

menzione che G. stesso riconosce non essere presente nel suo testo. Riguardo l'utilizzo della Scrittura, ad esempio, si potrebbe, e dovrebbe, chiedere che tipo di prove adducono alle tesi che costituiscono i perni delle varie argomentazioni paoline. Certo, si rende necessario un utilizzo *intelligente* della retorica, che non imponga alle lettere un genere e una strutturazione aprioristica, come G. giustamente denuncia, ma rispetti l'indole peculiare delle stesse e delle loro singole sezioni, ciò che richiede all'interprete competenze non limitate alla retorica. È efficace e motivato il monito che asserisce che "lo studioso dovrebbe scegliere tra gli strumenti a disposizione quello che si adegua meglio – o che corrisponde – al tipo di testo che ha sotto gli occhi" (10).

Stefano ROMANELLO

J. HERNANDEZ MARCELO, *Fenomenologia dei margini. Derrida allievo di Husserl*, Prefazione di M. FERRARIS (Minimaphilosophica), Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2024, pp. 207, € 20.

Dichiariamo subito di sottoscrivere convintamente la tesi che attraversa questo importante studio di Jimmy Hernandez Marcelo (docente presso l'Università di Salamanca): Jacques Derrida occupa un posto significativo nella storia della fenomenologia e in particolare della fenomenologia francese. Si tratta di una tesi che lentamente si è imposta nel dibattito, infatti se nel volume di B. Waldenfels *Phänomenologie in Frankreich* del 1983 Derrida viene chiamato in causa semplicemente come «avversario» della fenomenologia, la pubblicazione nel 1990 della sua tesi *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* ha avviato un percorso di rilettura e di revisione profonda del rapporto tra Derrida e la fenomenologia. Questa nuova impostazione è attestata da H.-D. GONDEK – L. TENGELYI, *Neue Phänomenologie in Frankreich* del

2011, in cui Derrida occupa un posto significativo accanto a Richir, Marion, Henry nella cosiddetta «seconda generazione» di fenomenologi francesi e anche nel volume *Storia della fenomenologia* a cura di A. Cimino e V. Costa Derrida viene presentato come un protagonista di questa storia. L'aspetto più significativo della ricerca di J. Hernandez Marcelo è quello di portare alla luce precisamente come il corpo a corpo che Derrida ha intrattenuto con tutti i testi husserliani (compresa la *Filosofia dell'aritmetica*) non deve essere considerato come un mero percorso di formazione di un giovane studente francese tra gli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, ma in quel confronto con il fondatore della fenomenologia Derrida ha gettato le basi della sua personale proposta teorica. Se, come sottolinea Maurizio Ferraris nella *Prefazione*, l'iper-visibilità della seconda fase «decostruzionista» e della terza fase «etica» della filosofia di Derrida ha oscurato la prima fase «fenomenologica», tuttavia è ormai chiaro che solo «affrontando questi [primi] scritti più asciutti e accademici che si può comprendere il Derrida universalmente noto» (9-10). Hernandez Marcelo sviluppa la sua ricerca su due livelli: in primo luogo individuare il ruolo che giocano le ricerche fenomenologiche del giovane Derrida all'interno della tradizione della fenomenologia francese e, in secondo luogo, mostrare la centralità della fenomenologia husserliana nella nascita della filosofia di Derrida, evidenziando così «la profonda continuità tra gli scritti giovanili e la filosofia matura di Derrida» (17).

Il primo capitolo ci offre un'utile mappatura della «fenomenologia in Francia», vale a dire del modo in cui la fenomenologia husserliana entra all'interno del dibattito filosofico francese attraverso Koyré, Héring, Lévinas e della «fenomenologia francese», cioè del modo in cui il metodo fenomenologico viene sfruttato e rielaborato criticamente. All'interno di questa seconda dimensione l'autore si fa guidare dalla ormai classica distin-

zione proposta da Michel Foucault, tra una filosofia del soggetto (Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Berger) e una filosofia del concetto (Cavaillès, Tran-Duc Thao, Suzanne Bachelard). Il secondo capitolo è finalizzato a ripercorrere le tappe più significative del modo in cui Derrida si inserisce in questo dibattito. Questo lungo percorso si sviluppa tra il 1954 e il 1967, in cui il giovane Derrida rifiuta la lettura esistenzialista e si colloca nell'orizzonte della filosofia del concetto, proprio in ragione dell'esigenza di un «ritorno a Husserl stesso». La fenomenologia esistenziale viene infatti respinta da Derrida perché estranea al progetto filosofico di Husserl, in quanto pone «l'esistenza empirica del soggetto come punto di partenza del filosofare», ma ciò «non potrebbe essere più contrario all'intenzione originaria della fenomenologia di Husserl» (81). È il ruolo della riduzione il luogo del fraintendimento della fenomenologia esistenziale: interpretando – per respingere – la riduzione eidetica e trascendentale come una negazione dell'esistenza, l'esistenzialismo rischia una regressione allo psicologismo e allo storicismo. Ma la riduzione per Derrida non è un annullamento, bensì una necessaria sospensione dell'esistenza pre-teoretica e senza questa sospensione il discorso filosofico non avrebbe modo di costituirsi. Tuttavia la rigorosa rilettura del *corpus* husserliano dalla *Filosofia dell'aritmetica* alla *Crisi* da parte di Derrida non deve essere intesa come un mero esercizio di riproposizione dell'intenzione originaria del progetto filosofico di Husserl, in quanto è proprio il doppio movimento dell'indagine husserliana, quella statica e genetica, riletta attraverso Hegel che consente al giovane filosofo di portare alla luce «la legge di contaminazione differenziale» come struttura dell'apparire della realtà: «Derrida riconoscerebbe nella fenomenologia husserliana una sorta di *nuova fenomenologia dello spirito*» (96). E questa conquista teorica della «fenomenologia derridiana» (98) di-

venta il filo conduttore del terzo capitolo, in cui Derrida viene seguito sul modo in cui raccoglie la sfida dello strutturalismo, presentandosi come «difensore di Husserl e del suo progetto filosofico» (101). Un indubbio merito del libro è quello di riportare puntualmente gli interventi di Derrida nel convegno di Cerisy-La-Salle del 1959 su *Struttura e genesi*, in cui la fenomenologia husserliana viene presentata come il gesto teorico in grado di smascherare i presupposti metafisici dello strutturalismo. Di fronte alla pretesa delle scienze empiriche di chiudere il sapere in un esercizio esplicativo, il giovane fenomenologo Derrida mostra l'irriducibilità e il rigore della fenomenologia husserliana nell'«apertura infinita al vissuto», da intendere come «irruzione dell'infinito nella coscienza» (108). Nell'ultimo capitolo J. Hernandez Marcelo mostra come Derrida, pur nell'evidenziare le ricadute nella «metafisica della presenza» di Husserl, abbia cercato di «completare il progetto di Husserl», attraverso tre direzioni. In primo luogo, elaborando una «fenomenologia dell'iscrizione», portando alla luce come il processo di idealizzazione abbia una genesi tecnica; è infatti grazie ad un supporto esterno, ad una registrazione extra-soggettiva, in particolare la scrittura, che il senso può essere rivelato, conservato e tramandato. Una seconda direzione della fenomenologia derridiana è «fenomenologia del documento», inteso come il nuovo campo trascendentale, vale a dire ciò che consente al soggetto di uscire da se stesso. In questo modo, e qui Hernandez Marcelo riprende la lettura derridiana di Ferraris, vengono gettate le basi per una indagine «sull'origine del mondo sociale» (157). Infine Derrida elabora una «fenomenologia dei margini», in cui mostra come il discorso fenomenologico, in quanto ricostituzione storico-intenzionale, sia inevitabilmente orientato a portare alla luce l'origine, anzi sia «una ripetizione dell'origine» (160). E in questa indagine Der-

rida scopre, rispetto a Husserl, come il momento di crisi, del negativo, dell'interruzione non sia un accidente, ma la condizione di possibilità per interrogare l'origine. In questo senso «la fenomenologia derridiana non consisterebbe, pertanto, in una nuova fenomenologia, ma semplicemente nella prosecuzione e nell'approfondimento del percorso iniziato da Husserl» (167). I testi delle lezioni e seminari che Derrida tenne nei primi anni Sessanta alla Sorbona, come assistente di Ricoeur, che sono in corso di pubblicazione non potranno che confermare quanto questo libro di J. Hernandez Marcelo ha dimostrato: la proposta teorica di Derrida si è maturata in un rigoroso confronto con la fenomenologia husserliana e una sua radicalizzazione, come nessun altro esponente della «fenomenologia francese» ha fatto. Non va tuttavia dimenticato come il Derrida «decostruzionista» abbia reciso i rapporti con le procedure e le modalità metodologiche della fenomenologia, mentre, ci sembra di poter affermare, una certa ripresa del metodo descrittivo della fenomenologia sia presente nella fase «etica», come i seminari tenuti all'*École des hautes études en sciences sociales* attestano.

Vittorio PEREGO

A. MASSARENTI, *Come siamo diventati stupidi. Una immodesta proposta per tornare intelligenti*, Guerini e Associati, Milano 2024, pp. 206, € 18.

Oggi abbiamo bisogno di «eroi cognitivi» che ci indicano la strada fuori dalla stupidità che in questo momento costituisce il rischio più grande della libertà? Il modo in cui l'A. attinge nelle parti finali del suo libro ad Alberto Savinio, Bertrand Russell e Robert Nozick potrebbe suggerire ciò (188), ma leggendo il testo per intero, si comprende che non è l'eroismo che deve essere invocato per uscire dalla stupidità, anche perché essa, come insegnò Hannah Arendt, testimonia piuttosto la *banalità del male*. Seb-

bene la tesi dell'A. coinciderebbe con quella di Arendt nella constatazione che la stupidità non è assente dove vige l'intelligenza, se ne discosta nel non identificare tale stupidità con il male. Solo per questo, secondo l'A., essa contrassegna anche epoche di grande intelligenza come si ritiene la nostra – avendola persino “perfezionata” sia nell'ambito culturale che tecnico. Piuttosto questa va identificata con un vizio chiamato *stoltezza*. E se contro la stoltezza non può fare nulla l'eroismo ma ci vuole piuttosto l'ironia, è oltremodo significativo che l'A. scarta proprio il finale ironico del libro – comunque riportato (200) – per chiudere in modo «maledettamente semplice» con l'impossibilità di confutare il valore della libertà. Se dunque non sono da sradicare le «forze storiche della stupidità», appunto perché non opposte a «quelle dell'intelligenza» (196), la lezione etica del liberalismo con il suo messaggio di «essere delle vere persone, con un carattere e una personalità» (198), si realizza attraverso lo scontro tra opinioni, secondo Mill, da svolgere con rispetto per l'altro e la forza del migliore argomento. È ciò che una forte frangente anti-razionale della cultura occidentale attuale non consente più. Ed eccoci arrivati al punto della *nostra* stupidità.

L'A. individua, infatti, le forme sociali che ostacolano massimamente tale etica della libertà per misurare non tanto l'intelligenza quanto la stupidità ed evidenzia come essa emerga da due *egregi* prodotti di *intelligenza* che non nascono sulle ceneri della stessa, ossia *intelligenza artificiale* e *tolleranza culturale*, e rappresentano le *scorciatoie* pericolose dei *bias* (seconda parte, 59-89), da un lato, e della *cancel culture* (terza parte, 91-139), dall'altro. Tali forme sono così difficili da individuare perché in esse si intreccia la stupidità con l'intelligenza. E proprio per questo, non è scontato che siamo *davvero* diventati stupidi, e il filosofo ovviamente dubita innanzitutto delle troppo facili evidenze del