

Note e recensioni

Emmanuel Alloa, *Attraverso l'immagine. Una fenomenologia dei media visuali*, tr. it. di A. De Cesaris, Meltemi, Milano 2024, 520 pp.

«Com'è possibile vedere come vediamo? Dove si situa il visibile prima di divenire visibile? È possibile coglierlo nel momento stesso in cui sopraggiunge la sua visibilità?» (p. 351). Queste domande, poste in apertura del Cap. V dell'imponente studio di Emmanuel Alloa, *Attraverso l'immagine*, sono forse il modo migliore di accedere a esso.

Traduzione italiana del libro del 2011 *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, condotta da Alessandro De Cesaris sulla seconda edizione (diaphanes, 2018), il volume di Alloa ha infatti come obiettivo generale di mostrare che la possibilità e l'articolazione della visione dipende dal suo "aver luogo" in un orizzonte di visibilità che precede la visione stessa. Vale a dire in una dimensione mediale, in tutti i sensi *diafana*, attraverso cui il vedere si articola. E si articola non in senso "statico", quasi si trattasse del presente di Agostino che abbraccia, intatto, l'avvicinarsi degli eventi, ma in modo dinamico: declinandosi insieme al vedere e mutando tanto la sua forma, quanto la sua materia per e in base a esso. Questo *medium*, questo *dia-phanēs* che traspare assieme alle cose cui permette di apparire – lo dice il titolo italiano – è per Alloa *l'immagine*. Di più: è *l'attraverso* dell'immagine, nel senso di quel processo immaginale di generazione dell'apparire in cui diviene possibile cogliere non solo «il sopraggiungere della visibilità», come chiede l'ultima domanda citata, ma anche la concreta genesi del senso in essa.

Da questo punto di vista, ogni volta che ci troviamo davanti a un'immagine (ma, data la sua natura mediale, sarebbe più corretto: "ogni volta che ci troviamo in un'immagine"; meglio ancora: "ogni volta che *vediamo attraverso di essa*"), «abbiamo evidentemente a che fare con un fenomeno del tutto particolare, con un'apparenza il cui senso dipende costitutivamente dal fatto di essere un'apparenza» (p. 16), che, in quanto tale, permette di tematizzare direttamente e in generale lo stesso apparire (cfr. p. 394).

In questo senso, a essere in questione nel libro di Alloa sono, in fondo, il senso, i principi e i limiti della stessa pratica fenomenologica, che "attraverso l'immagine" Alloa intende rifondare, perseguendo – come scrive nell'Introduzione – un triplice obiettivo:

Il primo è quello di ricostruire «la doppia linea che ha orientato la speculazione sulle immagini per due millenni», secondo il «doppio paradigma, della trasparenza e dell'opacità, e le sue conseguenze per l'incorporazione dell'immagine negli ordini della conoscenza» (p. 23).

Il secondo, di dimostrare, grazie a un serrato confronto tra Aristotele e Husserl, che «le strutture fenomeniche e quelle proposizionali non obbediscono alle stesse leggi e non sono riducibili le une alle altre» (p. 24).

Mentre il terzo obiettivo – più teoretico – è quello di «trasformare la fenomenologia husserliana [...] in una *diafenomenologia*» o «fenomenologia mediale», fondata sulla tesi-cardine del libro, per cui «non esiste apparire puro, ogni apparire è già sempre un trasparire attraverso qualcos'altro» (p. 25).

Per perseguire questo triplice obiettivo, lo studio si divide in un'Introduzione, una breve Conclusione e cinque Capitoli volti a offrire una panoramica sugli snodi storici principali dell'analisi filosofica dell'immagine (nei Cap. I-IV, dedicati rispettivamente a Platone, alla teoria aristotelica dei media, alla sua ricezione da Temistio a Berkeley e al ruolo delle immagini nella fenomenologia) e a sviluppare la proposta teorica di Alloa (nel Cap. V).

Il risultato è un percorso estremamente ricco e ambizioso all'interno della tradizione del pensiero filosofico occidentale, che, oltre ad avere svariati meriti storico-ermeneutici, si segnala soprattutto per il coraggio teoretico con cui mette a frutto tutte le potenzialità e le difficoltà in cui si imbatte lungo il cammino.

Un esempio – il più rilevante, ma non l'unico – è la lettura del *De anima* di Aristotele che Alloa offre nel Cap. II. Lettura già di per sé degna della massima considerazione per la capacità che ha di mostrare tutta l'attualità della concezione aristotelica della *aisthēsis* e della *phantasia*, ma che acquista il suo vero significato solo nell'ultimo Capitolo del libro, dove Alloa la usa come base per mettere in questione lo stesso concetto husserliano di “fenomeno” e riformulare così, al di fuori di qualsiasi tentazione egologica, i principi della fenomenologia. La stessa individuazione di una radice essenzialmente aristotelica della svolta fenomenologica su cui Alloa insiste a più riprese (un esempio è p. 106) costituisce un guadagno della massima importanza per comprendere il paradigma epistemico in cui si muove la fenomenologia dalla sua fondazione. Tanto che, una volta accettata questa tesi – che, a giudizio di chi scrive, è difficilmente contestabile – non solo si è costretti a rivalutare, come fa Alloa, tutta una serie di mosse teoriche tentate da Heidegger negli anni marburghesi, ma diviene evidente anche l'effettiva portata del lavoro di Alloa, per cui questo si pone di diritto nel “punto di caduta” della parabola fenomenologica che da Husserl passa aristotelicamente attraverso Heidegger, Merleau-Ponty e Lyotard, come una radicale messa in questione dei principi fondamentali (o delle assunzioni teoriche di base) della fenomenologia.

Come Alloa stesso scrive all'inizio del §5.1, una volta accettata la matrice aristotelica del discorso fenomenologico e individuato nell'immagine il suo oggetto proprio, si assiste, infatti, a un progressivo slittamento, per cui al passaggio dalla fenomenologia eidetica a quella trascendentale e poi mediale (p. 353) corrisponde un passaggio ulteriore, con cui quest'ultima affianca alla fenomenologia *genetica* – che «cerca l'origine della potenza della manifestazione in un fondamento» – una fenomenologia *generativa*, in grado di far emergere «questa potenza in una *lateralità* percettiva» (p. 354).

Ora, data la notevole ampiezza del discorso di Alloa e i limiti inevitabili di ogni recensione, non è possibile fermarsi qui in dettaglio sulle tappe di questo percorso. Per provare a rendere giustizia alle ambizioni speculative del libro di Alloa e dare al lettore un'idea dell'altezza a cui esso si muove, mi sembra opportuno soffermarmi però su due punti "critici" del suo discorso, in cui appare evidente l'orizzonte problematico che la diafenomenologia di Alloa riesce a dischiudere.

Il primo punto – di carattere a prima vista meramente storico – riguarda la ricostruzione delle teorie filosofiche dell'immagine condotta nei Cap I-IV. Anche solo scorrendo l'indice del volume, non può non saltare agli occhi di un lettore pratico di storia della filosofia, infatti, il vuoto tra Berkeley e la fenomenologia. Un vuoto, questo, tanto più eloquente se si pensa che al suo interno cadono tutte le complesse strategie di risposta al problema dello statuto dell'immagine tentate dalla modernità: dallo Schematismo trascendentale kantiano (in cui lo schema fa dichiaratamente da medio tra concetto e intuizione), fino alla *Bildlehre* dell'ultimo Fichte, che riconosce all'immagine quella stessa *vis generativa* dell'orizzonte di visibilità (Fichte dice: del fenomeno o del sapere) che vuole rivendicarle Alloa.

Si potrebbe essere tentati, così, di rimproverare ad Alloa di aver saltato uno dei momenti cruciali di quella storia che, a suo modo, intende decostruire.

La verità è però che, messo da parte qualsiasi pregiudizio storicista più o meno latente, proseguendo nella lettura del libro di Alloa ci si convince sempre più che egli abbia una ragione ben precisa per operare una tale omissione: quella, cioè, di voler portare alle sue estreme conseguenze un paradigma epistemico – il paradigma *aristotelico* – che l'episodio filosofico che avviene, grosso modo, tra Descartes e Husserl ha rifiutato in blocco e inteso sostituire.

Dietro l'omissione dell'intera filosofia classica tedesca si nasconde, così, quella radicale alternativa tra Aristotele e Kant, rispetto alla quale Alloa prende sin dall'inizio posizione per Aristotele.

Il secondo punto "critico" – di carattere strettamente teoretico – si può riassumere allora nella domanda se la radicalizzazione del paradigma aristotelico basti a mettere da parte il "paradigma kantiano", o se questo non torni, viceversa, a far valere tutte le sue ragioni proprio nel momento in cui si traggono le estreme conseguenze dell'aristotelismo.

Che questo rischio sia concreto, lo dimostra storicamente il *Denkweg* heideggeriano. Ma guardiamo la cosa all'interno del discorso di Alloa.

Ammesso che «ogni filosofia dell'apparire rimane miope finché non riflette sul proprio orizzonte di possibilità, e ogni filosofia delle condizioni di possibilità resta formalistica fintanto che non riesce a spiegare perché abbia luogo una certa forma concreta di divenire-visibile», per lo stesso Alloa è possibile portarsi al «momento in cui la visibilità viene istanziata» (p. 377) solo a patto di conside-

rare lateralmente l'immagine in quanto lateralità stessa del vedere. Il risultato è un approccio "sintomatologico", che, seguendo l'esempio di Goodman, smette di chiedere cos'è immagine, per porre invece il problema del *quando* e del *dove* c'è immagine (§5.7). Cosa che, grazie alla descrizione della natura "occasionale" dell'immaginale, permette di risalire ancora a quella *medialità generativa dell'immagine* che la filosofia trascendentale, secondo Alloa, manca «perché subordina il processo dell'istanziamento al suo dove» (p. 377).

Rifondare medialmente la fenomenologia significa pertanto – Alloa è esplicito – fornire «una nuova formulazione del principio classico di apriorità», per cui «da che era un "in cui" come forma di tutti i possibili contenuti dell'intuizione, l'*a priori* si trasforma in un "tramite cui", che si manifesta come istanza di forme concrete» (p. 384). Il problema è se davvero nel paradigma kantiano l'*a priori* sia mai stato un mero "in cui", o se l'impresa critica non presupponga già la risoluzione del trascendentale nel processo di concreta istanziazione dell'esperire.

In fondo, basta seguire la problematizzazione dello statuto delle forme dell'estetico e del loro rapporto con l'intelletto nell'Analitica trascendentale e poi nella terza *Critica* (come hanno fatto Lyotard e Deleuze) per assistere a una progressiva funzionalizzazione dell'*a priori*, che lo pone come orizzonte di presentazione dei fenomeni (o "in cui") solo perché gli riconosce la natura di un *operatore* costituente la possibilità stessa (si legga: l'*apparenza*) dei fenomeni.

Il problema diventa così, semmai, lo statuto di questo processo di costituzione: se esso sia sintetico o differenziale (cfr. pp. 462 sg.) – alternativa che, mi permetto di segnalare, non è per forza netta. Ma mettiamo da parte questa rilevazione, in fondo estrinseca.

Accettando che la dimensione mediale funzioni come un *a priori*, non ci troviamo pur sempre dinanzi a una forma di trascendentale? Esibire la natura mediale dell'immagine significa per Alloa portare alla luce, lasciar trasparire nel vedere stesso la sua generatività (che coincide col trasparire stesso). Ma questa "generatività" è esattamente la stessa che Kant attribuisce allo schema. Di più: svolge esattamente la stessa funzione di produzione della temporalità della sintesi ontologica veritativa che Heidegger ricava dalla distruzione dello Schematismo. Poco importa se la temporalità costituita è una temporalità multipla e anacronistica e non estatica (cfr. i §§5.8-9): nel passaggio dalla fenomenologia genetica alla diafenomenologia mediale generativa di Alloa si iscrive comunque un momento *a priori*, una forma di "trascendentalità immaginale", per spiegare la quale non basta una sintomatologia che – Alloa non lo nasconde – «non può offrire che una fenomenologia esemplificativa» (p. 453). Bisogna ritornare a interrogarsi sullo statuto e sul senso del trascendentale e sul rapporto tra quest'ultimo e l'immaginale. E per far questo bisogna fare i conti con quell'"enorme parentesi" del pensiero occidentale che, da Kant a Hegel, ha inteso scavare al di sotto del paradigma epistemico aristotelico, in cerca di una logica capace di *dedurre geneticamente i processi di determinazione* dell'apparire stesso.

Non foss'altro che per la capacità che ha di riportare problematicamente a questo bivio del pensiero filosofico occidentale una fenomenologia post-novecentesca troppo spesso giocata sulla sua rimozione, il libro di Alloa si segnala come un testo cruciale della ricerca filosofica contemporanea, decisivo di un'intera tradizione.

(Antonio Branca)

Claudio Paolucci, *Nati cyborg. Cosa l'intelligenza artificiale generativa ci dice dell'essere umano*, 2025, Rome, Luca Sossella Editore, 144 pages.

Nell'arco degli ultimi decenni, alcune delle innovazioni tecnologiche a cui abbiamo assistito possono averci colti impreparati; possono averci posto di fronte a meccanismi difficili da comprendere e maneggiare; possono esserci sembrate necessarie, o del tutto superflue. Probabilmente, però, è stata soltanto l'intelligenza artificiale generativa a costringerci a interrogarci non tanto su ciò che facciamo, o come lo facciamo, ma in modo più radicale su ciò che siamo.

È proprio questa la convinzione che motiva il nuovo lavoro di Claudio Paolucci, il cui titolo, *Nati cyborg*, è un omaggio esplicito ad Andy Clark e al suo *Natural-Born Cyborgs* (2004). E già da questo riferimento è possibile intuire l'orientamento di Paolucci, per nulla allarmato dalla diffusione dell'IA, ma piuttosto convinto che essa sia soltanto l'ultimo degli "innesti" che hanno integrato l'essere umano, fornendo al contempo l'opportunità di riflettere su di esso.

Che cosa significa essere *umani*? Paolucci prende le mosse dall'importanza tradizionalmente attribuita a questo riguardo alla capacità di produrre enunciati, e più in particolare, con Benveniste (1996), un tipo molto specifico di enunciato, quello dell'«io che dice io». Che fare allora con una macchina, l'intelligenza artificiale generativa, che non solo ha imparato a parlare, ma ha imparato a «dire io»?

Secondo Paolucci, una reazione diffusa a questo interrogativo è di negazione; non soltanto riguardo alla capacità di linguaggio, ma anche rispetto alle molte altre operazioni che l'IA dà mostra di sapere svolgere.

Il riferimento polemico, qui, è a un lavoro recente di Luciano Floridi (2023). Floridi ha sostenuto, viene riportato, che non appena un compito può essere svolto da una macchina, esso dimostri di potere essere svolto senza intelligenza. In questo modo, utilizzando le parole di Paolucci, Floridi fa dell'IA un «Re Mida della stupidità»: se un essere umano fa una certa cosa, allora è intelligente, ma se a fare la stessa cosa è la macchina, allora si dimostra stupida.

L'argomento di Floridi, prosegue Paolucci, si basa su una separazione tra intelligenza e azione efficace, secondo cui sarebbe possibile portare a termine de-

terminati compiti senza che questo implichi *pensare*. Ma per Paolucci, che si rifà non soltanto alla semiotica ma anche alla teoria della mente estesa e all'enattivismo, una tale separazione risulta inaccettabile, dal momento che l'intelligenza è esattamente azione efficace. Il pensiero serve proprio ad agire nel mondo e l'intelligenza stessa è *definibile come un fare*.

Se è difficile “pensare al pensiero” in questi termini, secondo Paolucci, è anche perché si rimane ancorati a una visione antropocentrica dell'intelligenza. Seguendo allora un altro suggerimento di Andy Clark (2008) è possibile muoversi nella direzione di una parità non antropocentrica tra cognizione umana e non-umana, per esplorare se non sia piuttosto che l'IA esprime un'intelligenza, ma non quella che siamo abituati a ritenere tale.

Qui Paolucci, come già nel suo precedente *Persona* (2020), si diffonde su alcune *particolari* forme di «dire io»: per esempio, la capacità di figurarsi in scenari futuri e anticipare le conseguenze delle proprie azioni. Un insieme di abilità incarnate esemplarmente dal personaggio di Ulisse, rappresentante per eccellenza dalla *metis*, la ragione calcolante.

Secondo Paolucci, la capacità di prevedere il mondo per agire con successo in esso, oltre a essere ciò che fa la mente umana, è anche ciò che fanno le intelligenze artificiali generative, che funzionano in base a una logica sostanzialmente *predittiva*. Esse infatti, afferma Paolucci, non fanno altro che predire la parola e il pixel più probabile in base al *prompt* fornito.

Un altro concetto cardine al quale fa riferimento Paolucci è quello, mutuato questa volta dall'enattivismo, di significato come *sense-making*. Secondo Francisco Varela, padre dell'orientamento enattivista, qualunque organismo vivente costruisce significato nel mondo ritagliando dal continuum del proprio ambiente ciò che ha per esso un valore, in modo da ridurre la complessità dell'ambiente e finalizzare le proprie azioni.

L'equivalente semio-linguistico del *sense-making* è, per Paolucci, l'atto di enunciazione, tramite cui non si aggiunge qualcosa, ma piuttosto si sottrae dall'archivio del “già-detto”. Una «potatura», per mutuare un'altra felice espressione dell'autore, che di nuovo ben si attaglia al funzionamento delle intelligenze artificiali generative. Infatti, anche un sistema come ChatGP, alla sua maniera, si connette al materiale a cui attinge, a partire dal *prompt* ricevuto, per ritagliarlo in modo da rispondere in maniera adeguata.

«Alla sua maniera»: l'idea non è infatti che la mente umana e l'IA funzionino allo stesso modo, ma piuttosto che esse facciano qualcosa di analogo, ciascuna secondo la propria “natura”. E che questo possa illuminare retrospettivamente, invece di minacciarla, la specificità dell'essere umano.

Il lavoro di Paolucci propone una lettura dell'intelligenza artificiale generativa che mette in dialogo la tradizione semiotica con le correnti più recenti della filosofia della mente e della fenomenologia. Un esperimento intrigante potrebbe

consistere allora nel rileggere alcune delle questioni sollevate nel volume alla luce di discipline e riferimenti complementari. Questo consente anche, a mio avviso, di inquadrare la questione dell'IA all'interno del concreto contesto sociale entro cui essa si sta sviluppando, e che sta trasformando in modo profondo.

Torniamo al punto di partenza di *Nati Cyborg*: la negazione delle capacità tradizionalmente attribuite all'essere umano ed espresse oggi dall'IA. Mi pare che una simile reazione possa discendere non soltanto da una precisa presa di posizione teorica, ma anche da una più semplice e viscerale *paura*.

A mio avviso, questa emozione non è da screditare come ingenuamente tecnofoba. Al contrario, essa mi sembra rimandare a qualcosa di caratteristico dell'essere umano in quanto tale, e di potenzialmente ben motivato per l'essere umano che viva nella società di oggi.

Innanzitutto, sappiamo dagli studi sul fenomeno dell'*uncanny valley* (Mori [1970]) che l'essere umano risponde con profondo turbamento quando una macchina, che continua a essere riconosciuta come tale, assume però un'apparenza di umanità particolarmente pronunciata. Così come un robot che manifesti un eccessivo antropomorfismo, anche un'intelligenza artificiale può diventare *perturbante* quando esprime in questo caso non fattezze, ma capacità che sono tipicamente e persino esclusivamente attribuite all'essere umano. Negare intelligenza all'intelligenza artificiale, in questa chiave, potrebbe costituire una forma di difesa nei confronti di una paura radicata nell'essere umano per ciò che dovrebbe essere "altro", e che invece diventa preoccupantemente simile.

In secondo luogo, venendo allo specifico contesto contemporaneo, mi sembra innegabile che la diffusione dell'intelligenza artificiale generativa sollevi questioni che toccano ambiti di primo piano nella vita delle persone. Mi limito qui all'ambito del lavoro. Se molti esperti hanno parlato di una imminente «disoccupazione tecnologica», e di scenari in cui «non si lavorerà più» (Bastani [2019]; Susskind [2020]), in alcuni settori si profila invece il rischio opposto di un'era in cui si «lavorerà sempre». Il riferimento è in primo luogo al lavoro accademico, in cui l'IA rischia di diventare uno strumento per rincorrere aspettative di produttività sempre più irrealistiche. Una non improbabile tendenza futura sembra quella di una nuova e più aspra stagione di «capitalismo accademico» (Slaughter & Leslie [1997]; Preston [2022]), anche a causa di una competizione «drogata» da strumenti sui quali ancora non si ha pieno controllo. Ed ecco che, di nuovo, la questione dell'intelligenza dell'IA assume una più comprensibile coloritura emotiva, nonché una chiara rilevanza politica.

Questioni di questo genere vanno esplicitamente al di là del lavoro di Paolucci. Eppure, a mio avviso, possono integrare e arricchire una prospettiva come quella dell'autore, che si pone l'obiettivo esplicito di fare lavorare l'intelligenza artificiale generativa a vantaggio dell'umano, piuttosto che contro di esso.

Indice del volume:

1. Macchine dotate di linguaggio
2. Linguaggio umano e linguaggio macchinico
3. Chi parla?
4. La soggettività dietro la macchina
5. I diritti delle macchine: Luciano Floridi e la loro “intelligenza zero”
6. Intelligenza e azione efficace
7. L’antropocentrismo e il luogo dove le cose si fanno diversamente
8. Una tipologia dell’intelligenza zero
9. L’astuzia dell’intelligenza artificiale: la svolta del GO e il problema del significato
10. Enunciazione umana ed enunciazione macchinica: il soggetto come effetto semiotico
11. Il mito del significato
12. Nati cyborg

Nota biografica dell’autore:

Claudio Paolucci è professore ordinario di Semiotica e Filosofia del linguaggio presso l’Università di Bologna, dove coordina inoltre il dottorato di ricerca in Filosofia, Scienza, Cognizione e Semiotica e l’Umberto Eco International Center for Humanities.

Dopo aver diretto diversi progetti europei e nazionali, attualmente è a capo del progetto SACReD su creatività e follia; del Centro Internazionale per l’Enattivismo e la Semiotica Cognitiva; e della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio.

Tra le sue opere più importanti: *Studi di semiotica interpretativa* (Bompiani 2007), *Strutturalismo e interpretazione* (Bompiani 2010), *Umberto Eco* (Feltrinelli 2017), *Persona* (Bompiani 2020) e *Cognitive Semiotics* (Springer 2021).

Riferimenti bibliografici:

- Bastani, A., 2019: *Fully Automated Luxury Communism*, Verso Books, London.
- Benveniste, E., 1966: *Problemi di linguistica generale*, vol. I, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- Clark, A., 2004: *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford.
- Clark, A., 2008: *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive extension*, Oxford University Press, Oxford.
- Floridi, L., 2023: *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano, 2022.

Mori, M., 1970: *The Uncanny Valley*, in K.F. MacDorman (ed.), *Androids as an Experimental Apparatus. Why Is There an Uncanny Valley and Can We Exploit It?*, «CogSci-2005 Workshop: Toward Social Mechanisms of Android Science», pp. 9-10.

Paolucci, C., 2020: *Persona: Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano.

Preston, J., 2022: *Artificial Intelligence in the Capitalist University: Academic Labour, Commodification, and Value*, Routledge, New York.

Slaughter, S., & Leslie, L., 1997: *Academic Capitalism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Susskind, D., 2020: *A World without Work: Technology, Automation and How We Should Respond*, Penguin UK, London.

(Federica Cavaletti)

Rosa Luxemburg, *Un ardente desiderio di primavera. Erbe, animali e cieli nelle lettere dal carcere*, a cura di D. Baratti e P. Candolfi, con uno scritto di N. Schoenenberger, Edizioni Casagrande, Bellinzona 2025, 180 pp.

Come sono contenta di essermi improvvisamente lanciata nella botanica tre anni fa con tutto il mio ardore, come in tutto quello che faccio, con tutta me stessa, tanto che il mondo, il partito e il lavoro sono svaniti e una sola passione mi riempiva giorno e notte: vagabondare nei campi di primavera, riempire le braccia di piante e poi a casa ordinarle, identificarle e catalogarle in quaderni. Allora ho vissuto tutta la primavera come in preda alla febbre, e come soffrivo quando sedevo a lungo davanti a una nuova piantina senza riuscire a identificarla e classificarla; in simili casi sono stata più volte sul punto di svenire, tanto che Gertrud [Zlottko], infuriata, ha minacciato di «portarmi via» le piante. Ma ora sono di casa nel regno del verde, me lo sono conquistato – nella tempesta, nella passione – e ciò di cui ci si è impadroniti con tanto ardore mette profonde radici. (Luxemburg [2025]: 88)

Così racconta Rosa Luxemburg a Hans Diefenbach, in una lettera dal carcere di Wronke datata 30 marzo 1917. Il regno vegetale appassiona la militante, che del resto sin da studentessa universitaria segue i corsi di Scienze naturali a Zurigo, a tal punto da redigere un erbario dal maggio 1913, che custodisce circa duecentocinquanta piante. Eppure, non è solo l'ardore ciò che spinge Luxemburg verso le piante, bensì qualcosa di più radicale e ramificato – come emerge dalla selezione di venti lettere carcerarie a cura di Danilo Baratti e Patrizia Candolfi, con il proposito di far trasparire il legame tra la rivoluzionaria e la natura, un intento che restituisce con nitore i significati che Luxemburg

attribuiva a quel tutto, vivente e inorganico, a cui si sentiva interiormente legata con «fili sottili e invisibili». Alle lettere segue la riproduzione di sedici fogli dell'*herbarium* contenenti le piante menzionate nelle lettere, accompagnati da un saggio sulla flora carceraria di Nicola Schoenenberger, che, attraverso le *plantae* descritte dalla militante, rievoca e ridisegna gli ambienti abitati dalla rivoluzionaria, comparandoli con il presente. Edito da Casagrande nel 2025, il libro, che fa affiorare aspetti essenziali del pensiero e della personalità di Luxemburg da una prospettiva particolare, quella epistolare-carceraria e persino tassonomica, si apre con un'introduzione intitolata *Una cinciallegra in gabbia* e si chiude con una nota biografica di «R.», fornendo così al lettore la possibilità di orientarsi attentamente nel carteggio.

Dinanzi ai fiori che i suoi corrispondenti le spediscono durante le sue prigionie, Luxemburg prova una gioia immediata e forte, in grado di alleviare il dolore per la propria condizione e quella mondana, contemplare le forme delle nuvole, le tonalità del cielo, accudire i merli e le cinciallegre degli spazi carcerari, lasciarsi riscaldare dalla luce solare, camminare nei giardini delle reclusioni, dona senz'altro grande felicità alla comunista polacca, ma non è la felicità ristoratrice il fulcro del suo amore per le piante e la natura tutta, né lo è il solo entusiasmo febbrile o la mera curiosità scientifica. La natura dona gioia per la sua bellezza, questo l'aspetto più immediato, sensibile, fisiologico: nel contemplarla, Luxemburg è attraversata «dalla testa ai piedi» da un sentimento di contentezza, di stupore radioso nei confronti della vita malgrado l'oscurità delle celle; nondimeno, la natura ha un significato profondo al di là dell'estetico, in cui pur si riflette, e che certamente non è da sottostimare. Numerose sono infatti le lettere in cui Luxemburg considera la bellezza della natura come qualcosa che rende la vita degna di essere vissuta. In una lettera a Sophie Liebknecht del 20 aprile 1917, si legge a riguardo: «Se esistono simili colori, simili forme, allora la vita è bella e vale la pena di essere vissuta, non è vero? Ho assorbito con lo sguardo il quadro luminoso e ho inghiottito ogni raggio rosa, finché improvvisamente ho dovuto ridere di me stessa. Dio santo, il cielo e le nuvole e tutta la bellezza della vita non restano a Wronke, non ho bisogno di dir loro addio; no, vengono via con me e restano con me ovunque io sia e finché vivrò» (Luxemburg [2025]: 114). Similmente, il sentimento di gioia e gratitudine relato alla natura, malgrado tutto, affiora anche in una lettera a Hans Diefenbach del 6 luglio 1917: «Mio Dio, non ho forse abbastanza motivi per essere riconoscente e felice, visto che il sole splende così e gli uccelli cantano quell'antichissima canzone di cui capisco tanto bene il significato...?» (Luxemburg [2025]: 106). Anche la sola esistenza della sua gatta Mimi è motivo di gioia, benché lontana da Luxemburg e dai baci sugli occhi socchiusi che era solita darle. La bellezza della natura assurge a invito a goderne, a coglierla con devozione, nella consapevolezza dell'irripetibilità. Ancora a Diefenbach nella lettera del 6 luglio:

Una sola cosa mi tormenta: che io debba godere *da sola* di tanta bellezza. Vorrei gridare forte oltre il muro: Oh, la prego, presti attenzione a questa splendida giornata! Non dimentichi, anche se è molto occupato, anche se sta attraversando frettolosamente il cortile nell'affanno degli impegni quotidiani, non dimentichi di alzare rapidamente la testa e di dare un'occhiata a queste immense nuvole d'argento e al calmo oceano blu in cui nuotano. Stia attento all'aria, appesantita dal respiro appassionato degli ultimi fiori di tiglio, e allo splendore e alla gloria che riempiono questo giorno, perché questo giorno non tornerà mai, mai più.

Le viene offerto come una rosa in piena fioritura, che giace ai suoi piedi, in attesa che la raccolga e la preme sulle sue labbra. (Luxemburg [2025]: 109)

Il lucore della natura è un dono per l'esistenza e un monito ad accoglierlo, ma la natura non è solo questo, inoltre non è osservata come qualcosa di slegato dal politico. Mondo, lavoro e partito *non svaniscono*, come si accenna nella summenzionata lettera, al più sembrano talvolta sospendersi, congelarsi come i bombi in inverno che la spartachista riscaldava con il suo fiato, invero sono riassorbiti e guardati mediante la preziosa lente della natura – simbolo e insegnamento, del vivente per il vivente (e dunque anche per l'animale politico). La natura, indomita e addomesticata, libera e sfruttata, rigogliosa e prosciugata, dischiude tre nuclei teorici fondamentali del pensiero luxemburghiano, quali il capitalismo, il colonialismo e il militarismo – ovvero l'anticapitalismo, l'anticolonialismo e l'antimilitarismo. Paradigma della condanna della *distruzione* degli animali umani e non umani a causa del colonialismo e del capitalismo è la seguente lettera, che racchiude una precisa posizione teorica, secondo cui la violenza capitalistica e coloniale si impone su ogni forma della natura, suggerendo che la lotta al capitale porta con sé anche la salvaguardia di tutti i viventi, dalle piante ai popoli, difendendo e lasciando essere quell'unità di fondo che l'accumulazione capitalistica frantuma e prosciuga:

Cosa leggo? Soprattutto scienze naturali: geografie delle piante e geografia degli animali. Proprio ieri ho letto qualcosa sulla causa della scomparsa degli uccelli canori in Germania: è la razionalizzazione crescente delle colture – selvicoltura, orticoltura, agricoltura – che sta a poco a poco distruggendo tutte le condizioni naturali di nidificazione e alimentazione: alberi cavi, terreni incolti, sottobosco, foglie appassite sul terreno del giardino. Mi ha fatto tanto male quando l'ho letto. L'immagine della scomparsa silenziosa e inarrestabile di queste piccole creature indifese mi ha addolorato così tanto che mi è venuto da piangere, e non perché noi uomini ne perderemo il canto. Mi ha ricordato un libro russo del professor Sieber sulla scomparsa dei pellerossa in Nord America che avevo letto a Zurigo: vengono scacciati man mano dal loro territorio dagli uomini civilizzati e abbandonati a un silenzioso e crudele declino. (Luxemburg [2025]: 97)

La natura (o meglio, il naturalista esemplare) offre anche un'indicazione metodologica per il militante, una postura nell'agire, un esempio di sguardo non

viziato, nella misura in cui ha un atteggiamento di equilibrio spirituale, malgrado le intemperie, che consente di osservare con esattezza e dedizione l'oggetto indagato e dunque di comprenderlo adeguatamente. Per Luxemburg, paradigma di tale distaccata pacatezza è Goethe:

Questo lasciarsi prendere completamente dalla miseria del giorno mi è inconcepibile e insopportabile. Guarda per esempio come Goethe si poneva di fronte alle cose con distaccata pacatezza. E pensa cosa gli toccava vivere: la Grande rivoluzione francese, che vista da vicino dava sicuramente l'impressione di una farsa sanguinosa e del tutto insensata, e poi dal 1793 al 1815 una catena ininterrotta di guerre, dove il mondo sembrava un manicomio fuori controllo. E lui con che tranquillità, con che equilibrio spirituale portava avanti contemporaneamente i suoi studi sulla metamorfosi delle piante, sulla teoria dei colori, su mille cose. Non pretendo che tu scriva poesie come Goethe, ma la sua concezione della vita – l'universalismo degli interessi, l'armonia interna – ognuno può procurarsela o almeno perseguirla. E se tu mi dici: ma Goethe non era un militante politico, io penso: un militante deve soprattutto cercare di stare bene al di sopra delle cose, altrimenti va a sprofondare col naso in ogni pozzanghera -naturalmente penso a un militante di grande levatura, non a una banderuola dal calibro dei "grandi uomini" della vostra tavolata. (Luxemburg [2025]: 60,61)

La natura, ci ricorda ancora Luxemburg, racchiude nel profondo il significato della tessitura: l'empatia per il vivente in ogni sua forma è simpatia con l'umano oltre ogni frontiera; l'unità della vita nella pluralità delle forme afferma l'unità dell'umano contrapposto al disumano. Tale interpretazione, oltre a incarnare una precisa visione di mondo, retorico dirlo, ha anche un valore eminentemente politico. Il sentimento di fratellanza con il bufalo dominato è tutt'uno con il sentimento di fratellanza con i popoli oppressi. Le lacrime che rigano il volto della rivoluzionaria e che irrorano la sua anima militante sono per ciascun vivente e racchiudono la necessità di liberazione dall'addomesticamento, dalla civilizzazione e dal dominio. «Che cosa vuoi dire con le sofferenze speciali degli ebrei?» chiede Luxemburg a Mathilde Wurm in una lettera del 16 febbraio 1917:

Le giovani vittime delle piantagioni di gomma a Putumayo, i neri in Africa con i cui corpi gli europei giocano a palla prigioniera, mi sono altrettanto vicini. E ti ricordi ancora le parole sulla spedizione Von Trotha nel Kalahari nel rapporto dello Stato maggiore: «E il rantolo dei moribondi, e il grido folle degli assetati echeggiavano nel sublime silenzio dell'infinito»? Oh, questo «sublime silenzio dell'infinito», in cui così tante grida si spengono inascoltate, risuona in me così forte che non mi rimane nel cuore nessun angolino speciale per il ghetto: mi sento a casa mia in tutto il mondo, ovunque ci siano nuvole e uccelli e lacrime umane. (Luxemburg [2025]: 72)

Lacrime che esprimono uno stesso sentire, di coappartenenza. In una lettera da Breslavia a Sophie Liebknecht, del dicembre 1917, Luxemburg non solo rac-

conta con parole commosse e commoventi la sua gioia inspiegabile, nonostante l'oscurità, l'inverno, la privazione di libertà, riconducendola alla «vita stessa», ma a un dato punto le racconta di un episodio che le ha causato un grande dolore: spesso nel cortile dove passeggia, arrivano carri dell'esercito sovraccarichi di sacchi e abiti logori da distribuire tra le celle, di solito trainati da cavalli, ma quel giorno da bufali della Romania quale bottino di guerra, animali che dallo stato selvatico di libertà erano stati costretti all'addomesticamento, ammansiti con violenza. Il soldato che li guidava, per spronarli a varcare la soglia della porta, aveva iniziato a picchiarli con il manico della frusta, a colpirli con forza, a tal punto che uno sanguinava:

Mi sono messa davanti a lui e l'animale mi ha guardata, mi sono scese le lacrime – erano le *sue* lacrime; non si può fremere più dolorosamente per il fratello più amato di quanto non fremessi io, impotente, davanti a quella sofferenza muta. Come erano lontani e irraggiungibili e perduti i bei pascoli verdi, lussureggianti e liberi, della Romania! Come erano diversi laggiù lo splendore del sole, il soffio del vento, come erano diversi i bei canti degli uccelli che si sentivano là, o il richiamo melodioso dei pastori. E qui – questa città straniera, orribile, la stalla tetra, il fieno nauseabondo e muffo, frammisto di paglia putrida, gli uomini estranei e terribili e – le percosse, il sangue che cola dalla ferita fresca... Oh, mio povero bufalo, mio povero, amato fratello, ce ne stiamo qui entrambi impotenti e muti e siamo tutt'uno nel dolore, nell'impotenza, nella nostalgia. – Intanto i carcerati si affacciavano attorno al carro, scaricavano i pesanti sacchi e li trascinavano nell'edificio; ma il soldato, ficcatosi le mani nelle tasche dei pantaloni, rideva e fischiettava tra sé una canzonaccia passeggiando per il cortile a grandi passi. E tutta la magnifica guerra mi è passata davanti. (Luxemburg [2025]: 125)

Nella violenza sul fratello bufalo si riflette e coglie quella stessa violenza bellica condannata da Luxemburg, anche per questo imprigionata, in difesa del *tutt'uno*.

(Fiorella Giaculli)

Catherine Z. Elgin, *Epistemic Ecology*, The MIT Press, Cambridge, MA, 2025, ISBN: 9780262551717.

Ecology is the study of the mutual adjustments between organisms and their environment. Epistemic ecology is the study of the interaction and reciprocal adaptations between epistemic agents in epistemic communities and their environments, which frame and promote, with some effectiveness, the epistemic ends that inform and unify them (pp. 3-4). «Epistemic» here does not refer to a peculiar, privileged or fixed kind of knowledge, faculty, skill, or competence.

Rather, it covers the vast and multifaceted range of phenomena of human understanding. Epistemic ecology, then, qualifies as a comprehensive study of how epistemic agents, niches and communities come to form themselves, and of how and why they structure their social and natural environments, in-forming, re-forming and trans-forming facts and values, persons, objects, things, instruments, institutions and events. The work's basic proposal is a change from a static, passive, merely classificatory conception of epistemic and scientific practices to a dynamic, active, engaged one; or, to use Elgin's terms, from a «spectatorial» to an «agential stance» (pp. 9-17). Thus, for Elgin, an epistemic agent should be epistemically autonomous, interdependent with the other members of her community, and should comply with flexible and pragmatic criteria of rational and objective acceptability.

Given fallibility and finitude of human understanding, active epistemic agents require autonomy, the capacity to make their own rules and standards, as well as interdependence with a community of other agents (chap. 2). More precisely, autonomy and interdependence are «mutually reinforcing» (p. 28). Autonomy, far from being the exercise of an insular subject, requires interdependence with other members of a community engaged in keeping and transmitting information otherwise not accessible. Interdependence without self-governance, or a critical stance towards received opinions, does not prevent wishful thinking, dogmatic and passive attitudes, or conformism. Weakening epistemic demands while enhancing pragmatic constraints is Elgin's general strategy. Not belief, but acceptance should count as a basic initial demand, and the cure for subjective idiosyncrasy is not inert consistency and coherence but more flexible co-tenability. Subjective participation is still retained. Indeed, according to Elgin, an autonomous understanding requires luminosity – or Leibnizian apperception (cfr. p. 49), cognizance – i.e., explicit awareness of how and why something is understood. To put it in positive terms, luminosity should guarantee a first-personal approach that eludes the danger of individualism. In the central chapters, Elgin advocates for, and inquires into, first-person modalities of transmission of knowledge like testimony – together with other ways of «word giving» and «word taking» (chaps. 6-7) – disputing and disagreement in philosophy (chap. 8), and teaching (chap. 9).

Luminosity highlights subjective contribution in the dynamics of mutual support between autonomy and interdependence. But genuine responsible epistemic agency, while depending on autonomy, springs from the cultivation of epistemic virtues such as competence, conscientiousness, open-mindedness, sincerity, sensitivity and attunement to the relevant communicative contexts (chap. 3). A first-person stance, then, reflect both subjective responsibility and the ends shared by a community of rational agents.

Epistemic communities are not basic neutral communities plus epistemic qualifications. Taking autonomy seriously implies that there is no fixed threshold to cross in order to be counted as “epistemic”. Truth and empirical adequacy, then, are but some ways of gaining epistemic success, not exclusively pursued or even primarily desirable. Rather, the mutual support of autonomy and interdependence requires a more nuanced normative approach.

The principal function of communities involved in transmission and instruction of all kinds of understanding is that they extend and expand the epistemic range of the agents (p. 122). Thus, according to Elgin, communities are not simply groups whose members share common expectations towards desired and fixed goals. With explicit reference to Kant’s characterizations of the categorical imperative in the *Critique of Practical Reason*, communities are systematic «realms of ends» structured by constraints, choices, decisions and preferences made by authoritative antecedent practices always susceptible to revision and further adjustments (pp. 52-54, and throughout the whole chap. 5). Members of an epistemic community, or «compatriots», then, pursue the ends that they have made by and for themselves, consciously aware that what is justified within their practices does not bind them to the justification, i.e., epistemic recognition or legitimation, of the practices themselves, unless the latter are open to confrontation with different communities and practices (see especially p. 125 ff., where Elgin elaborates on Rawls’ distinction between the goods of a practice and the goods in a practice). Autonomy is not arbitrariness; relativity is retained without conceding to mere stipulation or to any nihilist appeal to coherence and direct utility.

Advancement (not chimeric progress nor sheer novelty) of understanding is the supreme maxim of epistemic ecology. Leveraging, systematic and holistic endeavors, together with a reflective balance of evidence and explication, occurring instances and ideal demands, shared values and cooperative ends, are some of the most basic dynamics and widespread processes within an epistemic environment. All these actions and choices not only make advancement conceivable and viable, but also desirable (see especially chap. 4). This last point should be emphasized. Epistemic Ecology is less about the structure of environments than it is about fostering epistemic agency in responsible communities, clarifying ends and means for cooperation. While describing how epistemic environments are or should be, Elgin raises the question of how one should conduct her own cognitive life, often suggesting why we should cope with difficulties in order to minimize error (see for instance the sparse condemnations of pseudo-science or conspiracy theories, pp. 104-105, 133, and especially 258-259 and 308).

A book like *Epistemic Ecology* is better understood in light of its provenance. Elgin’s Kant redux marks a new phase of a long and venerable tradition of Harvard Kantianism. From Lewis’ conceptual empiricism to Goodman’s constructi-

ve nominalism, Elgin's version of the latter contributes to this heresy by shifting the focus on the *Critique of Practical Reason*. Her Kantian-responsibilist ecology offers then an ingenuous new application of the theme of the «primacy of the practical» in epistemic contexts.

Epistemic Ecology is also the latest example of Elgin's lifelong research into the most basic problems of epistemology. Many of the book's general conceptions were indeed presented in more detail in previous works: reflective equilibrium, understanding, acceptability, attempts to weak truth and other «felicitous falsehoods», even Kantian-responsibilism. *Epistemic Ecology* seems to be less concerned with the reconception of basic epistemological ideas, at least at the most general level, than it is with their ecological relocation. Something basic has, in fact, changed. The new ecological perspective has made definitional accuracy and systematic adequacy lose their previous explanatory privileges. Along with them have fallen the special interest in the logical and referential mapping of experience as well as any strict focus on methods of projection. It is not clear to what extent Elgin's constructional philosophy has been reshaped. Probably not radically. The ecological shift seems to be more a shift in weight and emphasis than a complete reconfiguration of the realm. However, if «environment» marks no significant difference from its social-epistemic counterparts «community» or «practice», the reader could be left with the impression that ecological thought affects Elgin's framework only peripherally, leaving the central logical and epistemological assumptions intact.

Another novelty, in comparison with Elgin's other works, emerges from the intended omission of problems that overlap scientific and artistic understanding, which are confronted only in the book's last chapter. What I find critical the service that the aesthetic offer to science as gatekeeper of standards such as symmetry, systematicity, simplicity, elegance and other contribution in inquiry. My worries are not about which aesthetic factor is more relevant, but about gatekeeping as a fruitful model. Elgin writes: «Gatekeepers set parameters, sketching contours on the appropriateness of taxonomies, measurements, standards of rigor, methods of investigation, and modes of inference» (p. 301). Given this description, the whole metaphor of the gatekeeper seems to me more factually correct than well-weighted when applied to the explorative dimension of inquiry. Even though Elgin explicitly recognizes the contribution of aesthetic understanding in shaping scientific practices, she does not avoid the risk of presenting a sublimated framework where our epistemic communities migrate to their respective realms of ends, severing the link with the perceptual source of teleological, normative and evaluative understanding. Perhaps the time is ripe for a transversal reading of the three *Critiques*. New and interesting problems might emerge.

The virtues of Elgin's book stand in her non-prescriptive stance, where the weakness of metaphysical and epistemological assumptions, together with a sober and parsimonious but wisely multifaceted technical apparatus, intertwines with a comprehensive study of epistemic normativity, nurturing further investigations and ways to implement an ecological approach in epistemology. The reader proficient in contemporary epistemology may disagree with Elgin on special topics, but will not be disappointed by the breadth and subtlety of her analysis. The ecologist, epistemic or not, moving to constructional epistemology, might find a flexible, steady and sharp conceptual toolkit. All readers, in following the proposed shift from the spectatorial to the agential stance, can appreciate a new way in which Elgin herself reflects on her major contributions to philosophy.

(Giovanni Lenzi)