

ANALISI D'OPERE

GIOVANNI COGLIANDRO - CARLA DE PASCALE - IVES RADRIZZANI (hrsg.), *Das Transzendente und die praktische Philosophie*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2020. Un volume di pp. 256.

Con questo volume la comunità degli studiosi della filosofia di Johann Gottlieb Fichte ha reso omaggio al maestro, collega e amico Marco Ivaldo. La messa a fuoco, nel titolo scelto dai curatori, del trascendentale e della filosofia pratica intende celebrare l'opera di Ivaldo sulla filosofia trascendentale e la speciale attenzione dedicata alla sua declinazione come filosofia pratica. Per questa ragione, i curatori hanno chiesto contributi sulla storia della connessione tra l'approccio trascendentale e la filosofia, sia dal punto di vista dei sostenitori della filosofia trascendentale come da quello degli oppositori.

Lo *status quaestionis* rispetto al quale ruota il volume viene presentato da Giovanni Cogliandro come segue: da diversi decenni ormai è patrimonio condiviso la considerazione che sia molto limitante la ricostruzione convenzionale dell'evoluzione del punto di vista trascendentale fichtiano nelle tre edizioni della *Wissenschaftlehre*, caratterizzata dalla bipartizione cronologica tra il primo e il secondo Fichte, che trova il suo punto di cesura nella controversia sull'ateismo e la conseguente perdita della cattedra all'Alma Salana. Questa ricostruzione risale a interpreti di ispirazione hegeliana e propone un primo Fichte come pensatore dell'autocoscienza e un secondo Fichte filosofo dell'assoluto. Già Luigi Pareyson poteva affermare che questo paradigma andava superato mostrando come l'evoluzione fosse estremamente difficile da determinare, sicuramente né come cesura netta, né come conseguenza di una conversione religiosa (*Fichte: Il sistema della libertà*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950). Di qui l'elaborazione dello stile prospettivista, che ha caratterizzato l'interpretazione della filosofia trascendentale di Fichte e lo stile di ricerca degli studiosi che hanno collaborato a questo volume e che si riconoscono nell'approccio della scuola di Monaco, basato sull'idea, appunto, che la filosofia di Fichte vada compresa non solo in relazione agli autori che l'hanno ispirata, ma anche e soprattutto attraverso la sua *Wirkungsgeschichte* (pp. 76 ss.).

Con le sue ricerche sull'etica superiore di ispirazione fichtiana, Marco Ivaldo ha offerto contributi originali al prospettivismo monacense, in particolare con i suoi studi sull'incarnazione del dovere, sull'implicazione pluriforme del dovere nella manifestazione concreta dell'assoluto e sulla monadologia trascendentale (p. 77). Ivaldo rivista nei suoi scritti la visione teologico-filosofica di Fichte mostrando l'efficacia della sinergia tra il punto di vista di colui che pratica la dottrina della scienza e l'invito a fare la scelta di porsi da questo punto di vista. Un tale invito si rivolge a quanti ancora non hanno optato per questo metodo, cosa che comporta, in effetti, la piena accettazione della Rivelazione come chiamata ad essere pienamente liberi, quindi – conclude Cogliandro – a seguire la propria *Bestimmung*, ovvero determinazione, destinazione, ma anche chiamata, vocazione (p. 78).

Ivaldo fa ricorso più volte alla posizione di Pareyson per mostrare la possibilità di un'interpretazione che possa armonizzare il pensiero di Schelling con quello di Fichte, nell'intendere la congiunzione del sapere pratico e del sapere teoretico senza cadere nell'apriorismo della logica hegeliana, esibendo una libertà che «è perciò principio non soltanto

morale, ma ontologico: è principio di apertura al mondo» (*Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016, p. 23). Come si vede, Ivaldo conduce la propria indagine sull'intero pensiero di Fichte, partendo dal rapporto tra la finitezza e la Divinità, prendendo così il punto di vista più elevato tra le scienze derivate dalla dottrina della scienza, culmine dunque di un'originale costruzione sistematica aperta. In conclusione, per Cogliandro, «la dottrina di Dio ha attraversato tutte le diverse fasi del pensiero di Fichte, che nel suo complesso si estende per un arco temporale di poco meno di un quarto di secolo, tra il 1791 e il 1814» (p. 79).

Aprè il volume Antonio Carrano con un saggio su visione e immagine in Kant e Schelling, con particolare attenzione alla forma dell'arte bella (*Visione e immagine: figurare un'"altra natura"*, pp. 1-17). Segue Günter Zöller sulla generazione dell'apriori dall'occasione empirica (*Enabling Experience. Kant on the A Priori of the A Posteriori*, pp. 33-49). Pierluigi Valenza si rivolge a Reinhold, del quale considera la svolta dal criticismo al realismo rispetto alle prove dell'esistenza di Dio (*L'idea di Dio in Reinhold: dal criticismo al realismo*, pp. 75-95). Faustino Oncina y Coves guarda invece alla costellazione di concetti ricostruibile negli scambi epistolari e a stampa tra Maimon, Eberhard e Fichte (*Salomon Maimon y Johann Benjamin Erhard: la constelación histórico-conceptual de la filosofía política del kantismo bien entendido de J. G. Fichte*, pp. 51-74). Di Fichte si occupano anche Giovanni Cogliandro, nel già citato saggio dedicato al contributo di Ivaldo alla comprensione contemporanea della filosofia trascendentale di Fichte (*L'assolutezza del Dovere e la nozione di Etica superiore. Il contributo di Ivaldo alla comprensione contemporanea della filosofia trascendentale di Fichte*, pp. 75-97), Erich Fuchs, che si occupa invece della filosofia della religione nel giovane Fichte (*Fichtes erste Jahre und die Religion*, pp. 99-118) e Ives Radrizzani che propone una rilettura della controversia sul nihilismo con Jacobi come espressione della crisi dell'illuminismo (*Die Krise der Aufklärung und der Nihilismusvorwurf – Jacobi gegen oder mit Fichte?*, pp. 119-134). Se Federico Ferraguto si rivolge a Schelling in dialogo con Reinhold e Bardili (*Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus*, pp. 119-153), Carla De Pascale compie il doveroso passo di confrontarsi con Fichte e Hegel, mettendo in luce concordanze, assonanze e prestiti fichtiani in Hegel (*Hegel e Fichte: non solo incompatibilità. Su alcune suggestioni fichtiane in Hegel*, pp. 155-171). Del progetto schopenhaueriano di distruzione della filosofia pratica si occupa Matteo Vincenzo D'Alfonso (*Die „Zerstörung“ der praktischen Philosophie in den frühen Notizen Arthur Schopenhauers*, pp. 173-187). Passando ai filosofi che hanno operato anche nel secolo scorso, un pregevole contributo su Cassirer è proposto da Luigi Imperato (*La mediazione costituente. Sul rapporto tra vita e forma nella filosofia di Cassirer*, pp. 185), mentre Faustino Fabbianelli interpreta la filosofia prima di Husserl da un punto di vista fichtiano, ossia in quanto filosofia evidente ed egologica (*Husserls Erste Philosophie als evidente und egologische Philosophie*, pp. 207-221).

Decisamente profondo, infine, l'intervento conclusivo di Gaetano Rametta (*Il senso del trascendentale in Gilles Deleuze*, pp. 223-243). Molto a ragione, infatti, Rametta richiama la posizione espressa da Ivaldo quando nel suo *I principi del sapere* (Bibliopolis, Napoli 1987) spiega come la filosofia della differenza possa trovare la via per una sua elaborazione coerente senza per questo schiacciare il piano del sapere su quello della vita, ma facendo invece dell'articolazione tra di essi la matrice genetica di un ripensamento della filosofia trascendentale in chiave contemporanea (p. 241). Scrive Ivaldo: «Se la dottrina della verità non rende superflua e insignificante la dottrina della manifestazione, questa seconda non toglie né esaurisce in se medesima il contenuto e la dimensione specifica della prima. La *Wissenschaftslehre* non abolisce la differenza fra essere puro assoluto e *Erscheinung*, ma

piuttosto ne approfondisce sia il principio di distinzione sia il principio di comunicazione» (*ibi*, pp. 357 s.).

La *Festschrift* si chiude con una presentazione delle biografie degli autori e del rapporto che li lega a Ivaldo (pp. 254-255). In conclusione, se è vero che il volume non si presenta come un compendio e non ha pretese di completezza, è anche vero che consegue pienamente il suo obiettivo di aprire ambiti di ricerca ancora inesplorati e di offrire stimoli importanti alle ricerche dei prossimi anni.

RICCARDO POZZO

PAOLO D'ANGELO, *La tirannia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2020. Un volume di pp. 238.

Dal giugno 2017 al gennaio 2018 la Fondazione Prada di Milano ha ospitato *Carne y Arena*, un'installazione di realtà virtuale progettata dal regista messicano Alejandro G. Iñárritu. Con l'ausilio di un visore, di cuffie per il sonoro e di uno zaino collegato a cavi, l'installazione colloca il partecipante in un gruppo di migranti messicani che tenta di oltrepassare il confine con gli Stati Uniti, allo scopo di fargli provare lo stesso disagio: la violenza dei controlli, l'umiliazione, la paura. Nelle intenzioni del regista, la circostanza non dovrebbe essere semplicemente osservata, ma subita nella propria carne, in modo da vivere in prima persona «what it's like to be a refugee» (p. 7).

È con questo esempio che Paolo D'Angelo, Professore di Estetica all'Università Roma Tre, introduce quella che considera una tendenza sempre più diffusa nell'arte contemporanea, cioè «l'appello alle emozioni e la convinzione che queste emozioni sono le stesse che proviamo nella vita reale» (p. 11). L'effetto è raggiunto sostituendo l'immersività alla rappresentazione, l'emulazione alla catarsi, il coinvolgimento fisico alla pura comprensione. Riflettere su questa tendenza non significa però mettere in dubbio la capacità dell'arte di suscitare emozioni, ma verificare piuttosto se l'esclusivo interesse per l'effetto emotivo non rischi di offuscare la natura propria delle emozioni artistiche, abolendo il confine tra finzione e realtà.

Interrogando saggi di teoria e critica d'arte, nel primo capitolo l'autore ripercorre le tappe che hanno condotto all'attuale *svolta emotiva*. Fino agli anni Ottanta del secolo scorso il dibattito era dominato da orientamenti *formalistici*, volti a considerare, nell'oggetto artistico, tecniche, elementi compositivi e rapporti, tralasciando le componenti emotive sorte tra autore e fruitore. Derivare le regole della critica dagli effetti psicologici significava confondere ciò che l'opera è con ciò che l'opera fa, e di conseguenza precludere la via all'esercizio del giudizio estetico. Tale paradigma ha cominciato a indebolirsi con l'avvio di studi sulla figura del fruitore e sui fenomeni di ricezione. Essi hanno finalmente riconosciuto rilevanza estetica alle emozioni, ma è soprattutto grazie ai contributi sperimentali delle neuroscienze che le reazioni emozionali sono diventate un tema dominante.

A questo proposito l'autore prende in esame la ben nota teoria della *simulazione incarnata*. Basata sul meccanismo dei *neuroni specchio*, le cellule cerebrali che si attivano all'esecuzione di un movimento o quando lo si osserva eseguire da altri, secondo tale teoria vedere un'azione significa, percettivamente parlando, simularla col proprio sistema motorio. Applicata alle emozioni, la simulazione incarnata permette di definirle non tanto sulla base di cognizioni o credenze, quanto piuttosto come risposte neuronali al comportamento altrui o, più semplicemente, alla sua rappresentazione. D'Angelo mostra come una simile lettura degli stati emotivi abbia trovato nel campo dei fenomeni artistici, in particolare nella pittura e nel cinema, un proprio terreno d'elezione. È il caso di David Freedberg, secondo cui le immagini svolgono la funzione di input emotivo, o di Torben Grodal, il quale attribuisce alle risposte motorie e alla simulazione incarnata un ruolo centrale nell'esperienza filmica, ridimensionan-

fiducia nelle capacità autoregolatrici dell'uomo nel mondo che ormai bisognava cambiare invece di indagare ancora nei suoi insignificanti dettagli» (p. 154).

RICCARDO POZZO

YITZHAK Y. MELAMED, *La metafisica di Spinoza. Sostanza e pensiero*, a cura di E. Costa, Mimesis, Milano - Udine 2020. Un volume di pp. 336.

Nella pletora di studi spinozisti, *La metafisica di Spinoza: sostanza e pensiero* si distingue nel presentare un'interpretazione anti-riduzionista, coerente e innovativa di Spinoza, dalle tesi audaci e affascinanti, sempre puntualmente argomentate. Il libro di Yitzhak Melamed analizza dettagliatamente le diverse interpretazioni dello spinozismo succedutesi nella storia delle idee e le loro variazioni contemporanee, proponendone a sua volta una reinterpretazione panteista: «La pura e semplice infinità divina, secondo Spinoza, conduce direttamente al panteismo» (p. 88).

Il panteismo è la concezione che identifica Dio con il mondo o la natura, solitamente intesa come la totalità dei modi o delle cose singole e concepita attraverso gli attributi del pensiero e dell'estensione. A questa interpretazione puramente mereologica, chiamata 'panteismo parti-tutto', Melamed oppone un 'panteismo sostanza-modi', che permette di considerare l'essere secondo l'unità e la molteplicità, la stasi e il mutamento, l'eternità e la durata; un essere infinito e necessario tanto nell'identità della sostanza quanto nella differenza dei modi. Pertanto, potremmo definire il panteismo sostanza-modi una concezione 'panenteistica'.

Nella prospettiva del panenteismo, la tesi secondo cui i modi sono modificazioni (*affectiones*) di Dio non va compresa in termini di causalità efficiente, come hanno fatto Bayle e Curley, bensì come una relazione di inerenza. La sostanza è il soggetto di cui i modi sono proprietà (*propria*), o per meglio dire, rispetto alla sostanza «i modi sono proprietà locali, o temporalmente specifiche, mentre gli attributi sono proprietà essenziali che non hanno alcuna relazione con il tempo» (p. 67).

Ciò è rafforzato dalla distinzione di Spinoza tra causa transitiva, dove gli effetti non ineriscono e non permangono nella causa, e causa immanente, i cui effetti ineriscono e permangono nella causa. Di conseguenza, la prima si applica ai modi finiti e avviene nel tempo, la seconda invece appartiene a Dio e non è temporale. Melamed riassume così il rapporto tra inerenza e causalità in Spinoza: «La relazione di inerenza si sovrappone a quella di causalità immanente; Dio deve infatti essere causa immanente (e non transitiva), “perché opera tutto dentro di sé, non al di fuori; nulla infatti è al di fuori di lui (KV1, 3/35)”» (p. 116). Analogamente, è possibile concepire ciò la cui essenza non implica l'esistenza, cioè una cosa singola o modo, sia secondo la sua essenza (che è eterna e causata da Dio), sia secondo la sua esistenza (che è temporale e causata almeno da un altro modo), mentre ciò la cui essenza implica necessariamente l'esistenza, cioè la sostanza o Dio, deve essere concepito solo in sé e attraverso sé. Le relazioni di inerenza, causalità e concezione, insieme alle distinzioni che esse pongono, non sono puramente epistemiche, ma hanno un fondamento metafisico. In particolare, scrive Melamed, «ognuna di queste biforcazioni si riferisce alla divisione basilare dell'ontologia spinoziana, tra sostanza e modo. Solo la sostanza esiste ed è necessaria in virtù della sua essenza, e solo la sostanza è libera a rigor di termini. I modi non sono mai (del tutto) liberi, ed esistono e sono necessitati da cause che non appartengono alla loro essenza. Nonostante i modi possano sforzarsi di essere più liberi ed indipendenti, non saranno mai sostanze» (p. 178).

Il panenteismo è inconciliabile con l'interpretazione acosmista di Hegel, che considera lo spinozismo una forma moderna di eleatismo. Più in dettaglio, nella prospettiva hegeliana «la