

Michela PEREIRA, *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Verona, Gabrielli editore, 2017, 175 pp.

Ildegarda di Bingen occupa da diversi anni uno spazio consistente all'interno della ricerca di Michela Pereira; molti e importanti sono gli articoli che le sono stati dedicati, a partire dal lavoro pionieristico su *Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen. Proposte di lettura*, uscito su «Quaderni Storici» nel 1980, all'indomani di quella che ha rappresentato una svolta negli studi ildegardiani e il volano del crescente interesse nei confronti della profetessa che ha caratterizzato gli ultimi quarant'anni: l'impresa editoriale di pubblicazione delle sue opere, avviata nel 1978 dal *Corpus Christianorum* e conclusa nel 2016. Fondamentale inoltre, soprattutto per la diffusione in Italia del pensiero ildegardiano, è stata la prima traduzione italiana integrale del *Liber divinarum operum*, realizzata da Marta Cristiani in collaborazione con Michela Pereira, alla quale si deve l'ampia nota cronologica, che costituisce in realtà l'abbozzo di una vera e propria monografia sulla profetessa, che nella sua impostazione in qualche modo anticipa la struttura del presente volume.

Due sono infatti le scelte fondamentali che caratterizzano l'impianto di questo libro: la prima è quella di far parlare i testi, dando ampio spazio a citazioni, anche molto lunghe, tratte dalle opere di Ildegarda, in particolare per quanto riguarda gli scritti di carattere autobiografico. Se è vero infatti che Ildegarda non ha lasciato alcuna autobiografia, ampi frammenti di carattere autobiografico tratti dalle sue lettere o dai resoconti orali affidati al fedele segretario, il monaco Wolfram, sono stati inseriti dai suoi biografi all'interno delle prime *Vite*. È dal sapiente intreccio di tali documenti che prende forma il primo capitolo del volume, significativamente intitolato «La chiamata» (pp. 17-50), che ricostruisce il percorso spirituale e culturale della profetessa; dove per chiamata si deve intendere non tanto un singolo evento straordinario, che manifesta, in primo luogo a Ildegarda stessa, il dono della funzione profetica, quanto piuttosto il riferimento costante alle sue straordinarie facoltà visionarie dalle quali trae alimento la maggior parte della sua produzione letteraria. Tutto quello che Ildegarda dice, e che

viene puntualmente registrato dal segretario, si presenta così come una forma particolare di rivelazione, che rappresenta l'inizio di una nuova Scrittura e in qualche misura assimila la funzione di Ildegarda a quella degli evangelisti. Prima ancora di descriverne i contenuti, che vengono poi affrontati nel terzo capitolo del libro («Le dottrine», pp. 87-143), Pereira illustra qui la natura di tale rivelazione e le modalità della sua trasmissione: si tratta di un sapere che viene dall'alto e che si manifesta alla monaca attraverso una forma particolare di visione che non implica mai perdita di coscienza e che comprende la sua stessa esplicazione, puntualmente fornita da una voce che accompagna la visione e ne illustra nel dettaglio i contenuti. Il ricorso alle fonti autobiografiche consente anche di seguire il difficile processo di accettazione da parte di Ildegarda della sua missione: il racconto delle prime visioni è completato dalla descrizione dei dubbi e dei turbamenti che esse provocano nella giovane monaca, l'oscillazione tra il desiderio di tenerle nascoste e l'incontenibile esigenza di manifestarle agli altri, tensione che spesso si traduce in vere e proprie patologie, che accompagnano la profetessa lungo tutto l'arco della sua vita. Al tempo stesso l'esigenza di comprendere la natura del dono di cui è depositaria e di legittimarlo sulla base di un potere istituzionale spiega l'insistenza degli appelli ad autorità unanimemente riconosciute, come quelle di Bernardo di Chiaravalle o dello stesso pontefice Eugenio III.

L'impossibilità di sottrarsi alla funzione comunicativa di cui la profetessa si sente investita appare così iscritta all'interno del dono stesso della profezia, e trasforma la "chiamata" in un messaggio che deve necessariamente essere divulgato: la *paupercula foeminea forma*, quale Ildegarda si proclama, insistendo a più riprese sulla propria mancanza di istruzione, si fa *magistra*, maestra di sapienza, come spiega il sottotitolo del volume. Di fatto la funzione magistrale identifica esattamente il ruolo istituzionale di Ildegarda, nella misura in cui essa è effettivamente maestra delle novizie, svolge cioè quell'importante funzione di addestramento delle giovani che si preparano alla vita monastica e di trasmissione di un sapere indispensabile al buon funzionamento del monastero; ma non si esaurisce certo in tale funzione docente. All'interno del monastero Ildegarda, soprattutto dopo il trasferimento a Rupertsberg, si assume in pieno una funzione di *maternage* spirituale, confermata dalle numerose attestazioni contenute nelle lettere dei suoi numerosi corrispondenti, che ne descrivono le capacità di governo e soprattutto dalle sue stesse lettere rivolte alle amate *filiae*. Inoltre il suo magistero non si arresta alle mura del monastero: Ildegarda è maestra dell'intera società del suo tempo, alla quale rivolge la sua predicazione, attività istituzionalmente preclusa alle donne al di fuori dei monasteri, ma eccezionalmente a lei consentita grazie all'autorevolezza che si è conquistata; ed è maestra dell'umanità intera alla quale continua a rivolgere il

suo “messaggio”, come spiega l’ultimo capitolo del libro, dedicato all’eredità di Ildegarda.

L’insistenza sul carattere impellente di questa funzione comunicativa e magistrale viene letta dalla Pereira sullo sfondo del retroterra culturale e politico-religioso delle dottrine della profetessa. È questa la seconda scelta fondamentale che sottende la costruzione del volume, che iscrive il pensiero di Ildegarda all’interno di una fitta rete di istanze politiche e religiose, di problemi reali e di concreti pericoli, che caratterizzano i difficili anni in cui la badessa si trova a vivere. La cristianità attraversa una crisi profonda che comporta da una parte una serie di minacce per l’ortodossia, la più grave delle quali è rappresentata dalla diffusione delle dottrine catare, dall’altra una decadenza morale della chiesa stessa, che impone un profondo e non più prorogabile rinnovamento dei costumi. “Badessa del mondo”, Ildegarda si assume il compito di istruire l’umanità sui pericoli che incombono e che fanno intravedere, sullo sfondo delle vicende storiche, il minaccioso profilo dell’Anticristo. Riconoscere le istanze squisitamente “politiche” che stanno alle spalle del pensiero di Ildegarda consente di contestualizzarlo sistematicamente nel clima culturale del XII secolo, non solo mettendo in evidenza le molte prese di posizione nei confronti di personaggi storici e situazioni del suo tempo, ma anche individuando all’interno delle dottrine stesse la curvatura particolare che Ildegarda imprime alla lettura dei testi e le prese di distanza dalle dottrine contemporanee. A dispetto delle ripetute dichiarazioni di semplicità e ignoranza, i suoi scritti infatti non solo denunciano la conoscenza di tutta una serie di testi vecchi e nuovi che alimentano il sapere del XII secolo, ma si pongono in costante dialogo con le più importanti scuole del suo tempo, da quella di Chartres a quella di San Vittore.

Questa operazione di contestualizzazione, sistematicamente condotta dalla Pereira soprattutto per quanto riguarda le concezioni cosmologiche, antropologiche, naturalistiche e mediche, finisce per presentare un’immagine di Ildegarda forse meno eccezionale di quanto si sia sostenuto in passato, ma fa emergere in maniera molto precisa l’approccio originale ai singoli problemi affrontati, che si manifesta in molti ambiti diversi. Basti pensare alla rilettura dei testi scritturali che stanno alla base del suo pensiero cosmologico, dove la relazione fra la Trinità divina, il mondo e l’uomo viene interpretata attraverso la metafora del parto, valorizzando nella figura della Sapienza l’aspetto femminile della divinità e gettando le basi per un approccio teologico al problema della differenza di genere. Oppure alla originale concezione antropologica che, al tradizionale paradigma cristiano basato sulla dicotomia anima/corpo che alimenta una cultura della negazione e del disprezzo del corpo, contrappone una decisa valorizzazione dell’unità psicosomatica, ed enfatizza il ruolo del corpo, tratto distintivo dell’umanità e positivo strumento di riscatto dell’uomo dal peccato. O ancora l’approccio assolutamente nuovo al tema delle virtù, che trasformando queste en-

tità in forze creatrici di origine divina, trasferisce la tradizionale psicomachia, la lotta tra i vizi e le virtù, dal piano psicologico al piano cosmologico, senza per questo ricadere nel dualismo cataro.

Puntualmente supportato da un'attenta lettura dei testi e sostenuto da una solida conoscenza dello sfondo storico sul quale si stagliano le dottrine di Ildegarda, il volume di Michela Pereira non si limita tuttavia ad una semplice analisi filologica e storica. Ildegarda di Bingen è ormai da diversi decenni al centro di un successo che va ben al di là dei confini dell'accademia: a partire dagli anni '70 del Novecento, è stata variamente presentata come icona delle battaglie femministe e come portatrice di saperi alternativi a quelli della scienza e della medicina ufficiale; i suoi scritti, soprattutto quelli medici e dietetici, e le sue opere musicali hanno goduto di una diffusione enorme anche al di fuori dai contesti specialistici. Di fronte a questo straordinario successo che rischia di semplificare o addirittura di snaturare la portata del pensiero ildegardiano, Michela Pereira non si trincerava nello specialismo dello studioso, ma cerca di comprendere la genesi storica anche di questi fenomeni, interrogandosi sulle diverse matrici che li hanno prodotti e sui percorsi culturali che essi hanno alle spalle. Al di là del rischio delle banalizzazioni, la vasta e duratura eredità di Ildegarda può essere letta come la conferma più evidente della sua funzione magistrale, che continua a proporre, in contesti e in tempi molto diversi, l'idea di un sapere sapienziale e di un pensiero capace di guarire «la ferita fondamentale di cui soffre l'umanità nella separazione fra immanenza e trascendenza» (p. 165).

SILVANA VECCHIO

CATERINA TARLAZZI, *Individui e universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcelona-Roma, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018, 426 pp.

In letteratura, il problema degli universali è stato spesso considerato come il tema centrale e caratteristico della filosofia medievale. Nonostante oggi questa "centralità" sia stata, a giusta ragione, messa in discussione, come Caterina Tarlazzi stessa ricorda in sede di introduzione al volume, la questione degli universali resta comunque un capitolo molto importante della riflessione filosofica medievale.

Sul piano teorico, essa raggruppa un insieme di problemi distinti, che si collocano a metà strada tra la metafisica e la teoria della conoscenza: come si formano i nostri concetti universali, quale sia il loro fondamento extra-

mentale, come funzionano tali concetti, quale sia il significato dei termini generali del nostro linguaggio che sono dipendenti da questi concetti, come spiegare la predicazione di un termine generale del linguaggio a un soggetto singolare. Sul piano testuale, tracciare la storia del problema degli universali equivale in larga misura a seguire la fortuna dell'*Isagoge* di Porfirio nel Medioevo, perché, come noto, è Porfirio che nel Prologo di questa sua opera solleva alcune questioni che indirizzano i dibattiti medievali. I Commenti a Porfirio, di conseguenza, costituiscono un luogo privilegiato per la ricostruzione delle diverse posizioni medievali sugli universali.

Il problema degli universali ne include, però, anche un altro speculare. Uomo e animale vengono tradizionalmente presi come esempi di realtà universali, ma l'esperienza comune ci insegna che gli uomini e gli animali con cui ci imbattiamo quotidianamente sono solo singolari. Che cosa rende, dunque, l'universale uomo o animale questo uomo o questo animale in particolare? Come si passa dall'universale al particolare? Qual è, detto altrimenti, il principio di individuazione dell'uomo e dell'animale, ciò che permette di riferirsi a questo o a quell'uomo, a questo o a quell'animale come a una realtà individuale? Quale è il legame tra universalità e individualità? Sarebbe riduttivo considerare l'individualità solamente come una controparte del problema dell'universalità. Durante il Medioevo, essa diventa un problema distinto, che include a sua volta diversi sotto-problemi. Ad esempio, spiegare che cosa rende un universale questo o quell'individuo è diverso da spiegare che cosa rende questo o quell'individuo lo stesso individuo di numero attraverso il tempo, così come è diverso da spiegare che cosa permette di *distinguere* un individuo da un altro individuo di una stessa specie o di uno stesso genere.

Nel corso del Medioevo, il XII secolo ha rappresentato un periodo in cui la riflessione su tutte queste questioni è stata molto intensa. L'applicazione della logica e dell'analisi linguistica a tematiche metafisiche ha condotto a un approfondimento decisivo del tema dell'universalità e dell'individualità. Nel libro che stiamo considerando Caterina Tarlazzi esamina con grande cura questo periodo della filosofia medievale, concentrandosi in particolare su un autore, Gualtiero di Mortagne, che è espressione di un peculiare approccio realista al problema degli universali.

Lo studio di Tarlazzi si articola in tre parti. La prima parte è dedicata a ricostruire la figura di Gualtiero e a illustrare la sua posizione sugli universali. Di questo maestro che insegnò in Francia, a Reims e Laon, nel corso del XII secolo non è rimasto nessuno scritto di filosofia, per cui molto utili risultano le fonti indirette. Tra queste, un posto di primo piano è costituito dalla testimonianza di un suo contemporaneo, Giovanni di Salisbury, che in due distinti luoghi delle sue opere (nel *Metalogicon* II, 17, e, più concisamente, nel *Policraticus* VII, 12) rende conto della dottrina degli universali di

Gualtiero. La posizione di Gualtiero sembra caratterizzarsi per l'identificazione dell'universale con l'individuo concreto.

Nella seconda parte l'autrice passa ad esaminare cinque fonti che discutono quella che nel libro viene chiamata la "teoria dell'*individuum*", ossia la teoria che identifica universale e individuale; in modo particolare, l'autrice si sofferma sugli argomenti ricorrenti con cui nel XII secolo questa teoria viene criticata e respinta. Le cinque fonti prese in considerazione sono la *Logica 'Ingredientibus'* di Pietro Abelardo; la *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, oggi attribuita non più ad Abelardo ma alla sua scuola; due trattati anonimi, il *De generibus et speciebus* e il *Quoniam de generalis*; e il commento anonimo all'*Isagoge* di Porfirio noto in letteratura con la sigla *P17* (dal manoscritto parigino che lo conserva).

Nella terza parte, infine, l'autrice riconsidera la posizione che Giovanni di Salisbury aveva riferito a Gualtiero alla luce dei risultati raggiunti dopo l'esame di questi cinque commenti. Il volume si chiude con un interessante confronto tra la posizione che potrebbe essere attribuita a Gualtiero e le posizioni di altri importanti filosofi del XII secolo (Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers).

Nell'Introduzione al volume, Caterina Tarlazzi aveva esordito discutendo alcune strategie di investigazione del problema degli universali diffuse in letteratura (in particolare, le metodologie proposte da Alain de Libera, Gabriele Galluzzo, Christoph Erismann e Irène Rosier-Catach). Questa discussione aveva fatto emergere la preferenza dell'autrice per un approccio storico-testuale. Tarlazzi sembra considerare la ricerca documentale, la contestualizzazione storica e l'analisi filologico-testuale come una precondizione per qualsiasi discussione filosofica astratta di questo problema. Da questo punto di vista, Tarlazzi aveva sottolineato la novità della propria indagine. Giovanni di Salisbury attribuisce a Gualtiero una posizione realista sugli universali e l'*individuum*, che ha al suo centro l'affermazione che l'individuo è l'universale. L'analisi di cinque commenti a Porfirio degli anni 1110-1130 circa conduce a isolare una peculiare "teoria dell'*individuum*". L'autrice propone di considerare Gualtiero e questa teoria come due oggetti di studio distinti, ciascuno con una propria base testuale e documentale. Lo scopo del lavoro è quello di mostrare la possibile coincidenza tra la posizione che Giovanni di Salisbury attribuisce a Gualtiero e questa teoria, di poter cioè ascrivere a Gualtiero la paternità di una "teoria dell'*individuum*" molto diffusa e discussa agli inizi del XII secolo. Come l'autrice stessa si esprime con un'immagine efficace, il libro ha una struttura chiasmica: parla di un maestro (Gualtiero) in cerca di una teoria e di una teoria (quella dell'*individuum*) in cerca di un maestro. Scopo del lavoro è mostrare, per così dire, il loro punto d'incontro. Tenendo presente questa struttura, ci possiamo chiedere se lo scopo sia stato raggiunto.

Il nostro giudizio è che Caterina Tarlazzi abbia presentato prove molto solide e convincenti per questa identificazione, tutte basate su una disamina accurata e puntuale dei testi editi e delle testimonianze manoscritte. Una identificazione, tuttavia, da prendere con cautela, come l'autrice stessa invita il lettore a fare. Tarlazzi fa infatti notare due cose al riguardo. Primo, se si possono avere buoni argomenti per attribuire la "teoria dell'*individuum*" a Gualtiero, si hanno invece ben pochi argomenti per attribuire a Gualtiero anche qualcuno dei testi anonimi che presentano quella teoria. Tenendo presente quella che è oggi riconosciuta come la natura caratteristica dei testi circolanti nelle scuole durante il XII secolo (libri d'insegnamento soprattutto, quindi rimaneggiabili dal maestro e dai suoi discepoli, piuttosto che pubblicazioni approvate e definitive), Tarlazzi fa presente come sia più prudente parlare in termini di posizioni che non di testi. Secondo, sul piano metodologico, ogni lavoro di attribuzione deve essere comunque condotto su una base testuale caratterizzata da omogeneità: nel caso specifico, l'autrice rivendica questa omogeneità, data dal fatto che sono stati presi in considerazione esclusivamente Commenti all'*Isagoge* di Porfirio.

Al di là di questa apprezzabile prudenza metodologica, mi sembra che alcune conclusioni raggiunte dall'autrice siano comunque certe e condivisibili, come la collocazione di Gualtiero tra i pensatori realisti, la spiegazione delle ragioni che hanno condotto questo maestro verso quello che è stato definito come il "secondo realismo" del XII secolo, la precisazione del senso e la giustificazione delle preferenze per la formula "teoria dell'*individuum*" rispetto ad altre formule presenti in letteratura per designare la teoria sostenuta da Gualtiero (p. 236 ss.), la chiarificazione del ruolo delle fonti abelardiane nell'elaborazione di una soluzione al problema degli universali che è non-abelardiana (si veda l'utile elenco riassuntivo alle pp. 264-283). Il pregio maggiore del libro è senza dubbio l'attenzione accurata e continua ai testi. Tale "atteggiamento filologico" è ciò che permette all'autrice di proporre sempre una ricostruzione degli argomenti e delle posizioni fondata e giustificata. Così, ad esempio, esaminando la testimonianza di Giovanni di Salisbury, Tarlazzi prende parte al dibattito storiografico circa la corretta lettura della testimonianza di Giovanni, correggendo in modo magistrale e, a nostro avviso, convincente alcune scorrette interpretazioni che ritengono che la posizione di Gualtiero abbia avuto un'evoluzione (p. 70 ss.). Allo stesso modo, paiono pertinenti e opportune le precisazioni introdotte sulla cosiddetta teoria dell'essenza materiale che costituisce l'antefatto storico e filosofico della "teoria dell'*individuum*" sostenuta da Gualtiero (p. 109 ss.). Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Su un altro piano, significative sono anche le correzioni proposte di volta in volta ai testi presi in esame: ad esempio, importante è l'intervento correttivo sul testo della *Logica 'Nostorum petitioni sociorum'* di scuola abelardiana (p. 191 ss.) così come la corre-

zione dell'interpretazione comune riguardo a un passo della *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo (p. 135 ss.).

Lo studio di Caterina Tarlazzi costituisce senza dubbio una ricostruzione estremamente dettagliata dei dibattiti basso medievali sul tema dell'universalità e dell'individualità. I testi del XII secolo sono esaminati in tutta la loro profondità e ampiezza, muovendo da quelli editi a quelli ancora presenti in forma manoscritta o di cui esistono trascrizioni in corso. La cautela che Tarlazzi adotta nel proporre generalizzazioni storiografiche rende molto apprezzabile la metodologia utilizzata. La corretta definizione delle posizioni storiche e filosofiche nasce come conseguenza di un esame diffuso e capillare dei materiali a disposizione, nasce cioè dall'esigenza di isolare le posizioni, per come si esprime l'autrice stessa, "all'interno dei testi". Questa è senz'altro la via da privilegiare quando ci si addentra in uno dei tanti labirinti testuali e filosofici che caratterizzano il XII secolo. Sul piano storiografico, come detto, Caterina Tarlazzi si inserisce in modo autorevole nel dibattito attuale, prendendo posizione su molte questioni e discutendo in dettaglio possibili interpretazioni rivali quando presenti in letteratura (si veda, ad esempio, l'interessante discussione degli studi di Roberto Pinzani, Wojciech Wciórka e Alain de Libera sull'identità, l'unità di numero e il concetto di *status* che ricorrono nella formulazione della posizione di Gualtiero data da Giovanni di Salisbury: p. 248 ss.).

Ciononostante, rimangono alcune questioni aperte, come Tarlazzi stessa in qualche misura riconosce. Sia sul piano storico, dove la ricostruzione delle posizioni filosofiche di Gualtiero richiede ulteriore lavoro di scavo, sia su quello dell'approfondimento filosofico. Da questo punto di vista, il libro ha sicuramente il grande merito di fornire un esame esaustivo dei testi che contengono una qualche discussione della "teoria dell'*individuum*" nonché della terminologia utilizzata per introdurla (si veda, al riguardo, l'accurata sintesi di questa teoria fatta a p. 244 ss.), ma per quanto questa dottrina sia stata ricostruita in tutti i dettagli, rimane una qualche incertezza riguardo al senso filosofico generale della tesi di Gualtiero secondo cui l'universale è l'individuo (una tesi che l'autrice stessa riconosce come all'apparenza "paradossale": pp. 249, 343). Tarlazzi discute in modo meticoloso le diverse interpretazioni che possono essere date di questa dottrina, illustra con chiarezza le ragioni filosofiche che possono aver portato Gualtiero a sostenere questa posizione reagendo alle critiche abelardiane alla cosiddetta teoria dell'essenza materiale, ma sarebbe stato utile al lettore anche un momento di discussione filosofica più astratta di questa dottrina, al di là della puntuale discussione del lessico e dei testi con cui questa dottrina è stata di volta in volta presentata nel corso del XII secolo. Ad esempio, nella formulazione delle diverse tesi con le quali l'autrice riassume la "teoria dell'*individuum*", la tesi (T8) afferma che un individuo può essere detto una specie o un genere perché si trova in due *status* diversi. Tali *status* possono essere colti

dall'*attentio* di un osservatore, sebbene non dipendano per il loro essere ciò che sono da questo atto di attenzione (p. 245). Nonostante la precisazione della possibile fonte abelardiana di questo punto (pp. 275-279), la relazione tra atto di attenzione e *status* resta un po' sospesa. Approfondire un tale aspetto sarebbe stato invece importante, anche per sciogliere in via definitiva l'alternativa tra considerare Gualtiero un realista o un concettualista. Tutto ciò, va detto, non intacca in alcun modo il valore di questo studio, assai notevole, e l'alto contributo scientifico che esso fornisce alla storia degli universali e alla ricostruzione della filosofia del XII secolo.

FABRIZIO AMERINI

LUIGI PERISSINOTTO, *Introduzione a WITTGENSTEIN*, Bologna, il Mulino, 2018 (Itinerari. Filosofia, s.n.), 281 pp.

Dopo *Wittgenstein. Una guida*, pubblicata presso Feltrinelli nel 2008, Luigi Perissinotto torna sulla filosofia del pensatore viennese in un volume che, come chiaramente indica il titolo, intende fornire un'esposizione complessiva del suo pensiero. Gli otto capitoli in cui il volume si suddivide seguono la cronologia del pensiero e della produzione di Wittgenstein, scandita da tre testi di riferimento che compaiono proprio nell'indice: il *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), le *Ricerche filosofiche* e *Della certezza* (editi entrambi postumi, nel 1953 e nel 1969). Questo indice manifesta due scelte importanti compiute dall'autore e dichiarate già in Introduzione: la prima è rendere protagonisti del volume i testi di Wittgenstein; la seconda, superare l'abusata suddivisione della filosofia del Viennese in "primo" e "secondo" Wittgenstein, in riferimento al binomio di testi *Tractatus-Ricerche*. Questa visione si è imposta e continua in parte a condizionare la ricezione di Wittgenstein, nonostante gli studi critici abbiano col tempo rivisto le inadeguatezze di questa interpretazione. Anche per gli scopi del libro quella divisione si dimostra inadeguata, sia per la sua staticità oppositiva, sia per la sua limitatezza. Come si nota dall'indice e come dimostra Perissinotto, un'introduzione globale al pensiero di Wittgenstein non può accontentarsi di trattare soltanto queste due opere, e tanto meno la filosofia di Wittgenstein può contenersi all'interno di quell'angusto dualismo.

Questa problematica cruciale dell'esegesi wittgensteiniana è uno dei punti su cui si articola il capitolo I. L'autore qui presenta «quattro questioni fondamentali» ricorrenti che compongono l'imprescindibile retroscena cri-

tico che fa da sfondo alla trattazione su Wittgenstein. In queste pagine infatti Perissinotto inquadra le problematiche «fondamentali o preliminari che», secondo Perissinotto, «ritornano con insistenza e sulle quali le risposte degli interpreti sono tutt'altro che univoche o convergenti» (p. 13). Le controversie che animano il dibattito riguardano in primo luogo proprio la questione delle fasi della filosofia di Wittgenstein a cui si è accennato poco sopra. Alla domanda «quanti Wittgenstein vi sono?» (*ibidem*) si correlano i quesiti che in passato hanno motivato gli studi del rapporto *Tractatus-Ricerche* e del cambio di orientamento filosofico visibile nelle due opere. È stata soprattutto la presenza di materiale pubblicato postumo che ha in parte riempito il divario tra le due fasi e ha contribuito a riconsiderare l'evoluzione del pensiero e in complesso la filosofia di Wittgenstein. Ed è proprio qui che sembra inserirsi questa Introduzione che, con la sua scansione argomentativa basata sugli scritti di Wittgenstein oggi disponibili, restituisce uno scenario più sfumato e realistico del suo pensiero. Naturalmente a partire da queste pubblicazioni si sono aperti altri dibattiti sulla possibilità di individuare ulteriori periodi del pensiero wittgensteiniano; in special modo, l'ipotesi interpretativa più forte a riguardo riconosce un "terzo Wittgenstein" legato allo scritto *Della certezza*.

Le altre tre questioni "scottanti" inserite nel capitolo riguardano la meta-filosofia di Wittgenstein, ovvero il legame tra metodo, stile e contenuto; l'originalità e il contesto della sua produzione, cioè le sue radici nel passato, i legami che lo inseriscono nella sua contemporaneità e gli esiti successivi; e infine l'elemento biografico, da sempre ritenuto strettamente intrecciato alla sua filosofia. Siccome lo scopo del libro non è quello di introdurre il lettore alla bibliografia critica, questo apparato rimarrà una cornice di riferimento presente a tratti come supporto esplicativo nei capitoli successivi.

Il capitolo II entra nel vivo del pensiero di Wittgenstein: a dettare il ritmo della prosa pulita, scorrevole e semplice del volume è un accurato percorso che conduce direttamente tra le pagine della filosofia di Wittgenstein, grazie ai costanti riferimenti e alle numerose citazioni tratte dai testi. Vale la pena segnalare la speciale cura di Perissinotto nel porre più volte l'accento sulla considerazione che Wittgenstein aveva della filosofia. Independentemente dalle diverse fasi di pensiero, egli l'ha sempre intesa e vissuta come un'attività di chiarificazione, dapprima logica poi grammatico-concettuale, e mai l'ha considerata una dottrina o una esposizione di teorie. Anzi, Wittgenstein si è sempre opposto alla tendenza di tradurre in ambito filosofico l'atteggiamento teorizzante che, secondo lui, è tipico della ricerca scientifica, e che per questo non può che rimanere estraneo alla filosofia. Questa attenzione evita che l'introduzione e la spiegazione della riflessione di Wittgenstein presenti in volume attribuiscono anche solo implicitamente a quest'ultima l'impostazione teorica che tradizionalmente è parte della filosofia, ma che non ha mai informato il pensiero di Wittgenstein.

I due capitoli successivi si concentrano sul *Tractatus logico-philosophicus*, preservando la complessità dei suoi contenuti dal punto di vista formale (cap. II) e tematico (cap. III). In queste due sezioni Perissinotto racconta ciò che contraddistingue il *Tractatus* e lo rende un'opera *sui generis*, visivamente inconfondibile e, per quanto riguarda i contenuti, fortemente ermetica, soprattutto nella sua ultima parte. Dopo le affermazioni sul rapporto tra mondo, logica, linguaggio e pensiero, nel testo irrompono le proposizioni sul soggetto metafisico, sulla sua relazione col mondo, sul mistico che dischiude il senso della vita e i valori. La ricchezza di questi spunti filosofici, che si estendono anche al significato e al metodo della stessa filosofia, pongono quesiti interpretativi tuttora controversi e che risalgono alle dichiarazioni di Wittgenstein riguardo al misterioso senso "etico" che percorre quel libro e rimane come tale inesprimibile.

Il capitolo IV si sofferma sugli anni del "ritorno alla filosofia" di Wittgenstein. Per sua ammissione, in seguito alla stesura e alla pubblicazione del *Tractatus*, lo slancio alla pura speculazione si esaurì momentaneamente e lo indusse a svolgere altre attività. Qualcosa ha riacceso ad un certo punto la necessità di fare filosofia e nel capitolo Perissinotto fa emergere quei punti "dolenti" sui quali Wittgenstein ha progressivamente lavorato per rivedere alcune posizioni teoriche assunte in gioventù. È questo il laboratorio in cui Wittgenstein ha collaudato le prime formulazioni delle nozioni e degli approcci emblematici del "secondo Wittgenstein", quali ad esempio la "grammatica descrittiva", le "regole" e i "termini di paragone", ma anche della concezione di senso e significato come uso all'interno della pratica linguistica comune. Sono proprio questi alcuni degli elementi che meglio rappresentano la portata della svolta avvenuta tra *Tractatus* e *Ricerche*.

Sono proprio le *Ricerche filosofiche* il focus tematico dei capitoli V e VI, sebbene molti riferimenti si incontrino già nei primi capitoli dedicati al *Tractatus*. Questa presenza anticipata non solo permette al lettore di notare immediatamente i punti di relazione che esistono tra i due testi, ma rende coeso e progressivo il percorso attraverso i vari momenti del pensiero wittgensteiniano, nel quale persistono elementi di continuità anche al di sotto delle innegabili e più evidenti differenze. La trattazione bilancia a questo punto gli elementi che costruiscono l'auto-critica inserita nelle *Ricerche* con i tratti e le argomentazioni peculiari che nella diversa prospettiva e con differenti metodi di indagine identificano il testo. In questi due capitoli si incontrano dunque la *pars destruens* e la *pars costruens*, le cattive tendenze e i fraintendimenti dell'uso del linguaggio e quindi dei concetti soprattutto in filosofia (che Wittgenstein riconosce a partire anche dal *Tractatus*) e i passaggi con gli argomenti più citati sui giochi linguistici, sulle forme di vita, sul seguire la regola, e sul linguaggio privato – per nominarne alcuni.

Infine, gli ultimi due capitoli rivelano un Wittgenstein più "insolito", spesso misconosciuto o trascurato, impegnato in due aree tematiche am-

piamente trattate nei suoi ultimi anni e che compaiono nelle raccolte di manoscritti e dattiloscritti pubblicati postumi con il nome di *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, *Ultimi scritti di filosofia della psicologia* (cap. VII) e *Della certezza* (cap. VIII).

Le numerose annotazioni che riguardano i concetti psicologici indagano l'uso dei termini legati alla sfera dell'interiorità e delle molteplici espressioni che la descrivono, tra sensazioni, emozioni e verbi che indicano un *fare* mentale intrinseco, come ad esempio "conoscere", "sperare", "capire" e "provare". Il cuore di questa ricerca, che echeggia anche nei paragrafi sul linguaggio privato delle *Ricerche*, è proprio la concezione sottesa di interno-esterno, un tema particolarmente caro alla filosofia moderna e con il quale anche Wittgenstein si è misurato e che vale la pena approfondire.

*Della certezza* è uno scritto particolare, che si distingue in molti aspetti, sia formali che contenutistici, dal *Tractatus*, dalle *Ricerche* e dalle altre numerose note, tanto da essere ritenuto l'esito testuale, appunto, di un "terzo Wittgenstein". Sebbene si tratti di una "ricerca grammaticale" simile all'impostazione del Wittgenstein delle *Ricerche*, le riflessioni compaiono qui in forma di trattato e propongono un confronto aperto con la tradizione filosofica e con i problemi classici dell'epistemologia. Wittgenstein considera infatti alcune delle concezioni teoriche dell'ambito come il fondazionalismo, il relativismo e lo scetticismo e propone una lettura originale dei temi da cui poter ripartire per comprendere il rapporto conoscitivo tra uomo e mondo da sempre sotteso nella filosofia del linguaggio. Questo ennesimo importante contributo di Wittgenstein appare quasi inaspettato e sorprendente, ma dimostra proprio per questo quanto ancora siano molte le potenzialità interessanti che il ricco pensiero del viennese ha ancora in serbo per noi.

BEATRICE BECCARI

Rahel JAEGGI, *Forme di vita e capitalismo*, trad. it. a cura di Marco Solinas, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016 (La critica sociale, s.n.), 168 pp.

*Forme di vita e capitalismo* è una raccolta di cinque saggi della filosofa tedesca Rahel Jaeggi composti tra il 2005 e il 2015. L'indirizzo di ricerca sviluppato e sostenuto dall'autrice emerge dal contesto storico (e filosofico) della Scuola di Francoforte: esso trae forza in particolare dal pensiero di Axel Honneth, principale maestro della Jaeggi, e da quello dei filosofi della prima generazione, da Adorno ad Horkheimer. La stessa continuità non è

mantenuta invece rispetto al pensiero di Habermas, esponente della seconda generazione della Scuola, verso il quale sia l'autrice che Honneth manifestano un atteggiamento di rottura. Tale divaricazione molto deve alla diversa posizione tenuta dagli autori rispetto alla teoria critica e al suo oggetto. L'indirizzo neutrale habermasiano, quello della "sobrietà etica", infatti, sostiene una dicotomia tra etica e morale: l'etica coincide con la sfera privata, mentre solo nella morale si parla di valori elevabili a livello dell'universalità, consentendo l'introduzione del discorso normativo. A tale categorizzazione ben si affianca la considerazione della scelta di "come vivere" quale decisione prettamente personale, individuale e in qualche modo scissa dalle ripercussioni nella sfera pubblica e sociale. Tale operazione consente, per l'appunto, di esimere la teoria critica dal trattare quelle scelte di vita dichiarate attinenti alla sola sfera "privata"; metterle in discussione come giuste o sbagliate rischierebbe, infatti, di dar luogo ad atteggiamenti paternalistici. Spingendosi a voler definire un modello di come dovrebbe essere una vita "buona" a livello *contenutistico* si finirebbe, difatti, per ledere caposalda come la libertà; di qui la *sobrietà etica*, promulgata da Habermas, John Rawls, e altri esponenti di un simile "astensionismo" critico. Questa operazione di demarcazione è affermata da Habermas anche per quanto concerne la sfera economica, che non viene considerata determinante nella critica della società. Così facendo, sia l'economia che la società sono considerate astrattamente, come autonome l'una rispetto all'altra, anziché nella loro realtà di influenza e formazione reciproche.

In una posizione opposta si collocano Rahel Jaeggi e il suo pensiero: alla considerazione della dimensione economica come sfera isolata e non normativa, così come alla dicotomia morale-etica, si oppone il concetto di "forme di vita" (*Lebensformen*); esso permette una prospettiva di analisi e di critica *in toto*, senza per questo giungere a toni prescrittivi nei confronti del *contenuto* della vita. La strategia concettuale dell'autrice riesce in un intento critico così definito grazie al contributo di numerosi approcci: innanzitutto si ha un recupero della dimensione dello "spirito oggettivo" hegeliano, già ripreso da Axel Honneth, nel considerare le pratiche sociali, con le loro corrispettive istituzioni, come storicamente ed eticamente risultanti dal loro stesso sviluppo. Un'influenza di rilievo è esercitata anche da Hannah Arendt, con le sue concezioni del mondo della vita e della sfera pratica, e da John Dewey, la ripresa del quale è palesata nella considerazione delle forme di vita come casi di *problem solving*. La risultante è una critica immanente del capitalismo considerato a sua volta come forma di vita, non vincolato, appunto, ad una dimensione unicamente economica.

L'immanenza della critica è difatti la via percorsa dall'autrice per potersi volgere a quei punti rimasti non indagati dalla dicotomia habermasiana, evitando però di ridursi a quelle critiche etiche che, paragonando la realtà a un modello ideale e *trascendente*, si allontanano da essa, sfociando in

semplificistiche “teorie di vita buona”. L’approccio immanente rifiuta infatti di assumere criteri “esterni”, limitandosi, alle risorse fornite dalla realtà data per trovarne di propri e specifici. Il momento trasformativo è comunque presente, ma torna ad essere rivolto all’immanenza. In questo rifiuto del riferimento al trascendente si riscontra un’altra figura a cui Rahel Jaeggi molto deve, e alla quale è dedicato il primo saggio del libro: Adorno. Prestando particolare attenzione ai *Minima Moralia*, l’autrice riprende una prospettiva che nasce dalla fenomenologia adorniana della vita quotidiana, ed è volta a mettere in luce come, anche le pratiche che a prima vista possono sembrare più lontane da questioni quali l’etica, la giustizia o l’economia, siano in realtà in esse ricomprese.

Si completa così un impianto critico tale da permettere di rilevare “problemi” solo dal punto di vista immanente la realtà stessa, ovvero quello del soggetto pratico che vive nella forma di vita, costituita, prima di tutto, da strutture pratiche.

In tale struttura, il soggetto pratico corrisponde al soggetto formato e inserito nella forma di vita e nel dominio ideologico. I “problemi” evidenziati da questa prospettiva immanente, in una qualsiasi forma di vita, altro non sono quindi se non le inadeguatezze che si presentano tra l’aspetto “ideologico”, ovvero epistemico, e quello normativo, insito nel “pratico”. Proprio per rilevare i problemi in tale ottica, l’autrice si serve della definizione di forma di vita come «fascio inerte di pratiche sociali» (p. 18): essa permette di condurre un’analisi che inizia dalla descrizione di come appare a livello della *pratica* appunto, per poi palesarne i meccanismi sottesi, responsabili del fatto che il livello immanente si presenti in *quel* determinato modo. A questa descrizione *fenomenologica, immanente*, segue un diretto confronto, posto dall’analisi critica, tra la realtà “smascherata” precedentemente e ciò che la realtà analizzata sostiene di poter essere, o essere già: il livello dell’ideologia, quindi. In una prospettiva che non si sbilancia né a definire i contenuti di una trascendente “vita buona” intesa come termine di paragone, né si auto-esclude dal discorso assumendo una posizione di “neutralità etica”, l’unico confronto presentabile è quello tra la realtà “reale” che emerge dalla critica immanente e la realtà “potenziale”. Quest’ultima emerge e risulta dalle aspettative, dalle *possibilità* che la forma di vita, per come è strutturata nel pratico, prospetta nell’ideologico: l’immagine che essa dà di se stessa, o anche, la realtà come la considera il soggetto asoggettato dalla forma di vita stessa, il soggetto pratico.

In una critica di vita immanente, le ideologie risultano essere «sistemi di convinzioni che hanno conseguenze pratiche» (p. 63). La presenza o l’assenza di una correlazione tra le “convinzioni” e le effettive “conseguenze pratiche”, diventa il criterio che permette di portare ad evidenza possibili “inganni” prodotti dal dominio ideologico nella comprensione della realtà sociale. L’inadeguatezza dell’ideologia nei confronti della realtà si manifesta

al livello delle norme funzionali, quando queste reggono prassi che, per come sono costituite, sono impossibili da realizzare concretizzando anche, allo stesso tempo, gli ideali cui esse stesse si riferiscono. Un esempio riportato dall'autrice è la pratica del contratto di lavoro capitalistico: qui le "convinzioni" prospettate sono gli ideali di *libertà* e uguaglianza, erroneamente considerate dal soggetto come condizioni di partenza del proprio libero (appunto) assoggettamento al contratto. Viceversa, all'atto pratico le condizioni stesse della prassi realizzano disuguaglianza, anziché uguaglianza, e palezano di muovere non dalla libertà, ma dalla *necessità*.

La critica prospettata dall'autrice costituisce un metodo che, partendo da un motivo di "auto-comprensione sociale" (p. 89), procede in due direzioni. Da un lato, mostra gli inganni prodotti dal dominio ideologico nella comprensione della realtà sociale; dall'altro avvia un processo di trasformazione delle norme funzionali in vista di una loro nuova e migliore adesione alla realtà. Dal momento che, come si è visto, prassi e teoria nell'ideologia sono strettamente correlate, il processo trasformativo si sposterà dal campo normativo a quello epistemico, e viceversa: il momento "teorico", "epistemico" o anche "passivo" di analisi critica, vede un inevitabile sviluppo nel momento "pratico, normativo o attivo". In quest'ultima fase esso si rivolge alla trasformazione delle norme che reggono la prassi, e quindi alla trasformazione della prassi stessa.

Appare evidente che una critica dell'ideologia così costruita è una critica onnicomprensiva di una data realtà sociale. Iniziando dal lato pratico, la critica considera la prassi in ogni sua forma: pratiche e fasci di pratiche coinvolgono in linea di massima lo svolgimento della nostra vita concreta nella sua interezza. Analizzare la prassi significa in certa misura analizzare i "risultati" di un assetto normativo e regolativo che, compreso nell'ideologia, solitamente resta "celato", non mediato da una presa di consapevolezza o da deliberata accettazione. Ponendosi in questo modo la critica ideologica ci "svela" il retroterra della prassi, la quale, costituendo, parrebbe, "per prima" la realtà, più di tutto sembra "naturale" e non "prodotta".

Rahel Jaeggi ha così dato forma a un indirizzo di ricerca molto promettente per quanto riguarda i singoli aspetti delle realtà plurali contemporanee e le realtà nella loro interezza: un'analisi e una critica che riescono a rimanere immanenti, a non rinunciare a un potenziale trasformativo e a rilevare i problemi in un'ottica che rimane, necessariamente, scevra da riferimenti trascendenti e paternalistici.

CRISTINA GARDENGI