

Individuums behandelt, genauso wie die Sozialphilosophie «auf die Menschen, ihre Beziehungen und ihre Geschichte schauen» (54) muß.

Interessant ist die lange und verwinkelte Begriffsgeschichte (D), die Ausgrenzung aus Begriffen von koinonia, Staat, Zivilgesellschaft, Gemeinschaft, Bourgeoisie, usw. Schon deutlich künstlicher die Definitionsversuche. Der systematische Kern ist endlich erreicht in D.IV («Eigener Vorschlag»), B.s neun Charakteristika des gesellschaftlichen Phänomens. Ein (1) gesellschaftliches Apriori und Aposteriori beschreibt «Menschsein» und stellt einen anthropologischen Auftrag dar. Erst die (2) Menge und (3) Interaktion läßt Subjekte sozial werden, und ein (4) Kollektivbewußtsein entstehen. Woher aber kommt (5) soziale Ordnung aus dem Wir-Bewußtsein? (6) Erinnerung ist plausibel für Bewußtsein, für Gesellschaft wäre es eher eine Metapher (wenigstens für Luhmann). Daß (7) Spannungen auftreten wird ebenfalls als Bewußtsein ausgeführt, nicht über Identitätskonstruktion. Erst wenn das Wir-Bewußtsein sich Idealen gegenüber sieht, entsteht (8) Überforderung. Dem Wir steht als Grenze dann sein Anderes gegenüber, der einzelne «Mensch» (90) oder das Nicht-Gesellschaftliche.

Die zweite Hälfte stellen kurze Einführungen in Gesellschaftsreflexion wichtiger Klassiker dar. Man kann sich natürlich fragen (wie Luhmann in «Gesellschaft der Gesellschaft») ob Plato, Aristoteles, Hobbes überhaupt dieselbe Wirklichkeit vor Augen haben konnten wie jemand, der in der Moderne reflektiert über das, was heute Gesellschaft heißt, ohne zentrale Leitung. Wir studieren die Polis im historischen Rückblick, und man meint, eine Familienähnlichkeit mit heutigen Städten erkennen zu können — und überkleistert dabei die Fremdheit. Nur wenn man B.s Subjektorientierung D.IV zugrundelegt, ergeben sich trans-kontingente anthropologische Konstanten von «Gesellschaftlichkeit»; aber dies ist nur eine der möglichen philosophischen Optionen. Schade, daß einige wichtige moderne sozialtheoretische Ansätze, wie der Pragmatismus, nicht berücksichtigt wurden (außer in ihrer Habermasschen Zweit-Verwertung).

JOHANNES EHRT, S.I.

GIGLIONI, GUIDO, *Francesco Bacone*, Carocci, Roma 2011, pp. 253. € 16,50. ISBN 978-88-430-6021-4.

Francis Bacon è un pensatore la cui fortuna, in vita e nella posterità, è stata assai fluttuante. Se nel XVII secolo fu celebrato come un modello dalla nascente Royal Society, quasi fosse il nuovo Aristotele, e ancora nel XIX veniva considerato uno dei grandi «padri» della scienza moderna, tuttavia, con il secolo appena trascorso, Bacon è stato relegato al ruolo infamante di propugnatore di un metodo scientifico del tutto inconsistente e inapplicabile. Guido Giglioni – Cassamarca Lecturer in Storia culturale e intellettuale neolatina presso il Warburg Institute, University of London – nella sua recente monografia dedicata al filosofo inglese, individua due cause principali di questa disparità di giudizi.

Se, da un lato, è innegabile che Bacon occupi un posto di prestigio nella storia grazie al fatto di aver focalizzato la questione del metodo al centro della riflessione filosofica, dall'altro lato molti interpreti hanno preteso di *ridurre* il complesso del pensiero di Bacon al solo metodo, anzi a una porzione minima di tale dottrina. Perciò anzitutto Giglioni sostiene che «Per superare l'*impasse* creata dalla tendenza a confinare la filosofia di Bacone nell'ambito della metodologia sperimentale, della belletteristica scientifica e della parenetica epistemologica occorre riannodare i profondi legami che connettono le questioni di metodo al tessuto della metafisica baconiana» (98). In secondo luogo, la tendenza di molti interpreti a *separare* i diversi ambiti del pensiero di Bacon – quello filosofico da quello non filosofico, quello letterario da quello politico e, soprattutto, quello scientifico sperimentale da quello filosofico speculativo – ha creato una serie innumerevole di fraintendimenti e ha molto impoverito la portata della filosofia baconiana. Ecco perché Giglioni si è sforzato di dare una visione quanto più unitaria possibile del pensiero di Bacon, appoggiandosi non solo sulle solite opere arcinote e forse sopravvalutate, come il *Novum organum*, ma soprattutto sugli *Essays* e su altri scritti meno noti e finora sottovalutati, quali es. la *Sylva Sylvarum* (per la cui edizione critica nella *Oxford Francis Bacon* Giglioni collabora).

La monografia è suddivisa in sette capitoli. Sin dal primo, l'A. presenta la sua tesi di fondo, ovvero che quella di Bacon è «Una filosofia della materia in tutte le sue forme». Sulla scia della filosofia rinascimentale, soprattutto di Telesio, Bacon concepisce la natura come una «potenza oscura, indomabile e spesso violenta» (12). Questo perché la realtà è essenzialmente *materia* e la materia si costituisce di un complesso di tendenze *appetitive*, di movimenti per lo più contrastanti tra di loro. Questi appetiti non appartengono solo al tessuto materiale delle cose, ma a tutta la realtà, dunque anche all'uomo e alla struttura della conoscenza così come essa origina spontaneamente e come si è sviluppata e consolidata lungo i secoli. L'intero complesso naturale e culturale, presente e storico, è attraversato da due tendenze opposte che lo pongono in uno stato di costante *lotta*, da un lato la tendenza verso la vita, il movimento, e dall'altro quella verso la morte, la quiete. Tutti i corpi altro non sono se non combinazione e ricombinazioni di appetiti materiali che incessantemente lottano per conservare se stessi, tendendo al contempo a mutare verso condizioni differenti appena ciò sia possibile. Tutto questo complesso divergente e polemico di tendenze fa sì che «La natura [...] ogniquale volta venga alterata e oppressa, ha la tendenza a ritornare all'equilibrio iniziale. Detto altrimenti, nell'universo baconiano ogni *generazione* è in realtà la *rigenerazione* di una dimensione più originaria» (21). Così emerge una delle tesi più importanti del libro, ovvero che la celebre *Instauratio magna* – opera immensa progettata da Bacon lungo la seconda metà della sua vita e solo parzialmente realizzata e pubblicata – consiste in una *grande rigenerazione* dell'essere, attuata su più livelli collegati tra di loro: metafisico, epistemico, morale, politico e religioso. Questa sequenza di argomenti è quella che seguiranno di fatto i capitoli del libro di Giglioni, dove l'elemento più significativo – a mio giudizio – sta nell'anteporre la meta-fisica della «materia» (cap. 3) alla «Interpretazione della natura» (cap. 4) e a non arrestare qui l'indagine, ma nell'estenderla e compendiarla

con gli altri ambiti: la «Filosofia morale» (cap. 5), la «Filosofia politica» (cap. 6) e le «Implicazioni religiose» (cap. 7).

Se negli anni '60 la pubblicazione di *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza* (Torino 1957) di Paolo Rossi rompeva decisamente gli schemi, aprendo un nuovo filone interpretativo, e lungo i decenni seguenti gli studi lessicografici di Marta Fattori e altri hanno progressivamente preparato il terreno per l'edizione critica *Oxford Francis Bacon* (iniziata nel 1996, sono stati pubblicati finora sei dei 15 volumi progettati), è soprattutto il filone degli studi sulla teoria baconiana della materia, inaugurato da Graham Rees, a costituire la novità più promettente nell'ambito dei recenti studi sul filosofo inglese. Da questo punto di vista, l'ottima monografia di Giglioni ha il grande pregio di implementare la filosofia della materia di Bacon all'interno dei diversi ambiti del suo pensiero, allargando la prospettiva in un quadro complessivo, nel quale è finalmente possibile cogliere l'intreccio e la concomitanza dei diversi aspetti del pensiero baconiano.

SIMONE D'AGOSTINO

PAGANO, MAURIZIO, ed., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Essere e libertà 9, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2011; pp. 695. € 38,00. ISBN 978-88-5750-708-8.

Der Reiz des Bandes, so könnte man mit einer Übertreibung sagen, liegt darin, dass er das Unmögliche versucht. Über die Grenzen von Epochen, Kulturen, Religionen und Disziplinen hinweg wird hier dem Begriff des Geistes nachgegangen. In Stichworten: Ägypten, China, Indien, Griechenland; die Bibel und der Koran; Joachim von Fiore, Bonaventura, Thomas, Eckart, Cusanus, Böhme, Oetinger; Schlegel, Novalis, Fichte, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Dilthey, Troeltsch, Croce, Gentile; Solov'ev, Florenskij, Bulgakov; Scheler, Bergson, Lavelle, Le Senne, Heidegger, Ricoeur, Vattimo, Derrida. Wie der Herausgeber in seiner Einleitung festhält, erschien die Erfahrung des Geistes in ihren jüdischen und griechischen Ursprüngen eher an das Phänomen des Lebens gebunden, während unter dem Einfluss des Christentums und der Philosophie die Momente des Bewusstseins und der Vernunft in den Vordergrund traten. Daraus sei ein Dualismus entstanden, den erst das zeitgenössische Denken allmählich überwunden habe. «Der Geist wird nicht mehr als eine Sache vorgestellt, sondern als eine Dimension der Erfahrung» (21). In die gleiche Richtung weist Wolfhart Pannenberg: Unter «Geist» sei ursprünglich nicht das Bewusstsein, sondern eine Art Kraftfeld zu verstehen. «Der Geist, vermittelt durch das Lebensgefühl, ist Bedingung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, aber nicht umgekehrt» (166).

Von den vielen Aspekten, die mit dem Stichwort Geist verbunden sind, sticht besonders die Erfahrung der Freiheit hervor. Bereits der Apostel Paulus bringt den lebendig machenden Geist in Gegensatz zum Buchstaben des Gesetzes, der tötet. Die gleiche Gegenüberstellung findet sich in der Geschichtstheologie Joachim von Fiore wieder, dessen Zeitalter des Geistes nicht nur die Freiheit vom Gesetz des