

Buchbesprechungen | *Comptes rendus*

Mario Castellana, *Cuori pensanti in filosofia della scienza*. Hélène Metzger, Simone Weil, Suzanne Bachelard e Barbara McClintock, Roma: Castelvecchi, 2018, 93 pagine.

A partire dalla metà degli anni '80 si è progressivamente aperta una nuova branca di studi detta *Social Epistemology*. Si tratta di un campo di ricerca del tutto eterogeneo che coinvolge tanto autori provenienti dalla tradizione della filosofia analitica, quanto altri afferenti piuttosto a contesti interdisciplinari come i *Science and Technology Studies*. Così come il nome lascia trasparire, si tratta di un ambito di ricerca dedicato all'analisi della dimensione sociale della conoscenza. A loro volta a cavallo fra la *Social Epistemology* e gli studi di genere, si sono affermate le così dette «feminist epistemologies» che si sono poste come obiettivo precipuo quello di ripensare le epistemologie tradizionali alla luce di una dimensione situata e delle questioni di genere. Un tipo di dibattito che, per quanto globalmente diffuso, trova le sue radici in particolar modo nel mondo anglofono.

La risposta che propone Mario Castellana con *Cuori pensanti in filosofia della scienza*¹ è particolarmente interessante perché – tramite l'esemplificazione di tre autrici celebri della storia della filosofia francese – mostra un proficuo modo di analizzare le specificità di «un'epistemologia al femminile» senza però cedere al contempo all'orientamento teorico relativista delle *feminist epistemology* tipiche del dibattito anglo-americano.

Castellana è un fine conoscitore della tradizione epistemologica francese e di quella italiana, ambito in cui ha dedicato particolare attenzione al pensiero matematico. Fra i suoi autori di riferimento vi sono Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Albert Lautman, Jean-Toussaint Desanti e Federigo Enriques, ai quali Castellana ha dedicato molti suoi preziosi scritti. È infatti a partire da questa tradizione che l'autore ricostruisce un interessante percorso storiografico «al femminile» all'interno della storia della filosofia francese. Castellana in questo testo evita volutamente di usare l'etichetta «epistemologia storica» per connotare la specificità di quello che è stato definito lo *style français en épistémologie*², termine che invece l'autore preferisce adoperare, in questo caso, per identificare piuttosto quelle epistemologie storicamente informate di matrice anglosassone.

Nonostante queste questioni di «nominalismo», il *fil rouge* individuato da Castellana che accomuna le tre autrici Hélène Metzger (1989–1944), Simone Weil (1909–1943), e Suzanne Bachelard (1919–2007) è l'aver contribuito attivamente all'elaborazione di un'epistemologia storicamente informata. Quest'aspetto le rende a tutti gli effetti parte integrante dello *style français*, tanto quanto i suoi rappresentanti maschili come Émile Meyerson, Léon Brunschvicg, Gaston Bachelard, Albert Lautman, Jean Cavailles, Georges Canguilhem, Louis Althusser, Michel Foucault etc. con cui le autrici in questione condividevano la medesima tensione a vedere la scienza come un prodotto storico. La specificità che invece le rende più originali è proprio quella di aver accentuato – molto più dei loro colleghi – non solo il ruolo della storia della scienza nell'epistemologia ma anche quello dei *vécus* e la dimensione più umana della scienza nelle sue diverse articolazioni.

1 Come ricorda l'autore, l'espressione Cuori Pensanti era stata già usata da Laura Boella «per definire le esperienze di vita e di pensiero di Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein e Maria Zambrano» (p. 17).

2 Jean-François Braunstein: Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie, in: *Les philosophes et la science*, éd. par Pierre Wagner (Paris: Gallimard, 2002) 920–963.

Hélène Metzger – nipote dell'antropologo Lucien Lévy-Bruhl – dopo gli studi in chimica, intraprese autonomamente, e grazie all'incoraggiamento dello storico e filosofo Gaston Milhaud, delle ricerche nell'ambito della storia della chimica (suo principale terreno d'indagine nella storia della scienza). Dal punto di vista della metodologia storico-epistemologica, la Metzger invita a concentrarsi su uno studio delle «abitudini di pensiero» tipiche di ogni fase storica, mettendo dunque fra parentesi lo stato attuale della scienza per immedesimarsi al meglio nel proprio oggetto di studio. Solo così, tramite questa «soggettività interpretante dello storico», è possibile calarsi in un mondo estraneo ai contemporanei al fine di far emergere l'«a priori dello spirito» di un'epoca (cfr. p. 28).

Dal canto suo invece Simone Weil si era formata all'École Normale Supérieure di Parigi ascoltando, fra gli altri, i corsi di «Storia e Filosofia della Matematica» di Léon Brunschvicg. Con il fratello André Weil, matematico fra i fondatori del gruppo Bourbaki, discute e si scontra riguardo alla loro differente concezione dei fondamenti del pensiero matematico. Tali riflessioni porteranno Simone Weil, pur non essendo una filosofa della scienza in senso stretto, ad apportare un contributo teorico importante nell'analisi del rapporto fra scienza e realtà. Per quanto riguarda le tematiche in oggetto anche la Weil ha focalizzato la sua attenzione sul «*vécu* fisico e matematico e della scienza in generale». Da un lato, il suo obiettivo è quello di far acquisire all'epistemologia piena coscienza della dimensione conoscitiva e veritativa del sapere scientifico. Dall'altro, è necessario che la scienza contemporanea si renda consapevole della necessità di una costante analisi filosofica che le permetta di riannodare la sua correlazione fenomenologica con il mondo (cfr. p. 45).

Suzanne Bachelard era invece figlia del più noto Gaston Bachelard. Nel solco dell'insegnamento del padre, quest'autrice ne ha proseguito l'indagine epistemologica coltivando l'interesse per la fisica matematica e la sua storia. Si avvicinò inoltre alla fenomenologia husserliana – campo in cui si è distinta per la traduzione in francese di *Formale und transzendente Logik* – che venne integrata nella sua riflessione sul carattere storico delle scienze. In tal senso Castellana sottolinea come Suzanne Bachelard abbia offerto una visione storico-concettuale della fisica matematica molto più organica e storiograficamente più approfondita rispetto a quella del padre. Nell'ottica di quest'autrice, ricercare una *conscience de rationalité* altro non significa che mirare ad una *conscience d'historicité* epistemologica. Il sapere scientifico si relaziona con il reale ingaggiando con lui un interscambio costante tramite la produzione di forme astratte, mediate e matematizzate. Quest'ultime permettono una conoscenza del mondo che si rivela progressivamente sempre più ricca di correlazioni e articolazioni producendo ulteriori «aggiustamenti fra il reale e il teorico», fra «il concreto e l'astratto». È in particolar modo quest'approccio d'impronta fenomenologica a permettere di non cadere nelle tentazioni fondazionalistiche e aprioristiche tipiche del neo-positivismo spingendo piuttosto l'autrice ad un *engagement* storico-epistemologico che scandisca «i caratteri regionali, discorsivi, storici e applicativi della fisica matematica» (p. 62).

In tal senso Simone Weil, Hélène Metzger e Suzanne Bachelard forniscono degli strumenti epistemologici per cui «intuizione, intelligenza comprensiva e cuore non vengono tenute separate e non vengono viste come momenti autonomi di un tragitto, ma nel loro insieme» (p. 18).

Non si vuole fare pertanto di tali figure delle proto-femministe in ambito epistemologico, ma semplicemente sottolineare il fatto che hanno elaborato delle ottiche diverse con cui guardare al mondo della scienza, come un mondo da vivere intensamente per le

varie ripercussioni sulla vita, sulle stesse ragioni della vita, in quanto esso è ritenuto una dimensione strutturale e una emanazione dell'uomo stesso e delle sue aspirazioni più recondite. Il *theorein*, che il mondo della scienza pertanto nel suo insieme produce, non è ritenuto solo frutto del puro desiderio di conoscere gli aspetti del reale, ma il risultato di più pathos di diversa natura che vengono a coagularsi nel momento conoscitivo attraverso dinamiche a volte esplicite e a volte implicite che l'engagement storico-epistemologico deve sforzarsi di individuare e di chiarire. Tale aspetto è stato un tema solo marginalmente al centro degli interessi dei protagonisti maschili anche perché una ormai lunga tradizione di pensiero nell'ambito della filosofia della scienza, quella di orientamento neopositivista, aveva com'è noto escluso programmaticamente dalle indagini epistemologiche tutto ciò che poteva rientrare in tali dinamiche ritenute di carattere soggettivo e quindi fattori esterni di natura extrascientifica (p. 68).

Nel libro di Castellana è inoltre presente una quarta figura femminile, quella della nota Barbara McClintock (1902–1992) (premio Nobel per la medicina nel 1983). La particolare vicenda biografica di questa scienziata è stato oggetto privilegiato nell'ambito degli studi sulla scienza d'impronta femminista come quelli di Evelyn Fox Keller e di Helen Elizabeth Longino. Castellana dal canto suo, adopera dunque il medesimo caso di studio per mostrare le potenzialità dei dispositivi epistemologici tratti dalle tre autrici francesi, impreziosendo l'opera di ricostruzione storiografica dell'autore. Come si è detto, la peculiarità delle teorizzazioni di queste autrici è quello di riuscire ad entrare nel vissuto dell'esperienza scientifica migliorandone al contempo la comprensione storica ed epistemologica. Come render ragione di un percorso scientifico come quello della McClintock in completa controtendenza rispetto a quello intrapreso dalla rivoluzione molecolare in genetica degli anni Cinquanta? Secondo Castellana infatti, è solo entrando nel suo *vécu* personale, scientifico e teorico, che si può comprendere a fondo il «sentiero» aperto e perseguito da questa scienziata nell'ambito della citogenetica. Bisogna addentrarsi «nella sua visione di naturalista nel senso più ampio del termine, nel suo specifico modo di 'vedere' e di 'comprendere' la complessità della natura» per cogliere tutti gli aspetti più singolari dell'opera innovativa di una scienziata come la McClintock (p. 83).

Per l'autore non si tratta solamente di far emergere con chiarezza quale sia stata la specificità del contributo della Metzger, Weil e Bachelard all'epistemologia ma anche di misurarne concretamente la produttività su un caso di studio particolare come quello della McClintock.

Il testo di Castellana dimostra dunque che è possibile riflettere a partire dal carattere peculiare e situato di un punto d'osservazione femminile in epistemologia, mostrandone i contributi universali che vanno molto al di là delle questioni di genere.

Gerardo Ienna, Verona

Philippe Hamou, *Dans la chambre obscure de l'esprit. John Locke et l'invention du mind*, Paris: Ithaque, 2018, 444 pages.

John Locke, figure fondatrice de l'esprit moderne, a été critiqué pour l'usage de métaphores dont la plus dangereuse serait celle de l'esprit comme lieu. Prenant le contrepied de ceux qui voudraient sauver Locke en lui accordant une indulgence stylistique, Philippe Hamou propose de prendre au sérieux l'affirmation selon laquelle les idées sont *in the mind*. Il donne ainsi de l'*Essay* une lecture contextualiste et cohérentiste, apte à mesurer la littéralité qu'il faut accorder à l'expression. Les résultats philosophiques d'une telle lecture sont positifs, car s'il est vrai que l'*Essay* exclut les considérations physiques

sur l'esprit, il invite ce faisant à penser autrement une science de l'esprit. Travaillant l'idée d'une métaphysique grise à l'œuvre chez Locke, qui pallie ce que son agnosticisme manifeste laissait en suspens, Ph. Hamou identifie les raisons ontologiques inavouées qu'a le philosophe anglais de soutenir que nos idées sont en nous.

«Le cercle des idées», la première des deux parties qui constituent cet ouvrage, affronte les équivocités et le silence apparent de Locke sur les idées, afin de le défendre contre l'accusation de scepticisme visant un *ways of ideas* qui prétend pourtant en être le remède. Par conséquent, le chapitre II – le premier étant un chapitre d'introduction – décrit l'idée en tant qu'objet de l'esprit. Selon un premier point de vue, phénoménal, l'idée est «l'ensemble des choses susceptibles de nous apparaître *consciemment* et immédiatement lorsque nous pensons» (p. 63). Un second point de vue, causal (bien que non physicien), analyse les idées comme des faits mondains. Celui-ci prime car il correspond au but avoué de Locke: identifier l'origine des idées. En cela, il s'articule au long argument de l'*Essay*: celui de l'expérience comme source de *toutes* nos connaissances. La métaphore de la chambre obscure précise le sens de cette causalité: 1) la causalité perceptive, comme la causalité physique, ne peut s'effectuer à distance; 2) il s'agit d'une causalité matérielle et efficiente.

Le chapitre III examine les deux grandes familles de théories en philosophie lockéenne de l'esprit: l'une, représentationnelle, fait des idées des *sense data*; l'autre, réaliste directe, affirme que l'idée est un acte de perception. Ph. Hamou propose une troisième voie: Locke, par contraste tant avec la doctrine scolastique des espèces intentionnelles qu'avec la doctrine cartésienne et arnaldienne de la présence objective, tend du côté de l'idée comme phantasme, ou comme image, telle qu'on la trouve chez Hobbes ou Gassendi.

Le chapitre IV entre dans le vif du sujet en discutant le statut de la métaphore de la chambre obscure: pour déniaiser l'idée que l'on ne voit jamais que le 'tableau' des choses, il faut la replacer dans le sillage scientifique de la théorie de la vision képlérienne. Celle-ci se caractérise comme on sait par une image inversée et une rétine opaque. Surtout, Kepler distingue la *pictura* rétinienne, être numériquement distinct de l'objet extérieur, et l'*imago*, à savoir la projection de nos facultés mentales qui, trompées par la réflexion ou la réfraction de la lumière, perçoivent un objet dans un autre lieu que le sien. Ce modèle signe la fin du modèle aristotélicien de la sensation comme saisie de la forme sans la matière. La nouvelle théorie de la vision est déjà une critique de la ressemblance. Elle se radicalisera avec Descartes. En somme, la solution picturaliste explique l'inversion rétinienne et elle le fait, en particulier dans l'Angleterre post-cartésienne, au sein d'un espace théorique déterminé par des assomptions telles que la dépendance causale des idées sensorielles à l'égard du corps, ou la défense du vide et des atomes. Voilà pourquoi elle a pu s'imposer à si long terme. Elle a aussi un arrière-plan structurant pour la pensée lockéenne des idées, celle-ci se basant sur la définition képlérienne de la vision comme «ressentir consciemment la rétine (ou le cerveau) en tant qu'elle est affectée par le monde» (p. 148). Ainsi, les idées lockéennes sont numériquement distinctes des objets extérieurs qui les causent, et ce sont les premières que nous percevons. Mais le traitement des idées comme peintures physiques pourrait bien résoudre les problèmes soulevés par un tel réalisme indirect. La peinture cérébrale, dans sa matérialité, partage le mode d'existence des choses du monde: le sujet percevant n'est pas séparé du monde, mais en fait partie, même s'il n'accède qu'à *cette* partie.

L'hypothèse naissant de la confrontation de Locke avec son contexte optico-philosophique est étendue à l'ensemble de l'*Essay* dans les chapitres V et VI. Il s'agit d'identifier le ressort du modèle pictural: celui-ci ne réside pas dans la ressemblance propre à l'image mais dans la compositionnalité et la matérialité du tableau. Cependant, traiter les idées comme des tableaux ne suffit pas à résoudre le problème 'sémantique' qu'elles posent, car il faut comprendre comment elles représentent *des choses*. C'est là qu'intervient l'analyse lockéenne de la réalité comme «un ingrédient de nos idées, une certaine supposition mentale qui leur est naturellement annexée par la manière dont elles se présentent et se structurent dans notre expérience» (p. 217). Locke offre ainsi une réponse pragmatique au problème de la justification. Nos idées sont fiables car elles sont les signes de l'existence de leur cause, et de tels signes sont suffisamment certains pour nous faire agir relativement au plaisir et à la douleur, aux biens et aux maux, en somme à ce qui nous intéresse. Si l'argumentation de Locke reste critiquable, Ph. Hamou en montre la profondeur et explique pourquoi le 'pince-moi si je rêve' opposé au doute sceptique est tout sauf trivial. Par l'intromission des idées simples, on peut bien affirmer qu'au moins nos idées, comme partie du monde, sont réelles: «avec les idées, un coin du monde est enfoncé dans notre tête» (p. 230), position qui sera qualifiée de «réalisme direct local» (p. 231).

Le chapitre VII soulève la question de la temporalité psychologique. À la chambre obscure se substitue la lanterne magique, comme métaphore du train des idées, de la fluence comme caractère structurel de la pensée. Si Locke est bref sur le sujet, il est aussi novateur, posant les prémisses de ce que sera le flux de conscience. C'est par ce biais que l'on aborde la seconde partie, «Cette chose qui pense en nous», qui interroge la relation entre le soi et la chose pensante.

Le fil de l'argumentation se construit dans le rapport que Locke entretient avec le cartésianisme. Le chapitre VIII considère sa version originale du *cogito* (*Essay* IV, 9–11): n'importe lequel de nos actes mentaux nous donne la connaissance intuitive de notre propre existence, car n'importe lequel de nos actes mentaux s'accompagne essentiellement de la conscience de soi. Cette conscience de soi se distingue de la substance mentale que l'on postule comme existant. La pensée est *l'opération* de l'âme, ce qui implique que l'âme ne pense pas toujours. La critique adressée par Locke à Descartes contient une thèse métaphysique large qui est celle de l'accidentalité de la pensée qui la lie irrémédiablement au corps. Il faut alors revenir sur ce qu'est la substance mentale effectuant cette pensée. Le chapitre IX s'y applique à partir de la critique, aussi fameuse que mal comprise, de la notion de substance, que Ph. Hamou voudra interpréter, avec Michael Ayers, dans une perspective non pas ontologique mais épistémique. La substance mentale sera élucidée sur la base d'une analyse de l'espace. L'intériorité de l'esprit assume un sens nouveau, non métaphorique, considérée par rapport à l'appréhension de notre propre corps et à la perception des corps extérieurs. Le chapitre X va plus loin encore en débusquant les raisons qui poussent Locke à conjecturer la matière pensante (*Essay* IV, iii, 6), étendue et solide. Cette conjecture fonctionne comme un révélateur métaphysique. Ph. Hamou l'utilise pour prendre position dans le débat sur le mécanisme de Locke et lui reconnaît son interprétant corpusculaire de type boyléen. La matière pensante décrit adéquatement l'essence réelle des corps, quoiqu'elle ne puisse rendre raison de toutes leurs propriétés.

Le dernier chapitre concerne le chapitre 27 du livre II, ajout crucial de la deuxième édition de l'*Essay*, dans lequel la réflexion sur l'identité et la différence se prolonge en une analyse de la personne. Ph. Hamou interprète le passage en le confrontant au chapitre 14

du livre II: le train des idées sur lequel repose la durée de notre être correspond à l'idée de conscience continuée, socle de l'identité personnelle.

Ainsi, si les expressions spatiales doivent être interprétées avec un haut degré de littéralité, l'internalisme lockéen ne doit pas non plus faire figure de bouc émissaire philosophique. Locke est certes épistémiquement pessimiste, mais son pragmatisme le sauve du scepticisme: la sphère de l'esprit n'est sans doute pas adéquate à représenter le réel, mais elle-même fait partie de ce monde physique auquel nous sommes intéressés et dans lequel nous pouvons agir et nous orienter de façon cohérente. D'autre part, il convient de relativiser l'indétermination à laquelle donne lieu l'impatience métaphysique de Locke. Ph. Hamou qualifie d'attracteurs doxastiques ces thèses que Locke considère comme probables: le corpuscularisme de la matière, le picturalisme des idées, l'accidentalité de la pensée, la superaddition de la pensée à la matière. Car ce qui ne cesse d'être affirmé, c'est que le précaire et le probable en matière de connaissance ne sont pas synonymes d'ignorance. L'agnosticisme ne condamne pas au silence mystique. Ce serait mal comprendre la question des bornes de l'entendement. À travers cette belle leçon d'histoire de la philosophie, *Dans la chambre obscure de l'esprit* rappelle enfin à ses lecteurs ce qu'est une véritable mise en contexte, qui certes se charge de circonscrire un écrit et d'effectuer les mises au point historiographiques nécessaires – ce que Ph. Hamou effectue avec brio – mais aussi, et surtout, de lire un texte au filtre de la *méthode* de son auteur.

Hélène Leblanc, Genève

Gunnar Hindrichs, **Philosophie der Revolution**, Berlin: Suhrkamp, 2017, 396 Seiten.

Gunnar Hindrichs unternimmt in diesem Buch den Versuch einer «philosophischen Deutung der Revolution» (S. 13). Es geht ihm nicht um geschichtliche oder politische Dimensionen der Revolution, sondern im eminenten Sinne um eine Philosophie der Revolution, das heißt um ihren Begriff. Anlass des Buches ist die russische Oktoberrevolution von 1917, die, wie es heißt, einen «maßgeblichen Bestimmungsgrund» des 20. Jahrhunderts und auch unserer Zeit darstellt (S. 12). Hindrichs deutet also den Revolutionsgedanken in seinem Kern marxistisch, am Ende der Geschichte steht die klassenlose Gesellschaft, die in das Reich freier Assoziation mündet. Die Übel, die jede Revolution zu überwinden hat, heißen Unfreiheit, Tyrannei und Ausbeutung, einen konservativen Revolutionsbegriff kennt Hindrichs nicht (vielleicht nicht ganz ungefährlich in heutigen Zeiten). 1917 ist aber noch in anderer Hinsicht bestimmend für das 20. Jahrhundert und die Gegenwart:

Ihre Verhärtungen und ihre Möglichkeiten ringen mit einer Krise, deren Entscheidungsresistenz mit dem Gespenst der vergangenen revolutionären Welt verbunden scheint. Die Alternativlosigkeit, deren einzige Alternative politische Destruktion zu heißen scheint, wirkt wie der Nachhall der untergegangenen Alternative – und verweist damit auf deren Beginn 1917. (S. 12)

Das klingt einigermaßen mysteriös und wird letztlich erst am Ende des Buchs genauer erläutert, sofern man hier überhaupt von Genauigkeit sprechen kann (S. 383–391). Hindrichs lässt keinen Zweifel daran, dass die Revolution von 1917 in ihrer konkreten Durchführung spätestens 1989 gescheitert ist. Damit aber ist ihr Versprechen radikaler Transzendenz des Bestehenden gescheitert, und dieses Scheitern affiziert auch das Erbe der

bürgerlichen Revolutionen von 1776 und 1789. Dieses Erbe nämlich kann nicht länger in revolutionärer Absicht aus dem Blick der Gegenwart heraus erneuert werden: «Indem der Rote Oktober verging, sind auch die Spuren der bürgerlichen Revolutionen zu Mumien geworden» (S. 387). Der Rote Oktober wird damit zu *der* Revolution, deren Scheitern den Gedanken der Revolution an sich zur Disposition stellt. Die Gegenwart, so heißt es pathetisch am Ende des Buchs, ist «revolutionslos» (S. 390). Das ist offenbar mit dem Begriff Alternativlosigkeit gemeint (auch wenn undeutlich bleibt, warum die Alternative zur Alternativlosigkeit «Destruktion» sein soll). Natürlich gibt es Proteste, Aufstände oder Rebellionen, es gibt den einen oder anderen Frühling, aber dieser Aufruhr bleibt immanent, zeigt «Entzweiung» in der Immanenz auf (S. 390) und kann folglich niemals radikal transzendent sein. Das Revolutionäre aber, wenn es denn revolutionär sein will, kann nur als radikal Transzendierendes gedacht werden, sonst ist es nicht revolutionär.

Aber was heißt radikal transzendent und warum sollte das, was in der Immanenz verbleibt, nicht auch revolutionär sein können? War 1989 keine Revolution? Das Problem, das sich hier anzeigt, ist ernst. Wenn nämlich der Revolutionsbegriff wirklich nur in der radikalen Transzendenz zu sich kommt, dann könnte das darauf hinauslaufen, dass jede reale innerweltliche Revolution gleichsam aus begrifflichen Gründen scheitern *muss*. Die Revolution ist dann nicht aus kontingenten Gründen gescheitert und vergangen, sie muss scheitern, weil in dieser Welt keine Revolution je radikal transzendent sein kann. Anders formuliert: 1917 hätte nie gelingen können. Eine solche Analyse wäre philosophisch allerdings einigermaßen uninteressant, weil sie immer schon recht hätte und sich durch keine Wirklichkeit korrigieren lassen müsste. Will Hindrichs andererseits zeigen, dass die absolute Vergangenheit der Revolution sich erst im Augenblick des Scheiterns der konkreten (russischen) Revolution zeigt, muss er begründen, warum dieses historisch analysierbare Scheitern den Schluss auf das absolute Scheitern des Revolutionären an sich zulässt. Dazu aber fehlt ihm die Perspektive. Sein Revolutionsbegriff erdrückt die Wirklichkeit und hüllt sie in Dunkelheit. Im Lichte seines Revolutionsbegriffs muss sie Hindrichs alternativlos *erscheinen*, das ist das einigermaßen traurige Drama seines Buchs.

Wie also sieht der Revolutionsbegriff von Hindrichs aus? Es ist ein handlungstheoretischer Revolutionsbegriff. Zentral für den Begriff der Handlung, so Hindrichs, ist der Begriff der Regel. Handeln ist Regelfolgen (S. 7). Regeln können gebrochen werden oder man weicht von ihnen ab. Revolutionäres Handeln bricht Regeln, denn die Abweichung erkennt die Geltung der Regeln noch an. Das revolutionäre Handeln will die Regeln ganz brechen, um an die Stelle der alten Regeln neue zu setzen. Es bricht die Regeln nicht nur, sondern setzt zugleich neue Regeln, an die es sich hält. Das ist schon die Formel der Revolution, die das Buch trägt, Regelsetzen und Regelbefolgen treten in eine Gleichzeitigkeit. Hinzugefügt werden muss, dass dieser Vorgang stets einer des Miteinanderhandelns ist. Kein einzelnes Subjekt kann revolutionär sein, solange sein Regelbruch und seine neuen Regeln keine Nachahmer oder Ko-Revolutionäre finden.

Bleibt der Regelbegriff zunächst eher unklar, so wird er im ersten Kapitel mit Leben gefüllt. Das Recht bestimmt Regeln ausdrücklich. Revolutionäres Handeln müsste also bestehendes Recht brechen und zugleich neues Recht instituieren. In den bürgerlichen Revolutionen von 1776 und 1789 tut es dies, indem es auf tieferliegendes Recht verweist, also etwa auf ein menschenrechtlich begründetes Recht auf Revolution. Was das bedeutet, wird an Rousseau, an Fichte und an dem weniger bekannten Johann Benjamin Erhard durchgespielt (Verweise auf Locke fehlen eigentümlicherweise). Ein Recht auf Revolution bringt aber Schwierigkeiten mit sich. So scheint es immer schon zu gelten, da es sonst

nicht als Berufungsinstanz herangezogen werden könnte. Es tritt also nicht als neues Recht auf (die eigentlich revolutionäre Forderung), sondern wird nur als bislang nicht verwirklichtes Recht ausdrücklich. Hinzu kommt eine Problematik, die Hindrichs die des revolutionären Subjekts nennt. Im Akt der Revolution konstituiert sich das revolutionäre Subjekt zu dem, was es vorher nicht war, eben zum revolutionären Subjekt. Aber wer kann für sich beanspruchen, dieses revolutionäre Subjekt zu sein, wenn er nicht schon ein Bewusstsein des Rechts auf Revolution hat? Im Lichte vorgegebener Rechte kann sich, so scheint es, kein konkretes Subjekt als revolutionäres Subjekt setzen.

Also besteht der Rechtsbruch einfach in seiner Illegalität, ohne sich auf vorauslegendes Recht zu berufen? Der Revolutionär bricht gegebenes Recht und sein Recht darauf erweist sich in der Reaktion der das Recht setzenden und durchsetzenden Gewalt. Das war, in Hindrichs' Augen, das Projekt der Roten Armee Fraktion. Wenn der Souverän in der überzogen gewaltsamen Reaktion auf den Terror das geltende Recht verneint, dann ist die revolutionäre Absicht legitim. Wenn das Recht sich als das entlarvt, was es nicht sein will, nämlich als nackte Gewalt, dann ist der Kampf gegen das Recht legitim. Das Problem für Hindrichs ist der Bezug auf das gegebene Recht. Die Revolution will dieses Recht ganz brechen, aber der romantische Revolutionär (Lukács) bleibt auf das gegebene Recht bezogen und berauscht sich gleichsam daran, es zu provozieren (S. 69). Damit aber bleibt er in ihm gefangen und transzendiert es nicht. Besonders dramatisch wird dieser Sachverhalt, wenn sich zeigt, dass selbst der vorpositive Begriff des Menschenrechts, der doch eigentlich die Revolution stützen soll, unter dem Deckmantel des Universal-Menschlichen partikuläre Interessen kaschiert. Die Marx'sche Kritik am Recht hat diesen Punkt deutlich hervorgehoben. Einerseits soll das Proletariat seine Arbeitskraft frei verkaufen können, andererseits stellt «gleiches Menschsein» eine reine Abstraktion dar, «die nicht gelebt wird» (S. 90). In Wahrheit verkörpern die Menschenrechte nicht die Interessen des Menschen an sich, sondern nur die des Besitzbürgertums, das Proletariat ist in mehrfacher Hinsicht entfremdet und muss letztlich darauf zielen, das Recht zu übersteigen, wenn es wirkliche Freiheit will. Das Recht muss nicht nur als positives Recht, sondern, so scheint es, als Recht an sich verneint werden (S. 101).

Das führt Hindrichs zum zweiten Kapitel, in dem der Rechtsbegriff durch einen Macht- und Gewaltbegriff ersetzt wird. Wenn das Recht die Revolution nicht bestimmen kann, dann vielleicht der Machtbegriff. Das revolutionäre Subjekt hebt das Recht einfach auf und setzt ein neues, ohne sich auf vorgängiges Recht zu beziehen. Das zweite Kapitel spielt diese Möglichkeiten durch. Das Problem der bloßen Gewalt ist, dass sie zwar zerstören kann, aber eine «sinnvolle Verfassung» gelingt ihr nicht (S. 113). Ergibt sich etwa ein revolutionärer Staat, der in den marxistischen Modellen den Übergang zur klassenlosen Gesellschaft verwalten soll, so zielt dieser auf seine eigene Aufhebung, denn die klassenlose Gesellschaft bedarf keines Staates. Sein Grund ist damit nach Hindrichs das «Noch-nicht» (S. 135), zugleich aber hat er eine Gegenwart und Bestimmtheit und gängelt die, die seinem Herrschaftsbereich unterworfen sind (S. 136). Er spaltet damit die Gesellschaft in die revolutionäre Avantgarde und die Menge der Bürgerinnen und Bürger, die ihren Weisungen zu folgen haben (mit ästhetischen Avantgarden hat Hindrichs später viel weniger Probleme). Der revolutionäre Staat leidet darunter, dass die Revolution kein wirkliches Miteinanderhandeln ist, eine Kategorie, die Hindrichs im Anschluss an Arendt einführt. Miteinanderhandeln zeichnet sich durch ein kollektives Regelfolgen aus, aber vor allem auch durch einen Gemeinsinn, der es erlaubt, dass die Akteure «Handlungsregeln mit Urteilskraft in unvertrauten Kontexten anwenden können» (S. 166). Hindrichs

führt an diesem Punkt eine komplexe Diskussion durch, die nicht nur Arendt, sondern auch Kant, Wittgenstein, Schütz und Gramsci bemüht. Damit werden einerseits Strukturbestimmungen des Miteinanderhandelns geliefert, es wird aber auch deutlich, dass Miteinanderhandeln immer unter Bedingungen der Hegemonie statthat. Man folgt im Handeln schlicht den Gründen, die die vorherrschende Praxis nahelegt. Das wiederum lässt die Frage nach der «Ermöglichung des revolutionären Handelns inmitten des hegemonialen Gemeinsinnes» aufkommen (S. 182 f.). Die Hegemonie der Praxis wird nach Hindrichs durch eine Topik befestigt, die Gründe des Handelns anbietet, etwa Gemeinplätze, die man heranzieht, um Situationen als bekannt zu deuten, oder Exempel, an denen man sich orientiert. Auch Institutionen und Traditionen bestimmen den Gemeinsinn und liefern Gründe für Handeln, aber sie tun dies naturgemäß ganz im Bereich des Bestehenden und können folglich keine Gründe liefern, die Bestehendes transzendieren. Für Hindrichs stellt sich jedenfalls an diesem Punkt die Frage nach dem Ort der Transzendenz im Bestehenden. Soll die revolutionäre Transzendenz des Bestehenden nicht gänzlich ortlos werden, dann muss sie in den bestehenden Gemeinplätzen gefunden werden, sie muss zum ortlosen Ort werden, zum «Überschuss» in der Hegemonie (S. 189).

Für die Überlegungen von Hindrichs sind diese Abschnitte zentral, denn sie weisen den falschen Weg, den er im Folgenden bis zum Ende des Buchs mit großer Konsequenz beschreiten wird. Mit dem Gedanken des Überschusses im Bestehenden nämlich verabschiedet er das revolutionäre Subjekt, das handelt; zwar führt er im vierten Kapitel in seiner Rekonstruktion der biblischen Exodus-Geschichte wieder ein handelndes Kollektivsubjekt ein, aber wie sich zeigen wird, dient auch dieses (ohnehin eher narrative) Subjekt nur dazu, das Scheitern jeder diesseitigen Revolutionsbemühung zu veranschaulichen. Als Überschuss wird die Revolution mit Kant zum Geschichtszeichen, das nur noch der unbeteiligte Zuschauer entziffern kann. Das handelnde Subjekt kann schließlich nur im Rahmen der bestehenden Verfassung Gründe generieren und fällt folglich als Instanz des Utopischen im Bestehenden fort, an dem es unausweichlich klebt. Nur so erklärt sich das dritte Kapitel, das der Schönheit der Revolution gewidmet ist, ihrem Schrecken, ihrem Schock, ihrer Erhabenheit und eben: ihrer Schönheit. Die Kategorien der Analyse, man merkt es, verschieben sich dramatisch. Die Kunst wird nun zu dem Ort, an dem nach revolutionären Elementen im Bestehenden gesucht wird; verhandelt wird sogar, ob nicht der Ort, an dem Freiheit und Regel zusammenfallen, das avantgardistische Kunstwerk ist. Hindrichs zeichnet dies vor allem am russischen Formalismus nach, in dem nicht nur, wie im Surrealismus, bestehende Zeichenformationen aufgebrochen werden, sondern in konstruktiver Absicht eine «stimmige Darstellung» eines Handelns skizziert wird, das den Regeln folgt, die es selber erst setzt (S. 274 ff.). So faszinierend Hindrichs' Beschreibungen im Einzelnen auch sind, sie laufen dennoch auf die Feststellung ihrer eigenen Begrenztheit hinaus. Was sich an sinnlich-sinnhafter Freiheit im Kunstwerk verdichtet, bleibt lediglich ein schöner Vorschein dessen, was kommen soll, ein schöner Vorschein des Utopischen oder eben der klassenlosen Gesellschaft (S. 286). Der Vorschein der klassenlosen Gesellschaft aber ist nicht die klassenlose Gesellschaft, er ist eben nur Schein des Noch-nicht, an dem sich ein begeisterter Zuschauer entzünden mag.

Wie immer formuliert Hindrichs an den Übergängen seiner vier Kapitel ein Problem, das in seinen Augen stringent von einem zum anderen Kapitel führt. Der Übergang zum vierten Kapitel aber, das dem «Gott der Revolution» gewidmet ist, bleibt eher mysteriös (zugegeben, auch die anderen Übergänge sind nicht gerade leserfreundlich geraten). Die «Wucht des Vorscheins», so heißt es, führt über die Schönheit der Revolution hinaus.

Und weiter: Das kommende Freiheitsreich lässt sich nicht im Rahmen der Schönheit verstehen, «weil der Vorschein von ihm ausgeht» (S. 295). Was genau ist gemeint? Der Vorschein des kommenden Freiheitsreichs geht vom kommenden Freiheitsreich und nicht von der Schönheit selbst aus? Das könnte ja beruhigend sein, da diesem Vorschein somit das Element ästhetischer Willkür genommen wäre, er besäße gewissermaßen ein *fundamentum in re*, aber Hindrichs reicht das offenbar nicht, er will nun im letzten Kapitel die Transzendenz als Transzendenz thematisieren, also als: Gott. Mit Gott kann nun endlich der Versuch unternommen werden, die Transzendenz nicht länger in der Immanenz ausfindig zu machen, wo sie entweder stark durch Bestehendes kontaminiert ist oder aber nur als Vorschein des Schönen auftaucht (hier hätten freilich einige der Aporien, die Hindrichs bei Rousseau erkennt, behoben werden können, denn auch Rousseau erwähnt in seinem *Contrat Social* die Rolle des göttlichen Gesetzgebers). Der Gott, den Hindrichs dabei vor Augen hat, ist der Gott des alten Testaments, der das Volk Israel mit Hilfe von Moses aus der Knechtschaft in Ägypten führt und durch den Bund in der Wüste Sinai ein neues Volk schafft, das nun, so sieht es Hindrichs, Regeln folgt, die es sich selbst gegeben hat. Genau genommen hat natürlich Gott diese Regeln gegeben, aber Hindrichs schreibt, sie würden «willentlich und solidarisch» angenommen (S. 307). Hier wäre sie also, die Transzendenz, die nicht von innen kommt, sondern ganz und gar von außen, der die Glieder des Volkes Israel aber – allem Murren zum Trotz – folgen können.

Der Gedanke der Revolution, er kommt also in der göttlich geführten Revolution zu sich? Die Transzendenz, von der durchgängig die Rede ist, meint göttliche Transzendenz (und muss das auch meinen)? Aus einer Philosophie der Revolution wird eine Theologie der Revolution, ein Theologumenon der Revolution? Aus dem unbeteiligten Zuschauer wird ein Glaubender, der nicht mehr nach draußen, sondern nur nach innen schaut? Diese Fragen sind zu bejahen und Hindrichs ist bereit, den Preis zu zahlen, den er mit dieser Wendung seiner Gedanken festsetzt. So ist der Glaubende zwar freundlich und verrät den «Gottunfähigen» nicht, aber nicht ganz so freundlich, dass er dann nicht doch seine «Welt» zerstören muss (S. 379). Revolutionen sind nun einmal Revolutionen und kein Kinderspiel, in ihnen gilt die eiserne Freund-Feind-Logik, aus der Sicht der Revolution sind Gegenstrebungen zwangsläufig antirevolutionär. Wie man freilich in der «eschatologischen Überlieferung» den Ungläubigen die Treue wahrt, gleichzeitig aber ihre Welt zerstört, bleibt unklar (S. 379). Was heißt hier treu, fragt man sich einigermaßen beunruhigt? Wie immer es sich damit verhält, auch der bislang vorgeschlagene, theologisch aufgeladene Revolutionsbegriff reicht Hindrichs nicht. Der Gott, mit dem Israel einen Bund schließt, ist seinem Namen nach bekanntlich der «ich werde sein, der ich sein werde» (S. 381), er ist also noch gar nicht und sein Reich kann folglich immer nur zukünftig sein. Er ist gegenwärtig, aber «unverfügbar», sein Sinn lässt sich nicht erfassen und er übersteigt alle Geschichte (S. 321). Hindrichs wählt hier die Lesart des prophetischen oder messianischen Denkens, die er gegen seine Lektüre von Michael Walzers *Exodus und Revolution* ins Feld führt; diese nennt er liberal, weil Walzer die Exodus-Episode einführt, um die Revolution in den Liberalismus zu integrieren. In der liberalen Lesart wird die Revolution «zum pragmatischen Erinnern und Erlernen dessen, von dem die freiheitlichen Gesellschaften ausgehen: der Freiheit als Befreiung» (S. 311). Der Messianismus des kommenden Gottes aber will aus der liberalen Gesellschaft ausziehen, er sieht in ihr noch zu viel Unglaube, zu viel Unfreiheit, sieht, dass es so, wie es ist, noch ungenügend ist. Er vollzieht damit die radikale Transzendenz nach, in der das Reich der Freiheit sich nur dort ereignet, wo Gott seine Regeln «auf die Herzen» der Glaubenden schreibt und

dadurch einen neuen Bund eingeht, der nun den, der sich von Gott erleuchten lässt, den «Geistesgegenwärtigen», zum wahrhaften Revolutionär werden lässt (S. 380). Trotzdem gilt, dass das Freiheitsreich das «kommende Reich» bleibt, der Revolutionär im Glauben lässt sich von ihm, so scheint es, inspirieren und befeuern, aber er weiß, dass es nie gegenwärtig sein kann, weil es jenseits der Geschichte liegt.

Wie geht man mit diesen Gedanken um? Zunächst einmal kämpft man mit ihnen, weil sie oft dunkel bleiben. Hindrichs ist ein Autor, der wenig analysiert, aber viel thetisches Pathos mit durchaus patriarchal-autoritativem Gestus verbindet. Sein Stil schüchtert ein. Eine Kostprobe:

Auf diese Weise greift das, was noch keinen Ort hat, in der eschatologischen Geistesgegenwart auf die Welt aus, die noch nicht die Welt des eschatologischen Geistes ist. Es erlangt dadurch intensive Realität. Sein Schon-und-noch-nicht gewinnt hier noch einmal eine andere Bestimmtheit: es entpuppt sich als die Doppelung von intensiver Gegenwart und extensiver Unvollendung. (S. 380)

Es ist nicht so, als ob man über diese Behauptungen nicht diskutieren könnte, auch wenn ihr Gestus ein wenig an deutsche Ordinariatsphilosophie aus dem letzten Jahrhundert erinnert. So konnte man einmal in Heidelberg philosophieren, da ging es noch um alles oder nichts, da wehte einem der Hauch des Messias um die Ohren und alles war radikal, vielleicht sogar die Linke, wenn sie ihren Benjamin gelesen hatte. Aber es ist eben auch ein Stil, der sich hinter Pathos und Gewichtigkeit verschanzt und auf eigentümliche Weise selten durchblicken lässt, wie er zu der Gegenwart steht, in die hinein er schreibt. Ist dieses Denken reaktionär? Es könnte so aussehen, denn ein ausschließlich theologisch zu rettender Revolutionsbegriff wird automatisch reaktionär, wenn damit alle anderen weltlichen Revolutionsbegriffe diskreditiert werden. Und das werden sie. Wie kompromisslos Hindrichs hier denkt, zeigt sich etwa an seiner Kritik Edward Saids. Said hat Walzers Exodus-Lektüre einer seinerseits scharfen Kritik unterzogen. In ihr macht sich Said nicht nur Gedanken darüber, dass Walzer ein spezifisch jüdisches Narrativ als allgemein menschliches stilisiert, er sorgt sich auch um die Kanaaniter, denen nach der Exodus-Geschichte nicht nur, wie Hindrichs nahelegt, der «Ausschluß» aus dem revolutionären Subjekt (S. 322) beschieden war, sondern die schlicht beseitigt werden sollten. Die Fußnote, in der Hindrichs Said diskutiert, ist aufschlussreich, aber sie ist auch gewohnt nebulös:

Saids Kritik zeigt wie in einem Brennglas einen Grundzug der gegenwärtigen Linken. Statt mit Revolution beschäftigt sie sich mit Einschluß-Ausschluß-Verhältnissen. Sie arbeitet daher mit vorgängigen Identitäten, deren Inklusion sie fordert und über deren Exklusion sie sich entrüstet. Institutionell führt das meist zu einem statutarischen Moralismus. (S. 322)

Es fällt schwer, in diesen Worten nicht ein belächelndes Kopfschütteln über die Linke auszumachen. Ignoriert man einmal die Fehllektüre Saids (als würden sich die Kanaaniter wie ein Kind über den Ausschluss aus dem männlich-heroischen Revolutionsspiel beklagen), so bleibt der Vorwurf, die gegenwärtige Linke sei schlicht nicht mehr revolutionär. Wer mit vorgängigen Identitäten arbeitet, hat offensichtlich nicht das Ziel, diese Identitäten in revolutionärer Absicht zu überwinden. Aus der Perspektive der Revolution, so muss man diese Worte wohl deuten, ist die Linke verweichlicht, sie will bloß noch Recht haben und auf ihre jeweilige Identität pochen (Frauen, Homosexuelle, Schwarze, Minder-

heiten aller Art) und verrät damit gleichsam jeden Gedanken an Selbsttranszendenz. Das ist böse und auch ein wenig neurechts, zeigt aber eben, wie Hindrichs mit seinem Revolutionsbegriff arbeitet. Wie gesagt, das revolutionäre Kollektivsubjekt hat sich längst verflüchtigt, am Ende bleibt höchstens noch der Einzelne, den Gottes Wort erreicht: «Das innerliche Licht, mit dem man den in die eigenen Herzen geschriebenen Regeln folgt, wendet sich [...] nach außen und greift die alte Welt an» (S. 380). Wie sieht dieser Angriff aus? Wer darf für sich beanspruchen, Gottes Wort in sich zu tragen? Und noch einmal: Was passiert mit den Opfern des Angriffs? Und sind wirklich alle, die nicht in diesem Sinne innerlich erleuchtet werden, aber trotzdem die Umstände revolutionieren wollen, in Wahrheit revolutionsvergessen, weil sie keinen richtigen Begriff der Revolution mehr haben? Es sei wiederholt: Die Gegenwart ist revolutionslos, niemand wüsste, was es hieße, in dieser Gegenwart die Regeln zu brechen und neuen Regeln zu folgen. Aber stimmt das?

Hindrichs bleibt leider viel zu oft in bloßen Andeutungen hängen, die oftmals nicht einmal das sind. Leise und doch dezidiert spielt er mit dem Feuer und liest der Gegenwart im Lichte des messianischen Gottes die Leviten. Nein, das ist nicht reaktionär, es will ja nicht zurück in eine gute alte Zeit. Es will nichts restituieren, nichts bewahren. Im Gegenteil, es hält am ganz Anderen im Augenblick seines Untergangs fest und verteidigt eine Zukunft, die doch nicht eintreten kann. So etwas kann man bei Benjamin, bei Derrida, ja vielleicht sogar bei Judith Butler auch lesen. Nur ist damit, zumindest bei Hindrichs, der Gegenwart mit all ihren kleinen und größeren Kämpfen und vor allem: mit ihren derzeit großen Niederlagen wenig geholfen. Hindrichs transzendiert sie souverän und wendet sich in das erleuchtete Innen ab. Damit verrät er die Gegenwart, missversteht wohl auch vieles an ihr, um seinen Begriff der Revolution vor ihr zu schützen. Das ist dann doch irgendwie schade.

Martin Hartmann, Luzern

Caterina Tarlazzi, *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcelona, Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018, 426 pages.

Per lungo tempo gli storici della filosofia medievale hanno riservato un'attenzione particolare a quello che consideravano essere il punto di partenza del dibattito sugli universali: la critica di Abelardo alla dottrina propugnata da Guglielmo di Champeaux intorno al 1108–1109. Com'è noto, Abelardo racconta nell'*Historia calamitatum* di aver platealmente sconfitto in una disputa il proprio maestro Guglielmo e di averlo portato ad abbandonare la sua posizione in favore di una forma di realismo più sofisticata. Un limitato accesso alle fonti connesso al tono autocelebrativo del maestro Palatino nell'*Historia* fornivano agli studiosi gli ingredienti perfetti per elaborare un ritratto di Abelardo come eroe solitario in un *Kindergarten* filosofico. Tuttavia, negli ultimi decenni, grazie soprattutto a un'importante lavoro editoriale sulle fonti manoscritte e a studi dottrinali più comprensivi, gli studiosi hanno definitivamente messo in discussione tale rappresentazione monodimensionale della filosofia nel XII secolo. L'analisi di fonti non soltanto logiche, ma anche grammaticali, teologiche e retoriche hanno restituito un'immagine assai più ricca degli anni che *precedono* e *seguono* l'attività di Abelardo.

Da un punto di vista generale, lo studio di Caterina Tarlazzi si colloca all'interno di tale corrente storiografica che mira a cogliere la polifonia di voci propria della filosofia del XII secolo. In particolare, la studiosa mira a offrire un contributo alla storia del realismo

medievale indagando il rapporto fra un maestro, Gualtiero di Mortagne (†1174), e una particolare forma di realismo, denominata dall'autrice stessa «teoria dell'*individuum*» (abbreviata qui in [TI]). Se è vero in effetti che i maestri realisti sono stati d'accordo nell'ammettere che generi e specie non sono *soltanto* concetti o nomi, ma anche cose (*res*), è altrettanto vero, come ricorda Giovanni di Salisbury, che «quelli che stanno attaccati alle cose hanno molte e diverse opinioni» (*Metalogicon* II, 17).

In introduzione al volume, dopo aver discusso differenti approcci metodologici al problema degli universali (Libera, Galluzzo, Erismann e Rosier-Catach), l'autrice dichiara la sua predilezione per una metodologia che armonizzi al contempo ricerca storico-testuale e analisi dottrinale. Ciò si riflette nella struttura tripartita del volume. In un primo momento, a seguito di una puntuale ricostruzione della vita, degli scritti e dell'insegnamento di Gualtiero, viene esaminata la sua teoria sugli universali (abbreviata qui in [TGM]). Tuttavia, dal momento che nessuno dei testi attribuiti a Gualtiero contiene una teoria sugli universali, l'autrice ricostruisce [TGM] a partire dalle testimonianze che Giovanni di Salisbury ne dà nel *Metalogicon* e nel *Policriticus*.

Nella seconda parte del volume si prende in considerazione come [TI] viene descritta, criticata e talvolta supportata da cinque testi risalenti al periodo che va dal 1100 al 1140 circa. Tale *corpus* conta tre commenti all'*Isagoge* di Porfirio (il commento di Abelardo nella *Logica 'Ingredientibus'*; un commento fortemente influenzato da Abelardo nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*; e infine un commento anti-abelardiano conservato due volte nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237 e noto come 'P17') e due trattati indipendenti sugli universali ('*De generibus et speciebus*' e '*Quoniam de generali*'). Ma cosa ci garantisce che una *stessa* teoria, ossia [TI], sia presente in ciascuno dei cinque testi? Si tratta, secondo l'autrice, dell'omogeneità delle fonti. Poiché le fonti analizzate sono testi di *logica*, di *datazione* ben circoscritta, e accomunate da forti *affinità* terminologiche e concettuali, si può concludere che in ciascuna di esse viene discussa la stessa teoria, vale a dire [TI] (p. 104). È senz'altro da apprezzare che l'analisi di ciascun testo sia preceduta da un preciso resoconto delle fonti manoscritte, delle edizioni critiche e dei principali studi dottrinali esistenti. Persino quando si dedica a questioni non strettamente essenziali ai fini della descrizione di [TI], l'autrice interviene mettendo in luce aspetti problematici nella letteratura secondaria e proponendo soluzioni persuasive. Ciò risulta evidente, per esempio, quando prende parte al dibattito sulla struttura del '*De generibus et speciebus*' (p. 95–97) e a quello sull'identificazione del cosiddetto '*material essence realism*' (p. 114–117).

Nella terza e ultima parte, l'autrice si propone di sintetizzare la ricerca storica e l'analisi dottrinale condotte precedentemente al fine di corroborare la tesi (già presente nella letteratura secondaria) secondo cui [TGM] e [TI] sono la *stessa* teoria e che, pertanto, la paternità di [TI] spetta a Gualtiero di Mortagne. Lo studio si conclude con un confronto fra [TI] e le dottrine di altri tre importanti maestri: Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers.

L'identificazione di [TGM] con [TI] risulta effettivamente rafforzata dalle analisi che l'autrice offre nelle prime due sezioni del volume. In particolare, emerge chiaramente che i termini chiave e le tesi centrali delle due teorie sono gli stessi, benché le fonti che le descrivono siano di genere letterario differente ([TGM] è ricostruita a partire dal resoconto distaccato di Giovanni di Salisbury, [TI] a partire dagli argomenti di autori coinvolti in prima persona nel dibattito). Dopo aver mostrato che [TGM] e [TI] coincidono, tuttavia, l'autrice invita alla cautela: dato che [TI] non viene mai attribuita

esplicitamente a Gualtiero, e dato che gli scritti di quest'ultimo permettono di ricostruire direttamente la sua posizione sugli universali, [TI] e [TGM] rimangono due costrutti teorici distinti.

L'autrice spiega che [TI] rappresenta un'evoluzione e un raffinamento della cosiddetta teoria dell'essenza materiale, ossia quella teoria sostenuta da Guglielmo di Champeaux prima d'imbattersi in Abelardo. [TI] dunque rappresenta una soluzione realista che però fa tesoro delle critiche abelardiane al fine di superare le aporie della teoria dell'essenza materiale. Pertanto, l'autrice propone di chiamare la fase di fioritura e diffusione di [TI] col nome di «secondo realismo». È assai apprezzabile che il lettore venga guidato all'interno del «secondo realismo» solo dopo esser stato istruito su tutta una serie di questioni cruciali che attraversano il realismo di prima generazione.

[TI] è una teoria «per molti aspetti paradossale» (p. XXXIV) che si fonda su due tesi centrali: (1) tutto ciò che esiste è individuo, e (2) l'universale è l'individuo stesso. Per difendere la compostibilità di (1) e (2) i sostenitori di [TI] si servono di diverse strategie. Fra queste, spicca il ricorso alla nozione di *status*. Secondo [TI] ogni individuo può venir considerato sotto *status* differenti: ora in quanto individuo, ora in quanto specie, ora in quanto genere, e così via. Ora, tali *status* non sono né gli stessi universali né dei meri prodotti mentali, ma *modi di essere* oggettivi dell'individuo. Da qui si sarebbe tentati di concludere che gli *status* debbano far parte dell'ontologia di [TI]. Tuttavia, l'autrice resiste a tale conclusione sulla base del fatto che nessuno dei testi esaminati giunge esplicitamente a suggerire che gli *status* siano delle *res* (p. 179; il commento *P17* ci sembra in realtà andare in tale direzione, cf. il passo citato dall'autrice a p. 240 n. 11). D'altro canto, ci pare opportuno notare che se gli *status* non fossero da includere nell'ontologia di [TI], allora sarebbe difficile trovare una qualche differenza significativa fra [TI] e la teoria di Abelardo (la prima risulterebbe semplicemente una versione meno perspicua della seconda).

In conclusione, il lavoro di Caterina Tarlazzi apporta senz'altro un contributo positivo. L'autrice raggiunge gli obiettivi prefissatisi non soltanto con chiarezza e rigore argomentativo, ma anche grazie a una metodologia che tiene conto della complessità intrinseca dei testi della prima metà del XII secolo. L'autrice è ben cosciente che tale complessità si presenta già al livello dell'*attribuzione* dei testi, e che la comune nozione di 'autore' risulta spesso poco efficace nel catturare il processo corale di produzione letteraria. Il volume è la prova di come tale indeterminatezza possa essere controbilanciata dalla selezione ragionata di un *corpus* di testi, dalla ricostruzione di argomenti e dall'analisi comparativa degli argomenti stessi.

Enrico Donato, Genève