine, costruita da Heidegger, rispetto alla teoria kantiana dello schematismo che si rapportava all'Essere come "presenza", determina l'autocomprensione della soggettività nel suo *Dasein*, nella dimensione della temporalità. In conclusione, sia la filosofia delle forme simboliche, sia l'ontologia fondamentale, tentarono di ampliare la filosofia trascendentale kantiana in una direzione ermeneutica, quella della pluralità delle relazioni simboliche in Cassirer, quella dell'Essere schematizzato temporalmente in Heidegger. Occorre anche ricordare come l'articolo di Kaegi sia l'unico a menzionare il colpevole legame dell'autore di *Sein und Zeit* con il regime nazista.

I diversi saggi contenuti nel volume tendono a riconsiderare criticamente la visione storiografica di un tramonto del neokantismo dal quale scaturirebbero nuove energie teoriche. L'originalità e l'apertura d'orizzonte dei problemi neokantiani non appaiono facilmente riconducibili ad una linea temporale ed evolutiva che sarebbe, come tale, espressione di innovative soluzioni teoriche. In questa direzione storica ed ermeneutica diversi articoli insistono sul ruolo della speculazione di Lask nella formazione della teoria heideggeriana. I temi laskiani che avrebbero maggiormente agito su Heidegger sono l'"immanenza al logos" e l'*Erleben* preteoretico, e sarebbero questi temi a favorire l'assunzione da parte di Heidegger della linea teoretica pragmatico-esistenziale culminante in *Sein und Zeit*.

Massimo Locci*

* 301261@tiscali.it professore di Filosofia e Storia nel Liceo Classico Statale "Salvator Angelo De Castro" di Oristano.