

*Direttori editoriali:*

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

*Direttore responsabile:*

Giovanni Campus

*Redattore Capo Centrale:*

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*

Erminio Maglione, Valentina Sperotto,  
Gianpaolo Cherchi, Alessandra Pigliaru

*Redattori:*

Raffaele Ariano, Mario M. Bosincu, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Matilde Ghelardini, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti, Stefania Monti, Cristian Perra, Caterina Piccione, Marina Pisano, Francesca Pola, Alessandro Rossi, Maria Russo, Giorgia Sanna, Janna Voskressenskaia

*Redazioni:*

Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, Campus Mi2 – Palazzo Cellini, Centro Direzionale – 20054 Segrate (MI).

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia, Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D – 30123 Venezia.

e-mail: [info@giornalecritico.it](mailto:info@giornalecritico.it)

*Comitato Scientifico:*

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università del Salento), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Lorenzo Pericolo (Florida State University), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zölner (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 2/2023

# **GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE**

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA**

**Critical Journal of History of Ideas  
International Review of Philosophy**

**DALLA TEORIA ALLA STORIA.  
ATTUALITÀ E METODI DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA**

**From Theory to History.  
The Actuality and Methods of History of Philosophy**

**A CURA DI  
GIOVANNI BONACINA, ANDREA TAGLIAPIETRA,  
VALENTINA SPEROTTO, ERMINIO MAGLIONE**

 **MIMESIS**



Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it)

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito [www.giornalecritico.it](http://www.giornalecritico.it) a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00



Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:  
[ordini@mimesisedizioni.it](mailto:ordini@mimesisedizioni.it)

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:  
MIM Edizioni Srl, Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 – Sesto San Giovanni (MI)  
Unicredit Banca – Milano  
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368  
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9791222316291  
Issn: 2240-7995  
ISSN (online): 2035-732

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008



## Indice

- 7 Giovanni Bonacina, Andrea Tagliapietra, Valentina Sperotto, Erminio Maglione, *Nota editoriale / Editorial Note*

### **Dalla teoria alla storia.**

#### **Attualità e metodi della Storia della Filosofia**

- 17 Edoardo Massimilla, *Le lettere di Goethe a Charlotte von Stein: sulla struttura polare dell'oggetto storico tra analisi di valore e spiegazione causale*
- 37 Enrico Pasini, *Campo aperto. La questione delle fonti della storia della filosofia*
- 51 Gaetano Rametta, *La dianoematica e il metodo della storia della filosofia in Martial Guerout*
- 65 Beatrice Centi, *Conoscere le idee della filosofia e un caso di storia critica delle idee: il confronto di Husserl con Lotze e Kant sul significato di "idea"*
- 79 Emidio Spinelli, Mario Dal Pra, *Democrito e lo scetticismo antico: il presunto dualismo tra apparenza e realtà*
- 91 Sebastiano Ghisu, *Storia, Scienza della storia, filosofia. Riflessioni su una possibile articolazione*
- 103 Giuseppe Giordano, *Altri luoghi per la storia della filosofia: il pensiero degli scienziati contemporanei*
- 115 Teodoro Tagliaferri, *Storia globale: un'ipotesi di concettualizzazione*
- 133 Francesca Pentassuglio, *Dalla storia alla teoria: ancora sul "problema Socrate"*
- 147 Marco Barbieri, *Comunicare con i grandi del passato. Note su Jaspers e Löwith interpreti di Nietzsche*
- 163 Josep Maria Bech, *Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?*
- 181 Maurizio Maria Malimpensa, *Dar voce al morto. Sull'École des Annales, la microstoria e sulla storicità del sapere filosofico*



### **Controversie**

- 197 Laura Cerasi, *Il cortile dello Stato etico. Giovanni Gentile nel dibattito sulle riforme costituzionali del primo fascismo (1922-1925)*
- 221 Eleonora Alfano, *L'ontologie rebelle de Dom Deschamps: une physiologie de l'Entendement et des idées innées*
- 237 Paolo Vanini, *Un dubbio crudo: antropofagia e umorismo nei Saggi di Montaigne*

### **Note critiche**

- 255 Giordano Ghirelli, *Storia della filosofia e studi letterari. A partire da due recenti pubblicazioni*
- 267 Alberto De Vita, *Storicità della filosofia e metafisica. A partire da un recente libro di J.-L. Marion*





## Nota Editoriale

Giovanni Bonacina  
(Università di Bologna)

Andrea Tagliapietra  
(Università Ca' Foscari Venezia)

Valentina Sperotto  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

Erminio Maglione  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

Nella comunità dei filosofi, anche in Italia, lo statuto epistemologico della disciplina intesa sotto il nome di storia della filosofia non cessa di suscitare discussioni e in qualche caso accendere gli animi. È di questi mesi la pubblicazione di libelli spiritosi volti a mettere in dubbio la proficuità di questo genere di studi e della disposizione intellettuale che li sorregge. Dannosa soprattutto, si sostiene, qualora applicata all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore e se rappresentata in forze all'interno del percorso di formazione a livello universitario. Il dibattito non è nuovo, argomenti addotti da detrattori e apologeti tendono a seguire schemi collaudati. Nuovo è tuttavia il contesto, caratterizzato da una crescente impossibilità di inscrivere la questione all'interno di un ambito solo o preminentemente nazionale e dall'originalità delle sfide che la mutata composizione delle nostre società e la diversa natura degli strumenti educativi e di trasmissione del sapere oggi disponibili presentano a chi ancora voglia riflettere senza tener per valide o ignorare le risposte fornite nel passato. Il sapere storico in quanto tale appare essere oggi esposto a contestazione: vuoi per la sua propensione a esaltare individualità e differenze laddove queste si avverte piuttosto il bisogno di superare attraverso qualche nuova desiderata varietà di universalismo; vuoi per il suo evidente ruolo nella definizione di identità personali e collettive cui si imputa talvolta di voler sopravvivere a se stesse; vuoi per la sua natura intrinseca, avvertita come estranea al modo di prodursi e accrescersi di altri saperi stimati indispensabili e che dalla *forma mentis* dello storico quasi riceverebbero intralcio. «Dell'utilità e del danno della storia per la vita» – qualcuno ebbe a dire; o se non per la vita, almeno per la scienza.

Ecco perché i promotori del convegno *Dalla teoria alla storia. Attualità e metodi della storia della filosofia*, svoltosi a Palazzo Arese-Borromeo (Cesano Maderno) il 6-7 giugno 2023 per iniziativa dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano e della Società Italiana degli Storici della Filosofia (SISF), con il concorso della Società Filosofica Italiana (SFI) e del Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), hanno voluto fissare come oggetto di discussione in



tale ambito il tema così enunciato e non paghi hanno voluto consacrare tramite un *call for papers* sul medesimo argomento il presente numero del «Giornale Critico di Storia delle Idee» a luogo di riflessione attorno ai temi affrontati in quella sede

L'imminenza del XXV Congresso Mondiale di Filosofia, celebratosi nel corso di quest'estate a Roma in tema di *Philosophy across Boundaries* e sotto il cui patrocinio anche il convegno di Cesano ha avuto luogo, ha costituito il naturale sfondo quanto mai attuale sul quale proiettare queste indagini.

Sia consentito qui ancora una volta riportare gli interrogativi sottoposti ai partecipanti al convegno e poi di nuovo agli interessati al *call for papers*:

«Indagare la storia della filosofia costituisce un'attività storiografica o un modo di fare filosofia? Qual è il rapporto fra la storia della filosofia e le altre discipline storiche? e fra la storia della filosofia e le altre discipline filosofiche? Esiste *de facto* o è opportuno sia stabilito in filosofia un canone degli autori classici e delle maggiori correnti di pensiero? e come si potrebbe immaginarlo senza lo studio della storia della filosofia? Quanto è importante per la concezione stessa di che cosa sia filosofia la testualità, ossia l'essersi trasmesso il sapere filosofico attraverso "opere" caratterizzate da scritture molto diverse per stile e per genere, irriducibili a mere sequenze di enunciati e sempre calate all'interno di ben determinati contesti storico-culturali? Quale ruolo svolge in filosofia l'analisi del testo di questo o quell'autore? e quale carattere assume questa analisi, se condotta nella prospettiva della storia della filosofia? Si tratta di una prospettiva necessaria, oppure più o meno eludibile? Quale ricavo si può trarre ancora oggi dai passati dibattiti circa il rapporto tra la filosofia e la sua storia, o la storia *tout court*? sono dibattiti ancora attuali nel presente panorama delle ricerche? Più in generale, quanto ancora è attuale o indispensabile lo studio storico della filosofia? e quanto lo è ai fini della formazione dei futuri praticanti o insegnanti di quella disciplina, o tradizione culturale, che va sotto il nome di filosofia?».

Sintesi di tutte queste domande, alle quali altre ancora sarebbe stato lecito aggiungere e in parte sono state aggiunte, è il titolo stesso del convegno di Cesano e del presente fascicolo: *Dalla teoria alla storia*, con il successivo richiamo all'attualità e ai metodi del sapere storico-filosofico. «Dalla teoria alla storia», si è inteso dire proprio al fine di segnalare che nelle intenzioni almeno di coloro che in questa iniziativa si sono riconosciuti: uditori, relatori, contributori e promotori – la volontà era ed è quella di favorire una sobria discussione non soltanto fra gli addetti ai lavori (gli storici della filosofia di professione), ma capace, almeno si spera, di riscuotere attenzione anche da parte di quanti, attratti dalla filosofia come sapere, semplicemente si trovino in vario modo esposti a porsi prima o poi domande circa il destino delle filosofie passate alla storia: ossia a chiedersi se questa dimensione storica sia tutto sommato indifferente alla filosofia, se addirittura nuoccia, o se non piuttosto ne costituisca un tratto distintivo e forse addirittura un motivo di vitalità. Nessuna presunzione, come ovvio, di aver assolto il compito, ma la timorata fiducia di averne almeno in parte ricavato un piccolo guadagno estensibile al pubblico.



A riprova sia consentito in questa sede far solo un cenno al contenuto, assai più ricco, dei contributi qui raccolti. Le riflessioni di Edoardo Massimilla, ispirate a Max Weber, circa la nozione di oggetto storico e circa la relazione tra analisi di valore e relazione causale tra i fatti mirano a ricondurre la storia della filosofia, intesa come *res gestae* e come *historia rerum gestarum*, all'interno della cornice più ampia di quel che comunemente si intende per 'storia', nella convinzione che una sorta di rifiuto pregiudiziale del carattere specifico dalla scienza storica stia al fondo di non poca opposizione contemporanea alla trattazione storica della filosofia e alla negazione delle sue implicazioni anche filosofiche. Le considerazioni di Enrico Pasini sulle prospettive schiuse alla storiografia filosofica dall'ampliamento dei materiali oggi resi disponibili dalle moderne tecnologie, che permettono di realizzare collezioni di fonti impensabili fino a ieri per ricchezza e delineazione di fenomeni storici sempre più complessi all'interno dei quali calare le passate produzioni filosofiche, si coniugano alla sottile domanda se a tutto ciò non debba corrispondere un analogo mutamento in atto anche di quel che si intende per filosofia e se la prospettiva storica sia davvero in grado di esaurire la natura del suo oggetto o non piuttosto tenda a nascondere trasformazioni irriducibili agli schemi consolidati. La ricognizione della via di mezzo battuta da Martial Gueroult con la sua dianoematica tra una concezione della filosofia intesa come sapere oggettivo avente a che fare con la verità e una concezione soggettivistica che equipari la filosofia assai più all'arte o alla religione, forma il filo conduttore del contributo di Gaetano Rametta in merito alle implicazioni di queste differenti opzioni in vista del taglio specifico da assegnare all'indagine storica sulla filosofia, stretta fra la tentazione di privilegiare l'analisi dei concetti oppure quella dei testi e degli autori. L'inesauribile questione inerente al carattere prevalentemente storico o non piuttosto filosofico dell'esercizio della storia della filosofia è affrontata da Beatrice Centi ed Emidio Spinelli: nel primo caso con riferimento al problema rappresentato non solo per lo storico della filosofia, ma altresì per il filosofo meglio consapevole del proprio mestiere dal ricorso ai predecessori – non importa se dichiarato o sottaciuto – da parte di filosofi che originali si vogliano e pur tuttavia robusti debiti con il passato intrattengano (qui in particolare Husserl nei confronti di Kant con la sua nozione di 'idea'); nel secondo caso con riferimento ai presupposti filosofici di qualsiasi seria riflessione storiografica in materia di filosofia, come esemplificato dai lavori di Mario Dal Pra intorno allo scetticismo greco, che nella misura stessa in cui possono oggi apparire per qualche verso lacunosi sul piano filologico rispecchiano tuttavia convinzioni teoriche profonde (così per l'ammissione di un certo qual nesso fra materialismo e scetticismo, veicolata dalla tradizionale paternità del pirronismo fatta risalire a Democrito). Sebastiano Ghisu concentra la propria analisi sul nesso teorico che unisce fra loro filosofia e storia e con riferimento a Gramsci, Adorno e Althusser perviene alla conclusione che non possa esservi storiografia avveduta la quale sia digiuna di filosofia e che la storiografia filosofica, animata a sua volta da un'ispirazione filosofica più o meno consapevole, sia una sorta di laboratorio privilegiato che tanto gli storici quanto i filosofi possano solo trar

profitto a frequentare. Sullo sfondo è la nozione, peraltro comune a tutti questi contributi, che il campo di quanto si intende per filosofia sia di necessità più esteso rispetto alla materia comunemente depositata nei manuali disciplinari e che la riflessione storica sulla filosofia aiuti ad allargare i confini. È questo in particolare il caso del rapporto tra filosofia e scienza, dunque anche tra storia della filosofia e storia della scienza, indagato da Giuseppe Giordano con riguardo non tanto alla riflessione dei filosofi intorno alla scienza e alla sua storia, quanto ai fini della sottolineatura del contenuto filosofico delle riflessioni dei maggiori scienziati novecenteschi intorno alle discipline da essi praticate e alla loro storia: l'attenzione alla tradizione filosofica, estesa ad autori quali Hegel o Bergson, un presupposto ineliminabile delle riflessioni metodologiche di Heisenberg e Prigogine. Infine, poiché biunivoca è la relazione tra filosofia e storia, vale a dire che non solo la filosofia è eletta a proprio oggetto dalla storia ma altresì la storia e la storia stessa della filosofia formano oggetto di riflessione filosofica, ecco che il contributo di Teodoro Tagliaferri intorno a ciò che va oggi sotto il nome di 'storia globale' assume il carattere di un invito rivolto ai filosofi a riaprire il gran libro di quella che una volta si chiamava filosofia della storia e a farlo in base all'assunto che la revisione dei paradigmi storici convenzionali insita al fondo della storia globale (su tutti la questione del moderno primato ascrivito a se stessa dalla civiltà occidentale) sia destinata a toccare anche la concezione di quel che sia filosofia e per conseguenza la trattazione storica di essa.

Completa il quadro una serie di contributi che pur nel trattare di singoli di autori o correnti lasciano spazio a considerazioni di più ampio spettro. È questo il caso dei saggi di Francesca Pentassuglio sul problema filosofico e storiografico tuttora costituito dalla controversa figura di Socrate, di Marco Barbieri su Jaspers e Löwith interpreti di Nietzsche, di Josep Maria Bech sul contributo di Merleau-Ponty alla riflessione circa la natura intrinsecamente storica della filosofia, di Maurizio Malimpensa sulla *École des Annales* e le possibili implicazioni del suo metodo anche per la storiografia filosofica.

Nell'insieme un quadro assai mosso e vario, che ha ben corrisposto alle attese degli organizzatori. Esso costituisce di per sé un antidoto alla tentazione di considerare ormai vieta la questione del rapporto fra teoria e storia e di scrollarsela di dosso alla maniera di un retaggio provinciale, che sia infine lecito seppellire infastiditi con l'accompagnamento funebre di un malinteso umorismo. Ma soprattutto costituisce un invito a proseguire su questa strada, senza lasciarsi troppo distrarre dalle polemiche del giorno e avendo di mira il bene della comune disciplina e la rimodulata continuità di una tradizione di studi degna di rispetto.

## Editorial Note

Giovanni Bonacina  
(Università di Bologna)

Andrea Tagliapietra  
(Università Ca' Foscari Venezia)

Valentina Sperotto  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

Erminio Maglione  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

In the philosophical community, including in Italy, the epistemological status of the discipline known as the history of philosophy continues to spark debates, and in some cases, heated arguments. Just recently, witty pamphlets have been published questioning the usefulness of such studies and the intellectual disposition that sustains them. This form of inquiry, it is argued, is particularly detrimental when applied to teaching philosophy in secondary schools and when represented too prominently in university curricula. While the debate itself is not new—critics and defenders often repeat well-known arguments—the context in which it unfolds today is markedly different. The issue can no longer be framed within a purely national context, and the challenges posed by the evolving composition of our societies and the changing nature of educational tools and means of knowledge dissemination demand a fresh perspective, one that does not merely accept or reject past solutions.

Historical knowledge, as such, seems to be under attack. On the one hand, it is perceived as exalting individuality and difference precisely where there is a desire to transcend them through some new form of universalism. On the other, it plays an undeniable role in defining personal and collective identities, which are sometimes accused of wanting to persist beyond their relevance. Additionally, its very nature is seen as incompatible with the way other forms of knowledge, deemed essential, are produced and grow, leading to the perception that the historical mindset may even hinder them. As someone once said, history can be “used and abused” for life—or, if not for life itself, at least for science.

This is why the organizers of the conference *From Theory to History: Relevance and Methods in the History of Philosophy*, held at Palazzo Arese-Borromeo (Cesano Maderno) on June 6-7, 2023, under the initiative of the Università Vita-Salute San Raffaele in Milan and the Italian Society for the Historians of Philosophy (SISF), with the support of the Italian Philosophical Society (SFI) and the Interdisciplinary Research Center for the History of Ideas (CRISI), have chosen this theme as the focal point of discussion. In addition, they have decided to dedicate

this issue of the *Giornale Critico di Storia delle Idee* to reflections on the same subject, following a call for papers.

The then upcoming XXV World Congress of Philosophy, which took place this past summer in Rome under the theme *Philosophy Across Boundaries*, and under whose patronage the Cesano conference was also held, provided a timely and relevant backdrop for these investigations.

Once again, I would like to present the questions posed to the conference participants, and subsequently to those interested in the call for papers:

“Is investigating the history of philosophy a historiographical activity, or a way of practicing philosophy? What is the relationship between the history of philosophy and other historical disciplines? And between the history of philosophy and other philosophical disciplines? Does a *de facto* canon of classical authors and major currents of thought exist in philosophy, or should one be established? And if so, how could it be conceived without studying the history of philosophy? How important is textuality—the transmission of philosophical knowledge through ‘works’ characterized by diverse styles and genres, irreducible to mere sequences of statements, and always embedded in well-defined historical-cultural contexts—for the very concept of what philosophy is? What role does the analysis of a particular text or author play in philosophy, and how does this analysis change when conducted from the perspective of the history of philosophy? Is this perspective necessary or somewhat avoidable? What can we still learn today from past debates about the relationship between philosophy and its history, or with history tout court? Are these debates still relevant to the current research landscape? More generally, how relevant or indispensable is the historical study of philosophy today? And how important is it for training future practitioners or teachers of what is known as philosophy?”

The conference and this special issue are titled *From Theory to History* as a synthesis of these questions—many of which could have been expanded upon further or were indeed addressed. This title signals the intention of the initiative’s promoters—audience members, speakers, contributors, and organizers alike—to encourage a sober discussion not only among professional historians of philosophy but also one that, we hope, will resonate with those who are simply interested in philosophy and who, sooner or later, find themselves wondering about the fate of philosophical ideas that have passed into history: Is this historical dimension ultimately indifferent to philosophy? Does it even harm it? Or does it instead constitute a distinctive feature and perhaps even a source of vitality? We claim no presumption of having answered these questions satisfactorily, but rather the humble hope of having made at least a modest contribution to this ongoing dialogue.

To substantiate this claim, let us briefly outline the content of the collected contributions, which are much richer in detail. Edoardo Massimilla’s reflections, inspired by Max Weber, on the notion of historical object and on the relationship between value analysis and causal relations among facts, aim to reintegrate the history of philosophy, understood as *res gestae* and as *historia rerum gestarum*, into the broader framework of what is commonly referred to as ‘history.’ He argues

that a sort of prejudiced refusal of the specific nature of historical science underlies much of the contemporary opposition to the historical treatment of philosophy and the denial of its philosophical implications. Enrico Pasini's observations on the new avenues opened to philosophical historiography by the wealth of materials now available through modern technologies, which allow for collections of sources that were unimaginable until recently due to their richness and the increasingly complex historical phenomena they reveal, are coupled with the subtle question of whether this should correspond to an analogous shift in what we mean by philosophy and whether the historical perspective can truly exhaust the nature of its object or rather tends to obscure transformations that are irreducible to established frameworks.

The middle path taken by Martial Gueroult, with his *dianoématique*, between a conception of philosophy as objective knowledge dealing with truth and a subjectivistic conception that aligns philosophy more closely with art or religion, forms the guiding thread of Gaetano Rametta's contribution, which explores the implications of these different options for the specific approach to be adopted in the historical study of philosophy, caught between the temptation to privilege the analysis of concepts or that of texts and authors. The inexhaustible question of whether the practice of the history of philosophy is primarily historical or rather philosophical in nature is addressed by Beatrice Centi and Emidio Spinelli: in the first case, with reference to the problem faced not only by historians of philosophy but also by philosophers more aware of their craft when it comes to relying on predecessors—whether acknowledged or not—by philosophers who consider themselves original yet maintain strong debts to the past (in this context, Husserl's relationship to Kant and his notion of 'idea'); in the second case, with reference to the philosophical presuppositions underlying any serious historiographical reflection on philosophy, as exemplified by Mario Dal Pra's work on Greek skepticism, which, even if it may appear somewhat lacking in terms of philology, nonetheless reflects deep theoretical convictions (such as the notion of a link between materialism and skepticism, conveyed by the traditional attribution of Pyrrhonism's origins to Democritus).

Sebastiano Ghisu focuses his analysis on the theoretical connection between philosophy and history, and with reference to Gramsci, Adorno, and Althusser, he concludes that no informed historiography can be devoid of philosophy and that philosophical historiography, animated by a more or less conscious philosophical inspiration, is a kind of privileged laboratory from which both historians and philosophers alike can benefit. Underlying all these contributions is the shared notion that the scope of what is meant by philosophy necessarily extends beyond the material commonly deposited in disciplinary manuals and that historical reflection on philosophy helps broaden these boundaries. This is particularly true in the case of the relationship between philosophy and science, and consequently between the history of philosophy and the history of science, as explored by Giuseppe Giordano, not so much through philosophical reflections on science and its history, but in highlighting the philosophical content in the reflections of major 20th-century scientists on the disciplines they practiced and their history: attention to the philo-

sophical tradition, including figures such as Hegel and Bergson, is an indispensable presupposition for the methodological reflections of Heisenberg and Prigogine.

Lastly, since the relationship between philosophy and history is bidirectional—meaning not only is philosophy the object of history, but history, and the history of philosophy itself, are also objects of philosophical reflection—Teodoro Tagliaferri’s contribution on what is now called ‘world history’ serves as an invitation to philosophers to reopen the grand book of what was once called the philosophy of history and to do so based on the premise that revisiting conventional historical paradigms, as found at the core of world history (particularly the question of the modern primacy claimed by Western civilization), will also affect our conception of what philosophy is and, consequently, the way it is historically treated.

Rounding out this collection is a series of contributions that, while focusing on individual authors or currents, also leave room for broader considerations. This is true of Francesca Pentassuglio’s essay on the philosophical and historiographical problem still posed by the controversial figure of Socrates, Marco Barbieri’s analysis of Jaspers and Löwith as interpreters of Nietzsche, Josep Maria Bech’s exploration of Merleau-Ponty’s contribution to reflecting on the intrinsically historical nature of philosophy, and Maurizio Malimpensa’s discussion of the *École des Annales* and the potential implications of its method for philosophical historiography.

Altogether, these contributions present a rich and diverse picture that met the organizers’ expectations. It serves as an antidote to the temptation of considering the issue of the relationship between theory and history as outdated, something to be dismissed as a provincial relic, buried once and for all with a misguided sense of humor. But most importantly, it is an invitation to continue along this path without getting overly distracted by the controversies of the day, keeping in mind the welfare of our shared discipline and the renewed continuity of a tradition of study worthy of respect.

**Dalla teoria alla storia.  
Attualità e metodi della Storia della Filosofia**





# Le lettere di Goethe a Charlotte von Stein: sulla struttura polare dell'oggetto storico tra analisi di valore e spiegazione causale

Edoardo Massimilla  
(Università degli Studi di Napoli «Federico II»)  
massimil@unina.it

Title: Goethe's letters to Charlotte von Stein: on the polar structure of the historical object between value analysis and causal explanation.

Abstract: Starting from the assumption that the philosophy of which the history of philosophy speaks is undoubtedly a historical object, the essay questions the general notion of the "historical object" by retracing some pages of the first of Max Weber's *Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences* (1906) in which he uses the example of Goethe's letters to Charlotte von Stein to discuss the problems inherent in Eduard Meyer's definition that «*historisch ist, was wirksam ist oder gewesen ist*». Weber shows how, on closer inspection, the notion of the "historical object" in general necessarily refers to the relationship between two dimensions that also remain distinct from each other: that of value analysis and that of causal explanation. The first moment provides causal regression with a "tread" without which it could not even set out; the second moment transforms value analysis into a "real understanding" of the object being analyzed from a value point of view. This makes not only possible but inescapable a fruitful interaction between "theory" and "history", and thus also between "philosophy" and "history of philosophy".

Keywords: cultural-historical sciences; value relation; causal regression; history of philosophy.

## 1. *La complessità della nozione di oggetto storico*

La filosofia di cui parla la storia della filosofia, la filosofia che la storia della filosofia ha di mira – qualsiasi cosa di più specifico ed eventualmente d'ulteriore possa essere – è senza dubbio un oggetto storico. Certo, un oggetto storico ampio e complesso, al pari dell'oggetto storico "pittura" che la storia della pittura ha di mira o, *mutatis mutandis*, dell'oggetto storico "mondo antico", ma in ogni caso un oggetto storico.

Un simile assunto potrebbe sembrare scontato e perfino banale, se non fosse per la circostanza che la nozione di oggetto storico è, in linea di principio, una nozione complicata di cui occorre preliminarmente mettere a fuoco le componenti essenziali e le loro connessioni. Una necessità, questa, che a me

sembra particolarmente impellente nel nostro tempo in cui – per un groviglio di condizioni causali d’insorgenza che occorrerebbe prima o poi cominciare a dipanare pazientemente e senza pensare di avere già in tasca gerarchie eziologiche precostituite (il cosiddetto “bandolo della matassa”) – la consapevolezza della feconda complicazione della nozione di “oggetto storico” ha subito, e continua a subire, un drastico ridimensionamento. Almeno sulle prime, tale diminuita consapevolezza trova espressione nell’identificazione del processo conoscitivo della scienza storica con la “narrazione”, o meglio con una narrazione “il più fedele possibile” di una cosa, di un evento o di un processo avvenuti in qualche luogo e in qualche tempo, la quale sembra a sua volta fare perno su di un “gusto antiquario” sempre più raro, velleitario e incomprensibile a fronte delle urgenze impellenti del presente, con le sue vertiginose accelerazioni e i suoi straordinari rivolgimenti cui ormai nemmeno le “scienze dure”, ma soltanto le cosiddette “tecnoscienze” sembrano adeguate a far fronte.<sup>1</sup> Con tutto ciò che naturalmente ne consegue sul piano dell’utilizzazione ideologico-strumentale di queste “fedeli narrazioni” quando, come spesso accade, rivelano un legame fortissimo con le urgenze, le accelerazioni e i rivolgimenti di cui prima.

Per quanto attiene al tema molto più specifico della storia della filosofia e delle sue relazioni con la filosofia, le opacità di questo modo acritico di rapportarsi alla nozione di oggetto storico, che innerva il discorso pubblico del nostro tempo, si riverberano perfino – nonostante il ben diverso livello di raffinatezza concettuale – su alcuni degli “addetti ai lavori”. Si guardi ad esempio, per restare sul suolo italico, alle argomentazioni del recente «pamphlet» di Massimo Mugnai *Come non insegnare la filosofia*<sup>2</sup>. «Sprizzante spirito e veleno»<sup>3</sup>, discutibile anzitutto perché meritevole d’essere discusso, il libro di Mugnai ha come proprio oggetto principale, o meglio come proprio «obiettivo negativo», non

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito J.-P. Malrieu, *La scienza governata. Saggio sul triangolo scienze/tecniche/potere*, ed. it. a cura di A. Arienzo, Guida, Napoli 2022.

<sup>2</sup> Cfr. M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, Cortina, Milano 2023, p. 22: «Mi rendo conto del carattere ibrido del presente saggio, a metà tra la riflessione personale su un’esperienza di insegnamento e il pamphlet polemico originato da insofferenza nei confronti di un modo obsoleto e controproducente di considerare la filosofia».

<sup>3</sup> «Sprizzante spirito e veleno» è un’espressione con la quale, nel saggio sull’etica protestante e lo spirito del capitalismo, Weber caratterizza il «quadro della cultura americana» tracciato dallo scrittore austriaco Ferdinand Kürnberger nel romanzo *Der Amerika-Müde. Amerikanisches Kulturbild* (1855), in cui – «come presunto atto di fede degli yankees» – vengono adoperati in modo satirico alcuni passi dei consigli ai giovani uomini d’affari scritti da Benjamin Franklin che sono gli stessi che Weber adopera per fornire una prima e provvisoria illustrazione di ciò che egli intende quanto parla dello “spirito” del capitalismo specificamente moderno. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Max Weber Gesamtausgabe* [d’ora in poi: MWG], I/18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920*, hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube, Mohr, Tübingen 2016, pp. 123-492, pp. 148 sgg. e in part. p. 154; ed. it. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, 4 voll., a cura di P. Rossi, vol. I, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 19-187, pp. 33 sgg. e in part. p. 35.

già la storia della filosofia o la storia in generale, bensì «i manuali di filosofia per le superiori», e dunque «l'insegnamento della filosofia come è impartito attualmente nelle nostre scuole (ma anche all'università)»<sup>4</sup>. A tale proposito Mugnai presenta una serie di considerazioni, alcune delle quali ritengo non condivisibili e perfino ingenerose<sup>5</sup>, altre d'indubbio interesse. E tuttavia il capitolo 1 del libro («Sulla natura della filosofia»), e specie il suo quinto e ultimo paragrafo («Filosofia e storia della filosofia»), propone una dicotomia tra «spiegazione genetica» e «spiegazione strutturale»<sup>6</sup> nell'ambito della ricerca filosofica la quale, così come viene delineata anche per il tramite di un'aspra polemica col magistero di Eugenio Garin, risente, a mio modo di vedere, di una maniera inadeguata di concepire la struttura stessa dell'oggetto storico in quanto tale, la quale – se viene intesa – rende invece possibile e auspicabile nell'ambito della ricerca filosofica una “pace più calda” tra spiegazione genetica e spiegazione strutturale, e non una sorta di “pace armata” quale quella ipotizzata da Mugnai, pur se non fondata su confini tracciati a priori, ossia prima del concreto sviluppo delle singole indagini, bensì sulla logica di un reciproco «quanto basta» (di sapere storico nelle ricerche filosofiche e di sapere filosofico nelle ricerche storiche) che va stabilito volta per volta: espressione, quella del «quanto basta», che viene esplicitamente mutuata dal «caso dell'impiego di certi ingredienti nella preparazione di una pietanza»<sup>7</sup>.

A mio parere, il problema è dunque quello di gettare uno sguardo preliminare sulla struttura complessa della nozione generale di “oggetto storico”. Sono convinto che una serie di indicazioni molto utili in tal senso siano reperibili in alcuni passaggi salienti della discussione che Max Weber intavola col grande storico dell'antichità Eduard Meyer nel primo dei suoi *Studi critici attorno alla logica delle scienze della cultura* (1906). Ai due nomi già fatti, è fin dall'inizio opportuno aggiungerne un terzo, quello del filosofo neokantiano Heinrich Rickert, la cui grande opera del 1896-1902, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione logica alle scienze storiche*, rappresenta sia per Meyer che per Weber un inaggirabile crocevia logico.

In particolare, voglio appuntare l'attenzione sui motivi per i quali Weber reputa quanto meno problematica la definizione di oggetto storico proposta da Meyer nel saggio *Sulla teoria e metodica della storia* (1902). Si tratta della celebre definizione secondo cui «storico è ciò che è o è stato operante»<sup>8</sup>, nel

<sup>4</sup> M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, cit., p. 11

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio *ivi*, p. 22: «Se uno studente universitario cerca un buon saggio o un testo introduttivo affidabile su un filosofo della tradizione occidentale, da Platone a Heidegger, è quasi sempre costretto a rivolgersi ad autori non italiani, perlopiù di lingua inglese (appartenenti al Regno Unito, per intendersi, o nordamericani)».

<sup>6</sup> *Ivi*, pp 58-59.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>8</sup> E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle a. S. 1902, p. 36; ed. it. *Sulla teoria e metodica della storia*, in Id., *Storia e antropologia*, a cura di S. Giannusso, Guida, Napoli 1990, pp. 75-130, p. 110.

sensu che produce o ha prodotto effetti di qualsiasi tipo che siano interessanti per il presente. Mediante tale definizione Meyer riteneva di battere in breccia il tentativo di matrice positivista (rinverdito in quel volgere di anni da Karl Lamprecht) di estendere anche alle costruzioni concettuali delle scienze storiche il principio di selezione del materiale empirico proprio delle *Naturwissenschaften* (il “generale” inteso come ciò che si ripete nello spazio e nel tempo, come ciò che rimane fermo nel fluire delle differenze), e al contempo di fornire una risposta positiva alla domanda circa il principio di selezione proprio delle scienze storiche, posto che l’esistenza di un principio di questo genere era ritenuta da lui, e non solo da lui, assolutamente necessaria a valle dell’interdetto kantiano nei confronti di ogni forma di conoscenza che sia intesa come puro e semplice “rispecchiamento” del “molteplice” dell’intuizione sensibile. Pur concordando in larga misura con questi presupposti, Weber ritiene però che l’affermazione di Meyer secondo la quale *historisch ist, was wirksam ist oder gewesen ist* rischia di limitare eccessivamente il contenuto della nozione di oggetto storico restringendolo solo a ciò che è operante nel senso specificamente causale del termine<sup>9</sup>.

Weber illustra il suo modo di vedere mediante un’efficace esemplificazione che gli consente di squadernare davanti al lettore «i diversi punti di vista logici» a partire dai quali la storia come scienza può trattare «i “fatti” della vita culturale»<sup>10</sup>. Egli prende in considerazione «le lettere di Goethe alla signora von Stein»<sup>11</sup>. Sposata con il barone Gottlob von Stein, Charlotte von Stein era dama d’onore della duchessa Anna Amalia, madre di Carlo Augusto di Sassonia-Weimar-Eisenach. Consigliere segreto del duca dal 1776, Goethe aveva conosciuto Lotte già nel 1774 intrattenendo con lei per dodici anni un intenso rapporto spirituale e amoroso di genere platonico, al quale mise termine col celebre viaggio in Italia intrapreso nella tarda estate del 1786. Ebbene, Weber si chiede: in quanti modi diversi le lettere scritte da Goethe alla signora von Stein possono essere fatte oggetto di una trattazione storica?

<sup>9</sup> Rinuncio qui a una più specifica contestualizzazione storica della figura e dell’opera di Meyer e della sua intensa relazione intellettuale con Weber. Alcune indicazioni in tal senso sono contenute nel saggio E. Massimilla, *L’incidenza dell’Antico nel confronto tra Meyer e Weber sull’oggetto della conoscenza storica* (in «Atene e Roma», Nuova Serie Seconda, XII, 2018, fasc. 3-4, pp. 293-310) che affronta, seppure da una diversa prospettiva, tematiche analoghe a quelle che sono oggetto del presente lavoro.

<sup>10</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, in *MWG, I/7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*, hrsg. von G. Wagner in Zusammenarbeit mit C. Härpfer, T. Kaden, K. Müller und A. Zahn, Mohr, Tübingen 2018, pp. 384-447, p. 417; ed. it. *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura, I. In polemica con Eduard Meyer*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 211-256, p. 234.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

## 2. *Fondamento causale reale, fondamento conoscitivo e altro ancora*

A tale proposito Weber fornisce anzitutto un interessante chiarimento preliminare.

Come “storico” – egli scrive – viene in ogni caso considerato in esse (...) non ciò che si presenta quale “fatto” osservabile, cioè la carta scritta, poiché questo è naturalmente solo uno strumento di conoscenza in vista dell’altro fatto, che Goethe abbia provato, trascritto e comunicato alla signora von Stein i sentimenti che vi sono espressi, e abbia da lei ricevuto una risposta il cui senso approssimativo può venire “supposto” in base al “contenuto” correttamente interpretato delle lettere di Goethe.<sup>12</sup>

Qui Weber fa valere una distinzione presente in molte “storiche” del suo tempo e ben chiarita da Rickert, quella tra il *Quellenmaterial* e il *Tatsachenmaterial* delle scienze storiche, e cioè, propriamente, tra il “materiale delle fonti” (o “materiale documentario”) dato allo storico, da cui egli attinge attraverso un paziente lavoro euristico e critico la conoscenza degli eventi e dei processi che vuole rappresentare concettualmente, e il “materiale dei fatti”, che sono i suddetti eventi e processi *prima* di essere sottoposti all’elaborazione concettuale individualizzante dello storico<sup>13</sup>. In storia la tendenziale non coincidenza tra “documento” e “fatto”, tra l’oggetto *a partire dal quale* la storia può elaborare i suoi concetti e l’oggetto *per il quale* essa li elabora (legata a filo doppio alla circostanza che la finalità conoscitiva “elementare” della storia è quella di rappresentare concettualmente ciò che è stato una sola volta nello spazio e nel tempo) crea, in alcuni campi della ricerca storica in cui il materiale documentario è particolarmente scarso, l’illusione che la *Darstellung* storica possa risolversi nella semplice e fedele registrazione e riproduzione di tutto ciò che ci parla ancora dell’evento che ci interessa. Ma ciò significa confondere il materiale documentario col materiale dei fatti che, come tale, è sempre immenso e irriproducibile e ha dunque sempre bisogno di un principio di selezione per essere concettualmente rappresentato. D’altra parte, un semplice sguardo agli ambiti della ricerca storica in cui il materiale documentario è sovrabbondante (si pensi alla storia contemporanea), dissipa subito le nebbie di questa illusione.

Se dunque il “fatto” che la conoscenza storica vuol rappresentare è che Goethe abbia provato, trascritto e comunicato alla signora von Stein i sentimenti che sono espressi nelle sue lettere, si tratta ora di capire come essa possa farlo, come possa cioè elaborare e delimitare concettualmente «questo “fatto”, da inferire

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, erste Auflage, Mohr, Tübingen – Leipzig 1902, pp. 311 sgg.; ed. it. *I limiti dell’elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un’introduzione logica alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli 2002, pp. 168 sgg.



attraverso un'“interpretazione” del senso delle lettere»<sup>14</sup>. Ciò può avvenire, secondo Weber, in varie maniere che vanno analiticamente distinte fra loro.

a) La storia, e segnatamente la storia della letteratura, può certamente prendere in considerazione il “fatto” di cui le lettere di Goethe ci danno contezza per soppesarne l'incidenza causale sulla sua produzione poetica.

In primo luogo esso può venire inserito direttamente, in quanto tale, in una connessione storica causale. L'ascesi di quegli anni, per esempio, legata a una passione violentissima, ha ovviamente lasciato nello sviluppo di Goethe delle forti tracce, che non si spensero neppure quando egli venne mutando sotto il cielo del Sud: andare dietro a questi effetti nella “personalità” letteraria di Goethe, cercarne le tracce nella sua opera creativa e “interpretarle” causalmente, per quanto ciò sia possibile, mostrando la loro connessione con le esperienze vissute di quegli anni, rientra certamente tra i compiti meno dubbi della storia letteraria. I fatti di cui quelle lettere danno notizia sono qui [o meglio: divengono qui mediante questo tipo di elaborazione e delimitazione concettuale] fatti “storici”, cioè (...) elementi reali di una catena causale.<sup>15</sup>

Nel *Torquato Tasso* – al quale Goethe comincia a lavorare a Weimar nel 1780 e alla cui composizione lavora intensamente nel corso dell'*italienische Reise* – è affrontato il tema dell'amore impossibile del poeta per Leonora d'Este, sorella del duca Alfonso II, della quale egli è innamorato o almeno crede di esserlo. È difficile non scorgere nelle esperienze vissute di Goethe alla corte di Weimar in rapporto alla sua relazione con Charlotte von Stein una componente di rilievo della costellazione causale d'insorgenza del dramma, che ha peraltro fra i suoi temi quello del rapporto proteiforme e ambiguo tra vita e arte.

Da questa prospettiva il “fatto” di cui parlano le lettere di Goethe alla signora von Stein è un oggetto storico in un senso che rientra pienamente nell'identificazione di Meyer dell'oggetto della storia con ciò che è storicamente operante e produce effetti interessanti per il presente. Dal punto di vista logico, esso è dunque – per dirla con Weber – un *Realgrund*, un «fondamento [causale] reale»<sup>16</sup> del *Torquato Tasso*, proprio allo stesso modo in cui le decisioni di Temistocle di allargare il porto del Pireo e di costruire una flotta navale più grande in funzione antipersiana sono un fondamento casuale reale, tra gli altri, dell'esito della seconda e ultima guerra persiana, e dunque anche della peculiare e “libera” configurazione della vita sociale, culturale e politica dell'Atene del quinto secolo che gode ancor'oggi del vivo interesse di tutti coloro che si sentono e si fanno figli del moderno Occidente.

b) Ammettiamo però – prosegue Weber – «che si possa in qualche modo dimostrare positivamente che quelle esperienze vissute [di cui le lettere di Goethe ci parlano] non abbiano esercitato alcuna influenza sullo sviluppo personale e

<sup>14</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 417; ed. it., p. 234.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 417; ed. it., pp. 234-235

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 410; ed. it., p. 229.





letterario di Goethe, vale a dire che *nessuna* delle sue manifestazioni per noi “*interessanti*” ne sia stata influenzata in qualche modo»<sup>17</sup>. Per tale motivo le lettere a Charlotte von Stein (intendendo d’ora in poi: le esperienze vissute di cui quelle lettere ci parlano) dovrebbero essere considerate del tutto prive di significato e di importanza per la scienza storica, e dunque tali da non potere essere mai considerate, da un altro punto di vista, come un “oggetto storico”? A questa domanda si possono fornire, secondo Weber, due risposte negative di genere diverso.

La prima è che le lettere di Goethe a Charlotte von Stein «potrebbero (...) attirare il nostro interesse come strumento di *conoscenza*»<sup>18</sup>, potrebbero cioè svolgere, nell’ambito della trattazione storica, non già la funzione di fondamento causale reale, ma piuttosto quella di «fondamento *conoscitivo*» [*Erkenntnisgrund*]<sup>19</sup>, in precedenza efficacemente esemplificata da Weber in riferimento a un saggio del 1904 dello storico tedesco Kurt Breysig dedicato a un tema apparentemente molto specifico: i processi di formazione di proto-strutture statali a partire dalla costituzione della schiatta così come essi si configurano presso alcune tribù di indiani amerindi<sup>20</sup>. È evidente – quanto meno dal punto di vista del figlio del moderno Occidente – che tali processi di formazione degli “stati” dei Tlingit o degli Irochesi hanno svolto un ruolo molto limitato come fondamento causale reale, non avendo esercitato una significativa incidenza sulla fisionomia politica e culturale degli Stati Uniti e, per suo tramite, sul corso della storia del mondo. E tuttavia Weber nota che, se Breysig avesse colto nel segno supponendo che essi esemplificano in modo semplice e chiaro il tipico emergere delle strutture statali dalla costituzione della schiatta, i processi di formazione degli “stati” dei Tlingit e degli Irochesi avrebbero effettivamente un’importanza storico-mondiale, ma solo nel senso che essi fornirebbero allo storico uno strumento conoscitivo preziosissimo al fine di gettare uno sguardo nei complicati meandri del processo di costituzione della struttura statale francese, di quella inglese e così via<sup>21</sup>.

In tal senso le lettere di Goethe a Charlotte von Stein potrebbero senz’altro rivestire un forte interesse per lo storico della letteratura come strumento conoscitivo, e costituire dunque da questo punto di vista un “oggetto” delle sue ricerche, se esse potessero essere considerate come una tipica esemplificazione di una concezione del mondo e della vita propria di Goethe nel corso di un lungo periodo della sua esistenza, la quale sarebbe *essa* da considerare come fondamento causale reale di alcuni aspetti rilevanti di una lunga stagione della sua produzione letteraria. Oppure le suddette lettere potrebbero esemplificare una concezione del mondo e della vita propria non solo di Goethe, ma di alcune cerchie sociali

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 418; ed. it., p. 235.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 410; ed. it., p. 229.

<sup>20</sup> Cfr. K. Breysig, *Die Entstehung des Staates aus der Geschlechterverfassung bei Tlinkit und Irokesen*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», n.s., XXVIII, 1904, pp. 483-527.

<sup>21</sup> Cfr. M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., pp. 409-410; ed. it., pp. 228-229.

tedesche di fine Settecento, costituendo dunque un prezioso strumento conoscitivo per lo storico della cultura e del costume che di tali cerchie si interessa in modo specifico. Oppure le lettere di Goethe potrebbero essere esemplificative di fenomeni che, a certe condizioni, si presentano *mutatis mutandis* in ogni cultura, ed essere dunque oggetto di studio di una psicologia della cultura che persegua finalità conoscitive generalizzanti, o magari essere esemplificative di certe tipiche aberrazioni psichiche prodotte dalla pratica dell'asceti prolungata, ed essere dunque oggetto di studio della psichiatria e delle sue finalità conoscitive generalizzanti. Anche in quest'ultimo caso le lettere di Goethe, seppure in maniera più mediata, possono costituire un *Erkenntnisgrund* per il lavoro dello storico che è sempre, per così dire, "antropologicamente orientato": difatti le generalità della psicologia della cultura o della psichiatria possono per lui svolgere, accanto ad altre, un ruolo di primo piano allorché egli si pone l'inaggrabile problema di mettere in campo strumenti di verifica e di controllo delle sue ipotesi individualizzanti di spiegazione motivazionale dell'agire umano.

c) Tuttavia, come si ricorderà, alla domanda circa la possibilità che le lettere di Goethe a Charlotte von Stein rivestano un'importanza per la storia della letteratura pure nel caso in cui fosse dimostrabile che esse non costituiscono un fondamento causale reale per nessun aspetto dello sviluppo personale e letterario del loro autore, Weber fornisce anche una seconda risposta negativa, che è quella che più ci interessa in questa sede. Essa muove dalla supposizione che le lettere in questione non rivestano alcun significato per la storia della letteratura non solo come "fondamento causale reale", ma nemmeno come "fondamento conoscitivo" nel senso prima specificato. Weber difatti scrive:

Al di sopra di *tutti* quei tipi di "significato" finora analizzati se ne eleva uno più alto: quelle esperienze vissute di Goethe, per restare al nostro esempio, non "significano" per noi qualcosa in quanto "causa" e "strumento di conoscenza". Ma, anche prescindendo del tutto dalla possibilità di derivarne qualcosa di nuovo, di ancora ignoto per la conoscenza della concezione della vita di Goethe, della cultura del XVIII secolo, del corso "tipico" di processi culturali e via dicendo, nonché della possibilità che esse abbiano esercitato qualche influenza *causale* sullo sviluppo di Goethe, il contenuto di queste lettere è per noi oggetto di *valutazione* [*Bewertung*] così come esso è, e senza guardare a "significati" che risiedano al di fuori di esse, che non siano in esse racchiusi – e lo sarebbero anche se nulla fosse altrimenti noto del loro autore.<sup>22</sup>

### 3. La valutazione e le sue stratificazioni

Discutendo dei differenti profili dell'interesse storico per le lettere di Goethe a Charlotte von Stein, Weber ha dunque isolato e posto saldamente sotto gli occhi dei propri lettori un punto di vista "più elevato" degli altri a partire dal quale

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 422; ed. it., p. 238.



un tratto finito dell'infinità intensiva ed estensiva del divenire reale, in quanto è oggetto della nostra comune valutazione, si configura come "oggetto storico" in un senso, per così dire, "primario" del termine, che prescinde del tutto da ciò che risiede al suo esterno, vale a dire dal suo significato causale, ma anche dalla sua importanza strumentale per la conoscenza storica. Fatto ciò, Weber si volge, con considerazioni brevi ma efficaci, ad analizzare il modo in cui la *Bewertung* in questione si esplica, e mette in luce le diverse stratificazioni che contrassegnano questa vera e propria faglia costitutiva dell'oggetto storico in quanto tale che la definizione univocamente "causale" dell'oggetto storico proposta da Meyer rischia, a suo modo di vedere, di mettere in ombra.

Va detto anzitutto che la valutazione di cui qui si discute è secondo Weber indissolubilmente connessa al suo correlato oggettivo, ossia all'oggetto valutato, che non è solo "unico" (essendo a rigore l'unicità una caratteristica di ogni singolo tratto della realtà che ci è immediatamente data), ma appare anche a tutti – nel senso empirico del termine "tutti" che fa riferimento allo storico e alla comunità concreta cui lo storico si rivolge – come un che di incomparabile e insostituibile<sup>23</sup>. Su questo punto Weber assimila e condivide in pieno i motivi per i quali Rickert, riferendosi all'oggetto storico vero e proprio, non parla semplicemente di "individuo storico" (come a rigore si potrebbe fare per ogni tratto, anche il più banale e indifferente, della realtà che ci è immediatamente data), bensì di "in-dividuo storico" o di «individuendo»<sup>24</sup>, volendo significare, con l'aggiunta del trattino divisorio o addirittura con la creazione di un neologismo filologicamente non corretto, che nell'oggetto storico propriamente detto l'unicità si congiunge con l'indivisibilità, non già intesa come il "non poter essere diviso" proprio dell'"atomo" di cui parla la scienza della natura, bensì intesa come un "non dover essere diviso" in ragione della sua importanza e del suo valore.

Muovendo da un simile presupposto, Weber nota che «questa valutazione dell'oggetto nella sua fisionomia individuale diventa il fondamento della sua pos-

<sup>23</sup> Cfr. a questo proposito *ivi*, pp. 405-406; ed. it., p. 226: «L'impresa di comprendere "Bismarck" nel suo significato storico, sottraendogli tutto ciò che egli ha in comune con tutti gli altri uomini, in maniera che ne rimanga così l'aspetto "particolare", costituirebbe un tentativo molto istruttivo e divertente per principianti. Ne rimarrebbero – naturalmente presupponendo (come sempre nelle discussioni logiche) un'ideale compiutezza del materiale – come uno di quei "fiori più rari" la sua "impronta digitale", quel contrassegno così specifico dell'"individualità" scoperto dalla tecnica di polizia criminale, la cui perdita sarebbe addirittura insostituibile per la storia. E se di fronte a questo si soggiungesse con dispetto che "naturalmente" possono venire considerati come "storici" soltanto qualità e processi "spirituali" o "psichici", la sua vita quotidiana, *qualora* la conoscessimo in maniera "esaustiva", si offrirebbe a noi come un'infinità di manifestazioni di vita, le quali non sono accadute, in questa mescolanza e in questa costellazione, a *nessun* altro uomo, e per interesse non vanno al di là di quell'impronta digitale. Se poi si obiettasse ancora che "ovviamente" la scienza prende in considerazione soltanto gli elementi storicamente "*significativi*" della vita di Bismarck, la logica avrebbe da replicare che proprio quell'"ovviamente" contiene il problema per essa decisivo, dal momento che rimane appunto da indagare *quale* sia il contrassegno logico degli elementi storicamente "significativi"».

<sup>24</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit., p. 372 in nota; ed. it., p. 200 in nota.

sibilità di essere per noi oggetto di *riflessione* e di elaborazione mentale [*der gedanklichen Bearbeitung*] (vogliamo di proposito evitare di dire “scientifica”), vale a dire di interpretazione»<sup>25</sup>. In altri termini, nell’ambito delle scienze storiche il momento della valutazione costituisce il principio di selezione ed elaborazione del materiale empirico che dà effettivamente corpo all’idea, altrimenti solo problematica, di “conoscenza dell’evento unico”, estrapolando una serie finita di aspetti rilevanti dal continuo eterogeneo che caratterizza, a ben vedere, ogni più piccolo tratto del divenire reale e rende, proprio per questo motivo, impossibile il suo puro e semplice “rispecchiamento”.

Detto ciò, Weber aggiunge subito dopo che tale selezione valutativa e interpretativa del dato, nella quale egli identifica la faglia costitutiva dell’oggetto storico propriamente detto, può assumere e assume «due orientamenti, che di fatto sono quasi sempre mescolati, ma che logicamente devono essere distinti con precisione»<sup>26</sup>. Nel prendere in esame tale duplicità Weber recepisce la distinzione rickertiana tra «valutazione» (intesa come giudizio di valore su aspetti ben determinati di una cosa, di un evento o di un processo e come conseguente presa di posizione pratica nei loro confronti) e «relazione di valore» (intesa come analisi teorica dei modi in cui ben determinati aspetti di una cosa, di un evento o di un processo si rapportano a possibili punti di vista di valore)<sup>27</sup>, sottolineando al contempo che ogni giudizio di valore ponderato e maturo presuppone e richiede un «analisi di valore» [*Wertanalyse*]<sup>28</sup>. Ma Weber sottolinea anche che entrambi gli orientamenti sottendono e sviluppano «qualcosa che noi “sentiamo” in maniera oscura e indeterminata»<sup>29</sup>, sottendono e sviluppano cioè (si potrebbe anche dire facendo riferimento a un altro saggio weberiano che precede di soli due anni gli *Studi critici*) il “valorare” di noi «esseri umani culturali» [*Kulturmenschen*], la nostra immediata capacità e volontà di attribuire un senso a una porzione finita dell’infinità priva di senso che ci circonda e ci attraversa, la quale rappresenta – afferma icasticamente Weber, in ciò discostandosi da Rickert – il vero «presupposto trascendentale» delle scienze storiche della cultura<sup>30</sup>. Proprio il fatto che entrambi i possibili orientamenti della valutazione sottendono e sviluppano qualcosa che noi “sentiamo” in maniera oscura e indeterminata fa sì che essi siano – come abbiamo visto – quasi sempre mescolati. Dunque, a conti fatti,

<sup>25</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 422; ed. it., p. 238.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit., pp. 336-370, in part. pp. 363-364; ed. it., pp. 182-199, in part. p. 195.

<sup>28</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 425; ed. it., p. 240.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 422; ed. it., p. 238.

<sup>30</sup> M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in *MWG*, I/7, cit., pp. 142-234, pp. 188-189; tr. it. *L’“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208, p. 179.

si delinea una stratigrafia della valutazione di questo tipo: se il giudizio di valore ponderato e maturo presuppone sempre un'analisi di valore articolata d'ordine teorico e avalutativo, l'avalutatività di questo genere di analisi possiede a sua volta radici valutative inestirpabili in ciò che noi "sentiamo" in maniera oscura e indeterminata, ossia nell'attitudine al "valorare" che è propria del *Kultur Mensch*. Weber difatti scrive:

L'interpretazione può essere e sarà anzitutto "interpretazione di valore", cioè ci insegnerà a "comprendere" il contenuto "spirituale" di quella corrispondenza [di Goethe con Charlotte von Stein], svilupperà ciò che noi "sentiamo" in maniera oscura e indeterminata portandolo alla luce del "valutare articolato". A questo scopo essa non è affatto costretta a enunciare o anche a suggerire un *giudizio di valore*. Ciò che di fatto essa "suggerisce" nel corso dell'analisi sono piuttosto delle *possibilità di relazione* di valore dell'oggetto.<sup>31</sup>

Che il "valutare articolato" non comporti sempre l'enunciazione o il suggerimento di un giudizio di valore risulta del tutto evidente se solo si considera che «la "presa di posizione" che l'oggetto valutato suscita in noi non deve (...) sempre avere un segno positivo»<sup>32</sup>. Si pensi, ad esempio, a due storici francesi di convinzioni diametralmente opposte: il primo di provata fede liberaldemocratica, il secondo ultraconservatore. Il loro lavoro può ben prendere le mosse dalla medesima analisi articolata delle possibili relazioni di valore di un evento (poniamo: la presa della Bastiglia) nei confronti del quale i loro giudizi di valore divergono del tutto. Difatti, l'unica cosa presupposta dalla valutazione articolata di un oggetto, ossia dall'analisi delle possibili relazioni di valore di alcuni suoi aspetti specifici, è la comune convinzione che valga la pena di intraprenderla, ossia che gli aspetti considerati dell'oggetto in questione non siano del tutto "indifferenti" dal punto di vista valutativo di chi conduce l'analisi e di coloro ai quali egli si rivolge. Non a caso i due storici di cui prima muoveranno *entrambi* da una preliminare interpretazione di valore della presa della Bastiglia, trascurando *entrambi* alcuni aspetti di tale evento (ad esempio quelli che lo accomunano a ogni altro moto di piazza), nonché l'immensa molteplicità dei fatti avvenuti in Francia nel luglio del 1789, o anche solo il 14 luglio del 1789, e ciò del tutto a prescindere dalla circostanza che essi ne abbiano notizia o meno dalle fonti a loro disposizione<sup>33</sup>. Su questo punto Weber insiste con forza esplicitandone tutte le più minute conseguenze mediante una serie di esempi diversi da quello tratto dalla storia politica che ho appena addotto.

<sup>31</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., pp. 422-423; ed. it., p. 238.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 423; ed. it., p. 238.

<sup>33</sup> Un esempio simile (perché riferito a una radicale divergenza di opinioni politiche nell'ambito della vita reale e pre-scientifica) è addotto da Rickert per spiegare cosa vuol dire porre un oggetto in una relazione di valore senza valutarlo positivamente o negativamente. Cfr. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit., p. 364; ed. it., pp. 195-196.

Già di fronte al rapporto di Goethe con la signora von Stein l'“uomo moderno” consueto, che è grezzo sulle cose della vita sessuale, assumerà, al pari di un moralista cattolico, un atteggiamento, anche se “comprensivo”, di sostanziale rifiuto. E se noi consideriamo l'uno dopo l'altro come oggetto dell'interpretazione il *Capitale* di Marx, o il *Faust*, o la volta della Cappella Sistina, o le *Confessioni* di Rousseau, oppure le esperienze vissute di santa Teresa o di Madame Roland o di Tolstoj o di Rabelais o di Marie Bashkirtseff, o anche il Sermone della montagna [segnalo al lettore che almeno due di questi esempi sono del tutto ascrivibili all'ambito tematico della storia della filosofia], allora ci troviamo di fronte a una molteplicità infinita di prese di posizione “valutative”; e l'“interpretazione” di questi oggetti di valore così differenti ha in comune – se si ritiene che “valga la pena” e se essa viene intrapresa, cosa che presupponiamo qui per i nostri scopi – soltanto l'elemento *formale*, e il suo *sensu* consiste proprio nel rivelarci i *possibili* “punti di vista” e “punti di appoggio” della “valutazione”. Essa può imporci una determinata valutazione come la sola “scientificamente” ammissibile soltanto quando vengano prese in considerazione, come per esempio nel caso di Marx, delle *norme* (in questo caso norme del pensiero). Ma anche qui una “valutazione” oggettivamente valida dell'oggetto (in questo caso la “correttezza” logica delle forme di pensiero di Marx) non è qualcosa che rientri necessariamente nello scopo di una “interpretazione”; e nel caso che si tratti non già di norme, ma di “valori culturali”, tale scopo sarebbe un compito che va del tutto oltre l'ambito dell'“interpretare”. Ognuno può, senza nessun controsenso logico o di fatto – e ciò soltanto ci interessa in questa sede – respingere come “non validi” per sé tutti i prodotti della cultura poetica e artistica dell'antichità, o anche i sentimenti religiosi del Sermone della montagna, così come può respingere quella mescolanza di rovente passione da un lato e di ascesi dall'altro, insieme a tutti quegli altri fiori di vita interiore, che a noi appaiono così fini, contenuti nel nostro esempio delle lettere alla signora von Stein. Quell'“interpretazione” non diventa però soltanto per questo “priva di valore” per lui, dal momento che essa può, ciononostante e anzi proprio perciò, comportare anche per lui una “conoscenza”, nel senso che – come siamo soliti dire – allarga la sua “vita” interiore, il suo “orizzonte spirituale”, rendendolo capace di cogliere e di comprendere possibilità e sfumature dello stile di vita in quanto tali, di sviluppare in modo differenziato il proprio io dal punto di vista intellettuale, estetico, etico (nel senso più ampio), di rendere per così dire “più sensibile ai valori” la sua “psiche”. L'“interpretazione” di una creazione spirituale, estetica o etica opera qui nel medesimo modo in cui opera quest'ultima; e proprio *qui* ha il suo “nucleo di verità” l'affermazione che la “storia” sia in un certo senso “arte”, nonché la designazione delle “scienze dello spirito” come “soggettivanti”.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., pp. 423-424; ed. it., pp. 238-239. È evidente il richiamo di Weber alla riduzione crociana della storia sotto il concetto generale dell'arte. Le tesi dell'estetica crociana sono peraltro esplicitamente richiamate da Weber in una lunga nota dedicata a Karl Vossler di poco successiva al passo citato (*ivi*, p. 428; ed. it., pp. 242-243). Anche nel terzo degli articoli che compongono il saggio su Roscher e Knies (articolo pubblicato nel 1906 come gli *Studi critici*) Weber discute, ma in una diversa prospettiva, la dottrina crociana dell'intuizione esposta nell'*Estetica* del 1902. Cfr. Id., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Zweiter und dritter Artikel*. II. *Knies und das Irrationalitätsproblem* (1905-1906), in *MWG*, I/7, cit., pp. 240-379, p. 331 sgg.; ed. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia*

Subito dopo, Weber rileva però che «qui si raggiunge pure il limite estremo di ciò che può essere ancora chiamato “elaborazione mentale” [ossia, come si ricorderà, non ancora compiutamente “scientifica”] del dato empirico»<sup>35</sup>. In tal modo egli vuole rimarcare che, col processo interpretativo che determina e delimita un oggetto individuale da un punto di vista di valore, non siamo ancora al cospetto del «“lavoro scientifico”»<sup>36</sup> della storia nel suo compiuto dispiegamento, ma siamo piuttosto al cospetto – come vedremo di qui a poco – della formazione concettuale preliminare del suo oggetto, sulla cui costellazione causale d’insorgenza l’indagine scientifica empiricamente fondata dello storico può e deve effettivamente esercitarsi.

#### 4. *Analisi di valore e spiegazione causale*

Muovendo da tali presupposti, Weber ritiene che, quando nel saggio sulla teoria e la metodica della storia Meyer parla della possibilità di una considerazione «*filologica*» e non «storica» del passato<sup>37</sup>, egli abbia a ben vedere in mente – per giocare con la polisemia del termine “storico” – proprio l’interpretazione valutativa, e come tale “non storica”, che determina e delimita originariamente l’oggetto storico. Weber lo desume in maniera convincente dal fatto che, secondo Meyer, la filologia «trasferisce i prodotti della storia nel presente e li considera come attuali» e «non tratta il suo oggetto come in divenire e come storicamente operante, ma in modo statico», perseguendo così un’«interpretazione esauriente della creazione particolare», il che vale anzitutto per la letteratura (nel senso più ampio del termine) e per l’arte, ma anche per le istituzioni statali e religiose, la lingua e i costumi, e perfino «per l’intera cultura di un’epoca presa nella sua unità», come quando si parla di «antichità» o di «mondo antico»<sup>38</sup>, o anche «dell’intera “cultura moderna”», ossia della nostra «cultura cristiano-capitalistica e giu-

*politica di indirizzo storico* [secondo e terzo articolo]. *Knies e il problema dell’irrazionalità*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 45-136, pp. 103 sgg. Sul tema si veda E. Massimilla, *Benedetto Croce e Max Weber*, in «Archivio di storia della cultura», XXIX (2016), pp. 109-122, cui rimando anche per ulteriori riferimenti bibliografici. Le *Geisteswissenschaften* sono invece denominate «scienze soggettivanti» nella “classificazione delle scienze” proposta dai *Grundzüge der Psychologie* di Hugo Münsterberg (Barth, Leipzig 1900), che Weber prende ampiamente in esame nel secondo degli articoli (edito nel 1905) che compongono il saggio su Roscher e Knies. Cfr. M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Zweiter und dritter Artikel. II. Knies und das Irrationalitätsproblem*, cit., pp. 281-308; ed. it., pp. 70-88. Per alcune indicazioni a riguardo si veda E. Massimilla, *Psicologia fisiologica e teoria della conoscenza. Saggio su Hugo Münsterberg*, Morano, Napoli 1994, pp. 281-341, in part. pp. 335 sgg. Sia nella discussione con Croce che in quella con Münsterberg Weber utilizza a piene mani, ma per i propri scopi, i risultati delle indagini logico-metodologiche di Rickert.

<sup>35</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 424; ed. it., pp. 239-240. Cfr. *supra*, nota 25.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 424; ed. it., p. 240.

<sup>37</sup> E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, cit., p. 54; ed. it., p. 128.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 55; ed. it., pp. 128-129.

ridico-borghese “irradiante” dall’Europa, presa nel suo stadio presentex<sup>39</sup>, che rappresenta, come è noto, il tema *par excellence* delle grandi indagini weberiane di storia e di sociologia.

Weber reputa però, a differenza di Meyer, che questa “filologia” intesa in senso ampio e traslato vada distinta dalla filologia propriamente detta, ossia dalla filologia come disciplina specialistica. «L’interpretazione del “senso” testuale di un oggetto letterario e l’“interpretazione” del suo “contenuto spirituale”, cioè del suo senso in questa accezione orientata in vista di valori, possono di fatto procedere sovente, e per buoni motivi, di pari passo»: ciò non toglie, però, che essi siano «due processi fondamentalmente diversi dal punto di vista logico»<sup>40</sup>. La prima è un «lavoro preliminare elementare», non certo per «il valore e l’intensità dell’impegno intellettuale che richiede», bensì perché, dal punto di vista logico, costituisce il presupposto di «ogni specie di trattazione e utilizzazione scientifica del “materiale delle fonti”», e dunque costituisce per la storia (ma anche per altre discipline scientifiche) un importantissimo «utensile», un indispensabile «strumento tecnico per verificare dei “fatti”»<sup>41</sup>. Invece «l’“interpretazione” nel senso di un’“analisi di valore” – come intendiamo chiamare, in modo *ad hoc*, il procedimento sopra descritto per ultimo – non sta affatto in questa relazione con la storia»<sup>42</sup>.

Ma allora, incalza Weber, avendo già in precedenza chiarito che l’interpretazione nel senso dell’analisi di valore non rappresenta né un processo mentale che conduce alla «determinazione di “fatti” che siano causalmente rilevanti per la storia», né un processo mentale che conduce alla determinazione di un «concetto di genere» che possa immediatamente o mediatamente valere come *Erkenntnisgrund* per la storia<sup>43</sup>, si pone il problema di stabilire con precisione in quale rapporto essa sia con la conoscenza storica. Certo,

quel lavoro “filologico” (l’analisi di valore) prende in considerazione fatti che possono essere e sono normalmente rilevanti *anche* per la “storia” [Weber pone il termine tra virgolette perché lo intende così come lo intende Meyer allorché dice che storico è ciò che è o che è stato storicamente operante producendo effetti interessanti dal punto di vista del presente], ma insieme ad essi eventualmente *fatti* del tutto differenti da quelli considerati dalla “storia” [di nuovo tra virgolette per gli stessi motivi di prima] – cioè fatti che non sono *né* elementi di una catena storica causale, *né* vengono valorizzati come strumento di *conoscenza* per i fatti della prima categoria, e quindi non stanno con ciò che è “storico” [ancora tra virgolette per gli stessi motivi di prima] in nessuna delle relazioni finora prese in esame. Ma in quale altra relazione essi stanno? Oppure questa considerazione propria dell’“analisi di valore” sta al di fuori di ogni relazione con una qualsiasi conoscenza storica?<sup>44</sup>

<sup>39</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 437; ed. it., p. 249.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 425; ed. it., p. 240.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 426; ed. it., p. 241.



Weber è convinto che le cose non stiano così, ossia che una relazione tra la considerazione di cose, eventi o processi individuali dal punto di vista dell'analisi di valore e la considerazione delle medesime cose, dei medesimi eventi e dei medesimi processi dal punto di vista della spiegazione causale (così come quest'ultima può configurarsi, e di fatto si configura, nell'ambito della storia)<sup>45</sup> non solo esista, ma sia di primaria importanza per entrambe. Le due forme distinte di considerazione si trovano, in altri termini, in un rapporto "polare" l'una con l'altra, il quale crea un "campo" che è quello proprio delle scienze storiche della cultura, rappresentando, per così dire, l'*habitat* che è loro congeniale, l'orizzonte entro il quale esse possono effettivamente sussistere e svilupparsi.

Muoviamo anzitutto dal punto di vista dell'analisi di valore. Essa "interpreta" le lettere di Goethe a Charlotte von Stein allo stesso modo in cui "interpreta" il Faust, oppure – percorrendo le vie proprie della «spiegazione strutturale»<sup>46</sup> – indaga «il *Capitale* di Marx nel suo contenuto *concettuale*» e lo espone «nel suo rapporto *concettuale*, non già nel suo rapporto storico, con altri sistemi di pensiero *concernenti i medesimi problemi*»<sup>47</sup>. Insomma, l'analisi di valore «tratta i suoi oggetti anzitutto "staticamente", secondo la terminologia di Meyer, cioè, in una formulazione più corretta, muove dalla loro qualità di "valore" indipendente da ogni significato puramente storico-*causale*, che si colloca dunque, per noi, al di là del corso storico [*jenseits des Historischen*]»<sup>48</sup>. Tuttavia – essendo nel profondo consenziente con il Nietzsche dello splendido aforisma 337 della *Gaia Scienza* (intitolato «L'«umanità» dell'avvenire») secondo il quale, «guardando con gli occhi di un'età passata quella presente», non è dato «trovare nell'uomo di oggi nient'altro di più notevole che la sua caratteristica virtù e malattia, detta "senso storico"»<sup>49</sup> – Weber aggiunge:

Ma si limita l'analisi di valore a ciò? No, sicuramente: l'interpretazione di quelle lettere di Goethe non più di un'interpretazione del *Capitale* oppure del *Faust* o dell'*Orestide* o dei dipinti della Cappella Sistina. Essa dovrà piuttosto, per con-

<sup>45</sup> A proposito della specifica fisionomia del problema della spiegazione causale nell'ambito delle scienze storiche cfr. E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli 2010, in part. pp. 40-44 e 93-206 e Id., *Presupposti e percorsi del comprendere esplicativo. Max Weber e i suoi interlocutori*, Liguori, Napoli 2014, in part. pp. 71-126. A questi due lavori monografici rimando anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>46</sup> Cfr. supra, nota 6.

<sup>47</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 427; ed. it., p. 242.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Band 3 der *Kritischen Studienausgabe* in 15 Bände auf Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe* hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, pp. 343-651, p. 564; ed. it. *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, vol. V, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 11-276, p. 196.

seguire compiutamente il proprio scopo, rammentarsi che quell'ideale oggetto di valore era storicamente condizionato, che numerose sfumature e numerosi risvolti di pensiero e di sentimento rimangono "incomprensibili" se non sono note le condizioni generali, per esempio l'"ambiente" sociale e i concreti processi quotidiani in rapporto a cui furono scritte quelle lettere di Goethe, oppure se restano fuori dalla considerazione la "situazione dei problemi" storicamente data dell'epoca in cui Marx scrisse il suo libro, e il suo sviluppo come pensatore. E così l'"interpretazione" richiede, per poter riuscire, un'indagine *storica* delle condizioni in cui queste lettere vennero alla luce, cioè di tutte quelle più piccole e più vaste connessioni della vita puramente personale e "domestica" di Goethe e della vita culturale dell'intero "ambiente" dell'epoca nel suo senso più ampio, le quali hanno avuto un'importanza *causale* – sono state cioè "operanti" nel senso di Meyer – per la loro fisionomia. Infatti, la conoscenza di tutte queste condizioni causali ci insegna a "comprendere" le costellazioni psichiche da cui quelle lettere sono nate, e quindi a "comprendere" realmente [*wirklich* "verstehen"] le lettere stesse.<sup>50</sup>

Ecco, sono convinto che questa espressione weberiana, «"comprendere" realmente», se ben intesa nelle sue diverse componenti e nei suoi presupposti, contenga in nuce il senso e il valore del lavoro della storia e degli storici, e dunque anche della storia della filosofia e degli storici della filosofia, senso e valore che sembra sfuggire a Mugnai allorché – «di fronte all'imperante e incoercibile vena storicista che permea ogni aspetto della cultura umanistica del nostro paese» – egli dichiara d'avere «ridotto moltissimo» la sua «porzione di disaccordo» con la battuta, da lui prima ritenuta «icastica e divertente» ma «eccessiva», di un suo interlocutore, «secondo la quale i filosofi, per svolgere il proprio lavoro, hanno bisogno della storia della filosofia come i pesci della bicicletta»<sup>51</sup>. Una presa di posizione, quest'ultima, che non può non apparire sorprendente a tutti coloro che conoscono e apprezzano i molti e rilevanti contributi di Mugnai alla "comprensione reale" delle dottrine filosofiche di Leibniz<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., pp. 427-428; ed. it., p. 242.

<sup>51</sup> M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, cit., p. 11.

<sup>52</sup> Il riferimento alla dimensione difficilmente eludibile della "comprensione reale" è, peraltro, implicitamente sotteso alle stesse argomentazioni di Mugnai contro lo sterile affastellamento di nozioni cui mette non di rado capo l'insegnamento diacronico della filosofia e la sua astratta "volontà di completezza". Cfr. ad esempio *ivi*, pp. 20-21: «Prendiamo il caso di Leibniz. Per chi sia passato per un qualsiasi istituto superiore in cui è insegnata filosofia, Leibniz è "quello delle monadi", e le monadi sono quelle cose che non hanno "né porte né finestre". Di solito (esperienza personale) questo è quello che si ricorda di Leibniz. Ora, la faccenda delle monadi, per quanto possa apparire bizzarra, è legata a problemi inerenti alla fisica del tempo di Leibniz e al tentativo di spiegare l'aggregazione dei corpi, nonché al problema fisico-matematico del continuo. Naturalmente, non è possibile venire a capo di ciò nelle poche ore che anche il più scrupoloso docente di liceo ha a disposizione per spiegare la filosofia leibniziana. Alla fine, quindi, dopo tre anni di studio della storia della filosofia, quel che resta nella memoria degli studenti, anche i più volenterosi, è un cumulo di *platitudes*».



Tutto ciò presuppone, però, che non si perda mai di vista il secondo dei due poli di cui abbiamo parlato prima, ossia che si prenda *al contempo* in esame l'intera questione dalla prospettiva della spiegazione causale. Weber lo fa subito dopo, e ciò che dice è ancora una volta inequivocabile.

D'altra parte, è naturalmente vero che la "spiegazione" causale, qui come ovunque, presa soltanto di per sé (...) si trova solo "le parti in mano"<sup>53</sup>. E ovviamente quel tipo di "interpretazione", che qui abbiamo designato come "analisi di valore", è la battistrada [*die Wegweiserin*] di quest'altra, dell'"interpretazione storica" [nel senso di Meyer], e cioè causale. Quell'analisi indica gli elementi dell'oggetto "posti in valore", la cui "spiegazione" causale costituisce il problema di questa; quella ha stabilito i termini ai quali si richiama il regresso causale, fornendogli i "punti di vista" decisivi per porsi in cammino, senza di che dovrebbe governare senza bussola in mare aperto [*ohne Kompaß ins Uferlose*].<sup>54</sup>

L'analisi di valore – vale a dire il processo di elaborazione mentale del materiale dei fatti che è saldamente ancorato ai mobili interessi della vita presente e che, perciò, può a ragione essere detto "antistorico" o "sovrastorico", e certamente "non ancora storico" – funge dunque di necessità da "battistrada" e da "bussola" della spiegazione storica e del suo regresso causale. Mediante l'uso di queste due efficaci metafore Weber vuol dire che l'analisi di valore e il "valorare" del *Kulturmensch* che essa presuppone sono la condizione di possibilità dei tentativi della spiegazione storica e del suo regresso causale di guadagnare una comprensione reale di ciò che, del materiale dei fatti, dall'analisi di valore stessa è posto in valore. In questo senso, ed entro questi limiti, egli concorda dunque in pieno con la *Kulturkritik* del giovane Nietzsche che, in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, scrive: «Solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato»<sup>55</sup>. Ciò anche perché in Weber è vivissima la consapevolezza epistemologica kantiana e rickertiana che non solo il materiale dei fatti nella sua interezza, ma anche ogni singolo tratto della realtà, esibisce in quanto tale una non riproducibile inesauribilità "intensiva" la quale ha come "causa" la totalità degli eventi preesistenti e coesistenti (*das Uferlose*, il "senza sponda", il "mare aperto").

<sup>53</sup> Nel *Faust* di Goethe (versi 1936-1939) Mefistofele dice allo Scolaro: «*Wer was lebendig's will erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Theile in seiner Hand / Fehlt leider! nur das geistige Band* [Chi vuole conoscere e descrivere un essere vivo / Tenta in primo luogo di cacciarne fuori lo spirito, / ne ha così le parti in mano, / manca, purtroppo, solamente il legame spirituale]».

<sup>54</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 429; ed. it., pp. 242-243.

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in Id., *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Band 1 der *Kritischen Studienausgabe*, cit., Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988, pp. 243-334, pp. 293-294; ed. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni Inattuali, II*, a cura di S. Giannetta, in Id., *La nascita della tragedia, Considerazione inattuali, I-III*, vol. III, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., Adelphi, Milano 1972, pp. 257-355, p. 311.

L'indagine storico-causale dunque – essendo sempre interessata al reperimento di connessioni causali concrete e individuali e non alla determinazione di regole e leggi che pure costituiscono per lei un indispensabile strumento conoscitivo – non potrebbe nemmeno “levare le ancore” e “porsi in cammino” se l'analisi di valore non avesse già circoscritto il suo compito, delimitando più meno esplicitamente gli “elementi dell'oggetto posti in valore”, e dunque il “problema” che il regresso causale della conoscenza storica può sensatamente cercare di risolvere. Tutto ciò appare pienamente confermato da una terza e più “colta” metafora che – alcune pagine dopo, ma a proposito delle medesime questioni – ci viene incontro nel primo degli *Studi critici*. Adoperando una nozione la cui genesi si radica nelle dispute straordinariamente complesse tra le diverse correnti dell'aristotelismo tardo-medievale e rinascimentale circa la relazione dell'anima dell'uomo col suo corpo vivente, e che venne poi variamente ripresa in età romantica, Weber definisce difatti la *Wertanalyse* come la *forma formans* della conoscenza storica, vale a dire come una forma che non è separabile dall'essere stesso della materia di cui è forma, la quale, in sua assenza, sarebbe assolutamente aspecifica, ossia potenzialmente qualsiasi cosa<sup>56</sup>.

Se (...) procediamo ad “analizzare valutativamente” un oggetto concreto, cioè lo “interpretiamo” nella sua fisionomia specifica in maniera da porre in luce in modo “suggestivo” le sue possibili valutazioni (...), ciò non costituisce ancora – e in questo consiste il “nucleo di verità” della formulazione di Meyer – un lavoro “storico”, esso

<sup>56</sup> La distinzione tra la *forma assistens* da un lato e la *forma informans* (o *inherens*) dall'altro, che viene messa a fuoco nelle discussioni tra i commentatori dello Stagirita a partire dalla fine del XIII secolo, consiste difatti nella circostanza che la prima si rapporta alla materia di cui è forma come il timoniere alla nave (e ne determina dunque l'operare, ma non l'essere), laddove invece la seconda si rapporta alla materia di cui è forma come il profilo dello scafo alla nave (e ne determina dunque l'essere stesso). Quanto poi alla ripresa in età romantica della nozione di *forma formans* cfr. ad esempio S. T. Coleridge, *The Friend. A Series of Essays to Aid the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals and Religion*, vol. 3, Pickering, London 1837<sup>3</sup>, p. 135: «The word nature has been used in two senses, actively and passively; energetic, or *forma formans*, and material, or *forma formata*. In the first (...) it signifies the inward principle of whatever is requisite for the reality of a thing, as existent: while the essence or essential property, signifies the inner principle of all that appertains to the possibility of a thing (...). In the second or material sense of the word nature, we mean by it the sum total of all things, as far as they are objects of our senses and consequently of possible experience». Nel saggio su Roscher e Knies Weber aveva già fatto riferimento alla nozione di *forma formans* nella sua contrapposizione a quella *forma formata*, ma in modo non metaforico, bensì impiegando la coppia concettuale per evidenziare la problematicità delle teorie biologiche del botanico e naturalista Johannes Reinke (1849-1931), uno degli esponenti del neo-vitalismo otto-novecentesco, e segnatamente della sua teoria delle «caratteristiche predominanti» degli organismi, che Weber accosta alla concezione dell'«unità “organica” delle connessioni storico-sociali» di Wilhelm Roscher, retta da «una connessione causale (metafisica) di ordine superiore, che il nostro conoscere può talvolta attingere nelle sue manifestazioni, ma non penetrare nella sua essenza». Cfr. Id., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Erster Artikel. I. Roschers “historische Methode”* (1903), in *MWG*, I/7, cit., pp. 43-101, pp. 90-93 e in part. pp. 92-93, nota 87; ed. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* [primo articolo]. Il “metodo storico” di Roscher, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 9-43, pp. 37-38 e in part. p. 38, nota 101.

rappresenta però in ogni caso la *forma formans*, assolutamente indispensabile, dell'“interesse” storico per un oggetto, della sua primaria formazione concettuale come “individuo” [inteso nel senso dell'“in-dividuo” (o individuando) rickertiano di cui prima]<sup>57</sup> e del lavoro causale della storia, che soltanto in questo modo diventa fornito di senso.<sup>58</sup>

Secondo Weber, il riferimento alla componente non storica e, per così dire, “assiologica” dell'analisi di valore non può dunque essere eluso dallo storico empirico in nome di una malintesa “oggettività” del tutto priva di presupposti. Naturalmente, ciò non consente in alcun modo di procedere a un'elusione eguale e contraria, riconducendo la spiegazione causale all'analisi di valore. «Meyer ha ragione» – Weber difatti scrive – nell'affermare che,

dove l'analisi *rimane* allo stadio di una siffatta interpretazione del “valore in sé” dell'oggetto, dove il lavoro di imputazione causale è posto da parte e l'oggetto non è più indagato per ciò che esso “significa” causalmente in rapporto ad altri oggetti culturali più ampi o più vicini nel tempo, là il lavoro storico non è stato ben condotto, e lo storico può trovarvi solo delle pietre di costruzione [*Bausteine*] per affrontare *problemi* storici.<sup>59</sup>

Occorre invece riconoscere senza infingimenti la produttiva *tensione* che, nell'ambito delle scienze storiche della cultura e dunque anche nell'ambito della storia della filosofia, deve tenere reciprocamente *legate* l'analisi di valore e la spiegazione causale in modo tale che ciascuna delle due sia in qualche modo costretta ad ammettere al cospetto dell'altra: «*sic ego nec sine te nec tecum vivere possum*»<sup>60</sup>. Questo e non altro è, come già prima si diceva, il mondo-ambiente

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, nota 24.

<sup>58</sup> M. Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, I. Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, cit., p. 443; ed. it., pp. 253-254.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 444; ed. it., p. 254. La metafora delle “pietre di costruzione” è meno calzante delle prime tre (“battistrada”, “bussola”, “*forma formans*”) perché rischia di creare confusione tra il materiale dei fatti di cui le fonti ci danno notizia quale si presenta “prima” di ogni sorta di elaborazione mentale e la primigenia elaborazione del suddetto materiale che lo interpreta da un punto di vista di valore e in tal modo ne seleziona e ne delimita alcuni tratti rendendo solo così sensate le ipotesi di regresso causale messe in campo dal lavoro storico propriamente detto.

<sup>60</sup> Ovidio, *Amores*, 3, 11B, 7. – Cfr. a tale proposito la chiusa del saggio sull'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, ove Weber mette in evidenza l'andamento tipico che questa strutturale polarità tra analisi di valore e spiegazione causale produce nel corso dello sviluppo delle scienze storiche della cultura: «Ogni lavoro delle scienze della cultura in un'epoca di specializzazione, dopo essersi indirizzato sulla base di determinate impostazioni problematiche verso un determinato materiale, e dopo essersi creato i suoi principi metodici, considererà l'elaborazione di questo materiale come uno scopo a sé, senza controllare di continuo in maniera consapevole il valore conoscitivo dei fatti particolari in base alle idee di valore ultime, perfino senza essere consapevole del suo ancoramento a queste idee di valore. Ed è bene che sia così. Ma ad un certo punto muta il colore: il significato dei punti di vista impiegati in maniera non riflessa diventa incerto, e la strada si perde nel crepuscolo. La luce dei grandi problemi culturali si è di nuovo spostata. Allora anche la scienza si appresta a mutare la propria impostazione e il proprio apparato concettuale, e

delle discipline scientifiche in questione, il quale si configura strutturalmente come un *habitat* severo, giacché non esiste alcuna forma di “armonia prestabilita” tra le due polarità che pure sono sempre in gioco. Se il regresso causale deve prendere le mosse da un’interpretazione di valore che costituisce e delimita l’oggetto di cui si vuole indagare la costellazione causale di insorgenza, nel suo effettivo procedere tale indagine non è punto vincolata alle specifiche qualità di valore dell’“effetto” che possono essere del tutto assenti nelle sue condizioni causali empiricamente accertabili. Per converso le qualità di valore che costituiscono e delimitano un “in-dividuo” storico sono ben lungi dal costituire il necessario appannaggio degli “effetti” che esso di fatto produce. Proprio le celebri ricerche weberiane circa la *Kulturgeschichte* del capitalismo moderno – e più specificamente circa l’incidenza causale che l’etica religiosa del Protestantesimo ascetico ebbe (per la sua parte) non sulla nascita, ma sul lungo e difficile processo di affermazione della suddetta forma di ordinamento della vita economica che «oggi determina con strapotente forza coercitiva (...) lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio»<sup>61</sup> – ci mostrano in maniera straordinariamente efficace sia l’una che l’altra cosa.

a guardare nella corrente dell’accadere dall’alto del pensiero. Essa segue quegli astri che, essi soli, possono indicare senso e direzione al suo lavoro» (M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, cit., pp. 233-234; ed. it., p. 208).

<sup>61</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit., pp. 486-487; ed. it., p. 185.

◉

## Campo aperto. La questione delle fonti della storia della filosofia

Enrico Pasini  
(Università di Torino / CNR-ILIESI)  
enrico.pasini@unito.it

Title: Open field. The question of the sources of the history of philosophy.

Abstract: The article considers different approaches to the history of philosophy and the reasons for practicing it, in relation to the various kinds of sources that are used in different cases. A progressive enlargement and opening of the historically given social fields of philosophy is sketched and analyzed, showing the import it has on the very understanding of what philosophy is and on the apprehension of its mutable essence.

Keywords: History of Philosophy (types of), History of Philosophy (reasons for), Historical Sources, Data-Driven Historiography, Essence of Philosophy.

◉

1. Bisognerebbe distinguere non solo *frequenter*, ma *assidue*, tra diversi significati della storia della filosofia: chiarire se se ne parli come impresa intellettuale, o come forma di erudizione, o come attività professionale di ricerca scientifica; se si parli di storia della filosofia in quanto è una conoscenza utile (o inutile) per i filosofi, oppure in quanto materia di insegnamento universitario, o se con essa si intenda, come a volte accade, la produzione di manuali di filosofia di impianto storico. Sono visioni distinte, il che peraltro non vuol dire contrapposte o mutuamente esclusive.

Userò qui “storia della filosofia” soprattutto, ma non soltanto, nel primo e più generale gruppo di significati e in un senso, almeno all’inizio, piuttosto lasco ed essenzialmente neutro rispetto ai diversi programmi e tradizioni di ricerca che vi albergano e alle varie proposte di ontologia filosofico-storiografica<sup>1</sup>. Si tratta comunque di storiografia della filosofia, *historia rerum gestarum*, diversa dalle *res gestae* dello svolgersi storico della filosofia; il che è intuitivamente chiaro, ma altrettanto chiaro è, senza voler fare giochi di parole, che non sempre risulta chiaro quando e quanto la storia della filosofia sia o non sia la filosofia stessa che racconta la sua storia. In ogni modo, quella che qui chiamiamo “storia della

<sup>1</sup> Esistenti o no; cfr. C. Borghero, *Miti filosofici e miraggi storiografici*, in: «Noctua», 9/1, 2022, <https://doi.org/10.14640/NoctuaIX1>.

filosofia” è, se non altro, concepita diversamente da qualunque cosa si intenda con il “dialogo con i filosofi del passato”<sup>2</sup>; e altrettanto è diversa dallo studio dei filosofi del passato per arricchimento tecnico dei filosofi del presente, quella che Rorty chiamava «conversation with the re-educated dead»<sup>3</sup>, anche se è possibile, come vedremo, che fornisca materiali e supporto a queste attività.

La storiografia della filosofia che oggi pratichiamo e di cui discutiamo è consustanziale con una forma propria del moderno: il passaggio dalla filosofia tramandata nel suo sviluppo come trasformazione e continuità di scuole, o “sette”, persistenti ed affiancate<sup>4</sup>, alla filosofia che si concepisce come rottura con il proprio passato e innalzamento sopra di esso, una modalità che ha i suoi inizi con quel moto di, in senso proprio, avanguardia che è la filosofia tra Umanesimo e Rinascimento<sup>5</sup>. Come dice la canzone, “bruciare sempre e spegnersi mai”: la filosofia moderna vive del movimento costante e obbligato di eliminazione e sostituzione di quale che sia il proprio precedente, alimentando di questa negazione il proprio procedere; le filosofie si presentano sempre come il nuovo, forse ultimo stadio, mentre diventano immediatamente passato prossimo, e poi morto passato – torneranno in vita soltanto fregiandosi del prefisso “neo-” – ma nel loro presente concepiscono se stesse come la filosofia *sic et simpliciter*. Come la descrive famosamente Hegel, non resta che una successione di sistemi obsoleti, ciascuno dei quali ha ucciso e seppellito l’altro: un campo di battaglia coperto soltanto dalle ossa dei caduti, mentre i temporanei vincitori, che pretendono non solo di aver confutato le filosofie passate, ma di averne colmato le lacune e anzi trovato infine la dottrina corretta, non vedono che è già imminente la loro confutazione<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Attività di per sé rispettabilissima, che implica necessariamente una forte retro-proiezione, ma non per forza platonizzante: «Ritengo che fare filosofia sia essenzialmente un’attività dialogica; impegnarsi nello studio della filosofia antica è dunque un modo per entrare in dialogo con filosofi come noi. Ciò che è atemporale [...] è il metadato che noi siamo filosofi e anche i nostri predecessori lo erano» (A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*, in: «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, pp. 31-42, [https://doi.org/10.53129/gcsi\\_02-2020-02](https://doi.org/10.53129/gcsi_02-2020-02), p. 39). Ritourneremo subito sull’apparente circolarità.

<sup>3</sup> R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in: R. Rorty – J.B. Schneewind – Q. Skinner, eds., *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1984, pp. 49-76. Rorty prosegue accumulando considerazioni che non è necessario condividere sul «progresso» della filosofia.

<sup>4</sup> Cfr. D. Garber – S. Berger, eds., *Teaching Philosophy in Early Modern Europe: Text and Image*, Springer, Cham 2021; segno tra gli altri di questo cambiamento è la comparsa del “sistema” (L. Catana, *The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden 2008). Peraltro in età moderna, a un certo punto, nasce anche la specializzazione storiografica: le storie delle filosofie speciali e il loro rapporto con la storia dei “sistemi”, della filosofia “fondamentale” o “generale” (la filosofia morale, la filosofia della conoscenza o della natura, la meta-filosofia spesso retroproiettata, persino la metafisica intesa come una sotto-disciplina filosofica).

<sup>5</sup> D’altronde, non è detto che si debba credere all’esistenza di una specifica filosofia di quest’epoca; vedi W. Caferro, *Contesting the Renaissance*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, vol. 18, pp. 35-36; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930, vol. 1, pp. 26-27.



Effettivamente la storia della filosofia insegna, se non altro, questo. Hegel ritiene poi che farne di ciò l'essenza non colga il punto cruciale, ossia che da una parte la filosofia vera (e unica) ricomprende la storia passata e d'altra parte la storia passata si completa con la filosofia vera: invero, soltanto quest'ultima permette di capire che cosa sia stata la sua propria storia. Qui trapela una circolarità – ma in tutte le visioni del passato di una disciplina o di una forma del pensiero vi è un qualche inevitabile circolo fondante, che bisogna necessariamente accarezzare, idealmente cercando di smettere poco prima che, come diceva Mr. Smith, diventi vizioso<sup>7</sup>.

In generale dal secondo Settecento il racconto della storia della filosofia è caratterizzato da un'enfasi, che in Hegel è forse al suo apice, sulla ragione e soprattutto sulla verità<sup>8</sup>. I filosofi moderni sono gli eterni fidanzati della verità, non sempre sapendo distinguere tra la Verità e l'indagine della verità, benché la filosofia che pretende di essere il depositarsi nello spirito umano dell'eterna verità sembri disconoscere il suo nome. La storiografica filosofica oscilla tra l'adesione a questa immaginazione di sé e la consapevolezza della ricchezza dell'esperienza storica, nonché della differenza tra ambire alla conoscenza, se non alla verità, storica, e ambire al fare la storia della verità.

2. La storia della filosofia di qualunque genere opera con tecniche analitiche ed ermeneutiche su variabili insiemi di oggetti storiografici: nella pratica della ricerca questo si traduce in certi tipi di fonti che, in questo genere classico, compongono e illustrano un "canone". Il canone vero e qualificato, sebbene riscrivibile e, in effetti, riscritto<sup>9</sup>, poggia su fonti che potremmo dire "primarissime": una ristretta cerchia di fonti primarie (i "classici") che non soltanto sono fonti di prima mano, ma anche di prima scelta dal punto di vista della loro consustanzialità con il dominio intellettuale più o meno precisamente definito che è oggetto dell'indagine. La storia della filosofia condotta sulle fonti primarissime è una variante della nicciana storia monumentale e produce facilmente l'abbaglio della *somiglianza universale*, accompagnato dall'illusione della perpetuità (come dice Agostino Steuco, *perennis philosophia*); si fonda letterariamente su *dialogues des morts* e banchetti in cielo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> O, come diceva ancora Hegel, «la storia d'un argomento è necessariamente connessa, nel modo più stretto, alla rappresentazione che noi stessi ne produciamo» (Hegel, *Vorlesungen*, cit., p. 16; *Lezioni*, cit., p. 5).

<sup>8</sup> Soltanto più tardi, in uno dei tanti possibili rovesciamenti, alla Verità sostanziale si sostituisce la ridefinizione della verità in funzione della correttezza formale, avendo però perduto la consapevolezza propria della Scolastica che la verità abita comunque altrove (fosse anche, abbandonati i presupposti religiosi, *nirgends*).

<sup>9</sup> Essendo la storia sempre ricompresa nel presente, è sempre rivedibile (e contestabile, ma non è il punto qui) anche dove vi siano delle comprensioni solidificate e categorie; vedi p. es. in Andreas Speer, *1000 Jahre Philosophie: ein anderer Blick auf die Philosophie des "Mittelalters"*, Brill mentis, Paderborn 2023: «Zunächst einmal – so meine These – durch den konsequenten Verzicht auf den Begriff des Mittelalters und seine Nutzung als historiographische Kategorie!» (p. 9).

<sup>10</sup> Vi sono molte gradazioni nell'immaginare questa sovra-temporalità: quando si immagina il risultato dello studio della storia della filosofia come una descrizione del pensiero, p. es., di Aristotele

Sappiamo cos'è la filosofia in questo stato perenne? Sicuramente ne abbiamo qualche intuizione: «my understanding of philosophy is really the understanding you get from Socrates, which is that it's a devotion to a certain use of reason understood in a certain way – namely, a philosophical way»<sup>11</sup>. Ma, come in questo caso, e come si è già accennato, sono sempre intuizioni retrospettive: questo genere di storia della filosofia non sempre basta a insegnare ai filosofi chi sono. Ci si chiede sovente, infatti, se serva loro a qualcosa: una questione efficacemente formulata nella famosa battuta di Quine che contrappone l'interesse per la storia della filosofia all'interesse per fare filosofia<sup>12</sup>. In altri contesti si declina, come l'esprimeva sinteticamente Kambouchner, l'opposizione di “storia” e di “pensiero”<sup>13</sup>. Ci si può ugualmente interessare alla storia della filosofia, se non altro, come la strada che porta a se stessi: lo faceva Hegel e lo farà, curiosamente, lo stesso Quine<sup>14</sup>. Ma risposte più forti, in termini non soltanto di interesse ma di vera e propria utilità, sono state variamente formulate. Comunque, si riferiscono principalmente a questo genere di storia della filosofia, che si potrebbe chiamare “pura”, o della “filosofia pura”, e al genere di fonti che la caratterizzano.

Innanzitutto la storia della filosofia è stata riabilitata come una specie di catalogo dove trovare materiale per filosofi: giovani in formazione e adulti curiosi, autonomamente o grazie a esperti *provider*. Se svolta in autonomia, questa via non manca di rischi: l'effetto di un approccio ingenuo (non si vorrebbe dire ditantescico) è perlopiù la “storia-ombra”, quella pseudo-storia della filosofia che

che Aristotele stesso avrebbe potuto accettare, si pensa quantomeno di stare traducendo tra linguaggi che parlano di una medesima esperienza della realtà.

<sup>11</sup> John Cooper, in *Historians Look at the New Histories of Philosophy: Roundtable Discussion*, in: Schneewind, ed., *Teaching New Histories of Philosophy*, cit., pp. 361-388, p. 365.

<sup>12</sup> Motto già riportato da D.J. Callahan, *God in Modern Philosophy*, in: «The Commonweal», 70, 1959, p. 428. Peraltro con le battute si va lontano, ma non si sa dove si arriva. Un illustre accademico italiano ama dichiarare che un filosofo ha bisogno della storia della filosofia quanto un pesce della bicicletta: è la sorella minore di una più famosa battuta sull'utilità della filosofia della scienza per gli scienziati; e Feyerabend si divertì a scrivere che le uniche ricadute della filosofia della scienza sono le dissertazioni di *unfortunate students* («Philosophy of Science: a Subject with a Great Past», in: *Knowledge, Science and Relativism, Philosophical Papers III*, ed. by J. Preston, Cambridge UP, Cambridge 1999, pp. 127-137, p. 127). Quine stesso discuteva con una certa ironia l'idea che “philosophy of science is philosophy enough” («Mr Strawson on Logical Theory» [1953], in: *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York 1966, pp. 135-155, p. 149). Del resto, David Lewis scrisse cose terribili sull'utilità per la matematica delle scoperte che i filosofi ritengono di aver fatto su di essa.

<sup>13</sup> D. Kambouchner, *Thought versus History: Reflections on a French Problem*, in: J. B. Schneewind, ed., *Teaching New Histories of Philosophy*, University Center for Human Values, Princeton 2004, pp. 235-262.

<sup>14</sup> In *From Stimulus to Science*, Harvard UP, Cambridge (MA) 1995. Con questo, ovviamente, ci si ricolloca nel tempo e Alasdair MacIntyre ripeterà a Quine il monito hegeliano: «the people interested in philosophy now are doomed to become those whom only those interested in the history of philosophy are going to be interested in a hundred years' time. So the philosophical nullifying of the past by this conception of the relationship of past and present turns out to be a way of nullifying ourselves in advance» (A. MacIntyre, *The Relationship of Philosophy to its Past*, in: Rorty-Schneewind-Skinner, eds., *Philosophy in History*, cit., pp. 39-40, p. 40).



sopravvive in forma di miti storiografici e categorie improprie<sup>15</sup>; e che, soprattutto, non ha bisogno di vere e proprie *fonti*, se non di letture dirette e quadri interpretativi di seconda mano o anche di tradizione indefinita. Altrimenti, in un quadro “di servizio”, il fornitore ne è lo storico della filosofia: un collega, o un docente, che non fa né insegna la filosofia. Non taglia abiti, potremmo dire, né se ne fanno qui di nuovi, ma ha un guardaroba *vintage* da cui li estrae – sono abiti che non si indossano tal quali – e mostra come siano belli, e il significato particolare della foggia, e la funzione di ogni parte; e racconta a volte di come Platone ha inventato lo spezzato, Pascal la lampo, Berkeley i revers. Sono comunque tutti abiti, tagliati su corpi simili e con funzioni analoghe, in cui ci sono bottoni e principi di unità; tasche e dottrine della possibilità; corsetti e teorie della necessità e della libertà<sup>16</sup>. Purtuttavia, non si indossano le mode del passato, se non nelle “operazioni nostalgia”<sup>17</sup>; qui saremmo invece, ancora, nella perennità del vestire filosofico.

Lo stesso vale, al capo opposto, per l’idea che la filosofia debba essere sempre consapevole della propria storia<sup>18</sup>: in versione ambiziosa, è l’idea di una filosofia che sia l’ermeneutica non soltanto del mondo, ma di se stessa, una filosofia non presentista, bensì “storica”<sup>19</sup>, simile da una parte a quella hegeliana, dall’altra a quella che chiamiamo “filosofia storica della scienza”; in versione più modesta, e più legata alla concezione di una filosofia perenne, abbiamo lo sforzo di intrattenere un rapporto ideale al passato della disciplina<sup>20</sup>. La premessa comune è che la filosofia del presente è quantomeno influenzata, nel suo determinarsi come filosofia, dalle filosofie del passato e con esse deve confrontarsi e “ragionare”. A volte, va anche detto, si re-inventano i filosofi del passato piuttosto che ragionare

<sup>15</sup> «The shadow history of philosophy is a kind of received view consisting of stories of philosophy that most philosophers accept even though they know that these stories are not really quite precisely right» (R.A. Watson, *Shadow History in Philosophy*, in: «Journal of the History of Philosophy», 31/1, 1993, pp. 95-109, <https://doi.org/10/ghtf4n>, p. 97).

<sup>16</sup> Così, non dimentichiamo, si fanno parecchi manuali. La metafora può non piacere, ma si ammetterà che è meno sconcertante di quella del corso di storia della filosofia come sala settoria di cadaveri filosofici per esercitarsi nella dissezione analitica (vedi P.H. Hare, «Introduction», in: Id., ed., *Doing Philosophy Historically*, Prometheus Books, Buffalo 1988, pp. 11-24, p. 11).

<sup>17</sup> «Remember the 1340s? We were doing a dance called the Catapult / You always wore brown, the color craze of the decade» (Billy Collins, *Nostalgia*).

<sup>18</sup> «Unlike science, philosophy is (or should be) essentially historical, that is, it should always be conscious of its history» (L. Cohen, *Doing Philosophy Is Doing Its History*, in: «Synthese», 67/1, 1986, pp. 51-55, p. 52).

<sup>19</sup> «Freeing ourselves from the presumption of uniqueness requires uncovering the origins. That is why philosophy is inescapably historical» (C. Taylor, *Philosophy and Its History*, in: Rorty-Schneewind-Skinner, eds., *Philosophy in History*, cit., pp. 17-30, p. 21).

<sup>20</sup> Quello che E. Curley (*Dialogues with the Dead*, in: «Synthese», 67/1, 1986, pp. 33-49) chiama «conducting a hypothetical dialogue with dead philosophers» (p. 33, vedi anche p. 48), il che, ammette lo stesso Curley, presuppone «that it may be possible to write timeless history of philosophy» (p. 45). Così la storia della filosofia, nel senso della filosofia del passato, diventa come l’intelletto divino nel dibattito gesuita del Seicento, nel senso che le affermazioni diventano condizionali come le verità eterne: se intendi trattare la storia come scienza dell’individuo, allora ecc.; se intendi concepire la sostanza come un centro di forza, allora ecc.

con loro, si producono i necessari *détournements*, adattando agli scopi della filosofia il meccanismo letterario del famoso «misreading or misprision proper»<sup>21</sup>, costruendo l'influenza invece di riceverla.

Ben pochi però si rivolgeranno a Geulincx o Arnauld, come a poca distanza dalla filosofia del Novecento han fatto Beckett e Chomski. Sono in genere soltanto le fonti che abbiamo detto “primarissime” a destare questo genere di interesse. È specialmente in questo contesto, comunque, che abbiamo la storia della filosofia più ansiosa di legittimarsi, corrispondendo a una domanda più o meno forte di *outsourcing*, per cui, siccome non si effettua interamente da sé l'approccio alla filosofia del passato, si delega almeno il lavoro preparatorio ad altri: i quali sono un po' come degli Altri post-coloniali, pronti a rivendicare, insieme con la propria identità, a volte l'alterità, a volte l'uguaglianza.

3. Nello spettro di questa congiunzione “proficua” di filosofia e storia della filosofia, la posizione centrale è occupata dall'idea che, per i filosofi, sia indispensabile conoscere le filosofie del passato, perché altrimenti si prenderanno per nuove idee che non lo sono e non si avrà consapevolezza dell'esistenza nel passato di posizioni valide e solidamente argomentate, ma assenti dal dibattito presente: la storia della filosofia come rimedio, in sintesi, a presentismo<sup>22</sup> e ignoranza. Di essa, questa è la visione che meglio si presta non soltanto a essere proposta ai filosofi “teorici” come una giustificazione cognizionale della sua esistenza, ma anche a muoversi da lì a una pratica teorica che si può dire storicamente informata e arricchita<sup>23</sup>. La migliore formulazione che ne conosco è quella di Maria Rosa Antognazza, che infatti da lì è partita per costruire, nel suo ultimo libro, un approccio storico-teoretico al tema della conoscenza e della credenza<sup>24</sup>. Ma qui,

<sup>21</sup> H. Bloom, *The Anxiety of Influence*, Oxford UP, Oxford 1973, p. 14. Entra qui in gioco il rapporto attuale della filosofia alla sua storia precedente. Ad un tempo, si negano i filosofi del passato perché vi è una nuova forma della disciplina e si usano i filosofi del passato per alimentarla, selezionando le voci del passato in funzione della loro riducibilità ai termini della discussione presente.

<sup>22</sup> «La première grande catégorie [de confusion] consistait à prendre la philosophie pour l'une de ses dimensions temporelles, et elle avait pour effet de confondre [...] la philosophie et la philosophie du présent, qu'elle prenne la forme du commentaire simultané ou de la philosophie contemporaine» (L. Freuler, *Des manières de distinguer la philosophie et son histoire*, in: «Studia philosophica. Schweizerische Zeitschrift für Philosophie», 61, Philosophie und Philosophiegeschichte – La philosophie et son histoire, 2002, pp. 7-35, <https://doi.org/10.5169/seals-882948>, p. 34).

<sup>23</sup> «Doing philosophy historically [...] takes the study of history to be a philosophical method and a method that offers a kind of illumination that is difficult or perhaps impossible to gain in any other way» (R. Piercey, *Doing Philosophy Historically*, in: «The Review of Metaphysics», 56/4, 2003, pp. 779-800, p. 780). In molte di queste discussioni anglosassoni si ripete quanto già si era sviluppato (e abbandonato) nel tardo Ottocento e che è ritornato fruibile nel secondo Novecento prima sul continente europeo e poi nel resto del mondo.

<sup>24</sup> «The point is [...] that the history of philosophy helps to avoid taking current orthodoxy for granted. [...] It seems to me that resisting the uncritical endorsement of whatever view (including prevailing views) is one of the key aims of philosophical thinking. In so far as the history of philosophy contributes in a distinctive way to the forging of critical independence, it contributes to the aims of philosophy as such» (M.R. Antognazza, *The Benefit to Philosophy of the Study of Its History*, in: «British Journal for the History of Philosophy», 23/1, 2015, pp. 161-184, <http://dx.doi.org/10.1093/bjhp/axx001>).

inevitabilmente, si opera con dei tagli *attraverso* le fonti, lette preferibilmente in modo utilitaristico: si restringe cioè il campo, piuttosto che allargarlo.

Peraltro, se si fa ricorso alla storia della filosofia per esserne informati, istruiti e sostenuti, inevitabilmente si subisce un allargamento dello sguardo. Fin dai lavori di Victor Cousin in Francia, potremmo dire, o dalla fondazione dell'«Archiv für Geschichte der Philosophie», la storia della filosofia si è specializzata e tecnicizzata. Questo ha portato con sé le prime tendenze a una più ricca varietà di fonti e a un canone più inclusivo. Lo studio del contesto introduce delle fonti che potremmo dire “accessorie”: non i soli testi filosofici, insieme con i detti dei filosofi e a corredo le loro biografie e le genealogie delle rispettive scuole, ma le notizie biografiche e le circostanze connesse alla genesi dei testi, i riferimenti e le cripto-citazioni che contengono, il processo e la materialità della loro produzione e circolazione, sono tutte notizie che ne accrescono la comprensione e la collocazione storica e arricchiscono la ricostruzione storiografica dandole profondità, sfumature, struttura. Appoggiarsi alle fonti accessorie, tuttavia, porta al rischio di privilegiare l'erudizione e indurre alla pseudo-filologia filosofica, da una parte; dall'altra induce alla psicologia della filosofia (si pensi a Starobinski), approccio di per sé rispettabile, e alla storia, per così dire, indiscreta<sup>25</sup>. Ma risponde alla ovvia e minimale consapevolezza che i filosofi, anche i più isolati, non operano nel vuoto.

Successivamente la professionalizzazione, oggi divenuta iper-professionalizzazione, della ricerca filosofica non risparmia la storia della filosofia: questo porta a un ulteriore desiderio<sup>26</sup> di allargamento del canone storiografico e delle relative fonti, che si estendono a contributi considerati a torto o a ragione “minori”<sup>27</sup>. Al tempo stesso, ragioni esterne alla professione – crescente consapevolezza o sensibilità sociale o ideale – portano ad estendere lo sguardo a dominî meno studiati, in quanto rimasti, per motivi nazionali, linguistici, di genere, sociali, o altro, minoritari.

Anche arrivando così a formare un canone più ampio e inclusivo, va notato, è perfettamente possibile restare all'interno della stessa vicenda che abbiamo

org/10.1080/09608788.2014.974020, p. 180); cfr. *Thinking with Assent: Renewing a Traditional Account of Knowledge and Belief*, Oxford UP, Oxford 2024.

<sup>25</sup> Con non troppa eleganza, lo storico intellettuale Quentin Bell lo chiamava “fare la guardarobiera di Clio”: «This is, primarily, a study in the history of ideas, and [...] I am not required nor am I inclined to act as Clio's chambermaid» (Q. Bell, *Bloomsbury*, Weidenfeld & Nicolson, London 1968, p. 9).

<sup>26</sup> Del quale non si può non dire che, oltre ad essere mosso da importanti ragioni ideali, è anche suscettibile al «pericolo [...] che la scelta di autori e temi sia rimessa a considerazioni solo strumentali» (G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, in: «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, pp. 13-29, [https://doi.org/10.53129/gcsi\\_02-2020-01](https://doi.org/10.53129/gcsi_02-2020-01), p. 28).

<sup>27</sup> Questo porta a discussioni ancora più accese sull'utilità della storia della filosofia, in quanto p. es. propone nell'insegnamento non le fonti primarissime, ma le fonti e gli oggetti di un più genuino lavoro storico. Questo è anche dovuto al fatto che tra noi storici della filosofia, non pochi non distinguono bene i contesti in cui operano e la differenza tra insegnare filosofia a partire dalla ricerca storiografica e praticare e insegnare la ricerca storiografica stessa: sono due attività (di cui la prima è peculiare di pochissime discipline e della filosofia in particolare) non identiche, anche se spesso compresenti nei corsi universitari di filosofia in Italia.

chiamato storia della “filosofia pura”. Anche per i minori e le minoranze ci si volge a fonti assolutamente primarie, vieppiù in quanto, sovente, per le figure che per qualche motivo non divennero maggiori è facile che le fonti accessorie scarseggino. A differenza delle versioni più ristrette della nostra applicazione storiografica, si produce qui piuttosto l’abbaglio della *somiglianza speciale*, dell’identificazione in quei particolari predecessori, e al tempo stesso risulta alquanto facilitato il riconoscimento della caducità della storia della filosofia e dei suoi confini disciplinari.

4. Una vera espansione (buona o cattiva che sia) si ha soltanto quando si mettono in discussione, nella ricerca storiografica, quei confini disciplinari e il campo della filosofia<sup>28</sup>, da chiuso, diviene almeno un poco più aperto. Questa apertura, che può essere minima ma anche giungere a un vero e proprio sfondamento, ha dal nostro punto di vista due dimensioni: verticale (verso campi disciplinari più generali) e orizzontale (verso approcci storiografici più generali).

In Italia potrebbe essere considerato da alcuni provocatorio, da altri *de rigueur*, menzionare a questo proposito Piovani, che dice molto appropriatamente: la storia delle idee «convince della prismaticità del reale»<sup>29</sup>. L’oggetto della storia della filosofia sono sì le «filosofie», intese come «concezioni filosofiche», ma:

Le filosofie, di cui far storia, non valgono solo per quel che sono, ma anche per i modi con cui sono accolte. La storia della filosofia, quando sappia essere storicamente se stessa, penetra in quel che sono; ma per rendersi conto dei modi con cui sono accolte, delle ragioni per cui sono accolte, ha bisogno di un particolare aiuto, che ne costituisce un’integrazione. Questa integrazione è, in senso stretto, la storia delle idee.<sup>30</sup>

Proprio a questo passo si appoggia Sebastiano Ghisu per sostenere che «una storia della filosofia non può, *alla fin fine*, che proporsi come storia delle idee» (più precisamente, una storia *critica* delle idee)<sup>31</sup>.

Una nota obiezione è che lo storico delle idee ricostruisce un pensiero, magari anche il pensiero di un filosofo, le sue motivazioni e il suo contesto; lo sto-

<sup>28</sup> Uso qui “campo” in un senso, per dir così, Bourdieu-debole. “Campo” è un concetto vago, come è chiaro, e anche per questo lo si può usare qui.

<sup>29</sup> P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, p. 262. È un fatto al quale i filosofi moderni sono stati richiamati fin da quando, al principio del XVII secolo, Amleto si rivolge così a Orazio e che tendono in fondo ad accettare, purché ne sia esentata la vita passata e presente della loro disciplina.

<sup>30</sup> Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 257.

<sup>31</sup> S. Ghisu, *Breve introduzione alla storia critica delle idee*, Ipoc, Milano 2012, p. 8. «È indubbio che lo spazio reale in cui le filosofie si producono sia il mondo che esse vivono, il pensiero che pensa il mondo, le pratiche che lo fanno. Sono i molteplici e differenti luoghi in cui quelle stesse idee che la filosofia elabora, a suo modo, in concetti sono depositate e agiscono (nei loro rispettivi linguaggi e meccanismi simbolici)» (p. 8). Una considerazione simile in G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Payot, Paris 1971, p. 465.

rico della filosofia, che è un filosofo, è interessato invece al valore di verità dei filosofemi<sup>32</sup>. È tuttavia indiscutibile che la filosofia, nella sua storia, presenta una spiccata permeabilità con ciò che avviene nella storia della scienza (o del pensiero scientifico) e nella storia della medicina (o del pensiero medico) e ha scambi con la letteratura, l'arte, la musica; questa condizione liminare sembra non possa venir colta se non approssimativamente dalle storie speciali di questi ambiti e appartenga a una dimensione più vasta, che potrebbe anche essere descritta come un campo più aperto e più largo. Il campo può essere allargato in vari modi: oltre alla storia delle idee, anche nella variante della storia delle "idee dominanti"<sup>33</sup>, abbiamo la storia della cultura<sup>34</sup>, la storia della conoscenza<sup>35</sup>, la storia del pensiero<sup>36</sup>, la storia intellettuale<sup>37</sup>, o persino una *science de*

<sup>32</sup> «there is a key difference between a historian, or historian of ideas, working on Leibniz and a historian of philosophy working on Leibniz. The historian of ideas will be interested primarily in understanding what Leibniz thought and how he came to think what he thought. The philosopher [...] also attempts to determine how Leibniz responds, or might respond, to objections to his theories circulating in his milieu. [The philosopher's] pursuits are guided by a concern for determining the truth-values of philosophical propositions». R. Nichols, *Why Is the History of Philosophy Worth Our Study?*, in: «Metaphilosophy», 37/1, 2006, pp. 34-52, p. 45. Va notato che Piovani (*Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 249) distingue la "storia filosofica della filosofia", che guarda dall'esterno le posizioni speculative, dalla "storia storica della filosofia", che guarda dall'interno; e favoriva chiaramente quest'ultima.

<sup>33</sup> Così la traduzione italiana di *berrschende Gedanken* (MEGA2, I, 5, p. 35) in K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, tr. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1975<sup>2</sup>, p. 35; ma si trova con intento non così differente in G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962, p. 121.

<sup>34</sup> Da Johan Huizinga («De taak der cultuurgeschiedenis» [1929], in: *Verzamelde werken*, Tjeenk Willink, Haarlem 1948-1953, VII, pp. 35-94; tr. in *Le immagini della storia: scritti 1905-1941*, a cura di W. de Boer, Einaudi, Torino 1993, pp. 33-99; vedi anche C. Strupp, *Johan Huizinga. Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000), al Tessitore di *Per una storia della cultura*, in: «Archivio di storia della cultura», 1, 1988, pp. 11-47; e si veda E. Massimilla, «Archivio di storia della cultura». *L'impero eteroclitico della storia della cultura e lo storicismo dell'individuale*, in: P. Di Giovanni, a cura di, *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste: 1945-2000*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 369-378. Il tema ha attraversato la discussione italiana sulla storia della filosofia in vari modi: si veda da diversa prospettiva p. es. Pietro Rossi – C.A. Viano, *Storia della filosofia e storia della cultura*, in: «Rivista di filosofia», 46/3 (1955), pp. 304-26; Paolo Rossi, *Introduzione*, in: E. Donaggio – E. Pasini, a cura di, *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 15-40, p. 38.

<sup>35</sup> P. Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Polity Press, Cambridge 2000; *What is the history of knowledge?*, Polity Press, Cambridge 2016. C. König-Pralong, *Indiscipline in the Intellectual History. Immersing the History of Philosophy in the History of Knowledge*, «Intersezioni», 41/3, 2021, pp. 295-309, ha proposto di recente di assorbire la storia della filosofia all'interno della *history of knowledge* per superare anacronismi e problemi di periodizzazione e definizione dell'ambito disciplinare, adeguandolo a una nuova ottica globale e abbandonando l'approccio comparatistico (per il quale vedi p. es. B.-A. Scharfstein, *A Comparative History of World Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY 1998).

<sup>36</sup> Che, nella proposta di Georges Gusdorf, comprende l'*histoire du savoir* e l'*histoire des idées*; cfr. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. I, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Payot, Paris 1966, 1977<sup>2</sup>, pp. 317-334; vol. IV, cit., pp. 18-21, 23-24).

<sup>37</sup> Vedi S. Collini, *The Identity of Intellectual History*, in: R. Whatmore – B. Young, eds., *Companion to Intellectual History*, Wiley-Blackwell, Oxford 2016, pp. 7-18; R. Whatmore, *What is Intellectual History?*, Polity, London 2015.



*l'homme* di carattere storico-culturale<sup>38</sup>. Le si possono anche praticare al caso, o tutte insieme, come molti di noi facciamo senza troppo turbarci del rischio di eclettismo metodologico<sup>39</sup>.

*L'allargamento del contesto*, che è l'aspetto preminente in tutti i casi elencati, non sempre modifica il tipo, la natura o la composizione delle fonti di cui ci si serve, se non in quanto le fonti di altri comparti storiografici sono diverse, o più ampie; ma ne modifica la rilevanza e la funzione: abbiamo un marcato spostamento verso la storia esterna. In tutti i casi, è una storia di trovarsi e perdersi. Bisogna ammettere delle parentele e al tempo stesso misurarsi con dei limiti, che possono anche sembrare oggettivi, alla compatibilità di queste con il mantenimento dei confini del proprio oggetto; recuperarne sempre all'ultimo la messa a fuoco, oppure accettare il dissolversi progressivo di questo oggetto nell'indebolirsi dei suoi confini.

5. La storia esterna sembrerebbe portare anche verso un *distant reading*, nel senso originario dei primi saggi di Moretti<sup>40</sup>. Ma questo approccio dipende fortemente da una chiara identificazione dell'ambito di studio. Possiamo, allora, come sembra necessario ma controintuitivo, aprire e allargare l'interno? Questo sviluppo introduce, come anticipato, una dimensione orizzontale, nella quale riportare all'interno le fonti tipiche della storia esterna. Può essere azzardato<sup>41</sup>, ma vorrei ugualmente suggerire che, per concretizzare questa dimensione orizzontale, la strategia storiografica appropriata e che meglio vi corrisponde consiste nell'introdurre nella storia della filosofia elementi di indagine quantitativa, basata su (relativamente) ampie raccolte di dati<sup>42</sup>.

È vero che, già nella storia esterna, c'è il rischio evidente di una storia della filosofia "cosalizzata" (*verdinglicht*, per darsi un tono): una storia di fatti vuoti, distruttiva in ultimo dell'essenza di ciò che studia, o che ne fa una mera cibaria per eruditi, ove conta soprattutto, come nei banchetti di corte, la preziosità. Di contro a questa, si potrebbe parlare di una storia *cosale*<sup>43</sup>, di cose pertinenti e

<sup>38</sup> Si veda la sezione «L'eliminazione delle barriere disciplinari» in J. Le Goff, J.-P. Vernant, *Dialogo sulla storia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

<sup>39</sup> Sulla questione generale della metodologia mi permetto di rinviare a M. Albertone, E. Pasini, *Editorial*, in: «History of European Ideas», 40/4, Special Issue: Interdisciplinary History of Ideas, 2014, pp. 451-456, <https://doi.org/10.1080/01916599.2013.826433>.

<sup>40</sup> F. Moretti, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*, Verso, London 2007; *Distant Reading*, Verso, London 2013 (*A una certa distanza. Leggere i testi letterari nel nuovo millennio*, a cura di G. Episcopo, Carocci, Roma 2020); *La critica quantitativa come progetto e come problema*, «Intersezioni», 41/3, 2021, pp. 381-390, <https://doi.org/10.1404/102239>.

<sup>41</sup> Ad ogni apertura del campo, del resto, corrisponde un suo allargamento e un qualche ampliamento delle fonti; a ogni allargamento corrisponde una qualche tesi forte sulla pratica e l'intento della storiografia, che è motivata dall'esigenza stessa dell'apertura.

<sup>42</sup> Cfr. G. Bonino – E. Pasini – P. Tripodi, *Metodi quantitativi in storia della filosofia e storia delle idee*, in: «Intersezioni», 41/3, 2021, pp. 365-379, <https://doi.org/10.1404/102238>.

<sup>43</sup> O, usando il termine equivalente nel linguaggio della filosofia della prima modernità, *reale* (o anche *sostanziale*).

rilevanti che stiano in rapporto significativo con la storia delle dottrine e idee filosofiche: una storia di fatti e dati che permettono, nelle diverse epoche e condizioni geografiche e sociali, di percepire e descrivere il campo o i differenti campi della filosofia, mutevoli sì ma pur sempre riconoscibili, se non altro, in quanto riconosciuti e determinati, per così dire, da sé e nei termini del proprio tempo.

A questo scopo si è ormai iniziato, in storia della filosofia, a far uso di *fonti ampie*, con diversi intenti: *distant reading*, come già accennato, e vari tipi di ricerca basata sui dati, dalle mappature bibliometriche alla sociologia storica della filosofia, all'uso di collezioni di testi filosofici per costituire dei corpora da studiare direttamente con strumenti statistici (*topic modeling*, *argument detection*, classificazione automatica e così via) o da rappresentare con un (not-too-)Large Language Model.

Ci si sposta, in effetti, dalla massima vicinanza all'oggetto – alla “parola filosofica” – verso l'apparentemente massima distanza da esso, perché si sposta l'attenzione sui fenomeni generali: dalla biografia si va alla prosopografia, dal testo ai giacimenti testuali e infine, dalle visioni intemporal, ai campi storicamente dati. Questo implica una doppia circolarità: la prima è quella già discussa e propria di ogni indagine storica disciplinare, dato che la perimetrazione del campo, la definizione delle fonti e l'intenzione della ricerca sono (forse ovviamente) co-dipendenti. Tale circolarità, però, per le esigenze di costante definizione e ridefinizione dei dati e delle metodiche di indagine, è necessariamente portata a consapevolezza. L'altra è la circolarità, abbastanza simile alla precedente, tra l'analisi quantitativa e l'interpretazione<sup>44</sup>. Entrambe sono circolarità produttive, che vanno perseguite consapevolmente e documentate con precisione, proprio come si documentano gli algoritmi usati nell'analisi e si presentano gli esiti dell'interpretazione.

Si passa anche, come si è capito, dallo studiare fonti singole a usare insieme di fonti, a immaginare e raccogliere collezioni di fonti, a cercare di trovare o addirittura a realizzare serbatoi (*repositories*, *libraries*) di fonti. L'ostacolo evidente è che, in storia della filosofia, si usa molto raramente raccogliere fonti in maniera sistematica per metterle a disposizione della ricerca: si tratta di un'impresa che può essere anche molto rilevante per la ricerca, sia libera sia professionale, che richiede però due elementi non sempre a disposizione nella comunità accademica: l'attitudine alla collaborazione e alla ricerca collettiva, e l'innovazione infrastrutturale<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Discussa, tra l'altro, dallo stesso Moretti nel *Pamphlet 15. Patterns and Interpretation* dello Stanford Literary Lab (2017), trad. it. in F. Moretti et al., *La letteratura in laboratorio*, a cura di G. Episcopo, fedOA Press, Napoli 2019, pp. 63-79.

<sup>45</sup> Ne discuto più in dettaglio in un contributo di prossima pubblicazione, presentato al seminario *Dove va oggi la filosofia italiana? Il caso della storia della filosofia*, tenutosi presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento il 12-13 dicembre 2023.



6. Vi sono, come abbiamo visto, attività diverse, non solo nel fare storia della filosofia, ma nel rapportarsi al passato della filosofia<sup>46</sup>. Vi sono diversi usi delle fonti, ma anche retroazioni della scelta di usare certe fonti sulla funzione della storia della filosofia e sulla concezione stessa della filosofia.

Non è fuori luogo sostenere che la storia della filosofia permette un approccio naturalistico/sperimentale allo studio della filosofia stessa<sup>47</sup>, e sicuramente, nell'ultima versione che ne ho presentato, lo fa in modo particolare. La filosofia si dice in molti modi, tutti a posteriori, e si può rivendicare che la storia della filosofia scesa in campo aperto e che si applica a studiare quello che è qui chiamato un "campo aperto", dimostra non soltanto la compresenza di visioni concorrenziali della filosofia e la variabile rilevanza della filosofia accademica o comunque professionale, ma la variabile forma di esistenza della filosofia stessa.

Tornando dunque al nostro punto di partenza, una distinzione che anch'essa va sottolineata prima di concludere è quella tra sapere che si sta "facendo filosofia", *doing philosophy*, identificando quest'ultima con ciò che si sta facendo, e sapere che cos'è la filosofia. Non poche stagioni di essa, si sa, appaiono più o meno cieche a questa differenza, nel momento in cui rifiutano l'appartenenza alla loro storia passata o l'eredità di questa, spesso disprezzando al tempo stesso la pratica e la conoscenza della storia della filosofia<sup>48</sup>. Ma solo quest'ultima sa dire che cosa, nel complesso della sua vicenda, può corrispondere a quel nome.

Se «philosophy is what the history of philosophy is the history of»<sup>49</sup>, la storia della filosofia è, infine, una storia plurale: lungi dalla gentiliana "intrinseca medesimezza della filosofia e della sua storia", che metteva capo alle formule compiaciute dello "spirito filosofico", della "filosofia che può fare se stessa"<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Su questo punto non si può che simpatizzare con l'approccio di Jonathan Bennett: «My choice of what kind of thing to look for is determined by what interests me and, I think, by what I am good at. We all tend to do what we think we can do best, don't we? So I turn my back on these other things; but I'm not early Berkeley, and I don't think that what I turn my back on doesn't exist» (J. Bennett, *Response to Garber and Réé*, in: Hare, ed., *Doing Philosophy Historically*, cit., pp. 62-69, p. 69).

<sup>47</sup> Come p. es. in A. Melnyk, *Philosophy and the Study of Its History*, in: «Metaphilosophy», 39/2, 2008, pp. 203-219.

<sup>48</sup> I professori, anche questo si sa, sono sempre inquieti e sospettosi quando i loro studenti scoprono delle forme e dei modi della filosofia diversi da quelli che loro praticano e fanno praticare, e mascherano l'inquietudine col disprezzo.

<sup>49</sup> Gilbert Harman, riportato in T. Sorell, *On Saying No to the History of Philosophy*, in: Id., G.A.J. Rogers, eds., *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford UP, New York 2005, pp. 43-59, p. 44. Si può leggere in modi opposti – nel nostro caso, distorcendone l'intento, come una definizione di cosa è la filosofia, benché sia originariamente un richiamo alla rilevanza dell'impresa filosofica rivolto agli storici della filosofia (Bernard Williams commenta: "It is not an empty platitude", nel senso che ci dice che la filosofia "needs to remain true to the practice of the subject"; *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton UP, Princeton 2009, p. 212).

<sup>50</sup> La formula con cui si apre G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in: «La Critica», 7, 1909, pp. 143-149, p. 143 e 146. Per Gentile, accettare l'intrinseca storicità dell'impresa filosofica conduce ad assolutizzarne la differenza, che se non si risolve nel binomio di verità e ragione assolute e rimane come una varietà irriducibile, offusca l'essenza stessa della filosofia. Ci sono troppi singolari, di solito, in questo genere di considerazioni, e troppa ostentazione della verità.

## Campo aperto

Concludendo invece con una necessaria nota di scetticismo meta-filosofico, sembra piuttosto che solo perché conosce il proprio passato e il complesso della sua storia, la filosofia sappia che cosa è in quanto filosofia – si tratti del passato prossimo, di cui è o pensa di essere lo sviluppo e la negazione, o del passato complessivo, di cui dovrebbe non soltanto sapere che entrerà a farne parte, ma anche che ciò che si dice “filosofia” è cambiato e cambia: ne mutano i temi e i metodi, l’organizzazione sociale e la trasmissione; muta persino ciò che se ne considera l’essenza.



# La dianoematica e il metodo della storia della filosofia in Martial Gueroult

Gaetano Rametta  
(Università di Padova)  
gaetano.rametta@unipd.it

Title: Dianoematics and the Method of the History of Philosophy in Martial Gueroult.

Abstract: The following essay tries to explain the concept of Dianoematics in Gueroult's thinking. The core of this theory is constituted by the original solution of the problem concerning the relationship between truth and reality, philosophy and history. Gueroult refuses any kind of philosophy of history and tries to justify the manifold of philosophical systems present in history as conceptual creations with eternal validity. Therefore, he distinguishes the reality of common experience from the superior reality of the philosophical systems and proposes a new kind of method for the history of philosophy.

Keywords: Dianoematics; History of Philosophy; Truth; Method; Reality.

## 1. *Dianoematica e storia della filosofia*

Lo scopo di questo contributo è di riproporre all'attenzione del dibattito sullo statuto della storia della filosofia le riflessioni di uno dei grandi storici del pensiero filosofico del Novecento, Martial Gueroult. La sua attività si è contraddistinta non solo per una serie di fondamentali monografie sui classici del pensiero moderno, da Descartes a Fichte, ma anche per una serie di riflessioni di tipo teoretico e metodologico, volte a riflettere sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia. A questo secondo versante dei suoi studi, lo storico francese aveva riservato il nome di *dianoematica*. Egli stesso riporta il significato del termine alla parola greca *dianoema*, cioè "dottrina". Nelle sue ambizioni, si trattava della fondazione di una vera e propria disciplina, che si sarebbe dovuta articolare in due parti. Usiamo il condizionale solo questa volta, per indicare che il progetto di Gueroult è rimasto inedito durante la vita del suo autore, e ha visto la luce solo ad opera dei suoi allievi dopo la morte dello studioso. In effetti, non sono chiare le ragioni che hanno spinto Gueroult a differire e infine a non pubblicare i materiali della sua dianoematica, visto che si tratta di testi sostanzialmente pronti per essere pubblicati. Abbiamo insomma una mole di materiali che non si configurano come abbozzi, ma come stesure in massima parte

rifinite anche dal punto di vista stilistico. Può darsi che Gueroult non fosse più convinto di alcune proposte di tipo più schiettamente speculativo, come quella dell'idealismo radicale o della fondazione onto-teologica dei sistemi filosofici in quanto espressioni storicamente determinate di "idee" eternamente presenti nella mente di Dio, e che non volesse compromettere il nucleo più strettamente metodologico della sua proposta, attraverso un suo legame troppo stretto con questi aspetti di tipo dottrinale.

Sarà dunque prevalentemente della dimensione metodologica della dianoematica che ci occuperemo in questo testo.

La dianoematica di Gueroult si articola in due parti. La prima è costituita da una *Storia della storia della filosofia* e si compone di tre tomi, in cui Gueroult analizza il tema per quanto riguarda il pensiero antico sino alla prima modernità (tomo 1), concentrandosi quindi sulle aree linguistico-culturali tedesca (a partire da Leibniz sino a Dilthey e Jaspers, tomo 2) e francese (da Condorcet a Souriau e Gouhier, tomo 3). A questo primo volume, che ha il compito di offrire un'approfondita panoramica sull'intera riflessione che ha accompagnato la definizione della storia della filosofia come disciplina scientificamente fondata, o perlomeno alla ricerca di una sua scientifica fondazione, si affianca un secondo volume, dedicato alla problematizzazione teoretica del rapporto tra la filosofia e la sua storia, che non a caso si intitola *Filosofia della storia della filosofia*. Questo volume, che nel progetto sistematico della dianoematica figura come secondo, in realtà è quello che è stato composto per primo, nel corso degli anni Trenta, ed è stato anche quello pubblicato per primo, a cura di Ginette Dreyfus, nel 1979<sup>1</sup>. Le riflessioni contenute in questo volume vengono riprese nei saggi metodologici pubblicati da Gueroult nella seconda metà del secolo scorso. Allo stesso modo, il confronto con posizioni rilevanti del panorama filosofico contemporaneo o poco precedenti a Gueroult, che chiama in causa figure come Dilthey o Bergson, oppure storici della filosofia e colleghi del nostro autore, come Alquié, Gouhier, Bréhier, Souriau e altri ancora, si trova attestato in diversi saggi pubblicati in raccolte o riviste, ma trova la sua radice originaria nei materiali e nei testi predisposti dall'autore per la composizione della sua dianoematica. In questo caso, sono di particolare rilevanza i tomi secondo e terzo del primo volume.

La prima occasione per presentare in una sede pubblica e di rilievo internazionale il suo progetto di dianoematica è stata la raccolta d'interventi curata dall'«Archivio di Filosofia», sotto la direzione di E. Castelli, intitolata non a caso *La filosofia della storia della filosofia*. L'edizione italiana, pubblicata nel 1954, venne seguita dall'edizione francese, pubblicata due anni dopo dall'editore Vrin con il titolo corrispondente *La philosophie de l'histoire de la philosophie*<sup>2</sup>. Nel

<sup>1</sup> A questo volume sono dedicate le analisi del nostro saggio *Dianoematica e storia della filosofia in Martial Gueroult*, in corso di pubblicazione come *Postfazione* all'edizione italiana dei principali saggi metodologici dell'autore francese, a cura di F. Domenicali e A. Gentili, presso l'editore Ortothes di Napoli. Ad esso rinviamo per ulteriori indicazioni bibliografiche.

<sup>2</sup> Le nostre citazioni si riferiscono a questa edizione, Paris 1956. Nel 1974, sempre a cura del-

suo saggio, intitolato *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, Gueroult illustra le linee fondamentali della sua proposta, riassumendo le linee fondamentali delle riflessioni che aveva svolto, in modo molto più ricco e articolato, nel manoscritto degli anni Trenta<sup>3</sup>. D'altra parte, proprio per il suo carattere più sintetico, questo testo è a nostro avviso particolarmente efficace per introdurre alla prospettiva della dianoematica. Esso ci consentirà inoltre di mostrare la sostanziale continuità della posizione di Gueroult nel corso del tempo, fino agli ultimi saggi degli anni Settanta del secolo scorso.

Gueroult parte dall'esperienza dello storico della filosofia, che trova come un dato storicamente acquisito la molteplicità di sistemi filosofici che si sono succeduti nel corso del tempo. Per impostare correttamente la questione del metodo e del significato della storia della filosofia come disciplina scientificamente fondata, è necessario partire dall'assunzione di questo *dato di fatto* come inoppugnabile. L'assunzione di questo fatto, però, implica già una presa di posizione teorica, costituita dal rifiuto di assumere una definizione precostituita della filosofia, per procedere all'interpretazione e alla ricostruzione della storia della filosofia a partire da questa definizione, presupposta come vera. Come emerge con chiarezza dal manoscritto degli anni Trenta, il bersaglio principale di questa critica è Hegel, a cui Gueroult rimprovera di avere costruito una storia della filosofia aprioristicamente finalizzata alla conferma delle deduzioni concettuali esposte nella *Scienza della logica*. Hegel, in altri termini, costruisce legittimamente il proprio sistema concettuale, ma proietta illegittimamente il proprio sistema a ritroso, selezionando nella storia della filosofia i contenuti concettuali che sono significativi per il proprio sistema, e sovrapponendo alla successione temporale di tali concetti l'ordinamento logico-speculativo nel quale essi vengono presentati all'interno della *Logica*. In questo modo, si produce un circolo vizioso, in cui la storia della filosofia, apparentemente incorporata come disciplina fondamentale all'interno del sistema, risulta annullata nella sua peculiarità proprio perché viene totalmente assorbita e assimilata nello schema prefigurato dal sistema stesso.

In realtà, se questa critica colpisce in particolare la posizione hegeliana, Gueroult la rivolge a quasi tutte le posizioni diverse dalla propria, comprese quelle apparentemente più lontane da quella hegeliana, come quelle di Bergson, Dilthey o Jaspers. All'azzeramento della storia della filosofia come molteplicità irriducibile di sistemi apparsi nel corso del tempo, si accompagna anche l'idea che la filosofia di ciascun pensatore rappresenti l'unica verità finalmente raggiunta da parte del pensiero umano e dalla filosofia stessa. In questo modo, secondo Gueroult, si produce un'altra sovrapposizione illegittima, costituita dall'assimi-

l'«Archivio di Filosofia», ci sarebbe stata una ripresa del progetto, limitata però in questo caso a soli studiosi italiani, pubblicata col titolo *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, CEDAM, Padova 1974.

<sup>3</sup> È curioso notare come, nella raccolta in questione, il contributo intitolato *Philosophie de l'histoire de la philosophie* non sia stato quello di Gueroult, bensì quello dello storico del pensiero medievale A. Dempf.

lazione della verità filosofica alla verità perseguita dalle scienze matematiche e naturali. Qui Gueroult mostra una concezione piuttosto datata del lavoro scientifico e delle procedure di ricerca proprie degli scienziati. Egli stesso soggiace a quella *reductio ad unum*, che contesta efficacemente quando si tratta del concetto di filosofia. La verità scientifica si presenta infatti, ai suoi occhi, come verità di volta in volta *acquisita*, rispetto alla quale la *storia* della scienza, nel suo divenire, è necessariamente concepita da parte dello scienziato o come storia di *errori* o come storia di *preparativi* rispetto alla verità scientifica divenuta *standard* rispetto alle condizioni attualmente vigenti della ricerca. In questo senso, per le scienze la storia non ha alcuna funzione di tipo costitutivo, le relazioni tra le scienze e la loro storia sono di carattere estrinseco o esterno, mentre le relazioni tra storia e filosofia sono immanenti al costituirsi stesso dell'attività filosofica, e dunque sono di carattere intrinseco o interno. Non soltanto i filosofi si sono sempre confrontati con i loro predecessori e contemporanei per definire il loro sistema originale, trovando in essi un repertorio indispensabile di concetti e problemi; ma nel confrontarsi criticamente con i loro pari, essi hanno contribuito in prima persona a definire una tradizione che si è istituita storicamente, e dalla quale in età moderna – a partire da Brucker – è scaturita l'esigenza di una definizione della storia della filosofia come disciplina autonoma, ma non indipendente dalla dimensione problematica e concettuale propria dell'attività filosofica stessa.

D'altra parte, la consapevolezza della storicità della filosofia ha sempre costituito, secondo Gueroult, il risvolto inevitabile della sua *problematicità*, non tanto nel senso per cui la formulazione di problemi e l'invenzione di concetti volti alla loro risoluzione è uno dei tratti distintivi dell'attività filosofica, quanto nel senso, messo in rilievo dalle correnti scettiche ed eclettiche che hanno accompagnato, nel corso della storia della filosofia, la costruzione dei grandi sistemi, per cui ciascuno di questi si presenta come depositario dell'unica autentica verità sulla natura della realtà, ma viene puntualmente contraddetto da sistemi alternativi e incompatibili con esso, i quali pretendono a loro volta il possesso esclusivo della verità, a torto rivendicato da tutti gli altri. La *molteplicità* dei sistemi, in altri termini, si mostra correlata alla reciproca *contraddittorietà* che vige tra di essi. *La questione della legittimità della storia della filosofia emerge dalla constatazione di questo fatto*, ed è per questo che l'unico modo per affrontarla *esige di impostare la domanda in senso trascendentale*, cioè come *ricerca delle sue condizioni di possibilità*.

La posizione di Gueroult sembra al riguardo oscillante. Da una parte, Gueroult sembra presupporre l'inevitabilità dell'esperienza fatta in prima persona dallo storico della filosofia, che studia i diversi i sistemi come “monumenti di pensiero” eternamente validi e degni di essere costantemente ripensati. La domanda sulle condizioni di possibilità assume dunque come risolta la questione del *quid facti*, e si limita a ricercare i fondamenti razionali che possano giustificarlo scientificamente e dimostrare dunque dal punto di vista teoretico la sua effettiva legittimità, risolvendo positivamente la questione del *quid iuris*. Credo però che la ricerca di Gueroult, nonostante egli stesso la presenti inizialmente



in questi termini, debba essere intesa in senso più radicale, e cioè mettendo in questione lo stesso *quid facti*. Se ogni filosofia esprime una pretesa *esclusiva* al possesso della verità, e la molteplicità delle filosofie presenti nella storia mostra al tempo stesso che questa pretesa si esprime in forme *molteplici* e reciprocamente *incompatibili*, è evidente che la legittimazione in termini di “diritto” dell’esperienza dello storico della filosofia rispetto alla verità dei diversi sistemi diventa inseparabile dalla dimostrazione del “fatto” che in questi sistemi si esprima effettivamente una verità, e che viceversa la convinzione nella loro verità non sia il frutto di una semplice “illusione” (in questo caso, più psicologica che trascendentale) da parte dello storico, che in questo modo troverebbe la giustificazione che gli serve per dare un senso al proprio lavoro.

## 2. *Che cos’è la filosofia?*

La questione della legittimità della storia della filosofia come disciplina si converte dunque necessariamente nella ricerca sulla natura o, come si esprime lo stesso Gueroult, “sull’essenza” della filosofia. Per impostare correttamente questa ulteriore ricerca, tuttavia, è necessario mantenere ferma la distinzione tra verità filosofica e verità scientifica, da una parte, e dall’altra non presupporre un concetto preconstituito di filosofia, a partire dal quale leggere a posteriori l’intero decorso storico, in modo da renderlo funzionale alla giustificazione di una verità, che in realtà viene presupposta come tale in partenza. Così Gueroult formula la questione, a cui sarà chiamata a rispondere la nuova disciplina della dianoematica:

Il problema della possibilità della storia della filosofia come disciplina si traspone nel problema della possibilità degli oggetti di questa disciplina, cioè nel problema trascendentale della possibilità delle filosofie come oggetti permanenti di una storia possibile, in breve nel problema della possibilità delle filosofie come pluralità di filosofie irriducibili le une alle altre, indistruttibili perché rimangono eternamente valide per la riflessione filosofica.<sup>4</sup>

Il tentativo di Gueroult consiste dunque nel rendere giustizia a quanto emerge dall’osservazione della storia (lato oggettivo) e dal senso intrinseco che egli attribuisce all’esperienza dello storico (lato soggettivo). “Esperienza” che ha, anche in questo caso, un duplice significato: quello epistemologico, attraverso il quale lo storico è messo in presenza della molteplicità irriducibile dei sistemi; quello spirituale, mediante il quale lo storico coglie ciascuno di essi nella sua eterna validità, intesa come possibilità inesauribile di essere sempre di nuovo resi oggetto di riflessione e di pensiero. Da questo secondo lato, il problema si determina ulteriormente in una duplice direzione. Assumere il fatto della molteplicità dei siste-

<sup>4</sup> M. Gueroult, *La philosophie de l’histoire de la philosophie*, Vrin, Paris 1956, p. 51.

mi come un dato non ulteriormente riducibile, significa rifiutare qualsiasi pretesa di ricondurre il decorso storico a una prospettiva totalizzante, il cui modello è costituito ancora una volta dal sistema hegeliano. Perciò, Gueroult rifiuta ogni lettura di tipo progressivo e teleologico, secondo la quale la storia della filosofia costituirebbe un processo di graduale svelamento e concretizzazione della verità, la quale troverebbe infine la sua compiuta espressione nel sistema definitivo, che si pone come fine della storia sia in quanto termine ultimo di quest'ultima, sia come scopo finalmente raggiunto e non più suscettibile di ulteriori superamenti.

Se si tratta di respingere l'idea secondo la quale la storia della filosofia sarebbe orientata alla scoperta e all'espressione di una verità acquisita una volta per tutte, secondo il paradigma mutuato perniciosamente dalle scienze, non è accettabile neppure ricadere nell'estremo opposto. Al rifiuto della concezione oggettivistica appena descritta, in effetti, si sono contrapposte prospettive che Gueroult determina variamente come psicologistiche, intuizionistiche o comunque soggettivistiche, che hanno considerato la dimensione logico-architettonica dei sistemi come l'espressione accessoria e depotenziata dell'ispirazione o dell'intenzione originaria, che viene posta alla base dell'atto creativo attraverso il quale i grandi pensatori hanno aperto nuove prospettive sulla realtà. Si tratta di posizioni che, pur nelle variazioni che le contraddistinguono, Gueroult riconduce a pensatori come Dilthey, Bergson, Jaspers e, per quanto riguarda gli storici della filosofia a lui più strettamente contemporanei, E. Bréhier. Il merito di queste posizioni consiste nel sottolineare la dimensione creativa propria dell'attività filosofica; il loro limite, che supera i loro pregi, è però costituito dal fatto di sottovalutare, se non addirittura di considerare negativamente, l'aspetto più propriamente *teorico* costitutivo di tutti i sistemi filosofici, nella misura in cui appunto essi non vogliono esprimere una "visione del mondo" tra le altre, ma pretendono di affermare l'unica concezione in grado di cogliere il reale nella sua verità. Da questo punto di vista, il filosofo torna ad accordarsi con lo scienziato, perché attribuisce al suo sistema carattere di *verità* in rapporto al reale, e non semplicemente di espressione rispetto a un'intuizione di carattere soggettivo.

Per esprimere il contenuto veritativo proprio di ciascun singolo sistema, Gueroult formula il concetto della "verità di giudizio", attraverso la quale ciascuna filosofia afferma il proprio carattere di conoscenza effettiva della realtà, ad esclusione di tutte le altre. L'aporia contenuta nella storia della filosofia si può esprimere dunque come rapporto contraddittorio e antitetico tra le differenti "verità di giudizio" che ciascuna filosofia afferma come l'unica valida. È proprio questa pretesa, inseparabile dalla filosofia, di esprimere la verità sul reale, che si tratta dunque di approfondire e d'intendere nel suo giusto significato. I diversi sistemi si contraddicono, abbiamo detto, in quanto esprimono diverse "verità di giudizio" su quella che ciascuno di essi ritiene essere l'unica autentica realtà. Un altro modo per esprimere la stessa situazione, consiste nel dire che i diversi sistemi filosofici presenti nella storia si contraddicono reciprocamente in quanto *teorie* incompatibili le une con le altre. Se mettiamo insieme le due formulazioni, troviamo la chiave per superare l'*impasse*, apparentemente definitiva, in cui ci troviamo.

Nel contenuto *teorico* delle dottrine, infatti, noi non troviamo semplicemente la riproduzione rappresentativa di un reale che sarebbe già dato al di fuori e indipendentemente dalla dottrina che lo esprime, bensì al contrario, il reale si *pone* nella sua verità proprio attraverso il pensiero che lo pensa, e che pensandolo nella sua verità, determina e *statuisce* ciò che per noi può e deve valere come unica e autentica realtà. In altri termini, il reale viene a costituirsi nella sua verità solo mediante il sistema filosofico che lo esprime in termini di dottrina teoretica. Ciascuna filosofia, dunque, è essa stessa espressione di realtà, anzi di più: in ciascun sistema filosofico, noi abbiamo *l'instaurazione dell'unica vera realtà*, che non presuppone più di fronte a sé un reale già dato, che il pensiero dovrebbe semplicemente copiare e riprodurre (concezione dogmatica del pensiero), bensì è *la dottrina stessa* a inaugurare e *costituire* la realtà nel suo specifico carattere di verità.

L'aver sottolineato il carattere reale dei sistemi, il fatto cioè che in ciascuna dottrina filosofica si istituisce una nuova forma di realtà, superiore e diversa da quella dell'esperienza comune, è l'apporto fondamentale che Gueroult riconosce a un autore a lui contemporaneo, a cui si deve appunto l'invenzione del concetto di "instaurazione filosofica". L'autore in questione è Étienne Souriau, il cui libro fondamentale, uscito nel 1939, si intitola appunto *L'Instauration philosophique*. Se a Souriau spetta il merito dell'invenzione del concetto, a Gueroult spetta quello di aver tolto questo libro dall'oblio e di aver mostrato l'importanza capitale che il concetto di "instaurazione" filosofica riveste in rapporto alla soluzione dell'aporia sopra determinata. Esso permette infatti di conservare la dimensione *teoretica* dell'attività filosofica, senza ridurre la filosofia ad essere esclusivamente produzione teorica, bensì *costituzione immanente e fondatrice di nuova realtà*:

La realtà che fonda l'eternità di ciascuna filosofia non si ricava allora dalla loro conformità ad un reale già dato, bensì essa è costituita dalla pienezza d'essere che è racchiusa nel loro monumento compiuto.<sup>5</sup>

In questa citazione, troviamo un altro termine capitale per la concezione della storia della filosofia di Gueroult, cioè il termine "monumento"<sup>6</sup>. Tuttavia, proprio all'altezza di questo termine si consuma anche la distinzione tra la posizione dei due autori. Secondo Gueroult, infatti, l'oggettività che Souriau riconosce all'opera filosofica è un'oggettività di tipo esclusivamente "estetico"<sup>7</sup>. Una spia terminologica della differente impostazione è data dal fatto che mentre Souriau preferisce parlare di "opere" filosofiche, Gueroult parla di "dottrine" e soprat-

<sup>5</sup> Ivi, p. 65.

<sup>6</sup> Ho accennato al rapporto tra le concezioni "monumentali" della storia in Gueroult e in Nietzsche nel mio testo *La storia della filosofia, oggi*, in «Giornale critico di storia delle idee», n. 2 (2020), numero monografico a cura di G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, pp. 77-91 (in part. p. 87). Qui ho cercato argomentare il significato che una concezione "monumentale" della storia della filosofia può rivestire, in prospettiva contemporanea, per la ricerca e per la didattica della storia della filosofia.

<sup>7</sup> M. Gueroult, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 65-66.

tutto di “sistemi”. Il merito di Souriau è di avere mostrato la peculiare realtà che si concentra nell’opera filosofica come totalità unitaria, in grado di sfidare il passare del tempo e di affermarsi, contro di esso, nella sua eterna validità. Tuttavia, secondo Gueroult, l’aver sottolineato l’idea di totalità e di compiutezza in senso estetico ha condotto Souriau a sottovalutare la dimensione logica e dimostrativa che fa di un sistema un’opera specificamente filosofica e non semplicemente un’opera d’arte. Gueroult intende dunque unificare la concezione del sistema filosofico come realtà compiuta in se stessa (“monumento”), che proprio per questo si presta all’ammirazione e al ripensamento da parte delle successive generazioni, con la dimensione logico-epistemica, cioè propriamente concettuale e dimostrativa, che tutti i grandi filosofi hanno convogliato nella costruzione dei loro sistemi. Come la realtà dei sistemi filosofici non si riduce alla “verità di giudizio” che in essi viene formulata – non si risolve insomma nella dimensione strettamente teorica della loro prestazione – così al tempo stesso non è possibile separare dalla peculiare realtà del sistema filosofico il fatto che essa si costituisca come realtà di tipo teorico, cioè non semplicemente come un’opera d’arte tesa ad esprimere l’ispirazione originaria dell’autore o la sua visione del mondo, bensì intenda formulare una “verità di giudizio” sulla struttura oggettiva della realtà, sostenendo tale “verità di giudizio” attraverso l’invenzione di determinati concetti e la loro messa in rapporto mediante catene dimostrative che, per ciascun pensatore, rivestono un carattere logicamente cogente.

Nel sistema filosofico si uniscono così, da una parte, la validità eterna dell’opera d’arte, in quanto costruzione “architettonica” in se stessa compiuta per il tramite di concetti e dimostrazioni (l’opera filosofica come “monumento” di pensiero); dall’altra, l’espressione di una “verità di giudizio” che pretende di esprimere la struttura oggettiva della realtà, condividendo tale pretesa con le costruzioni teoriche delle scienze. A differenza di queste ultime, però, la filosofia non si riduce a mera teoria (formulazione dimostrativa di “verità di giudizio”), proprio perché il sistema filosofico è dotato di una verità *immanente a se stesso*, costituita dalla propria compiutezza interna in quanto “monumento” filosofico degno di essere incessantemente studiato e ripensato (affinità tra la *realtà eterna* dell’opera filosofica e dell’opera d’arte); mentre a differenza dell’opera d’arte, l’opera filosofica non è intesa come fine a se stessa, ma è costruita dal filosofo in vista *della scoperta e dell’espressione concettualmente cogente della verità sulla struttura oggettiva del reale*.

Al termine di questa argomentazione, Gueroult può dunque affermare che «l’unione di questi due aspetti è ciò che fonda l’irriducibilità della filosofia da una parte alla scienza, dall’altra all’arte»<sup>8</sup>; ma soprattutto, può finalmente determinare la necessità di *fondare una nuova disciplina*, in grado di sviluppare esaustivamente le implicazioni contenute nella concezione appena esposta delle relazioni tra filosofia e storia della filosofia. Si tratterà dunque della

<sup>8</sup> Ivi, p. 67.

ricerca del modo in cui, in ciascuna filosofia, l'instaurazione scientifica di una verità di giudizio rende possibile l'instaurazione di una verità intrinseca, indipendente da ogni verità di giudizio. Con questa formula si determina senza ambiguità il concetto di una *dianoematica*, cioè di una disciplina vertente sulle condizioni di possibilità delle filosofie (*dianoema*, dottrina) come oggetti di una storia possibile.<sup>9</sup>

La chiave di volta per la soluzione del problema è dunque quella di considerare la “verità di giudizio” come espressione e realizzazione di una *realtà interna o immanente alla verità filosofica*, e non più semplicemente come espressione di una verità esterna alla dottrina, secondo il modello di verità che Gueroult attribuisce all'attività delle scienze:

Il vincolo dell'esigenza scientifica relativa a *questo giudizio vero sulla realtà* conduce alla verità intrinseca mediante la *posizione della vera realtà*.<sup>10</sup>

In altri termini, ogni sistema filosofico instaura una nuova dimensione del reale, viene a costituire un tipo di realtà diversa e superiore rispetto a quella dell'esperienza comune. Gueroult giunge a dire che «non c'è altra realtà da quella istituita ogni volta dal pensiero filosofante», che dunque «in nessun caso esso potrebbe fondare la propria validità sulla sua presunta conformità ad un reale già fatto [*tout fait*] anteriormente al suo decreto [*décret*]»<sup>11</sup>. La *dianoematica* che Gueroult viene a proporre come nuova concezione filosofica del rapporto tra la filosofia e la sua storia eccede dunque l'orizzonte di una riflessione puramente metodologica, per affermarsi come vera e propria dottrina della realtà:

la dianoematica, come filosofia delle filosofie date di fatto, deve costituirsi come problematica della realtà.<sup>12</sup>

Ma proprio qui, dove si trova il punto di forza più originale della proposta di Gueroult, possiamo scorgere anche l'aspetto più evidente della sua debolezza, costituito dall'identificazione tra realtà vera e realtà filosofica, e addirittura dalla concezione secondo la quale l'unica vera realtà coinciderebbe con quella istituita nei singoli sistemi filosofici. Nel manoscritto degli anni Trenta, questa teoria veniva esplicitata nei termini di un “idealismo radicale”, all'interno del quale Gueroult faceva valere alcuni aspetti della filosofia trascendentale di Kant, ma soprattutto di Fichte, al quale aveva dedicato un'opera destinata a fare epoca. Tuttavia, proprio nel rapporto istituito tra filosofia e realtà, Gueroult si distacca sensibilmente dall'autentica concezione fichtiana. Sia nella fase jenese, sia nella fase berlinese, mai Fichte ha considerato il reale come equivalente alla formulazione che di esso veniva data a livello filosofico. Al contrario, sia nella conce-

<sup>9</sup> Ivi, p. 68.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

zione dell'urto (*Anstoss*) propria della *Grundlage jenes* del 1794/95, sia nella concezione berlinese del reale come "vita originaria" (*Urleben*), che comincia a profilarsi a partire dalla *Destinazione dell'uomo* del 1800, la concezione della dottrina della scienza si basa sulla comprensione dell'insuperabilità dello scarto tra pensiero concettuale e dimensione del reale che in esso si esprime senza mai potersi esaurire. La realtà che si esprime come concetto non equivale alla realtà della vita, che si esprime come divenire originario. Allo stesso modo, ci sembra che la concezione di Gueroult resti da questo versante meno convincente rispetto a quella hegeliana. Anche in Hegel, infatti, la realtà che si presenta come storia trova la sua comprensione razionale nel concetto filosofico, ma questa comprensione razionale afferma il suo senso proprio nel dare espressione concettuale alla *Wirklichkeit* come movimento di attualizzazione storica dello spirito. Se questo movimento venisse meno, il concetto non avrebbe più nulla da comprendere, e si ridurrebbe alla deduzione puramente logico-formale di categorie riflessive prive di contenuto reale.

Certo non è questa la sede per approfondire il discorso in tale direzione. La produttività della dianoematica per una concezione contemporanea della storia della filosofia non è, a nostro avviso, compromessa dal rapporto che Gueroult instaura tra essa e la teoria dell'idealismo radicale. Riconoscere la realtà dei sistemi filosofici non significa distruggere la realtà dell'esperienza comune, né deve per forza pretendere di sostituire quest'ultima con una realtà di tipo superiore. La prospettiva realistica che Gueroult rivendica alla dianoematica si presta invece efficacemente alla rivendicazione del carattere specifico e irriducibile del sapere filosofico sia rispetto ai saperi scientifici, sia rispetto alle altre espressioni della vita intellettuale.

Come abbiamo accennato nel corso del testo, tuttavia, il discorso di Gueroult sull'autonomia della filosofia come sapere in pari tempo storico e concettuale andrebbe fortemente aggiornato rispetto a quello originariamente espresso dal grande studioso francese, sia in rapporto alle elaborazioni epistemologiche contemporanee per quanto riguarda la filosofia delle scienze, sia in rapporto alle teorie che investono gli altri ambiti della cultura, prime fra tutte le pratiche artistiche che notoriamente, a partire almeno dalle avanguardie del primo Novecento, hanno radicalmente messo in discussione il rapporto tra arte e produzione di bellezza. Infine, un aspetto essenziale rimane a mio avviso la concezione "monumentale" dell'opera filosofica, come realtà inseparabile dall'invenzione di nuovi concetti, da un lato, e dalla dimensione logico-dimostrativa, dall'altro, che proprio per questo "instaura" un tipo di realtà che resiste al passare del tempo, e si offre sempre di nuovo alla riflessione sia del filosofo sia dello storico in quanto repertorio di problemi e stimolo alla creazione di nuove interpretazioni e di nuovi concetti.

### 3. *Il metodo della storia della filosofia*

Come si è già accennato all'inizio, Gueroult si è mostrato fedele alle concezioni di fondo della dianoematica lungo tutto il corso della sua ricerca. Ciò non



significa che la lettura dei saggi teorici dedicati alla dianoematica non presenti approfondimenti e chiarificazioni altamente significativi in ordine alla comprensione del progetto complessivo della dianoematica, per come esso si era venuto elaborando nel manoscritto degli anni Trenta e negli interventi degli anni Cinquanta del secolo scorso. Al riguardo, ci sembrano particolarmente significativi due testi, che scegliamo a titolo esemplificativo per completare il nostro attraversamento. Curiosamente, entrambi recano lo stesso titolo. Il primo è il testo di una conferenza tenuta a Ottawa nell'ottobre del 1970; il secondo riproduce l'intervento presentato da Gueroult al convegno di Bruxelles, nel marzo del 1972. Entrambi pongono al centro dell'attenzione la questione del metodo nella storia della filosofia<sup>13</sup>, e sono dunque per noi particolarmente rilevanti, anche se, come dicevamo prima, la questione metodologica non esaurisce affatto il senso e la portata che Gueroult attribuiva alla sua dianoematica.

Nella conferenza di Ottawa, Gueroult distingue due tipi di storia possibili. Il primo è costituito da una storia della filosofia di tipo *orizzontale*, che inserisce la filosofia nel più ampio panorama della storia della cultura e della storia delle idee. Il secondo è una storia di tipo *verticale*, centrato sullo scavo e l'approfondimento delle singole dottrine. Tuttavia, anche questo tipo di storia presenta due diramazioni possibili. La prima utilizza il metodo delle fonti e della biografia, concependo la filosofia come un evento culturale tra gli altri, e attribuendo un primato allo studio degli autori in quanto individui umani che si sono formati e sviluppati all'interno di un determinato contesto sociale, intellettuale e così via. Il centro dell'attenzione si sposta, in questo caso, dalla dottrina all'uomo. La seconda diramazione è quella rappresentata dalla dianoematica di Gueroult, che cerca di ricostruire l'"ordine delle ragioni" che presiede all'articolazione di un determinato sistema. Qui si afferma un deciso primato dell'opera sull'autore. Si tratta di un metodo più flessibile di quanto non possa sembrare a prima vista, perché permette di mostrare la varietà delle forme argomentative adottate dai diversi filosofi per sostenere le proprie dottrine. Esso è però basato sulla convinzione che ogni filosofia, anche se si presenta in forma saggistica o frammentaria, possieda una struttura di tipo logico e sistematico, che sarebbe compito dello storico evidenziare nel suo rigore e nelle sue eventuali aporie. A questo metodo, Gueroult attribuisce il nome di metodo delle *strutture* o delle *ragioni*, evidenziando il fatto che in questa prospettiva *non è possibile alcuna storia della filosofia senza esercizio teoretico del pensiero da parte dello storico della filosofia*. Il dato nuovo, rispetto al saggio del 1954 che abbiamo esaminato in precedenza, è dato dal fatto che Gueroult evidenzia in questo testo il doppio significato da attribuire alla parola "saggezza" (*sagesse*), in quanto espressione non soltanto di una conoscenza di tipo speculativo e teoretico, ma anche di una condotta di vita e di uno stile di

<sup>13</sup> Cfr. M. Gueroult, *La méthode en histoire de la philosophie* (conferenza di Ottawa), «Philosophiques», vol. 1, n. 1, 1974, pp. 7-19; *La méthode en histoire de la philosophie* (intervento al convegno di Bruxelles), in *Philosophie et Méthode*, a cura di Ch. Perelman, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1973, pp. 17-27.



esistenza, resi possibili proprio dall'esercizio della filosofia in quanto pratica di pensiero. La filosofia, infatti, è sempre stata anche

Ricerca di un modo d'essere e di vivere, illuminato dalla ragione e in grado di procurare all'uomo il massimo di una felicità fatta di pienezza e di soddisfazione.<sup>14</sup>

È questo orientamento *pratico* ad avere spinto i filosofi a determinare, per dirla con Scheler, "la posizione dell'uomo nel cosmo" e a finalizzare il proprio pensiero ad una comprensione totalizzante dell'universo. Da questo versante, riemerge uno dei principali problemi che hanno accompagnato la riflessione di Gueroult nel corso del tempo, cioè il rapporto tra la concezione filosofica della dianoematica e le posizioni riconducibili alla teoria delle "visioni del mondo", per come si esprime soprattutto nel pensiero di Dilthey e di Jaspers. Gueroult rinnova le critiche a cui abbiamo già fatto riferimento, imputando alle dottrine che riducono la filosofia a pura e semplice "visione del mondo" (*Weltanschauung*) la perdita della dimensione veritativa interna a ciascun singolo sistema, e la correlativa riduzione della dimensione sistematica ed espositiva a pura e semplice necessità estrinseca, legata agli obblighi della comunicazione sociale e delle correlate convenzioni linguistiche. Al primato del logico sullo psicologico, rivendicato dalla dianoematica, si sostituisce il primato dello psicologico sul logico.

Tuttavia, proprio l'accentuazione della dimensione pratica permette a Gueroult, nei testi degli ultimi anni, di formulare in modo più costruttivo il rapporto tra dianoematica e teoria delle *Weltanschauungen*. Nella conferenza di Ottawa, Gueroult aveva espresso efficacemente la differenza che separa la sua posizione da quella di Dilthey, Bergson e Jaspers, contrapponendo all'idea della filosofia come *Weltanschauung* l'idea di filosofia come *Gedankenwelt*, come un "universo di pensieri" dotati di intrinseca realtà proprio perché strutturati a partire dalla ricerca della verità sul reale. Come abbiamo visto, la ricerca della verità sul reale si converte, nella prospettiva della dianoematica, nella scoperta del carattere veritativo interno alla realtà dei singoli sistemi. Ora, questo carattere di realtà immanente alle dottrine filosofiche, che costituisce la validità intemporale di ciascuna di esse rendendole oggetti degni di storia, se risolve il compito della "deduzione trascendentale" della storia della filosofia dal punto di vista della sue condizioni di possibilità, lascia scoperto proprio il versante *pratico* dell'attività filosofica, cioè il suo significato concreto per la vita degli uomini.

Nella conferenza di Bruxelles, a nostro avviso, Gueroult perviene all'espressione più compiuta di questo rapporto, riprendendo in esame la problematica della filosofia come *Weltanschauung* e integrandola organicamente all'interno della sua dianoematica. Attraverso la discussione del libro di Gouhier *La philosophie et son histoire*, Gueroult giunge alla seguente conclusione:

<sup>14</sup> M. Gueroult, *La méthode en histoire de la philosophie* (conferenza di Ottawa 1970), cit., p. 13.

Ogni filosofia della verità (la spiegazione del mondo) è interamente e costantemente dominata da una filosofia della realtà (la visione del mondo). Così non è possibile distinguere tra le filosofie della verità e le filosofie della realtà, ma tra differenti filosofie della realtà che pongono differenzialmente la realtà e giustificano la loro posizione con mezzi differenti adatti a fini differenti, in breve tra la molteplicità delle visioni del mondo che costituisce la “diversità dello spirito filosofico”.<sup>15</sup>

In altri termini, la “visione del mondo” rappresenta l’atto instauratore della “realtà filosofica” come realtà unica e autentica (per es., la “durata” in Bergson). Poiché però la filosofia non può essere separata dall’ordine delle ragioni attraverso le quali il filosofo sostiene la verità della propria dottrina, all’atto originario della posizione di realtà (che Gueroult identifica qui esplicitamente con l’instaurazione di una determinata “visione del mondo”), si deve accompagnare la costruzione di un sistema sorretto da argomentazioni di tipo logico e razionale, anche se proprio attraverso tali argomentazioni un determinato sistema può prevedere dei “metodi” di conoscenza che privilegiano altre modalità di accesso al reale (per es., l’“intuizione” in Bergson) rispetto a quelle strettamente razionali<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> M. Gueroult, *La méthode en histoire de la philosophie* (intervento di Bruxelles 1974), cit., p. 25.

<sup>16</sup> «La realtà di una filosofia in quanto filosofia non coincide dunque con la realtà di cui essa è la posizione. Ma il modo secondo cui essa si realizza secondo la sua particolarità, la determinazione del processo della sua giustificazione razionale, in virtù della quale essa si muta in una certa *Idea*, è strettamente dominato da questa realtà di cui essa è la posizione. E in tutta evidenza, questa realtà può esigere dalla ragione che a suo proprio detrimento essa investa una facoltà diversa da se stessa del potere di convalidare tale realtà» (Ivi, p. 26).



⊕

## Conoscere le idee della filosofia e un caso di storia critica delle idee: il confronto di Husserl con Lotze e Kant sul significato di “idea”

Beatrice Centi  
(Università di Parma)  
beatrice.centi@unipr.it

Title: Knowledge of the ideas of philosophy and a case for the critical history of ideas: Husserl's confrontation with Lotze and Kant on the meaning of “idea”.

Abstract: In the critical history of philosophy theory and history are intertwined in order to comprehend the multi-layered meanings of the philosophical ideas and their relations. History of ideas cannot mean denying any specificity of this kind of ideas or attributing them a vague meaning, as they are considered the meeting point of multiple interdisciplinary perspectives. On the contrary, the ideas of philosophy must be reconstructed both in their theoretical significance and historical genealogy by studying the ways in which philosophers are in dialogue with other philosophers or construct images of them or of some currents of philosophy. In the Husserl's definition of *eidōs* or essence converge, among others, its reflections on Lotze's interpretation of the platonic doctrine of the ideas and on the Kant's concept of the idea as regulative principle.

Keywords: essence, law, validity, genealogy, critique, regulative idea.

*[n]on bisogna né estendere troppo né circoscrivere troppo il proprio orizzonte. Infatti, chi vuole sapere troppo finisce per non sapere nulla e, viceversa, chi crede che certe cose non lo riguardino s'inganna spesso; tale sarebbe, ad es., il caso del filosofo che credesse che la storia non gli è indispensabile.*

I. Kant, *Logik* (1800)

### 1. *L'intreccio di teoria e storia: la storia critica della filosofia*

Un aspetto del complesso rapporto di Husserl con Kant, spesso a torto semplificato, l'aspetto che riguarda il significato del termine idea, esemplifica la fecondità del rapporto tra teoria e storia nella filosofia. La specializzazione del sapere ha portato anche in filosofia alla formazione di ambiti di ricerca distinti per le competenze anche molto differenti che richiedono, come la logica o la filosofia morale o la storia della filosofia, la quale non può però per questo essere contrapposta alla filosofia stessa; la storia incrementa anzi anche la comprensione di



ciò che caratterizza i diversi ambiti nei quali la ricerca filosofica si è specializzata e i loro reciproci rapporti, ma non come un'estrinseca appendice di essi. Importanti discussioni metodologiche hanno richiesto che la storia della filosofia non debba essere *filosofica*, nel senso, per esempio, di occuparsi dei movimenti dello spirito, come nel pensiero hegeliano, o di idee intese come entità sovratemporali o prodotti di astratta costruzione<sup>1</sup>; o di sovrapporre una concezione filosofica propria dello storico alle ricerche svolte, e i cui esiti dipenderebbero dalla valutazione della conformità a tale concezione<sup>2</sup>, senza rispetto per la comprensione filologica e la contestualizzazione dei testi; o del costruire in maniera arbitraria degli "ismi". Tuttavia, la storia della filosofia non può che essere filosofica<sup>3</sup> nella misura in cui non può non occuparsi degli oggetti della filosofia, le idee, e dei diversi modi di intenderle. La filosofia è una forma di sapere, caratterizzato dalla produzione di idee, dalla critica di esse e dal confronto critico con le idee del passato. La filosofia dipende dalle persone che la coltivano, ma consiste in un autonomo ambito di lavoro intellettuale riconoscibile per la specificità pur variamente articolata degli "oggetti" trattati, le idee, e dei metodi con cui le tratta, caratterizzato da tecniche logico-argomentative e dal confronto non solo tra

<sup>1</sup> Per tali discussioni, cfr. Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory», VIII (1969), pp. 3-53; E. Garin, *Filosofia e storia della storiografia filosofica*, in M. Dal Pra, E. Garin, L. Braun, L. Geldsetzer, G. Santinello, *La storiografia filosofica e la sua storia*, Antenore, Padova 1982, pp. 41-44; M. Dal Pra, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, in *ivi*, pp. 13-22; C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, rist. 2018, pp. 441-470. Su alcuni aspetti fecondi del metodo storico hegeliano, cfr. G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in A. Banfi, a cura di, *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 74-79. Sulla storia della filosofia, G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956), p. 362. Su recenti considerazioni a proposito della storia della filosofia come parte della ricerca filosofica, G. Hartung, *Philosophical Historiography in the 19<sup>th</sup> Century: A Provisional Typology*, in *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19<sup>th</sup> Century*, ed. by G. Hartung and V. Pluder, Berlin/Boston, De Gruyter 2015, p. 22.

<sup>2</sup> Ma, come dice M. Mori, *Storia della filosofia e storia delle idee*, in «Rivista di filosofia», CVI (2015), p. 16, coltivare gli interessi che motivano la ricerca storica non implica proiettare su di essa parametri valutativi della cultura del presente, la quale proprio attraverso la storia può essere meglio compresa, p. 165.

<sup>3</sup> Sulle origini della storia della filosofia in quanto filosofica, cioè in quanto rivolta allo studio della filosofia, G. Santinello, *Note sulla storiografia filosofica nell'età moderna*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, cit., pp. 105-106. Per Giulio Preti la storia filosofica della filosofia aveva il merito di salvaguardarne la specificità, e perciò egli opponeva la filosofia al filosofare, cui, a suo avviso, limitava la propria attenzione Eugenio Garin in *Filosofia come sapere storico* (1959); ma, come precisa Carlo Borghero, op. cit., p. 455, Garin «nel difendere "quel modo di filosofare che s'è chiamato 'storia'" rivendicava appunto il carattere *valutativo* della storia della filosofia criticamente intesa». Sul concetto di storia filosofica cfr. E. Scribano, *Sulla storia filosofica*, in *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di Michele Di Francesco, Diego Marconi, Paolo Parrini, Guerini e Associati, Milano 1998, per la quale le «teorie spesso hanno una logica che sfugge, in qualche suo aspetto fondamentale, al loro stesso ideatore, e solo così, sovente, si possono spiegare sia i cosiddetti 'tradimenti' di tanti discepoli rispetto al loro maestro, sia il fatto che una stessa filosofia è stata invocata, non arbitrariamente, come antecedente per teorie opposte», p. 37; cfr. inoltre pp. 43-45.



contemporanei ma anche con la storia della filosofia<sup>4</sup>: ciò consente di esplorare possibilità di pensiero dagli esiti anche molto diversi, non riconducibili ad unità sistematica neppure in uno stesso pensatore e che prendono forma attraverso convergenze, divergenze, possibili integrazioni. Per questo la filosofia è anche la propria storia, nel senso che definisce i propri problemi non solo attraverso l'analisi logico-argomentativa ma anche attraverso l'analisi proposta dalla storia critica delle idee<sup>5</sup>, la quale mostra come un'idea possa sostenere diverse interpretazioni e possa anche restare in parte non chiarita, e individua arbitrarietà, distorsioni, semplificazioni, stratificazioni, ramificazioni interdisciplinari. Il lavoro storico di analisi concettuale e di critica consente di comprendere la logica anche dei contenuti, cioè dei significati delle idee e dei termini che li esprimono, e le reti di relazioni che tra le idee sussistono. In questo senso, la storia della filosofia è parte del metodo del filosofare stesso e contribuisce a costituirne la specificità<sup>6</sup>.

Il metodo della storia della filosofia non è indipendente dalla fisionomia dell'oggetto di cui consente la conoscenza. Sono propri di esso la cronaca e il lavoro artigianale<sup>7</sup> e la conoscenza del contesto storico-sociale e politico della vita del filosofo.

<sup>4</sup> Come ricorda Mori, op. cit., p. 153, «è andata completamente perduta la consapevolezza di due ordini di specificità: quella della filosofia e del suo linguaggio rispetto alle idee non filosofiche e, talvolta, anche quella della specificità delle idee (siano esse filosofiche o no) rispetto agli eventi non ideali. Su entrambi i livelli occorre invece mantenere una chiara distinzione». Per la loro specificità, «i fatti filosofici presuppongono [...] una struttura logica e argomentativa che proviene dalle tradizioni precedenti secondo modalità procedurali diverse dalla semplice trasmissione materiale», *ivi*, p. 156. E cfr. G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2 (2020), pp. 22-23. Sull'importanza della storia per la filosofia, cfr. ad esempio R. H. Popkin, *Philosophy and the History of Philosophy*, in «The Journal of History of Philosophy», 82 (1985), pp. 631-632; R. Nichols, *Why is the History of Philosophy worth our study?*, in «Metaphilosophy», 37 (2006), pp. 34-52; A. Blau, *Meanings and Understandings in the History of Ideas*, in «Journal of the Philosophy of History», 14 (2020), pp. 253-255, sull'importanza del concetto di «significato esteso»; N. Goldberg, *How should Philosophers approach the History of Philosophy*, in «Journal of Philosophy of History», 16 (2022), a proposito della distinzione tra storia della filosofia e storia della filosofia, pp. 144-145, pp. 152-157, e pp. 146-148 a proposito del concetto di ricostruzione in Rorty.

<sup>5</sup> Cfr. G. Bonacina, op. cit., p. 29, sulle ragioni e le conseguenze del ricorso alla critica e alla storia in età moderna, per cui il sapere storico conferma di possedere una sua intrinseca portata filosofica e di meritare di essere applicato alla filosofia. Sul rapporto tra critica, storia e filosofia, G. Scholz, *From Philosophical Historiography to Historical Philosophy*, in *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19<sup>th</sup> Century*, cit., pp. 25-32. Sull'intrinseco rapporto di filosofia e storia, E. Angehrn, *On the Meaning of the History of Philosophy*, in *ivi*, pp. 45-47.

<sup>6</sup> D'altronde, come ricorda P.O. Kristeller, *Philosophy and its Historiography*, in «The Journal of Philosophy», LXXXII (1985), p. 620, la storia della filosofia è troppo importante per essere lasciata ai non filosofi. E cfr. L. Dupré, *Is the History of Philosophy Philosophy?*, in «The Review of Metaphysics», 42 (1989), pp. 466-470. Come dice Scribano, op. cit., p. 43, «molti filosofi sono stati anche storici della filosofia [...] essi hanno avuto bisogno di ricostruire una tradizione cui riferirsi, ed, eventualmente, opporsi. [...] È attraverso questo dialogo che i filosofi, molto prima degli estensori di manuali, hanno creato il genere "filosofia"».

<sup>7</sup> F. Grigenti, *L'artigiano, lo storico e l'interprete tra storiografia filosofica e approccio speculativo*, in «Tran/Form/Acão», 37 (2014), pp. 67-74; P.O. Kristeller, *Philosophy and Historiography*, cit., pp. 621-622. Sull'oggetto della storiografia filosofica, E. Angehrn, *On the Meaning of the History of Philosophy*, cit., pp. 50-51.



Ma anche il ragionare per comprenderne il lessico intellettuale, le argomentazioni e le polemiche, le dichiarazioni di affinità e le pretese diversificazioni, e le immagini di filosofi e di filosofie che il filosofo si è formato; per comprendere cioè la genesi delle idee attraverso i problemi che sono stati considerati rilevanti, le soluzioni proposte e le crisi di esse. Impossibile è riprodurre ciò che è stato o restituirlo in tutti i suoi aspetti; ma possibile ricostruire i percorsi di formazione delle idee, proponendo possibilità oggettive e meditati idealtipi e disponendosi a verifiche e correzioni<sup>8</sup>. È necessario conoscere le immagini che i filosofi hanno dei filosofi e che pur attraverso “ismi” e cristallizzazioni storiografiche può essere stabilito, sia nelle convergenze che nelle divergenze rispetto ai testi, ma anche rispetto a immagini alternative. E questo soprattutto mostra le implicazioni teoriche del lavoro storico-critico, e a maggior ragione la necessità di esso, se accade che un filosofo costruisca *ad hoc* l'immagine di un altro, per far risaltare il proprio pensiero rispetto ad una posizione volutamente impoverita per precisi scopi polemici, un'immagine talvolta impossibile da rinvenire nei testi. La storia della filosofia è tanto più capace del necessario distacco dall'oggetto studiato quanto più conosce i significati e la logica della formazione delle idee dei filosofi, le ragioni della loro genesi.

## 2. I filosofi dei filosofi: genealogia e lunga durata delle idee

Le immagini che i filosofi hanno dei filosofi illustrano il modo in cui si sono formate le idee del filosofo che ne legge un altro, e il modo in cui hanno avuto fortuna le idee del primo, nel senso non della mera ricezione, ma della loro capacità di generarne altre. La storia critica delle idee richiede la comprensione dei motivi dell'interesse per una determinata dottrina, e sapere come ciò ha contribuito a impostare un problema filosofico è di per sé un contributo di conoscenza. E certamente la conoscenza della propria storia non impedisce alla filosofia di sviluppare idee nuove, ma anzi contribuisce a riconoscerne la novità oltre che affinità a torto o a ragione presupposte o reclamate o indebitamente respinte con idee già maturate. Rispetto al confronto e alla critica di idee, propri della filosofia, la storia della filosofia svolge a sua volta un'attività di critica, al fine di individuare la pluralità di punti di vista dai quali può essere intesa un'idea con le sue possibili implicazioni concettuali, al fine di confrontare i termini nei quali è stata tradotta da una lingua

<sup>8</sup> Data l'impossibilità dell'assoluta corrispondenza ai “fatti” secondo le riflessioni di metodologia della ricerca storica di Heinrich Rickert e di Max Weber, su cui cfr. U. Do Valle, *History's Narrative Explanation under the Logic of Causal Imputation: an Essay in Honor of Max Weber's Death Centenary*, in «History and Theory», 61 (2022), pp. 277-281. E cfr. L. Geldsetzer, *Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichte*, in *La storiografia filosofica e la sua storia*, cit., p. 85, per il quale «die historischen Bilder sind keine Abbilder [...], die historische Rekonstruktion ist keine Re-Konstruktion, sondern eine *Konstruktion*». Tanto più che, come dice C. Borghero, le immagini che circolano nella storia della filosofia hanno «vita autonoma dai testi sui quali sono state costruite», diventando «oggetti primari della storia della filosofia», p. XII. E cfr. V. Verra, *Idee e realtà*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 553-554.





all'altra, il dialogo nel quale si è inserita, le crisi che ha inteso dichiarare o risolvere. In questo senso il metodo della storia della filosofia è genetico, ed essa persegue la genealogia critica delle idee<sup>9</sup>. Parlare di idee e di genealogia delle idee non implica il depotenziare il termine idea e il dissolverne il significato nella pur feconda prospettiva interdisciplinare della ricerca, sostituendo la storia della *filosofia* con quella di un oggetto – le idee – meno definito e più generico; significa invece mettere in luce lo specifico contributo che il pensiero filosofico dà di per sé alla conoscenza dei rapporti tra soggetto e mondo e ad altre forme di pensiero. La critica e una prospettiva di lunga durata mostrano come le idee presentino spesso complesse stratificazioni<sup>10</sup> di significati, e in questo senso giovano all'analisi concettuale, senza escludere ma anzi richiedendo il lavoro artigianale.

### 2.1 Husserl, Lotze e le idee

All'inizio delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, in cui nel 1913 presenta la fenomenologia, Husserl ritiene necessarie alcune precisazioni sul termine "idea", in quanto consapevole che le parole della filosofia sono dense di significati e passibili di diversi usi, il che rende molto difficile a suo avviso "riutilizzarle", anche se questo è inevitabile, perché non sempre è possibile trovare parole nuove e dal significato univoco. Il filosofo deve dunque misurarsi criticamente con tali significati «soprattutto quando sarà opportuno evocare dei paralleli storici».

<sup>9</sup> Sulla necessità di conoscere la genesi delle idee, L. Geldsetzer, op. cit., p. 101. Per M. Mori, op. cit., la «comprensione di un testo non può essere che genetica, attraverso l'analisi [...] dei meccanismi e delle circostanze, delle categorie argomentative e del contesto storico, delle tradizioni filosofiche che in esso confluiscono e dei condizionamenti esterni che esso patisce», pp. 168-169; eccessivo risulta perciò contrapporre «una storia delle idee riduttivamente intesa come ricostruzione storica del contesto e una storia della filosofia incentrata sul rapporto delle filosofie del passato con i problemi del presente», con riferimento a B. Williams, *The Sense of the Past* (2006). Né può essere giustificata «la distinzione operata da Rorty tra "ricostruzione storica" e "ricostruzione razionale" di una determinata filosofia», con riferimento al saggio di R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres* (1984), perché «senza la ricostruzione razionale, cioè senza l'esplicitazione dei modelli logico-argomentativi che strutturano un'espressione filosofica, non è possibile ricostruirla neppure storicamente», *ivi*, p. 161. Cfr. inoltre E. Lecaldano, *Teoria etica e ricerca storica a partire da David Hume*, in P. Donatelli (a cura di), *Le storie dell'etica. Tradizioni e problemi*, Roma, Carocci 2022, p. 187, per il quale la metodologia della storia della filosofia e quella della teoria filosofica non sono da considerarsi come incompatibili, e pp. 187-192 per una disamina dei possibili rapporti di teoria e storia; e P. Donatelli, *La storia dell'etica come problema*, in *Le storie dell'etica*, cit., pp. 15-24. Per R. Mordacci, *La genealogia come metodo di ricerca in etica*, in *ivi*, p. 231, il metodo genealogico consente di superare la dicotomia fra approcci storici e approcci teorici, di unire «la ricerca storico-filologica a quella analitico-concettuale».

<sup>10</sup> La conoscenza della storia di lunga durata delle idee della filosofia ha prodotto sfide metodologiche come quelle di Ernst Cassirer, Jürgen Habermas, John Rawls, Kristine Korsgaard, sfide diverse accomunate dall'ampio respiro della prospettiva e dal fatto che le ricostruzioni e le genealogie proposte non escludono ma anzi offrono l'opportunità di verifiche, messe a punto, integrazioni, prese di distanza. Sul carattere di fenomeni «di lunga durata» delle categorie filosofiche, M. Mori, op. cit., p. 158. Sul tema della discontinuità, con il rinvio alla teoria della rioccupazione (*Umbesetzung*) di Hans Blumenberg, A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2, 2020, p. 62.

E così dichiara che, per mantenere nettamente distinto il concetto kantiano di idea da quello di essenza (formale o materiale), non si avvale della parola tedesca *Idee*, che gli appare appunto compromessa con il linguaggio kantiano, ma si avvale «della parola straniera *eidos*, terminologicamente inusitata, e della parola tedesca *Wesen* [“essenza”], la quale ultima può dar luogo soltanto a equivoci innocui anche se spiacevoli»<sup>11</sup>.

Diverse volte Husserl ha riconosciuto di dovere molto a come Rudolf Hermann Lotze aveva reinterpretato la dottrina platonica delle idee nella sua *Logica* (1874)<sup>12</sup>. E Lotze lo aveva fatto mettendo in luce come essa fosse «il primo e più caratteristico tentativo di dar conto della verità che appartiene al nostro interno mondo rappresentazioni», senza presupporre il loro «accordo con un'essenza di cose supposta al di là di esso»<sup>13</sup>. Idea per Platone significa concetto universale, che può essere pensato come «il contenuto idealmente appreso come qualcosa in comune a molti contenuti particolari», come un contenuto con un significato specifico. In questo senso si tratta di un «contenuto oggettivo indipendente il cui significato è dato una volta per tutte, e le cui relazioni ad altri contenuti hanno una validità eterna e sempre identica»<sup>14</sup>. Allora l'oggetto della conoscenza certa è il mondo platonico delle idee, cioè di contenuti sempre identici a se stessi, le cui identiche relazioni hanno validità costante. E infatti, per Lotze, quando pensiamo una qualche verità, ci rendiamo conto di non averla creata, ma solo riconosciuta. Essa è indipendente dalla mente umana, e ciò significa che essa valeva prima e che continuerà a valere senza riguardo all'esistenza di cose o di menti che eventualmente la pensino. In questa modalità della validità le idee sono e si manifestano o si danno a conoscere, per Lotze, che su questo critica Platone, nei giudizi<sup>15</sup> e non come concetti isolati. E cioè in proposizioni che esprimono una relazione di elementi diversi, relazione caratterizzata dal valere (*gelten*) in contrapposizione all'essere (*sein*): il contenuto di un enunciato ha cioè un suo specifico modo di essere, e «sussiste in quanto relazione se *esistono* (*sind*) le cose» di cui viene predicato un rapporto; «ma in sé,

<sup>11</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, in *Husserliana, Band III/1*, hrsg. von K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 6; *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 8.

<sup>12</sup> Ma non vanno dimenticate le riflessioni di Cohen e Natorp sulla dottrina platonica delle idee e il rilievo teorico del confronto con Platone per il Neokantismo, con cui Husserl dialoga costantemente: cfr. ad esempio G. Gliotti, *Prefazione a Hermann Cohen, La dottrina platonica delle idee*, in «Rivista di storia della filosofia», LXVIII (2013), Supplemento al n. 1, pp. 12-14. Sull'importanza dell'interpretazione lotzeana della dottrina platonica delle idee per Husserl, cfr. T. Arnold, *Plato's Ideas in Lotze's Light – On Husserl's Reading of Lotze's Logik*, in «Husserl-Studies», 39 (2023), pp. 85-86, p. 92, benché a suo avviso Lotze non interpreti correttamente Platone, e Husserl non interpreti correttamente Lotze.

<sup>13</sup> H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, hrsg. von G. Misch, Meiner, Leipzig 1912<sup>3</sup>, *Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, neu hrsg. von G. Gabriel, Meiner, Hamburg 1989, pp. 506-507; *Logica. Tre libri sul pensiero, sulla ricerca e sulla conoscenza*, trad. it. di F. De Vincenzis, Bompiani, Milano 2010, p. 977.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 507, p. 979.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 521, p. 1003.

e a prescindere da tutte le applicazioni che ne possono essere fatte, la realtà di un enunciato consiste nel fatto che vale e il suo opposto non vale»<sup>16</sup>, per cui è realmente vero. Anche Lotze lamenta la difficoltà di trovare parole adeguate ad esprimere la complessità del pensiero, difficoltà che ha fatto sì, a suo avviso, che Platone non fosse correttamente compreso, proprio perché non aveva a disposizione la parola per indicare la validità (*Geltung*). Bisogna infatti distinguere la realtà (*Wirklichkeit*) come validità che spetta a idee e leggi, che vengono poste nelle proposizioni, dalla realtà (*Wirklichkeit*) delle cose come essere<sup>17</sup>. Ci sono dunque verità universali che non sono nel senso in cui sono le cose e che comunque esprimono le leggi che ne regolano il comportamento<sup>18</sup>.

Per Husserl, che dichiara di dovere molto a questo modo di intendere le idee<sup>19</sup>, merito di Lotze è aver compreso che Platone non intendeva ipostatizzare le idee ma insegnare che la verità vale sempre, e che il suo significato è sempre uguale a se stesso. La giustificazione dell'oggettività della conoscenza, che Husserl persegue con la sua concezione delle essenze o forme o idee, trova dunque sostegno in queste tesi di Lotze. Può così essere chiarita la ragione della polemica con Kant, il quale, riportando tale giustificazione alle operazioni di facoltà dell'animo – in primo luogo all'intelletto con i concetti come categorie, ma anche alla ragione con i concetti come idee – assume secondo Husserl rispetto alla teoria della conoscenza una prospettiva di antropologismo e psicologismo. Per questo era necessario sostituire la parola greca *eidōs* alla parola tedesca *Idee*. Ma anche Lotze non avrebbe saputo evitare di ricadere nello psicologismo, come Husserl ritiene nei *Prolegomeni ad una logica pura* (1900) e nella *Seconda ricerca logica* (1901), in quanto avrebbe fuso logica pura e logica psicologista e ipostatizzato psicologicamente il generale<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 512, p. 987.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 519, p. 999.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 520, p. 1001.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Besprechung von: M. Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig 1902 (1903), in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, in *Husserliana, Band XXII*, hrsg. von B. Rang, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1979, pp. 152-161, p. 157; trad. it. Recensione a: M. Palágyi, *La polemica tra psicologisti e formalisti nella logica moderna*, in *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*, trad. it. a cura di S. Besoli e V. De Palma, il melangolo, Genova 1999, pp. 178-186, p. 181: Husserl dichiara che il modo in cui Lotze ha inteso le idee di Platone gli ha consentito di comprendere il rilievo della concezione bolzaniana delle "proposizioni in sé", cioè del senso generale e sempre identico dell'enunciato nei diversi atti di giudizio. Alle proposizioni allora «spetta l'essere o valere "ideale" degli "oggetti generali" [...] ma non l'essere reale delle cose o dei momenti cosali non-indipendenti, delle singolarità temporali in generale», p. 157, p. 182.

<sup>20</sup> Lotze ha saputo per Husserl intendere le idee di Platone in modo da offrire al pensiero contemporaneo un punto di riferimento contro lo scetticismo e il soggettivismo, ma lo scopo di sconfiggerli può essere raggiunto solo nell'ambito della dottrina fenomenologica dell'intenzionalità e della correlazione, basata su di essa, tra l'atto di giudizio e il suo oggetto, cfr. D. Fissette, *Hermann Lotze and the genesis of Husserl's early philosophy (1886-1901)*, in R. K. B. Parker (ed.), *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*, Cham, Springer 2021, pp. 27-53; cfr. in particolare la sezione terza, dedicata all'analisi del manoscritto K I 59 degli anni 1895-1897, nel quale Husserl commenta il terzo libro della *Logica* di Lotze con considerazioni che riprenderà anche in seguito; cfr. inoltre K. Hauser, *Lotze and Husserl*, in «Archiv für Geschichte



Eppure Lotze ha dato un contributo davvero decisivo alla definizione dell'indipendenza dalla mente umana dei significati ideali o oggetti ideali, che infatti *sono* in una loro specifica modalità e sono sempre ciò che sono. La contrapposizione tra *gelten* e *sein* in Lotze ha lo scopo di mettere in rilievo tale specifica modalità di essere (come valere o essere vero), da una parte, e di distinguerla, dall'altra, non rispetto all'essere o alla realtà in generale, ma all'essere o alla realtà propri delle cose nello spazio e nel tempo: rispetto a questa definita accezione di essere è possibile anche per Lotze intendere come non reali le verità che sono nel senso di valere, come sarà tipico della fenomenologia. In questo senso Lotze risponde al problema di giustificare la conoscenza e la validità oggettiva di essa<sup>21</sup>.

Come dice Husserl nelle *Idee*, «*al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un eidos*». In quanto un oggetto individuale non è soltanto un qualcosa di individuale ma «è "in se stesso" costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere, la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono»<sup>22</sup>, cioè ha un'essenza. L'essenza o *eidos* è un oggetto di nuova specie, e ogni verità eidetica relativa alle essenze deve fornire la legge cui è vincolata una data singolarità di fatto<sup>23</sup>. Le idee o essenze sono considerate oggetti che hanno un «reale (vero) essere (*wirkliches (wahrhaftes) Sein*)»<sup>24</sup>, con la precisazione che il termine *Wirklichkeit* non esaurisce il suo significato come *reale Wirklichkeit* o realtà naturale e che bisogna distinguere tra oggetto e reale inteso come oggetto naturale. E l'oggetto può essere definito come il soggetto di un enunciato vero, cioè nei termini di ciò che vale di esso.

Non può dunque sorprendere che, proprio nel 1913, l'anno in cui esce il primo libro delle *Idee*, Husserl continui comunque a riconoscere i meriti dell'interpretazione lotzeana della teoria platonica delle idee e l'importanza del fatto che Lotze parlasse di verità in sé<sup>25</sup>. È così possibile dire che idee, oggettualità ideali, così dette a differenza di quelle empiriche, sono «sostrati di predicazioni valide»<sup>26</sup>.

der Philosophie», 85 (2003), p. 159, p. 161, pp. 164 sgg.; P.A. Varga, *The Missing Chapter from the Logical Investigations*, in «Husserl Studies», 29 (2013), pp. 181-209; C. Beyer, *Husserls Verhältnis zu Lotze im Lichte seines Göttinger Seminars über "Lotzes Erkenntnistheorie"*, in «Phenomenologische Forschungen», 2 (2021), pp. 114-115, pp. 117-118, pp. 129-135.

<sup>21</sup> *Logica*, cit., pp. 513-516, pp. 989-995; p. 559, p. 1067; p. 569, p. 1083.

<sup>22</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 9, pp. 15-16.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 18, pp. 25-26.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 40, p. 48. E proprio delle diverse accezioni di *Wirklichkeit* parla Lotze, *Logica*, cit., pp. 511-512, pp. 985-987.

<sup>25</sup> Zwei Fragmente zum Entwurf einer Vorrede zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (September 1913), in *Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von U. Melle, in *Husserliana, Band XX/1*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 2002, p. 297; trad. it. Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche* (1913), in *Logica, psicologia e fenomenologia*, cit., p. 202 (traduzione basata sulla prima pubblicazione dell'Abbozzo, nel 1939). Husserl rivolge a Lotze molte critiche ma dichiara che «il proseguire e il portare a compimento il suo pensiero fece maturare, in tutte le direzioni, la formazione di idee nuove, sia nei particolari che nel complesso», *ivi*, p. 308, p. 210.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 299-300, p. 204.



## 2.2 Husserl, Kant e l'idea

Molte pagine dopo – non più all'inizio ma in un luogo altrettanto importante, perché verso la fine del primo libro delle *Idee* – risulta tuttavia che, per comprendere la funzione espressa dai termini *eidōs* e *Wesen*, impiegati all'inizio per evitare impropri accostamenti con il pensiero kantiano, dobbiamo ricorrere proprio a come Kant intende il termine "idea". Il paragrafo 143 – intitolato *La datità adeguata di una cosa come idea nel senso kantiano* – dice infatti che «la perfetta datità» di qualcosa è predelineata<sup>27</sup>, in quanto è determinata da un tipo eidetico, da una legalità eidetica a priori; ma è predelineata «come "idea" (in senso kantiano)», per cui non si realizza mai. Come è caratteristico della dottrina fenomenologica dell'intenzionalità il poter cogliere l'idea come essenza o struttura di tipologie di oggetti, così è caratteristico che il modo in cui tali oggetti si manifestano e perciò si danno a conoscere può sempre evolvere e perfezionarsi in gradi diversi. La «datità in forma di idea»<sup>28</sup> è quella per cui qualcosa ha senso o un'«essenza conoscitiva», ed essa è regolata da una legge o da una forma di unificazione; ma la conformità a tale legge di qualcosa si manifesta sempre in maniera inadeguata<sup>29</sup>. Per questo, che le diverse tipologie di fenomeni siano conformate da idee, implica l'idea del loro adeguato conformarsi come idea regolativa, cioè come idea di un progredire che per principio non ha un limite ultimo.

Il contesto è quello della quarta sezione delle *Idee*, intitolata *Ragione e realtà*, in cui al § 131 l'oggetto, inteso come ciò che resta identico nella sua struttura, nella sua forma fondamentale, è considerato come il soggetto determinabile di possibili predicati, per cui si deve distinguere l'oggetto come punto di unità e l'«oggetto nel come delle sue determinazioni»<sup>30</sup>, un come che rimane indeterminato, in quanto ulteriori determinazioni sono possibili. La datità adeguata di una cosa, in quanto idea in senso kantiano, è, da una parte, richiesta di procedere nella ricerca di determinazioni e nel rendere queste sempre più specifiche; dall'altra, è richiesta di rispettare lo specifico tipo di legalità che regola le determinazioni possibili, ma anche di procedere verso forme di legalità più comprensive.

L'idea come *eidōs* di qualcosa è indipendente dai modi nei quali essa si manifesta e attraverso i quali viene riconosciuta, modi che condiziona ma che non la esauriscono. Così, «ciò che ha luogo nell'*eidōs* funge da norma assolutamente insormontabile per il fatto»<sup>31</sup>, ma questa fondamentale funzione è integrata dalla

<sup>27</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 297, p. 354. Sull'importanza del ricorso da parte di Husserl al concetto kantiano di idea, cfr. R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, pp. 157-161; Di Huang, *Normativity and Teleology in Husserl's Genetic Phenomenology*, in «Husserl Studies», 39 (2022), pp. 24-27.

<sup>28</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, p. 298, p. 355.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 298, p. 356.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 272, p. 326.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 301, p. 358. Come dice R. Sowa, *Eidetics and its Methodology*, in the *Routledge Companion to Phenomenology*, ed. by S. Luft, S. Overgaard, Routledge, London and New York 2012, pp. 254-265, *eidōs* è l'universale che determina un oggetto, è ciò senza cui un oggetto non può essere





funzione regolativa dell'idea, delineata da Kant, che promuove la ricerca dei diversi 'come essere'. Il concetto kantiano di idea ha la funzione metodologico-regolativa<sup>32</sup> del guardare oltre ma anche del prefigurare l'oltre, riportando ad unità fenomeni diversi<sup>33</sup>, unificando delle specie sotto generi superiori, e individuando ulteriori specie. È impossibile considerare come assoluto un determinato livello della conoscenza ed è invece necessario comprendere l'indeterminata possibilità di incrementare determinazioni rispetto a quanto di volta in volta conosciuto, di spostare in avanti il limite della conoscibilità<sup>34</sup>.

Il concetto kantiano di idea, che Husserl all'inizio delle *Idee* distingue nettamente da quello di essenza, considerato proprio della fenomenologia, è invece funzionale, nella parte finale delle *Idee*, al completamento dell'introduzione generale alla fenomenologia stessa, perché consente di chiarire la relazione tra la capacità degli oggetti ideali, delle diverse tipologie di oggetti, di anticipare ciò che può essere conosciuto e la capacità di ciò che è oggetto di conoscenza di anticipare il superamento dei livelli di conoscenza di volta in volta raggiunti. Ricorrere all'idea in senso kantiano significa risalire la «serie delle condizioni fino all'incondizionato, vale a dire fino ai principi»<sup>35</sup>, seguire la regola della ragione «che nella serie delle condizioni di fenomeni dati impone un regresso»<sup>36</sup> verso l'incondizionato, il quale non può mai arrestarsi.

Il confronto storico-critico con Kant e Lotze sul tema dell'idea continuerà a essere presente nel pensiero di Husserl. Infatti, molti anni dopo, in *Logica formale e trascendentale* (1929), Husserl rinvia<sup>37</sup> alla *Sesta ricerca logica*, per rimarcare come anche in essa avesse preso le distanze da Lotze, con particolare riguardo agli aspetti metafisici del suo pensiero<sup>38</sup>. E proprio nel prosieguo di questa pagina della *Sesta ricerca* veniva già messa in luce la tematica dell'incremento di determinazioni nella conoscenza, e dichiarato che ciò che è vero «è sempre per noi soltanto un'unità del tutto inadeguata dell'indagine teorica [...]. Quanto più

pensato come un oggetto del tipo ad esso ascritto; è dunque la condizione per la quale l'oggetto può appartenere al tipo di oggetto cui è giudicato appartenere e che è espressa da leggi eidetiche, pp. 261-264.

<sup>32</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787<sup>2</sup>), in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, Berlin 1904/11, B 537; *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 757; e B 699, p. 963.

<sup>33</sup> *Ivi*, B 676-677, pp. 933-935; B 680-682, pp. 939-941.

<sup>34</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 311-312, pp. 370-71.

<sup>35</sup> *Ivi*, B 394, p. 581. E B 436-7, pp. 633-635; B 675, p. 931.

<sup>36</sup> *Ivi*, B 536-537, p. 755.

<sup>37</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, *Husserliana Band XVII*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 130 nota; *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. di G. D. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 155, nota 8.

<sup>38</sup> E. Husserl, VI. *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, in *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, zweiter Teil*, hrsg. von U. Panzer, *Husserliana Band XIX/2*, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, Lancaster 1984, pp. 199-200, *Sesta ricerca. Elementi di una chiarificazione fenomenologica della conoscenza*, trad. it. a cura di G. Piana, volume secondo, il Saggiatore, Milano 1988, pp. 500-501.



avanza il nostro sapere, tanto più si definisce e si arricchisce l'idea del mondo, tanto più da essa vengono escluse le incompatibilità»<sup>39</sup>. Impossibile dunque dubitare che il decorso reale del mondo possa entrare in contrasto con le forme del pensiero – dubbio che secondo Husserl era proprio di Lotze –, cioè con le leggi che ne consentono il darsi e l'assumere determinati significati, leggi pure che non variano mentre varia ciò che viene presentato dalla sensibilità.<sup>40</sup> Ora, in *Logica formale e trascendentale*, Husserl chiarisce che, in quanto esseri che conoscono e giudicano, «non abbiamo altra oggettualità che quelle categorialmente elaborate». Per questo la natura, la socialità, la cultura, in quanto veramente sono «non hanno altro significato che quello di una certa oggettualità categoriale, penetrare la quale con metodo scientifico, produrla metodicamente, costituisce tutto l'intento della scienza»<sup>41</sup>, mentre è proprio del metodo della fenomenologia trovare le leggi costitutive e le forme anche di altre oggettualità.

Non può sorprendere allora che in *Logica formale e trascendentale* Husserl dichiari una cosa molto importante per la fenomenologia e cioè che la stessa «evidenza perfetta dell'esperienza esterna è un'idea regolativa nel senso kantiano. L'esperienza esterna, a priori, non è mai tale da darsi perfettamente in sé», ma «porta in sé [...] l'idea di un sistema infinito, in sé chiuso, di possibili esperienze, che noi, a partire dall'esperienza fattuale, avremmo potuto percorrere o che potremmo percorrere, ora o in futuro». Quale correlato di questa «anticipazione infinita da chiarire fenomenologicamente [...] la cosa esistente (*seiende*) in sé è, a sua volta, un'idea che guida legittimamente il pensiero delle scienze naturali e gli rende possibile un procedere in una approssimazione graduata, con le evidenze volta a volta relative. [...] (per il concetto della cosa come idea nel senso kantiano, cfr. *Ideen*, pp. 309 sgg., pp. 331 sgg.)»<sup>42</sup>. Il rinvio di questa nota è alle pagine delle *Idee* in cui Husserl affronta i problemi della costituzione fenomenologica della cosa in generale. Infatti, attraverso esempi, possiamo afferrare «l'essenza “cosa”» in quanto soggetto di possibili determinazioni e tale essenza è data in maniera che per principio non è adeguata<sup>43</sup>. Non si tratta affatto dell'impossibilità di conoscere, ma della comprensione maturata dalla fenomenologia che la conoscenza è fondata nel ruolo delle idee, per la loro peculiare modalità di essere e per la loro indipendenza dall'essere pensate dalla mente umana; e nel ruolo dell'idea in senso kantiano, che regola il loro rapporto con i fenomeni. Infatti

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 200, p. 501. E infatti Husserl ricorre al concetto kantiano di idea anche nei testi di revisione della *Sesta ricerca logica*, cfr. R. Bernet, op. cit., p. 158, con il rinvio a E. Husserl, *Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), cit., p. 197. E cfr. U. Melle, *Einleitung des Herausgebers*, in *ivi*, p. XL, p. XLIV.

<sup>40</sup> *Sesta ricerca*, cit., p. 200, p. 501.

<sup>41</sup> *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 130, p. 152.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 54 nota, p. 77, nota 6.

<sup>43</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 310, p. 369. Cfr. V. Costa, *Husserl*. Roma, Carocci 2009, pp. 80-81.



«ogni datità imperfetta [...] include in sé una regola che governa la possibilità ideale del suo perfezionamento»<sup>44</sup>. Nel cercare di rendere una cosa sempre più intuitiva e determinata ci sono margini di libertà, limitati però dalla circostanza per cui il soggetto determinabile è il medesimo, e noi, in quanto intesi a conoscere, siamo «vincolati da uno spazio conforme a una legge come da una cornice che ci è imperiosamente prescritta dall'idea di una cosa possibile in generale»<sup>45</sup>. Vi sono «possibilità ideali della "illimitatezza nel progresso" delle intuizioni concordanti e precisamente secondo direzioni predelineate in maniera tipica»<sup>46</sup>. L'idea in senso kantiano, con la sua funzione regolativa, esprime il concetto di caso limite ideale e cioè chiarifica come intendere l'*eidōs*, perché «le essenze ideali come "limiti" ideali non possono per principio essere reperiti in nessuna intuizione sensibile»<sup>47</sup>.

Per la fenomenologia husserliana le idee, intese come *eidōs* o *Wesen*, sono dotate di una specifica modalità di essere, in quanto sono le leggi di formazione di molteplici tipologie di oggetti, le forme di oggettualità ideali, che il metodo fenomenologico consente di cogliere, mentre i campi e le regioni che tali idee demarcano sono gli ambiti di indagine delle scienze della natura, dello spirito, della cultura. La nozione lotzeana di validità e quella kantiana di idea convergono nel modo in cui Husserl affronta il problema della giustificazione della conoscenza.

E Husserl non teme di riconoscere dei debiti nei confronti della storia della filosofia. Come diceva infatti sempre nella notazione terminologica, è impossibile «ricorrere a espressioni artificiose ed estranee al linguaggio filosofico storico». Husserl dice qui di dover rinunciare «a confronti critici circostanziati con la tradizione filosofica, se non altro a causa dell'ampiezza del presente lavoro»<sup>48</sup>. Ma a tali confronti Husserl si è comunque dedicato, come abbiamo visto, e lo ha fatto in particolare nelle lezioni raccolte nella *Kritische Ideengeschichte*, appunto così denominata, mostrando il fecondo intreccio tra la conoscenza della storia della filosofia e l'elaborazione teorica. Come osserva Giovanni Piana, la storia critica delle idee consente di ripensare le problematiche fenomenologiche alla luce dello sviluppo storico della filosofia europea – da Platone a Kant<sup>49</sup> – nei momenti di esso che possono essere ritenuti esemplari. In questo senso il suo metodo è a mio avviso genetico, in quanto ricostruisce la formazione di idee fondamentali della fenomenologia. Esse vengono conside-

<sup>44</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 311, p. 369.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 311, p. 370.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Proprio al termine progresso, una nota rinvia a Kant, al quinto argomento sullo spazio, rispetto al quale, in quanto intuizione, Kant precisa che l'intuizione progredisce in maniera illimitata, con riferimento alla prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), in *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., *Band IV*, Berlin 1903/11, A 25; trad. it. cit., p. 121.

<sup>47</sup> *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 138, p. 177.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 6, p. 8.

<sup>49</sup> Sull'importanza e la continuità del confronto con Kant, *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, *Husserliana Band VII*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956, pp. XXX-XXXIII.

rate, come dice sempre Piana, «nel modo del loro primo sorgere e poi nelle varie forme del loro presentarsi e ripresentarsi, nelle posizioni e nelle opposizioni che esse generano»<sup>50</sup>. La storia critica riscontra discontinuità e nuove forme di continuità; e scopre cecità come quella «nei confronti delle idee e delle leggi ideali nel senso *platonico* correttamente inteso»<sup>51</sup>.

La storia critica delle idee ne studia lo specifico configurarsi attraverso complesse genealogie. Conoscerle richiede teoria e storia, ed esse vanno conosciute, per evitare semplificazioni e stereotipi acriticamente assunti, che impoveriscono ed ostacolano la stessa riflessione teorica.

<sup>50</sup> G. Piana, *Presentazione* a E. Husserl, *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 15; e sulla comprensione di sé della filosofia attraverso la storia e in una prospettiva genetica, E. Angehrn, op.cit., p. 57.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil Kritische Ideengeschichte*, cit. p. 142; *Storia critica delle idee*, cit., p. 127; e *ivi*, p. 143, p. 129.



✦

## Mario Dal Pra, Democrito e lo scetticismo antico: il presunto dualismo tra apparenza e realtà

Emidio Spinelli

(Università di Roma La Sapienza)

emidio.spinelli@uniroma1.it

Title: Mario Dal Pra, Democritus and ancient scepticism: the alleged dualism between appearance and reality.

Abstract: Taking for granted that Mario Dal Pra's monography on Greek scepticism is a significative step for anyone who wants to study that ancient philosophical movement, this contribution aims at highlighting the importance, and at the same time some limits, of his methodology and praxis as historian of philosophy, by especially concentrating both on his reconstruction of Democritus's alleged dualism between appearance and reality and more generally on the sceptical attitude that one should presuppose behind that opposition.

Keywords: Democritus, Ancient Scepticism, Mario Dal Pra, Epistemology, History of philosophy.

I. A mo' di considerazione preliminare, ma già utile a chiarire la direzione che prenderà il mio contributo, voglio subito dire che sono assolutamente convinto che fare storia della filosofia possa e, volendo essere ancora più decisi, debba significare anche fare filosofia.

Per poter dare senso e corpo a un'affermazione del genere, non certo popolarissima in altri ambiti della ricerca filosofica contemporanea, ho deciso di impostare un'indagine dai contorni molto precisi e ben definiti. Il *focus* del mio contributo sarà dunque concentrato sulla figura di uno storico della filosofia non certo di poco peso, come Mario Dal Pra, il cui atteggiamento e il cui metodo di lavoro saranno saggiati non in modo astratto o sommario, ma attraverso l'esame di un momento cruciale della sua produzione: la sua notissima monografia sullo scetticismo greco.

Così facendo, infatti, ritengo di poter rispondere almeno a un'esigenza di fondo cruciale. Mi riferisco, più in particolare, alla possibilità, sullo sfondo di un'auspicata interazione e integrazione fra sguardo storico-filosofico ed elaborazione teorico-teoretica dotata di una certa originalità, di individuare opere in cui il lavoro di esegesi del passato sappia far emergere tematiche di lunga durata e, nello stesso tempo, privilegiare autori oppure scritti cui poter attri-

buire un posto speciale all'interno di una sorta di "canone" dei classici, alla cui costituzione proprio l'approccio storico-filosofico contribuisce in modo non marginale né contingente, ma, oserei dire, essenziale e fondativo. Tutto ciò significa anche portare in primo piano il valore e il peso teorico di certe opere o, come vedremo, addirittura di certi frammenti di pensiero del patrimonio filosofico della grecità, un'azione che comporta immediatamente non solo la necessità di un rigoroso rispetto filologico dei testi, ma anche un più ampio lavoro di ricostruzione di quella *Quellenforschung* che tanto deve (o quanto meno dovrebbe) appassionare chi fa storia della filosofia (antica ancor di più, aggiungerei). Né va infine trascurato un ultimo aspetto: grazie alla ricostruzione offerta da Mario Dal Pra e grazie agli specifici interessi di ricerca che l'hanno mossa sarà possibile tornare a far valere la centralità di alcune tematiche gnoseologiche, il cui durevole impatto si fa sentire anche e ancora nei dibattiti teorici contemporanei.

Conviene dunque procedere con ordine.

Voglio in primo luogo ribadire che chiunque decida di dedicarsi allo studio degli scetticismi antichi non può neppure lontanamente permettersi di ignorare la monografia dedicata a questa tematica da Mario Dal Pra, pubblicata dai Fratelli Bocca Editori, in due volumi, nel 1950 e poi ristampata e aggiornata, per i tipi della Laterza, in due volumi nel 1975 e in volume unico nel 1989<sup>1</sup>.

Sarebbe semplicemente ridicolo pretendere di ripercorrere, nello spazio qui a mia disposizione, le molteplici, originali, stimolanti linee di lettura del fenomeno scettico antico che Dal Pra offre in più punti della sua monografia. Dovrei ridurmi a un elenco piatto e forse noioso, che comunque sarebbe utile per ribadire quanto quelle pagine possano, *ancora adesso*, costituire punti di partenza validissimi per ulteriori ricerche e indagini.

Ho dunque scelto, come già accennavo, un approccio diverso, selezionando un solo momento, teoricamente molto rilevante, però, della storia degli scetticismi antichi, rispetto a cui far emergere non solo l'acutezza dello sguardo ermeneutico di Dal Pra, ma anche l'importanza che esso riveste in una sorta di ideale *Fortsetzung* della sfida scettica.

Mi vorrei dunque concentrare sulla rilettura che Dal Pra propone di un autore sicuramente centrale nel pensiero filosofico antico, ovvero Democrito, soprattutto perché le sue posizioni in merito alla gnoseologia, rilette nell'ottica di una sorta di negativa e proto-scettica negazione delle nostre potenzialità conoscitive, hanno sempre costituito un banco di prova significativo, nonché a volte 'scivoloso', per tutti coloro che si sono occupati di quella che noi chiameremmo 'epistemologia antica'.

<sup>1</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari 1989 (II ed.). Per la collocazione delle varie edizioni della monografia di Dal Pra all'interno di due fasi della sua biografia intellettuale, il «trascendentalismo della prassi» e la «fase dello storicismo ed empirismo critico», cfr. L. Guidetti, Skeptomai. *Il problema dello scetticismo antico in Mario Dal Pra*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», LXXI, N.S., Supplemento al n. 4, 2016, pp. 395-409.

Nel far questo e nel proporre una simile restrizione di campo, comunque, assumerò come punto di partenza alcune opzioni di fondo di Dal Pra, che condizionano in modo decisivo l'intera sua ricostruzione degli albori dello scetticismo greco, a conferma del fatto che chiunque indaghi storicamente il passato, come anche il presente, lo fa perché è già e da sempre guidato da un'idea, da un presupposto teorico, da un interesse di ricerca, che nel confronto con altri pensieri si alimenta e si rafforza.

Tali opzioni di Dal Pra possono essere riassunte in tre punti, due di sostanza e uno di metodo, che vorrei riproporre attraverso tre citazioni dirette:

*La dottrina metafisica tra realtà e apparenza non è un'invenzione dello scetticismo; piuttosto si può dire che lo scetticismo eredita tale dottrina dalla tradizione precedente, anche se fu il primo a rilevare l'impossibilità della conoscenza dell'oggetto esterno o della natura delle cose che ne derivava inevitabilmente.*<sup>2</sup>

Inoltre:

[Pirrone] muove dalla critica della conoscenza sensibile svolta dalla scuola atomistica; e considera d'altra parte la conoscenza sensibile come fondamento di tutta la conoscenza; è così che la critica democritea della conoscenza sensibile diviene con Pirrone avvertimento delle difficoltà che investono tutta la conoscenza. Tali difficoltà hanno come presupposto la dualità di realtà e apparenza, cioè la concezione che pone, al di là delle nostre percezioni delle cose, una realtà in sé, esterna al mondo delle percezioni e da esso indipendente.<sup>3</sup>

E infine, sul piano metodologico, la convinzione dello stesso Dal Pra, secondo cui

*[...] i progressi più significativi della ricerca storica non possono emergere al livello delle prospettive più generali e degli ambiti complessivi se non muovendo dalla soluzione di questioni determinate e dall'analisi di quesiti più limitati e ristretti.*<sup>4</sup>

II. L'aspetto cruciale da sottolineare, qualora si voglia debitamente contestualizzare il ruolo che Dal Pra attribuisce a Democrito nel suo più generale affresco della nascita dello scetticismo greco, è la legittimità che può essere riconosciuta (o, va detto subito, negata) a una delle modalità diffuse attraverso cui gli antichi ricostruivano il tessuto e il passato di una corrente filosofica: la cosiddetta storia delle *diadochai* o successioni. Dal Pra assume in proposito una posizione conciliante e in fondo di positivo sfruttamento di quel materiale; benché infatti si tratti di «costruzioni abbastanza tarde e spesso poco degne di fiducia», esse possono «a volte (...) collegare tra loro correnti di pensiero o pensatori che hanno avuto reali rapporti storici e tra le quali sussistono effettivi

<sup>2</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 24-25 (i corsivi sono miei).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 80 (i corsivi sono miei).

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 8 (i corsivi sono miei).

influssi e dipendenze»<sup>5</sup>. Le successioni così costruite, spesso a tavolino, sono indubbiamente lontane dai nostri gusti e dalla nostra prassi storico-filosofica, ma bisogna in fondo ammettere che in molti casi solo grazie all'elenco cronologicamente disteso, spesso nudo e non arricchito di cenni alle loro *doxai*, degli scolarchi o dei pensatori di spicco di una certa scuola o di un certo movimento filosofico, chi decide di studiare le filosofie antiche può provare a trarre conclusioni sulla fisionomia di quelle tendenze di pensiero. Dovremo vedere se tali conclusioni sono accettabili e soprattutto quanto esse servano, in Dal Pra, *anche* a rafforzare l'esigenza di interpretazione teorica di più ampio respiro cui già abbiamo fatto riferimento.

Ciò che risulta dalla costruzione diadochistica, a quanto pare, è una sorta di 'parentela intellettuale', più o meno diretta, fra Democrito (e il suo atomismo?) e quello che veniva, anche da Dal Pra, e ancora viene comunemente (ma, vedremo, erroneamente) considerato il padre fondatore, il *protos heurètes* dello scetticismo greco: Pirrone.

Sul piano della metodologia di lavoro storico-filosofica già invocata in precedenza, dobbiamo innanzi tutto mettere sul tavolo i testi che servono a suffragare questa convinzione esegetica di Dal Pra. Egli si appoggia in primo luogo a un passo tratto dall'*incipit* della *Vita di Pirrone* in Diogene Laerzio<sup>6</sup>, una testimonianza che, secondo Dal Pra, dovrebbe essere confermata da quanto riferisce anche Aristocle, in un altro testo che tuttavia, a mio avviso, potrebbe essere utilizzato (a tanto maggior ragione perché fa riferimento alla lettura *diretta* delle opere democritee) quasi *contro* l'idea di una positiva filiazione Democrito-Pirrone e dunque gettare già più di un dubbio su questa presunta e pacifica relazione intellettuale.

Vale la pena leggerlo per esteso:

È giusto apprendere chi furono i suoi seguaci e di chi fu egli stesso seguace. Pirrone fu discepolo di un certo Anassarco; egli dapprima fu pittore, neppure di gran successo, poi, imbattutosi nei libri di Democrito, non vi trovò né scrisse alcunché di buono e disse male di tutti, uomini e dèi; ma poi avvolgendosi in questa famosa vanità e dicendosi "privo di vanità", non lasciò nulla di scritto.<sup>7</sup>

Oltre a richiamare un ulteriore passo, sempre tratto da Diogene Laerzio e da non sottovalutare, a suo avviso, grazie a cui dovrebbe essere possibile confermare una certa positiva propensione di Pirrone rispetto a Democrito<sup>8</sup>, Dal Pra, pur senza citarle esplicitamente in nota, sembra appoggiarsi tacitamente anche ad altre testimonianze<sup>9</sup>, rinviando infine e più in generale a una successione di più

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>6</sup> Cfr. Diogene Laerzio IX 61 (=Pyrrho T1 A Decleva Caizzi).

<sup>7</sup> Aristocl. Fr. 6.188-195 Heiland (ap. Eus. *PE* XIV 18.27) (=Aristocles F. 4 Chiesara=Pyrrho T23 Decleva Caizzi); la traduzione è tratta da Fernanda Decleva Caizzi, *Pirroniana*, LED, Milano 2020, p. 83.

<sup>8</sup> Cfr. Diogene Laerzio IX 67 (=VII 27 R102 Laks-Most=Pyrrho T20 Decleva Caizzi).

<sup>9</sup> Si tratta per l'esattezza di quelle di Clemente Alessandrino, di Eusebio, dello pseudo-Galeno, che costituiscono le TT. 25-27 Decleva Caizzi.



ampio respiro, che «tende a collegare l'atomismo con lo scetticismo, muovendo da Democrito e giungendo, attraverso Nessa, Metrodoro di Chio e Diogene di Smirne, fino ad Anassarco e da questi a Pirrone»<sup>10</sup>.

Consapevole delle difficoltà, già del resto sottolineate dal von Fritz, esplicitamente citato in proposito, insite in un'accettazione pedissequa e passiva di questi lunghi elenchi, che pongono ben quattro (anzi addirittura cinque!) 'scolarchi' fra Democrito e Pirrone, più giovane del primo di soli 15 anni, Dal Pra chiude questa incursione diadochistica, in modo in verità un po' brusco e liquidatorio, accogliendo come possibili precursori i soli Democrito, Metrodoro e Anassarco.

Al di là delle figure sicuramente importanti di Metrodoro e Anassarco, non certo ignorate nel seguito della trattazione<sup>11</sup>, l'analisi di Dal Pra si sofferma subito su Democrito e lo fa, in modo molto significativo dal mio punto di vista, andando a cercare le possibili connessioni *teoriche* fra i due pensatori. Il legame Democrito-Pirrone, insomma, non viene stabilito (solo e angustamente) sulla base di notizie esteriori e diciamo così 'cronachistiche', ma viene fondato sull'interpretazione che Dal Pra fornisce dell'epistemologia democritea (nonché, forse, anche della sua ontologia?). Nel proporre una ricostruzione storico-filosofica che lega due pensatori, egli decide di farlo, come abbiamo visto sin dall'inizio, perché trova in uno dei due, Democrito, una vera e propria teoria filosofica, quella del «dualismo fra apparenza e realtà», che dovrebbe rappresentare il legittimo *trait d'union* con la posizione scettica assunta poi, più o meno consapevolmente, da parte di Pirrone.

Debbo premettere subito e senza velare la mia personale interpretazione, che entrambe le attribuzioni o ricostruzioni di Dal Pra (quella di un Democrito proto-scettico e di un Pirrone addirittura già scettico) non mi convincono; ma questo è poco importante, almeno per ora, visto che il passo più onesto da compiere è quello di capire perché e come egli giunge alle sue conclusioni.

Anche in questo caso Dal Pra parte e si fonda sul privilegio concesso a una lunga e articolata testimonianza di Galeno<sup>12</sup>, che egli introduce inquadrandola nella sua già ben definita opzione ermeneutica. Senza leggerla per esteso, va sottolineato come, subito dopo, Dal Pra cerchi di ridimensionare questo 'arruolamento scettico' di Democrito, restringendo la forza demolitrice della sua dottrina al solo ambito della conoscenza sensibile, da lui bollata come «illegittima» e «bastarda», e, nello stesso tempo, avvalorando l'ipotesi che egli avesse tuttavia 'salvato' e reso attendibile quanto meno una forma di conoscenza razionale, capace di rivelare «la vera struttura della realtà negli atomi»<sup>13</sup>. Qui starebbe la differenza da Pirrone, che le avrebbe invece condannate entrambe, come viene ribadito anche grazie a una lunga citazione tratta dalla monografia di Charlotte Stough (costante punto di riferimento e di discussione nella

<sup>10</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 47.

<sup>11</sup> Cfr. infatti *ivi*, pp. 52-56.

<sup>12</sup> Cfr. DK 68 A 49 (=VII 27 D63 Laks-Most).

<sup>13</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 49; cfr. anche p. 64.

seconda edizione de *Lo scetticismo greco*)<sup>14</sup>, le cui riflessioni servono a Dal Pra per insistere ulteriormente su quello che per lui è il carattere distintivo dell'atomismo democriteo, ovvero, di nuovo, «la teoria del dualismo tra apparenza e realtà che ne sta alla radice»<sup>15</sup>.

Per avvalorare il solco incolmabile che Democrito avrebbe scavato fra lo zoccolo duro di ciò che unicamente è reale e vero, gli atomi (e il vuoto, dovremmo aggiungere), e la deficienza epistemica della percezione sensibile, infine, Dal Pra chiama in causa prima la lunga descrizione che dei meccanismi conoscitivi legati ai sensi dà Teofrasto<sup>16</sup>, interessato a enfatizzare il ruolo di disturbo svolto dal mezzo interposto nella trasmissione degli *eidola* atomici dall'oggetto al soggetto e poi, nuovamente, la breve, ma densa attestazione offerta da Galeno<sup>17</sup>, da cui si dovrebbe ricavare «la chiara avvertenza del contrasto che, con la sua dottrina, veniva a porsi tra i sensi e la ragione, mentre, d'altra parte, la stessa conoscenza razionale non poteva prescindere dalla conoscenza sensibile»<sup>18</sup>.

III. Senza dilungarmi sull'altro ambito, quello della dottrina morale, da cui pure secondo Dal Pra si potrebbe giungere a scoprire una linea di continuità fra Democrito e Pirrone, nel senso di accostare, pur con i necessari 'distinguo', la *euthymie* del primo alla *ataraxia* e alla *apatheia* del presunto fondatore dello scetticismo, vorrei a questo punto discutere più in dettaglio e perfino criticare la ricostruzione complessiva che fin qui abbiamo seguito.

Mi sembra infatti che Dal Pra accetti in via preliminare proprio quello che esplicitamente definisce come «il merito principale della ricerca della Stough», applicandone le conclusioni in modo immediato anche a Democrito: il fondatore dell'atomismo non potrebbe né dovrebbe essere escluso da «un contesto intellettuale in cui la dicotomia apparenza-realtà era così familiare da esser presa del tutto per garantita»<sup>19</sup>. Da qui, inevitabilmente, il corollario gnoseologico per cui da una parte vi sarebbe lo scacco della conoscenza sensibile, confinata al mondo fenomenico, e dall'altra l'unica via d'uscita euristicamente produttiva, costituita da un'altra, diversa e superiore forma di conoscenza, affidata alla ragione.

<sup>14</sup> Cfr. perciò C.L. Stough, *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1969.

<sup>15</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 49.

<sup>16</sup> Cfr. DK 68 A 135 (=VII 27 D64-67 e 69 Laks-Most).

<sup>17</sup> Il passo va citato per esteso: «Ben conscio di questo, anche Democrito, quando svaluta i dati del senso, dicendo: "opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto", immagina poi che i sensi si rivolgano alla ragione con queste parole: "o misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina"» (Galen. *Exper. med.* 15.7.5, *Frag. graec.* p. 1259.10-14 Schöne 1901=DK 68 B 125=VII 27 D23a Laks-Most; tr. di V.E. Alfieri, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. II, p. 775).

<sup>18</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 50.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Benché egli non li citi esplicitamente, è evidente che Dal Pra ha qui in mente una serie di frammenti democritei conservati da Sesto Empirico, che meritano di essere nuovamente esaminati, proprio e soprattutto per mostrare l'ipoteca teorica che condiziona la lettura di Dal Pra e dunque superare quello che non avrei timore di definire il *pregiudizio* del dualismo radicale sensi/ragione, che, a mio avviso, non può essere attribuito a nessun pensatore che voglia coerentemente sostenere una lettura radicalmente materialistica della realtà, primo fra tutti Democrito.

Si tratta allora di tornare ai testi, come sempre deve fare chi decida di svolgere, seriamente, il mestiere di storico della filosofia, analizzandoli anche alla luce di una proposta filologica, che possa renderli più perspicui e più capaci di restituirci il genuino pensiero dell'autore che stiamo studiando.

Ripercorriamo allora e prima di tutto i testi, citandoli per esteso:

A1.

[135] [...] Democrito invece rifiuta a volte le apparenze sensibili e sostiene che nulla in esse appare secondo verità, ma soltanto secondo opinione, mentre il vero nelle cose consiste solo nel fatto che esse sono atomi e vuoto: «per convenzione, afferma infatti, il dolce e per convenzione l'amaro, per convenzione il caldo, per convenzione il freddo, per convenzione il colore: per verità gli atomi e il vuoto» [=VII 27 D14 Laks-Most] (il che <significa>: si ritiene e si opina che le cose sensibili esistano, ma in verità non esistono queste, ma soltanto gli atomi e il vuoto). [136] E nei *Libri probativi*, sebbene si sia ripromesso di attribuire alle sensazioni forza di credibilità, nondimeno si scopre che le condanna. Afferma infatti: «In realtà noi non conosciamo nulla di invariabile, ma ciò che si muta secondo la disposizione del corpo e di ciò che penetra in esso e di ciò che a esso resiste» [=VII 27 D15 Laks-Most]<sup>20</sup>.

A2.

E di nuovo afferma: «In verità che noi non conosciamo quale ciascuna cosa è <o> non è, è stato dimostrato in molti modi» [=VII 27 D16 Laks-Most]<sup>21</sup>.

A3.

[138] nei *Canoni* invece afferma esserci due conoscenze, una mediante le sensazioni e l'altra mediante il pensiero; e questa mediante il pensiero la definisce genuina, riconoscendole l'attendibilità nel giudicare il vero, l'altra mediante le sensazioni la chiama invece oscura, privandola della sicurezza nel giudicare il vero. [139] Dice testualmente: «ci sono due forme di conoscenza, una genuina l'altra oscura: a quella oscura appartengono tutte queste cose, vista udito olfatto gusto tatto; quella genuina è separata da questa» [=VII 27 D20 Laks-Most]. Successivamente, preferendo la conoscenza genuina a quella oscura, continua dicendo: «Quando la conoscenza oscura non può più spingersi verso ciò che è più piccolo né con il vedere né con il sentire né con l'odorare né con il gustare né con il sentire

<sup>20</sup> Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 135-136 (=DK 68 B 9=VII 27 R108 Laks-Most; tr. F. Verde, leggermente modificata).

<sup>21</sup> Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 136 (=DK 68 B 10=VII 27 R108 Laks-Most; tr. F. Verde, leggermente modificata)

mediante il tatto, ma <si deve condurre la ricerca> verso qualcosa di più sottile <allora sopravviene la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare>» [=VII 27 D21 Laks-Most]. Dunque anche per lui [=Democrito] il criterio s'identifica con la ragione, da lui chiamata conoscenza genuina [=VII 27 R76 Laks-Most].<sup>22</sup>

In primo luogo credo si debba partire dal presupposto di rileggere la dottrina democritea secondo un legittimo e sacrosanto 'principio di carità'. Si tratta del primo, radicale, compiuto pronunciamento a favore di un'interpretazione assolutamente materialistica della realtà. Se questo è vero, allora ne deriva, sul piano delle strutture preposte all'attività gnoseologica, che non esiste una sfera a sé e privilegiata del pensiero, ma tutto deve essere ricondotto alla struttura materiale di un'unica realtà psicologica. Insomma, anche il meccanismo del pensiero e della produzione di atti conoscitivi deve passare in primo luogo per una teoria percettiva altrettanto materialistica. Il pensare diventa dunque una forma di esperienza, garantita sul piano materialistico, come ricordava anche Dal Pra appoggiandosi alla testimonianza di Teofrasto, dalla nota dottrina atomistica degli *eidola*. Si tratta di effluvi di atomi o sottili pellicole atomiche, che staccandosi continuamente dai corpi aggregati vanno a colpire gli organi di senso, attraversando l'aria quale mezzo interposto e fissandosi in quelli che sono più omogeneamente vicini, nella loro struttura altrettanto atomica, all'oggetto da percepire<sup>23</sup>.

Grazie a questo meccanismo percettivo a base materialistica cogliamo dunque alcune qualità dei corpi a noi esterni, ma è proprio qui che sembra annidarsi una difficoltà all'interno del sistema atomistico. Le qualità di cui stiamo parlando nel caso della conoscenza sensibile appartengono al livello degli aggregati e non a quello (primario e fondamentale) degli atomi e del vuoto, sottratti invece alla soglia della percezione. Tali qualità (come, per esempio, il colore) sono piuttosto determinazioni 'secondarie' dei corpi aggregati, soprattutto legate alle condizioni peculiari dell'osservatore e dunque segnate da un'inevitabile dose di soggettività, che minerebbe alla base il loro presunto valore conoscitivo. In questa direzione, del resto, sembra muoversi la serie di frammenti conservati da Sesto Empirico e appena ricordati (A 1-3), che sin dall'antichità sono stati sfruttati per dipingere l'immagine di un Democrito 'proto-scettico', impegnato a negare attendibilità ai sensi e a ribadire una visione della conoscenza molto negativa, una sorta di rinuncia radicale alla verità, che dimorerebbe nel profondo di una sorta di pozzo irraggiungibile<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 138-139 (=DK 68 B 11= VII 27 R108 Laks-Most; tr. F. Verde, leggermente modificata).

<sup>23</sup> Cfr. l'accurata descrizione di Teofrasto, relativa ad es. al funzionamento della vista: DK 68 A 135, § 50 (=VII 27 D 157 Laks-Most).

<sup>24</sup> Per quest'immagine cfr. ad esempio e paradigmaticamente DK 68 B 117 (=VII 27 D24 e R103 Laks-Most; tr. di V.E. Alfieri, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 773): «Democrito [vien fatto rientrare tra gli scettici] perché nega le qualità sensibili, dove dice: "Opinione è il freddo, opinione è il caldo, verità soltanto gli atomi e il vuoto" ed inoltre: "Nulla conosciamo secondo verità; perché la verità è nel profondo"».

IV. La questione è molto delicata e investe direttamente non solo un più ampio dibattito fra gli studiosi, ma anche, per i nostri scopi immediati, l'esame e la valutazione dell'attendibilità storiografica della ricostruzione proposta da Dal Pra. Alcuni elementi di chiarificazione si impongono, soprattutto nella direzione di una possibile conciliazione fra il ruolo riconosciuto da Democrito alla percezione sensibile e il piano di un'autentica forma di conoscenza, che si inserisca coerentemente nel più generale quadro materialistico del sistema atomistico antico.

In primo luogo occorre fare chiarezza, una volta per tutte, sul presunto scetticismo di Democrito. Appare infatti davvero difficile, se non incredibile considerare scettico un pensatore che proprio in uno dei frammenti sestani appena ricordati (A1)<sup>25</sup> afferma *in modo totalmente dogmatico* di sapere benissimo quale sia la vera natura della realtà (ovvero: atomi e vuoto). Dai passi sestani (tratti dal primo libro del *Contro i logici* e che andrebbero per di più contestualizzati all'interno di un ambito polemico ben circoscritto, teso unicamente ad analizzare le varie e conflittuali posizioni dogmatiche in merito al problema del criterio di verità) sembra al massimo emergere un ridimensionamento della conoscenza sensibile. Come leggiamo in quello che a mio avviso è il più importante di questi testi (A3), infatti, Democrito avrebbe distinto due tipi di conoscenza:

– quella affidata ai cinque sensi (vista, udito, odorato, gusto e tatto), incapace di cogliere con sicurezza il vero, giudicata 'bastarda' e bollata con un aggettivo (*skotie*), che vale «avvolta nella tenebra»/«tenebrosa»<sup>26</sup> e che perciò sembra richiamare subito l'immagine dell'abisso di un approccio gnoseologico inaffidabile;

– quella che si attua tramite la *dianoia* (la mente o intelletto), al contrario, indicata come «genuina» (*gnesie*), che può vantare piena credibilità nel suo essere in grado di fornire un giudizio di verità attendibile.

Nel presentare e nel valutare questa netta distinzione di modalità conoscitive, comunque, Democrito sembra preoccuparsi anche, stando sempre al passo sestano, di differenziare gli oggetti a cui esse si applicano. La conoscenza bastarda, infatti, si muove nell'ambito degli aggregati visibili, che risultano dominabili, potremmo legittimamente integrare, sul piano dei meccanismi percettivi garantiti dalla teoria degli *eidola*. Quella genuina, invece, separata o ben distinta dalla prima, entra in gioco proprio nel momento in cui i sensi tradizionalmente intesi non sono più in grado di spingersi verso ciò che è più piccolo, che si sottrae alla soglia della visibilità e della percezione.

A questo punto, purtroppo, Il testo sestano presenta un guasto, una probabile lacuna e non consente quindi di acquisire ulteriori informazioni assolutamente certe sul modo di funzionamento della conoscenza genuina e più pregiata. Ciò

<sup>25</sup> Cfr. inoltre *PH I* 213-214 (non in DK); e ancora 68 B 117, 125, A 49 e soprattutto *Plut. Adv. Col.* 1110 E (non in DK).

<sup>26</sup> Per il senso non totalmente negativo da attribuire a *skotie* cfr. J. Salem, *Perception et connaissance chez Démocrite*, in A. Brancacci-P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Brill, Leiden 2007, p. 135; per la traduzione qui richiamata cfr. W. Leszl, *I primi atomisti. Raccolta di testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Olschki, Firenze 2009, p. 193, n. 443.

non vuol dire, però, rinunciare del tutto alla possibilità di far luce sull'originaria dottrina di Democrito. Resta infatti aperta la possibilità di proporre un'integrazione testualmente e concettualmente attendibile del guasto prodottosi nella trasmissione del testo, senza cadere in atteggiamenti del tutto rinunciatari e dunque evitare di supporre l'esistenza stessa di una lacuna.

In questa direzione, di 'interventismo filologico', si muove ad esempio la ricostruzione del Diels, che arriva a riempire la lacuna per attribuire alla conoscenza genuina il possesso di un organo più raffinato (*organon ... leptoteron*) per l'esercizio adeguato dell'intelletto<sup>27</sup>. Accettando l'integrazione, dunque, ritengo che Democrito potesse qui alludere alla necessità di chiamare in causa uno strumento diverso dai sensi per ottenere la conoscenza legittima di ciò che è più fine (*leptoteron*)<sup>28</sup>.

Un simile organo, altro e più efficace (che Sesto, tuttavia, alquanto sbrigativamente e piegando forse ai suoi interessi polemici l'originario intento democriteo, identifica, nella chiusa del passo, con il *logos*, da lui inteso come criterio di verità non solo superiore, ma opposto ai sensi) non può che essere l'intelletto.

Cosa possiamo concluderne? Coerentemente con l'identificazione fra intelletto e anima, attestata del resto da un testimone importante come Aristotele<sup>29</sup>, e, ancora, richiamando la dimensione unicamente e radicalmente materiale di quest'ultima, dovremmo supporre che Democrito stia qui proponendo, per la conoscenza delle realtà più piccole (piccolissime, sottratte alla vista e in generale alla percezione 'normale'/quotidiana), l'uso di uno strumento sicuramente più potente, ma fatto alla stessa maniera dei sensi, non ontologicamente altro o in qualsivoglia senso 'ideale'. Ciò vorrebbe insomma dire che il pensare altro non è che una forma particolare di percezione a base materiale, solamente molto più raffinata. Ciò implicherebbe allora di accettare un'immagine di Democrito come un riduzionista coerente, forse ben accetto per alcune posizioni interne all'odierno dibattito sulle neuroscienze, ma di certo molto, molto radicale: qualsiasi elemento che ci circonda (perfino quelli intellettuali e/o emozionali) dovrebbe infatti essere ricondotto a una matrice di carattere fisico-materiale.

In tal caso, vi sarebbe sì una differenza di livelli conoscitivi, data anche dalla diversità di oggetti sottoposti a indagine, ma si manterrebbe una sostanziale continuità fra le rispettive strutture e il conseguente lavoro svolto da una parte dalla sensazione, grazie alle immagini atomiche ricevute dagli aggregati, e dall'altra dall'anima, materialisticamente intesa, grazie al contatto che solo essa può stabilire con i veri principi della realtà, atomi e vuoto.

<sup>27</sup> Cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, hrsg. von W. Kranz, Weidmann, Berlin 1956<sup>8</sup>, vol. II, p. 141; per una ricostruzione molto diversa del passo, che evita di supporre una lacuna nel testo, cfr. invece D.N. Sedley, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, in: «Elenchos», XIII, 1992, pp. 40-42.

<sup>28</sup> Per questa seconda ipotesi cfr. *Sextus Empiricus. Against the Logicians*, translated and edited by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 30, n. 65.

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio DK 68 A 101 (=VII 27 D130 e 133).



Sarebbe allora più facile e meno oscura anche l'interpretazione di quel testo, molto discusso, di Galeno<sup>30</sup>, che anche Dal Pra pensava di poter sfruttare per la sua ricostruzione dualistica della dottrina democritea. In esso, lungi da qualsiasi insanabile contrapposizione sensi/ragione, sembra infatti essere rivendicata proprio una positiva e produttiva forma di continuità, non a sostegno di un presunto esito scettico, ma proprio contro ogni liquidatoria posizione rispetto all'apporto dei sensi<sup>31</sup>.

V. Se questa mia interpretazione può in qualche modo contribuire a liberare Democrito dalla patente di proto- o semi-scettico delle origini, allora appare molto difficile accettare l'idea che egli abbia svolto il ruolo di precursore di quel Pirrone, che Dal Pra esplicitamente considera, come abbiamo visto, il fondatore dello scetticismo.

Si tratta di una questione, del resto, non certo ignota alla stessa tradizione pirroniana, come mostra in modo inequivocabile un passo di Sesto Empirico, cui purtroppo Dal Pra dedica scarsa o quasi nulla attenzione, liquidandolo, non senza qualche imprecisione, come testimonianza del fatto che «[l'indirizzo scettico pirroniano] contrasta con la filosofia di Democrito in quanto si oppone alla sua affermazione di non esistenza della realtà di cui ci informano i sensi, al cui posto preferisce porre una dichiarazione di ignoranza intorno alla questione»<sup>32</sup>.

In realtà un esame più attento del brano rivela ben altro; leggiamolo:

In che modo l'indirizzo scettico differisce dalla filosofia di Democrito. (213) Anche la filosofia democritea, però, si dice abbia un elemento in comune con la scepsti, poiché sembra servirsi del nostro stesso materiale: dicono infatti che Democrito, partendo dal fatto che il miele appare ad alcuni dolce, ad altri amaro, giunga alla conclusione che esso non è dolce né amaro e per questo pronunci il famoso "non più", che è un'espressione scettica. Gli Scettici e i Democritei, però, usano l'espressione "non più" in modo differente: questi ultimi, infatti, pongono l'espressione per (indicare) la non esistenza di entrambe le cose, noi invece per (indicare) che non sappiamo se qualcuna delle cose che appaiono ha l'una e l'altra caratteristica o nessuna delle due. (214) Cosicché anche sotto questo aspetto differiamo, mentre la discrepanza diviene evidentissima quando Democrito afferma: "in realtà esistono atomi e vuoto". "In realtà", infatti, egli lo dice in luogo di "in verità"; ritengo quindi superfluo dire che, affermando che gli atomi e il vuoto sussistono effettivamente secondo verità, egli differisce da noi, anche se ha come punto di partenza l'anomalia fra le cose che appaiono.<sup>33</sup>

Come se ciò non bastasse, però, sarebbe a questo punto utile concludere con l'analisi di un altro elemento dirompente, che mette in discussione la linea dia-

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, n. 17.

<sup>31</sup> Per una formula di compromesso fra razionalismo e sensualismo si pronuncia J. Salem, *Perception et connaissance chez Démocrite*, cit., pp. 138-140.

<sup>32</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., p. 523 (i corsivi sono miei).

<sup>33</sup> Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* I 213-214 (om. DK= VII 27 R106 Laks-Most; tr. mia).



dochistica Democrito-Pirrone. Non solo Democrito non può essere annoverato nelle fila degli scettici, ma, soprattutto, è a Pirrone che va tolta l'indebita casacca di primo scettico...

Si aprirebbe tuttavia, in questo caso, un capitolo molto complesso e dibattuto, su cui in questa sede, per ragioni di spazio non posso soffermarmi. Mi limito a ricordare da una parte il mio pieno assenso a quella che è stata definita la lettura metafisica del genuino pensiero di Pirrone<sup>34</sup>, dall'altra la necessità di smantellare ogni lettura gnoseologica o epistemologica di questo passo<sup>35</sup>.

Se è così, allora, bisogna conclusivamente anche andare oltre Dal Pra, il quale proprio a quest'ultima sembra aderire, poiché, a suo avviso,

non è dunque sulla linea dell'eleatismo che si muove la prospettiva pirroniana, nel rivendicare cioè per la realtà un carattere di unità e di omogeneità che respinga ogni interna differenziazione; *ma è piuttosto sulla linea del democritismo che Pirrone svolge la sua critica della conoscenza*, la quale non riesce a cogliere le determinazioni che appartengono alla realtà per se stessa. Sembra essere *un presupposto non esplicito della conclusione pirroniana* circa il fatto che le sensazioni e le opinioni nostre non riescono ad essere né vere né false, *quello per cui la realtà in se stessa sfugge alle prese della conoscenza*.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Sottolineo che tale lettura emerge con nettezza dalla monografia di R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, ma soprattutto che essa era già stata sostenuta e difesa in F. Decleva Caizzi (a cura di), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981 (=ora *Pirroniana*, cit.: cfr. *supra*, n. 7). Per riassumere il cuore di questo (corretto, a mio avviso) filone interpretativo è stata recentemente utilizzata l'espressione «nihilist metaphysics»: cfr. L. Castagnoli, *Aenesidemus*, in D.E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism. From Antiquity to the Present*, Bloomsbury, London 2018, p. 68.

<sup>35</sup> Per un primo orientamento sulle possibili, diverse letture delle testimonianze pirroniane (in senso ad esempio 'fenomenistico', 'etico-pratico', 'pragmatico' o soprattutto 'epistemico'/'epistemologico') cfr. già G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1981, vol. I, pp. 243-336. Non mi sembra condivisibile, in ogni caso, la posizione per così dire di compromesso, che sembra abbracciare Casey Perin nella sua ricostruzione della posizione di Pirrone: cfr. perciò C. Perin, *Pyrrho and Timon*, in D.E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., pp. 24-35, il quale chiude il suo contributo presentando Pirrone come scettico alla luce di una lettura tanto «epistemic» (e forse su questo ci sarebbe poco da discutere) quanto «metaphysical» (e su questo, invece, molto ci sarebbe da obiettare, visto che non convince affatto la conclusione per cui «if, on the metaphysical reading, Pyrrho is less a skeptic than a dogmatic metaphysician, his metaphysical view still has skeptical implications»: *ivi*, p. 33).

<sup>36</sup> Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 62-63. Questo contributo è stato concepito e realizzato all'interno del piano di lavoro del Progetto PRIN 2022 intitolato "Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots" (2022W33NXT - B53D23023200006).

✦

**Storia, Scienza della storia, filosofia.  
Riflessioni su una possibile articolazione**

Sebastiano Ghisu  
(Università di Sassari)  
sebghisu@uniss.it

Title: History, Science of History, Philosophy. Reflections on a possible articulation.

I will start from the assumption that the so-called various human sciences are part of a single, albeit articulated, science of history. I will show the two crucial theoretical moves that gave rise to this science of history: The affirmation of the centrality of the category of reproduction and the theory of the (human) subject as effect. We find both moments in the work of Karl Marx, which made it possible to understand the object of the science of history (i.e. the human) as a whole articulated in dominance (Althusser), where the economic dimension is determining only in the last instance. I will show that by considering the human in this way, we can avoid the “short-circuit” (with its negative consequences) caused in the human sciences by the correspondence between subject and object of knowledge. To this end, it is important to understand the specific role of philosophy, of which I will propose a precise definition, distinguishing a critical from an ideological one. Critical philosophy actively participates in the science of history by remaining a philosophy. I will then conclude that the science of history needs critical philosophy as much as critical philosophy needs the science of history.

Keywords: History, Science of History, Philosophy, Marxism, Ideology.

1. *Il tutto articolato a dominante e la scienza della storia*

Le scienze umane, in senso ampio, nella loro pluralità, sono costantemente e strutturalmente sottomesse, per i dispositivi teorici e pratici che le supportano, ma anche (e forse soprattutto) a causa della ragione amministrativa che le governa (che ne governa la ricerca e l’insegnamento), ad un processo nel quale le divisioni instauratesi tra loro vengono in un certo qual modo “ontologizzate”, o meglio: assolutizzate, nel senso etimologico per cui i campi del loro sapere, gli oggetti della loro conoscenza, divengono *assoluti*, vale a dire *staccati* dal tutto concreto di cui sono parte e che ne costituisce dunque il contesto: ogni legame con esso viene, per l’appunto, disciolto. Si potrebbe anche sostenere

che l'inevitabile specializzazione e la necessaria divisione del lavoro scientifico vengono proiettate sull'oggetto della conoscenza, rendendo *sostanziali* delle divisioni *strumentali*.

La conseguenza più grave è che si perde cognitivamente di vista quel tutto nel quale si danno concretamente – e concretamente articolati tra loro, come sue parti o frammenti – i vari oggetti di conoscenza delle scienze umane (inclusa la conoscenza come oggetto di riflessione). Quel tutto, in effetti, è implicitamente (e inevitabilmente) presente, ma *strutturalmente disconosciuto*. Se ne ha un'idea, assai spesso vaga e indistinta, o per altri versi distorta, ma non di meno *efficace*, condizionata comunque dalla assolutizzazione dello specifico, settorializzato, oggetto di conoscenza. L'efficacia di tale vaga idea del tutto consiste nel fatto che essa, a sua volta, vincola e limita la conoscenza delle parti di questo tutto, deviandola verso forme di disconoscimento ideologico. Del resto, si origina spesso al di fuori del campo cognitivo propriamente detto, ma all'interno delle diffuse ideologie dominanti, ponendosi in continuità con esse. È anzi proprio la settorializzazione a rendere le singole scienze umane permeabili a tali ideologie diffuse, cui quasi sembrano rispondere. In realtà, la stessa settorializzazione è effetto di una determinata ideologia dominante (su questo punto torneremo più avanti).

Piuttosto, si tratterebbe ora di capire che cosa sia questo tutto concreto. Richiamarsi all'umano costituirebbe una tautologia che, come tale, non afferma alcunché. Infatti, nella proposizione “le scienze umane trattano dell'umano”, il complemento oggetto non fa altro che ripetere l'attributo. D'altra parte, l'umano non si dà immediatamente allo sguardo, non costituisce uno spazio preliminare alla sua costruzione, invenzione o individuazione. Si tratterebbe invece di capire che cosa rende l'umano (delle scienze umane) oggetto di conoscenza *scientifica* o, più precisamente, come e attraverso quali dispositivi teorici esso diviene – o piuttosto, è divenuto – tale.

A rigore, l'attributo “scientifica” costituisce una ridondanza: la conoscenza o è tale (per quanto possibile) o non è. Tuttavia, a parte il fatto che (è appena il caso di ricordarlo) una specifica conoscenza può divenire nel corso della storia “disconoscimento”, va soprattutto sottolineato che *ci si rapporta comunque cognitivamente al mondo* (umano o naturale che sia – differenza questa tutt'altro che “naturale” o scontata): la cosiddetta ignoranza non è assenza di conoscenza, ma una conoscenza che un determinato punto di vista ritiene inadeguata. La conoscenza può dunque avere un carattere ideologico e costituire una forma di disconoscimento. In realtà, è ciò che accade per lo più o ciò che per lo più è accaduto. In tal senso, in relazione all'umano, di cui stiamo parlando, è chiaro che la sua individuazione come oggetto di conoscenza è ben più antica della sua elaborazione come oggetto di possibile *conoscenza scientifica* ovvero della costruzione o piuttosto inizio di costruzione della sua conoscenza scientifica.

Possiamo individuare tale inizio di costruzione nell'opera di Karl Marx, a partire, in particolare, dalle *Tesi su Feuerbach* (1845) e *l'Ideologia tedesca* (1846).

Come scrive Louis Althusser in *Sul rapporto fra Marx e Hegel* del 1968, «Marx ha fondato una scienza nuova: la scienza della storia delle formazioni sociali, o scienza della storia»<sup>1</sup>. Utilizzando la metafora geografica del continente, prosegue Althusser: «con una visione prospettica, si può (...) considerare che la storia delle scienze fa apparire l'esistenza (...) di grandi *continenti scientifici*.

1. Continente Matematica (aperto dai Greci)
2. Continente Fisica (aperto da Galileo)
3. Marx ha aperto il terzo grande continente: il continente storia»<sup>2</sup>.

Un continente, precisa Althusser insistendo sulla metafora, «non è mai vuoto: è sempre-già “occupato” da delle discipline diverse, molteplici, più o meno ideologiche, e che non sanno di appartenere a questo “continente”. Per esempio il continente Storia era occupato prima di Marx dalle filosofie della storia, l'economia politica etc. L'apertura di un continente da parte di una scienza continentale non solo contesta il diritto e i titoli degli antichi occupanti, ma anche ristrutturata completamente l'antica configurazione del “continente”»<sup>3</sup>.

Tale “ristrutturazione”, che ha effettivamente aperto il continente storia, è stata resa possibile, a mio avviso, da due movimenti teorici decisivi, distinti, ma complementari tra loro:

1. Il porre nella conoscenza della storia e dell'umano in generale *la centralità della categoria della “riproduzione”*<sup>4</sup>. Ciò significa che una realtà umana va colta individuando i meccanismi, le dinamiche (conflittuali o meno) attraverso cui si produce e ri-produce, laddove le stesse trasformazioni avvengono proprio nel processo di riproduzione – in quanto sottoposto a conflitti, tensioni e rapporti di forza.

2. L'affermazione della teoria per la quale *il soggetto umano è effetto*. Si tratta quindi di spostare lo sguardo cognitivo dal soggetto (sia esso inteso come

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel* (1968), in: Louis Althusser, *Lénin et la philosophie*, Maspero, Paris 1982, p. 52; trad. it.: L. Althusser, *Sul rapporto fra Marx e Hegel*. In: L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1972, p. 56.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 55. Va precisato che quando si afferma che Marx ha aperto il continente storia non s'intende sostenere che ne abbia fornito una piena conoscenza, ma, proseguendo nella metafora, che abbia aperto il continente all'esplorazione, ovvero, fuor di metafora, alla conoscenza (scientifica).

<sup>3</sup> Ibidem, trad. modificata.

<sup>4</sup> Mi richiamo qui più genericamente ai presupposti teorici sviluppati da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca* – ciò che viene definita la concezione materialistica della storia – e, formulato in sintesi, al concetto di «processo di produzione sociale in generale» del quale parla Karl Marx, tra l'altro, nel terzo libro de *Il Capitale*: esso «è al tempo stesso il processo di produzione delle condizioni materiali della vita umana e un processo che si sviluppa entro specifici rapporti di produzione storico-economici, producendo e riproducendo questi rapporti stessi di produzione e in conseguenza i supporti (*Träger*) di questo processo, le loro condizioni materiali di esistenza e i loro rapporti reciproci, ossia la loro determinata forma economica sociale» (K. Marx, *Das Kapital*, Dritter Band, herausgegeben von Friedrich Engels, Verlag Otto Meißner, Hamburg 1894; trad. it. leggermente modificata: K. Marx, *Il Capitale*, Libro terzo, II, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 931sg.).

l'uomo, la coscienza, la ragione, lo spirito, la volontà, il cogito e così via) alle dinamiche che lo istituiscono. Ritroviamo un primo segnale di questa svolta nella *VI Tesi su Feuerbach*, nella quale si definisce l'essenza umana come «insieme dei rapporti sociali»<sup>5</sup>.

È proprio attraverso la categoria della riproduzione e la teoria complementare del soggetto inteso come effetto che si è potuto arrivare ad individuare nel tutto che costituisce l'umano – le formazioni sociali come gli individui che le abitano – un'istanza dominante, i rapporti di produzione, tenendo tuttavia conto nel contempo delle altre istanze che *sovradeterminano* questa stessa istanza dominante: l'istanza ideologica, politica, giuridica, sociale e così via. È proprio quel *tutto articolato a dominante* di cui parla Althusser (richiamandosi non solo a Marx ma anche ad Engels)<sup>6</sup>. Ovvero quel «tutto complesso» o «totalità complessa» che «possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante»<sup>7</sup>, laddove l'istanza dominante, quella economica dei rapporti di produzione, è tale (qui Althusser si richiama precisamente a Engels) solo «in ultima istanza»<sup>8</sup>.

Come ricorderà Étienne Balibar, su questa base «diviene impossibile rappresentarsi la formazione sociale in termini dualistici»<sup>9</sup>, come vuole la teoria, spesso

<sup>5</sup> Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* [1945], in: MEW Bd. 3, Berlin 1958, p. 6; trad. it.: *Tesi su Feuerbach* in Marx, Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 4. In realtà il concetto stesso di “essenza” (*Wesen*) viene per così dire dissolto da tale definizione. Qui Marx lo richiama in riferimento alla posizione feuerbachiana. Va anche precisato che Marx si limita qui alla dimensione sociale. Sarà Freud a mio avviso a operare la medesima svolta – vale a dire ad intendere il soggetto come effetto – in relazione alla dimensione psichica. D'altra parte, in Marx viene trattata e diviene oggetto di elaborazione anche la dimensione ideologica. È proprio questo concetto che rende possibile, nel quadro della teoria dell'ideologico e del soggetto, l'articolazione tra psicanalisi e materialismo storico.

<sup>6</sup> È proprio Althusser a riprendere dalla psicanalisi, per utilizzarla all'interno di una teoria delle formazioni sociali, la categoria della “sovradeterminazione” (nella traduzione italiana abbiamo in effetti “surdeterminazione”) per meglio rappresentare il condizionamento, eventualmente decisivo, dell'istanza dominante del tutto da parte delle altre istanze (si veda in particolare di Althusser, *Contradiction et Surdetermination*, in: L. Althusser *Pour Marx* (1965), La Decouvert, Paris 1986; trad. it.: *Contraddizione e surdeterminazione*, in Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972). Si tratta di una sorta di “retro-determinazione”.

<sup>7</sup> Louis Althusser, L. Althusser *Pour Marx* (1965), cit., p. 208; trad. it. in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 179. Esplicitamente Althusser respinge l'idea di una totalità espressiva in senso hegeliano. In ambito marxista, come è noto, l'idea di totalità – con forte ascendenza hegeliana, in effetti – si ritrova esplicitamente nel Lukács di *Storia e Coscienza di classe* (1923), a partire dal primo saggio che lo compone, *Che cos'è il marxismo ortodosso?* (già originariamente redatto nel 1919).

<sup>8</sup> Più precisamente il riferimento è alla celebre lettera di Engels a Bloch del 21 settembre del 1890: F. Engels a J. Bloch, 21/22 settembre 1890, in MEW, Bd. 37, Berlin 1986, p. 463; trad. it. a cura di N. Merker, in K. Marx e F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 159: «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda».

<sup>9</sup> Étienne Balibar, *Le non-contemporain*, in: E. Balibar, *Écrits pour Althusser*, La Decouverte, Paris

fortemente schematizzata in ambito marxista, della struttura come dimensione assolutamente determinante e della sovrastruttura come assolutamente determinata. Inoltre, afferma lo stesso Balibar, sostenere il primato del «punto di vista della riproduzione», e mettere dunque in gioco le varie istanze della formazione sociale nel loro articolarsi, come fa Althusser nella sua lettura del materialismo storico (che ritengo la più corretta), significa che «invece di fondare le variazioni storiche su un'invarianza, (...) ogni invarianza presuppone un rapporto di forze». Significa, in altri termini, «che ogni continuità strutturale è l'effetto necessario di una contingenza irriducibile nella quale, ad ogni istante, risiede la possibilità latente di una crisi»<sup>10</sup>.

Ora, il continente storia è il continente dell'umano. Esso contiene tutte le varie scienze umane e costituisce quel tutto concreto, il concreto contesto cui non possono sottrarsi, pena il loro divenire – come invero assai spesso accade – forme di disconoscimento. In tal senso tutte le scienze umane (e a maggior ragione – lo precisiamo a scanso di equivoci – le cosiddette scienze sociali, spesso infondatamente distinte da quelle umane) sono storiche e *parti integranti della scienza della storia*. Sono storiche nel senso che non possono sottrarre l'oggetto cui esse si riferiscono (e il tutto di cui tale oggetto è concretamente parte) alle forme della loro riproduzione e della riproduzione del tutto articolato<sup>11</sup>. In effetti, l'oggetto di riferimento (delle scienze umane) diviene oggetto della conoscenza – più precisamente, viene individuato proprio come oggetto specifico – proprio in quanto si conoscono o si cominciano a conoscere le forme della sua riproduzione, che non coincidono affatto, peraltro, con le forme della sua apparenza o le sue forme di manifestazione (anch'esse possibile oggetto di conoscenza). In altri termini, si conosce l'umano o una sua porzione in quanto se ne colgono le dinamiche riproduttive e la loro trasformabilità.

Le dinamiche di riproduzione ed eventualmente di trasformazione possono assumere nelle varie parti del tutto velocità differenti ed ineguali. In tal senso, il tutto è articolato sia orizzontalmente, sul piano sincronico, sia verticalmente, sul piano diacronico. Le velocità di trasformazione di alcune porzioni del tutto possono essere tanto basse da far quasi coincidere, in apparenza, l'asse diacronico con quello sincronico (è il caso, per esempio, delle lingue o dei codici simbolici). Ciò non significa, tuttavia, che esse si sottraggono alla storia – vale a dire che cessano di essere un prodotto, agendo o retroagendo su altre istanze.

Certo, non manca chi concepisce invece la storia come solo studio del passato (sia esso vicino o lontano), come se il presente non le appartenesse. Al contra-

1991; trad. it.: E. Balibar, *Il non contemporaneo* in *Scritti per Althusser*, Manifestolibri, Roma 1991, p. 52.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>11</sup> Del resto, la stessa storia, come disciplina, è scienza (della storia) nel momento in cui si fa conoscenza del tutto articolato a dominante (e assume il suo oggetto di conoscenza come tale). In altri termini, è scienza della storia quando nel ricostruire cognitivamente il proprio oggetto tiene conto dei rapporti di produzione e di riproduzione che esso contiene ovvero fa suoi quei due movimenti teorici complementari che hanno aperto il continente della storia.



rio, le appartiene senz'altro: non solo perché è comunque prodotto, contestuale, complesso, del suo passato, ma anche perché è presupposto di un suo futuro (qualunque esso sia). Alla fin fine, in effetti, settorializzare le scienze umane (frammentare la scienza della storia) conduce non solo a disconoscere il presente e le modalità con cui esso si riproduce, ma anche a pensarlo come fondamentalmente immodificabile, quasi a dire, con Adorno, «tutto progredisce nell'intero, ma sino ad oggi non l'intero...»<sup>12</sup>.

Di contro, va ribadito che l'umano nel suo complesso e nelle sue parti (o successive partizioni cognitive), proprio in quanto integralmente prodotto, non va assunto come un dato naturale – intendo: originario, non ulteriormente riducibile. In verità, avrebbe potuto non darsi e non darsi come poi si è effettivamente dato a seguito delle articolazioni, dei rapporti di forza, dei conflitti, delle contraddizioni del (nel) tutto di cui fa parte. In parole più semplici: quando si parla dell'umano senza tener conto che esso è integralmente un prodotto storico (cioè effetto di determinati meccanismi di produzione-riproduzione) non si parla dell'umano, ma di un'entità immaginaria, che è spesso la naturalizzazione o essenzializzazione di un'immagine desiderata dell'essere umano, un'immagine cui dare un fondamento, del tutto coerente con una determinata ideologia e con i rapporti di dominio che essa rappresenta e giustifica. In tal modo si arriva a pensare l'essere umano effetto di una determinata formazione sociale come l'essere umano in quanto tale: è ciò che Marx chiamava nella celebre introduzione del 1857 ai *Grundrisse* una «robinsonata», rilevando come nei testi classici dell'economia politica, con cui egli criticamente si confrontava, l'*homo oeconomicus* del modo di produzione borghese venisse assunto, per l'appunto, come l'uomo in quanto tale<sup>13</sup>.

## 2. Il cortocircuito e la filosofia

A ben vedere, tuttavia, ciò non accade a caso né si sottrae al modo in cui una determinata formazione sociale si riproduce, dato che la parte in essa dominante tende a: promuovere un'immagine cognitiva che rappresenta quella formazione sociale come immodificabile o naturale; generare delle identità soggettive che la assumono come inevitabile ed eterna; neutralizzare quelle impostazioni cognitive che al contrario, muovendosi nell'ambito della scienza della storia, individuano il suo carattere contingente e storico<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Theodor W. Adorno: *Stichworte. Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, S. 35. In tedesco rende indiscutibilmente assai meglio: «Alles schreitet fort in dem Ganzen, nur bis heute das Ganze nicht».

<sup>13</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58), in: MEW Bd. 42, Berlin 1983, p. 19; trad. it.: K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, PGreco Edizioni, Milano 2012, p. 5.

<sup>14</sup> Ciò lo si percepisce in massimo grado proprio in quella che vuole essere la scienza dell'economico, della dimensione che, nel tutto articolato, costituisce la determinante in ultima istanza. In effetti



In effetti, una formazione sociale è attraversata da conflitti, tensioni, dinamiche contrapposte, contraddizioni. Ed altrettanto accade nelle rappresentazioni che in essa – o da essa – si generano. Più esattamente: quando una formazione sociale è attraversata da una conflittualità più o meno forte, tale conflittualità inevitabilmente si riflette, per vie dritte e traverse, sulle rappresentazioni che essa produce di sé.

Si tratterebbe ora di capire quali sono gli effetti che tale conflittualità produce sulle cosiddette scienze umane. Il rischio che esse corrono è senz'altro quello di una sorta di *cortocircuito*, data la corrispondenza in loro di soggetto e oggetto della conoscenza: è l'umano che conosce l'umano (pur nelle sue varie e molteplici articolazioni e differenze). Nella stessa espressione "scienze dell'uomo" (sorvoliamo ora sulla generalizzazione impropria del genere maschile) abbiamo, si direbbe, sia il genitivo soggettivo che quello oggettivo: sono scienze dell'uomo in quanto hanno come oggetto l'uomo, ma anche perché "appartengono" all'uomo. Potremmo estendere tale considerazione all'espressione "scienza della storia": una scienza che *ha come oggetto* la storia, ma altrettanto una scienza che *appartiene* alla storia. La conoscenza dell'oggetto è il soggetto della conoscenza. La storia, insomma, *si* conosce (o disconosce); conosce (o disconosce) se stessa.

Se è così, se ne potrebbe concludere che, costituendo la storia una dimensione conflittuale ed essendo il soggetto della conoscenza tutt'altro che omogeneo ed univoco, ma venendo per l'appunto coinvolto nei conflitti, allora, il conflitto presente nell'oggetto si proietta sulla sua conoscenza e il conflitto così presente nella conoscenza – nel suo soggetto – si proietterebbe sull'oggetto. Si spiega così, peraltro, la pluralità di scuole e correnti presenti nelle scienze umane.

Dovremmo tuttavia chiederci se nella scienza della storia la scienza che appartiene alla storia coincide davvero – come vorrebbe il suo doppio genitivo – con la storia che appartiene alla scienza (le appartiene come suo oggetto, s'intende). Ecco, non è esattamente così: la scienza della storia (intesa è la scienza che ha come oggetto la storia), pur partecipando, come è inevitabile che sia, alla storia come oggetto della conoscenza, se ne colloca *cognitivamente* al di fuori. E se ne colloca cognitivamente al di fuori (come vedremo meglio in conclusione di tale saggio) nel momento in cui essa, ovvero gli *strumenti di conoscenza* (che sono comunque prodotto storico) vengono distinti dalla storia come *oggetto di conoscenza*: permangono tali nella conoscenza che di essi si ha (più corretto sarebbe dire: nella riflessione che si fa su di essi). In altri termini, la loro conoscenza come prodotto storico non dissolve la loro specifica funzione di strumenti di conoscenza: la loro conoscenza è conoscenza della loro

essa, ormai, sta all'effettiva conoscenza scientifica dell'economico come un libretto di istruzioni di un elettrodomestico sta alla scienza fisica i cui principi ne rendono possibile la produzione e il funzionamento. Ecco: l'economia come disciplina (accademica e pubblica) è divenuta (con qualche eccezione, fortunatamente, anch'essa non casuale) il libretto di istruzioni del modo di produzione capitalistico.

distinzione e della loro specifica funzione. Se ciò non accadesse, si cadrebbe nel relativismo e si ri-attiverebbe il cortocircuito.

In tal senso, la scienza della storia, pur non potendo sottrarsi al conflitto, si sottrae al cortocircuito ed anzi lo spiega<sup>15</sup>. Ed è proprio qui che entra in gioco la filosofia.

Per comprendere tale intromissione, dobbiamo innanzitutto proporre una definizione della filosofia e, in ogni caso, demarcarla da pratiche teoriche ad essa contigue e che, almeno in apparenza, le si sovrappongono. Ora, fare filosofia significa *porre nell'immediato la mediazione* e dunque *riflettere* l'immediato (o sull'immediato). Che cosa intendere, tuttavia, per immediato? Rimando alla seguente definizione:

L'immediato è il soggetto, la scontatezza nella quale si vive, si fa, si pensa, si parla. È l'ovvietà con la quale si rappresenta se stessi a se stessi e a se stessi il mondo. È la propria identità, quella certezza con cui sappiamo di essere ciò che pensiamo di essere (immaginandoci trasparenti a noi stessi), la spontaneità con cui facciamo quel che facciamo (nel quotidiano come nelle pratiche più specializzate) e con cui viviamo ciò che viviamo, nel dolore come nella gioia. È il modo diretto con cui riconosciamo ciò che è a noi identico, riconoscendoci in esso. È la lingua che parliamo e la presunta naturalità dell'ordine delle cose che essa istituisce (istituendoci peraltro come soggetti). È l'immagine del mondo che essa proietta con noi su di noi. Questo immediato, inevitabile, è la nostra salvezza, ma può ben essere anche la nostra rovina.<sup>16</sup>

Si potrebbe anche dire che l'immediato è l'ideologia, in un senso althusseria-

<sup>15</sup> Questa situazione, solo apparentemente paradossale – sia detto qui *en passant* – ci permette di rispondere alla domanda come mai continuare a chiamare “marxismo” la scienza della storia inaugurata, nei termini che si è detto, da Marx. È un po' come se continuassimo a chiamare la fisica classica “galileismo” o “newtonismo” (e magari quella relativistica “einsteinismo”). Ora, se queste teorie venissero contestate, come accade alla teoria aperta da Marx, la fisica classica molto probabilmente verrebbe chiamata “galileismo” o “newtonismo”. A tal proposito è necessaria qui un'ulteriore precisazione. Se non utilizzo l'espressione “marxismo” per indicare la scienza della storia e, come si vedrà, la filosofia critica corrispondente, è perché il termine marxismo contiene sia questa che quella. Inoltre, “marxismo” comprende teorie che difficilmente possono considerarsi interne alla scienza della storia e alla filosofia critica (per lo meno non del tutto). D'altra parte, vi sono valide teorie cognitive sulla storia e posizioni filosofiche critiche che sarebbe storicamente improprio definire marxiste. Il termine “marxismo” storicamente eccede il suo *nucleo scientifico* e così anche il suo *nucleo filosofico critico*. Entrambi, di converso, si sono inevitabilmente arricchiti, nel corso del tempo, di teorie emerse (almeno parzialmente) al di fuori (penso non solo alla psicanalisi freudiana e lacaniana, ma anche ai sistemi teorici di Foucault, Deleuze o Derrida). La loro fecondità, peraltro, verrebbe meno, a mio avviso, se non venissero o fossero stati innestati su quei nuclei marxisti, dei quali qui tratto. Anche per questo – prescindendo ora dalla dimensione politica – ritengo indispensabile non solo conservare, ma senz'altro rilanciare il termine “marxismo”. Insomma, per dirla in breve, è di marxismo che si parla in questo saggio.

<sup>16</sup> Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità ovvero la filosofia in Sardegna*, in: a cura di Sebastiano Ghisu e Alessandro Mongili, *Filosofia de logu, Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna*, Meltemi, Milano, 2021, p. 19.

no<sup>17</sup>, o il senso comune, nel senso gramsciano<sup>18</sup>. Se tuttavia l'ideologia è l'immediato, *non ogni immediato è ideologia*. Anche le pratiche scientifiche posseggono infatti, inevitabilmente, il loro immediato: si potrebbe anzi dire che tale immediatezza è la loro indispensabile condizione: «è quella “conoscenza tacita” che esse, inevitabilmente, presuppongono e le strumentazioni teoriche che utilizzano e che lo scienziato viene educato, nella sua formazione, a far sue. In effetti, qualsiasi forma di sapere è caratterizzata da una tale immediatezza e si rivolge al proprio oggetto (anch'esso peraltro assunto come ciò che si dà immediatamente) con un bagaglio di conoscenze e concettualità inesprese e assunte come senz'altro valide e quasi naturalmente legate all'oggetto»<sup>19</sup>.

Di contro, la filosofia non è, a rigore, un sapere, un sapere, dato che ponendo la mediazione nell'immediato, non ne conserva alcuno. Essa riflette sulle stesse riflessioni con cui s'incunea nell'immediato, lacerandolo: «questo suo riflettere è transitivo e intransitivo nello stesso tempo: essa, infatti, ponendo la mediazione nell'immediato cui si indirizza, media le sue stesse strumentazioni teoriche, che si generano, anzi, solo attraverso tale mediazione. In tal senso, a rigore, non si può dire che abbia un suo diretto *oggetto* della conoscenza, rivolgendosi semmai la sua attenzione riflettente alla *conoscenza* dell'oggetto. Non si rapporta direttamente al mondo – anche se così spesso appare – ma indirettamente, attraverso il modo in cui esso, in un determinato contesto e in uno spazio determinato, è vissuto, conosciuto, concepito, rappresentato, descritto»<sup>20</sup>.

In altri termini, la filosofia si rapporta al mondo attraverso l'immediato<sup>21</sup>. In tal senso è l'immediato che, riflettendo se stesso, pone la mediazione. Rende esplicito l'implicito, ma con il linguaggio dell'implicito. Esplicita ad esempio i concetti, li estrapola o, per usare una metafora che traiamo dalla chimica, li isola o li separa. Crea una rete concettuale più o meno complessa, generando così terminologie, strumentazioni teoriche, logiche argomentative, problematiche che danno alla filosofia stessa l'apparenza di una sua autonomia radicale (dall'imme-

<sup>17</sup> Si veda: Louis Althusser, *Marxisme et Humanisme* (1963), in Louis Althusser, *Pour Marx* (1965), cit., p. 240; trad. it. cit., p. 209.

<sup>18</sup> Antonio Gramsci, *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* (1932-33), in Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2007, Quaderno 11, vol. 2, p. 1396. Il senso comune è una sorta di «filosofia dei non filosofi», vale a dire «la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio».

<sup>19</sup> Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità...*, cit., p. 19. Sul concetto di conoscenza tacita si veda innanzitutto Michael Polanyi, nel suo *Personal Knowledge* (University of Chicago Press, 1958; trad. it. *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1998) in particolare nella seconda parte, *The Tacit Component*. Tale concetto è stato poi rilanciato da Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1962; trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978 (qui in particolare p. 66).

<sup>20</sup> Sebastiano Ghisu, *Le lacerazioni dell'identità...*, cit., p. 20.

<sup>21</sup> Certamente, dato che l'immediato fa parte del mondo, si potrebbe dire che si rapporta direttamente al mondo, ma, appunto, attraverso l'immediato...

diato – alla fin fine dal contesto storico) o di una sua capacità autopropulsiva che invece non possiede.

Tuttavia, come non ogni immediato è ideologia così l'ideologia si dà *anche* come mediazione. È ideologica quella mediazione che pur riflettendo sull'immediato ideologico, ed anzi proprio riflettendovi, lo conferma, giustificandolo, dandogli un fondamento o comunque assumendolo come dato. Un esempio potrebbe essere la filosofia del diritto quando riprende i concetti base della pratica giuridica, strutturata sull'idea del soggetto umano come causa di sé e ne analizza, come dati, per dar loro un significato e un fondamento, i concetti di colpa o responsabilità. Lo stesso potrebbe dirsi a tal proposito della filosofia morale e politica o, in generale, di tutte quelle impostazioni che sottraggono i soggetti umani alla storia, vale a dire alle forme della loro costituzione, alle dinamiche di cui sono effetto. È ad esempio ideologica quella filosofia che eleva a facoltà umana quella razionalità che è invece effetto di una determinata formazione sociale. E così via.

Ora, se propriamente *la mediazione non è conoscenza* né la conoscenza mediazione, va detto che essa ha non di meno un *effetto di conoscenza*: giustificando, confermando, sostenendo a suo modo una forma di disconoscimento, riproduce tale disconoscimento. Viceversa, riflettendo su una teoria scientifica, ricostruendone la concettualità, le forme della sua riproduzione, *la storia*, rilancia la conoscenza fornita da quella teoria (e può addirittura arricchirla, suggerirle concettualità). Possiamo quindi ben dire che non è ideologica, ma critica, quella mediazione – insomma: quella filosofia – che rimanda alle concrezioni teoriche prodotte dalle scienze<sup>22</sup>. In relazione all'umano – che è quanto a noi qui interessa specificatamente – non è ideologica, ma critica, quella mediazione che rimanda alla conoscenza che dell'umano fornisce la scienza della storia. Ed è quella che definirei filosofia critica.

Tale filosofia è critica perché in effetti si confronta – nel raggio di azione della filosofia, che è in effetti il suo campo di battaglia – con le altre filosofie, servendosi certamente, con il massimo rigore, delle strumentazioni concettuali, delle linee argomentative, delle terminologie filosofiche. E lo fa anche riconducendo le filosofie al loro alveo storico, che – sia qui ribadito a scanso di equivoci – *non è il loro passato, ma il loro presente*: in realtà, la loro genesi: il loro essere effetto di determinate ideologie e il loro mascherare questa loro origine. In fondo, la domanda principale che la filosofia critica dovrebbe porre alle altre filosofie è la seguente: quale (idea di) soggetto implica una certa filosofia? Il che equivale a chiedersi: da quale ideologia è nutrita una filosofia? Quale è l'immediato sui cui riflette per confermarlo o giustificarlo? In altri termini: *di quale soggetto è nome una certa filosofia?*<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Che poi le scienze, proprio perché comunque prodotto storico, non vadano assolutizzate, cioè assunte come definitivamente vere è chiaro. O meglio, dovrebbe esserlo.

<sup>23</sup> Si arriverebbe allora a vedere ad esempio nel soggetto che la filosofia analitica implica (massi-

Nell'operare in questa direzione, nel combattere la sua battaglia, la filosofia critica non può che richiamarsi alla scienza della storia, più precisamente alle conoscenze che essa è in grado di fornire. Resta da chiedersi se la scienza della storia necessiti della filosofia critica e, prima di tutto, se essa, in quanto scienza, abbia un immediato. Se infatti la concettualità o la strumentazione teorica con cui la scienza della storia conosce il suo oggetto è prodotto storico e *non si sottrae* dunque alla storia, allora quella strumentazione fa parte dell'oggetto della conoscenza. E se *gli strumenti* di conoscenza fanno parte *dell'oggetto* della conoscenza, essi evidentemente possono ed anzi devono venir conosciuti e se devono venir conosciuti dalla stessa scienza che li utilizza cesserebbero di essere un immediato. In tal senso, la scienza della storia – diversamente dalle scienze naturali – non avrebbe un immediato. E se non lo ha, non dovrebbe neppure avere – o piuttosto, non occorre abbia – una mediazione: conosce il proprio oggetto e la conoscenza del proprio oggetto.

In effetti, a ben vedere, non è esattamente così. Un immediato in realtà permanente. La conoscenza rivolta all'oggetto non può infatti non mantenere un immediato, mentre la conoscenza – sarebbe più corretto dire: la riflessione – rivolta agli strumenti di conoscenza non può conservarne alcuno, pena la loro incomprendimento (cesserebbero di essere strumenti di conoscenza, non li si coglierebbe come tali). Permangono quindi l'immediato e la sua mediazione.

Oltretutto, l'apparato o i percorsi concettuali richiesti per riflettere sugli strumenti di conoscenza non sono necessariamente gli stessi utilizzati per conoscere l'oggetto di conoscenza. Si tratta in effetti di piani o momenti distinti, pur sempre all'interno della scienza della storia: il piano filosofico (potremmo dire epistemologico) e quello epistemico (direttamente rivolto all'oggetto della conoscenza). Se è dunque vero che una piena comprensione della storia (di quel tutto articolato a dominante di cui si è detto) si ha solo nell'interazione tra i due piani, tale interazione implica tuttavia la loro preliminare differenza.

Potremmo allora concludere che la scienza della storia contiene e genera una filosofia intrinseca, che, riallacciandosi inevitabilmente alla sua storia ovvero riflettendosi e confrontandosi con il contesto in cui viene a trovarsi, si proietta poi, come filosofia critica e storia critica delle idee, adeguatamente attrezzata, su quel campo di battaglia che è in generale la filosofia, ovvero, ancora una volta, sulla storia concreta. Non rendersene conto è il suo peggior inganno.

mamente nei suoi esiti più scolastici e gergali, meno nelle sue origini) – soggetto scambiato per l'uomo o la mente umana in quanto tali – il soggetto neoliberale – più esattamente il soggetto che il neoliberalismo auspica e immagina. Dunque un soggetto astratto e concreto insieme: *astratto* perché scambiato per il soggetto in quanto tale (che non si dà); *concreto* perché corrispondente ad un'ideologia realmente esistente, effetto di determinati rapporti di dominio.



# Altri luoghi per la storia della filosofia: il pensiero degli scienziati contemporanei

Giuseppe Giordano  
(Università degli Studi di Messina)  
ggiordano@unime.it

Title: Other places for the history of philosophy: the thinking of contemporary scientists.

Abstract: The work aims to show an extension of the field of the history of philosophy. It is to show how scientists such as Werner Heisenberg and Ilya Prigogine can also be included in the history of philosophy. This is because their reflections on their revolutionary scientific theories certainly constitute important pages of philosophy.

Keywords: History of Philosophy, Werner Heisenberg, Ilya Prigogine.

Nell'ottica di un ripensamento della storia della filosofia, una riflessione importante, a mio giudizio, deve riguardare i luoghi della filosofia. E questi luoghi possono essere fuori dai testi canonici di filosofia.

La storia della filosofia ha attraversato mutamenti importanti, allargandosi per metodi e ambiti; ha incrociato i sentieri della storia della cultura, di quella delle idee e del pensiero scientifico, ibridando modelli e percorrendo sentieri innovativi.

La mia proposta odierna è quella di un ulteriore passaggio riguardo al campo della scienza. Bisogna andare oltre l'ovvietà che gli scienziati operano necessariamente con una filosofia – genericamente intesa – sullo sfondo<sup>1</sup>. Quello che vorrei porre all'attenzione oggi è la possibilità non di analizzare in chiave filosofica le idee scientifiche, ma rinvenire vere e proprie riflessioni filosofiche in testi di scienziati, che con le loro teorie hanno cambiato il senso del nostro modo di stare al mondo, lo hanno compreso e ci hanno riflettuto sopra, producendo vera e propria filosofia. Se vogliamo conquistare alla storia della filosofia un altro luogo, è possibile farlo indagando la produzione *espressamente* filosofica degli scienziati.

La nuova idea di filosofia è un'esigenza, che si palesa, ad esempio, in una famosa affermazione (ascrivibile agli anni Venti del secolo scorso) dello storico delle

<sup>1</sup> Si veda ad esempio K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934; 1959], premessa di G. Giorello, trad. di M. Trincherò [1970], Einaudi, Torino 1995, p. XLV; e anche L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* [1974], trad. di F. Fissetti, De Donato, Bari 1976.



religioni e del Cristianesimo Adolf Harnack: «La gente si lamenta che la nostra generazione non abbia filosofi. Non è assolutamente vero: solo che i filosofi oggi appartengono a un'altra sezione, e si chiamano Planck ed Einstein»<sup>2</sup>.

Alla luce del fatto che gli scienziati hanno prodotto vera filosofia (anche se, ovviamente, non hanno, come invece sosteneva Harnack, sostituito i filosofi “veri e propri”), la storia della filosofia non può non includerli in quanto filosofi.

Allo scopo di corroborare quanto ho appena detto, vorrei proporre non l'esame generale, quasi il ritratto filosofico, di qualche scienziato del Novecento, ma vorrei piuttosto restringere il campo e affrontare due opere esemplari, che sono chiaramente testi di filosofia, opera di due grandi protagonisti della scienza del Novecento: i premi Nobel Werner Heisenberg e Ilya Prigogine.

Heisenberg costituisce un caso davvero esemplare. Immerso pienamente nel clima rivoluzionario della fisica quantistica, lo scienziato tedesco è colui che enuncia le “relazioni di incertezza” (meglio, ma malamente, note come “principio di indeterminazione”). In una memoria del 1927, dal titolo *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche*<sup>3</sup>, Heisenberg porta all'estremo un rovesciamento epistemologico iniziato da Albert Einstein con le teorie della relatività<sup>4</sup>, sancendo la fine definitiva della separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, su cui si era fondato il progetto conoscitivo della scienza “classica”<sup>5</sup>. Infatti, le “relazioni di incertezza” mettono a fuoco come in microfisica l'atto di osservazione non sia neutro, ma anzi perturbi l'oggetto osservato al punto di impedire la misurazione contemporanea di due grandezze come la velocità e la posizione<sup>6</sup>. Il rapporto tra il soggetto osservatore (il dispositivo di osservazione nel caso della microfisica) e l'oggetto osservato è un rapporto di condizionamento reciproco. Quello che si attua è un vero e proprio recupero dell'uomo all'interno della natura descritta dalla scienza, quella natura da cui era stato espulso dalla matematizzazione che Galileo Galilei aveva avviato di essa<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Citato in A. Einstein, *Autobiografia scientifica. Con interventi di Wolfgang Pauli, Max Born, Walter Heitler, Niels Bohr, Henri Margenau, Hans Reichenbach, Kurt Gödel* [1949], trad. di A. Gamba, Boringhieri, Torino 1979, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche* [1927], in Id., *Indeterminazione e realtà* [1991], a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, trad. di G. Gregorio e C. Staiti, Guida, Napoli 2002, pp. 47-77.

<sup>4</sup> Cfr. A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio, R. Descartes, *Discorso sul metodo* [1637], trad. di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>6</sup> Si veda W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche*, cit., pp. 51-52.

<sup>7</sup> Sulla “matematizzazione galileiana della natura” si possono vedere le pagine dedicate a essa in E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, [1936; 1959], trad. di E. Filippini [1961], Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 59-90. Sulla questione del recupero del soggetto nella natura da parte della fisica del primo Novecento, mi permetto di rinviare a G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*, Armando Siciliano, Messina 2021, in particolare al non capitolo dal titolo “Il recupero del soggetto conoscente nel Novecento”.

Le conseguenze della teorizzazione di Heisenberg ricadono ben oltre i confini della fisica delle particelle; mettono in moto un ripensamento anche della logica della scienza, che non potrà più fondarsi esclusivamente sul principio di non contraddizione, ma – come osservava Niels Bohr – obbligano ad accettare i dualismi e la complementarità delle spiegazioni scientifiche<sup>8</sup>, proprio perché «la nostra posizione [è] di spettatori e attori a un tempo del grande dramma dell'esistenza»<sup>9</sup>; sono conseguenze di natura eminentemente filosofica, che spingono Heisenberg a confrontarsi direttamente con tutta la storia della filosofia<sup>10</sup>. È cambiato infatti il concetto stesso di natura<sup>11</sup>. Secondo Heisenberg, «se si può parlare di un'immagine della natura propria della scienza esatta del nostro tempo, non si tratta quindi più propriamente di un'immagine della natura, ma di un'immagine del nostro rapporto con la natura»<sup>12</sup>.

Alla luce di queste considerazioni Heisenberg si cimenta a costruire un “ordinamento della realtà”. È questo infatti il titolo dell'opera che voglio porre all'attenzione della ricognizione storico-filosofica in quanto testo genuino di filosofia. *Ordinamento della realtà* è un saggio inedito (fatto circolare soltanto tra pochi amici), redatto da Heisenberg tra il 1939 e il 1942 e pubblicato per la prima volta soltanto nel 1984 all'interno della raccolta delle opere complete del fisico tedesco<sup>13</sup>.

Il lavoro si apre con una dichiarazione che ne fa emergere immediatamente la dimensione filosofica, perché si tratta di un'apertura polemica contro lo specialismo, nella prospettiva di una ricerca di senso generale<sup>14</sup>. La novità sta nella scelta del termine “ordinamento”, che mostra l'accoglimento in prospettiva filosofica del ruolo riconosciuto al soggetto, dopo l'enunciazione delle “relazioni di incertezza”<sup>15</sup>. Il modello conoscitivo del rispecchiamento è definitivamente

<sup>8</sup> Cfr. N. Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica* [1927], in Id., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1961, pp. 323-353

<sup>9</sup> N. Bohr, *Biologia e fisica atomica* [1937], in Id., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, cit., p. 395.

<sup>10</sup> Si vedano ad esempio: W. Heisenberg, *Fisica e filosofia* [1958], trad. di G. Gnoli [1961], Il Saggiatore, Milano 1994; Id., *Mutamenti nelle basi della scienza* [1959], trad. di A. Verson, Boringhieri, Torino 1978; Id., *Natura e fisica moderna* [1955], trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985. Sulla filosofia di Heisenberg, fra i molti, rinvio a G. Gembillo, *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Giannini, Napoli 1987 e a C. Altavilla, *Fisica e filosofia in Heisenberg*, Guida, Napoli 2006.

<sup>11</sup> Per alcune considerazioni specifiche sul cambiamento del concetto di natura dovute a Heisenberg (e anche a Prigogine) rinvio a G. Giordano, *La crisi della “realtà scientifica” classica e la costruzione di una nuova realtà: Heisenberg e Prigogine*, in E. Coco (a cura di), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica*, ETS, Pisa 2022, pp. 97-110.

<sup>12</sup> W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, cit., pp. 54-55.

<sup>13</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit*, in Id., *Gesammelte Werke*, heraus. W. Blum, H.-P. Dürr, H. Rechenberg, Piper, München 1984, pp. 217-306.

<sup>14</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, a cura di G. Gembillo e G. Gregorio, Armando Siciliano, Messina 2020, p. 19. La traduzione del testo di Heisenberg era già apparsa nel citato volume *Indeterminazione e realtà*. Utilizzo in questo mio saggio la recente edizione indipendente, che si colloca in una temperie di nuove riflessioni sul fisico tedesco. Sul tema mi permetto di rinviare a G. Giordano, *Ritorno a Heisenberg*, in “Complessità”, 2 – 2020, pp. 270-285.

<sup>15</sup> Cfr. G. Gembillo – G. Gregorio, *L'“Ordinamento della realtà” di Werner Heisenberg come punto di svolta verso la Complessità*, in W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, cit., p. 11.

tramontato. La necessità è di costruire un mondo di relazioni – e non è un caso che il titolo originale dell'autobiografia di Heisenberg sia *Der Teil und das Ganze (La parte e il tutto)*<sup>16</sup> – allorquando avvengono dei grandi mutamenti paradigmatici come il superamento della scienza “classica”<sup>17</sup>. Il compito dell'uomo appare essere allora quello di cercare connessioni e costruire reti di rapporti<sup>18</sup>.

In questo contesto costruito in premessa, l'accento viene ora posto sul linguaggio e sulla logica, che richiede un mutamento, perché non è più possibile, dopo la rivoluzione quantistica e le scoperte in microfisica, pensare a una realtà riducibile a elementi basilari statici. C'è bisogno di un nuovo modo di costruire l'immagine del mondo; un modo dinamico e non statico, che rimanda, come osserva espressamente Heisenberg, a Hegel: «La più celebre formulazione sistematica di questa rappresentazione “dinamica” della realtà è la dialettica hegeliana»<sup>19</sup>.

Il riferimento a Hegel ci fa capire la scelta di campo di Heisenberg, che, nella polemica tra intelletto e ragione, sposa il partito della ragione contro quello dell'intelletto (kantiano o della scienza classica, poco cambia), perché la prospettiva relazionale che sta abbracciando non può essere soddisfatta da un pensiero che “riduce” la vitalità della realtà a congiunzione esteriore di parti. Si tratta di una scelta di prospettiva<sup>20</sup>. Ma qui emerge anche il fatto che «ogni ambito della realtà può essere rappresentato nel linguaggio»<sup>21</sup>

Nella costruzione del suo ordinamento della realtà, Heisenberg prende spunto dalla suddivisione che Goethe aveva fatto degli ambiti della realtà in una *Postilla alla Teoria dei colori*<sup>22</sup>, dove il poeta procedeva a individuare un percorso dalla sfera della pura casualità a quella della genialità. A partire da ciò, non si tratta di suddividere le cose e i fenomeni e collocarli nella scansia corrispondente<sup>23</sup>; si tratta piuttosto di individuare degli ambiti di realtà, intendendo con questa denominazione «un insieme di connessioni regolari»<sup>24</sup> a partire dall'ambito dell'oggettivazione fino ad arrivare a quello soggettivo-spirituale<sup>25</sup>.

Se l'ordinamento deve partire dall'“oggettivo”, il primo ambito non può che essere quello della fisica<sup>26</sup>, per passare alla chimica<sup>27</sup> e poi alla biologia<sup>28</sup>, ambito in cui emerge con forza il passaggio a una prospettiva antiriduzionista, nella

<sup>16</sup> Si veda, in italiano, W. Heisenberg, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1965* [1971], trad. di M. e D. Paggi, Boringhieri, Torino 1984.

<sup>17</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, cit., p. 24.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 25.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 29-30.

<sup>20</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, cit., p. 30.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>22</sup> Per le indicazioni di riferimento si veda *ivi*, p. 41, nota 1.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 141.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47-64.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 64-85.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 85-109.

quale «il tutto è più della somma delle sue parti»<sup>29</sup> e in cui si palesa la storicità all'interno della scienza<sup>30</sup>, ridefinendo anche al suo interno il concetto stesso di osservazione<sup>31</sup>.

L'ambito successivo è quello costituito dalla *coscienza*<sup>32</sup>, vero salto qualitativo, che conduce poi all'ambito del simbolo e delle forme<sup>33</sup>. È anche questo l'ambito dell'arte, che soltanto in maniera scorretta viene opposto a quello della scienza, in quanto «l'eccessiva enfasi sulla diversità della conoscenza scientifica e artistica deriva certo dall'inesatta idea che i concetti siano fissati saldamente alle “cose reali”, che le parole abbiano, nel loro rapporto con la realtà, un senso perfettamente chiaro e determinato e che una proposizione vera composta con esse possa consegnarci in modo in qualche modo completo un certo stato di fatto “oggettivo”. Ma noi sappiamo che il linguaggio coglie e configura la realtà solo in quanto la idealizza»<sup>34</sup>.

È il processo conoscitivo che determina ciò che è la conoscenza; cioè «bisogna accontentarsi del fatto che solo attraverso il processo conoscitivo si decide ciò che si deve intendere con “conoscenza”»<sup>35</sup>. La conoscenza si configura come un modo di ordinare, non di “adeguare” il pensiero alla realtà<sup>36</sup>. «Conoscenza» – dice Heisenberg – «è in ultima analisi nient'altro che ordine – non di ciò che è già disponibile in quanto oggetto della nostra coscienza o della nostra percezione, ma di qualcosa che solo attraverso questo ordinamento diventa vero e proprio contenuto di coscienza o processo percepito»<sup>37</sup>. E questo vale anche per la scienza<sup>38</sup>.

Vi sono poi i simboli delle comunità umane, come le parole “libertà e uguaglianza”<sup>39</sup>, attorno a cui nascono, per esempio, gli ordinamenti giuridici. Infine, ultimo ambito, è quello delle “forze creative”, l'ambito estremo del “soggettivo”, quello «in cui lo sguardo si apre a quelle parti del mondo di cui si può parlare solo per metafore»<sup>40</sup>, nel quale entra, ad esempio, la religione. Siamo in

<sup>29</sup> Ivi, p. 88.

<sup>30</sup> Cfr. ivi, p. 99. Sul ruolo che la biologia ha nell'introduzione della storicità nella scienza si possono vedere le pagine a ciò dedicate in G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999.

<sup>31</sup> Osserva Heisenberg: «Forse, però, la caratteristica più essenziale di questa nuova situazione conoscitiva è che già il concetto di “osservazione” in un essere vivente contiene dei tratti che non possono essere definiti in modo fisico-oggettivo» (W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, p. 104).

<sup>32</sup> Si veda ivi, pp. 109-117.

<sup>33</sup> Cfr. ivi, p. 120.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 132-133.

<sup>35</sup> Ivi, p. 133.

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Scrive Heisenberg: «Ammiriamo sempre, nella scienza, il fenomeno per cui a una struttura si annettono in modo apparentemente spontaneo nuove strutture, e questa rete di strutture copre alla fine un settore molto ampio, al quale la prima struttura non si riferiva affatto. Questa forza formante di una struttura costituisce l'autentica essenza di una conoscenza scientifica, e in questa sede appare di nuovo visibile con estrema chiarezza la stretta affinità di scienza e arte» (ivi, p. 136).

<sup>39</sup> Cfr. ivi, p. 138.

<sup>40</sup> Ivi, p. 141.

un dimensione collettiva che ci conferisce senso: «Così, nei simboli della collettività, rimane per noi vitale e fecondo lo strato profondo del mondo a cui ci sentiamo affidati in quanto membri armonici della collettività. E questo dissolversi nel mondo [...] resta infine anche la felicità più grande che il mondo può offrirci: la coscienza dell'essere a casa»<sup>41</sup>.

L'ultima parte di *Ordinamento della realtà* è quella in cui emerge l'istanza etica che sorge dalla scienza di Heisenberg. L'aver infatti dato un ruolo attivo così importante al soggetto non può non avere implicazioni etiche<sup>42</sup>; e il senso di una responsabilità etica che permea la parte finale del testo che stiamo esaminando (come luogo di filosofia) porta a delle considerazioni finali che costituiscono forse la motivazione per la non pubblicazione del saggio durante il regime hitleriano.

Heisenberg ha coscienza del tempo che vive: «L'epoca in cui viviamo» – osserva – «minaccia con i suoi disordini e le sue sciagure i valori che finora ci sembravano certi; e se si assumono gli sconvolgimenti politici come unità di misura dei movimenti alle fondamenta del pensiero, le catastrofi di questi decenni indicano che il baricentro del pensiero umano e le sue fondamenta si spostano. Come apparirà il mondo quando questo mutamento sarà giunto alla fine, non lo sappiamo. [...] Il singolo non può far altro che prepararsi interiormente per le modificazioni che avvengono senza il suo contributo»<sup>43</sup>.

Qui entra in gioco il ruolo dello scienziato negli anni della Guerra. Heisenberg ha paura del potere politico e di quello che potrebbe fare con la scienza: «Se pensiamo all'epoca futura, su di noi incombe il gravissimo pericolo di confondere potenze buone e cattive. Proprio in un'epoca in cui si annulla il legame con la religione antica, il pericolo che i demoni si impadroniscano del potere degli dèi è più grande che mai; e i demoni si alleano sempre con quello sfavillante fantasma che in ogni epoca ha traviato gli uomini: il potere politico»<sup>44</sup>.

Per il fisico tedesco, il potere politico è coercitivo e delittuoso. Continua infatti: «Per avere di questo una visione più precisa dobbiamo in primo luogo tenere presente che il potere politico si fonda ancor sempre su delitti. E il fatto che il potere politico, quando è imposto come ordinamento a una grande collettività umana, produca in fin dei conti anche effetti positivi, non costituisce un miglioramento. Infatti, durante il processo di espansione del potere, gli uomini tentano sempre di inserire con brutale violenza nel sistema gli altri che non si inquadrano spontaneamente nella collettività»<sup>45</sup>.

Dopo queste considerazioni generali, Heisenberg prefigura un ruolo fondamentale per la scienza in quanto essa «è il luogo in cui gli uomini del nostro tempo affrontano la verità»<sup>46</sup>. Ma se questo è vero, lo scienziato deve lavorare

<sup>41</sup> Ivi, p. 156.

<sup>42</sup> Cfr. W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, cit., p. 76.

<sup>43</sup> W. Heisenberg, *Ordinamento della realtà*, cit., p. 157.

<sup>44</sup> Ivi, p. 158.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 159-160.

servendo soltanto lo sforzo di accrescere la conoscenza; non deve essere strumento del potere politico; deve essere lui il sacerdote del “vero”, del puro conoscere e non il servitore di un potere, che la conoscenza vuole piegare a proprio esclusivo vantaggio<sup>47</sup>.

La conclusione di *Ordinamento della realtà* va nella direzione, quindi, di ribadire l'impianto filosofico (ed etico) della cultura occidentale, nata nel segno di alcuni “Greci stravaganti”, che volevano conoscere per il puro gusto di conoscere.

L'altro esempio di un libro genuinamente filosofico prodotto da uno scienziato è *La nuova alleanza*, scritto da Ilya Prigogine insieme a Isabelle Stengers, entrambi chimici, ma la seconda divenuta nel tempo filosofa della scienza<sup>48</sup>. Con Prigogine siamo definitivamente fuori dalla scienza classica. Si è compiuta una vera e propria rivoluzione<sup>49</sup>, che ha portato a compimento il processo avviato da Jean-Joseph Fourier a partire dal 1807, con la scoperta della scienza del calore, una fisica alternativa a quella di Newton; passato attraverso la termodinamica statistica di Ludwig Boltzmann; e che è arrivato alla termodinamica dei processi che avvengono lontano dall'equilibrio termico. Un cammino dall'astratto al concreto.

Se Heisenberg aveva dato il colpo di grazia alla separazione soggetto-oggetto, cardine epistemologico della fisica galileiano-newtoniana, Prigogine è colui che ha definitivamente liquidato la temporalità reversibile, altra caratteristica della vecchia descrizione fisica, dalla scienza. La termodinamica delle “strutture dissipative” – la scoperta che gli ha fatto avere il premio Nobel per la chimica nel 1977 – descrive una natura in cui il tempo della scienza e il tempo degli uomini non sono più in rotta di collisione; una natura nella quale il tempo orientato storicamente dal passato verso il futuro non è soltanto una illusione<sup>50</sup>. È accaduto che «gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che tutti sapevano»<sup>51</sup>, che cioè il tempo scorre irreversibilmente dal passato verso il futuro.

Nella *Prefazione* all'edizione del 1992 della *Nuova alleanza*, Prigogine e Stengers scrivono: «La freccia del tempo, lungi dall'essere una proprietà secondaria e derivata, è costitutiva della realtà fisica, dal più piccolo degli atomi in interazione con il suo campo, fino all'universo nel suo insieme»<sup>52</sup>. Se c'è dunque una

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>48</sup> Di Stengers segnalò il fondamentale *Cosmopolitiche* [1996-1997], trad. di F. Montanari, L. Spaziante, M. Tommasi, M. Cumbo, M. Menga, Sossella, Roma 2005.

<sup>49</sup> Cfr. G. Gembillo – G. Giordano, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

<sup>50</sup> Il riferimento è a quanto Albert Einstein scrive, il 15 marzo 1955, nell'ultima lettera del carteggio con l'amico Michele Besso, sostenendo che – cito Einstein – «per noi fisici credenti, la distinzione tra passato, presente e futuro ha solo il significato di un'illusione, per quanto tenace» (A. Einstein, *Corrispondenza con Michele Besso (1903-1955)*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli 1995, p. 459). Non è un caso se una raccolta di saggi in spagnolo di Prigogine e Stengers porti proprio il titolo *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden* [1983], trad. di F. Martin, Tusquets, Barcelona 1997<sup>4</sup>.

<sup>51</sup> I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 274.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. xv.



proprietà comune a tutto l'universo, questa è la freccia del tempo.<sup>53</sup> Per arrivare però a questa consapevolezza si deve avere chiaro quale sia stata l'operazione inauguratasi con la Rivoluzione scientifica e quale risultato abbia recato con sé. Seguiamo i nostri autori: «Si può dire che il paradosso della scienza classica consiste nello stupefacente risultato che fu la nascita di una nuova razionalità, che ci dava la chiave dell'intelligibilità della natura. La scienza ha iniziato un dialogo fruttuoso con la natura, ma lo sbocco di questo dialogo è stato dei più sorprendenti. Esso ha rivelato all'uomo una natura passiva e morta, una natura che si comporta come un automa, che, una volta programmato, segue eternamente le regole scritte sul suo programma. In questo senso il dialogo con la natura ha isolato l'uomo dalla natura, piuttosto di metterlo a più stretto contatto con essa. Uno dei più grandi successi della ragione umana è diventato una triste verità. La scienza è stata vista come una cosa che disincanta tutto ciò che tocca»<sup>54</sup>.

La novità è che la scienza, oggi, non è più quella classica<sup>55</sup>. *La nuova alleanza* vuole mostrare il cambiamento, la “metamorfosi della scienza”, seguendo un percorso storico-genetico di analisi. Il libro è articolato in tre parti: la critica alla scienza classica, lo sviluppo della scienza del tempo irreversibile, il passaggio dall'essere al divenire. Si tratta di un percorso in crescendo che conduce a una nuova visione del rapporto uomo-natura, passando per il superamento della concezione gerarchica dei saperi e arrivando a nuovi concetti sia di scienza sia di natura.

La discussione critica sulla scienza classica procede dalla constatazione di come il suo esito – lo abbiamo già sentito – si presenti come un “disincantamento del mondo” (giusta l'indicazione di Max Weber<sup>56</sup>).

Il “disincantamento” discende dalla pretesa di oggettività della scienza; pretesa fondata su presupposti esclusivamente quantitativi e di misurazione; ma appunto pretesa, in quanto la scienza non è oggettiva nel senso forte del termine. Prigogine e Stengers mostrano ciò descrivendo il metodo scientifico come l'esecuzione di una sceneggiatura già scritta<sup>57</sup>.

Il metodo sperimentale è stato assunto come cifra identitaria della scienza dell'età moderna (e non soltanto da quella)<sup>58</sup>, ma è un metodo di semplificazione della realtà, fondato su quello che Prigogine e Stengers definiscono un “mito”: il mito dell'omogeneità dell'universo e della sua isocronia<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> Sulla “freccia del tempo”, anche sulle origini di questa espressione, mi permetto di rinviare a G. Giordano, *Complessità. Interazioni e diramazioni*, Armando Siciliano, Messina 2021, pp. 176-191.

<sup>54</sup> I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 8.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 11.

<sup>56</sup> Cfr. M. Weber, *La scienza come professione* [1919], introduzione, traduzione, note e apparati di P. Volonté, Rusconi, Milano 1997. Si veda anche I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 31.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 43.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.



È successo che la misurabilità dell'Universo nei termini della “matematizzazione galileiana della natura” è un mito, se pretende di consegnarci una conoscenza “vera” della realtà, e su questo mito si fonda il progetto della scienza del Seicento. L'abbondanza qualitativa del reale è stata cancellata e «da questo momento in poi l'uomo non fa più parte, non può, della natura che descrive; la può solo dominare dall'esterno»<sup>60</sup>. L'esito drammatico di una delle imprese più riuscite della cultura occidentale è l'esclusione del soggetto conoscente dal mondo che riesce a conoscere ora matematicamente.

Da questa situazione scaturisce il problema delle “due culture”. Di fronte a questo problema, Prigogine e Stengers avviano un serrato dialogo con i filosofi<sup>61</sup>. Innanzitutto, individuano in Kant colui che ha dato la “ratificazione critica” alla scienza classica, sancendo con la dichiarazione dell'impossibilità che la metafisica sia scienza la separazione tra cultura scientifica e cultura umanistica<sup>62</sup>.

Di fronte a questa separazione dell'uomo dalla natura, vi è necessità di trovare riferimenti filosofici altri, riferimenti per una scienza attuale che non risponde più ai canoni kantiani e della fisica newtoniana. I riferimenti individuati da Prigogine e Stengers sono sorprendenti (se si pensa che i due autori muovono da una posizione scientifica). Nella prospettiva di un reinserimento dell'uomo nella natura, diventa possibile infatti chiamare in causa Hegel, perché «la filosofia hegeliana [...] integra la natura, ordinandola in livelli di crescente complessità, nel quadro del divenire mondiale dello spirito. Il regno della natura si completa con lo spirito divenuto cosciente di sé: l'uomo».<sup>63</sup> È la visione sistematica del filosofo che qui viene recuperata; l'idea cioè che nessun sapere è bastevole per sé come spiegazione complessiva<sup>64</sup>.

Altro filosofo chiamato in causa è Henri Bergson; anche lui un critico della scienza classica, a cui attribuisce un'intelligenza incapace di comprendere davvero una realtà, che sfugge agli incasellamenti statici della concettualizzazione scientifica, e alla quale vuole sostituire, com'è noto l'intuizione<sup>65</sup>. Anche la riflessione del filosofo francese è fondata sul tempo; Bergson, infatti, punta alla riconquista di un tempo che sia “invenzione”, creazione, lasciando all'astrattezza scientifica il tempo “spazializzato”<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Ivi, p. 50. E poco dopo Prigogine e Stengers aggiungono: ««La fisica classica si è data una forma sistematica. Ma la sua pretesa di costruire una descrizione del mondo chiusa, coerente, completa, espelle l'uomo dal mondo che descrive, non solo in quanto abitante di questo mondo, ma anche [...] in quanto suo descrittore» (ivi, p. 80).

<sup>61</sup> Per una disamina puntuale del confronto condotto da Prigogine non soltanto in *La nuova alleanza*, mi permetto di rinviare alla seconda sezione di G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005. Si veda anche G. Gembillo – G. Giordano – F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004.

<sup>62</sup> Cfr. I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., pp. 89 e 91-92.

<sup>63</sup> Ivi, p. 94.

<sup>64</sup> Cfr. ivi, p. 228.

<sup>65</sup> Cfr. ivi, pp. 96-99.

<sup>66</sup> Cfr. ivi, p. 97. Per il concetto di “tempo spazializzato” si veda H. Bergson, *Durata e simultaneità* [1922], a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004.

L'ultimo riferimento filosofico importante è Alfred North Whitehead, che, con *Processo e realtà*<sup>67</sup>, voleva di fatto rompere l'opposizione canonica tra essere e divenire<sup>68</sup>. Whitehead è il primo a riuscire a pensare una filosofia della natura che non sia antiscientifica; e questa filosofia – a dire di Prigogine e Stengers – è la sua cosmologia, in quanto scienza generalissima<sup>69</sup>.

Con il confronto con i filosofi si chiude la prima parte del libro. La seconda – sulla quale non mi soffermerò – espone la nuova scienza del tempo, la termodinamica che, studiando il calore, sin dalle sue origini (e malgrado il tentativo degli scienziati di “esorcizzarla” e ricondurla nell'alveo classico) ha introdotto l'irreversibilità temporale in fisica.

Alla fine del percorso scientifico, i due autori ci pongono di fronte non più al solo tempo reversibile della scienza classica, tempo che sanciva l'estraneità dell'uomo dalla natura; ma ci consegnano una serie molteplice di tempi per cui, possono dire che «la scienza dei nostri giorni ha riscoperto il tempo e il pluralismo»<sup>70</sup>.

Sulla base della termodinamica, l'universo non è più un luogo a noi estraneo, come voleva Jacques Monod, in chiusura del suo famoso libro *Il caso e la necessità*<sup>71</sup>, ma un vero e proprio “universo di partecipazione”, all'interno del quale l'uomo è parte attiva di ciò che vuole conoscere<sup>72</sup>. È cambiata la modalità del dialogo con la natura. Nel nuovo contesto scientifico – scrivono Prigogine e Stengers – «il nostro dialogo con la natura è veramente condotto all'interno della natura e la natura risponde soltanto a quelli che, esplicitamente, ammettono di appartenere ad essa»<sup>73</sup>. La comprensione di appartenenza deriva dall'evidente (scientifica) insuperabilità della “freccia del tempo”, vera e propria consapevolezza “prescientifica”<sup>74</sup>.

La “freccia del tempo” non è una nostra percezione fenomenologica; essa è strutturale (per non usare la parola “ontologica”): «Più precisamente, l'irreversibilità, la nostra immersione in un'esperienza comune dà senso all'espressione “Universo di partecipazione”, il senso che vogliamo attribuirle»<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> Si veda A. N. Whitehead, *Processo e realtà* [1929], a cura di M. R. Brioschi, introduzione di L. Vanzago, Bompiani, Milano 2019.

<sup>68</sup> Cfr. I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 101.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>71</sup> Monod è un riferimento polemico costante di Prigogine. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* [1970], trad. di A. Busi [1970], Mondadori, Milano 1986, si conclude con queste parole: «L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il Regno e le tenebre» (pp. 171-172). Per un confronto diretto delle posizioni di Prigogine e Monod rinvio al mio G. Giordano, *Tra Einstein ed Eddington*, Armando Siciliano, Messina 2000, pp. 158-188.

<sup>72</sup> Cfr. I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 253.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, pp. 254-255.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 255.

Tutto ciò pone un limite al sogno di manipolazione della natura di Bacone e Cartesio<sup>76</sup>; un limite che discende, per richiamare un passaggio (già citato in riferimento a Heisenberg) di Bohr, dal nostro essere allo stesso tempo “attori e spettatori”<sup>77</sup>.

Cambia il significato dell’attività scientifica stessa. Essa è sempre sforzo di comprensione<sup>78</sup>; ma comprensione di una realtà complessa e non riducibile, in maniera esaustiva, a qualche aspetto soltanto; una comprensione che ora può superare la contrapposizione tra le due culture, perché la scienza non deve trascurare, ad esempio, l’instabilità e il disordine<sup>79</sup>. La razionalità scientifica non può più essere intesa come una razionalità quasi divina (su base matematica)<sup>80</sup>.

Il superamento delle due culture è passato dal superamento dei due tempi differenti e contrapposti della scienza (tempo reversibile) e della vita degli uomini (tempo irreversibile)<sup>81</sup>; e questo è stato possibile per quel ruolo ambivalente che noi abbiamo di attori e spettatori<sup>82</sup>. In questa prospettiva la conoscenza diventa un’ esplorazione calata nel tempo storico del vivere<sup>83</sup>. È questo collocarsi nel tempo che cambia il concetto di scienza, che diventa una “esplorazione attiva” dall’interno della natura stessa<sup>84</sup>.

Perdiamo sicuramente certezze; ma certezze astratte, quindi “false”; impariamo invece a confrontarci con la concretezza del mondo: «È un mondo che possiamo intendere come naturale nel momento in cui comprendiamo che noi ne facciamo parte; ma è anche un mondo in cui sono svanite d’un tratto le antiche certezze: che si tratti di musica, di pittura, di letteratura o di costumi, nessun modello può più pretendere alla legittimità, all’esclusività. Da ogni parte vediamo sperimentazioni molteplici, più o meno arrischiate, più o meno effimere o di successo»<sup>85</sup>.

Questo è anche il fascino del nostro essere nel mondo e cercare di conoscerlo<sup>86</sup>. A questo punto Prigogine e Stengers possono concludere sancendo, su queste basi, la nascita di una nuova alleanza fra uomo e natura: «Il sapere scientifico sbarazzato dalle fantasticherie di una rivelazione ispirata, soprannaturale, può oggi scoprirsi essere ascolto poetico della natura e contemporaneamente processo naturale nella natura, processo aperto di produzione e di invenzione, in un mondo aperto, produttivo e inventivo. / È ormai tempo per nuove alleanze, alle-

<sup>76</sup> Cfr. F. Bacone, *Cogitata et visa ed estratti dal De Augmentis Scientiarum*, con introduzione e note di A. Guzzo, Vallecchi, Firenze 1925, p. 91; R. Descartes, *Discorso sul metodo* [1637], trad. di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 83.

<sup>77</sup> Ivi, p. 260.

<sup>78</sup> Cfr. ivi, p. 261.

<sup>79</sup> Cfr. ivi, pp. 270-271.

<sup>80</sup> Cfr. ivi, p. 271.

<sup>81</sup> Cfr. ivi, p. 274.

<sup>82</sup> Cfr. ivi, p. 275.

<sup>83</sup> Cfr. ivi, p. 276.

<sup>84</sup> Cfr. ivi, p. 282.

<sup>85</sup> Ivi, p. 287.

<sup>86</sup> Cfr. ivi, pp. 287-288.

Giuseppe Giordano

anze da sempre annodate, per tanto tempo misconosciute, tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi e l'avventura esploratrice della natura».<sup>87</sup>

Nuovi scenari si dischiudono per un uomo consapevole di essere parte integrante e attiva della natura, nella natura; siamo di fronte al delinearsi di una prospettiva filosofica importante, che ci consente di confrontarci, con consapevolezza, anche con gli attuali scenari di crisi, a partire dalla crisi ambientale.

I due testi che ho sommariamente presentato si rivelano essere veri luoghi di filosofia. Di fronte a esempi del genere, appare necessario allargare i confini dei campi della filosofia. Filosofia consapevole di essere tale si trova anche in pensatori che non siamo soliti rubricare sotto la voce “filosofi”, ma in altre categorie del sapere. Dobbiamo però prendere atto che le grandi teorie scientifiche recano con sé mutamenti di visioni del mondo; e i primi a rendersi conto di ciò sono spesso coloro i quali le hanno prodotte, quei grandi scienziati che hanno riflettuto criticamente, che hanno concettualizzato le conseguenze delle loro teorie, consegnando le loro riflessioni a testi che non possono non fare parte della storia della filosofia. Per tutto questo, non possiamo non dischiudere alla storia della filosofia luoghi che essa non è solita praticare, ma che costituiscono espressioni in cui tempi diversi “vengono appresi col pensiero”.

<sup>87</sup> Ivi, p. 288.

# Storia globale: un'ipotesi di concettualizzazione\*

Teodoro Tagliaferri

(Università degli Studi di Napoli «Federico II»)

teodoro.tagliaferri@unina.it

Title: Global History: An Attempt at Conceptualization.

Abstract: This essay aims to reconstruct the epistemological and ethical-political premises, as well as the most essential categorial core, of a conceptualization of the «global past» as legitimate subject-matter for specialized scientific research that has emerged in the thought and practice of several groups of professional historians over the last four decades in the context of the coeval revival and renewal of World History. Subscribing to some form or another of pluralist cosmopolitanism, these scholars regard it as their professional duty to produce a genealogy of the globalized present centered on the long-term dynamic interactions and connections between major regional civilizations and the morphological changes which the multicultural «human community» shaped by civilizational encounters has undergone through the centuries and the millennia up to contemporary *pammixia*. While indebted to earlier 20<sup>th</sup>-century attempts to ground hopes of a future ecumenical society in a universally shared common past, the new global historians have clearly distanced themselves from their predecessors' more or less explicit holistic and teleological assumptions, emphasizing instead the persistence of Eurasian polycentrism even in the epoch of Western expansion and ascendancy, the hybrid character of its cultural legacy to the present, the vast and manifold opportunities for mutual accommodation that the global interactions have thus bequeathed to the identity groups destined to coexisting and conflicting in the today's hyper-connected world.

Keywords: Historiography; Globalization in World History; Multiple Modernities; Colonial and Agrarian Empires; Contemporary Polycentrism; Pluralist Cosmopolitanism.

\* Questo saggio attinge ai risultati di una ricerca condotta nell'ambito del PRIN 2020 «Myths of legitimation and government of difference in the European imperial regimes during the modern and contemporary age».

Teodoro Tagliaferri

*Historische Nachforschung hat also nicht den Sinn zu erkennen, wie es gewesen ist (Ranke) oder wie es mit geschichtlicher Notwendigkeit kommen musste (Marx), sondern: sich verständlich zu machen, wie wir heute so sind, wie wir geworden sind.*

Karl Löwith, *Max Weber und Karl Marx*

### 1. *Un passato comune per un futuro cosmopolita*

La citazione in epigrafe è ripresa dal passo del celebre saggio su Max Weber e Karl Marx in cui Karl Löwith discorre dello scopo assegnato da Weber alla ricerca storica: non già «conoscere come i fatti siano accaduti» o «dovevano accadere secondo una necessità storica [...] bensì spiegarsi il modo in cui *noi oggi* siamo così come siamo diventati». E ciò per mezzo di una genealogia della nostra condizione presente che ne selezioni quale *explicandum* quel tratto che il ricercatore giudichi, in base alle proprie opzioni valoriali, più caratterizzante, facendone il criterio d'individuazione di «questa nostra storia contemporanea», nella vigile consapevolezza che essa «per sé non è che un “frammento del corso dei destini dell'umanità”»<sup>2</sup>.

Una concezione del compito dello storico intimamente affine a quella weberiana – presentista e orientata a intendere in senso pragmatico l'“oggi”, ossia quegli aspetti del «mondo intorno a lui» il cui processo generativo allo storico interessa indagare in considerazione del significato che rivestono in rapporto alla sua idea di come esso «dovrebbe essere ordinato»<sup>3</sup> – forma il presupposto del revival della storia globale registratosi durante gli ultimi quattro decenni nel contesto del più generale «ritorno» alla «illuministica *historia universalis* quale sfondo di ogni storia», e in opposizione «contro ogni orientamento teleologico ed etnocentrico», diagnosticato e auspicato in Italia da Ettore Lepore sin dal 1984<sup>4</sup>. L'adozione dell'approccio globale appare infatti motivata, nelle parole di un suo esponente paradigmatico quale Chris Bayly, dall'esigenza di pervenire a «some understanding of how today's connected – or often radically disconnected – world came into being»<sup>5</sup>. La caratteristica dell'“oggi” eletta qui a *explicandum* e principio di concettualizzazione del campo di ricerca diventa la connettività globale, ovvero la particolare configurazione che essa palesa ai giorni nostri,

<sup>2</sup> K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx* (1932), in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, pp. 8-9, trad. it. di A.L. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, p. 22.

<sup>3</sup> R.H. Tawney, *The Study of Economic History* (1932), in Id., *History and Society*, ed. J.M. Winter, Routledge, London 1978, p. 54; *Lawrence Stone – as seen by himself*, in *The First Modern Nation*, ed. A.L. Beier, D. Cannadine, J.M. Rosenheim, CUP, Cambridge 1989, p. 580.

<sup>4</sup> E. Lepore, *Storiografia contemporanea e dibattito teorico* (1984), in Id., *Tra storia antica e moderna*, a cura di A. Storchi Marino, il Mulino, Bologna 2021, p. 334; Id., *Una storiografia di transizione?* (1987), *ivi*, p. 224.

<sup>5</sup> C.A. Bayly, *Remaking the Modern World, 1900-2015*, Wiley Blackwell, Hoboken (N.J.) 2018, p. 5.

quando «l'intera umanità, in tutta la sua varietà culturale», si ritrova «racchiusa nell'abbraccio di una totalità intimamente interagente»<sup>6</sup>. La componente saliente dell'interconnessione mondiale, di cui si vuol tracciare la genesi storica, consiste dunque nella morfologia, nella dinamica, nelle prospettive evolutive dei rapporti instauratisi tra le regioni culturali e le culture regionali in cui si articola la società globalizzata. Al privilegiamento della relazione intercivilizzazionale quale categoria centrale per l'intelligenza della contemporaneità corrisponde l'identificazione del passato costituito in oggetto d'indagine storica – della «nostra storia contemporanea» nell'accezione weberiana – con i fatti e i processi attinenti alle interazioni tra spazi geoculturali macroregionali<sup>7</sup>.

L'interesse degli storici globali, in particolare britannici e statunitensi, per la genesi dell'interconnessione mondiale e la specifica definizione, in termini di interazioni culturali, che essi ne danno, riflette a sua volta un'opzione etico-politica, prevalente tra le loro fila, ascrivibile alla tradizione del cosmopolitismo pluralista di matrice internazionalista liberale, nella cui ottica il governo della multiculturalità – condizione suscettibile tanto di alimentare conflitti non componibili quanto di risolversi nell'auspicata «unità nella diversità» – assurge a problema pratico centrale e pervasivo della contemporaneità. Già nel 1948 un precursore della *Global History* anglo-americana come Arnold Toynbee, riferendosi in particolare al ruolo dell'Islam nella politica mondiale, aveva evocato la «dissonante *pammixia*» prodotta dall'unificazione dell'Ecumene realizzata dall'Occidente per ricordare come essa, alla luce dei precedenti storici, potesse tanto evolvere pacificamente in una «sintesi» armoniosa quanto «sfociare in un'esplosione», attribuendo allo storico globale la capacità e l'ufficio di contribuire a prevenire un simile «disastro»<sup>8</sup>.

Il nome di Toynbee, oltre ad attirare la nostra attenzione sui complessi legami che l'odierna reviviscenza della storia globale intrattiene con la storia universale filosofica, ci rammenta come essa sia solo l'ultimo di una serie di periodici tentativi, succedutisi a partire dalla *Belle Époque*, e in precedenza in larga misura abortiti, di ampliare l'orizzonte della storiografia professionale così da includervi organicamente i passati interconnessi di tutti i gruppi umani coinvolti nelle corrispondenti fasi della globalizzazione contemporanea. Un precedente specialmente degno di nota è la campagna per «estendere la base del nostro lavoro all'intera storia dell'umanità» che prende quota all'indomani della Prima guerra mondiale<sup>9</sup>. Essa si nutre della convinzione, assai sentita tra gli intellettuali internazionalisti, che il successo della Società delle Nazioni esigesse la messa in soffitta del

<sup>6</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community* (1963), new edition, The University of Chicago Press, Chicago 1991, p. 729.

<sup>7</sup> T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way to World History*, in *From the History of the Empire to World History*, ed. M. Griffo, T. Tagliaferri, Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 72-73.

<sup>8</sup> A.J. Toynbee, *Islam, the West, and the Future*, in Id., *Civilization on Trial*, OUP, London 1948, p. 209.

<sup>9</sup> J.W. Headlam-Morley, *The Cultural Unity of Western Europe*, in *The New Past*, ed. E.H. Carter, Blackwell, Oxford 1925, p. 97.



nazionalismo e dell'eurocentrismo storiografico ottocenteschi e la produzione in loro vece di storie del mondo che si focalizzassero sul lascito al presente di un passato sperimentato in comune dai popoli della Terra al di là delle barriere d'ogni genere che li dividevano: «scopo supremo» della storiografia avrebbe dovuto essere «mostrare all'umanità» come «le sue comuni speranze per il futuro» trovassero fondamento nella «comune eredità a lei derivante dal passato». Secondo gli internazionalisti, il successo della Società delle Nazioni sarebbe dipeso dalla formazione di opinioni pubbliche consapevoli che «l'umanità nel suo insieme è effettivamente ciò che la Società delle Nazioni presuppone sia: una comunità con scopi comuni e una storia comune». Occorreva che le masse democratiche acquisissero «qualche nozione della storia di quell'altra comunità cui appartengono», oltre alla classe, alla nazione, alla civiltà, «ossia l'umanità». E il medium storiografico atto a inculcare in loro un siffatto «sentimento dell'umanità in quanto comunità» altro non poteva essere che una storia globale che mostrasse come secoli di interazioni transculturali avessero avvicinato e unito i popoli della Terra al punto da preparare il terreno al possibile avvento di una singola «Great Society» a carattere multinazionale, multirazziale, multiculturale, multireligioso<sup>10</sup>.

## 2. Dalla storia universale alla «prospettiva globale»: la professionalizzazione della World History

La tesi che l'umanità interconnessa, erede di un passato condiviso, costituisca una comunità d'appartenenza e di scopi già in essere e sol necessitasse di un supplemento di autocoscienza per darsi un'organizzazione politica unitaria echeggiava l'interpretazione liberaldemocratica del *Covenant* della Società delle Nazioni, che ne impegnava gli Stati membri a conciliare l'interesse nazionale con il bene comune della società internazionale<sup>11</sup>. Il carattere palesemente ideologico di quest'uso pubblico del passato, così affine, dopo tutto, all'argomentare del deprecato «nazionalismo metodologico»<sup>12</sup>, rende il ritorno d'interesse per la storia globale nel primo dopoguerra un precedente alquanto remoto dell'odierno revival, il quale se ne distacca nettamente in virtù della reimpostazione del nesso tra conoscere storico-empirico e speranza politica, che pure vi conserva, come vedremo, rilievo nevralgico<sup>13</sup>.

Una certa affinità elettiva della storia globale con un qualche tipo di internazionalismo e cosmopolitismo è riaffiorata regolarmente in occasione di tutte le sue reviviscenze nel secolo successivo al 1919, esprimendosi talora in

<sup>10</sup> E.E. Power, *The Teaching of History and World Peace*, in *The Evolution of World-Peace*, ed. F.S. Marvin, OUP, London 1921, pp. 180, 185, 186; A.J. Toynbee, *World Order or Downfall?*, BBC, London 1930, pp. 34-36.

<sup>11</sup> H.W.V. Temperley, *Preface*, in *A History of the Peace Conference of Paris*, 6 voll., ed. H.W.V. Temperley, OUP, London 1920-1924, vol. I, p. VII.

<sup>12</sup> A.M. Dubnov, *The Toynbee Affair at 100*, in «Histories», III (2023), 4, p. 324.

<sup>13</sup> Cfr. *infra*, § 9.

influenti «metanarrazioni» del progredire del genere umano verso la «società ecumenica», la cui similarità strutturale con la filosofia provvidenzialistica ed escatologica della storia non ha di certo aiutato a dissipare la diffidenza con cui gli storici di mestiere hanno per lo più reagito alle perorazioni della causa della storia globale<sup>14</sup>. Quel che i suoi periodici ritorni in auge durante il Novecento si sono rivelati incapaci di conseguire è stata per l'appunto la formazione di una comunità di specialisti che facessero storia in conformità con un proprio paradigma distintivo la cui scientificità fosse riconosciuta nei settori consolidati della storiografia professionale. Se il revival iniziato negli anni Ottanta segna una svolta significativa, la ragione è che con esso, per la prima volta, la storia globale sembra essere entrata in una fase di «professionalizzazione»<sup>15</sup>.

Sul versante più strettamente accademico, le novità dell'ultimo quarantennio presentano la tipica fenomenologia di anteriori processi di istituzionalizzazione disciplinare: nascita di società scientifiche dedicate, lancio di riviste specializzate, creazione di corsi universitari, pubblicazione di manuali, riconoscimento alla storia globale del rango di «legittima» area di «specializzazione» dottorale, fondazione di premi incentivanti a «Thinking globally about history» come il prestigioso Toynbee Prize<sup>16</sup>. È chiaro d'altronde che la professionalizzazione della storia globale, come di ogni altra disciplina storiografica, esprime il coagularsi presso una massa critica di studiosi di un consenso minimo riguardo alle sue premesse epistemologiche e metodologiche, alla definizione del suo oggetto d'indagine, al suo apparato categoriale, alle sue finalità conoscitive, educative e pratiche. L'inedito accordo intorno alla concettualizzazione della storia globale che fornisce il propellente al suo revival odierno attiene infatti anzitutto ai fondamenti teorici del mestiere di storico, ossia allo statuto epistemologico che gli storici globali assegnano al proprio specifico campo di studio quando proclamano che essi «creano un passato globale», come recita il sottotitolo del primo *textbook* della disciplina pubblicato nel 2003<sup>17</sup>.

Precondizione strategica del decollo della storia globale è stata infatti la presa di distanze dall'oggettivismo e dalle pretese olistiche della storia universale, che, nella cultura storica britannica e statunitense, hanno continuato

<sup>14</sup> T. Tagliaferri, *Storia ecumenica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; J.H. Bentley, *Myths, Wagers, and Some Moral Implications of World History*, in «Journal of World History», XVI (2005), 1, pp. 77-78.

<sup>15</sup> J. Osterhammel, *World History*, in *The Oxford History of Historical Writing*, 5 voll., General Editor D. Woolf, OUP, Oxford 2011-2012, vol. V, *Historical Writing since 1945*, ed. A. Schneider, D. Woolf, pp. 93, 104, 108.

<sup>16</sup> P. Manning, *Navigating World History. Historians create a Global Past*, Palgrave Macmillan, New York 2003, p. VIII; Id., *Introduction*, in *World History*, ed. P. Manning, Wiener, Princeton 2005, pp. 9, 10; G.G. Iggers, Q.E. Wang, *A Global History of Modern Historiography*, Pearson Longman, Harlow 2008, pp. 387-394; <https://toynbeeprize.org/the-prize/>

<sup>17</sup> P. Manning, *Navigating World History*, cit. Mio corsivo.

a far sentire la loro influenza su precursori e pionieri del revival odierno ben dentro il Novecento. Quando Toynbee nel 1934 manifesta l'intento di servirsi dell'approccio globale per conseguire lo scopo supremo della ricerca storica, ossia «re-living the entire life of Mankind as a single imaginative experience»<sup>18</sup>, e quando mezzo secolo dopo il suo biografo William McNeill gli fa eco nell'atto di assumere la presidenza della American Historical Association<sup>19</sup>, entrambi stanno riproponendo una concezione della «Universal History» risalente ai padri fondatori ottocenteschi della storiografia professionale<sup>20</sup>. Genere storiografico deputato a intendere «la vita passata del genere umano» nella sua «totalità», secondo la definizione di Ranke, la storia universale, focalizzandosi sulle «sorti comuni dell'umanità», ossia sulla particolare classe di eventi che la coinvolgerebbero nel suo insieme, rappresentava per loro non solo «una branca distinta», ma «la branca più sublime» del lavoro storico, la metà degli sforzi di ogni storico quale che ne fosse il terreno di competenza specialistica<sup>21</sup>.

Lungi dal rivendicare la scoperta di una chiave alla comprensione di una presunta totalità del passato umano, le dichiarazioni programmatiche degli storici globali dei giorni nostri identificano il tratto distintivo della nuova disciplina nell'adozione di una prospettiva euristica – il «global point of view» – al cui lume una particolare comunità di ricercatori elegge a materia delle proprie investigazioni una particolare categoria di fenomeni storici in vista della loro rilevanza ai fini della comprensione genetica di un carattere ritenuto decisivo della nostra condizione presente<sup>22</sup>. Come già accennato, ciò su cui la prospettiva globale si focalizza è propriamente uno specifico tipo di spazialità-e-processualità geo-storica – le interazioni tra civiltà regionali e la risultante formazione, nel tempo lungo dello sviluppo della connettività globale, del mondo interconnesso d'oggi. Il termine «globale» acquista dunque un'accezione specializzata, indicando eventi e processi che coinvolgono «più di una civiltà o regione culturale» per dispiegarsi su una scala interregionale, emisferica o ecumenica. Tra i molteplici fenomeni che possono rientrarvi occupano una posizione prominente gli incontri e scambi tra differenti tradizioni religiose, culturali, intellettuali, politiche e istituzionali e le esperienze di edificazione e gestione di compagini imperiali comprendenti popoli appartenenti a differenti civiltà regionali<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> A.J. Toynbee, *A Study of History*, 12 voll., OUP, London 1934-1961, vol. I, p. 5.

<sup>19</sup> W.H. McNeill, *Mythistory*, in «The American Historical Review», XCI (1986), 1, pp. 1-10.

<sup>20</sup> T. Tagliaferri, *La repubblica dell'umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 159-219.

<sup>21</sup> L. von Ranke, manoscritto degli anni Sessanta, trad. it. di G. Valera, in L. von Ranke, *Epoche della storia moderna*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 314; *Lord Acton's Report to the Syndics of the Cambridge University Press* (1896), in *The Cambridge Modern History. An Account of Its Origin, Authorship and Production*, CUP, Cambridge 1907, p. 14; J. Pollock, *Lord Acton at Cambridge*, in «The Independent Review», II (1904), pp. 367-371.

<sup>22</sup> J.H. Bentley, *A New Forum for Global History*, in «Journal of World History», I (1990), 1, p. IV.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

### 3. L'evoluzione morfologica della «comunità umana»

Nel paradigma della storia globale l'esplorazione delle dimensioni «transregionali»<sup>24</sup> del passato umano è altresì funzionale allo scopo ulteriore di una ricostruzione d'insieme di quella che i suoi pionieri statunitensi chiamarono «history of the human community» e che è stata ribattezzata più di recente «history of globalization», dello «human web» o della «global “connectedness”»<sup>25</sup>. L'espressione «comunità umana» compare nel manifesto della statunitense World History Association, che la riprende dal sottotitolo di un'opera chiave di William McNeill – *The Rise of the West* – pubblicata nel 1963<sup>26</sup>. Nell'accezione datane dagli studiosi nordamericani, la «human community» corrisponde allo specifico campo di attività sociale generato nel corso della storia dalle interazioni tra civiltà regionali ovvero dall'espansione e dalla coalescenza delle rispettive aree di influenza economica, bioecologica, ideale e politica. Essa si configura pertanto come una macro-società composta di una pluralità di società e culture regionali. In quanto muta nel tempo, essa possiede una storia «morfologica» sua propria, suscettibile di una sua propria periodizzazione, e idonea a fungere da filo conduttore di una «narrazione empirica» incentrata sulla prolungata genesi del «cosmopolitismo globale» dei nostri giorni. «Global cosmopolitanism», secondo la definizione di McNeill, denota la forma che la comunità umana ha assunto nell'epoca presente, apertasi intorno alla metà del XIX secolo, quando, dal drastico cambiamento dei rapporti di forza tra le diverse civiltà regionali dell'ecumene eurasiatica profilatosi al principio dell'età moderna, sono infine emersi un singolo sistema di interconnessioni e interdipendenze e un singolo «sistema di civiltà globale, universale» e a carattere pluralistico, entro il quale cioè i nuclei identitari di tutte le culture mondiali vengono compenetrandosi senza smarrire la loro individualità<sup>27</sup>.

Un esempio del tipo di periodizzazione cui può condurre l'adozione del «punto di vista globale» ci è offerto di nuovo da *The Rise of the West*, dove McNeill identifica tre epoche nella «storia della comunità umana». Nell'epoca

<sup>24</sup> *Interactions*, ed. J.H. Bentley, R. Bridenthal, A.A. Yang, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005.

<sup>25</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West*, cit., pp. 48-49; C.A. Bayly, «Archaic» and «Modern» Globalization, in *Globalization in World History*, ed. A.G. Hopkins, Pimlico, London 2002, pp. 48-48; J.R. McNeill, W.H. McNeill, *The Human Web*, W.W. Norton, New York 2003; C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 41-42; J. Darwin, *After Tamerlane*, Allen Lane, London 2007, p. 6; J. Assmann, *Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory*, in *Memory in a Global Age*, ed. A. Assmann, S. Conrad, Palgrave Macmillan, New York 2010, p. 121.

<sup>26</sup> *History, Mission and Vision of the World History Association*, <http://www.thewha.org/about-wha/history-mission-and-vision-of-the-wha/>

<sup>27</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West*, cit., pp. 727, 729; A.J. Toynbee, *The Philosophy and Morphology of History*, in *Science et conscience de la société*, 2 voll., ed. J.-C. Casanova, Calmann-Lévy, Paris 1971, vol. II, pp. 19-33; H.L. Wesseling, *Expansion and Reaction*, in *Expansion and Reaction*, ed. H.L. Wesseling, Leiden University Press, Leiden 1978, p. 4; J.H. Bentley, *Myths, Wagers*, cit., pp. 77-78.



Teodoro Tagliaferri

del predominio medio-orientale, dal 1700 al 500 a.C., la «human community», emersa dall'espansione una «“great society”» babilonese formatasi agli inizi del secondo millennio, presenta già la compiuta fisionomia di una «cosmopolitan civilization» inglobante molteplici civiltà e culture locali. La seconda epoca si estende per il periodo di circa due millenni che si apre con la «closure» dell'intero emisfero orientale tra il quinto secolo avanti Cristo e il terzo secolo dopo Cristo, giunge fino alle soglie della prima età moderna ed è caratterizzato dall'instaurazione e dalla persistenza della «Eurasian cultural balance». La «comunità umana» si espande cioè ora in una «Eurasian ecumene» unitaria ma policentrica, entro cui una costellazione variabile di quattro, cinque o sei civiltà debolmente interconnesse interagisce senza che alcuna di esse conquisti una sensibile preponderanza sulle altre. La terza epoca, inaugurata dalla «chiusura» del mondo in una «global ecumene» a seguito della planetaria «Expansion of Europe», è quella della «Western dominance», e vede lo «Eurasian equilibrium» prima modificarsi a vantaggio dell'Occidente (tra 1500 e 1700), poi vacillare (tra 1700 e metà Ottocento), per dare infine luogo alla radicale riconfigurazione della «comunità umana» corrispondente all'iniziale delinearci del «cosmopolitismo globale dei nostri tempi»<sup>28</sup>.

#### 4. La categoria di «interazione dinamica» e il ripensamento critico dell'eurocentrismo storiografico

Nella «Grand Narrative» proposta da McNeill l'avvento del «cosmopolitismo globale» faceva così tutt'uno con «*The Rise of the West*»<sup>29</sup>. Il titolo dell'opera intendeva infatti alludere all'«esito cui la storia della comunità umana è giunta oggi» – i primi anni Sessanta – quando l'umanità si trovava posta davanti all'*aut aut* tra un olocausto nucleare e l'edificazione di uno Stato federale mondiale che, almeno al principio, avrebbe avuto «un'impronta genetica occidentale», sarebbe stato anzi «an empire of the West» governato da un'élite multiculturale occidentalizzata<sup>30</sup>. Il libro tratteggiava insomma una genealogia del presente che continuava ad accreditare l'espansione europea di un protagonismo demiurgico sul teatro di una «unificazione del mondo» che rimaneva sinonimo di «Westernization»<sup>31</sup>.

Rispetto al modo di pensare le trasformazioni della comunità umana, e in particolare la traiettoria della «mondialità europea», esemplificato dal libro di Mc-

<sup>28</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West*, cit., pp. 56-58, 110, 247, 295, 316, 563; J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., p. 164; T. Tagliaferri, *L'espansione europea nella prospettiva della nuova storia globale*, in «Il mestiere di storico», XI (2019), 1, 5-26.

<sup>29</sup> J.H. Bentley, *World History and Grand Narrative*, in *Writing World History, 1800-2000*, ed. B. Stuchtey, E. Fuchs, OUP, New York 2003, pp. 47-65.

<sup>30</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West*, cit., pp. 806, 807.

<sup>31</sup> A.J. Toynbee, *The Unification of the World and the Change in Historical Perspective*, in «History», new series, XXXIII (1948), 1-2, pp. 1-28.





Neill, l'innovazione cruciale introdotta dagli storici globali odierni attiene alla concettualizzazione delle relazioni interregionali e consiste nel riconoscimento programmatico a tutte le società coinvolte dell'attributo della «agentività»<sup>32</sup>. Nel gergo della nuova storia globale l'uso in abbinamento dei termini «interazione» e «dinamica» riflette la preoccupazione di evidenziare come i «legami» e le «connessioni» che si stabiliscono tra società e culture regionali non possano essere immaginati, nemmeno nel caso dei regimi coloniali, come l'imposizione di un «centro» onnipotente su inermi «periferie», ma emergano da un campo di forze a struttura multipolare con il contributo di «tutti i popoli» coinvolti<sup>33</sup>. E sebbene le società partecipino dell'interazione globale detengano gradi differenti e mutevoli d'incidenza storica, che le conferiscono un carattere asimmetrico, ciò che allo storico è illecito postulare è che alcune di esse siano del tutto sprovviste della capacità di segnare la propria «impronta»<sup>34</sup>.

Per quanto concerne la transizione al «cosmopolitismo globale» durante i secoli corrispondenti – nelle periodizzazioni convenzionali – all'età moderna e contemporanea, il ricorso alla categoria di «interazione dinamica» comporta dunque, almeno sul piano programmatico, la «restituzione» a non europei e colonizzati dell'«agentività» loro negata, in tutto o in parte, dall'«eccezionalismo occidentale» post-illuminista<sup>35</sup>. L'obiettivo che la storia globale ha di mira consiste nel definitivo superamento di un eurocentrismo che, considerando lo sviluppo storico monopolio degli europei e attribuendo all'Oriente eurasiatico le forme di temporalità qualitativamente altre dell'immobilità e del ciclo, ha perseverato, fino a tempi recentissimi e mai del tutto tramontati, nel considerare i mondi non europei entrati in rapporto con gli europei nei secoli della loro espansione planetaria come società statiche, impotenti, passive, a paragone del dinamismo, della schiacciante superiorità, della faustiana intraprendenza delle controparti occidentali<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> E. Gentile, *Ascesa e declino dell'Europa nel mondo, 1898-1918*, Garzanti, Milano 2018; A. Appadurai, *Archivio pubblico, migrazioni e capacità di aspirare* (trad. dall'inedito inglese di P. Vereni), in «Meridiana», XVII (2016), 86, pp. 12, 13-16.

<sup>33</sup> W.R. Louis, *Foreword*, in *The Oxford History of the British Empire*, 5 voll., Editor-in-chief W.R. Louis, OUP, Oxford 1998-1999, vol. I, *The Origins of Empire*, ed. N. Canny, p. VII; P. Manning, *Navigating World History*, cit., p. 4; J.H. Bentley, *World History and Grand Narrative*, cit., p. 65; T. Tagliaferri, *Pensare la "storia del mondo"*, in «Nuova informazione bibliografica», I (2004), 4, p. 750.

<sup>34</sup> T. Ballantyne, A. Burton, *Empires and the Reach of the Global*, in *A History of the World*, 6 voll., General Editors A. Iriye, J. Osterhammel, vol. V, *A World Connecting, 1870-1945*, ed. E. Rosenberg, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012, pp. 285-434, ed. it. *Imperi e mire globali*, trad. di P. Arlorio, in *Storia del mondo*, vol. V, *I mercati e le guerre mondiali, 1870-1945*, Einaudi, Torino 2015, p. 331.

<sup>35</sup> C.A. Bayly, *Ashin Das Gupta*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», XLIII (2000), 1, p. 16; P. Wagner, *Palomar's Questions*, in *Axial Civilizations and World History*, ed. J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt B. Wittrock, Brill, Leiden 2005, p. 91; D. Sachsenmaier, *Global Perspectives on Global History*, CUP, Cambridge 2011, p. 107; D. Christian, *Introduction and Overview*, in *The Cambridge World History*, 7 voll., CUP, Cambridge 2015, vol. I, *Introducing World History, to 10,000 BCE*, ed. D. Christian, p. 19.

<sup>36</sup> T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., pp. 13-14.

Individuare invece il nucleo generativo della connettività globale durante il periodo in cui si prepara, si afferma ed entra in crisi l'unità mondiale a egemonia europea in un rapporto di co-protagonismo asimmetrico tra attori europei e non europei, ha implicazioni storiografiche di vasta portata, di cui è indispensabile dare conto, sia pure nella forma di qualche squarcio impressionistico, allo scopo di chiarire con quale visione del "nostro oggi" l'adozione della prospettiva globale si dimostri solidale.

5. *La persistenza del policentrismo eurasiatico nell'età dell'espansione europea: gli imperi globali e la «teoria della collaborazione»*

Il riconoscimento del ruolo «indipendente e creativo» giocato dai non europei nelle interazioni globali si è tradotto in una serie di tentativi volti a ripensare in chiave «policentrica» l'espansione planetaria dell'Europa post-medievale e a reinterpretare quindi la traiettoria della «mondialità europea» come prodotto dell'«interazione dinamica» tra «modernità multiple» a carattere regionale<sup>37</sup>. Formula che esige di essere tradotta in un linguaggio meno esoterico, a cominciare da una più precisa definizione di cosa debba intendersi per «mondialità europea».

Va osservato anzitutto che gli storici globali hanno sottoposto a una profonda revisione la periodizzazione di McNeill. Mentre concordano con lui nel collocare sullo sfondo del «cosmopolitismo globale» un periodo contrassegnato dalla permanenza di una condizione di «equilibrio» tra le civiltà regionali del Vecchio Mondo, dissentono da lui riguardo al momento in cui esso avrebbe cominciato a venire meno e l'Occidente ad ascendere a una posizione predominante. Per McNeill, come visto, questo momento coincideva con la «chiusura» dell'«ecumene globale» ad opera degli europei nel XVI secolo. Per i suoi successori odierni, lo spartiacque va scorto invece in un drammatico salto di qualità del moto di espansione della civiltà occidentale e nel correlativo cambiamento dei rapporti di forze tra società europee e società afroasiatiche, collocabile tra guerra dei Sette anni e prima guerra dell'oppio, che è stato chiamato «the Eurasian revolution». Ciò significa che l'equilibrio interregionale sopravvisse ben oltre i decenni in cui gli europei presero l'iniziativa nel processo di unificazione del mondo<sup>38</sup>.

La nuova periodizzazione pone altresì l'accento sul fatto che nel quarto di millennio anteriore all'intensificazione del loro incontro con l'Europa tra Sette e Ottocento anche le società orientali, e non solo l'europea, sono interessate da imponenti trasformazioni endogene favorite dalla grandiosa opera di *state-building*

<sup>37</sup> S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Daedalus», CXXIX (2000), 1, pp. 1-29; R.I. Moore, *Series Editor's Preface*, in C.A. Bayly, *The Birth*, cit., p. XXI; T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., p. 5; M. Meriggi, *The Local and the Global*, in *From the History of the Empire*, cit., pp. 121-136.

<sup>38</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., pp. 157-217.



e *culture-building* realizzata su scala macroregionale dagli imperi agrari islamici e asiatici della prima età moderna<sup>39</sup>.

Per «mondialità europea» gli storici globali intendono quindi l'«ordine imperiale globale» «Europa-centrico» che, preparato dalla «rivoluzione eurasiatica», tocca l'acme nei decenni anteriori al 1914, viene scosso alle fondamenta dal ciclo di guerra e rivoluzione che allora si apre, ma gli sopravvive fino al secondo dopoguerra nella forma di un internazionalismo liberale a marcata connotazione coloniale assediato da un numero crescente di aggressivi competitori esterni e oppositori interni<sup>40</sup>. La dimensione imperiale della mondialità europea non si esaurisce però nell'esperienza degli imperi coloniali europei. Essa coinvolge, nel periodo più prettamente europeo della storia globale, anche gli imperi agrari del mondo afroasiatico – ottomano, persiano, sinico, nipponico – che fronteggiano la minaccia della perdita d'indipendenza intraprendendo strategie di «“auto-rafforzamento”» basate sull'adozione di organizzazioni militari, apparati burocratici, sistemi educativi, saperi e tecnologie europei, e la cui parziale europeizzazione si trasmetterà a Stati successori – Turchia, Iran, Cina, Giappone – oggi protagonisti della politica mondiale<sup>41</sup>. Di un'analoga «ibridazione» di Europa e Asia è figlia del resto anche l'India contemporanea, nel cui caso l'appropriazione selettiva da parte di non europei delle risorse messe a loro disposizione dall'espansione europea è garantita dalla forza contrattuale derivante ai sudditi coloniali dalla dipendenza dell'autorità europea dalla loro «collaborazione»<sup>42</sup>.

I due secoli nei quali si disegna la traiettoria della «mondialità europea» non cancellano insomma il policentrismo eurasiatico dell'età dell'equilibrio, ma lo riconfigurano transitoriamente in forma gerarchizzata, perché l'interazione globale che vi si dispiega vede partecipi regioni culturali che stanno attraversando tutte – quelle orientali non meno dell'Europa – processi di mutamento innescatisi anteriormente all'intensificarsi del loro incontro tra il Sette e l'Ottocento e non interpretabili, sul versante afroasiatico, come mera reazione alla sollecitazione esogena dell'impatto dell'Occidente<sup>43</sup>.

Per illustrare in che modo il riconoscimento ai non europei della capacità di co-determinare genesi, svolgimento ed esiti della dominazione europea risenta della reinterpretazione della mondialità europea come intreccio tra storie di dinamici spazi regionali, occorre gettare un rapido sguardo alla nozione di “impero” privilegiata dagli storici globali. Essa si impernia sulla cosiddetta «teoria della collaborazione», elaborata dopo il 1945 per dare espressione al nuovo senso dei limiti e delle fragilità del potere imperiale europeo indotto

<sup>39</sup> Ivi, pp. 47-156.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 368, 441.

<sup>41</sup> Ivi, p. 269.

<sup>42</sup> L. Di Fiore, *The Origins of Indian Nationalism*, in *From the History of the Empire*, cit., pp. 146, 147. Sulla categoria di collaborazione si veda *infra*, §§ 5 e 6.

<sup>43</sup> T. Tagliaferri, *La nazione, le colonie, il mondo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, pp. 274-279.

dalla decolonizzazione<sup>44</sup>. Secondo la sua versione più aggiornata, anche all'apice della mondialità europea, colonialismo ed espansione europea non cessarono mai di dipendere da una moltitudine di forme mutevoli di collaborazione e intermediazione, e dunque di diuturna negoziazione e compromesso, coinvolgenti élite non europee: «l'impero fu "fatto" dagli ausiliari locali reclutati dagli "empire-builders" in altrettanta in maggior misura che dagli imperialisti stessi». La necessità di rendere partecipi della dominazione europea strati cospicui delle società autoctone, mai del tutto privi, di conseguenza, di forza contrattuale e capacità di fare ascoltare la propria voce, conferì alle istituzioni coloniali un carattere «ibrido» scaturente dall'incontro di «tradizioni confliggenti», alla «governance imperiale» la fisionomia di una «impresa multiculturale», all'impero nel suo insieme un carattere di perenne «improvvisazione» e «provvisorietà»<sup>45</sup>.

La teoria della collaborazione ha però implicazioni molto diverse, a seconda di come si risponde alla domanda: da dove provengono i collaboratori? Nella versione originaria, l'espansionismo europeo se li fabbricava da sé, operando da solitario motore di cambiamento sociale e ascesa di nuove élite in società ancora descritte come dominate dalla tradizione<sup>46</sup>. La novità apportata dal successivo connubio tra teoria della collaborazione e approccio interattivo va scorta nella tendenza da parte degli storici globali a identificare i collaboratori con i gruppi sociali artefici dei plurimi «passaggi alla modernità» intrapresi dalle società asiatiche nei secoli anteriori all'affermazione del potere coloniale<sup>47</sup>. Tale linea di ricerca viene perseguita in stretto abbinamento con quella riabilitazione delle *performances* degli imperi asiatici dal giudizio di condanna pronunciato dall'eurocentrismo post-illuminista cui ho alluso in precedenza<sup>48</sup>. Nei due paragrafi seguenti proverò ad abbozzar un paio di esempi di come l'approccio interattivo al passato imperiale conduca a ripensare aspetti chiave della formazione storica del mondo globalizzato, quali la traiettoria del colonialismo britannico in India e le politiche di autoriforma occidentalista attuate dagli imperi asiatici sfuggiti alla sorte dei Mogol.

<sup>44</sup> R.E. Robinson, *Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration*, in *Studies in the Theory of Imperialism*, ed. R. Owen, B. Sutcliffe, Longman, Harlow 1972, pp. 117-142, trad. it. di S. Calamandrei e F. Grillenzoni, Einaudi, Torino 1977, pp. 137-169.

<sup>45</sup> J. Darwin, *Unfinished Empire*, eBook edition, Bloomsbury Press, New York 2013, pp. 7, 8, 9; L. Colley, *Captives. Britain, Empire and the World, 1600-1850*, Cape, London 2002, trad. it. di A. Fabbri, Einaudi, Torino 2004, p. 399.

<sup>46</sup> T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., pp. 14-16.

<sup>47</sup> C.A. Bayly, *The Birth*, cit., pp. 49-83.

<sup>48</sup> University of Cambridge, Faculty of History, Historical Tripos, Part 1, Paper 21, *Empires in World History from the Fifteenth Century to the First World War*, Reading List, 2012-13; T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., pp. 16-18.

6. Le «modernità multiple» e la dialettica del colonialismo: il caso dell'India britannica

L'ascesa della dominazione europea in India si situa nel contesto del venire meno dell'equilibrio culturale eurasiatico tra Sette e Ottocento. La rivoluzione eurasiatica è sì il periodo in cui la rivoluzione industriale comincia far sentire i propri effetti globali. Ma sua componente d'importanza primaria è una «rivoluzione geopolitica», il cui più cospicuo carattere di novità consiste nel fatto che Potenze europee procedono per la prima volta alla creazione di imperi territoriali in Asia e Africa<sup>49</sup>. Nel caso indiano appare particolarmente evidente come la novità geopolitica sia frutto dell'intreccio sinergico che viene ora a istituirsi tra storia europea e storia asiatica, tra un salto di qualità nell'espansione europea, legato all'intensificazione dei conflitti intereuropei, e peculiari dinamiche macro-regionali che, mentre consentono agli europei di sfruttare i vantaggi competitivi acquisiti nell'epoca dell'equilibrio, appaiono riconducibili alla pace islamica della prima età moderna e alla crisi in cui essa è entrata dal tardo Seicento. Proprio la ridefinizione del significato storico della fine della pace imperiale è al cuore dell'interpretazione in chiave interattiva della formazione dell'India britannica inerente all'adozione della prospettiva globale<sup>50</sup>.

Secondo un *cliché* duro a morire, a preparare il terreno alla conquista inglese è lo sprofondamento dell'India, nei decenni anteriori, in un caos di disintegrazione politica e declino economico<sup>51</sup>. L'ipotesi alternativa prospettata dagli storici globali si basa sull'impiego del concetto d'impero imperniato sulla teoria della collaborazione, applicabile tanto agli imperi asiatici quanto agli imperi coloniali. L'Impero Mogol costituisce un anello della catena di composti regimi agrari che nella prima età moderna occupano lo spazio afroasiatico dal Marocco all'Indonesia e al Giappone. Ad accomunarli agli altri è la dipendenza della sua limitata capacità di proiezione territoriale da intermediari locali, ovvero dalla sussistenza di una relazione con essi in cui l'autorità imperiale detenga la posizione di socio di maggioranza, in grado di volgere a suo vantaggio il perenne gioco di spinte centripete e centrifughe cui essa soprintende<sup>52</sup>.

Quali, dunque, origine e natura delle forze centrifughe che conducono alla disintegrazione dell'Impero Mogol? Una risposta supportata dalla ricerca empirica è che le spinte disgregatrici trovano alimento nei processi di trasformazione della società indiana incoraggiati dall'opera di unificazione dell'India intrapresa dai Timuridi nel Cinquecento. Tali processi avvantaggiarono le élite periferiche, sbilanciando i rapporti di forza interni al sistema imperiale a favore di magnati provinciali aspiranti al ruolo di loro capi politici. I mutamenti politici che aprono la via al colonialismo europeo configurano insomma una seconda epoca di *state*

<sup>49</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., pp. 162-185; T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., pp. 19-20.

<sup>50</sup> J.E. Wills, Jr., *Maritime Asia, 1500-1800*, in «The American Historical Review», XCVIII (1993), 1, pp. 83-105.

<sup>51</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., p. 146.

<sup>52</sup> C.A. Bayly, *The Birth*, cit., pp. 27-41.

*building* indiano, contraddistinta dal tentativo di adattare istituzioni e ideologie dell'epoca Mogol alla scala sub-imperiale. I primi tempi della dominazione europea, con l'acquisizione inglese del Bengala, assumono così l'aspetto della metamorfosi della East India Company in uno degli Stati provinciali di nuovo modello in lotta per l'eredità dell'Impero islamico<sup>53</sup>.

L'ipotesi che l'espansionismo europeo in India dovesse il suo successo iniziale alla capacità di sfruttare preesistenti correnti di mutamento autoctono è suscettibile di essere adoperata per cercar risposta a un più largo insieme di questioni storiografiche, riguardanti il carattere dell'*empire-building* europeo, i motivi della vittoria dei britannici nella competizione per l'impero universale, la logica di funzionamento del regime coloniale, le cause di lungo termine della sua liquidazione.

La precocità e rapidità della conquista britannica del subcontinente è stata a lungo imputata al dislivello tra la più avanzata civiltà dei conquistatori europei e la stagnante arretratezza asiatica dei conquistati<sup>54</sup>. Ma le teorie dell'imperialismo più avvertite dei limiti inerenti a qualsiasi potere imperiale ci ammoniscono che, affinché la disparità di forze desse luogo al controllo politico europeo su popoli e territori afroasiatici, era indispensabile che si realizzassero taluni prerequisiti, attinenti innanzitutto, da una parte, alla condizione in cui quei popoli e territori versavano, dall'altra, alla disponibilità delle società metropolitane ad accollarsi gli oneri dell'impero. E la presenza di entrambi i prerequisiti nel caso dell'India britannica appare dovuta non già alla sua presunta arretratezza, ma a quei suoi caratteri di modernità, retaggio dell'epoca Mogol e precoloniale, che mettevano a portata di mano dei colonizzatori europei risorse cruciali per un *empire-building* su scala macroregionale in grado di autoalimentarsi a carico della stessa società indiana senza scaricare i propri costi sulla società metropolitana<sup>55</sup>.

In particolare, il ricco ventaglio di potenziali collaboratori, tra cui il colonialismo europeo poté selezionare i partner locali di cui necessitava – una «gentry asiatica» orientata al mercato, una fanteria professionale indigena leale al datore di lavoro straniero, un ceto di commercianti coinvolti nei traffici globali e di banchieri capaci di intessere un vasto ed efficiente sistema creditizio, una classe media indù in grado di fornirgli un personale amministrativo istruito – non si spiega se non alla luce delle trasformazioni che la regione aveva conosciuto nella prima età moderna<sup>56</sup>.

Alcuni storici globali si sono spinti molto avanti sulla via della riscoperta del co-protagonismo dei colonizzati nella creazione della società coloniale. La collaborazione di strati della società indiana all'instaurazione del regime coloniale andrebbe letta come la prosecuzione in altra forma delle iniziative già in preceden-

<sup>53</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., pp. 138, 144, 264.

<sup>54</sup> J. Mill, *The History of British India*, 3 voll., Baldwin, Cradock, and Joy, London 1817, vol. I, pp. 429-480.

<sup>55</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., pp. 263, 264.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 264, 265; C.A. Bayly, *Imperial Meridian*, Longman, London 1989, pp. 26, 32, 73.

za assecondate dalle élite modernizzatrici autoctone per dare all'India un assetto politico rispondente alle dinamiche trasformative in atto. E anche dopo che la dominazione europea venne quanto meno accettata, i dominatori europei, data la loro dipendenza dai collaboratori indiani, dovettero fare in modo che questi ultimi perseverassero nell'accettarla in funzione dei propri interessi, in vista cioè della sua rispondenza ai bisogni scaturenti dalla modernizzazione indiana<sup>57</sup>. Cito questa tesi controversa perché l'idea che essa sottende – la dominazione inglese come «continuazione della via indiana alla modernità con altri mezzi» – offre una possibile chiave di spiegazione tanto dell'attrattiva egemonica esercitata dal colonialismo sui colonizzati, presupposto della loro europeizzazione, quanto dei suoi limiti<sup>58</sup>.

Sul primo versante, il colonialismo deve il suo successo alla modernità indiana anche nel senso che questa gli permette di presentarsi come una strada percorribile onde portare avanti i processi di trasformazione che la società indiana ha già intrapreso<sup>59</sup>. Sull'altro versante, la soluzione dall'esterno che la società indiana acconsente venga data alla crisi originatasi dalla sua modernizzazione definisce un contesto in cui i collaboratori non europei sono in grado di volgere ai propri scopi le risorse aggiuntive messe alla loro portata dal rapporto di partenariato asimmetrico che li lega ai colonialisti, conservando cioè quel *quantum* di controllo indigeno sull'europeizzazione che le conferisce un carattere «ibrido» e rafforzandosi al punto da immaginare di poter sfidare la gerarchia imperiale che vorrebbe relegarli in perpetuo nella posizione di “soci di minoranza”.

### 7. *L'«autorafforzamento» degli imperi agrari, il rinnovato policentrismo eurasiatico e il lascito al presente della mondialità occidentale*

La rivalutazione di cui sono stati oggetto gli imperi agrari della prima età moderna, in quanto ne consegna un'immagine di facilitatori dei «passaggi alla modernità» delle rispettive civiltà regionali, suggerisce anche una possibile rilettura delle «traiettorie» di quelle compagini imperiali che si rivelano «resilienti» all'impatto dell'Occidente in virtù dell'accettazione della sfida dell'europeizzazione<sup>60</sup>. Nelle narrazioni in voga fino a una quarantina di anni orsono, la storia di successo del Giappone, protagonista di un originale esperimento di occidentalizzazione dall'alto, veniva presentata come un *unicum* a fronte di una serie di tentativi falliti di rimediare alla disintegrazione interna e alla dipendenza da forze esterne,

<sup>57</sup> Id., *Indian Society and the Making of the British Empire*, in *The New Cambridge History of India*, Part II, vol. I, CUP, Cambridge 1988, p. 5; E.J. Hobsbawm, *Préface*, in C.A. Bayly, *La naissance du monde moderne, 1780-1914*, trad. dall'inglese di M. Cordillot, Le Monde diplomatique, Paris 2006, p. 13.

<sup>58</sup> T. Tagliaferri, *L'espansione europea*, cit., p. 23.

<sup>59</sup> Id., *Bayly's Imperial Way*, cit., p. 88.

<sup>60</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., p. 6; J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History*, PUP, Princeton 2010, pp. 1-22.

che conferiva alla permanenza in vita degli altri imperi orientali, nel periodo della mondialità europea, la fisionomia di un perenne declino. L'ipotesi alternativa suggerita dall'approccio globale consiste nel trattare il caso giapponese come l'estremo di un *continuum* di iniziative riformatrici, il cui bilancio presenta diverse luci in mezzo alle tante ombre. E alla sua base vi è una riconsiderazione del significato della continuità dei regimi orientali prima e dopo la rivoluzione eurasiatica. A consentire loro di resistere all'espansionismo europeo e di preparare il terreno per la costruzione degli Stati nazionali che ne presero il posto contribuì il lascito ininterrotto delle esperienze di «consolidamento» e «trasformazione» visse dagli spazi imperiali non europei nel periodo dell'«equilibrio eurasiatico»<sup>61</sup>. Gli imperi chiamati a fronteggiare lo slancio espansivo degli europei non erano «Stati falliti», bensì «*anciens régimes*» bisognosi di rinnovamento<sup>62</sup>. Le loro classi dirigenti, costrette a scegliere quale atteggiamento assumere verso la modernizzazione europeizzante, potevano contare, in Cina e nell'Impero Ottomano come in Giappone, su «tradizioni di autonomia politica e culturale», per un verso, vigorose e tenaci, per altro verso, niente affatto statiche. Statisti e intellettuali Qing o Ottomani non si trovavano perciò davanti all'alternativa tra soccombere agli europei per il rifiuto di imitarli o mettere a repentaglio la coesione sociale imponendo a sudditi misonoisti ricette straniere incapaci di suscitare la lealtà. I modernizzatori asiatici furono nella condizione di innestare i metodi europei sul ceppo di un passato storico dinamico e vitale; e ciò contribuì ad assicurare che i loro sforzi riformatori non si risolvessero unicamente in un fattore di indebolimento e non andassero del tutto perduti anche dopo la caduta<sup>63</sup>.

Nel quadro delineato dagli storici globali, la «resilienza» all'«impatto dell'Occidente» rivelata da imperi, società e culture non europee (persino nel caso dell'India coloniale) comporta che la traiettoria della mondialità europea dia luogo al riaffiorare in piena luce del carattere policentrico che il Vecchio Mondo esibiva nell'età dell'equilibrio e solo superficialmente sommerso tra la rivoluzione eurasiatica e la decolonizzazione. La morale che alcuni autori ne hanno desunto è che lo spazio eurasiatico continuerà anche in futuro a opporre «resistenza» all'omogeneizzazione culturale e all'ambizione egemonica di un qualsiasi «singolo grande dominatore»<sup>64</sup>.

Va d'altronde rimarcato che, nell'interpretazione degli storici globali, resilienza e rinnovato policentrismo eurasiatico si alimentano della stessa espansione europea, configurandosi come risultato della reciproca permeazione tra storia europea e storie non europee. Più generalmente, l'approccio globale, lungi dal negarla, conferisce una rinnovata centralità storica all'Europa, riconoscendovi, se non più il demiurgo, l'universale co-artefice della fase formativa del cosmo-

<sup>61</sup> J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., pp. 40, 73, 87, 125-126, 128, 132, 137, 498.

<sup>62</sup> Ivi, p. 498.

<sup>63</sup> Ivi, 269, 497, 498.

<sup>64</sup> P.D. Curtin, *The British Empire and Commonwealth in Recent Historiography*, in «The American Historical Review», LXV (1959), 1, p. 73; J. Darwin, *After Tamerlane*, cit., p. 506.



politismo globale. Ma il fatto che gli «impulsi all'uniformità» che ne promana-  
no dappertutto si intreccino con dinamiche endogene alle società non europee  
comporta che la convergenza tra storie regionali, che si realizza sotto l'egida di  
una contingente egemonia europea, non dia luogo né a fenomeni di mera omo-  
logazione né a resistenze capaci di preservare una mitica integrità delle culture  
minacciate. Il lascito duraturo della «mondialità europea» consiste piuttosto in  
una costellazione di «elementi comuni differenziati» («differentiated commona-  
lities»): un tipo di ibridazione in cui le sussistenti identità regionali si modificano  
incorporando le uniformità globali che offrono loro gli incentivi e i mezzi per  
darsi espressione in forme rinnovate<sup>65</sup>.

Questa conclusione ci permette di meglio intendere l'approccio degli storici  
globali al tema già evocato del legame tra conoscenza storica, opzioni valoriali,  
speranza politica.

#### 8. *Le «differentiated commonalities» e l'utilità della storia globale per la vita*

Tra le fila degli storici globali continua a essere diffuso il convincimento, risa-  
lente come visto all'internazionalismo liberale, che la produzione di «una storia  
del mondo intelligibile» costituisca «il dovere morale della storiografia profes-  
sionale del nostro tempo», perché in grado di contribuire a disinnescare la po-  
tenziale «letalità» degli «incontri» fra i differenti gruppi identitari interagenti  
nel mondo interconnesso di oggi, favorire «la comprensione transculturale e  
la pace globale», spalleggiare movimenti impegnati a «promuovere le cause della  
cittadinanza globale, della democrazia cosmopolita, del dialogo interculturale» e  
analoghi «progetti globalisti»<sup>66</sup>. E la storia globale continua altresì a indirizzarsi  
ai cittadini di «un mondo che ha davanti a sé un futuro comune di trasformazioni  
potenzialmente catastrofiche» nella presunzione che la consapevolezza della loro  
«storia comune» possa aiutare popoli destinati a coabitare un'Ecumene unificata  
a far di essa «una cosmopoli razionale basata sulla comprensione reciproca»<sup>67</sup>.

L'esplicita dipendenza logica della concettualizzazione del «passato globale»  
dalla «speranza in un futuro liberale e cosmopolita, in cui gli esseri umani con-  
vivano in una famiglia di democrazie», induce perciò a domandarsi come si con-  
figurino, nell'autocoscienza teorica degli storici globali, la relazione tra conoscenza  
empirica del passato comune e scelta in favore del cosmopolitismo pluralista<sup>68</sup>.  
Per pionieri della storia globale all'indomani del 1919 come Toynbee, a far da  
ponte tra realtà e dover essere avrebbe provveduto una teleologia della storia:

<sup>65</sup> C.A. Bayly, *Imperial Meridian*, cit., p. 14; E. Rosenberg, *Transnational Currents in a Shrinking World: 1870-1945*, in *A History of the World*, cit., vol. V, cit., p. 961, trad. it. di P. Pace in *Storia del mondo*, cit., vol. V, cit., p. 965.

<sup>66</sup> W.H. McNeill, *Mythistory*, cit., p. 7; J.H. Bentley, *Myths, Wagers*, cit., pp. 52, 78-79.

<sup>67</sup> R.I. Moore, *World History*, in *Companion to Historiography*, ed. M. Bentley, Routledge, London 1997, p. 933; Id., *Series Editor's Preface*, cit., p. XIX.

<sup>68</sup> R. Drayton, *Sir Christopher Bayly*, in «The Guardian», 23 April 2015.

gli storici avrebbero concorso alla rieducazione delle opinioni pubbliche all'internazionalismo e all'ecumenismo interciviltà adottando una procedura argomentativa di stampo consapevolmente finalistico (forse non immemore della filosofia della storia kantiana), in virtù della quale le speranze riposte nella Società delle Nazioni si convertissero nell'immagine di un futuro possibile iscritto nella logica del divenire storico<sup>69</sup>. Ma tracce cospicue della scorciatoia teleologica sono ancora riscontrabili nel già menzionato indirizzo presidenziale letto da McNeill nel 1985<sup>70</sup>.

Un'alternativa ai teleologismi che hanno a lungo screditato la storia globale agli occhi della professione si delinea nei suoi esponenti più recenti meglio avvertiti sia dell'incapacità del sapere storiografico di tradursi in assenso a imperativi valoriali, sia dell'insufficienza di un passato condiviso, il cui primario lascito al presente consiste dopo tutto in un tragico strascico di urti e violenze, a condurre di per sé al rispetto reciproco tra popoli e culture. La rinuncia degli storici globali alla pretesa di convertire chichessia al proprio cosmopolitismo pluralista lascia loro aperta la strada per il perseguimento di obiettivi pratici più circoscritti, ma compatibili con le norme del mestiere di storico: contrastare la tendenza ideologica dei nostri giorni a reificare in presunte essenze fisse e separate le fluide e sovrapposte identità di gruppo coesistenti nella società globalizzata, fornire conoscenze realistiche circa i materiali culturali da maneggiare nell'edificazione della Cosmopoli, gettar luce sugli ostacoli che ad essa si oppongono<sup>71</sup>. Una storia globale professionalizzata non manca tuttavia di autorizzare gli aspiranti architetti e costruttori a sperare razionalmente nella riuscita almeno parziale dell'impresa. Lo studio dei modi effettivi in cui la globalizzazione moderna e contemporanea è venuta plasmando i profili identitari dei partecipanti all'interazione sociale nel mondo interconnesso di oggidì smentisce gli stereotipi pseudostorici esoticizzanti che accreditano il pregiudizio secondo cui tra "noi" e "loro" intercorrerebbero differenze irriducibili incasellabili in schemi dicotomici. E se è vero che essa ha generato piuttosto «differentiated commonalities» – rassomiglianze ubiquie risultanti da esperienze universalmente condivise ma declinate secondo i più svariati codici locali –, ciò significa che le interazioni globali dell'ultimo quarto di millennio consegnano al presente non solamente una gravosa eredità di conflitti, ma molteplici opportunità di reciproco accomodamento fra patrimoni identitari tutt'altro che rigidi, monocordi, mutuamente esclusivi e incomunicanti.

<sup>69</sup> T. Tagliaferri, *Storia ecumenica*, cit.; Id., *Alle origini dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro*, in «Diritti Mercati Lavori», XIX (2021), 2, pp. 291-315.

<sup>70</sup> W.H. McNeill, *The Rise of the West*, cit., 806; Id., *Mythistory*, cit., p. 7; T. Tagliaferri, *Bayly's Imperial Way*, cit., pp. 110-111.

<sup>71</sup> T. Tagliaferri, *From the History of the Empire*, cit., pp. 111-112.

# Dalla storia alla teoria: ancora sul “problema Socrate”

Francesca Pentassuglio  
(Università degli Studi di Messina)  
francesca.pentassuglio@unime.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: From History to Theory: A Reappraisal of the “Socratic problem”.

Abstract: The paper examines the relationship between Philosophy, History (of Philosophy) and Historiography through the exemplary case of Socrates, whose philosophy cannot be accessed but via indirect sources. The centrality of the sources, which makes Socratic philosophy an emblematic case of the precedence of history over theory, is itself a historiographical acquisition, which dates back to the XIX century. The first part of the paper outlines some milestones in the Socratic problem, particularly the focus shift from Socrates to the *testimonia* and some crucial moments such as the “sceptical turn” and the subsequent decline of the Socratic question. The second part of the paper aims to show that the priority of sources in Socratic studies does not rule out an exegetical work that, by capitalising on the results of comparative exegesis, allows us to take the reverse route from *testimonia* to Socratic philosophy, and thus from history to theory.

Keywords: Socrates, Socratic question, History of Historiography, Comparative Exegesis, *logoi Sokratikoi*.

*Socrate è la figura più interessante della storia della filosofia antica. La sua epoca è della più grande importanza.*

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*

## 1. Introduzione

Il “problema Socrate”, tra i più persistenti e dibattuti dalla storiografia filosofica relativa al mondo antico, rappresenta un caso emblematico di necessaria precedenza della storia (della filosofia) sulla teoria. In modo ancor più radicale che per quegli autori, come i cosiddetti Presocratici o i Socratici minori, le cui opere sono parzialmente o interamente perdute – e le cui dottrine devono dunque essere ricostruite a partire da frammenti o testimonianze indirette – i casi



di quei pensatori<sup>1</sup> che non hanno lasciato nulla di scritto impongono di “partire dalla storia”, vale a dire da fonti indirette e dalla loro contestualizzazione. Ciò fa del pensiero socratico un punto di osservazione del tutto peculiare da cui guardare ai rapporti tra l’indagine storico-filosofica e il “fare filosofia”, ma anche per discutere in questa luce alcuni recenti metodi (quali l’esegesi comparativa) e i loro possibili sviluppi.

Se, inoltre, nello studio del pensiero antico ricorre spesso, in generale, il problema del rapporto tra la storia della filosofia e altre discipline storiche e filologico-letterarie, il “problema Socrate” consente di mettere a fuoco lo specifico rapporto tra storia della filosofia e storiografia filosofica. La centralità delle testimonianze per la ricostruzione del pensiero di Socrate, oggi non più discussa, è infatti a sua volta un’acquisizione storiografica, la cui origine può essere rintracciata nel XIX secolo. È appena il caso di notare, al riguardo, che a tali temi è indissolubilmente legata la *vexatissima* questione socratica, che ha a sua volta una storia plurisecolare.

A tale ordine di questioni è dedicato il presente contributo, che prende le mosse proprio da una (parziale) rilettura della questione socratica (par. 2). Non potendone ripercorrere in questa sede l’intera vicenda, la ricostruzione sarà concentrata sulle posizioni che hanno progressivamente condotto a uno spostamento del fuoco dell’analisi da Socrate ai suoi testimoni, a partire dalla nascita del problema socratico nel XVIII secolo (2.1) e dagli sviluppi che seguirono gli studi di Schleiermacher (2.2); particolare attenzione sarà quindi dedicata alla “svolta scettica” dell’ultimo quarto del XIX secolo e alle posizioni che, su questa scia, hanno condotto a sancire il declino della questione socratica a favore di uno studio delle singole *rappresentazioni* di Socrate, da condurre primariamente attraverso gli strumenti offerti dall’esegesi comparativa (2.3).

Su questo sfondo, nella successiva sezione (par. 3) saranno proposte alcune considerazioni metodologiche a favore del superamento degli esiti scettici dell’esegesi comparativa rispetto alla possibilità di “ricomporre” i vari ritratti di Socrate; senza vanificare, ma anzi facendo tesoro dei risultati esegetici di questo metodo d’indagine, tale lavoro di ricomposizione sarà presentato come un percorso a ritroso dai *testimonia* alla filosofia socratica e dunque, nei termini della presente indagine, dalla storia alla teoria (3.2). La proposta sarà ulteriormente discussa attraverso degli esempi specifici, tesi a mostrare in concreto tale lavoro interpretativo mediante alcune questioni cruciali della filosofia socratica, quali l’intellettualismo etico e il problema dell’*ἀμαθία* (3.3). I risultati di tale disamina, collocati nel quadro degli sviluppi più recenti della questione socratica, saranno ricapitolati nella sezione conclusiva (4).

<sup>1</sup> Un altro esempio è rappresentato dalla figura di Pirrone, che pare non abbia scritto nulla (ad eccezione, forse, di un poema su Alessandro Magno: cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* I 281-282).



## 2. Da Socrate ai testimonia: brevi cenni di una lunga questione

### 2.1. Prima di Schleiermacher: le origini della questione socratica

A Schleiermacher è stata spesso fatta risalire l'origine della questione socratica come problema erudito<sup>2</sup>. Con lo scritto *Über den Werth des Sokrates als Philosophen* (1818) e con la celebre “regola” lì formulata<sup>3</sup>, in particolare, Socrate sarebbe diventato per la prima volta «un problema di conoscenza storica»<sup>4</sup>. È stato merito di Mario Montuori aver insistito sul valore degli studi e delle ricerche su Socrate prodotti nel XVIII secolo, e aver individuato le ragioni della loro “rimozione” dalla storia della storiografia socratica nella polemica antilluministica propria della cultura romantica, che accusava di antistoricismo l'età dei lumi e collocava l'inizio della questione socratica in età neumanistica<sup>5</sup>. Vengono così rivalutati (e ripubblicati) – tra gli altri – gli studi di Fréret, che riconduceva le ragioni della morte di Socrate al contesto storico-politico della restaurata democrazia ateniese, e di Dresig, che pure contribuì a smantellare con argomenti storici il mito di un Socrate *iuste damnatus*, caro ai *philosophes*.<sup>6</sup>

Se, dunque, non è con Schleiermacher che ha inizio il problema socratico come problema storico *tout court*, la fortuna della sua *regola aurea* determina piuttosto – ed è ciò che qui maggiormente interessa – l'identificazione della questione socratica «col problema delle fonti del socratismo o, meglio, col problema della contenperanza e dell'accordo tra loro di Senofonte e di Platone»<sup>7</sup>. Oggetto della questione socratica divennero dunque (definitivamente, si potrebbe aggiungere) le *testimonianze* su Socrate, e in particolare Platone e Senofonte.

Hegel stesso, interessato a Socrate come portatore del principio dell'interiorità soggettiva, pose il problema delle fonti in termini che – a prescindere dal valore accordato all'uno o all'altro testimone – caratterizzeranno la storia della questione socratica nei successivi decenni:

<sup>2</sup> Si veda, a titolo di esempio, V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon*, PUF, Paris 1952, p. 131.

<sup>3</sup> «Was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muß er gewesen sein, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen» (F. Schleiermacher, *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, rist. in Id., *Sämmtliche Werke*, III.2, G. Reimer, Berlin 1838, pp. 297-298).

<sup>4</sup> M. Montuori, *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, p. 9.

<sup>5</sup> Si veda *ivi*, pp. 9-27 e, più diffusamente, M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998<sup>3</sup>, pp. 43 ss. Secondo tale ricostruzione, gli studi socratici del XVIII secolo furono ignorati soprattutto a partire da Gomperz.

<sup>6</sup> Si tratta di N. Fréret, *De la condamnation de Socrate* (Paris 1736) e S. F. Dresig, *De Socrate iuste damnato* (Leipzig 1738), entrambi ristampati in M. Montuori, *De Socrate iuste damnato*, cit., pp. 33-107, 110-124.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 11.



Se ci domandiamo se Senofonte o Platone ci abbia ritratto più fedelmente Socrate nella sua personalità e nella sua dottrina, risponderemo non essere dubbio che, circa la personalità e il metodo, in generale l'esteriorità della conversazione socratica, dobbiamo anche a Platone un ritratto di Socrate molto esatto e forse più fine, ma che circa il contenuto del suo sapere e la maturità del suo pensiero dobbiamo attenerci di preferenza a Senofonte.<sup>8</sup>

## 2.2. *La questione socratica nel XIX e XX secolo: Platone, Senofonte e la svolta scettica*

La posizione di Hegel è rappresentativa del privilegio accordato a Senofonte dalla storiografia socratica per gran parte del XIX secolo. Non è questa la sede per ripercorrere le singole posizioni e le oscillanti valutazioni di cui furono oggetto l'una o l'altra fonte sul pensiero socratico<sup>9</sup>. Basti qui ricordare che, nonostante le critiche formulate da Schleiermacher<sup>10</sup>, era soprattutto a Senofonte che i suoi contemporanei facevano riferimento per definire le dottrine del Socrate storico. A circa un secolo di distanza dal suo scritto, tuttavia, si osserva un completo capovolgimento: con un progressivo discredito della testimonianza senofontea che raggiunse l'apice attorno al 1915<sup>11</sup>, il Socrate storico venne sostanzialmente ad essere identificato con il Socrate dei dialoghi platonici.

Un'ulteriore tappa, di fondamentale importanza per il superamento dell'opposizione Platone-Senofonte, è la cosiddetta "svolta scettica", avviata dallo studio di Eugène Dupréel *La légende socratique et les sources de Platon*<sup>12</sup> e massimamente rappresentata da Olof Gigon<sup>13</sup>. Essenziale per tali sviluppi della

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Duncker und Humblot, Berlin 1840; ed. it. *Lezioni di storia della filosofia*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1932, p. 86.

<sup>9</sup> Per una più dettagliata discussione delle fasi qui richiamate si rinvia a L.-A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 1-23; cfr. anche L.-A. Dorion, *Socrate*, PUF, Paris 2004, pp. 17-25. Sulla storiografia socratica da Hegel alla metà del XX secolo si veda P. Rossi, *Per una storia della storiografia socratica*, in A. Banfi (a cura di), *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 85-140. Proposte di ripensare la questione socratica sono state avanzate da C. De Vogel, *Une nouvelle interprétation du problème socratique*, "Mnemosyne", Ser. IV/4 (1951), pp. 30-39 e da L. Rossetti, *La "questione socratica": un problema malposto*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 38/1 (1983), pp. 3-24. Per alcune più recenti ricognizioni si rinvia a R. Waterfield, *The Quest for the Historical Socrates*, in J. Bussanich, N. D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, Bloomsbury, London-New York 2013, pp. 1-19 e A. Stavru, *A colloquio con Socrate*, Marinotti Edizioni, Milano 2023, pp. 20-48.

<sup>10</sup> Per un'analisi degli argomenti di Schleiermacher contro il valore filosofico della testimonianza senofontea si veda L.-A. Dorion, *À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon: l'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815)*, "Dionysius", 19 (2001), pp. 52-64.

<sup>11</sup> Degna di nota è la pubblicazione, in rapida successione, dello studio di L. Robin in Francia (*Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, "Année philosophique" 21, 1910, pp. 1-47), di H. Maier in Germania (*Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Mohr, Tübingen 1913) e di J. Burnet in Inghilterra (*Greek Philosophy: Thales to Plato*, MacMillan and Co, London 1914).

<sup>12</sup> E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Les Éditions Robert Sand, Bruxelles 1922.

<sup>13</sup> O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, A. Francke, Bern 1947.





questione socratica è senz'altro il riconoscimento della natura fittizia dei *logoi sokratikoi* (che è possibile far risalire già alle tesi di Karl Joël)<sup>14</sup>: se i Socratici non scrissero con l'intento di produrre dei documenti storici e se le loro opere appartengono, anzi, a un genere letterario che ammette un alto tasso di invenzione, ciò che possiamo conoscere non è una personalità storica ma la figura centrale di una «philosophische Dichtung»<sup>15</sup>, un personaggio ormai entrato nel mito o addirittura, appunto, una “leggenda”.

### 2.3. Il declino della questione socratica: i *logoi sokratikoi* e l'esegesi comparativa

L'ombra lunga di questa “crisi” della questione socratica che maturò attorno alla metà del XX secolo è rintracciabile nell'attuale impostazione degli studi su Socrate. Soprattutto a partire dai citati lavori di Louis-André Dorion e dal “declino” della questione socratica in essi tematizzata, la più recente storiografia socratica si è in gran parte mossa lungo la direzione tracciata dallo studioso: se la preoccupazione storica degli autori di *logoi sokratikoi* è solo accidentale e se non disponiamo di un criterio certo per discernere ciò che è invenzione da ciò che è autentico<sup>16</sup>, la questione socratica risulta senza oggetto<sup>17</sup>.

Lungi dal rappresentare la fine delle ricerche su Socrate, la messa tra parentesi del problema storiografico che ne è stato al centro per secoli apre la via ad almeno due compiti fondamentali: (1) analizzare singolarmente ciascun *logos sokratikos* per ricostruire le dottrine socratiche che è possibile estrapolarne e (2) condurre studi comparativi dei diversi ritratti di Socrate forniti dalle varie testimonianze, così da comprendere come e perché un singolo tema ha generato multiple interpretazioni, più o meno compatibili l'una con l'altra<sup>18</sup>.

Un punto saliente di tale impostazione, che ci conduce immediatamente alle considerazioni metodologiche del successivo paragrafo, riguarda l'interpretazione dei risultati di tale lavoro comparativo. Secondo l'approccio sin qui descritto, l'accordo delle testimonianze su un certo tema non è in alcun modo garanzia di oggettività e si riduce anzi, nella maggior parte dei casi, a un accordo superficiale a cui sottendono differenze più profonde; le concordanze tematiche tra Platone e Senofonte, in altre parole, non possono essere ricondotte a una dottrina comune e non costituiscono in alcun modo una via d'accesso al Socrate storico<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, R. Gaertner, Berlin 1893-1901.

<sup>15</sup> O. Gigon, *Sokrates*, cit., p. 16.

<sup>16</sup> Su questo aspetto si veda anche D. R. Morrison, *Xenophon*, in J. Brunschwig, G. E. R. Lloyd (eds.), *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, p. 780.

<sup>17</sup> L.-A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, cit., p. 8.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 19-20. Un terzo compito concerne lo studio della ricezione di Socrate e delle “appropriazioni” della sua figura da parte di filosofi più tardi (Stoici, Accademici e Neoplatonici).

<sup>19</sup> L.-A. Dorion, *Socrate*, cit., pp. 22-23.

Ora, è precisamente rispetto a tale esito scettico che, nell'ambito del medesimo metodo d'indagine, si intende prospettare una diversa soluzione. Essa consiste anche, in gran parte, nella valorizzazione di una lunga stagione di studi il cui momento cruciale è rappresentato dalla pubblicazione dei quattro volumi delle *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di Gabriele Giannantoni<sup>20</sup>, a cui molto deve lo sviluppo della stessa esegesi comparativa e che fa a sua volta seguito a una serie di ricerche che, a partire dagli anni Sessanta, ampliarono l'orizzonte degli studi socratici alle testimonianze su Aristippo e i Cirenaici, Antistene e i Megarici (basti menzionare le edizioni di Mannebach, Declava Caizzi, e Döring)<sup>21</sup> o al più ampio fenomeno dei *logoi sokratikoi*, in prospettiva separata o comparativa (grazie soprattutto ai lavori di Rossetti)<sup>22</sup>. Negli stessi anni, dunque, in cui negli Stati Uniti si affermava l'autorità di Vlastos, che nel seminale volume su Socrate del 1991 tornava a concentrare ogni sforzo sulla testimonianza dei dialoghi (giovanili) di Platone<sup>23</sup>, il panorama generale degli studi socratici si andava diversificando e arricchendo di ulteriori ricerche sulle fonti non platoniche e sul genere letterario del dialogo socratico. Tale risultato può essere apprezzato guardando al panorama delle pubblicazioni degli ultimi tre decenni, in cui si segnala un numero crescente di contributi dedicati al Socrate senofonteo<sup>24</sup> e ai Socratici

<sup>20</sup> G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990. La raccolta amplia e aggiorna l'antologia *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari 1971 e la precedente edizione *Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1983-1985.

<sup>21</sup> E. Mannebach (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Brill, Leiden-Köln 1961; F. Declava Caizzi (ed.), *Antisthenis fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1966; K. Döring (ed.), *Die Megariker: Kommentierte Sammlung Der Testimonien*, Grüner, Amsterdam 1972. Contemporaneo alla pubblicazione delle SSR è A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio in Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990.

<sup>22</sup> Si vedano, senza pretese di esaustività, L. Rossetti, *Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (I)*, "Rivista di Studi Classici", 22 (1974), pp. 424-438; L. Rossetti, *Therapeia in the Minor Socratics*, "Theta-Pi", 3 (1974), pp. 145-157; L. Rossetti, *Alla ricerca dei logoi Sokratikoi perduti (II, III)*, "Rivista di Studi Classici", 23 (1975), pp. 87-99, 361-381; L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Libera Università degli Studi "G. D'Annunzio", Chieti 1977.

<sup>23</sup> G. Vlastos, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Celebre è la distinzione tra i due "Socrate": quello dei primi dialoghi e quello che compare nelle opere della maturità (*ivi*, pp. 45-47).

<sup>24</sup> Non è possibile menzionare in modo esaustivo i singoli contributi sul Socrate senofonteo. Da segnalare gli studi di Nancy, tra cui *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in G. Giannantoni, M. Nancy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 13-28 e la raccolta M. Nancy, A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate: Actes du colloque d'Aix en Provence (6-9 novembre 2003)*, Vrin, Paris 2008; i contributi di Morrison – tra gli altri: *Xenophon's Socrates as Teacher*, in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London 1994, pp. 181-208 e *Xenophon's Socrates on the just and the lawful*, "Ancient philosophy", 15 (1995), pp. 329-347 – e di Gray (quali il volume *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Steiner, Stuttgart 1998). Per i numerosi contributi di Dorion, Danzig e Johnson si rinvia ai volumi che (in parte) li compendiano: L.-A. Dorion, *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, Paris 2013; G. Danzig, *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon created our Socrates*, Lexington Books, Lanham (Md) 2010 e D. M. Johnson, *Xenophon's Socratic works*, Routledge, New York 2021.

cosiddetti “minori”<sup>25</sup>, con un proficuo dibattito metodologico condotto su riviste e in sede di convegni<sup>26</sup>.

Il ripensamento della questione socratica sulla scia della “svolta scettica” e l’eggesi comparativa che in tale quadro è stata proposta hanno il merito, dunque, di aver reso possibile non solo la piena riabilitazione degli scritti socratici di Senofonte – che era il fine precipuo di tali studi e che, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, ha condotto alla cosiddetta *Xenophon renaissance* – ma anche il recupero, negli studi sul socratismo, dei dialoghi di altri Socratici “di prima generazione”.

### 3. *Dai testimonia a Socrate: alcune considerazioni metodologiche*

#### 3.1. *Storiografia e (storia della) filosofia: un approccio integrato*

Reagendo, in forme più o meno esplicite, a impostazioni storiografiche che miravano a rintracciare in questa o quella testimonianza i lineamenti del Socrate storico – o a identificare senz’altro quest’ultimo con il Socrate (di alcuni) dei dialoghi di Platone – la linea di studi qui sommariamente ripercorsa ha condotto a un approfondimento inedito delle singole fonti.

Qualsiasi futura ricerca non può, evidentemente, che far tesoro dei risultati di tali indagini approfondite sulla letteratura socratica, che mettono a disposizione analisi minute su singole testimonianze e specifici aspetti dottrinali, fornendo la base per studi avanzati e sempre più specializzati. È sul modo, tuttavia, di interpretare ed elaborare ulteriormente tali risultati che diverse opzioni metodologiche si prospettano per gli studi a venire.

Anzitutto, nulla impedisce di applicare l’eggesi comparativa ad altri autori socratici, estendendola al di là del confronto Platone-Senofonte, per il quale essa è stata primariamente elaborata. In secondo luogo, e in modo più sostanziale, è possibile perseguire un lavoro storiografico e storico-filosofico che non rinunci in principio a qualsiasi tentativo di ricondurre singoli tratti attestati in varie fonti al genuino insegnamento socratico, e di far dunque risalire (per quanto possibile) le testimonianze dei Socratici alla filosofia che le ha ispirate.

<sup>25</sup> Per limitarsi alle monografie, si vedano almeno S. Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2015; K. Lampe, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a way of life*, Princeton University Press, Princeton 2014. Mi permetto di rinviare in merito anche a F. Pentassuglio, *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Brepols, Turnhout 2017.

<sup>26</sup> In particolare, le cinque edizioni di *Socratica* (Senigallia 2005, Napoli 2008, Trento 2012, Buenos Aires 2018, Houston 2022) con i relativi Atti. Sono indicativi di tale tendenza anche alcuni recenti volumi collettanei: G. Danzig, D. Johnson, D. R. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Brill, Leiden 2018; A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic dialogue*, Brill, Leiden 2018 e C. Mársico (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022.

La mera registrazione o giustapposizione dei caratteri che Socrate presenta in ciascuna fonte, per quanto finemente interpretati, appare infatti come un obiettivo solo parziale per studi che mirino a indagare la *filosofia* di Socrate e non solo le sue rappresentazioni letterarie.

Si tratta, d'altra parte, di un'indicazione metodologica formulata già da Guido Calogero, che nel saggio *Socrate* (pubblicato per la prima volta nel 1955 nella rivista "Nuova Antologia")<sup>27</sup> assume lo scetticismo di Gigon come *provisorio punto di partenza*, riconoscendo anzitutto che «nessuno dei testimoni del pensiero di Socrate può essere isolato come il testimone autentico»<sup>28</sup>. Di fronte all'«infinito mareggiare di preferenze per l'una o per l'altra testimonianza», l'opzione metodologicamente più prudente pare infatti quella di «ricominciare daccapo», e quindi studiare pazientemente, uno per uno, i «modi» in cui Socrate è stato rappresentato da ciascun autore. Perché non approdi al pessimismo di Gigon, tale studio deve essere tuttavia guidato dalla convinzione che sia possibile accedere ad alcuni tratti essenziali della fisionomia di Socrate, in modo che «alla fine, non ci rimanga in mano soltanto una silloge di creazioni drammatiche, ma anche un insieme di elementi per una ricostruzione storiografica»<sup>29</sup>.

Raccogliendo tale invito metodologico, è possibile pensare a un approccio che, da un lato, metta a frutto quelle acquisizioni della recente storiografia socratica che hanno consentito di restituire credito a tutte le "voci" di coloro che si sono contesi l'eredità di Socrate, e, dall'altro, si ponga l'ambizioso obiettivo di comporre e di tentare di rinvenire, quando possibile, interessi filosofici ed elementi dottrinali riconducibili con buone ragioni al loro comune "maestro".

Il passo ulteriore consiste nel chiedersi se tale lavoro storiografico non rappresenti, anche, un certo modo di "fare filosofia". L'idea che qui si intende suggerire è che non è possibile condurre simili indagini storico-filosofiche senza imbattersi in fondamentali questioni di ordine gnoseologico, etico e politico e – nel tentativo di analizzarne i presupposti teorici in ciascun autore e valutarne la compatibilità – interrogarsi a fondo su di esse. Quello che ne risulta è un approccio "integrato" in cui la posizione teorica di problemi filosofici *consegue* all'analisi dei testi (e non viceversa) e che può essere, tuttavia, pienamente chiarito solo attraverso specifici esempi.

### 3.2. Dalla storia alla teoria: l'intellettualismo etico e il problema dell'amathia

Molti sono i temi generali comuni a più fonti che potrebbero essere presi ad esempio: dal metodo elenctico alla dottrina dell'ἔρος, dal ruolo del δαίμονιον (σημείον) alla concezione delle leggi. Dovendo scegliere, tuttavia, un caso em-

<sup>27</sup> Il saggio è ora ripubblicato, insieme ad altri studi calogeriani su Socrate, in A. Brancacci, *Le ragioni di Socrate*, Mimesis, Milano 2019, pp. 55-75.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 57-58.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 58. Si veda anche M. M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. ix.

blematico e al contempo circoscritto, converrà soffermarsi su un nucleo di questioni, tra loro relate, che vanno direttamente al cuore della filosofia socratica: il problema del rapporto tra conoscenza e virtù, legato ad altri temi cruciali quali l'ἀμαθία e la falsa sapienza.

L'elemento intellettualistico, anzitutto, è presente in *tutte* le rappresentazioni dell'etica socratica. Se è celebre la formulazione platonica<sup>30</sup>, meno spesso ricordato è il passo dei *Memorabili* senofontei (III 9, 4) in cui è detto che Socrate «non separava conoscenza e saggezza» (σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν). Anche le testimonianze sull'*Alcibiade* eschineseo suggeriscono che nel dialogo l'ἀρετή era concepita come una forma di sapere: se un passo di Cicerone (*Tusc. Disp.* III 32, 77 = VI A 52 SSR) attesta che – al termine di una serie di ἔλεγχοι – Alcibiade chiedeva a Socrate di trasmettergli la virtù (*ut sibi virtutem traderet*), da una testimonianza di Elio Aristide (*De quatt.* 348-349 = VI A 50 SSR), che conserva una porzione di un discorso socratico su Temistocle, emerge che l'ἔλεγχος doveva far leva sull'ἐπιστήμη del politico, e che la questione della conoscenza ricopriva dunque un ruolo centrale nelle esortazioni morali di Socrate. Ancora, è possibile menzionare un frammento di Antistene riconducibile forse al Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων (cfr. *PKöln* 66 II 2 e *Stob.* II 31, 68 = V A 163 SSR), in cui è detto che coloro che intendono divenire virtuosi (ἀγαθοὺς ἄνδρας) devono esercitare l'anima con i ragionamenti (λόγους), a conferma del «riconoscimento del ruolo delle argomentazioni logico-dialettiche rispetto al consolidamento dei convincimenti morali»<sup>31</sup>.

Sottolineare tale convergenza non significa sottacere né sottostimare le differenze tra diverse interpretazioni di tale aspetto dell'etica socratica. Per limitarsi a due esempi: nel passo senofonteo la σοφία è equiparata a una virtù specifica (la σωφροσύνη) e non alla virtù in generale, e nell'*Alcibiade* eschineseo si rileva una particolare tensione tra la concezione della virtù in senso intellettualistico e le modalità della sua trasmissione (che, stando a una testimonianza di Elio Aristide, avveniva da parte di Socrate senza il tramite di alcuna ἐπιστήμη, ma solo attraverso l'ἔρωσ; *De rhet.* I 74 = VI A 53 SSR). Ciò, tuttavia, oltre a non impedire di ricondurre a Socrate un elemento irriducibilmente intellettualistico, consente di ampliare l'indagine ad altre questioni fondamentali, discusse spesso solo con riferimento ai dialoghi platonici: il problema dell'unità della virtù (la nozione di σωφροσύνη presenta in Senofonte forti sovrapposizioni con quella di ἐγκράτεια,<sup>32</sup> vale a dire con quel dominio degli appetiti corporei che è definita

<sup>30</sup> Si veda almeno Plat. *Prot.* 352b-d, in cui ἐπιστήμη, φρόνησις e σοφία sono riconosciute come condizioni sufficienti per agire bene.

<sup>31</sup> A. Brancacci, *Oikeios logos*, cit., p. 91, a cui si rinvia per l'interpretazione di questo frammento, anche alla luce di altre testimonianze sull'etica di Antistene (in particolare Diocl. *ap.* Diog. Laert. VI 11 = V A 134 SSR; *ivi*, pp. 89-91), e in generale per una discussione sull'intellettualismo (di matrice socratica) che è possibile evincere da tali posizioni (*ivi*, pp. 91 ss.).

<sup>32</sup> Dorion ritiene i due termini sinonimi (M. Bandini, L.-A. Dorion, *Xenophon: Mémoires. Tome III: Livre IV*, Les Belles Lettres, Paris 2011, p. 38, n. 2). Per una diversa interpretazione si veda D. M. Johnson, *Xenophon's Socratic Works*, cit., pp. 172-176.





in *Mem.* I 5, 4 «fondamento della virtù») e quello della sua insegnabilità, che immediatamente richiama la celebre professione di ignoranza.

Proprio nel “sapere di non sapere” socratico è stata rinvenuta una delle principali differenze tra il Socrate platonico e il Socrate senofonteo, che più volte appare in grado di definire le virtù (*Mem.* I 1, 16; III 9, IV 6)<sup>33</sup>. Se tale divergenza non può essere del tutto<sup>34</sup> appianata e rimanda a due diverse interpretazioni della figura di Socrate come “maestro”, è però interessante notare come tutte le fonti rimandino a delle riflessioni analoghe sul concetto di ignoranza (ἀμαθία).

In un celebre passo del *Sofista*, lo Straniero di Elea propone di definire l'ἀμαθία come «credere di sapere qualcosa senza in effetti saperlo» (229c5), distinguendola così dalla più ampia nozione di ἄγνοια (229c1-3). Benché la testimonianza di un'opera tarda non possa certo essere acriticamente assunta come fonte sulle dottrine socratiche<sup>35</sup>, va anzitutto notato che il passo compare in una sezione peculiare del dialogo – quella sesta definizione che per molti interpreti contiene una descrizione del metodo elencico di Socrate (230b-e) – ma soprattutto che tale accezione di ἀμαθία è la stessa che compare nell'*Apologia* platonica (22d-e; cfr. *Alcib.* I 117e9-118a8 e *Lys.* 218b) e in altri luoghi della letteratura socratica.

Secondo quanto riferisce Senofonte nei *Memorabili*, Socrate indagava spesso in cosa differissero l'ignoranza e la follia (τί διαφέρει μανίας ἀμαθία) e sosteneva che, mentre i folli devono essere tenuti in catene, «coloro che non sanno le cose che si devono sapere è giusto che le imparino da chi sa» (I 2, 50). L'affermazione può essere collegata a un altro passo, in cui è detto, con una formulazione vicina a quella platonica, che Socrate riteneva fenomeni vicini alla follia «il non conoscere se stessi e l'aver opinioni su cose che non si conoscono e credere di conoscerle» (III 9, 6). Non sorprende dunque che la questione dell'ignoranza sia discussa in un contesto marcatamente paideutico come la conversazione tra Socrate ed Eutidemo nel libro IV, in cui una serie di ἔλεγχοι conducono un giovane fiero della propria sapienza, convinto che aver raccolto le opere dei poeti lo renda il migliore dei suoi coetanei come futuro oratore e politico (IV 2, 1), a riconoscersi ignorante in questioni essenziali per ambire a qualsiasi ruolo nella *polis*. Un'intera sezione della conversazione, non a caso, ruota attorno alla questione dell'ἀμαθία: subito dopo aver identificato colui che «volendo dire la verità, non dice mai le stesse cose sullo stesso argomento» in qualcuno che «dimostra di non conoscere le cose che credeva di conoscere» (IV 2, 21), Socrate conduce Eutidemo a riconoscere che la condizione di schiavitù di cui alcuni soffrono è causata

<sup>33</sup> L.-A. Dorion, *Socrate*, cit., p. 96.

<sup>34</sup> Si può menzionare, in merito, un passo dei *Memorabili* in cui Senofonte afferma che Socrate portava coloro che lo frequentavano a desiderare la virtù, e tuttavia «non si pose mai come maestro in questo» (I 2, 2-3). Le traduzioni dei passi dei *Memorabili* sono tratte da A. Santoni, *Senofonte. Memorabili*, Rizzoli, Milano 1989.

<sup>35</sup> È interessante notare che la critica dell'ἀμαθία è qui attribuita a un personaggio diverso da Socrate, come avviene in un'altra opera tarda, le *Leggi* (732a-b), in cui è l'Ateniese a denunciare l'errore di «prendere per sapienza la propria ignoranza (τὴν ἀμαθίαν)» e dunque di «presumere di sapere tutto, pur non sapendo assolutamente nulla» (732a5-7).





dall'ignoranza (δι' ἀμαθίαν) e che quest'ultima non è da riferirsi alle conoscenze richieste nelle tecniche artigianali, bensì alla conoscenza di «ciò che è bello e buono e giusto» (τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια: IV 2, 22). Significativamente, si tratta delle stesse nozioni morali di cui Eutidemo si rivela ignorante a seguito delle confutazioni socratiche (es. IV 2, 19; 36).

Ad un contesto eminentemente paideutico rimandano anche le testimonianze sul tema dell'ἀμαθία riconducibili all'*Alcibiade* eschineo, un dialogo perduto in cui doveva essere centrale la relazione educativa tra Socrate e Alcibiade. In un passo di Massimo di Tiro (*Philosoph.* VI 6 = VI A 42 SSR), che conserva probabilmente l'inizio del dialogo, si allude all'ἀμαθία di Alcibiade con riferimento al suo allontanamento dalla filosofia, dalla conoscenza e dalla virtù, mentre Elio Aristide (*De quatt.* 576 = VI A 51 SSR) riferisce che Socrate non parlava mai male di Temistocle in sua presenza, così da non offrirgli come motivo di consolazione il fatto che non fosse «il solo a convivere con l'ignoranza (τῇ ἀμαθίᾳ συνοικεῖν)». Dalla stessa orazione, che conserva il discorso su Temistocle prima menzionato, apprendiamo inoltre che anche nello scritto eschineo l'ἀμαθία di Alcibiade doveva consistere, in ultima analisi, nella presunzione di avere – in questioni di politica e di strategia militare – una conoscenza maggiore di quella effettivamente posseduta (Ael. Aristid. *De quatt.* 348-349 = VI A 50 SSR). In questo quadro va letta la testimonianza di Agostino (*De civ. Dei* XIV 8, 3 = VI A 47 SSR) secondo cui Socrate – che su tale presunzione faceva senz'altro leva per condurre il giovane a riconoscere la propria ἀμαθία – gli mostrò come, in quanto *stultus*, egli fosse anche infelice (*miser*).

La questione dell'ignoranza ricevette senz'altro grande attenzione nella riflessione di Antistene, che esprime in merito la posizione più netta: in accordo con la sua teoria del σοφός, il Socratico fa definire la ἀμαθία a Odisseo come «il più grande male» (μέγιστον κακόν), in un passo dell'*Odisseo* (13 = V A 54 SSR) in cui l'eroe denuncia l'errore di Aiace di ritenersi coraggioso (ἀνδρεῖος) solo perché forte (διότι ἰσχυρός), mostrando così di confondere forza e coraggio (e dunque di ingannarsi, di nuovo, sulle proprie capacità). Come Senofonte, Antistene concepisce l'ἀμαθία come qualcosa che allontana da ciò che è bello e buono, impedendo di raggiungere il sapere morale: in un passo di Dione Cristostomo, gli ἀμαθεῖς sono infatti identificati con τοὺς ἀγνοοῦντας ἃ ἔστιν εἰδῶτα καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι (*Orat.* XIII 27 = VI A 208 SSR)<sup>36</sup>. Come Eschine, inoltre, Antistene doveva trattare la questione dell'ignoranza con riferimento alla figura di Alcibiade e, di nuovo, in un contesto paideutico. Ne è un indizio una testimonianza di Satiro sull'*Alcibiade* (*ap. Athen.* XII 534c = V A 198 SSR), che sembra alludere all'educazione di Alcibiade e in cui, tra altri attributi, egli è definito ἀπαιδευτός<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Si veda A. Brancacci, *Oikeios logos*, cit., pp. 114-115, a cui si rinvia per tale discussione sull'ἀμαθία in Antistene e per altre testimonianze sull'opposizione σοφία-ἀμαθία nell'ambito della teoria del σοφός.

<sup>37</sup> Indicative in tal senso sono le osservazioni di Brancacci, che riconduce all'insegnamento socratico la decisa esaltazione, in Antistene, «dell'ἐπιστήμη e della φρόνησις proprie dei sapienti in opposizione all'ἀμαθία e all'ἀπαιδευσία degli uomini comuni» (*ivi*, pp. 155-156).



Tale ricognizione, seppur rapida e tutt'altro che esaustiva, mostra una possibile via per ricondurre, a partire da un esame comparativo, uno specifico nucleo dottrinale all'insegnamento di Socrate: si tratta, in questo caso, di una riflessione sulla natura e le conseguenze dell'ἀμαθία nel quadro di un'etica intellettualistica; riflessione che per tutti i Socratici assume la forma di una critica della presunzione di sapere e della falsa sapienza – la quale è intesa da alcuni (Antistene e Senofonte) come il principale ostacolo al sapere morale – e che, di conseguenza, è legata a doppio filo all'attività paideutica di Socrate, non solo in quanto condizione da cui essa mira a liberare l'interlocutore, ma anche come oggetto di indagine all'interno della stessa procedura elenctica.

#### 4. Conclusioni

La storia degli studi su Socrate coincide in gran parte con la storia della questione socratica, a conferma della necessità – per questa figura ancor più che per altre – di *partire dalla storia*. La considerazione storica della figura di Socrate, che non inizia con gli studi di Schleiermacher, muta però di segno nel primo quarto del XIX secolo: se nel secolo precedente essa era prevalentemente legata alla ricostruzione del contesto storico-politico e storico-religioso dell'Atene di Socrate – e studi come quello di Fréret miravano a una “demitizzazione” del filosofo cercando di ristabilire i termini del “problema Socrate” mediante un'analisi storica delle circostanze del processo e della condanna – successivamente la questione socratica fu (e rimase) identificata con il problema delle fonti, spostando l'attenzione da Socrate ai suoi testimoni.

Ora, il percorso inverso dai *testimonia* alla filosofia di Socrate, quale quello che viene proposto nella seconda parte del contributo, non costituisce in alcun modo un “tornare indietro”: lungi dal riprendere a interrogarsi su quale fonte, singolarmente presa, restituisca in modo più fededegno le dottrine del Socrate storico, simili ricerche non sarebbero possibili senza gli sviluppi più recenti della questione socratica e i risultati dell'esegesi comparativa, che ha consentito il fiorire di studi a più ampio raggio sul socratismo.

Il superamento degli esiti scettici di tale procedimento d'indagine storico-filosofica richiede l'ammissione di due presupposti metodologici. Il primo è che non è necessario un perfetto e pieno accordo tra le fonti, in termini di *soluzioni* proposte alle singole questioni, per ricondurre un nucleo tematico o una certa domanda filosofica all'insegnamento socratico. Il secondo è che i risultati di tali indagini (brevemente esemplificate nel par. 3.2) possono essere “minimali”, limitati cioè ad alcuni nodi problematici o nuclei di interesse essenziali. Se non è possibile, tuttavia, risalire a gran parte delle *risposte* su tali questioni – impresa che sarebbe resa in ogni caso problematica dal carattere aperto del διαλέγεσθαι socratico (altro tratto su cui, peraltro, concordano tutte le fonti) – è possibile e proficuo cercare di ricondurre le varie testimonianze a delle *domande* originarie poste dalla filosofia socratica.



Tenute ferme tali cautele metodologiche, esse dischiudono infatti uno spazio di riflessione filosofica su questioni fondamentali poste dai testi. Per limitarsi ad alcuni esempi, a partire dal caso-studio proposto: qual è l’oggetto e quali le modalità di trasmissione del sapere morale? In cosa questo differisce (se differisce) dalle conoscenze nell’ambito delle τέχναι? Considerando le ambizioni di molti “allievi” di Socrate sulla scena pubblica, che rapporto sussiste tra tali conoscenze e la (buona) politica? Più in generale, vi è compatibilità tra vita filosofica e politica attiva? E ancora, tenendo conto dei molteplici riferimenti all’ἐπιθυμία e all’ἔρως come elementi essenziali dell’educazione socratica, qual è il ruolo di eventuali componenti non-cognitive nell’acquisizione della virtù-conoscenza, e in generale all’interno di un modello intellettualistico?

Tornando a porre simili questioni e indagando i presupposti teorici delle loro diverse (ma spesso compatibili) declinazioni, tale lavoro esegetico sulle fonti può essere forse considerato, con buone ragioni, un modo di “fare filosofia”.



Comunicare con i grandi del passato.  
Note su Jaspers e Löwith interpreti di Nietzsche

Marco Barbieri  
(Università di Modena-Reggio Emilia /  
Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)  
marco.barbieri7@phd-drest.eu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Communicating with the Greats of the Past. Notes on Jaspers and Löwith interpreters of Nietzsche.

Abstract: History of philosophy as a discipline (if not humanities in general) is often conceived as a dialogue with the great thinkers of the past, an activity which is not limited to a neutral knowledge of theories and thoughts but one that encourages to craft one's own philosophical views. We intend here to delve deeper into this *topos*, by ways of analysing Karl Jaspers's and Karl Löwith's works, with a special focus on their almost contemporary monographies on Nietzsche (respectively written in 1936 and 1935). In both cases, we argue that a sort of empathic act is at play, but with vastly different nuances. Jaspers employs the concept of appropriation (*Aneignung*) to highlight that great philosophers demand an existential reaction from the reader: these extraordinary exceptions (*Ausnahmen*) inspire us to become Existence (*Existenz*) in our turn. Löwith tends to blend his own speculative positions with those of the analysed philosophers, either to fully adhere with them or to reject them completely. From these cases, the idea of history of philosophy as a series of empathic acts therefore shows both great potentiality and equally relevant risks.

Keywords: History of Philosophy, Empathy; Karl Jaspers, Karl Löwith, Friedrich Nietzsche.

1. *Prossimità, ascolto, empatia. Un'idea di metodo storico-filosofico*

A seguire un *topos* comunemente attribuito alle discipline umanistiche, la lettura delle grandi opere e dei grandi autori del passato coinciderebbe con un momento di approfondimento del proprio sé. Non si tratterebbe, infatti, di limitarsi ad apprendere nozionisticamente una serie di contenuti, accumulando un sapere vasto e tuttavia sterile, quanto piuttosto di porsi attivamente presso un determinato pensiero affinché il proprio meditare – se non il proprio vivere – ne risulti stimolato e rinvigorito. Il classico ci dona l'ispirazione per (tentare di) creare a

nostra volta nuovo classico: così la *cognitio ex datis* deve diventare *cognitio ex principiis*<sup>1</sup>. La storia della filosofia come mera «rassegna di opinioni» sarebbe «una scienza molto superflua e noiosa»<sup>2</sup>, laddove anche lo studio dei sistemi altrui non è che continua esperienza dello sviluppo del vivo pensiero.

Il *topos* può dunque essere ricavato anche dagli *exempla* illustri di Kant e Hegel, che pure lo articolano all'interno di architetture infinitamente più complesse; e tuttavia rimane assai generico. Non si tratta allora di superarlo, ma di sostare in esso per approfondirne la verità. Per tentare di precisarne si può pensare allo svolgersi di una forma di *empatia*: certo non contraria a una impostazione «ermeneutica» che voglia riconoscere nel testo un assoluto protagonista, ma che intravede che nella parola scritta qualcos'altro o meglio qualcun altro si fa innanzi. Vi è cioè un *Altro* al cui appello si risponde nell'atto dello studio. Pensiamo allora a un'idea di empatia intesa in un senso innanzitutto minimale, come modo di sentire l'altro e di avvertirne in qualche modo i vissuti, così da includere almeno in forma preliminare qualsiasi dinamica di incontro con l'alterità storico-filosofica; e passibile però di una ben più puntuale analisi delle sue stratificazioni, così che emergano in essa i momenti della fusione con l'altro, del contagio, dell'elemento emotivo e di quello immedesimante, della comprensione e infine della simpatia<sup>3</sup>. Ogni atto empatico è unico e rimanda a una differente composizione di queste opzioni, spesso assai differenti tra loro<sup>4</sup>. Nel segno dell'empatia, la storia della filosofia diverrebbe allora la testimonianza, sempre *in fieri*, del dimorare presso un'alterità, nell'equilibrio difficile tra il lasciarla esprimersi senza occultarne il messaggio e il replicarvi, il recepire l'appello in quanto appello che esige una risposta da formulare: una forma di attività, dunque, radicata in un'ancora più originaria passività.

Attraverso questa accezione «empatica», la storia della filosofia intesa come disciplina assume dunque accenti specifici. Non si tratta di teorizzare semplicemente una «vicinanza» a questo o quel pensatore come sfumatura ulteriore del metodo storico-filosofico in generale, da aggiungere al sostare pensoso sui testi,

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., vol. III; ed. it. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, pp. 623-635.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I: Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*; ed. it. *Lezioni di storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 609 (abbiamo citato l'introduzione del manoscritto del 1820).

<sup>3</sup> La letteratura sul tema è sconfinata, anche limitandosi ai contributi più recenti. Ma nella stesura dello scritto si è assunta (ad eccezione di alcune differenze, che segnaleremo) una concezione particolare di empatia, e cioè quella di A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2019.

<sup>4</sup> Almeno nel caso della storia della filosofia, recepiamo il modello appena menzionato in modo diverso da come è inteso dall'autrice, secondo la quale – nell'ordine esatto in cui sono stati menzionati – ciascuno strato presuppone quelli precedenti. Se, infatti, si intende con empatia un fenomeno complesso, plurimo, diviene possibile pensare che ciascun atto empatico particolare abbia le proprie specificità, e possa presentare maggiori e minori *spessori* dei singoli strati che lo compongono (senza che un determinato strato poggi necessariamente su altri, ritenuti strutturalmente precedenti).



sul lessico specifico di un autore, sulle continuità e le discontinuità di un certo *Denkweg*. Se si insiste sull'idea di un appello a cui rispondere, in quanto *voce* esso è traccia di un'altra *esistenza* che ci ha preceduti; e così è proprio di un colloquio tra esistenze che si deve parlare. Si intende allora, nel proseguo del testo, indagare questa opzione, esplorandone limiti e potenzialità. Ora, la terminologia appena evocata già rimanda a un punto di vista esistenzialista quale è quello di Karl Jaspers, che su tale tema ha a lungo lavorato; da questi, dunque, partiremo. E tuttavia nel provare a descrivere la storia della filosofia nei termini di una infinita serie di atti empatici, di avvicinamento e distanziamento<sup>5</sup> nei confronti del *soggetto-oggetto* di volta in volta preso in considerazione, si dovrà anche tener conto di alcuni gravi rischi, quali il perdersi nell'altra personalità rinunciando a un punto di vista critico o, in direzione opposta, la totale sovrapposizione delle proprie tesi su quelle altrui, appiattite per sostenere convinzioni personali. A tal proposito suscita interrogativi rilevanti la monografia di Jaspers su Nietzsche, peraltro quasi contemporanea a un altro studio nietzschiano, quello di Karl Löwith, dove un'empatia di tutt'altra forma è adottata. Nel confronto emergerà una dialettica di simile e dissimile, di affinità non irrilevanti nell'ambito di impostazioni tuttavia non sovrapponibili: non certo le uniche possibili, ma altamente paradigmatiche ai fini di una chiarificazione generale del nostro problema.

## 2. L'appropriazione esistenziale. Jaspers su Nietzsche

Per quanto raramente associato in prima istanza alla studio storiografico della filosofia, Jaspers ha ad essa dedicato un'attenzione approfondita: si consideri il monumentale progetto di una filosofia mondiale avviato nel 1957 (e mai terminato) con la pubblicazione di un primo volume di oltre mille pagine<sup>6</sup>. Ma non mancano nemmeno gli studi, monografici o più ridotti, rivolti a singoli autori – quali il discusso (con toni tanto positivi quanto, se non più spesso, critici<sup>7</sup>) testo rivolto a Nietzsche nel 1936, sul quale è il caso di sostare.

<sup>5</sup> Lungi dal rimuovere ogni interesse ermeneutico, non a caso ribadiamo come temi – la prossimità e la distanza – di discussione costante all'interno dell'ermeneutica contemporanea, in particolare gadameriana e ricoeuriana, rimangono di grande rilevanza nella prospettiva che qui proponiamo. Cfr. F. J. Mootz III, G. H. Taylor (a cura di), *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, Bloomsbury, London 2011.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, vol. 1, Piper, München 1957; ed. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973. Non è qui possibile soffermarsi anche su questo grandioso tentativo; per una presentazione del progetto si veda F. Miano, *Appropriazione e dialogo. La storia della filosofia in Karl Jaspers*, LER, Napoli-Roma 1999; cfr. anche P. Ricci Sindoni (a cura di), *Un filosofo tra i filosofi. Karl Jaspers e il pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2018; il numero IX (2021) della «Rivista di Studi Jaspersiani», intitolato *Il significato della Weltphilosophie di Karl Jaspers oggi*, a cura di G. Costanzo, B. Peši ; A. Cesana (a cura di), *Kulturkonflikte und Kommunikation: zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Königshaus & Neumann, Würzburg 2016.

<sup>7</sup> Pensiamo innanzitutto ai rimproveri di M. Heidegger *Nietzsche*, Günther, Pfullingen 1961 (ed. it. Nietzsche, Adelphi, Milano 1994, pp. 37-38); Id., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frei-

Nel verso che più ci concerne, quello relativo all'empatia storico-filosofica, già la sezione introduttiva dell'opera risulta significativa. Non mancano qui alcune indicazioni concrete su come leggere Nietzsche in modo adeguato<sup>8</sup> ed è inoltre marcata l'insistenza sull'elemento biografico, attraverso il quale si osserva lo strettissimo nesso tra esperienze vissute, malattia mentale ed evoluzione dell'opera speculativa (il che rende quella jaspersiana anche una *patografia* su Nietzsche<sup>9</sup>). Vi è tuttavia un passo ulteriore da compiere. Il progetto di «comprendere Nietzsche attraverso Nietzsche stesso come un tutto»<sup>10</sup> può realizzarsi solo a patto di non arrestarsi alla semplice esposizione dei temi nietzschiani, ma proseguendo nella ricezione attiva del suo messaggio esistenziale, da far proprio. L'intenzione jaspersiana di fondo è validamente riassunta, a ben vedere, nella seguente considerazione:

mentre l'interpretazione sbagliata vede le cose da lontano, considera il suo oggetto come qualcosa di estraneo e crea l'illusorio piacere di una visione d'insieme, quella corretta, cioè l'interpretazione autentica, ci offre la possibilità di essere noi stessi coinvolti, di partecipare attivamente a quel processo di appropriazione.<sup>11</sup>

Se volessimo dunque intendere lo studio di Jaspers quale atto empatico svolto nei confronti di Nietzsche, il termine qui centrale sarebbe un altro e

burger Vorlesung WS 1936/37, in *Gesamtausgabe*, Bd. 43, Klostermann, Frankfurt am Mein 1985, pp. 26-27; Id., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, in *Gesamtausgabe*, Bd. 48, Klostermann, Frankfurt am Mein 1986, pp. 27-28. Un ricco commento al riguardo è quello di A. Giugliano, *Marginalia al «Nietzsche» di K. Jaspers (ed al «Nietzsche» di Heidegger)*, in AA.VV., *Filosofia – Esistenza – Comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 201-221; cfr. anche R. L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche*, Nijoff, The Hague 1973.

<sup>8</sup> Tra queste vi è il riconoscere nella struttura della contraddizione la fibra intima del filosofare nietzschiano, il quale pulsa di una dialettica non conciliatrice bensì *reale*, irrisolvibile, all'interno della quale si possono al più stabilire connessioni sistematiche. Cfr. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin 1936; ed. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1974, pp. 29-32.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 43-117. La definizione stessa di patografia, concetto che travalica gli studi jaspersiani e che può essere incontrato nelle *medical humanities* oltre che nella psicopatologia, è tutt'altro che scontata: si potrebbe descriverla come ricostruzione biografica o autobiografica (a seconda delle interpretazioni) di soggetti che presentano patologie innanzitutto psichiche o anche fisiche; decisivo è sempre il rapporto tra malattia ed esistenza. Nell'opera jaspersiana sono prese in considerazione unicamente figure geniali, e centrale è il nesso tra espressione di creatività artistico-letteraria ed evoluzione del disagio mentale. Le patografie principali sono raccolte in K. Jaspers, *Strindberg und Van Gogh*, Bircher, Bern 1922; ed. it. *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001. All'interno della monografia su Nietzsche qui in esame le pp. 94-117 costituiscono la patografia vera e propria. Segnaliamo che a tale tema è dedicato l'intero numero XI (2023) della «Rivista di studi jaspersiani», curato da A. Donise e F. Ferrara; si veda anche P. Ricci Sindoni, *Arte e alienazione. Estetica e patografia in Karl Jaspers*, Giannini, Napoli 1984; M. L. Basso, *Filosofia e patografie in Karl Jaspers. Scritto su Van Gogh e Ezechiele*, Liguori, Genova 2015; e per una trattazione che esula dal contesto jaspersiano (nonché filosofico *tout court*) M. Loddo, *Patografie. Voci, corpi, trame*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., p. 24.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 25.

cioè quello di *Aneignung*, appropriazione. Con questo concetto, che contraddistingue anche il progetto successivo di una filosofia mondiale, una sfumatura ulteriore è introdotta. Lo «stare presso» e il «sentire» l'altro devono essere completati da una attività di assimilazione, che certo resta da precisare. L'idea di appropriazione esprime l'esigenza profonda della storia della filosofia: in altri termini, non si può fare storia della filosofia senza procedere per appropriazioni, e dunque senza far uso di una certa forma di empatia. Ancora: l'appropriazione si delinea come una forma determinata di empatia, l'unica adatta nei confronti di grandi filosofi che ci hanno preceduto. Bisogna vedere quali sono i caratteri di quello specifico atto empatico.

Innanzitutto, appropriarsi di un certo filosofo non significa in alcun modo condurre una ricerca arbitraria e nel migliore dei casi «soggettiva» dell'autore in questione, rilevandone solo gli elementi che più convincono o contestandolo senza prendere in considerazione le argomentazioni. Al contrario, coglie qualcosa di importante Rickert quando elogia lo sforzo jaspersiano in quanto autenticamente «scientifico»<sup>12</sup>: in un primo verso, il procedimento mira a ricostruire con ordine tutto quel che vi è di conoscibile riguardo alla figura e al pensiero di Nietzsche. La stessa suddivisione dello scritto è netta e lascia poco spazio alle divagazioni personalistiche: vi è una prima parte di carattere biografico, una che discute le idee fondamentali di Nietzsche e un'ultima che tematizza «il modo di pensare di Nietzsche nella totalità della sua esistenza».

In un secondo verso, tuttavia, il tentativo urta con i limiti di comprensibilità che la persona e il filosofare nietzschiani presentano. Il sapere «scientifico» su Nietzsche non riesce, insomma, a racchiudere in sé la totalità inesauribile dell'uomo-Nietzsche<sup>13</sup>; ci si ritrova a un punto di arresto. Proprio questo scacco apre a tutt'altra esigenza, a tutt'altra possibilità. Con le parole di Jaspers, «ciascuno può invece stabilire ciò che Nietzsche significa per lui soltanto grazie al proprio lavoro e ai dubbi che Nietzsche gli pone»<sup>14</sup>, per cui «il nostro compito è di diventare noi stessi attraverso il processo di assimilazione di Nietzsche»<sup>15</sup>. E tuttavia ciò richiede avvedutezza, giacché «l'oggetto dell'esposizione non deve diventare l'occasione, per chi espone, di formulare una sua propria filosofia»<sup>16</sup>. Non affiora, forse, una contraddizione tra propositi contrastanti? La preoccupazione è in ogni caso doppia: si deve far proprio l'appello dell'altro, ma affinché ciò sia possibile è necessaria prima una comprensione scevra dalla volontà di imporre fin dal principio la propria prospettiva.

Nel distinguere nettamente momento dell'esposizione e momento dell'appropriazione Jaspers sottovaluta forse la *precomprensione* che caratterizza e muove fin

<sup>12</sup> È lo stesso Jaspers a ricordare il complimento nella sua autobiografia filosofica: K. Jaspers, *Philosophical Autobiography*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor, New York 1957; ed. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 40.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 30-31.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 33.

dal principio qualunque attività ermeneutica, *stricto e lato sensu*<sup>17</sup>. Resta comunque da trarre un'indicazione positiva, e cioè che *assimilare non è un carpire quanto serve dell'altrui dottrina per rendere la propria più solida*: questo proprio in virtù della presenza di una irriducibile alterità, o più precisamente di un'altra *esistenza*. Qui l'impostazione profondamente esistenzialista di Jaspers assume massima rilevanza, e rappresenta una traccia ineludibile per il resto dell'argomentazione. Proprio perché una certa dottrina è espressione di un'esistenza, di un individuo unico e irripetibile, essa non è semplicemente la somma delle sue parti bensì un intero le cui parti non possono essere sfilate e rimontate a proprio piacimento<sup>18</sup>. In altre parole, e conseguentemente: *l'esistenza in quanto intero coglie nella dottrina estranea qualcosa di più della somma delle sue parti, e cioè coglie l'altra esistenza: di questa opera un riconoscimento*. La specificità dell'*Aneignung* come empatia è un'*Anerkennung*. Se al contrario si procede ignorando questo punto, opzione che pure non è impensabile<sup>19</sup>, l'altro e il sé non vengono convocati e l'operazione si arresta al puro piano «scientifico»: nessuna appropriazione ha luogo.

Nel caso in questione vi è poi un elemento ulteriore, poiché quella nietzschiana è un'unicità straordinaria che funziona da risveglio, da scossa propedeutica ad avviare il moto personale. Nietzsche è l'eccezione (*Ausnahme*)<sup>20</sup> che non domanda di essere seguita passivamente, ma stimola all'essere se stessi come compito e responsabilità, a realizzare naufragando la propria *Existenz*:

Nietzsche si presenta come l'eccezione, in fondo incomprensibile, che, senza essere un esempio da imitare, è assolutamente insostituibile nello stimolare tutti noi, che non siamo eccezione. Alla fine ci dobbiamo chiedere come mai un uomo, certo non rappresentativo per tutti, abbia potuto tuttavia assumere un significato predominante, quasi che egli fosse l'espressione stessa dell'esser-uomo.<sup>21</sup>

Paradossalmente, Nietzsche è *esemplare in quanto eccezione*: il fatto che il suo specifico cammino non possa essere seguito fino in fondo da tutti (e forse da nessuno) indica la necessità di trovare e percorrere una via che è la propria. *Il riconoscimento dell'eccezione altrui è allora l'imperativo etico a divenire a propria*

<sup>17</sup> I riferimenti obbligati sul tema, nel contesto jaspersiano di stesura del saggio e oltre, sono il § 32 di M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, pp. 183-189) e H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 (ed. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 551-602).

<sup>18</sup> Su questo punto («l'essere umano come un tutto») insiste molto, da una diversa prospettiva, anche la *Psicopatologia generale* (K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Heidelberg-Berlin 1913; ed. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2009, in particolare pp. 765-862).

<sup>19</sup> Si potrebbe da qui riprendere, e lo menzioniamo come spunto per altre riflessioni, il classico confronto tra filosofia «continentale» e filosofia «analitica», poiché un assunto che caratterizza molta parte di quest'ultima non concorderebbe con la conclusione che abbiamo appena ricavato: cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>20</sup> Cfr. sul tema dell'eccezione l'estesa discussione di Jaspers in *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947 (ed. it. *Della verità*, Bompiani, Milano 2014, pp. 800-900).

<sup>21</sup> K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., pp. 34-35.

*volta eccezioni*, cioè a «essere se stessi» e dunque *universalmente essenziali*<sup>22</sup>. Si potrebbe aggiungere che *la risposta all'appello in quanto tale articola una differenza* nei confronti dell'interpretato (e di qualunque altro interprete ulteriore). In questo modo l'appropriazione è quell'attività di ascolto e presa della parola che trasforma la storia della filosofia in filosofare in prima persona; di rimando, e come è stato fatto notare, è l'atteggiamento personale a rendere possibile la filosofia<sup>23</sup>. Inoltre, in quanto tipo specifico di atto empatico, l'appropriazione prevede certe dinamiche (soprattutto l'elemento comprensivo) e vieta severamente altre (quale l'aspetto fusionale).

Su questi punti, non scontati, torneremo in chiusura; viene prima da chiedersi come Jaspers metta in pratica i suoi propositi nello studio su Nietzsche. Concentrandoci su un unico punto significativo, evidente è l'insistenza jaspersiana sul motivo della trascendenza e sulla supposta assenza di questa nell'impianto nietzschiano. Ora, come è stato rilevato<sup>24</sup>, si ha qui una lettura già assai orientata, e non certo l'innocua esposizione di un contenuto tra gli altri. Jaspers vede in Nietzsche una «metafisica dell'immanenza radicale» che vuole «interpretare la cifra dell'essere come volontà di potenza priva di trascendenza»; anche tralasciando l'impiego della nozione di cifra, tutta jaspersiana<sup>25</sup>, vi è una esplicita presa di posizione – e di distanza – nell'affermare che «ciò che nell'esserci si sa al cospetto della trascendenza, non può riconoscersi come apparentato in questa metafisica»<sup>26</sup>. Jaspers non nasconde, cioè, di porsi fin dall'inizio su un versante radicalmente diverso da quello nietzschiano. A suo avviso la dottrina dell'eterno ritorno fallisce proprio perché è sì un continuo trascendere, ma confinato all'interno di una cornice immanente: Nietzsche percepisce una necessità di trascendenza, ma la risolve con un surrogato che genera aporie profonde<sup>27</sup>. Secondo Jaspers si dovrebbe giungere a conclusioni contrarie, poiché

l'importanza del presente [...] è accresciuta proprio dal pensiero opposto a quello dell'eterno ritorno, cioè dal sapere che mai ritorna ciò che è stato, e che ciò che è accaduto è ormai definitivamente trascorso e circoscritto nel passato; questo esserci che accade ora può comprendersi come esistenza solo in rapporto alla trascendenza.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 347.

<sup>23</sup> Così F. Costa nella ricca *Introduzione* a K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 93.

<sup>24</sup> R. L. Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, cit., pp. 50-55 e 60-64; e J. Wahl, *Le Nietzsche de Jaspers*, in «Recherches philosophiques» 6 (1936/37), pp. 346-362 e qui p. 346. Per un'interpretazione più neutra cfr. F. Miano, *Vita, malattia, pensiero. Nietzsche nell'interpretazione di Karl Jaspers*, in «Studi Jaspersiani» XI (2023), pp. 141-154; si veda anche M. L. Perri, *Fedeltà alla terra e trascendenza. Jaspers interprete di Nietzsche*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 252-265.

<sup>25</sup> Ricordiamo solo che il termine, impiegato frequente nelle opere del dopoguerra, è già decisivo nel terzo volume di *Filosofia*, intitolato *Metafisica* (K. Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932; ed. it. *Filosofia*, UTET, Torino 1978, pp. 1069-1184).

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Nietzsche*, cit., p. 290.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 319-331.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 330.



L'appropriazione jaspersiana di Nietzsche conduce, tra gli altri risultati, a una riconsiderazione dell'idea di trascendenza, la quale con la mediazione dell'esistenza è conservata e articolata insieme all'immanenza. Eppure posizioni come questa suscitano più di un interrogativo. Dopotutto qui è già Jaspers e non più Nietzsche a parlare. Non vi è, in questo procedere, il rischio che l'atto empatico di appropriazione storico-filosofica comporti l'appiattimento dell'altro ad *alter-ego*? Siamo davvero certi che sia in atto un colloquio valido ad elevare l'*Existenz* che si è insieme all'altra *Existenz*, o forse l'altro risulta vittima di un misconoscimento? E ancora, come stabilire quella linea di confine, senza renderla soglia sin troppo porosa, che separa l'assimilazione empatica (potremmo dire *simpatetica*) da ogni tendenza ad assoggettare la dottrina altrui?

L'idea di appropriazione non sembra assumibile a metodo storico-filosofico privilegiato con eccessiva leggerezza. Si deve allora sostenere che l'atteggiamento empatico in riferimento alla storia della filosofia non sia esente nella sua esecuzione da rischi, quali falsificazioni e distorsioni del pensiero originario di un autore. Queste possono in primo luogo verificarsi senza che l'interprete ne sia cosciente, per una sua insufficienza. Vi è tuttavia una seconda possibilità, e cioè che lo stravolgimento avvenga nella piena consapevolezza di quanto si va operando. In tal caso si aprirebbe l'ulteriore dilemma di come giudicare la scelta lucida della distorsione: se vada condannata senz'altro, o se essa non possa invece essere accolta in una certa misura. Affinché quest'ultima opzione possa essere presa in considerazione, lo stravolgimento deve tuttavia aprire a possibilità interpretative che la prima assimilazione non era stata in grado di registrare.

### 3. *Un'altra forma di assimilazione. Karl Löwith su Nietzsche e oltre*

A questo proposito viene in mente il metodo peculiare di quel «falso» (argomentiamo fra poco) storico della filosofia che era Karl Löwith. Come è noto, Löwith è autore di una monografia su Nietzsche quasi contemporanea a quella di Jaspers (l'una è del 1935 e l'altra del 1936), ma non si può dire che tra i due vi fossero intensi apprezzamenti intellettuali o stretti legami personali, nonostante la situazione di quegli anni fosse per entrambi e per le stesse ragioni ugualmente difficile<sup>29</sup>. Da una parte, a parere di Löwith «l'esplosivo contenuto nella filosofia di Nietzsche in Jaspers è come depotenziato e defraudato della sua efficacia storica in un reticolo artificioso di concetti sbiaditi» e in un «costante essere-in-

<sup>29</sup> Per l'ebreo Löwith la via di salvezza dalla persecuzione nazionalsocialista fu quella dell'esilio forzato: dal 1934 alla fine del 1936 nell'amata Roma, per poi raggiungere il Giappone. Da Sendai sarà poi la volta degli Stati Uniti nel 1941 (prima in Connecticut e quindi a New York). Solo nel 1952, quasi vent'anni dopo la partenza, Löwith tornerà in patria in modo definitivo. Per la ricostruzione di questa vicenda, peraltro illuminante per comprendere il contesto politico, culturale e sociale della Germania di quegli anni, è imprescindibile il resoconto dello stesso Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986; ed. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.



cammino» nel quale si perde la specificità delle posizioni nietzschiane<sup>30</sup>. Dall'altra, a sua volta Jaspers pare aver letto la ricerca di Löwith traendone un giudizio altrettanto poco convinto<sup>31</sup>.

Si è ironicamente parlato di Löwith come di un «falso» storico della filosofia in quanto, come sottolineano anche le ricerche più recenti, l'autore di *Significato e fine della storia* è un vero e proprio filosofo, con tesi anche discutibili ma sempre personali<sup>32</sup>. Quello che rende il filosofare löwithiano affascinante, e molto meno semplice di quanto non appaia a prima vista, è il suo impiegare la storia della filosofia al servizio – spesso tacito – della propria teoria, spesso intrecciata con il lato pratico ed esistenziale. Lo studio löwithiano su Nietzsche e i riferimenti al resto della sua produzione lo mostrano con eloquenza. Di nuovo, una forma di empatia è qui in gioco, di carattere però assai diverso dall'appropriazione jaspersiana.

In effetti, in affinità con la ricerca di quest'ultimo, anche Löwith chiama in causa il vissuto personale di Nietzsche e rileva il medesimo nesso tra andamento dell'esistenza ed evoluzione dell'opera. Di più: proprio da questo tracciato ricava il giudizio complessivo – e negativo – sulla dottrina nietzschiana. Poiché «misura e mezzo è [...] proprio ciò che manca radicalmente al tentativo nietzschiano di superare l'uomo», l'estremismo di Nietzsche è in realtà sradicamento, perdita di equilibrio: infatti, «dal momento che Nietzsche però non era un sovra-uomo, la redenzione avvenne nel modo che egli stesso ha così definito: “tutto ciò che è sovra-umano appare nell'uomo come malattia e follia”»<sup>33</sup>. Qui dunque un'u-

<sup>30</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, die Runde, Berlin 1935; ed. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 225-228.

<sup>31</sup> Ricaviamo l'aneddoto da A. Loffi, *La società Karl Jaspers di Oldenburg. Un resoconto*, in «In Circolo. Rivista di filosofia e cultura» n. 1 (2016): «Alle volte [Jaspers] ha acquistato più copie di uno stesso testo per lavorarci daccapo, di nuovo sulla pagina pulita. [...] Si può ricostruire l'opinione di Jaspers intorno ai lavori di Karl Löwith su Nietzsche: nelle due edizioni di *La filosofia di Nietzsche dell'eterno ritorno dell'uguale*, oltre alle sottolineature, più rade, men rade, s'incontrano note a margine quali: “poco profondo”, “No!”, “ridicolo!”, “perché”, “baggianate”».

<sup>32</sup> Ci limitiamo, in questa sede, a segnalare i tre ambiti principali dai quali è indagabile il Löwith filosofo: quello dell'antropologia filosofica (tra i titoli, si veda A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, e M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della “Menschenfrage”*, Armando, Roma 2009); quello che più risalta a prima vista, la critica delle filosofie della storia e dell'idea di storia sviluppatasi nella modernità (esaustivo in questa direzione è il contributo di G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2015; più mirato è invece L. Calabi, *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008); e quello che solo negli ultimi tempi sta prendendo piede con frequenza nella letteratura secondaria, il naturalismo löwithiano (M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012; R. Beiner, *Karl Löwith: s'émerveiller devant le cosmos*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains, suivis de Philosophier à l'épreuve de l'histoire*, Presses Université de Montreal, Montreal 2019). Per una bibliografia della letteratura secondaria più recente si veda E. Donaggio, *Karl Löwith. Eine philosophische biographie*, Metzler, Stuttgart 2021, pp. 237-257.

<sup>33</sup> K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 180 e più in generale pp. 178-186. Alcuni passi sono stati aggiunti nella seconda edizione dell'opera, pubblicata nel 1956, la quale però nei temi che qui trattiamo non altera in alcun modo l'interpretazione del 1935 e non ci pone dunque un problema filologico.

nica indigenza patologica si esplica nel doppio naufragio biografico e teoretico: alla mancanza di equilibrio nella vita e negli ideali personali corrisponde un altrettanto forte scompenso tra le parti della dottrina, giudicata come essenzialmente fallimentare. Secondo la piuttosto nota tesi di Löwith, l'idea dell'eterno ritorno soffre di una fondamentale aporeticità, poiché in essa coesisterebbero due concezioni tra loro incompatibili: da una parte l'esperienza di Nietzsche si configura come il riconoscimento di una pura *necessità*, quella dell'essere così-e-non-altrimenti della totalità cosmica; dall'altra, la dottrina nietzschiana formula esplicitamente la libertà della *volontà* e dunque pone «il problema di un *volere creatore* proprio dell'eterno ritorno dell'identico». <sup>34</sup> In altre parole, da un lato si configura il destino inteso come fato, che avviene e non può non avvenire, indifferente alle preferenze umane, e dall'altro Nietzsche chiama in causa una forma di volontà – si pensi al «così volli che fosse!» enunciato da Zarathustra <sup>35</sup> – che approverebbe il continuo riavvolgersi del tempo in un circolo <sup>36</sup>.

A livello speculativo, dunque, la teoria dell'eterno ritorno semplicemente non regge, e se si allarga la visuale alla monografia (dell'anno seguente) rivolta alla controparte nietzschiana, Jacob Burckhardt, il bilancio risulta pienamente confermato <sup>37</sup>. Non a caso lo studio del 1936 inizia proprio con un accostamento delle due figure, atto ad esaltare in positivo l'attitudine – esistenziale prima che scientifica – dello storico di Basilea, il quale continua a essere elogiato nel corso dell'opera <sup>38</sup>. La figura di Burckhardt funge da modello di salute, pienezza, virtuosa medietà; incarna una forma di disincanto che non è mera rassegnazione di fronte alla mediocrità del proprio tempo, ma saggio «malismo» di chi comprende la consistenza essenzialmente tragica della storia, dimora e calvario dell'«uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà» <sup>39</sup>. Al contrario di Nietzsche, che crolla sotto i colpi di un progetto troppo ambizioso e irrealizzabile per chiunque non sia provvisto di qualità «sovrumane», è Burckhardt lo spirito davvero libero, idoneo a orientare un'azione misurata, dettata dal senso del limite <sup>40</sup>.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemnitz 1883; ed. it. *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, p. 170.

<sup>36</sup> K. Löwith, *Nietzsche*, cit., p. 63.

<sup>37</sup> Si deve tuttavia riconoscere, d'altro canto, il fascino che Nietzsche continua a esercitare anche nella produzione matura di Löwith. A questi è dunque dedicata tanto la tesi di dottorato del 1923, intitolata *Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen*, quanto diversi articoli degli anni Cinquanta. Si veda il volume VI dell'opera löwithiana completa (*Sämtliche Schriften*, IX voll., Metzler, Stuttgart 1981-88), che raccoglie tutti gli scritti su Nietzsche. Sul tema cfr. M. Barbieri, *Eterno ritorno o contemplazione del divenuto, astoricità o sovrastoria: Karl Löwith lettore di Nietzsche e Burckhardt*, in «Acme» 75 (2) (2022), pp. 225-240.

<sup>38</sup> K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Vita Nova, Luzern 1936; ed. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004 (in particolare pp. 3-49 e 299-321).

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 92. La citazione di Burckhardt proviene dalle *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Speemann, Berlin 1905 (ed. it. *Considerazioni sulla storia universale*, SE, Milano 2016, p. 15).

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 299-304.

Già da questi pochi cenni ci pare di osservare una modalità di appropriazione assai differente da quella jaspersiana. Essa conferma (e anticipa) il *topos* dell'accostamento di Nietzsche e Burckhardt<sup>41</sup>, ma è anche opzione metodologica consolidata dell'intera produzione löwithiana. Più che *riflettere*, anche criticamente, un determinato pensiero, la tematizzazione di Löwith *produce* figure o meglio *maschere* rappresentanti una certa posizione teoretica (e ancor prima una postura esistenziale) che l'autore non di rado assume come propria o rifiuta *in toto*. Nella sua storia della filosofia emergono, a tratti ampiamente sviluppate e in altri casi appena abbozzate, figure che potremmo definire dotate di «grande salute», le quali si oppongono a un generale processo di decadenza, smarrimento, perdita della coscienza – e qui sta la grande preoccupazione dell'ultimo Löwith – di abitare il «tutto-unico»<sup>42</sup> del mondo naturale più che la *Umwelt* storica e sociale. Aldilà dell'antichità greco-classica, paradigma di un equilibrato rapporto tra uomo e mondo, sono allora le voci di Spinoza e Goethe, in misura ridotta Overbeck, in parte Weber e Rosenzweig, a fornire gli *exempla* di un portamento teoretico-pratico *altro* rispetto alle tendenze maggioritarie, aderenti alle storture della modernità<sup>43</sup>. Il quadro generale delinea una tradizione dominante nella storia del pensiero filosofico che nei suoi maggiori esponenti ha raggiunto vertici concettuali straordinari, ma che a un livello più diffuso ha prodotto condizioni patologiche. Accanto a questa opzione dominante emergono di tanto in tanto rare eccezioni virtuose, pronte a segnalare un cammino alternativo che resta perlopiù ignorato.

Il punto qui decisivo è che dietro a ciascuna di queste maschere si celano posizioni filosofiche nette, le quali appartengono allo stesso Löwith. Una tale prassi, pur nel suo fascino, suscita perplessità e ci fa ritornare, con gravità approfondita, ai dubbi già formulati nei confronti dell'opzione jaspersiana. Innanzitutto viene da domandarsi se questo procedimento sia effettivamente lecito nel momento in cui è presentato nei termini di una storia delle idee. Ma anche se si optasse per liquidare senz'altro la questione, in virtù del valore speculativo di quanto viene

<sup>41</sup> Cfr., tra gli altri, R. Rossi, *Nietzsche e Burckhardt*, Tilgher, Genova 1987; L. Farulli, *Burckhardt e Nietzsche*, Polistampa, Firenze 1998; E. Walter-Busch, *Burckhardt und Nietzsche: im Revolutionszeitalter*, Fink, München 2012; M. Posani Löwenstein, *Burckhardt e Nietzsche. Cinque Studi*, Edizioni della Normale, Pisa, 2018.

<sup>42</sup> K. Löwith, *Welt und Menschwelt* [1960], in *Sämtliche Schriften*, vol. I, pp. 295-328; ed. it. *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359 (l'espressione è a p. 320).

<sup>43</sup> Si vedano rispettivamente i seguenti scritti di Löwith: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 (ed. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002, pp. 151-192) per Spinoza; *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941 (ed. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, pp. 21-59 e 305-353 per Goethe e pp. 554-569 per Overbeck); *La mia vita in Germania*, cit., pp. 37-39 per un accenno alla personalità di Weber; e *M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 3 (1), 1942, pp. 53-77.

proposto, non si può tuttavia sfuggire alla questione di *quale* effettiva appropriazione avvenga. *Con questa peculiare opzione storico-filosofica infatti non arriviamo davvero a conoscere gli autori trattati*; incontriamo solo l'interprete. Riprendendo la terminologia esistenzialista di Jaspers, qui il colloquio tra l'*Existenz* che si è e l'altra *Existenz* sembra essere venuto del tutto a mancare; *quello del dialogo è il mero mascheramento del monologo*. L'appello a cui si è chiamati a rispondere è caduto nel vuoto, poiché l'interprete non ha alcun interesse a continuare il colloquio né l'ha mai avuto; il momento dell'ascolto e della comprensione è ridotto al minimo. Non a caso Eugene Fink ha descritto il procedere di Löwith nei termini del «cavallo di Troia», abilissimo a penetrare all'interno delle teorie altrui con l'unico intento di farvi esplodere le aporie<sup>44</sup>. Tornando, a monte, alle scelte lessicali dell'apertura, *l'empatia sfocia immediatamente a seconda dei casi in una «fusione unipatica» oppure in una forma di antipatia*<sup>45</sup>. In quest'ultima circostanza, in particolare, l'atto di avvicinamento e adesione è intrapreso con il preciso scopo di indebolire la posizione altrui, rivelandola sempre più inconsistente e indifendibile, così che la propria via risulti al contrario valida e convincente. Ancora una volta la storia della filosofia trascolora nella speculazione personale, qui senza avvertimento. *Ma è proprio questo il movimento che dà da pensare*. È, quello di Löwith, un mero «incidente di percorso» all'interno di un cammino (quello dell'appropriazione empatica) che rimane promettente? Oppure è questo l'esito obbligato di ogni appropriazione storico-filosofica, pur armata delle migliori intenzioni? Infine: e se invece tale risultato fosse filosoficamente più interessante di quanto prefigurato dalla proposta jaspersiana? *E se il monologo fosse, al di là di ogni giudizio etico, più soddisfacente del dialogo?*

#### 4. Conclusioni. Porsi di fronte all'eccezione in qualità di eccezione

Senza l'ardire di «risolvere» alcuno di questi interrogativi, è tuttavia lecito trarre qualche indicazione dal percorso svolto. Il confronto ha certo rilevato differenze nette tra Jaspers e Löwith, e però anche una tendenza comune che permane nelle rispettive storie della filosofia e nel tipo di analisi dedicata alla figura di Nietzsche. Si assiste, infatti, a una condivisa vicinanza nei confronti del soggetto-oggetto incontrato, studiato, compreso: si potrebbe parlare di uno

<sup>44</sup> Così, in un duro giudizio, si esprime Fink in una lettera del 1937 rivolta a Husserl (E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, in «aut aut» 222, novembre-dicembre 1987, pp. 103-105 e qui 104; il manoscritto è conservato presso l'Archivio Husserl di Leuven).

<sup>45</sup> Approfittiamo di nuovo del modello stratificato di empatia di A. Donise, *Critica della ragione empatica*, cit., pp. 89-141. Notiamo peraltro che quanto risulta nel caso dell'«antipatia» di Löwith è in sintonia con la tesi di fondo dell'autrice, la quale dissocia empatia e comportamento morale, evidenziando al contrario come la capacità di sentire l'altro e i suoi vissuti possa essere lucidamente impiegata a danno di questi (tale è il caso della crudeltà). Per l'idea di fusione empatica il riferimento imprescindibile rimane M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923 (ed. it. *Essenza e forma della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2006).

specifico e ripetuto *evento* alla base dell'uno e dell'altro tentativo, quello dell'atto empatico, anche se con sfumature marcatamente differenti. L'evento del sentire l'altro si declina nell'opzione jaspersiana in un tipo di empatia *comprendente*, a suo modo cognitiva («scientifica», con le parole di Rickert), la quale si adopera per registrare i contenuti (e i vissuti) fondamentali di un determinato filosofare prima di accostarvi i propri in risposta, mentre quella löwithiana rimanda subito a una forma di *simpatia* (o avversione) per niente priva di accenni *fusionali*, «*unipatici*».

Vi sono dunque molteplici e variegati modi con cui appropriarsi di quell'alterità che nell'ambito della storia della filosofia corrisponde (o meglio può corrispondere) al grande filosofo<sup>46</sup>. Anche qualora lo si valutasse in maniera sfavorevole, il concetto di appropriazione rimane prezioso per riflettere su cosa significhi effettivamente fare una storia della filosofia che non sia appiattita a meccanico apprendimento di una tesi o di un concetto, che sia già *cognitio ex principiis* e non semplicemente *ex datis*: l'*Aneignung* ripropone, e con rinnovata urgenza, l'imperativo del restituire il vigore del pensiero filosofico nel suo spesso-ontologico, *geschichtlich*, laddove da sola la ricognizione puramente *historisch* si inganna, poiché crede di rivolgersi a materia inerme mentre è con vitalità esistenziali che ha sempre a che fare.

E ciononostante non si deve tacere, a costo di ripetersi, a proposito del rischio che qui si presenta e che è quantomeno duplice. Vi ritorniamo perché il dilemma ci pare cruciale. Il problema della ricerca storico-filosofica è quello di essere stretta tra due crinali ugualmente insidiosi, suo malgrado, e di dover perciò fare molta attenzione a dove cammina. Da un lato vi è l'eventualità che ci si imponga sull'altro e se ne restringa o falsifichi lo spazio del pensiero. Non meno insidioso è tuttavia anche il pericolo opposto, quello di scomparire al cospetto dell'alterità in esame per via della sua grandezza concettuale. L'atto empatico dell'*Aneignung* esige quantomeno un difficile equilibrio tra il momento dell'ascolto e quello di risposta all'appello. Ma non vi è forse qui, e ciò sarebbe assai più problematico, una vera e propria *impossibilità*? Dopotutto, da un lato quello dell'interpretato è forse più un messaggio che non un appello, è parola che nella sua autosufficienza delegittima fin dall'origine ogni risposta; dall'altro, e proprio affinché possa acquisire piena autonomia, la risposta implica a sua volta una limitazione e una distorsione del messaggio ricevuto.

Lo stesso dilemma, peraltro, può essere riformulato attraverso il concetto di *eccezione*, la cui possibilità (o impossibilità) riflette e circoscrive i limiti di possibilità della storia della filosofia come disciplina. L'impresa storico-filosofica, in fondo, non attesta continuamente la nota condizione di trovarsi «come nani sulle spalle dei giganti»? Nell'atto di riconoscimento dell'*Ausnahme* altrui si celebrerebbe l'ammissione di non essere a propria volta *Ausnahme*, a dispetto di quanto dice Jaspers: chi svolge l'analisi rinuncia a filosofare, si riconosce in uno stato di

<sup>46</sup> Come si è visto Jaspers si concentra sulla grande personalità; Löwith mostra, al contrario, la possibilità (e l'utilità) di appropriarci anche di figure minori o giudicate tali.



inferiorità. Riformulato in termini ancora più severi, che ovviamente non accettiamo, condizione di possibilità della storia della filosofia sarebbe una posizione originaria di debolezza, insufficienza, soggezione. La dinamica opposta del filosofare personale non risulta meno problematica poiché a sua volta comporta la riduzione dell'alterità a non più eccezione, a semplice riferimento per la propria dottrina. *L'eccezione spegne sempre l'altra eccezione*, poiché per imporsi come tale si può rapportare solo a chi eccezione non è. Il modello jaspersiano dell'appropriazione dialogica, della illimitata (*grenzenlose*) comunicazione, sarebbe dunque fallimentare. Che sia a favore dell'uno o dell'altro interlocutore, il colloquio deve in ogni caso terminare.

La nostra impressione conclusiva è che questa proposta vada invece salvata, ma con l'integrazione di una notazione che è insita nel modello stesso e che rimane da esplicitare. Occorre infatti sottolineare la forma *circolare* e l'infinito e instancabile movimento che contraddistingue tale paradigma. La vera *Aneignung*, lo si è detto, non è tale se non è personale, trasforma istantaneamente la storia della filosofia in filosofia personale: e lo è perché costituisce la risposta di una storicità personale al richiamo di un'altra storicità personale. Ma d'altro canto, la storicità personale dello storico riattiva la storicità personale di quell'alterità che era stata nel tempo (*zeitlich*) reificata, ridotta a oggetto-*historisch*, riscoprendone invece lo statuto più abissale e *geschichtlich* e da qui ri-vivificandola a sua volta. Da ciò deriva che nel praticare la storia della filosofia come disciplina *appello e risposta si scambiano ogni volta di posizione*: sono nuclei di senso assunti a turno, nel corso di un'appropriazione che è necessariamente infinita<sup>47</sup>, da *interpreti che si lasciano interpretare dagli interpretati* e da *interpretati che si accingono a interpretare gli interpreti*.

È questo incessante movimento ad assicurare equilibrio a una dinamica ora sbilanciata a favore dell'una e ora a favore dell'altra soggettività in gioco. Ognuna ha la meglio sull'altra, ma solo temporaneamente; il monologo, che pareva vittorioso, deve di nuovo cedere il passo al dialogo. In questo senso l'eccezione altrui rende davvero, a propria volta, eccezioni e la storia della filosofia è la disciplina che lo rende possibile: ma solamente in una sorta di *Augenblick*, nel quale l'appropriazione che ci rende eccezioni non è mai evento di conquista assicurata ma assetto instabile, da riguadagnare di volta in volta. Dopotutto, la forma della storia della filosofia che si è delineata come serie di atti empatici non corrisponde – né può corrispondere – a un effettivo «carpire», ma semmai a un più umile «intuire» che lascia sussistere la soggettività altrà.

Resta forse da menzionare un'ultima notazione. Così come il dialogo tende al rischio di farsi monologo, allo stesso tempo conosce una tendenza oppo-

<sup>47</sup> A seguire lo Jaspers di *Filosofia*, (cit., in particolare pp. 137-149), diremmo in tal modo: l'appropriazione potrebbe terminare nel momento in cui l'esistenza riesce a coincidere con se stessa, pienamente e definitivamente: e tuttavia ciò non può mai accadere, giacché l'esistenza è sempre e solo *mögliche*, possibile, nel suo anelito insoddisfatto a raggiungere la trascendenza e nel suo naufragare nel tentativo.



sta ed espansiva: invita sempre una terza e poi una quarta soggettività, e così via all'infinito, a partecipare al suo instancabile farsi e rifarsi. Dopotutto, così come Jaspers e Löwith si sono appropriati di Nietzsche, a sua volta chi scrive si è appropriato di loro e della loro appropriazione; *l'appropriazione si lascia sempre ri-appropriare*. Quello di «storia della filosofia» sarebbe allora il nome di questo infinito rimbalzo, il quale tuttavia si lascia riconoscere come tale solo se si sceglie di partecipare – con la massima serietà – al gioco. È forse in questo *locum* che si ritrova l'intima verità del *topos* dell'apertura, inalterato e approfondito al tempo stesso.



# Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

Josep Maria Bech  
(University of Barcelona)  
jmbech@ateneu.ub.edu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Abstract: In a Working Note to *The Visible* from May 1959, Merleau-Ponty condensed some of his enduring philosophical concerns. His commitment to «making the history of philosophy into a perception of history» stands out, which confirms his belief that the history of thought prefigures the larger issues posed by any wide-ranging historiography. This paper attempts to appraise whether, and to what extent, Merleau-Ponty's thought fulfilled this life-long aspiration. It explores his peculiar approach to the historiography of thought, stressing his views on the interdependence of all philosophies, their diacritic and perception-like relationship with each other, and above all the heterological mindset that commands his inquiry. Then the focus shifts to the sweeping holistic standpoint that supports his postulate of a «primordial historicity», proving that his forays into the history of thought reverberate in his account of history at large. Though in an unsystematic way, Merleau-Ponty's philo-perceptive compromise resurfaces in the enigmatic synchronism evinced by the thought of all epochs and whose ultimate origin is the embodied faculty of meaning-giving.

Keywords: Merleau-Ponty, history of philosophy, history of thought, theory of perception, heterology, holism, total meaning, vertical history, *das Unge-dachte*; *l'impensé*, the un-thought thought, primordial historicity, historical synchronism.

## 1. *The un-thought thought*

In a Working Note appended to *Le visible et l'invisible* (*The Visible and the Invisible*), written in May 1959, Merleau-Ponty summarized his life-long aspiration to linking the history of thought with the wide-ranging historiographic issues that were prominent in his time:

Show that there is an absolute, a philosophy, which is immanent in the history of philosophy, and which nonetheless is not a re-absorption of all philosophies into one sole philosophy, nor eclecticism and skepticism either. *One sees it if one succeeds in*

Josep Maria Bech

*making philosophy into a perception, and the history of philosophy into a perception of history. (On le voit si l'on arrive à faire de la philosophie une perception, et de l'histoire de la philosophie une perception de l'histoire.)*<sup>1</sup>

Anticipating this late recapitulation, Merleau-Ponty had begun his philosophical trajectory by focusing on the specific historicity of the philosophical tradition. Convinced that a philosophy becomes historically dead when it no longer fosters innovative thought, he devised a procedure altogether different from, and irreducible to, extant historiographic approaches. Its target should be the «shadow» (*ombre*) cast by the never-taken-into-account ideas that form the «*impensé*» or «un-thought thought» (so labeled by Merleau-Ponty following a hint from Heidegger<sup>2</sup>) linked to the work by the major philosophers of the Western tradition.

A detailed scrutiny of the canonical texts, according to Merleau-Ponty, reveals that key aspects of what past philosophers thought have resisted a proper articulation. These unstated features, however, gave their work its sense and its direction. The thought of canonical authors unwittingly displays their respective «*impensé*» because all significant philosophies have bred this elusive but crucial supplement. The thinking of past times, in conclusion, asks «to be thought anew».

This «un-thought thought» is warranted by the historical texts when they are understood in accordance with their latent meaning. After all, according to Merleau-Ponty «now we know that, to find the very source of thoughts, we have to seek beneath the statements»<sup>3</sup>. What a thinker does say, indeed, points to «an overall view that he [*sic*] seems not to have been able to articulate himself», in Sean Kelly's words.<sup>4</sup> This «overall view», in short, directed the thinking, which nevertheless was never completely thought.

Conversely, Merleau-Ponty asserts as well that an «objective» approach to past thought, committed to «just what was said or directly implied» by the thinker,

would only be plausible if [the thinker's] thought was simply a system of neatly defined concepts, of arguments responding to perennial problems and solving them forever. [Otherwise,] we could not approach a philosopher's thought solely in terms of what he achieved; we would have to focus on what his thought until the very end was trying

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. C. Lefort, Gallimard (col. *tel*), Paris, 1964, p. 242.

<sup>2</sup> In Heidegger's view (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 123-124), the real contribution of a thinker bears no relation with the bulk of his or her writings because it is assessed by the «*ungedachte*» (the «un-thought thought») they convey: «*The greater the work of a thinker – which in no way coincides with the breadth and number of writings – the richest is what is un-thought in this work, [that is,] what only with the aid of his writings appears before us as 'yet-not-thought-in-former-times', and which of course should not be taken as the thoughts that the thinker did not think hard enough*».

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 29.

<sup>4</sup> S. Kelly, *Seeing Things in Merleau-Ponty*, in: T. Carman and M. B. N. Hansen (eds.), «The Cambridge Companion to Merleau-Ponty», Cambridge U.P, Cambridge, 2005, pp. 74-110, p. 74.

Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

to think. [Therefore, the texts] must be understood through their lateral implications as much as through their manifest or frontal meaning.<sup>5</sup>

Thus, Merleau-Ponty locates the core meaning of canonical philosophies in contentions that their historical authors never explicitly endorsed. The ideas openly embraced by these thinkers may contradict the essence of their thought.

In summary, Merleau-Ponty's claim that the meaning of a philosophical text is never a positive entity grounds his stance on the historiography of thought. Philosophical tenor, in his opinion, can never be cut down to its literal manifestations. Any attempt to register or paraphrase a thought content, and likewise any effort to demarcate the claimed truth, will necessarily end in failure. Merleau-Ponty could never accept that «the meaning of a philosophical work [corresponds to] an inventory that records what is in it and what is not»<sup>6</sup>. The supporters of a philosophical project worthy of this name cannot fulfill it by merely thinking up the issues they set out to embrace. Instead, they are compelled to perform an endless interrogation. The resulting thought, therefore, cannot be reduced to a cluster of texts.

This is a way of saying that, in Merleau-Ponty's view, philosophical discourse cannot in fact coincide with itself. Its authentic meaning, therefore, is unattainable. The historiography of philosophy should focus on the «shadow» cast by the un-thought thoughts that respectively supplement all philosophies (they go together with any meaningfully stated thought) and which also have been (and in a way still are) their concealed generative principle.

Among many possible exemplifications, the notion of «operative concept» furnishes a telling instance of this «shadow». As is well known, in a celebrated paper Eugen Fink proved that all philosophies convey an array of «operative concepts» along with the «thematic concepts» whose superposed strata of meaning, more or less concealed, the historians of thought struggle to elucidate. Fink's insight was clear-cut. On the one hand, every philosophy intentionally determines its thematic concepts, using them as tools to ground its procedures and justify its outcomes. On the other hand, a closer scrutiny reveals that the examined way of thinking is in fact directed by these alternative concepts. Their usually unsuspected intrusion, in short, decides how thematic concepts function. The adjective «operative» designates their opposition to being «thematized», though they form the background that determines the actual reach of a given philosophy. In Fink's words, those «abstract mental schemata resist being objectively determined» and compose «a horizon that remains opaque to the author of each doctrine» thanks to their ineffable character.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 159-160.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 202.

<sup>7</sup> E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: «Zeitschrift für Philosophische Forschung» 11 (1957), pp. 321-337, p. 325.

The evanescent profile of this «un-thought» amply justifies Fink's use of the term «shadow», later adopted by Merleau-Ponty: «the 'operative concepts' are the shadow of any philosophy, and its instinctive use feeds all varieties of thought»<sup>8</sup>. In a word, the operative concepts are the instrument that allows all thematizations, and yet they resist every effort at being themselves thematized. The label «operative» alludes to the conceptual efficacy they bestow to properly thematic contents, which at the same time blocks any attempt at outlining them objectively.

Merleau-Ponty's concern with the history of philosophy, however, led him to results even more outstanding than this insistence on the «*impensé*» shadowing all significant thinking. In fact, his scrutiny of past thought involved a persistent holistic commitment whose three main aspects will now be explored.<sup>9</sup>

## 2. A «vertical» history

Merleau-Ponty's views on the history of thought *in toto* entailed that all philosophies, their disparate views notwithstanding, are interdependent by virtue of their shared pursuit of truth. Even the most diverse ways of thinking depend on one another. The philoperceptive slant of his approach cannot be denied: philosophies communicate among themselves in the same way that different perceptions intermingle when obtained from an identical reality. According to Merleau-Ponty, the laws of perspective govern every approach to canonical thought: «There is transcendence between philosophies, they are not reduced to a sole level, and yet they refer to one another in a gradual perspective, for they are dealing with the same reality»<sup>10</sup>.

These historiographical claims led Merleau-Ponty to what he called a «vertical» approach to the history of philosophy.<sup>11</sup> (This appeal to the metaphor of verticality, fostered by Merleau-Ponty's holism, should be kept apart from his *lateral* preference for the heterological view of past thought, as will be discussed below.) He envisaged the entire history of philosophy as «a 'vertical history' (on equal footing with 'objective' history)» of a unique «*impensé*» or «un-thought thought»<sup>12</sup> (not to be mistaken for the «*impensé*» eventually attached to any significant thinker). The

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty's approach to the historiography of philosophy ripened alongside the evolution of his thought. In the phase centred on *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty contended that the truth of a philosophy is not an essential, immutable, all-governing intuition that the historian ought to reconstruct with accuracy. On the contrary, this truth is a paradoxical «total intention» that can never be positively determined, and which is fated to alter when it attempts a self-reliant representation of itself. Eventually, this early advance gave way to groundbreaking insights for a historiography of philosophy. They are scattered in his last published texts and his notes for courses and lectures. There he set forth a procedure whose chief target was to elucidate the specific historicity of the philosophical tradition.

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 239.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 239-240.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 239.



Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

thought of past times, in short, had been governed by «an absolute, non-eclectic, and non-skeptical philosophy immanent to the history of philosophy»<sup>13</sup>. This «absolute», according to Merleau-Ponty, far from being «the fusion of all philosophies in one», actually spanned the whole history of thought.<sup>14</sup> Philosophies, from this viewpoint, «refer to each other through their unfathomable scaffolding» and their reciprocal «perceptive or transcendent relationship»<sup>15</sup>. Only if historical thought becomes «integrally *questioned*»<sup>16</sup> can relativism be kept at bay.

Merleau-Ponty's scrutiny of singled-out canonical thinkers contains a vestige from this approach. His chief aim was to demarcate a sort of «philosophical field» determining the tasks that needed to be tackled but which until now have remained virtually unaddressed: «To think does not mean to possess the objects of thought. It means to demarcate the field that has to be thought, but which we do not yet manage to think»<sup>17</sup>.

The surmise of a philosophical «*impensé*» shadowing all significant thought reappears in this commitment to an «un-thought field» because it sets the boundaries for the ideas that any philosopher will be able to hold. Small wonder, therefore, that Merleau-Ponty insists on the need «to bear in mind that a philosophical work is the latent web spanning the asserted ideas». In his view, this «web» consists in a kind of filigree, watermark or articulation that has not been made manifest. Overcoming «the problem posed by the historiography of philosophy» involves remembering that «no thought consists in straight ideas»<sup>18</sup>.

### 3. *The «total» meaning*

According to Merleau-Ponty, the internal differences that can be pointed out in every philosophy supply the «total meaning» of the history of thought. Otherwise put, past thinking displays startling diacritical features when it is perceived as a organized whole. Merleau-Ponty viewed the hinges or articulations within the stated thought of the canonical thinkers as effective «inner disparities» capable of bestowing philosophical depth. A crucial statement clarifies this baffling insight:

Just as the perceived world endures only through the reflections, shadows, levels, and horizons between things [...] so the works and thought of a philosopher are also made of certain articulations between things said, [...] which are not objects for thought and become annihilated if analysed or classified.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 253. Merleau-Ponty's emphasis.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 202.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, in: «Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty», ed. R. Barbaras, PUF, Paris, 1997, pp. 14-15.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 202.

The lived experience of human beings (philosophers not excluded) is rooted in patterns of commitment that open around them a specific field of both possibilities and resistances. In Merleau-Ponty's view, this servitude explains the dramatic reversals we often encounter in the history of philosophy, occasionally located *within* the doctrinal evolution of a single thinker. For «even if we study only one philosopher, we will notice that his (*sic*) thought is full of internal differences and that only those central conflicts allow us to determine the 'total' meaning of his thought»<sup>20</sup>.

The «total meaning» of a philosophy was therefore Merleau-Ponty's chief target, correlative to his attempt to elucidate the history of philosophy *in toto*. This holistic commitment led him to contend<sup>21</sup> that «to 'understand' a doctrine» amounted «to taking in the total intention», that is: not only «the 'ideas' held by the doctrine» but above all «the unique mode of existing» that becomes «expressed in all the thoughts of a philosopher».<sup>22</sup> Yet the sought-after «total meaning» cannot be a last and unchangeable truth because, as we have seen, according to Merleau-Ponty thought can never be approached by way of coincidence. He never detracted from the claim that the truth of a philosophy is a paradoxical «total intention» and *not* a sort of essential, immutable and supremely self-adequate entity offered to the reconstructive zeal of the historians.

#### 4. *Multiple truths*

Merleau-Ponty approached traditional thought from a philo-perceptive standpoint because he sensed the relativist danger posed by the «multiple truths» entailed by his views on the «un-thought thought» (there would have been as many truths as concealed «*impensés*»). This is why he maintained that the philosophies of the past communicate among themselves like the successive outcomes of any perception. He was led thus, as already pointed out, to defend a «perceptive or transcendent link among philosophies»<sup>23</sup>. The philosophies of the past communicate among themselves not unlike the intertwined aspects through which a unique reality is perceived.

<sup>20</sup> *Ivi.*, p. 165.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (col. *tel*), Paris, 1945, p. xiii.

<sup>22</sup> But does it make sense, as Merleau-Ponty attempts to do in the present context, to account for the «lateral universals» (in contrast to «overarching» ones) as an emergence from the mere «going together» of particulars? In his view, a «lateral universality» can only be articulated by way of encounters between different but not mutually accessible realms of meaning. However, is there in the philosophical texts of the past a kind of finitely local coherence which yet cannot be transported elsewhere? Is the plausible cohesiveness of connected meanings a solid enough ground for extracting a universal of sorts out of an array of particulars? Is it possible, as Merleau-Ponty believes, to recover an absolute in the relative? Not to over-extend the present paper, these queries will be addressed in another occasion.

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 239-240.

Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

Can one pose *our* problems to a philosophy and the problems immanent in it? There is but one solution: to reveal that there is transcendence, certainly, between philosophies, that they cannot be reduced to a unique plane [*à un plan unique*], but that, in the depth of this tiering [*dans cet échelonnement en profondeur*], they nevertheless [*quand même*] refer to one another, [for they] are about the same Being.<sup>24</sup>

Merleau-Ponty accomplished thus the first part of the twofold task he had embraced: «making of philosophy a perception, and of the history of philosophy a perception of history». His core belief on this issue was that «perception, like the encounter with natural things, is the archetype of the original encounter», which is renewed «in the encounter with the past, with the imaginary, with ideas».<sup>25</sup> Perception is archetypal because we know that we do not see what we see, and instead we see what the background horizon makes us see. «Visible things, and the visible world with them, are always behind what I see of them (*sont toujours derrière ce que j'en vois*)»<sup>26</sup>.

Merleau-Ponty points out, besides, that the fit between thought and the circumstances of its origination replicates our bodily immersion in the world. The holism inherent to perception is built into (and is inseparable from) the process of thinking. It was «invisible» to the interpreted thinker, but the historians can discern this normative outline enmeshed in (and indivisible from) the very thought they attempt to explain.

The parallel between the processes of perceiving and thinking culminates in Merleau-Ponty's view of «the history of philosophy as perception of other philosophies»<sup>27</sup>. This holistic standpoint discloses the descent of his focus on the much discussed «*impensé*» and explains why he assigns it a puzzling preponderance in the output of great thinkers. In analogy with perception, where «things and aspects of things display themselves by actively concealing the others»<sup>28</sup>, what was manifestly thought by an historical author involves other ways of thinking that she actually did not endorse (thus, it drastically differs from merely un-expressed thought) but which nonetheless may be articulated by somebody else if rooted in the adequate historical setting. Hence the preponderance given by Merleau-Ponty to the «shadow» cast by canonical thinkers, *i.e.*, the watermark pattern that can be made out in the hinges relaying the thetic contents of their thinking and which should be, as discussed at the outset, the chief target for the historian of thought.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 239. Emphases in original.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 29.

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 251.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 29.

## 5. Heterology

In his mature conception of the history of thought, Merleau-Ponty contends that to understand a philosophical text is «to grasp [it] by coexistence, laterally»<sup>29</sup>. Indeed, he advocates a «lateral» commitment (in harmony with his distrust of «overarching» reports)<sup>30</sup> that buttresses an anti-contextualist, heterological tenet. For he directly endorses heterology: philosophy has meaning *only* outside its historical context.

Let us examine in some detail this unexpected standpoint. Above all, Merleau-Ponty's historiographical approach implies a paradoxical diachronism. Belittling «a history of what has been lived and expressed», he favored instead «a history that renders the meaning of that past according to what has happened thereafter and in the light of our questioning». He illustrates this diachronism with a counterfactual assumption: «If a Cartesian questioning is our only way to approach Descartes, then there is nothing in common between Descartes and us, and therefore philosophy is impossible»<sup>31</sup>.

The main reason for Merleau-Ponty's embrace of heterology, however, was his commitment to uncovering discursive features that the scrutiny of past philosophies has persistently overlooked. He believed that their exposure would uphold the genuine contents of canonical thought:

a philosophy, like a work of art, is an object that can arouse more thoughts than those that are 'contained' in it, [...] retains a meaning outside its historical context, even has meaning only outside of that context (qui garde un sens hors de son contexte historique, qui n'a même de sens que hors de ce contexte). [...] It is not necessary to distinguish their problems [i.e. those addressed by canonical authors] such as they thought them and the problems that really move them, and that we formulate.<sup>32</sup>

Bluntly stated: a philosophy has meaning *only* if suitably de-contextualized. This assertion, of course, clashes with our current doxa, but Merleau-Ponty was adamant in his claim that thought is actually meaningful solely outside of its originary context. Only heterologic presuppositions (that is, unconnected to the concrete advent of the doctrines under scrutiny) give access to the thought of past times. If the meaning of a philosophical work is ancillary to an «*impensé*» that only the intrusion of a wayward reading can discern, telling the content upheld by the author from the supplement brought in by the reader might be a hard task.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 242.

<sup>30</sup> For this reason, this «metaphor of laterality» should be kept apart from the «metaphor of verticality», aimed at reflecting the interdependence of all philosophies.

<sup>31</sup> In a Working Note probably written in the autumn of 1957 and transcribed in: E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005, p. 20.

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 253, stresses added.

Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

This heterological standpoint is in fact congruent with Merleau-Ponty's earlier philo-perceptive approach. As referred in the precedent section, he contended that philosophies communicate among themselves as different perceptions intermingle. In consequence, this interdependence makes redundant any recourse to context when attempting to understand them. Contexts, therefore, are viewed as an unwelcome interference.

In the present approach surfaces also the commitment to «non-coincidence» that is ubiquitous in Merleau-Ponty's thought. For instance, he contends that «my contact with myself is but 'partial coincidence'» because «we don't know neither the totality of our remembrances nor the density of our present time»<sup>33</sup>. He argues, indeed, that we are «beings for whom coinciding with ourselves, which would happen if we were things, is far from satisfactory»<sup>34</sup>. That a similar circumstance affects our thoughts, however, is a decisive factor in our present discussion. The history of philosophy is soaked in paradox: our ideas are never adequate to themselves.<sup>35</sup> Their future consists in alterity:

each new idea becomes different from what it was for its inceptor [and] even when the ideas have gotten themselves almost universally accepted, they have always done so by also becoming different from themselves (*même quand [les idées] se sont fait recevoir presque universellement, c'est toujours en devenant aussi autres qu'elles-mêmes*).<sup>36</sup>

According to the later Merleau-Ponty, an ingredient of transcendence (a notion which, as usual, he submits to a metaphorical variation, for it appears randomly refracted as «absence», «emptiness», «deficit», «lack» and «negativity») infiltrates any reality, be it past or present, cognitive or sensible. This account grounds an overall perception of history:

the present, the visible counts so much for me and has an absolute prestige for me only by reason of this immense latent content of the past, the future, and the elsewhere, which it announces and which it conceals (*qu'à raison de cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache*).<sup>37</sup>

It is beyond question, therefore, that Merleau-Ponty could succeed in making of thought a perception-like process. Whether he manages to make of the history of philosophy a perception of history, as his recapitulative sketch explicitly claims, is the issue that now will be addressed.

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 231.

<sup>34</sup> *Ivi.*, p. 285.

<sup>35</sup> «Nowhere does Merleau-Ponty recommend intuition, coincidence or fusion with things. [...] The philosophies of coincidence and reflection, the intuition of Being or its over-flight, in his eyes can only be two forms of positivism, two ways of ignoring our inherence in the world». C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris, 1978, p. 26.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 284.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 153.

## 6. *A shaky sense*

Initially, Merleau-Ponty's approach to history disavowed the Cartesian mind-set. In his view, «the movement of history resembles the irruption among us of the sensible world: overall there are meaning, dimensions, figures, well beyond the eventual outcome of each 'consciousness'»<sup>38</sup>. A steady surplus of meaning causes the riddle of history, and this is why it resists rudimentary categories like true/false or cause/effect. Cartesianism, therefore, must be abandoned. Historical reality does not consist in mutually exclusive spheres of immanence (a sovereign, constituting consciousness, subjectivity, being-for-itself) and transcendence (things, objectivity, being-in-itself), nor do the resulting dichotomies (nature/society, inside/outside, subject/object, agency/structure) retain any validity. Merleau-Ponty distrusted the background premises of traditional historiography as well, for in his opinion they were ancillary to a Cartesianism close to exhaustion. Their dualist outlook is unmistakable: sometimes autonomous agency prevails upon outside constraints (internalism), while on other occasions the outer world decides, wholly unconcerned by subjective attitudes (externalism).<sup>39</sup>

Merleau-Ponty's earlier thought saw the cultural and social environment in which we move as a fabric of historically sedimented traditions. Any specific action, individual or collective, required spelling out the meaning, and meeting the requirements, of the corresponding social and cultural world. The expansion of his political awareness, however, led to an involvement with Marxism, and as a result Merleau-Ponty's approach to history became altered as well. During a short time, he claimed that history had an overall meaning and the self-consciousness of the proletariat would ensure its advance towards a classless society.

Still, under the pressure of political developments like late Stalinism, Merleau-Ponty had to amend the extreme views held in *Humanism and Terror*, published in 1947. Already the essay *Around Marxism* («*Autour du marxisme*»), issued in January 1946 and later included in *Sens et non-sens*, had attempted to understand history beyond the alternative of mecanicism and finalism. Merleau-Ponty focused on the clusters of embryonic meaning that unify events in their making, but which easily fall back into insignificance. Historical becoming had to be deciphered by way of its immanent trends. It lacked an all-embracing «sense», a term which in this context denotes both «meaning» and «direction».

Merleau-Ponty's *Adventures of Dialectic*, however, displays the fiercest disparagement of Marxism. The main charges brought there to Marxist thought are blindness to the ambiguities of the historical world and unconcern for

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 28.

<sup>39</sup> In Dan Zahavi's view (*Husserl's Legacy*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2017, pp. 116-17), Merleau-Ponty breaks with Cartesianism, acts as a «methodological socialist» (*sic*), seems to endorse a form of externalism and dispenses with representations in favor of a direct opening onto the world.



Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

the interrelatedness of activity and passivity, conformity and resourcefulness, freedom and coercion. In short, Merleau-Ponty no longer viewed history as a monolith working toward some unequivocal *telos*. The belief in an overall direction had vanished, which contrasts with the view held eight years earlier in *Humanism and Terror*, where history had been regarded «a holistic system moving towards a state of equilibrium»<sup>40</sup>. In *Adventures of Dialectic*, on the contrary, history seems to make a shaky sense because whole worlds of meaning have been superimposed onto brute, unstructured reality. «History is always history, and this is why we cannot deny it, at least, a fragmentary meaning»<sup>41</sup>. The next sections examine how Merleau-Ponty appraises this «fragmentary meaning».

### 7. History's dilemmas

Merleau-Ponty believed that a holistic approach could overcome the quandaries posed by history, and particularly the enigma of its embattled meaningfulness. Is there a brute, unstructured historical reality, in itself meaningless, though apt to acquire meaning on account of «history's intelligible nuclei»<sup>42</sup> discerned by the interpretive activity of successive generations? Or, on the contrary, does historical reality ultimately determine the actual networks of meaning we seem to bestow upon it? Merleau-Ponty wavered between two opposite approaches. Sometimes he wanted «to catch the meaning of the world or of history in its burgeoning state (*saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant*)». Yet on other occasions he claimed that «we only find in history what we ourselves put into it (*on ne trouve dans l'histoire que ce qu'on y met soi-même*)», which implies that meaning is to be thought of as transcendence.<sup>43</sup>

He surmounted this perplexity by uncovering a succession of what could be termed «synchronic historical holisms». As a result, history comes into view as a process in which meaning «advents» because individual actions come together and develop a totality. Meaning, for this reason, though «linked to individual practices, to interiority»<sup>44</sup>, transcends the circumstances of its origination. Merleau-Ponty exemplified this claim with often-quoted cases: the Cartesian cogito, geometry's foundational meaning as construed by Husserl, the French Revolution, or the historical impact of great painters. What we call an «historical event», therefore, is but a «thoroughly virtual» center in a network of relations.<sup>45</sup> This allegiance to totality, however, in no way belies Merleau-Ponty's proverbial

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard (col. *idées*), Paris, 1947, p. 237.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (col. *tel*), Paris, 1945, p. 512.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p. 25.

<sup>43</sup> These contradictory requests are ubiquitous in Merleau-Ponty's oeuvre, but their *locus classicus* is the *Avant-Propos* of *Phenomenology of Perception*.

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 312.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 154.

rejection of «overflying thought»: «The immediate is at the horizon and must be thought as such; it is only by remaining at a distance that it remains itself (*ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même*)».<sup>46</sup>

These insights were later developed by Claude Lefort. In his view, history is «a diversified and yet self-developing field, sensitive to itself in all of its sectors», where «the genesis of sense must be deciphered with no end in sight». Only accounting for «the way in which the antagonisms that come up in a given range of experience manage to move to a different range»<sup>47</sup>, therefore, can provide a thorough understanding of historical phenomena.

### 8. *A primordial historicity*

Merleau-Ponty endorsed Max Weber's views about the human drive «to endow the world with meaning and significance», which we usually apply to «a closed segment abstracted from the infinity of events»<sup>48</sup>. The resulting «intelligible nuclei of meaning» that dwell within history (though projected there by the human meaning-giving impulse) ensure «a primordial historicity». Not only «the true history draws its life wholly from us (*l'histoire vraie vit toute entière de nous*)»<sup>49</sup> out of our incitement to bestow meaning, but even knowledge boils down to «a particularity of certain historical wholes»<sup>50</sup>.

The cornerstone of Merleau-Ponty's approach are the self-regulating patterns, resulting from the human assignment of meaning, that he calls «history's intelligible nuclei» and which organize the «untamed region» of history. (Merleau-Ponty calls this history «untamed» on account of the infinite interpretations it allows.) He had stated earlier<sup>51</sup> that «the body's sense-giving powers» are «able to cast a significance which comes to it from nowhere». In a later time he claimed<sup>52</sup> that in the «field of history» we deal with «knots of meaning» which «eventually will be un-knot and again, but differently, will be re-knot in a new network of knowledge and experience».<sup>53</sup>

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>47</sup> C. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 71-72.

<sup>48</sup> Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 25.

<sup>49</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 93.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 513.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 178.

<sup>53</sup> Merleau-Ponty's sources are unambiguous. His contention that meaning «advents» in history not unlike the way it emerges in a linguistic community was inspired by Saussure. «[W]e are in the field of history in a way that does not differ from the way we are in the field of language» (*Ivi*, p. 28). Speakers give life to rules they ignore but which they use and, at the long run, manage to modify. Encouraged by the theory of the Gestalt, in the *Structure of Behavior* he refined this «adventism». In the natural world, independent forms organize themselves by their own means, giving rise to the pre-human proto-meanings that later support the historical meanings bestowed by successive collectivities.

Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

In short: out of the «suggestions» supplied by the world<sup>54</sup>, the historical processes compose significant articulations (*vid. infra*). These patterns, according to Merleau-Ponty, amount to a primordial expression brought about by the intersection of individuality and universality, necessity and contingency, activity and passivity. This paradoxical pairing of history with meaning is diversely labeled by Merleau-Ponty: «primordial historicity (*historicité primordiale*)»<sup>55</sup>, and also «depth history (*histoire des profondeurs*)», «vertical» or «inner history», «transcendental historicity» and «history within history».

### 9. Temporal location

History appears a «shady setting (*un milieu louche*)», according to Merleau-Ponty<sup>56</sup>, because our temporal situatedness entails that in history everything matters. The inertia of objective conditions coexists with world-making self-determination. Any incongruity between free will and external constraint is thus ruled out. Understanding historical phenomena, as a result, demands an endless interpretive effort. In history, indeed, «there is no last analysis»<sup>57</sup>. Necessity is brought back to the contingency of events, the aspiration to truth is refracted by historical chiaroscuro, the equivocity of the *doxa* thwarts accuracy.

This is why Merleau-Ponty asserted that in history «everything hits the mark, everything matters (*en elle tout porte, tout compte*)»<sup>58</sup>. In other words, history accomplishes «an exchange between all orders of activity, so that none of them attains the dignity of an exclusive cause»<sup>59</sup>. As Xavier Guchet points out<sup>60</sup>, Merleau-Ponty's «theory of symbolic meaning-giving sees structures (*Gestalten*) everywhere». This ubiquity enables him «to acknowledge all historical paradoxes without destroying them, breaking up both with the philosophy of *a priori* constructions and the idea of an 'objective' process». Human meaning-conferring, in Merleau-Ponty's view, gives rise to a «world as such»,<sup>61</sup> at once coherent and open, visible and invisible. At the same time, our historical situatedness allows us to retrieve these «unities of meaning»<sup>62</sup> because their identity is diacritically determined by all other meaningful historical arrangements.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 513.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 13.

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, ed. C. Lefort, Gallimard (col. *tel*), Paris, 1969, p. 192.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 28.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 44.

<sup>60</sup> X. Guchet, *Merleau-Ponty et le problème d'une axiomatique des sciences humaines*, in: «Chiasmi International», vol. 3 (2001), pp. 103-129, p. 122.

<sup>61</sup> This must be understood as a «total part» or «organ» of the world, in no way «standing for» any of its aspects.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF (col. *Quadrige*), Paris, 1942, p. 169.

<sup>63</sup> Merleau-Ponty says «unités de signification», i.e. «ce qui rend une chose intelligible».

Notwithstanding the endless interpretive endeavour that, according to Merleau-Ponty, all historical phenomena demand, to the point of dispelling any possibility of «last analysis», nevertheless it seems pertinent to apply the procedural guidelines examined here on his own historical approach. It looks worthwhile, indeed, to outline a reflexive move that would try to identify the philosophical «*impensé*» which governs Merleau-Ponty's views. This would be congruent with his summoning (though in Husserl's wake) of a «phenomenology of phenomenology», a challenging endeavour that a close inspection unmasks. For it depends on an elusive «thorough reduction» and, in Bryan Smyth's words, on «the impossibility of any complete thematization of the operative intentionalities on which phenomenology itself inescapably relies»<sup>64</sup>. Disclosing the «*impensé*» of Merleau-Ponty's manifold account of the history of thought, precisely, would involve a reflexive effort of similar difficulty. Albeit at first sight a natural and legitimate endeavour, it would have to confront the resistance that every «un-thought thought» opposes to its being objectively determined. (This inertia, besides, explains the slow unfolding of the elusive but latent meaning borne by all significant philosophies.) And a further reflexive strategy could consist in stock-taking the «internal differences» in Merleau-Ponty's own thought, because he was persuaded that they would convey its «total meaning». But this would be a gigantic endeavour, encompassing the divergent phases of his philosophical output, and clearly exceeding the aims of the present paper.

#### 10. *An obscure synchronism*

As a result, the political, economic, religious and cultural realms come forth inter-linked. An enigmatic simultaneity correlates all orders of experience among themselves. Any articulation of historical reality, as we have seen, appears correlated to all the others. Small wonder, therefore, if a puzzling contemporaneousness comes out: «History renders interchangeable all orders of activity, and none of them can be singled out as an exclusive cause. The question is whether this cohesion heralds the joint solution of all problems, or it is only a feature of our questioning»<sup>65</sup>.

Merleau-Ponty contends that these articulations of historical reality are co-original because the universe of meaning is anchored in the visible world. It is not surprising, therefore, that «the true meaning of the concept of history» appears prefigured «by the arts and by language», where «any expression is intimately connected to any other expression»<sup>66</sup>. The laws of perspective command all historical approaches because meaning co-emanates with perception. This is why Merleau-Ponty conceives history *in toto*.

<sup>64</sup> B. Smyth, *Heroism and history in Merleau-Ponty's existential phenomenology*, in: «Continental Philosophy Review» 43, (2010), pp. 167-191, p. 188.

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 44.

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 91.

Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

This synchronic or simultaneist fascination appears diversely instantiated along Merleau-Ponty's oeuvre. It is noticeable in his approach to significant historical events, but above all it is ubiquitous in his readings of individual thinkers, in paradoxical contrast with the exegetical slant demanded by any monography. Though the examples are countless, Merleau-Ponty's commentary on the work of Bergson, written a few years before his death, is especially eloquent because it expresses the intertwining of his views on history and his mature ontological leanings.<sup>67</sup> This interpretation focuses on the notion of «nascent being» (*être naissant*), which he credits Bergson to have brought to light for the first time. Merleau-Ponty calls attention to this concept because it condenses his own standpoint on both reversibilist-ontological and historical simultaneities:

[The «nascent being»] contains in advance the views, however discordant, however incompatible, that we may take of it (*que nous pouvons en prendre*), it stands before us, younger and older than the possible and the necessary, and, once born, can never cease to have been (*ne pourra jamais cesser d'avoir été*) and will continue to be in the depths of the other presents (*au fond des autres présents*)<sup>68</sup>.

Yet a diachronic feature is also at hand in Merleau-Ponty's approach to history, for the presence of the past within us (any present yields, as pointed out above, an «immense latent content of the past, the future, and the elsewhere») is one of Merleau-Ponty's strong views. The «sens» of history is «immanent in the inter-human event»<sup>69</sup>. To the incitements of the world, to the «scattered signs» it emits<sup>70</sup> («we give history its meaning, but always following its suggestions [*mais non sans qu'elle nous le propose*]»), correspond «the body's sense-giving powers»<sup>71</sup>. They originate an «autochthonous» or «native» meaning, «constituted in the exchange between the world and our incarnate existence» and capable, above all, of «grounding any noteworthy *Sinngebung*»<sup>72</sup>.

In conclusion, Merleau-Ponty holds that history is more simultaneous than successive (past and future «echo each other»<sup>73</sup>), and thus he proposes a «vertical» approach: «history is made of *Stiftungen* [institutions], oblivion converted in tradition, reprises, interiority within exteriority, *Ineinander* [intertwining] of

<sup>67</sup> At first glance, the ontology that supports Merleau-Ponty's historiography of thought announces the death of both externalism (under the sway of reversibility, thought does not look amenable to socio-centered explanation) and the internalist account adopted by some historians of philosophy. Above all, his views appear to rule out causal explanations. The only kind of approach they grant consists in retrieving the «un-thought thought» implied by authors of past times, along with a more or less plausible justification of why they were forced to be totally insensitive to this commanding enhancement of their own thought.

<sup>68</sup> *Ivi*, 240.

<sup>69</sup> M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953, p. 12.

<sup>70</sup> Indeed «the historical world is always an inter-world where my views and actions intersect with those of others». Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 116.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 513.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 503.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 62.

present and past», rather than «processes, chains of visible events»<sup>74</sup>. This insight, prompted by Merleau-Ponty's inroads in the history of philosophy, reverberates in his oeuvre:

History itself scatters (*imaginatively*, as it were) the elements that someday will correspond to each other. *Then* the system will make sense, in the same way the incipient picture commands the painter's gestures, or the meaning of a spoken sentence summons a cluster of unknowingly converging words.<sup>75</sup>

There is no alternative to «a midway between history understood as sequence of unique facts and the arrogant philosophy that incarcerates the past by way of its categories».<sup>76</sup> As a result, in James Schmidt's words, for Merleau-Ponty «history has a *sens*<sup>77</sup> in the same way as individual life». Though «nothing guarantees that a life or a history will have only *one sens* from beginning to end», adds Schmidt, in fact both «lives and histories are, nevertheless, condemned to meaning» because, after all, it is «impossible for them not to express something»<sup>78</sup>.

Our scrutiny of Merleau-Ponty's forays into the history of thought provides a better understanding of his main tenets. *a)* They pose a crucial challenge to a sovereign, constitutive consciousness, a standpoint that Merleau-Ponty deemed unproductive. He likened the history of thought to a bodily gesture that neither a causal account nor allegedly free action can explain, since it results from an indefinite interaction between consciousness and things. The historiography of philosophy, in his view, instantiates «the passage by way of which body becomes gesture, language becomes oeuvre, coexistence becomes truth»<sup>79</sup>. *b)* They elucidate chief aspects of Merleau-Ponty's thought. Faithful to the philo-perceptive model, which equates understanding with «grasping by way of coexistence, laterally»<sup>80</sup>, the historiography of philosophy evinces a considerable amount of Merleau-Pontyan «ambiguity». The necessity claimed by thought is brought back to the contingency of temporal events, and the aspiration to truth is blunted by later assertions to know better. *c)* They confront the enigma of history *in toto* and ascribe it to a surplus of meaning provoked by the liveliness of a development that always exceeds itself and resists categories like true and false or cause and effect. In Merleau-Ponty's view, this primordial expression is the apex of the historical process. It is brought about by the intersection of individuality and universality, necessity and contingency, activity and passivity.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>75</sup> Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., pp. 26-27. Merleau-Ponty's emphasis.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>77</sup> Here «*sens*» indicates that history is meaningful because its dimensions hold a relationship of reciprocal expression.

<sup>78</sup> J. Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, St. Martin Press, New York, 1985, p. 121.

<sup>79</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 305.

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 242.



Did Merleau-Ponty succeed in «making the history of philosophy into a perception of history»?

Above all, our search has attested that Merleau-Ponty's approach to the history of thought was in fact a transitional support to his leading concern: connecting perception with philosophy of history:

Any event is of the type of an historical event [...] the problems of knowing who the subject of the State, of war, etc. is, [are] exactly of the same type that the problem of knowing who the subject of perception is: only solving the problem of perception will [the problem of] the philosophy of history be solved.<sup>81</sup>

This overarching connection, however, should not occlude Merleau-Ponty's central thesis. His contention that perception is the guiding thread for making intelligible, well beyond the doxographical level, the historical unfolding of philosophies peaks in his contention that all meaning-bestowing processes scattered along time are interrelated. In other words, the synchronism evinced by the thought of all epochs and whose ultimate origin is the subjective, embodied capacity of meaning-giving reverberates in Merleau-Ponty's account of human history at large. His focal point, however, remains the history of thought. The successive events that compose it have established their meaning «as a claim to a following, as the demand of things to come»<sup>82</sup> with a force not matched by any other human endeavour. He attempts to neutralize the menace of relativism (concealed *impensés* amount to truths belying one another) by means of the philo-perceptive compromise that resurfaces in the enigmatic synchronism evinced by the thought of all ages. In his typically unsystematic way, therefore, Merleau-Ponty managed to fulfil his lifelong aspiration to «make philosophy into a perception, and the history of philosophy into a perception of history».<sup>83</sup>

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>82</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 61.

<sup>83</sup> I sincerely thank the anonymous reviewers of the *Critical Journal of the History of Ideas* for their helpful comments.



Dar voce al morto.  
Sull'École des Annales,  
la microstoria e sulla storicità del sapere filosofico  
Maurizio Maria Malimpensa  
(Istituto Italiano per gli Studi Storici)  
mauriziomaria.malimpensa@unife.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Giving voice to the dead. On the École des Annales, microhistory and the historicity of philosophical knowledge.

Abstract: My essay aims to examine some characteristic features of the historiographical method of *École des Annales* and *microstoria italiana*. I intend to show how these historiographical directions are based on a philosophical consideration of the historical object. Through this analysis I wanted to show by difference how philosophy should be understood as historical knowledge and as a genealogical interrogation of the transcendental presupposition of knowledge. Indeed, starting from the Hegelian legacy, it is necessary to question the relationship between philosophy and history and the historicity of philosophical knowledge itself. However, this does not translate into mere historicism, but requires rethinking philosophical practice itself, historical practice and consequently also the history of philosophy. In the “exception case”, such as to falsify the historical reconstruction, is traced the richness offered by the legacy of the historiographical tradition of microhistory.

Keywords: Microhistory, History of Philosophy, Genealogy, Post-Hegelianism, Hermeneutics, Transcendental Philosophy.

«Uomo infelice,  
Perché, del Sole abbandonati i raggi,  
Le dimore inamabili de' morti  
Scendesti a visitar? Da questa fossa  
Ti scosta, e torci in altra parte il brando,  
Sì ch'io beva del sangue, e il ver ti narri»  
Ippolito Pindemonte, *Odissea di Omero*, XI 124-129

La riflessione che si intende svolgere qui a proposito di un certo indirizzo storiografico – nato con l'École des Annales e sviluppatosi nella cosiddetta *mi-*

*crostoria italiana*<sup>1</sup> – non intrattiene un rapporto estrinseco con il problema della storia della filosofia, o della storia della filosofia *come* problema<sup>2</sup>. Attraverso un cammino di pensiero, che qui non può che restare presupposto<sup>3</sup>, i problemi

<sup>1</sup> Qui e nel seguito viene fatto riferimento all'*École des Annales* e alla microstoria con una disinvoltura che potrebbe sembrare diletteristica, anche per il fatto che gli autori coi quali ci si confronterà principalmente saranno Carlo Ginzburg e, in misura minore, Marc Bloch. Tuttavia, ci pare che uno dei principali insegnamenti di entrambe le prospettive storiografiche sia proprio quello di poter parlare del generale e dell'universale proprio attraverso l'indagine del particolare e dell'individuale. Come il complesso di nessi di potere, di rappresentazioni religiose e cosmologiche e di istituzioni giuridiche è messo meglio a nudo grazie all'esame del caso eccezionale, così crediamo di poter meglio suggerire il carattere comune tra queste due "scuole" attraverso l'analisi di alcuni luoghi testuali di due autori scelti come rappresentati di entrambe. Del resto, i due termini non sono certo di nostra invenzione, e come si è parlato di "scuola degli Annali" (cfr. ad es. P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-2014*, Polity, Cambridge 2015<sup>2</sup>), così ci si è riferiti alla microstoria come a un indirizzo di indagine comune, a partire dagli stessi autori afferenti a tale lemma (cfr. *infra*). Non è dunque per mera praticità linguistica o per i limiti che un saggio scientifico è costretto a rispettare che ci si riferisce qui a questi due termini generali attraverso il filtro occultante di due singoli autori, ma come esperimento di verifica dello stesso discorso che si intende svolgere. Il fine di tale operazione è mostrare la relazione non accidentale che una scienza storica non dogmatica e cosciente dei propri gesti intrattiene con il sapere della filosofia, senza che alle due discipline venga diagnosticata o prescritta una sovrapposizione, ma nell'attestazione della necessità della loro *determinazione reciproca*.

<sup>2</sup> Cfr. A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, in Id., *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1973, pp. 15-28.

<sup>3</sup> Già prima di Hegel fu avvertita la necessità di una *storia della filosofia* che non fosse rapsodica vicenda d'opinioni, ma esposizione del processo del sapere filosofico stesso nelle sue figure determinate (in tal senso si espressero, ad esempio, Maimon e Fichte, e diedero concreto saggio di ciò Hülsen e Schelling). L'operazione hegeliana si impose però per la propria radicalità nel saldare il divenire storico e la sua comprensione (secondo la celebre definizione contenuta nella *Vorrede delle Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Con una formula che avrebbe trovato larga fortuna in una celebre parafrasi crociana, Hegel istituì la storicità del sapere filosofico, senza che ciò inficiasse il valore universale rivendicato di diritto da quest'ultimo: «[o]gni filosofia è filosofia del suo tempo, è un anello di tutta la catena dello sviluppo dello spirito e perciò può fornire soddisfazione solo a quegli interessi che sono adeguati al suo tempo» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 65, tr. it. di A. Plebe, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 85). La posizione hegeliana raggiunse poi le sue conseguenze nel circolo di storia e storia della filosofia tracciato dall'attualismo, per cui «la storia della filosofia compendia la storia dell'umanità, tutta la storia. E se nella storia della filosofia [...] si realizza la filosofia, quale modernamente s'intende, storia e filosofia sono due concetti sostanzialmente equivalenti e reciprocamente convertibili» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954<sup>3</sup>, p. 125). Per evitare i numerosi fraintendimenti e le volgari accuse che solitamente vengono riferite acriticamente al pensiero di Gentile, fraintendendo grossolanamente il senso di questa radicalità speculativa con un banale rifiuto della concreta articolazione dei saperi, cfr. A. Negri, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, Armando, Roma 1972, pp. 113-179. È proprio la mediazione intransigente della posizione attualista a rendere a rigore possibile la proposizione di Croce onde «ogni vera storia è storia contemporanea», poiché la coscienza che lo sguardo dello storico non venga *da altrove*, ma modifichi l'osservazione e la ricostruzione del *fatto* storico, non è prodotto del discorso storico *quo talis*, ma della visione critica prodotta dal pensiero trascendentale – coscienza che, del resto, in quegli stessi anni apparve anche nell'ambito della fisica teorica. Dell'importanza per la determinazione della propria posizione di tale *storia ideale* – nel suo intreccio con altri autori che qui non si sono potuti menzionare – Ginzburg è del resto ben consapevole (cfr. C. Ginzburg, *La lettera uccide*, Adelphi, Milano 2021, pp. 100-106).

della storicità o meno di quella prassi che è la teoria, ovvero, nella sua forma ultima e compiutamente cosciente di sé – per quanto ciò non si dica più volentieri nemmeno da parte degli stessi filosofi –, la filosofia; del rapporto di questa con le altre scienze e di tutte queste con il divenire processuale che le caratterizza a vari livelli; del significato, infine, che un tale sapere delle cose ultime possa ormai avere in una civiltà che in queste non riconosca più il movente principale per il proprio esistere e per l'organizzazione di questo; tutti questi problemi, insomma, convergono nella *domanda genealogica*, cioè nella domanda sull'«istante in cui “natura” e “cultura” sono ancora in-decise, in cui ancora l'una trascorre nell'altra e l'altra nell'una»<sup>4</sup>. Per la posizione di tale questione, il sapere puro della filosofia e quello pragmatico della storia si incontrano, certo senza abbandonare le proprie peculiarità, ma, quando facciano entrambi sul serio nel venire alle prese con la radicalità del problema del passaggio/salto, trovandosi di fatto sullo stesso terreno. E l'indagine storica e la (ri)costruzione filosofica devono, cioè, fare i conti con la questione del *presupposto*, devono affrontare – quale che sia la strategia che adottino a tal uopo – la necessità di non erigere un edificio dottrinale chiuso – si tratti del *Systemchen* speculativo o di quello storico-universale –, di non tradursi nuovamente da saperi critici in repertori dogmatici, insomma, di essere e restare saperi *decostruttivi*. Tuttavia, si è ancora lontani dal disporre di un “metodo della decostruzione” formulato una volta per tutte e universalmente accettato che funga da sostrato di ogni sapere realmente scientifico; ciò che spiega la rinuncia non infrequente da parte di posizioni decostruttive nelle intenzioni alla dimensione propriamente *trascendentale*<sup>5</sup>. Non si tratta, cioè, di rinunciare a ciò che nella storia della filosofia, nelle discipline filosofiche determinate, nella storia delle scienze e in ogni ricostruzione storiografica è propriamente *filosofico*, ovvero il riferimento a ciò che non è storico né molteplice, ma di farvi cenno proprio tramite lo smascheramento delle costruzioni storiche e determinate che pretendano di esserne la definitiva e compiuta incarnazione. Questo si traduce spesso in una fatua tendenza alla *controstoria*, all'istituzione di un *canone minore*, alla riabilitazione postuma ecc., che da ultimo conduce a nuovi costrutti metafisici del tipo deteriori, perché sorti da eccesso teoreticistico e filologico insieme. A nostro avviso, l'approccio storiografico messo in atto dagli autori legati alla formulazione dell'indirizzo microstorico – sulla scorta dell'eredità intellettuale di Bloch, Febvre e dei loro successori – si mostra adeguatamente avveduto contro questo pericolo, configurandosi come una pratica che consente, attraverso la messa in questione della collocazione di un determinato elemento storico all'interno della comprensione definitiva e definitoria di un sistema chiuso, di portare alla luce quelle contingenze, quei “luoghi dell'istante” – luoghi atopici, luoghi

<sup>4</sup> V. Vitiello, *Storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 88.

<sup>5</sup> In quest'ottica va letta la polemica costante intrattenuta da Ginzburg con tutte le forme di *scetticismo*, che egli rinviene anche nella posizione di autori come White, Hartog e persino Foucault (cfr. ad. es. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce*, *Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 7-13, 211-224, 295-315).

non-luoghi, *utopie* – in cui avviene la *crisi* di un determinato ordine costituito, di una totalità intesa e vissuta come tale, e dunque il *transito* fondamentale cui si rivolge il domandare del sapere tanto storico quanto filosofico: quello dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Ora, ciò che la filosofia e la storia della filosofia possono apprendere e ritenere da tale indirizzo storiografico non deve certo intendersi al modo di un calcio, come già detto, ma come stimolo a ripensare – *immer wieder* – il rapporto tra la singolarità evenemenziale, la rete di relazioni di cui è composto il continuo della nostra esperienza e dei fatti del nostro vivere e agire, e il piano trascendentale ch'è fonte inscrutabile e indecidibile di entrambi. D'altra parte, la stessa specificità dell'indagine storiografica della microstoria ci pare affondi le sue radici non esclusivamente nel terreno della pura metodologia storica, ma in un sostrato costituito dalla riflessione filosofica sul senso della storia, la cui possibilità è a sua volta riconducibile alla *scoperta* del carattere storico della filosofia stessa, ovvero della necessità di *pensare la storia della filosofia non meno decisamente come filosofia*<sup>6</sup>. Ciò che però qui interessa soprattutto mostrare è come, abbandonato un certo atteggiamento ingenuo verso l'oggetto dell'indagine storiografica, conseguano necessariamente alcuni gesti propriamente filosofici nel trattamento del materiale della storia, che vi sia o meno la conoscenza diretta di tale sostrato speculativo.

Dacché ci troviamo in una fase in cui la sensibilità è tesa soprattutto a scansare la ricaduta nei moduli concettuali di una *Weltgeschichte* di stampo razionalistico, ciò che pare potersi ottenere solo mediante la negazione di ogni principio teleologico del divenire storico e la riduzione di quest'ultimo ad orizzonte adespota in cui semplicemente accade l'agire umano, occorre un rapido chiarimento del prefisso *micro*, apparentemente in contrasto con lo sforzo di costituzione di una *global history*<sup>7</sup>. Per banale che sia, occorre ricordare che non v'è possibilità di analisi senza sintesi, e viceversa. Il carattere analitico della microstoria non è dunque da intendersi a detrimento della restituzione dell'intero dei fatti umani, ma proprio come ciò che solo consente, per così dire, il rimbalzo dal caso puntuale al movimento processuale nel suo complesso. Ciò costituisce però da subito un utile antidoto critico<sup>8</sup> contro certo zelo ingenuo caratterizzante la pretesa di una ricostruzione storica priva di centro<sup>9</sup>. Rimane tuttavia il problema di

<sup>6</sup> Oltre al già citato tragitto che unisce la filosofia classica tedesca al cosiddetto neoidealismo italiano, e agli autori fondamentali che si è mancato di menzionare nella nota 2 – tra gli altri, in particolare, Vico, Michelet, Marx, Benjamin – si pensi in Italia alla presa di posizione decisiva di Garin (cfr. E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 33-86).

<sup>7</sup> Ginzburg è tornato di recente ancora una volta su questo punto, già trattato retrospettivamente da lui come da Edoardo Grendi; cfr. C. Ginzburg, *Microstoria e storia del mondo*, in Id., *La lettera uccide*, cit., pp. 87-116.

<sup>8</sup> Cfr. F. Trivellato, *Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?*, in «California Italian Studies», 2 (1), 2011.

<sup>9</sup> In tale pericolo ci sembra incorra talora la *world history*, quando, in favore di una ricostruzione storica del mondo non più etnocentrica, dimentichi l'impossibilità trascendentale di *superare* completamente la parzialità prospettica che ogni ricostruzione – anche quella animata dalla più nobile



come conciliare l'attenzione della microstoria al caso unico con l'interesse della storia globale per la costruzione di grandi visioni transnazionali, transculturali, translinguistiche, transcontinentali, in grado di spiegare l'evolversi delle civiltà secondo i loro contatti reciproci evitando ad ogni costo (almeno nel pio intento) di eleggere un particolare gruppo umano a soggetto dello sviluppo storico universale. Né si deve, del resto, confondere la microstoria con l'*histoire de la vie privée* o con la *Alltagsgeschichte*, tipici esempi di una storia meramente *narrativa*<sup>10</sup> e perciò carente di quella «forte consapevolezza teoretica»<sup>11</sup> che costituisce il *proprium* della microstoria, giusta il radicamento di essa in quella tradizione di pensiero che si è costituita sulla circolarità di storia e filosofia (anche quando la relazione intrattenuta con essa è stata di dura polemica).

Ora, nonostante le giuste riserve che si possano avere circa il parlare di microstoria come di un'unità compatta o di un indirizzo definito in maniera programmatica e sistematica dai suoi autori<sup>12</sup>, che ammettono, anzi, di non aver dato luogo «a un processo di chiarificazione o quanto meno di discussione»<sup>13</sup> in proposito, è possibile enucleare dei principi metodici comuni, l'esposizione dei quali del resto non manca qua e là negli scritti degli stessi, e su cui in tempi

intenzione – reca costitutivamente con sé (cfr. S. Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, a cura di G. Marocci, Carocci, Roma 2014).

<sup>10</sup> Sul carattere originariamente anche *narrativo* dell'indagine storiografica, cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1986, p. 166; id., *Il filo e le tracce*, cit., p. 310. Che tuttavia il sapere storico oggetto della presente ricerca, come del resto e *a fortiori* il sapere filosofico sin dalle sue origini, non si accontenti del *che* ma vada in cerca del *perché*, è ciò che fa sì che la narrazione non esaurisca il gesto eminentemente critico che ci interessa qui indagare. Tale gesto, espresso in forma linguistica e colto nella sua radice ultima, non si pone nella forma di un *narrare*, bensì di un *domandare*. Certo, la microstoria – in quanto *storia* – non può fare a meno di tale carattere; essa però non si riduce ad esso – e perciò anche quando racconta la vita di un singolo personaggio storico non presenta tale narrazione come fine a se stessa, come fa, dal canto proprio legittimamente, una storia meramente narrativa (letteraria o divulgativa) –, poiché in virtù del suo carattere decostruttivo rimanda alla questione decisiva sull'origine di ogni narrazione, che la *filosofia* – quando intenda restare propriamente filosofia *scientifica* e non cercare facile rifugio in altri linguaggi – ha il compito di porre coi mezzi che le sono propri. Tali mezzi si sono determinati proprio con l'abbandono della narrazione – si tratti della *favella*, dell'*ἔπος*, del *μῦθος* o del *dichtendes Denken* – in favore della costruzione sistematica – del *λόγος*. Su ciò si tornerà nella conclusione.

<sup>11</sup> F. Trivellato, *Is There a Future*, cit., p. 3.

<sup>12</sup> Oltre a Ginzburg e a Grendi, ci riferiamo qui sotto l'etichetta di “microstoria” ai lavori di Giovanni Levi, Raul Merzario e Franco Ramella – la cui formazione incrocia a tratti quella di Carlo Ginzburg –, come anche all'opera di altri storici non italiani, i cui lavori sono stati tradotti per la collana *Microstorie* di Einaudi, diretta da Ginzburg e Levi, in virtù della significativa convergenza di metodo e intenti, al di là delle specifiche differenze, condivisa da tutti questi autori (si noti il fatto che tutti costoro siano accomunati da una non superficiale ricezione del magistero dell'*École des Annales*). Cfr. S. La Malfa, *La collana Einaudi «Microstorie» (1981-1991)*, in «Storiografia», 20, 2016, pp. 197-214. Un'impostazione microstorica è però condivisa anche da autori estranei a questo progetto editoriale e al rapporto tra gli scrittori ora menzionati (uno su tutti, Gustav Henningsen). Non è infatti interesse del presente lavoro attribuire una patente di appartenenza alla categoria di “microstoria” a questo o quell'autore, bensì intendere il significato di un determinato metodo di ricerca storiografica.

<sup>13</sup> E. Grendi, *Ripensare la microstoria?*, in «Quaderni storici», 86 (2), 1994, p. 548.

più recenti alcuni di loro hanno richiamato esplicitamente l'attenzione, seppure sempre individualmente. È utile chiarire come l'elaborazione di tale modo di fare storia caratterizzato dalla *microanalisi* sorgesse da un rigetto di quella che Grendi chiama «storia-sintesi», ovvero quel tipo di ricostruzione storica unidirezionale e monolitica, spesso ideologicamente connotata e accademicamente sedimentata, che si pretende in grado di definire il nesso dei fenomeni storici in modo rigidamente deterministico e senza tener conto di tutti quei problemi che sorgono allorché si scenda nel dettaglio dei fatti individuali (sostanzialmente una storia *non pensante*, cioè a dire non cosciente dei problemi strettamente connessi agli stessi strumenti della storia: il concetto di causa, la libertà degli agenti anche se studiati in sistemi, la determinazione del valore delle testimonianze ecc.); a ciò si può accostare la tendenza all'eccessiva modellizzazione e al riduzionismo di un indirizzo di studi derivati dall'idea di *longue durée* braudeliana. In generale, quello che manca a questo modo di praticare la ricerca storiografica è la consapevolezza di come il dire dello storico, in quanto esso si costituisce come un'attività conoscitiva, non possa mai risolversi meramente in un rendiconto di fatti, quand'anche ciò sia in generale possibile, ma debba concepirsi coscientemente come lavoro di decostruzione e ricostruzione, in cui lo storico (*pensante*) è potentemente attivo nel disporre la materia della sua ricerca.

Questo non conduce affatto a una dismissione dello statuto veritativo che muove lo storico quando si appresti a metter mano all'opera di scavo, tanto che, sull'altro versante, la microstoria lesse come proprio diretto polo polemico certo scetticismo storiografico proprio della stagione post-strutturalista, specialmente in Francia<sup>14</sup>.

In uno degli articoli che vedono in qualche modo la nascita della *microstoria*<sup>15</sup> Grendi, interessato a proporre un metodo di storia sociale che non interpretasse in modo ingenuo «classi», «stratificazione e struttura sociali» come realtà *in sé*, come oggetti dati una volta per tutte, utilizzava un'espressione rimasta giustamente celebre: «caratteristicamente lo storico lavora su molte testimonianze indirette: in questa situazione il documento eccezionale può risultare eccezionalmente "normale", appunto perché rilevante»<sup>16</sup>. Questo rileva un aspetto fondamentale del *mestiere* dello storico, ovvero il fatto che la collezione di dati e documenti, orientata da un determinato interesse e pertanto portata ad accogliere certe cose e a scartarne altre, non può escludere *a priori* alcun tipo di fonte, ma deve vagliare anche le più eccentriche rispetto ai documenti tradizionali.

<sup>14</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce*, cit., pp. 8-9: «Contro la tendenza dello scetticismo postmoderno a sfumare il confine tra narrazioni di finzione e narrazioni storiche, in nome dell'elemento costruttivo che le accomuna, proponevo di considerare il rapporto tra le une e le altre come una contesa per la rappresentazione della realtà. Ma anziché una guerra di trincea ipotizzavo un conflitto fatto di sfide, prestiti reciproci, ibridi. Se le cose stavano in questi termini non si poteva combattere il neoscetticismo riprendendo vecchie certezze. Bisognava imparare dal nemico per contrastarlo in maniera più efficace». Cfr. anche *infra*.

<sup>15</sup> Cfr. E. Grendi, *Micro-analisi e storia sociale*, in «Quaderni storici», 35 (2), 1977, pp. 506-520.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 512.

La proprietà di tale rilievo si può apprezzare adeguatamente se si considerano il grande antecedente della microstoria – l'*École des Annales* – e la generalissima definizione data da Marc Bloch della storia: essa non è storia di battaglie né di re e imperatori, non è storia economica né di costumi, o meglio è tutte queste cose, ed altre ancora, *in quanto* è «scienza degli uomini, nel tempo»<sup>17</sup>. Tale definizione, nell'apparente banalità, rivendica il carattere concreto e individuale degli attori storici – come che siano poi ulteriormente caratterizzati – rispetto al rischio dogmatico di un indirizzo storiografico rigidamente deterministico. Infatti, nonostante gli stessi individui concepiti *in abstracto* al di fuori della loro concreta appartenenza a istituzioni e degli *strumenti* materiali che consentono parimenti la loro esistenza siano altrettanto bene una mera *finzione* dello storico, «dietro i tratti concreti del paesaggio, dietro gli utensili o le macchine, dietro gli scritti che sembrano più freddi e le istituzioni in apparenza più totalmente distaccate da coloro che le hanno fondate, sono gli uomini che la storia vuol afferrare»<sup>18</sup>. Ciò perché, in tutti questi elementi sovraindividuali e strutturali, ad agitarsi e dar loro vita, è il sangue e la carne della figura umana individuale<sup>19</sup>. E di qui la memorabile metafora con cui l'alsaziano dipingeva la figura dello storico: «colui che non si spinge fin qui, non sarà mai altro, nel migliore dei casi, che un manovale dell'erudizione. Il bravo storico, invece, somiglia all'orco della fiaba. Egli sa che là dove fiuta carne umana, là è la sua preda»<sup>20</sup>. E perché mai si dovrebbe mantenere meglio la traccia di quest'odore, che il *bon historien* non deve mai smettere di fiutare, nei registri di Stato, anziché nei contratti notarili, nelle forme di insediamento, nel mercato della terra, nei documenti dei processi inquisitori, nelle lettere di contadini semi-analfabeti ecc.? Grazie a Bloch, appare manifesto che «come prima caratteristica, la conoscenza di tutti i fatti umani nel passato, della maggior parte di essi nel presente, ha quella di essere una conoscenza per tracce»<sup>21</sup>; queste *tracce* però bisogna ben cercarle, e l'intuizione metodologica fondamentale che l'approccio microstorico ricava dalla lezione blochiana è che il limite del luogo in cui condurre tale ricerca non è definibile *a priori*, ma si determina insieme alla costruzione dell'oggetto dell'indagine storiografica. L'atto *venatorio* indissolubilmente legato alla pratica storica è cioè il correlato della involontarietà che sempre accompagna ogni traccia – anche quelle lasciate inintenzionalmente, poiché in esse si darà sempre un aspetto che accompagna il riferimento intenzionato *nonostante* l'intenzione – e che fa dunque sì che non

<sup>17</sup> M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, tr. it. a cura di G. Gouthier, Einaudi, Torino 1998, p. 23.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> È interessante notare come in quegli stessi anni tale insistenza quasi *nominalista* sulla concretezza dell'individuo alla base delle stesse strutture collettive senza di cui quest'ultimo non potrebbe sussistere venisse assunta come fondamento metodologico della propria *prasseologia* da Mises (cfr. L. von Mises, *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Union, Genève 1940, pp. 31-35, 134-138).

<sup>20</sup> M. Bloch, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 44.

esista un oggetto storico *dato* una volta per tutte, ma che l'oggetto della ricerca storiografica sia sempre anche *fatto*<sup>22</sup>. Di qui lo stesso mutamento della fisionomia del ricercatore storico e la necessità di possedere una conoscenza specialistica in tutti i campi delle *Geisteswissenschaften* e non solo, in un grado pressoché inattingibile ad un solo individuo, onde la teorizzazione e l'esigenza del lavoro d'*équipe*<sup>23</sup> anche nel campo di queste, ciò ch'è apparso inizialmente piuttosto come prerogativa delle *Naturwissenschaften*.

Del resto, il debito nei confronti di Bloch in proposito è stato più volte espressamente riconosciuto da Ginzburg<sup>24</sup>. Che questi più di altri abbia fatto tesoro dell'impostazione data da Bloch alla disciplina storica, anche in sede di discussione metodologica, risulta evidente da alcuni plessi teorici che si tratterà ora di vedere. In generale, si deve però dire che, in ambito prettamente storico, Bloch seppe portare alla più alta consapevolezza di sé il carattere *produttivo* della conoscenza storica. Parlando dell'attività dello storico di fronte ai suoi materiali, a proposito del fatto che «financo nelle testimonianze più decisamente volontarie, quel che i testi ci dicono espressamente ha smesso oggi di essere l'oggetto preferito della nostra attenzione»<sup>25</sup>, egli ribadisce il ruolo pratico dello storico nei confronti dei cosiddetti fatti che egli deve analizzare e spiegare: «ogni ricerca storica suppone, fin dai primi passi, che l'inchiesta abbia già una direzione. In principio è lo spirito. Mai, in nessuna scienza, l'osservazione passiva ha prodotto alcunché di fecondo. Supponendo, peraltro, ch'essa sia possibile»<sup>26</sup>.

Si ha così una storia che *produce* essa stessa il proprio oggetto, non lo trova davanti a sé bell'e fatto. *I re taumaturghi* introduce nella storiografia un elemento nuovo in tutti i sensi, *costruisce* il suo oggetto di indagine: una consuetudine duratura, ma ormai scomparsa da secoli e considerata superstizione e barbarie, da espungere più che da inserire in un manuale di storia, diventa oggetto di una monografia in grado di gettare luce sulla mentalità e la vita di due dei più importanti stati d'Europa dal medioevo fino alle soglie della modernità; e così facendo *decostruisce* una certa concezione del funzionamento del potere regale in un determinato momento della storia dell'umanità, il cui rapporto con quelli ad esso più prossimi e più remoti cambia completamente.

Questo modo rivoluzionario di condurre l'indagine storica è appunto quello che, con approfondita consapevolezza teorica e più spiccata progettualità politica, si ritrova nei lavori dei microstorici italiani; così Ginzburg:

l'atteggiamento sperimentale che ha coagulato, alla fine degli anni '70, il gruppo degli studiosi italiani di microstoria [...] era basato sull'acuta consapevolezza che tutte

<sup>22</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Spie*, cit., pp. 166-184.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 54. Un'interessante convergenza con quest'esigenza si trova pure nel campo della storia della filosofia, nell'ambito dello sviluppo dell'eredità dell'attualismo, cfr. A. Negri, *op. cit.*, p. 152.

<sup>24</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce*, cit., pp. 7-13; id., *Rivelazioni involontarie. Leggere la storia contropelo*, in id., *La lettera uccide*, cit., pp. 25-44.

<sup>25</sup> M. Bloch, *op. cit.*, p. 50.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 51. Corsivo nostro.

le fasi che scandiscono la ricerca sono *costruite*, e non *date* [...]. Ma quest'accentuazione del momento costruttivo inerente alla ricerca si univa a un rifiuto esplicito delle implicazioni scettiche (post-moderne, se si vuole) così largamente presenti nella storiografia europea e americana degli anni '80 e dei primi anni '90.<sup>27</sup>

Il quale poi concludeva, esprimendo in modo perfettamente consapevole la peculiarità e ricchezza della propria impostazione: «[a] mio parere la specificità della microstoria italiana va cercata in questa *scommessa conoscitiva*»<sup>28</sup>.

«Scienza degli uomini, *nel tempo*»<sup>29</sup>, dicevamo con Bloch. Altro merito della microstoria è quello di aver sviluppato, in alcuni punti, una riflessione teoreticamente avveduta sull'elemento meno problematizzato e più problematico della storia, il *tempo* appunto. La stessa rappresentazione immediata del tempo come *linea* su cui disporre in serie le date di nascita e di morte, le battaglie, i trattati, le rivoluzioni, è determinabile come un prodotto culturale, e dunque storico. Può la *storia* far fronte a questo problema? Può lasciar dissolvere il suo punto di riferimento essenziale dall'agente chimico della critica storicistica, che sospende inesorabilmente il valore di ogni contenuto storico, in quanto determinato? Certo, non che la storia possa fare a meno della forma del senso interno, essa però può, e non è poco, mostrare di farne uso con consapevolezza e cautela, non cioè come un *dato*. Così, ad esempio, concependo il tempo non soltanto come *diacronico*, ma altrettanto bene come *sincronico*<sup>30</sup>. Richiamandosi esplicitamente a Bergson, Bloch poté dire:

realità concreta e vivente, restituita all'irreversibilità del suo slancio, il tempo della storia è [...] il plasma stesso in cui nuotano i fenomeni e quasi il luogo della loro intelligibilità. [...] Questo tempo reale è, per natura, un *continuum*. Ma è anche continuo cambiamento. Dall'antitesi di questi due attributi sorgono i grandi problemi della ricerca storica.<sup>31</sup>

Questo continuo *fratto*, dis-continuo in se stesso, tale da spiegare la complessità del *reale* stesso, è l'assunto ontologico non riduzionistico che giustifica il procedere della microstoria. Come emerge dai numerosi esempi riportati da Bloch, in storia – come nella stessa esperienza quotidiana, come che vi si ponga attenzione – non si ha mai a che fare con *dati*, ma, acché un qualsiasi fatto sia compreso, esso rinvia sempre ad altri di cui non disponiamo immediatamente, o cui non siamo in grado di arrivare, o di cui abbiamo solamente *testimonianze indirette*. La ricerca è sempre attiva, e ovunque si tratta di cercare *vestigia* e interpretarne il conio, di unificare un molteplice in sé complesso che per essere compreso deve

<sup>27</sup> C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in «Quaderni storici», 86 (2), 1994, p. 531.

<sup>28</sup> *Ibidem*. Corsivo nostro.

<sup>29</sup> *Loc. cit.* Corsivo nostro.

<sup>30</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Adelphi, Milano 2017<sup>2</sup>. Su questo tema cfr. l'*Introduzione*, pp. XIII-XLIX, ma anche il rapporto tra la *Prima* (pp. 5-69) e la *Terza Parte* (pp. 217-322).

<sup>31</sup> M. Bloch, *op. cit.*, p. 24.

essere scomposto e ricostruito. Insomma, Bloch ha cercato di mettere la ricerca storica al passo con la rivoluzione che in filosofia ha significato l'avvento della *Neuzeit*, ovvero la distruzione dell'*in sé*, compiuto e stabile, e la riconduzione di ogni sostanza a relazione, con ciò che ne consegue per la conoscenza scientifica di esso. In storia, e nelle scienze umane in genere, fu forse più tenace il vecchio pregiudizio oggettivistico, ragion per cui tuttora non sempre appare applicabile il grande tentativo dello storico francese di pensare all'*avvenire* della disciplina storica. Proprio di questo lascito blochiano la microstoria raccoglie decisamente l'eredità, *scommettendo* con ciò sul proprio stesso statuto scientifico<sup>32</sup>.

Da quanto si è detto si può capire quale senso abbia la continua dialettica tra macro e micro che, come detto sopra, pervade sempre, in modo maggiore o minore, una ricerca storiografica *topologicamente* atteggiata. Occorre, cioè, riconoscere che «la conciliazione tra macro e microstoria non è affatto scontata [...]». E tuttavia, essa va perseguita. [...] Quest'affermazione metodologica sfocia in un'affermazione di natura decisamente ontologica: la realtà è fundamentalmente discontinua e eterogenea»<sup>33</sup>.

Tale posizione viene conseguita da Ginzburg attraverso il confronto con la *Battaglia tra Alessandro e Dario* di Altdorfer, conservata nella *Alte Pinakothek* di Monaco di Baviera, grazie a cui lo studioso poté mettere in luce l'«aporia fondamentale del mestiere dello storico», costituita dal fatto che «nessun occhio umano riuscirà mai a mettere a fuoco contemporaneamente, come ha fatto Altdorfer, la specificità storica (vera o presunta) di una battaglia e la sua irrilevanza cosmica. [...] lo sguardo ravvicinato ci consente di cogliere qualcosa che sfugge alla visione d'insieme, e viceversa»<sup>34</sup>. Qui si mostra piena consapevolezza di un problema non meramente tecnico o storiografico, bensì *trascendentale*: nello stesso tempo e nel medesimo rispetto o si fa la sintesi o si fa l'analisi; eppure né l'una è possibile senza l'altra, né entrambe senza il rimando ad una (ipo-)tesi che ne consente l'esercizio. Il dipinto del grande pittore rinascimentale riesce prodigioso perché offre all'intuizione le due attività *uno actu*, mentre una qualsiasi ricostruzione storiografica – non per un limite tecnico o accidentale – sarà sempre colta ed espressa *discorsivamente*. Tuttavia, e ciò conta qui intendere in particolare, la pratica storiografica, quando è condotta oltre l'assunzione dogmatica del proprio oggetto come dato, non può afferrare solo un corno del problema e lasciare l'altro. La *destinazione* del sapere storico, per quel che esso si metta realmente in traccia del vivente e non si accontenti di spacciare per vivente la mummia<sup>35</sup>, è però proprio quella di tenere unite

<sup>32</sup> Cfr. C. Ginzburg, *Spie*, cit., pp. 192-193.

<sup>33</sup> C. Ginzburg, *Microstoria*, cit., p. 531; cfr. id., *Spie*, cit., p. 191: «[s]e le pretese di conoscenza sistematica appaiono sempre più velleitarie, non per questo l'idea di totalità dev'essere abbandonata. Al contrario: l'esistenza di una connessione profonda che spiega i fenomeni superficiali viene ribadita nel momento stesso in cui si afferma che una conoscenza diretta di tale connessione non è possibile. Se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate – spie, indizi – che consentono di decifrarla».

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 524.

<sup>35</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, cit., p. 66, tr. it. cit., p. 86: «Senonché le mummie, poste tra esseri viventi, non possono resistere».



queste due tendenze, di occupare questo frammezzo, *per quanto possibile*, ciò che lo caratterizza come *compito*, come *problema*.

La peculiarità della microstoria è perciò quella di partire da quel *micro*, da quell'eccezione, di cui si è detto, spesso ignorato nelle modellizzazioni tradizionali e in grado di farle sciogliere come neve al sole, o quantomeno di istituire una controtendenza definita in modo scientifico. A differenza però della *histoire sérielle* di Furet, Ginzburg rivendica la necessità di servirsi anche del caso più unico che raro, dal momento che il discriminare della ripetibilità rischia di reintrodurre il modello positivistico della possibilità di un controllo sperimentale nell'ambito dell'agire umano, dove propriamente ogni cosa è irripetibile – individuale –, nonostante la regolarità di certi processi. Così, che si tratti delle curiosamente dotte idee di un mugnaio friulano del Cinquecento sul cosmo e sulla religione, dei sistemi di parentela nel comasco fra Cinquecento e Settecento, delle condizioni dei contadini-operai nel biellese dell'Ottocento, o del culto tributato a un levriero a partire dal XIII secolo, l'importante è riportare alla luce e ridare la parola ad un evento che col suo dire verace spezza la cristallizzazione dogmatica della comprensione dei rapporti istituzionali e della comprensione della loro origine, consentendo così non soltanto di spiegare un fatto passato, ma di attingere l'origine differente dello stesso presente. A partire da questi casi *singolari*, prima ignorati o accantonati come irrilevanti, si può ben dire che scaturisca una proposta teorica di ampia scala, che riconosca sotto quel modello altri casi relegati in precedenza alla stessa sorte, nel modo in cui lo stesso Kuhn ha parlato delle rivoluzioni dei paradigmi scientifici. Per questa via, la microstoria viene bene incontro alle esigenze della storia globale, dal momento che le dinamiche che svela possono avere connessioni spesso strette con quanto avviene in altri contesti antropologici affini per diverse ragioni.

Questo modo di procedere era del resto stato auspicato da Bloch, laddove, a proposito dell'analisi dello storico, egli scrisse che

per restare fedeli alla vita, nel costante intreccio delle sue azioni e reazioni, non è assolutamente necessario pretendere di abbracciarla tutt'intera, con uno sforzo di solito troppo vasto per le possibilità di un solo studioso. Nulla di più legittimo, nulla di più salutare, che l'incentrare lo studio di una società su uno di questi aspetti particolari o, meglio ancora, su uno dei problemi precisi che questo o quello di tali aspetti solleva: credenze, struttura delle classi o dei gruppi, crisi politiche...<sup>36</sup>

È proprio la *fedeltà alla vita* che ha portato i microstorici a non far cadere nell'oblio quegli individui, quelle comunità, quegli eventi recalcitranti alla comprensione modellistica della storia, in cui non potevano trovar posto. Succede così che «ridurre la scala di osservazione vuol dire trasformare in un libro quella che, per un altro studioso, avrebbe potuto essere una semplice nota a piè di pagi-

<sup>36</sup> M. Bloch, *op. cit.*, p. 115.

na in un'ipotetica monografia sulla Riforma protestante in Friuli»<sup>37</sup>. Non si tratta, si badi bene, della triste necrofilia verso «i poveri avanzi imbalsamati» che la positivistica «scienza feroce» sottrae alla pietà della sepoltura per allestire le proprie vetrine di casi teratologici, ma di un'interrogazione del morto che, pur nel suo inquietante carattere negromantico, rimanda ad un gesto originario dell'uomo, di quelli che consentono di gettare lo sguardo nel frammezzo utopico di cui si è detto sopra<sup>38</sup>. Sicché, la stessa pratica storiografica si trova rispecchiata in qualche modo nel proprio oggetto, agisce secondo il codice comunicativo di ciò che si trova ad interrogare e a porre in questione, potendolo forse solo allora veramente *intendere*.

E tuttavia non dobbiamo dimenticare quanto dicevamo prima, ovvero la necessità di accostare a questo lavoro di analisi sempre il momento della ricomposizione. Così, giustamente, mette in guardia Bloch: «la scienza non scompone il reale se non allo scopo di osservarlo meglio, grazie a un gioco di fari incrociati, i cui fasci di luce si combinano e si compenetrano costantemente l'un l'altro. Il guaio comincia quando ogni proiettore pretende di vedere tutto da solo; quando ogni provincia del sapere scambia se stessa per una nazione»<sup>39</sup>. La necessità di ricomposizione di ciò che si è scisso nell'analisi, di collocare una ricerca settoriale in un quadro più ampio, rimane nonostante la microanalisi, e anzi è l'orizzonte stesso di intellegibilità di quella parte, che rimane privata, incomprensibile se manca di uno *sfondo* su cui essere collocata. Ancora con le parole di Bloch: «isolato, ognuno di loro [*scil.* gli specialisti delle varie discipline storiche] non capirà mai niente se non a metà, fosse pure nel proprio campo di studi; e l'*unica storia autentica*, che non può farsi se non per aiuto reciproco ('entr'aide') è la *storia universale*»<sup>40</sup>. Nel recupero contrario alla moda del riferimento necessario di ogni scienza ad un *fondamento d'unità* – in questo caso quella totalità che, nel caso dell'indagine storica, è la storia universale – sta appunto la «scommessa conoscitiva» della microstoria italiana di cui si diceva sopra<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> C. Ginzburg, *Microstoria*, cit., p. 522.

<sup>38</sup> Forse che la stessa *Erinnerung* hegeliana, che compie il cammino fenomenologico, realizzando la *storia* dello Spirito proprio attraverso la cancellazione del *tempo* sia da intendersi altrimenti? Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg, 1980, p. 429, tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. II, p. 298: «nel *concetto* che si sa come concetto i *momenti* sorgono prima dell'*intiero riempito*, il cui divenire è il movimento di quei momenti. Viceversa nella *coscienza* l'intiero, ma non concepito, è prima dei momenti. – Il *tempo* è il *concetto* medesimo che è *là* e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non *coglie* il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo». Cfr. in proposito V. Verra, *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 13-40.

<sup>39</sup> M. Bloch, *op. cit.*, p. 112.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 39. Corsivo nostro.

<sup>41</sup> Un'unità, ben inteso, che, pur non potendo essere definita o dedotta, non si può fare a meno di presupporre e che, sebbene non sia il *prodotto* della narrazione storica o di qualsiasi narrazione, non si offre a significazione immediata meglio che attraverso il riferimento all'*unità* che caratterizza costitutivamente ogni *racconto* che voglia dirsi tale. Cfr. I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787<sup>2</sup>, p. 114, tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995,

A quest'aspetto propriamente teoretico del sapere storiografico criticamente atteggiato, quale abbiamo cercato di indicare nella tradizione storiografica indicata, si affianca poi quel carattere pragmatico ch'è proprio della storia *ex definitione*, e che si configura nel suo essere sempre anche racconto, narrazione, fabula, saga. Ciò distingue costitutivamente il sapere genealogico della filosofia da quello della storia, ma riconoscere e conoscere tale distinzione giova senz'altro ad entrambe. Ginzburg, nel descrivere la mossa della microstoria rispetto alla storia evenemenziale, afferma che essa «accetta il limite esplorandone le implicazioni gnoseologiche e trasformandole in un elemento narrativo»<sup>42</sup>, e basta leggere un capitolo qualsiasi dei suoi grandi libri per scoprire quanto il narratore sia al servizio dello storico e quanta godibile abilità letteraria stia in molti suoi scritti. Anche per questo aspetto formale ed esteriore della ricerca storica era però già stata da Bloch tracciata la rotta – e pure percorsa, nel suo capolavoro *I re taumaturghi* –; egli, infatti, si faceva il seguente cruccio:

l'esigenza critica, soprattutto, non è ancora riuscita a conquistare pienamente quell'opinione della brava gente (nel senso antico del termine), il cui assenso, certamente necessario all'igiene morale di ogni scienza, è più particolarmente indispensabile alla nostra. Avendo gli uomini come oggetto di studio, come potremmo non aver la sensazione di compiere solo a metà il nostro compito, se gli uomini non riescono a comprenderci?<sup>43</sup>

Se però, come si è detto, il sapere genetico di una filosofia trascendentale passata attraverso la comprensione del proprio stesso carattere storico non può costitutivamente condividere questa preoccupazione della ricostruzione storica *tout court*, poiché, se anche si attribuisce il titolo di *storia*, «[r]esta fermo, comunque, che la storia topologica è analitica, decostruttiva – non narrativa», daché la «narrazione appartiene ad un “tempo” diverso da quello della filosofia»<sup>44</sup>, rimane – e *deve* rimanere – la domanda circa il *tempo* della filosofia. È proprio, cioè, nel confronto tra un sapere storico fattosi avvertito dei presupposti filosofici del proprio procedere e un sapere filosofico che riconosca il suo essere storicamente determinato che si dà la differenza di ciò che propriamente è filosofico, in quanto è l'oggetto e il soggetto della filosofia, di cui non mai parola umana potrà *dire* in che consista, poiché ognuna continuamente ad esso tende come alla propria inattingibile origine, già da sempre *tra-passata* e udibile soltanto come eco attraverso pratiche «divinatorie».

p. 140: «[i]n ogni conoscenza di un oggetto, vi è infatti unità del concetto: essa si può chiamare unità qualitativa, in quanto con ciò viene pensata soltanto l'unità della raccolta del molteplice delle conoscenze, come per esempio l'unità del tema in un'opera teatrale, in un discorso, in una favola». Tuttavia di essa non si interroga propriamente la storia *in quanto* storia, bensì la filosofia.

<sup>42</sup> C. Ginzburg, *Microstoria*, cit., p. 528.

<sup>43</sup> M. Bloch, *op. cit.*, p. 67.

<sup>44</sup> V. Vitiello, *op. cit.*, p. 91.



## Controversie





⊕

**Il cortile dello Stato etico.  
Giovanni Gentile nel dibattito sulle riforme costituzionali  
del primo fascismo (1922-1925)**

Laura Cerasi  
(Università Ca' Foscari – Venezia)  
laura.cerasi@unive.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Ethical State Backyard. Giovanni Gentile and the Debate on Constitutional Reform in Early Fascism (1922-1925).

Abstract: The article situates Gentile's thinking on the ethical state in the political context in which it takes shape, particularly in the debate on the transformation of the state after Fascism's seizure of power. The implementation of constitutional reforms that overcame the old liberal state, harmonising the new with the upcoming political order, and at the same time taking into account the main demands of contemporary modernity such as the inception of Fordism, was discussed in the Commissions for the reform of the State that Gentile chaired between 1924 and 1925. In this context, a paradigm of the Fascist State was established that had a great impact on the political culture of the inter-war period.

Keywords: Giovanni Gentile, Ethical state, Fascism, syndicalism, corporatism, technocracy.

1. *Premessa*

Nel novembre 1932 Giovanni Gentile disponeva la ripubblicazione degli atti, divenuti introvabili, della commissione per la riforma dello Stato conosciuta come Commissione dei Diciotto, o dei Soloni. Gentile, che ne era stato presidente, giustificava la ripubblicazione con il fatto che “la curiosità e l’interesse per gli studi compiuti nel ‘25 dalla Commissione dei Diciotto viene aumentando a mano a mano che s’impone all’attenzione dell’universale lo sviluppo della nostra rivoluzione, e anche più quello delle forme corporative”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Giovanni Gentile, *Avvertenza alla riedizione delle Relazioni e proposte della Commissione per lo studio delle riforme costituzionali* [1925], Le Monnier, Firenze 1932, p. V.

In effetti, in quell'anno il progetto corporativo del fascismo era forse all'apice della sua attrattività, soprattutto fuori dai confini del Paese<sup>2</sup>, mentre all'interno il dibattito raggiungeva un picco di intensità con la grande eco del convegno di Ferrara, dominato dalla polemica intorno alle tesi di Ugo Spirito sulla "corporazione proprietaria"<sup>3</sup>. L'analisi storica ha potuto leggere in quel momento culminante anche l'avvio di un progressivo disinvestimento da parte di Mussolini dall'esperimento corporativo, annunciato dal dimissionamento di Giuseppe Bottai da ministro delle Corporazioni<sup>4</sup>; e tuttavia l'auspicio formulato a chiusura del convegno ferrarese da Bottai ancora ministro affinché alle costituenti Corporazioni venisse attribuito il massimo dei poteri normativi poteva apparire indicatore di una crescente centralità del tema nell'assetto politico e istituzionale del fascismo<sup>5</sup>.

Da canto suo, Gentile era ancora il "filosofo del fascismo": in quello stesso anno 1932 aveva firmato insieme a Mussolini la voce eponima per l'*Enciclopedia Italiana*, da lui stesso diretta, intestandosi così la massima sanzione pubblica di ortodossia; oltre che della grande impresa editoriale e culturale dell'*Enciclopedia*, era alla guida della rete dell'Istituto nazionale fascista di cultura che si occupava della propagazione dell'ideologia del regime, possedeva la casa editrice Sansoni, era commissario della Scuola Normale di Pisa solo per enumerare le sue funzioni di maggiore rilievo<sup>6</sup>. Non era certo marginale. Perché allora avvertiva il bisogno di rivendicare la paternità della costruzione dello Stato corporativo, presentando i documenti dei Soloni come "i primi incerti passi e quasi il primo tentativo delle grandi riforme che la legge del Primo Ministro e la Carta del Lavoro dovevano poco stante realizzare per la chiaroveggente genialità del Duce"<sup>7</sup>?

Certo, va detto che la sua preminenza non è mai stata incontrastata: a inizio anni Trenta i giovani fascisti cominciarono a sentirsi antigentiliani<sup>8</sup>, e dopo il Concordato l'agibilità riconosciuta ai cattolici nella società italiana aveva dato luogo in alcuni momenti e su alcuni terreni a larvate forme di competizione per l'egemonia che assumevano spesso l'aspetto della polemica antigentiliana<sup>9</sup>. Non è quindi peregrino ipotizzare una misura di strumentalità politica da parte di

<sup>2</sup> Per l'*appeal* internazionale del progetto corporativo del fascismo vedi Matteo Pasetti, *L'Europa corporativa. Una storia transnazionale tra le due guerre mondiali*, Bononia University Press, Bologna 2017.

<sup>3</sup> Per la ricostruzione del dibattito vedi Giampasquale Santomassimo, *La Terza via fascista*, Carocci, Roma 2006.

<sup>4</sup> Sullo scarso interesse di Mussolini ad applicare aspetti del sistema corporativo potenzialmente trasformativi cfr. Renzo De Felice, *Mussolini il duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino 1974, p. 52.

<sup>5</sup> Ministero delle Corporazioni, *Atti del secondo convegno di studi sindacali e corporativi, Ferrara, 5-8 maggio 1932*, Vol. III, *Discussioni*, Tipografia del Senato, Roma 1932, Intervento del ministro Bottai, p. 309.

<sup>6</sup> Per accuratezza di ricostruzione e contestualizzazione si veda sempre Gabriele Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia intellettuale*, Giunti, Firenze 1995.

<sup>7</sup> Gentile, *Avvertenza*, cit., p. V.

<sup>8</sup> Alessandra Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>9</sup> Luisa Mangoni, *I Patti lateranensi e la cultura cattolica*, in "Studi storici", 2002, n. 1, pp. 153-165.

Gentile nel voler agganciare il tema corporativo per tamponare le falle che qua e là si aprivano nella sua posizione di autorità. La mia ipotesi però è che la sua rivendicazione di paternità recasse traccia di un processo di definizione dello Stato corporativo in cui egli aveva in effetti avuto un ruolo, contribuendo alla formazione di un paradigma condiviso nonostante le molte diverse sfumature in cui si frastagliava in dibattito tra i fascisti.

Occorre qui un'osservazione. La storiografia, a partire dalle prime antologie pubblicate negli anni Sessanta del secolo scorso fino alle più recenti sistemazioni complessive<sup>10</sup> ha teso a sottolineare le differenze fra le correnti interne al fascismo, le polemiche, le contrapposizioni. Certo queste c'erano, se solo guardiamo alla contrastata egemonia di Gentile, e c'erano a tutti i livelli. Tuttavia non andrebbe trascurato che un terreno comune fra chi si riconosceva nel fascismo esisteva; che un modo di concepire la politica, lo Stato, la società si era formato ed agiva nella cultura politica italiana dell'epoca; e che tale formazione era avvenuta in tempi relativamente rapidi nei primi anni Venti, si era consolidata nella seconda metà, segnando poi per certi aspetti un cambio di passo alla svolta tra anni Venti e Trenta. Per scorgerne il profilo occorre tornare alla temporalità, ri-situare i discorsi nel loro contesto di svolgimento, e provare a cogliere le sollecitazioni dell'attualità politica a cui i discorsi costituivano una risposta.

## 2. Sindacalismo, rappresentanza degli interessi e trasformazione dello Stato

Va fatto perciò un passo indietro, per ricostruire anche per sommi capi i termini del dibattito sulla trasformazione dello Stato che si era aperto nel fascismo all'indomani della presa del potere con la marcia su Roma.

Le “*aspirazioni tecnocratiche del primo fascismo*”<sup>11</sup> – espressione con la quale è invalso designare i progetti di riforma della rappresentanza politica attraverso la creazione di corpi elettivi espressione delle competenze professionali in cui era visto articolarsi il corpo sociale – risalgono al 1919, al momento della fondazione

<sup>10</sup> Si vedano le antologie di Costanzo Casucci, *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna 1966; Renzo De Felice, *Antologia sul fascismo*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1976; Id., *Autobiografia del fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*, Minerva Italica, Bergamo 1978. Si veda da ultimo Emilio Gentile, *Storia del fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2022.

<sup>11</sup> Così il titolo di uno studio pionieristico dello storico Alberto Aquarone, in “Nord e Sud”, n. 52, 1964, pp. 109-128; Aquarone si richiamava alle osservazioni di Camillo Pellizzi, che in *Una rivoluzione mancata* (Longanesi, Milano 1948) leggeva la parabola dello Stato corporativo del fascismo come una “mancata” – appunto – occasione di modernizzare le istituzioni nel senso dell'organizzazione degli interessi. In questo senso “tecnocratico” si avvicina nell'uso a “corporatista”, calco dell'anglosassone “corporatism” che copre tutto l'ambito dell'organizzazione istituzionalizzata degli interessi economici, entrato nella riflessione storiografica a partire dal fondamentale Charles S. Maier, *Recasting Bourgeois Europe. Stabilization in France, Germany, and Italy in the Decade after WWI*, Princeton University Press, Princeton 1975. Su Pellizzi si vedano Camillo Breschi, Gisella Longo, *Camillo Pellizzi: la ricerca delle élites tra politica e sociologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, e Mariuccia Salvati, *Camillo Pellizzi, Un intellettuale nell'Europa del Novecento*, il Mulino, Bologna 2021.

dei Fasci di combattimento che nel loro manifesto menzionavano fra l'altro l'intenzione di formare Consigli tecnici nazionali del lavoro, dell'industria, dei trasporti, della salute, eletti dalle organizzazioni sindacali o professionali e con funzioni legislative. Alla vigilia della fondazione del partito, nel novembre 1921, Mussolini indicava l'obiettivo della creazione di una seconda camera in sostituzione del Senato, il Consiglio tecnico nazionale, eletto dai cittadini nella loro veste, di ascendenza sindacalrivoluzionaria e soreliana, di "produttori". L'obiettivo veniva incluso nel primo Statuto del Partito Nazionale Fascista e messo in cantiere appunto con la creazione – molto incerta e disuguale – di "gruppi di competenza" in diversi settori come la scuola, le arti, l'amministrazione; il gruppo di competenza sulla scuola annoverava diversi collaboratori di Gentile, come Codignola e Fazio Allmayer, e sarebbe in parte confluito a gestire il dispositivo della riforma. I gruppi, guidati da Massimo Rocca, antico sodale di Mussolini, e poi dal giurista Carlo Costamagna, sarebbero stati al centro del dibattito sulla riforma dello Stato fino al loro scioglimento nell'agosto 1924, con la formazione della Commissione dei Quindici<sup>12</sup>.

Benché nota nelle grandi linee, e menzionata in studi diversi, della vicenda dei progetti corporatisti e tecnocratici del primo fascismo non si è ancora davvero andati a fondo<sup>13</sup>. Qui mi limito a metterne in evidenza i risvolti che si intrecciano con il ruolo poi avuto da Gentile.

Un primo aspetto è la sovrapposizione fra sindacalismo e tecnocrazia che si registrava nelle prime fasi della discussione, evidente in due articoli sulla rappresentanza degli interessi organizzati pubblicati nell'ufficialissima "Gerarchia". L'autore, Mario Govi – che peraltro non avrebbe mantenuto nel tempo la rilevanza che gli era qui riconosciuta – tratteggiava i contorni di una dettagliata e complessa riorganizzazione dello Stato, da attuarsi come necessario complemento alla presa del potere. I sindacati dovevano costituire la struttura portante per l'inclusione nello Stato dei "rappresentanti di tutte le classi di produttori, siano essi liberi professionisti, funzionari, lavoratori dipendenti, imprenditori, intermediari, artigiani, ecc."<sup>14</sup>. Sindacati, quindi, intesi come formazione organizzativa di ogni settore della vita economica, e non del solo lavoro dipendente.

<sup>12</sup> La ricostruzione a grandi linee in Francesco Perfetti, *Fascismo e riforme istituzionali*, Le Lettere, Firenze 2016, pp. 9-53. Fondamentale sulla materia rimane comunque Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino 1965, in particolare il primo capitolo, *I primi passi nel segno dell'incertezza*; anche Bruno Uva, *La nascita dello Stato corporativo e sindacale fascista*, Carucci editore, Assisi-Roma 1974.

<sup>13</sup> Oltre ad Aquarone e Perfetti, anche Alessio Gagliardi, *Per rifondare lo Stato. Progetti corporativi tra fascismo e antifascismo, in 1914-1945. L'Italia nella guerra europea dei trent'anni*, a cura di Simone Neri Serneri, Viella, Roma 2016, pp. 237-255, e il mio *Rethinking Italian corporatism: Crossing Borders between Corporatist Projects in Late Liberal Era and the Fascist Corporatist State. Topics, Variances and Legacies*, in António Costa Pinto (ed.) *Corporatism and Fascism. The Corporatist Wave in Europe*, Routledge, London 2017, pp. 103-123.

<sup>14</sup> Mario Govi, *Il riordinamento dello Stato e il fascismo*, in "Gerarchia", a. I, n. 10, Ottobre 1922, pp. 575-583. La seconda e altrettanto fondamentale funzione dei sindacati doveva essere quella pedagogica: ad essi doveva essere affidato il compito della "rieducazione etica ed economica, in senso anticlassista, delle masse lavoratrici".

Il principio generale dell'organizzazione degli interessi doveva fornire la base per l'attività legislativa in campo economico, ai fini della quale andavano formati nuovi organi. In particolare, andava creato un nuovo Consiglio superiore dell'economia pubblica, "formato con la partecipazione, in egual misura numerica e di autorità, dei rappresentanti di tutte le classi di produttori", e composto "in modo da bilanciare le tendenze dei rappresentanti degli interessi particolari con quelle degli unici possibili e capaci custodi dell'interesse generale", in modo cioè da controbilanciare la rappresentanza politica espressa nel Parlamento. La logica di tale riorganizzazione era condensata nel concetto di "epistemarchia", che precisava quello di tecnocrazia prendendo alla lettera il principio di "competenza", nel senso che "le leggi dovrebbero essere fatte solo da coloro che più hanno la capacità tecnica di farle bene, dai veri competenti"<sup>15</sup>.

L'orizzonte dichiarato era perciò quello della sostituzione della tradizionale separazione dei poteri con una indefinita separazione delle funzioni; in questa prospettiva, il ruolo dei sindacati era di incerta definizione, a volte identificata con l'elemento "tecnico" della competenza, a volte con la rappresentanza degli interessi. L'indistinzione, di scarso rilievo in sé stessa, acquistava senso come espressione dell'urgenza, molto anche se spesso confusamente diffusa, di prendere atto delle profonde trasformazioni sociali che l'affermazione, accelerata dalla guerra, del sistema fordista di produzione industriale di massa andava generando, e che si riflettevano nel crescente rilievo acquisito dalle organizzazioni sindacali, a tutti i livelli.

Risulta inoltre evidente qui la discrasia, che rimarrà tipica della retorica del fascismo, fra il discorso *sul* sindacato, e il discorso *del* sindacato. Per i sindacalisti fascisti, un conto era dichiarare il sindacato un'organizzazione non classista perché al servizio della Nazione – come essi facevano, nel solco del "sindacalismo nazionale" del tempo di guerra da cui derivavano – un conto era assimilare i sindacati a tutte le altre forme di rappresentanza degli interessi e a qualsiasi forma di espressione di una competenza "tecnica": tale assimilazione era invece difficilmente accettabile. In primo luogo, perché i sindacati fascisti esistevano davvero e non erano invenzioni evanescenti come i Gruppi di competenza o Consigli tecnici; in secondo luogo, perché ciò avrebbe implicato un netto ridimensionamento del peso politico dei sindacati fascisti, che nel biennio precedente guidati da Edmondo Rossoni avevano conosciuto una rapida espansione a seguito della distruzione, operata *manu militari* dagli squadristi, delle organizzazioni del movimento operaio e socialista soprattutto nelle campagne.

I sindacati rossoniani erano stati un indispensabile complemento della violenza politica delle squadre, rappresentando un fattore di consolidamento e radicamento della presenza fascista nei neoconquistati territori<sup>16</sup>. Questa funzione aveva rafforzato i sindacati nella dinamica di potere interna al fascismo, e reso

<sup>15</sup> Id., *Punti fondamentali per il riordinamento dello Stato*, in "Gerarchia", a. II, n. 1, Gennaio 1923, pp. 694-707, cit. a p. 694.

<sup>16</sup> Vedi ancora Paul Corner, *Il fascismo a Ferrara, 1915-1925*, Laterza, Roma-Bari 1974. Inoltre Salvatore Lupo, *Il fascismo. La politica in un regime totalitario*, Donzelli, Roma 2000, in particolare pp. 64-102.

– virtualmente – lo stesso Rossoni un competitore di Mussolini. Il quale avrebbe invece, a più riprese e in sedi diverse, teso a ridimensionare il ruolo dei sindacati in chiave riduttiva. In una delle prime riunioni del Gran Consiglio dettava la linea: “Se io dovessi definire il valore storico del sindacalismo direi che ancora non è ben definito, perché non so proprio quale influenza capitale esso abbia esercitato nei momenti decisivi della vita dei vari popoli”. Per il fascismo, il sindacalismo era non più di “una necessità fisiologica di sviluppo”, esito delle circostanze, e sempre in subordine alla linea del partito:

Quando il 23 marzo del 1919, eravamo radunati in poche decine, in piazza San Sepolcro, non avevamo certo pensato a costituire delle organizzazioni sindacali. Comunque, allorché il successo del nostro movimento ha portato sotto i nostri gagliardetti masse ingenti di impiegati e di lavoratori e abbiamo dovuto accudire alla loro organizzazione sindacale, abbiamo sempre tenuto fede ai principii del Fascismo politico.<sup>17</sup>

Una volta al potere, l'autentica funzione positiva dei sindacati era, per Mussolini, quella di imbrigliare la conflittualità sociale:

Una constatazione posso fare, come Capo del Partito e come Capo del Governo: e cioè che da cinque mesi non si hanno né agitazioni, né scioperi, perché tutte le controversie sono superate preventivamente per l'intervento appunto dei nostri dirigenti sindacali, che agiscono in perfetta e cordiale comunione di spirito e di opere.<sup>18</sup>

Le voci di sindacalisti (diversi dei quali, come Agostino Lanzillo e Angelo Oliviero Olivetti, antichi compagni e sodali del giovane Mussolini, sarebbero stati fra i pochi a mantenere una consuetudine di familiarità con l'ormai Duce) che intervenivano nel dibattito sulla trasformazione dello Stato costituivano perciò un fattore fra gli altri nel complesso intreccio di posizioni e spinte che concorrevano a determinare l'azione politica del primo fascismo. Un fattore che, tuttavia, con insistenza batteva sul tasto antiparlamentare e sosteneva la necessità creare nuove forme di rappresentanza alternative alla politica, fondate sulle aggregazioni economiche, e fra queste in particolare sulle organizzazioni del lavoro. Sergio Panunzio, giurista di estrazione sindacalrivoluzionaria, era particolarmente deciso:

Occorrono soluzioni urgenti e indilazionabili. Il movimento sindacale di fatto deve avere uno sbocco, una soluzione di diritto, deve sbocciare allo Stato, tradursi, risolversi in termini statali, rafforzare, ricostruire, ingrandire lo Stato. Non si può ammettere il dualismo, nel corpo stesso dello Stato, che è poi una vera atroce dilacerazione del tessuto vitale dello Stato, fra questo e i sindacati: tra un esordiente potere di fatto e il vecchio potere di diritto. I Sindacati devono essere inseriti nello Stato. Se c'è inserzione necessaria, uso un vocabolo che è il vocabolo «politico» post-bellico più di moda,

<sup>17</sup> Intervento di Mussolini alla VII riunione del Gran Consiglio del Fascismo 15 marzo 1923 (PNF, *Il Gran Consiglio nei primi cinque anni dell'Era Fascista*, Libreria del Littorio, Roma 1927, p. 24).

<sup>18</sup> Ivi, p. 25.



questa è l'inserzione dei Sindacati nello Stato. Se a questo non si viene [...] ne soffrirà lo Stato, ne soffriranno i Sindacati, ne soffrirà l'Italia, la quale, dai sindacati, dev'essere salvata, non soffocata.<sup>19</sup>

Va rilevata qui la definizione dei sindacati come un "esordiente potere di fatto" che doveva essere riconosciuto operando la loro "inserzione nello Stato". In primo luogo, perché rendeva evidente l'istanza di "realismo" che circolava nel discorso politico del fascismo. Usiamo "realismo" in termini vicini all'uso giuridico coevo, in particolare al giusrealismo francese di Léon Duguit, come esigenza di radicare l'istituzione nel dato di realtà<sup>20</sup>. Si trattava di un dato di realtà anch'esso, come è ovvio, oggetto di interpretazione; o per meglio dire, espressione di una lettura della società contemporanea che vedeva l'emergere del lavoro organizzato, il movimento sindacale, come il fenomeno che più di ogni altro caratterizzava la modernità contemporanea, soprattutto dopo la prima guerra mondiale. Gli esempi su questo punto erano molteplici, e non solo presso i sindacalisti. Per Santi Romano era "il maggior fatto dell'età contemporanea"<sup>21</sup>; per Alfredo Rocco era "un fenomeno grandioso della vita moderna divenuto ormai incoercibile"<sup>22</sup>; per Maurizio Maraviglia era una manifestazione "insopprimibile nella vita sociale"<sup>23</sup>. Anche per Vittorio Emanuele Orlando, il monarca dei giuristi liberali, "la 'realtà sindacalista' rimane presso tutti i Paesi così imponente, sia pure attraverso atteggiamenti diversi e talvolta contraddittori, da rendere perfettamente giustificato il fervore di interesse che essa suscita intorno a sé"<sup>24</sup>.

In altre parole, l'assunto comune ai discorsi sulla trasformazione dello Stato – compresi, come vedremo, quelli di Gentile – era la presa d'atto della nascente fase storica del fordismo. Era una presa d'atto generalizzata e anche generica, che

<sup>19</sup> Sergio Panunzio, *Per lo Stato forte* (13 maggio 1923), in Id., *Stato nazionale e sindacati*, Genova, Imperia, 1924, p. 165.

<sup>20</sup> Come ha richiamato Luisa Mangoni, fin dalla prolusione del 1910 *Lo Stato e la realtà* Vittorio Emanuele Orlando lamentava la lesione all'integrità dello Stato arrecata dal manifestarsi degli interessi individuali e collettivi, "collettività che, pur di conseguire un proprio interesse, non esitano a ferire a morte quelle che sono condizioni essenziali per la salute e la vita dello Stato" (Luisa Mangoni, *La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani*, i "Studi Storici", 1982, n. 1, pp. 75-100, citazione a p. 77).

<sup>21</sup> Nella celebre prolusione più volte ripubblicata *Lo Stato moderno e la sua crisi. Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Pisa letto il 4 novembre 1909*, Tip. Vannucchi, Pisa, 1909, p. 13, dove in realtà precisava che, se molti hanno visto nel "risorgere di tendenze corporative a base professionale" appunto "il maggior fatto dell'età contemporanea", "esso è, per lo meno, quello che si presenta il più generale di tutti, il più sicuro e il più facilmente constatabile".

<sup>22</sup> Alfredo Rocco, *Crisi dello Stato e sindacati* (1920), in *Scritti e discorsi politici*, vol. II, *La lotta contro la reazione antinazionale (1919-1924)*, Giuffrè, Milano 1938, p. 640.

<sup>23</sup> Maurizio Maraviglia, Intervento alla VII riunione del Gran Consiglio del Fascismo, 15 marzo 1923 (in *Il Gran Consiglio nei primi cinque anni dell'Era Fascista*, cit., p. 22).

<sup>24</sup> Vittorio Emanuele Orlando, *Lo Stato sindacale nella letteratura giuridica contemporanea*, in "Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione", serie 2, anno 16, 1 gennaio 1924, pp. 4-18., poi in Orlando, *Diritto pubblico generale. Scritti varii (1881-1940) coordinati in sistema*, Milano, Giuffrè, 1940, p. 319. Va detto peraltro che qui Orlando cercava di circoscrivere, in risposta a Panunzio, la portata del fenomeno, sostenendo che gli strumenti tradizionali del diritto erano ancora validi per risolvere i nuovi problemi generati dall'organizzazione sindacale.

rappresentava il fenomeno in termini che forse persino ne eccedevano l'effettiva portata; e che di fatto amplificava il peso relativo del discorso *sul* sindacato nel dibattito interno al fascismo. Questo però non comportava un maggiore peso relativo *dei* sindacati rossoniani nella dinamica dei rapporti di potere interni al fascismo. Anzi: proprio all'indomani del Patto di Palazzo Chigi siglato nel dicembre 1923 tra i sindacati fascisti e Confindustria sotto l'egida del governo, in forza del quale i contraenti si riconoscevano reciprocamente come organizzazioni rappresentative e titolate a stipulare accordi estromettendo così i sindacati non fascisti, la prospettiva del "sindacalismo integrale" avanzata da Panunzio perdeva terreno, proprio perché rischiava di attribuire ai sindacati ulteriore rilievo.

I confini labili fra sindacalismo e tecnocrazia corporatista consentivano allora che quest'ultima guadagnasse invece terreno, saldandosi con l'intervento sempre più significativo della componente nazionalista, ormai parte integrante del fascismo con la fusione del 1923.

### 3. Nazionalismo, tecnocrazia, antiparlamentarismo, statalismo

La prospettiva tecnocratica aveva la sua cassa di risonanza in "Critica Fascista", la rivista di Bottai, e in Bottai stesso. Carlo Costamagna, segretario dei Gruppi di competenza del Partito, vi interveniva in più occasioni per tratteggiarla. Per Costamagna, la soluzione al parlamentare "sistema di democrazia assoluta" non era la rappresentanza degli interessi economici attraverso i sindacati, ma le "rappresentanze qualificate", "la cui base aggregata è costituita da interessi determinati e costanti, espressi in elementi scelti per le loro speciali attitudini di capacità". L'Italia del dopoguerra aveva mostrato i "vizi di incompetenza e irresponsabilità del Parlamento democratico", come anche l'incapacità dei grandi sindacati "a salvare le classi sociali dalla reciproca distruzione". I sintomi di questa "disintegrazione politica" erano evidenti nella "incapacità dello Stato di tenere sotto il suo impero tutte le situazioni sociali, che assumono quindi atteggiamenti di antitesi ai suoi scopi civili e alla sua sovranità". La risposta del fascismo era stata la proclamazione del principio della "solidarietà nazionale", sulla base del quale creava nuove istituzioni: i sindacati fascisti (rossoniani) e i "gruppi di competenza". Da questi ultimi doveva emergere la struttura delle "rappresentanze qualificate", da cui "sarebbero state escluse tutte le considerazioni di classe, sarebbero state incluse tutte le manifestazioni della vita nazionale", per imporre alle forze produttive una "disciplina fruttuosa [...] sotto l'autorità dello Stato". La rappresentanza qualificata così concepita sarebbe andata non a sostituire (come invece prevedeva il "sindacalismo integrale") ma ad integrare il suffragio politico, "per suscitare quelle moderne aristocrazie della cultura, del lavoro, dell'organizzazione, provenienti da tutti gli strati sociali, il cui compito sarà quello di salvare le democrazie nazionali dalla catastrofe della civiltà"<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Carlo Costamagna, *La dottrina fascista delle rappresentanze qualificate*, "Critica fascista", a. 1, n. 2, 1 luglio 1923, pp. 27-28. Costamagna avrebbe reiterato la proposta, con poche variazioni, in suc-

Le “rappresentanze qualificate”, identificate poi nei Consigli tecnici – la nuova designazione dei Gruppi di competenza, di cui Costamagna rimaneva segretario – costituivano nella concezione di Costamagna non solo la risposta all’irreversibile crisi del parlamentarismo, ma anche all’esigenza di una “classe dirigente veramente responsabile, che cioè eserciti direttamente il potere e si riconosca apertamente negli atti di questo”, prodotta dalla “irresponsabilità” democratica:

Risultato della combinazione dei tre elementi, capitale, lavoro e cultura, elementi assunti direttamente dalle rispettive organizzazioni sociali e non per mandatari inconfessati e indiretti, i Consigli Tecnici Nazionali esprimeranno le assisi appropriate della civiltà fascista e il potere politico stabilirà il proprio fondamento nella materia viva della società nazionale, anziché nelle manovre di un piccolo numero di professionisti della politica. E poiché può corrispondere a quel concetto realistico che ispira tutta quanta la dottrina nazionale che l’uomo voglia essere considerato [...] quale membro di un aggregato e in funzione sociale, nulla vieta che accanto alla rappresentanza organica delle attività sopravviva la rappresentanza numerica dell’individuo, nel tipo di un parlamento a suffragio universale così assoluto da comprendere tutti gli individui che nell’umanità trovano il titolo del loro diritto egualitario. In questo senso il Fascismo ha tanta forza da oltrepassare anche i più audaci postulati della democrazia.<sup>26</sup>

Antiparlamentarismo, élitismo, “realismo” e tecnocrazia si saldavano in un forte indirizzo politico laddove si incardinavano in quella “dottrina nazionale” evocata da Costamagna, che apparteneva al fascismo sin dalle origini, e che con maggiore evidenza dopo la confluenza dei nazionalisti nel Partito fascista assumeva come orizzonte l’unità e la forza dello Stato. Il fondatore del nazionalismo italiano, Enrico Corradini faceva il punto

Il Nazionalismo portava con sé la volontà della riforma costituzionale e non può non aver fortificato quella che già era nel Fascismo. Così essendo, la loro unificazione risponde agli scopi stabiliti. Altrimenti e nazionalismo e Fascismo e la loro unificazione mancherebbero al loro maggiore compito storico [...] Il Fascismo non ha il suo fine in sé medesimo, o nella sua rivoluzione; il suo fine è essere strumento della riforma costituzionale in cui e mercé cui lo Stato ritorna nel diritto e nel possesso della sovranità. Il principio fondamentale di tale riforma è il seguente: lo Stato stesso proporziona la libertà alla coscienza politica che i suoi sudditi hanno di lui e della sua sovranità. La prima libertà è dello Stato. Lo Stato è l’unità organica della società nazionale, e per questo trascende tutti i suoi sudditi individuali e collettivi, vogliamo dire, cittadinanza, popolo, classi e partiti<sup>27</sup>

E il giurista nazionalista Pietro De Francisci precisava allora che le soluzioni tecnocratiche potevano avere senso solo se poste a supporto dell’autorità dello

cessivi interventi, avvalendosi anche della periodicità della rubrica “Cronaca dei Consigli Tecnici” che egli teneva in “Critica Fascista”.

<sup>26</sup> Carlo Costamagna, *Classe dirigente*, in “Critica Fascista”, a. II, n. 2, 15 febbraio 1924, pp. 303-304.

<sup>27</sup> Enrico Corradini, *Il Fascismo e la riforma costituzionale*, in “Gerarchia”, a. II, n. 7, Luglio 1923, pp. 1064-1067

Stato, ricordando che “anche nei periodi che chiamano di pace, è necessaria l’unità di comando, e che l’organizzazione di tutta la forza viva dello Stato deve solamente servire all’esaltazione di questo, ed essere posta al servizio di colui che ci guida”<sup>28</sup>. Erano puntualizzazioni che venivano incorporate da Costamagna<sup>29</sup> in un amalgama tra tecnocrazia, nazionalismo e statalismo su cui avrebbe imperniato la sua relazione sull’attività dei consigli tecnici presentata nel marzo 1924 di fronte a Mussolini<sup>30</sup>.

Il tema statalista non era però – e questo è significativo per il nostro percorso – appannaggio della sola parte tecnocratico-nazionalista. All’esaltazione di unità e forza dello Stato giungeva anche Panunzio. Sindacalismo nazionale significava allora “l’organizzazione di tutte le forze produttive e la loro inserzione nel complesso nazionale per modo che lo Stato acquisti, cambio delle sue fattezze cartilaginee di ieri, una forte ossatura e una salda membratura di Sindacati<sup>31</sup>, mentre il sindacalismo sarebbe stato icasticamente e reiteratamente definito “cura ricostituente dello Stato”<sup>32</sup>. La differenza stava nell’ordine di precedenza dei fattori che dovevano essere considerati per arrivare allo Stato ricostituito nella sua forza.

La riforma deve procedere dal movimento intimo delle cose, non deve essere anteposta alla realtà dei fatti. Se si sapranno innestare i nuovi organi sul vecchio tronco [...] e se, sopra tutto, si sapranno utilizzare, connettere, costituzionalizzare le nuove istituzioni, la riforma istituzionale emergerà viva e vitale, fatto e idea, idea e fatto, senza bisogno di essere deliberata intellettualisticamente da un’Assemblea.<sup>33</sup>

I nuovi organi erano i raggruppamenti sociali, le “società particolari”, enti intermedi fra Stato e individui, in cui si organizzava il corpo sociale nel suo insieme: “queste non si possono distruggere; sono delle naturali realtà sociali; sono enti di fatto; devono entrare nel diritto; devono assolutamente, in sede politica, subordinarsi allo Stato, comporsi nello Stato”; ma doveva essere chiaro che “non si può prescindere da queste organizzazioni. La vita sociale senza di esse è zero”<sup>34</sup>. La stessa “esigenza realistica” propria della “dottrina nazionale” sopra evocata comportava qui la precedenza teorica della società rispetto allo Stato, che pure doveva assorbirla.

<sup>28</sup> Pietro De Francisci, *In tema di ‘Consigli Tecnici’*, “Critica Fascista”, n. 6, 15 Marzo 1924, pp. 377-379, citazione a p. 378

<sup>29</sup> “Attraverso le gerarchie dei Consigli tecnici sboccheranno direttamente all’esercizio della sovranità le nuove forze organiche della Nazione relative alla cultura, al capitale e al lavoro, assumendo quella responsabilità dello Stato di cui il Parlamento è negazione permanente” (Carlo Costamagna, *Commento* a Pietro De Francisci, *Ivi*, p. 379).

<sup>30</sup> Carlo Costamagna, *Il problema dei Consigli tecnici nazionali. Relazione*, Roma 1924.

<sup>31</sup> Sergio Panunzio, *La questione sindacale*, [luglio 1923], in *Id.*, *Stato Nazionale e sindacati*, Imperia, Milano 1924, p. 180.

<sup>32</sup> Sergio Panunzio, *Lo Stato fascista*, [ottobre 1924], Cappelli, Bologna 1925, p. 85.

<sup>33</sup> Sergio Panunzio, *Definizione programmatica* (“Il popolo d’Italia”, 9 settembre 1923), in *Che cosa è il fascismo*, Alpes, Roma 1924, pp. 71-72.

<sup>34</sup> Panunzio, *Lo Stato fascista*, *cit.*, p. 87.

Era una sfumatura di accenti, sulla società o sullo Stato, che il dibattito restituiva in più punti<sup>35</sup>; e spesso, nonostante l'argomentare di Panunzio, il tema statalista veniva agitato in funzione di contenimento del sindacalismo fascista<sup>36</sup>. Ciò mostra comunque come nella dinamica interna al fascismo fosse ben presente quella dialettica fra monismo e particolarismo che gli storici delle istituzioni hanno indicato come tratto distintivo e peculiare dell'effettivo funzionamento dello Stato fascista nella società, l'espressione particolaristica degli interessi della quale filtrava – in forma subordinata, clientelare, negoziata – all'interno della struttura che si voleva “monistica” della macchina statale<sup>37</sup>. In altri termini, nel dibattito interno del fascismo italiano si adombrava l'immissione del particolarismo entro la struttura gerarchica dello Stato forte, e nella concreta prassi tale struttura che si voleva gerarchica e centralizzata si rendeva permeabile alla penetrazione di interessi particolari.

Il punto di caduta di questo complesso ma evanescente intreccio fra sindacalismo, tecnocrazia, elitarismo, statalismo, monismo, particolarismo era l'assassinio di Giacomo Matteotti, avvenuto il 10 giugno 1924 e dichiarato da Mussolini nella seduta alla Camera del 12. L'assassinio suscitava per ammissione degli stessi fascisti “indescrivibile emozione” in tutto il Paese. La Camera veniva chiusa, e l'autorità giudiziaria indicava negli esecutori materiali del delitto, subito individuati, personaggi vicino all'estremismo fascista e a Mussolini stesso<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Da un lato, nella rivista dei sindacati rossoniani “La Stirpe”, veniva osservato che “una delle principali difficoltà da debellare”, per sostenere posizioni sindacaliste come quella di Panunzio, era costituita “dal concetto quasi religioso dell'autorità dello Stato”, dall’“idolatria o il feticismo dello Stato”, che era soprattutto “una ingenua reazione psicologica delle masse al marasma tempestoso del dopo guerra”, e che sarebbe tramontata col tempo (Silvio Galli, *Gradualismo costruttivo*, “La Stirpe”, a. II, n. 4, Aprile 1924, pp. 281-282, cit. p. 82); mentre al contrario il nazionalista Antonio Pagano contestava alle teorie sindacaliste (riferendosi soprattutto ai francesi, in particolare Léon Duguit) di voler negare sostanza alla concezione dello Stato: partendo dalla considerazione che il lavoratore è un “essere concreto”, “Il Sindacato sarebbe la realtà; lo Stato, composto di individui legati da soli rapporti di comunanza giuridica e di indipendenza politica, sarebbe invece una costruzione intellettuale”. Di conseguenza lo Stato sarebbe “un sindacato *sui generis*”, Mentre “noi consideriamo lo Stato come la potestà politica suprema e indipendente” (Antonio Pagano, *Stato e Sindacati*, in “Politica”, a VI, nn. 55-56, 30 Aprile-31 Maggio 1924, pp. pp. 5-18, citazione a pp. 6-7).

<sup>36</sup> In “Critica Fascista” era soprattutto Giuseppe Miceli che si incaricava di contrastare il peso dei sindacati, ricordando che, in caso di loro riconoscimento giuridico, essi “dovranno, tuttavia, essere sempre poteri da subordinare alla potestà dello Stato. Ed è confortante che il Governo fascista pensa fin d'ora che bisognerà ovviare al pericolo che sindacati troppo numerosi e potenti vogliano sopraffare lo Stato o sfruttare il potere al loro esclusivo vantaggio” (G.M., “Cronaca dei Consigli Tecnici”, “Critica Fascista”, a. II, n. 7, 1 Aprile 1924, p. 409); e ancora più chiaramente si opponeva al riconoscimento dei sindacati quale soggetto di diritto pubblico, argomentando che “A che cosa tende precipuamente il fascismo se non a creare uno Stato Maggiore forte, unico centro di autorità, dal quale la norma per tutti deve promanare e al quale devono essere sottoposti tutti, singoli o enti?” (Giuseppe Miceli, *Corporazione e sovranità di Stato. Antitesi*, “Critica Fascista”, n. 10, 15 maggio 1924, p. 461-462, citazione a p. 461).

<sup>37</sup> Su monismo e particolarismo vedi Sabino Cassese, *Lo stato fascista*, Il Mulino, Bologna 2010; Guido Melis, *La macchina imperfetta. Immagine e realtà dello Stato fascista*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>38</sup> Sul delitto Matteotti la ricorrenza centenaria ha stimolato l'uscita di nuove biografie, talvolta agiografiche. Si veda ancora Mauro Canali, *Il delitto Matteotti*, Il Mulino, Bologna n.e. 2024; anche Massimo L. Salvadori, *L'antifascista*, Donzelli, Roma 2024.

La reazione, nel dibattito fra le componenti del fascismo più avvertite, era quella di prendere atto della drammatica crisi in corso, vista come “una crisi morale e una crisi politica”<sup>39</sup>. Si profilava, fin da subito, un doppio binario, di ripulitura interna al partito (o “revisione” nel lessico dei suoi fautori) e di riforma costituzionale. Come spiegava Dino Grandi, il partito doveva essere mondato dai “residui di mentalità sovversiva e blanquista”, ma occorreva contemporaneamente e una volta per tutte consolidare la presa sullo Stato: “La rivoluzione è ormai diventata lo Stato. Le garanzie della rivoluzione non possono più rimanere attribuite al Partito bensì agli organi dello Stato”<sup>40</sup>.

Si intendeva così anche rispondere all'accusa di “occupazione” dello Stato mossa dalle opposizioni liberali, con l'intensa campagna giornalistica animata dal “Mondo” di Giovanni Amendola, poi anche dal “Corriere della Sera”. Costamagna proponeva allora la nomina di una Commissione di pochi autorevoli esperti, alle dipendenze dirette della presidenza del Consiglio, che definisse finalmente i provvedimenti da emanare per attuare il programma di riforme costituzionali in senso tecnocratico:

Perché questa riforma, è superfluo ripeterlo, riassume tutta l'essenza del movimento fascista e tende a risolvere il tragico contrasto delle società moderne tra il principio delle rappresentanze pubbliche e il principio dell'autorità dello Stato. Oggi che si parla tanto di normalizzare, dovrebbe riuscire evidente la necessità anzitutto di imprimere carattere ufficiale alla iniziativa di questa riforma che costituisce il centro del sistema fascista, del sistema in base al quale soltanto sarà possibile normalizzare la vita della Nazione.<sup>41</sup>

#### 4. *Dai dibattiti alle Commissioni per le riforme costituzionali*

Nell'estate 1924, nel pieno della crisi dovuta all'assassinio di Matteotti, si riuniva il Consiglio Nazionale del Partito, che infine nominava una Commissione formata da quindici membri e presieduta da Gentile con l'incarico di studiare “gli schemi degli ordinamenti politici e sociali delle leggi che dovranno rendere effettiva e duratura la conquista dello Stato da parte del fascismo”<sup>42</sup>. Nella Commissione

<sup>39</sup> Dino Grandi, *Monito*, in “Critica Fascista”, a. II, n. 13, 1 luglio 1924, p. 514. In primo luogo veniva rilanciata la linea “revisionista” del riesame interno al Partito, espellendo gli elementi violenti: “Rivedere significa non già contaminarsi per salvare il salvabile, ma purificarsi per salvare tutto il Fascismo” (Bottai, *Per salvare il Fascismo*, “Critica Fascista”, a. II, n. 13, 1 luglio 1924, pp. 513-514, citazione a p. 514).

<sup>40</sup> Grandi, *Monito*, cit., p. 514.

<sup>41</sup> Carlo Costamagna, “Rassegna dei Consigli Tecnici” *Per l'attuazione del programma*, “Critica fascista”, a. II, n. 13, 1 luglio 1924, pp. 527-528, citazione a p. 527; anche Id., “Rassegna dei Consigli Tecnici” *Punti e linee della riforma*, Ivi, n. 14, 15 luglio 1924, pp. 550-551.

<sup>42</sup> “Il Consiglio Nazionale del Fascismo, riaffermando la necessità di continuare e di potenziare la rivoluzione del '22, epilogo dell'interventismo e della Guerra vittoriosa, attraverso l'immissione delle forze nuove espresse dalle Province d'Italia nel vecchio e ormai esaurito organismo dello Stato demoliberale, mediante la trasformazione dei vigenti istituti e la creazione di nuovi per portare la Rivoluzione fascista alla completa conquista dello Stato; invita il Governo fascista ad iniziare



si trovavano nazionalisti come, oltre a Gentile stesso, i politici Enrico Corradini e il triestino Fulvio Suvich, lo storico Gioacchino Volpe, il giurista Arturo Rocco, lo storico del diritto Francesco Ercole. Ma vi era presente anche la componente sindacalista, con Edmondo Rossoni, Agostino Lanzillo, e Angiolo Oliviero Olivetti; oltre a un maestro del diritto come Santi Romano. Mancava invece, e del tutto, la componente tecnocratica, che aveva per un anno fatto forte pressione per avviare la riforma dello Stato secondo linee corporatiste. Questa assenza rivelava un aspetto assolutamente tipico della strategia di comando mussoliniana: quella di lasciare mano libera alle fazioni interne del fascismo fino a che la loro azione poteva risultare un utile strumento di battaglia politica, per poi accantonarle e imporre la propria linea. Nella Commissione dei Quindici, chiesta da Costamagna, egli non compariva; e ciò avrebbe anche, nonostante gli svariati tentativi di rilancio, annunciato l'eclissi della prospettiva tecnocratica e corporatista.

Gentile era ben consapevole di dover coordinare un gruppo costituito da componenti eterogenee, tutte però intenzionate a far sentire il proprio peso dentro il fascismo e improntare il suo indirizzo politico. Il suo discorso inaugurale veniva pronunciato il 28 ottobre 1924, a marcare l'anniversario della Marcia su Roma e rivendicare l'avvio della riforma costituzionale come risultato necessario della presa del potere di due anni prima. A margine, va notato come il discorso fosse rivolto innanzitutto contro l'opposizione antifascista che ancora resisteva, che fa considerare quanto, alla fine della crisi Matteotti, il suo peso fosse ancora rilevante:

Sapete con quanta industria la stampa d'opposizione ha cercato di gettare l'allarme nell'animo dei cittadini contro l'annunziato proposito del partito fascista di rivedere la Costituzione. Si è creduto o voluto credere che si mirasse a recidere le radici della libertà che i nostri padri conquistarono a prezzo di sacrifici, il cui ricordo fu e sarà sempre esaltato con spirito religioso.<sup>43</sup>

Del discorso la storiografia ha messo in luce soprattutto la collocazione all'interno del perimetro tracciato dallo Statuto albertino, interpretandolo come un tentativo inadeguato di riportare sotto l'ombrello della legalità costituzionale la perdurante violenza politica del fascismo al potere<sup>44</sup>. In effetti, il discorso di Gentile era improntato alla continuità. Il passato dell'Italia non poteva essere negato: "esso è veramente la nostra storia intangibile; esso è quanto abbiamo di nazionalmente più sacro [...] quello che da sessant'anni siamo orgogliosi di essere. Questo passato rivive e si perpetua nella persona del Re", che non è però solo il garante del passato

l'opera della legislazione rivoluzionaria con l'apprestamento delle nuove norme giuridiche per cui tutti gli istituti economico-sociali del Fascismo assurgano ad istituti basilari dello Stato nazionale unitario" (*Delibera del Consiglio Nazionale del Fascismo*, pubblicata in "Rassegna dei fatti politici", "Critica Fascista", a. II, n. 16, 15 agosto 1924, p. 586-587).

<sup>43</sup> Giovanni Gentile, Discorso di apertura dei lavori della Commissione dei Quindici, pubblicato come *Riforme costituzionali e fascismo in Che cosa è il fascismo*, Vallecchi, Firenze, 1925, pp. 199-218, citazione a p. 199-200.

<sup>44</sup> Uva, *La nascita dello Stato corporativo e sindacale fascista*, cit., p. 29; Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, cit., pp. 345-347; Perfetti, *Fascismo e riforme istituzionali*, cit., p. 37.

ma anche il ponte verso il futuro, “l’interprete animoso dell’Italia nuova, che la guerra volle e sostenne e vinse con lo spirito assorto nella visione e nei sentimenti di una patria più grande non pur d’estensione materiale, ma d’animo di disciplina di dignità”. Questa “giovane Italia” era stata condotta dal re a Vittorio Veneto, ma sarebbe stata traviata dalla conflittualità sociale del dopoguerra:

Essa tornò a lui con Benito Mussolini nell’ottobre 1922, per ricongiungersi in lui all’Italia veneranda del Risorgimento e fondersi con essa, e con essa incamminarsi nella nuova storia. Questa la fede di Benito Mussolini; questa, Signori, la nostra fede. Fede monarchica, fede lealmente conservatrice, ma fede anche coraggiosamente costruttrice.<sup>45</sup>

Si potrebbe però osservare che proprio l’affermazione di continuità con lo Statuto con riferimento alla politica del fascismo fosse un modo di attestarne la piena legittimità costituzionale e l’assimilabilità all’interno delle istituzioni esistenti. Era questa, del resto la linea tracciata con *Il mio liberalismo*, dove l’aver storicisticamente tracciato la linea che ininterrottamente con la garanzia della persona del Re portava dal Risorgimento al fascismo, passando necessariamente attraverso la guerra, era di fatto la formulazione del *suo* fascismo inteso come la più alta e compiuta forma di liberalismo<sup>46</sup>. E in questa chiave, come sosteneva il giurista Giuseppe Maggiore nella gentiliana “Nuova politica liberale”, il liberalismo “era perciò idealismo come dottrina politica”<sup>47</sup>. Il discorso di Gentile era intensamente e polemicamente politico, nel dichiarare lo Statuto albertino

Immortale, o signori, come la Patria; ma al pari di tutte le cose immortali esso è cellula od organismo che si sviluppa e sopravvive a sé stesso perpetuandosi nella perpetuità dello spirito, che si rinnova incessantemente, e in sé stesso rinnova perfino le proprie memorie. La cosa, dottrinalmente, è così ovvia ed evidente che in buona fede ne può dubitare solo un feticista immerso nel più cieco materialismo.<sup>48</sup>

Era evidente perciò che, come già avevano raccomandato Bonghi, Crispi e Sonnino, occorresse tornare allo “spirito” dello Statuto, per rinvenire il quale peraltro Gentile faceva ricorso ai documenti ufficiali consegnati agli archivi del Senato e fornitigli dall’amico Fortunato Pintor, condiscipolo normalista e direttore della biblioteca del Senato<sup>49</sup>. Gentile riandava ai progetti di riforma del

<sup>45</sup> Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, cit., p. 203.

<sup>46</sup> Giovanni Gentile, *Il mio liberalismo*, “La Nuova Politica Liberale”, n. 1, Gennaio 1923, pp. 9-11.

<sup>47</sup> Giuseppe Maggiore, *Liberalismo morto e liberalismo vivo*, *Ivi*, pp. 17-25, citazione a p. 18. Vedi Irene Stolzi, *Idealism and the Fascist Corporative State*, in John Walker (ed.), *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*, volume II, *Historical, Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 260-275.

<sup>48</sup> Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, cit., p. 206.

<sup>49</sup> Cfr. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, cit., p. 342. Gentile riandava puntigliosamente alle dichiarazioni di Carlo Alberto, di Cavour, e alla discussione parlamentare del 1848 (Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, cit., pp. 208-212).

Senato di Saredo (1894), di Arcoleo (1911) fino alla commissione Tittoni-Ruffini del 1919, per ricordare che “i problemi che il fascismo intende affrontare non sono stati inventati dal fascismo”, ma si erano palesati via via più chiaramente a partire dall’età della Sinistra. Essi

furono il tormento di quanti italiani rifuggivano dal vedere nella politica quel campo di misere competizioni di persone e di parti, in cui, dai giorni del trasformismo, si aggirava la gran maggioranza dei professionali della politica; di quanti vedevano che il congegno costituzionale dello Stato s’era venuto arrugginando, e quasi non era più in grado di funzionare nell’interesse del Paese: di quanti sentivano che il Paese non nutriva più fiducia nel Parlamento e non ne aveva stima.<sup>50</sup>

Già prima dell’ottobre 1922 e della Marcia su Roma,

Gli italiani che non erano ciechi, potevan vedere ciò che era molto facile a vedere; che cioè le istituzioni avevano bisogno d’essere aggiornate per corrispondere ai bisogni reali del paese e contenere nell’organismo giuridico dello Stato tutte le forze reali del popolo, e quindi sentivano il dovere di alzare in tempo la voce.<sup>51</sup>

I poteri dello Stato, però, erano “spossati”: non solo non avevano la forza di imporsi, ma neanche di risolvere il problema, perché “restavano fuori dello Stato quelle forze che avrebbero dovuto dargli il vigore indispensabile e la effettiva potenza di riordinarsi in forme adeguate alle nuove esigenze sociali e politiche”. Toccava dunque al fascismo il compito di dare forma alla nuova Italia: nel solco dello Statuto, cioè nella continuità monarchica, ma prendendo atto delle nuove forze sociali che chiedevano di essere riconosciute e immesse nello Stato. Gentile non era mai stato incline a simpatie sindacaliste; tuttavia anche per lui

il sindacalismo potrà piacere o non piacere, secondo il gusto, o meglio la cultura di ciascuno. Ma è uno di quei fatti grandiosi a carattere universale e necessario, solenne, che prima o poi bisogna studiare ed intendere.<sup>52</sup>

E il sindacalismo da accettare e comprendere, il solo che poteva avere cittadinanza era quello fascista perché derivante da quello nazionale, nato con la guerra, la quale

tra le altre cose, provò la realtà incancellabile della Nazione anche nella economia del lavoro e della produzione; e diede l’abbrivio a questo nuovo fatto, che in Italia s’impose all’attenzione di tutti: il Sindacalismo Nazionale, per cui anche i lavoratori vengono via via acquistando il concetto e il sentimento della Patria, cui è legato il loro destino.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Gentile, *Riforme costituzionali e fascismo*, cit., p. 203.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 215.

Ecco allora che le organizzazioni sociali ad orientamento nazional-patriottico, e fra esse soprattutto i sindacati fascisti, potevano rappresentare la soluzione alla crisi della democrazia liberale, perché essi

mettono innanzi ai poteri dello Stato, come non mai nel passato, la massa popolare, non più dispersa e confusa nell'amorfa accumulazione quantitativa degli astratti individui tutti uguali, postulati dal vecchio liberalismo atomistico e naturalistico del XVIII sec, ma il reale popolo, il reale cittadino, come è e vale, e si deve far valere, nell'organismo delle forze produttive che allo Stato spetta di riconoscere, garantire e promuovere, secondo i suoi fini supremi, sempre essenzialmente etici, se non vuole essere travolto da forze avverse incontrollate.<sup>54</sup>

Come si vede, Gentile faceva ricorso agli argomenti più tipici della retorica contro-illuminista, reazionaria, gerarchica, anti-liberale nell'avversione all'"atomismo" meccanico e indifferenziato dei sistemi rappresentativi e nella paura del caos portato dalle "forze incontrollate", per avanzare un'immagine storicistica, organica e corporativa (ed etica) dello Stato, in base all'assunto di stampo tainiano per cui

Le istituzioni, come le leggi, non possono mettere radici e vivere se non corrispondano ai bisogni, alle idee e ai sentimenti del popolo a cui si danno; che ogni innovazione arbitraria, anche se giacobinescamente razionale, non è efficace né duratura; che la storia di un popolo non si svolge per aggiunte estrinseche e meccaniche di elementi che sian il frutto di astratte escogitazioni, bensì per interno e spontaneo sviluppo, come di viva pianta che dal ceppo attinge la linfa vitale; e che infine nessuna rivoluzione mai fu feconda se nei suoi istituti non si limitò a dare forma e forza di diritto a progressi già realmente o virtualmente avvenuti nella vita e nello spirito della nazione.<sup>55</sup>

La società che il fascismo doveva rappresentare non era perciò "astrattamente concepita", ma "reale, concreta, l'unica che esiste, quella che è il vero contenuto dello Stato", fondata sugli individui non "astrattamente concepiti" ma "raggruppati, uniti e quindi promossi a un più alto potere economico, morale e intellettuale, dalle leggi stesse inerenti alla loro attività sociale". Le istituzioni politiche dovevano dunque "dispiegarsi e adattarsi a questa nuova realtà", le cui caratteristiche erano "già chiaramente distinguibili", e dovevano disporsi entro la rinnovata forma statale:

Noi riteniamo che non c'è vera libertà senza uno Stato forte; uno Stato che sia capace di fare le leggi e di farle rispettare. [...] Stato forte, che sia realmente sovrano, al di sopra delle fazioni; conscio, fiero, geloso della sua sovranità; vigile, pronto ad intervenire con la sua azione, che sarà sempre azione di pace e civiltà [...] Questo Stato

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 201.

il Partito fascista, che perciò ambisce al titolo di nazionale, è fermo nel proposito di ristaurare ed elevare nel fulgore della sua idealità incontaminabile, nella mente e nel cuore degli italiani. Questa la sua rivoluzione. Questa la mèta della Marcia su Roma. Ma non fu essa la mèta del nostro Risorgimento?”<sup>56</sup>

Il paradigma “realistico” – nel senso sopra accennato – del costituendo Stato del fascismo veniva così tratteggiato nell’ottobre del 1924, e attraverso numerosi aggiustamenti e revisioni avrebbe fornito l’intelaiatura politica del discorso gentiliano sullo Stato. Non avrebbe avuto, tuttavia, alcuna ricaduta immediata. I lavori della Commissione dei Quindici non avrebbero avuto seguito, producendo solo una relazione provvisoria; come è noto, nonostante le speranze nutrite dall’antifascismo liberale, il re non avrebbe mai ritirato il suo appoggio al governo, e le pressioni dell’estremismo squadrista di gerarchi come Farinacci, culminate nel cosiddetto “pronunciamento dei consoli” del 31 dicembre 1924 che spingevano Mussolini a riaffermare il suo controllo e iniziare a costruire la dittatura distruggendo le opposizioni.

Ma il problema di riformare e rafforzare lo Stato era stato ormai posto e, dopo il discorso del 3 gennaio 1925 con cui annunciava l’edificazione vera e propria del regime, Mussolini lo avrebbe affrontato rilanciando l’incarico affidato ai Quindici, che venivano sciolti, con una commissione di rango superiore. La nuova Commissione, istituita ufficialmente con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri il 31 gennaio 1925, era formata da diciotto membri quasi tutti derivati dalla precedente, compresa la presidenza di Gentile, con l’aggiunta di nuovi quattro (l’economista Gino Arias, lo statistico Corrado Gini e i nazionalisti Domenico Barone e Francesco Coppola).

I diciotto membri, o Soloni come vennero subito appellati forse per irriderne obliquamente la solennità dell’incarico, rimasero in carica per sei mesi; i loro lavori, intorno ai quali si sarebbe sviluppato un ampio dibattito nella stampa del regime, occasionalmente alimentato attraverso abili fughe di notizie con grande disappunto di Gentile, che teneva alla riservatezza<sup>57</sup>, terminarono senza raggiungere una posizione unanime nel luglio del 1925. Dopo l’estate, Mussolini fece votare al Gran Consiglio del Fascismo una sommaria approvazione delle relazioni finali, ma non diede seguito ad alcuna delle indicazioni in esse contenute.

L’inefficacia dei Soloni è stata ampiamente riconosciuta dalla storiografia<sup>58</sup>, e in linea di massima attribuita alle residue tracce di pluralismo che le proposte della Commissione recavano. Non entreremo nel merito, che eccede i limiti di questo contributo. L’innegabile mancanza di effetti pratici non elide tuttavia il fatto che anche attraverso il lavoro della Commissione, e il contatto che a causa della sua direzione Gentile era obbligato a mantenere con il dibattito interno al

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>57</sup> Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, cit., p. 351.

<sup>58</sup> Aquarone, *L’organizzazione dello Stato totalitario*, cit., pp. 52-60; Uva, *La nascita dello Stato corporativo*, cit., p. 31-79; Perfetti, *Fascismo e riforme istituzionali*, cit., pp. 9-53.

fascismo, la concezione dello Stato che Gentile veniva elaborando avrebbe consolidato i suoi risvolti politici, andando a costituire un paradigma autoritario e nazional-corporativo su cui si sarebbe coagulato un ampio consenso.

### 5. *Stato etico, quindi fascista*

In quei mesi, Gentile stava rielaborando la sua concezione dello Stato etico, riprendendo una prima formulazione dei rapporti fra individuo e società abbozzata prima della guerra nei *Fondamenti della filosofia del diritto*, dove il rapporto tra l'individuo e la società era formulato, in termini dichiaratamente anti-kantiani, come un "processo di realtà spirituale": "qualunque sia il nucleo sociale che si tolga ad esempio (l'amicizia, la famiglia, la scuola, lo Stato, la Chiesa), la realtà che in esso si realizza è una sostanza spirituale, intelligibile soltanto come processo"<sup>59</sup>.

Vale la pena rilevare lo scarto che viene a determinarsi fra tale prima formulazione e le successive di cui ci stiamo occupando. Nei *Fondamenti* la società non era vista costituire un rapporto tra individui tra loro "atomisticamente" indipendenti, ma realizzare, porre in essere e in atto una dimensione morale e sociale che, roussovianamente, esisteva già all'interno dell'individuo stesso: "Essa non è perciò *inter homines*, ma *in interiore homine*; e tra gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo"<sup>60</sup>.

A partire dal primo dopoguerra, la riflessione di Gentile diventava sempre più permeabile alle questioni politiche correnti, e questa permeabilità si rifletteva nella sua concezione dello Stato cui dava espressione sia in ambito strettamente filosofico che nel più ampio dibattito culturale e politico, durante il quale maturava la sua accettazione del (che da subito voleva essere la sua identificazione con il) fascismo. Nel 1920, in una nota polemica più volte poi citata e da lui stesso ripubblicata, metteva in chiaro che "lo Stato vero e reale non è lo Stato *inter homines*, ossia quel tale Stato storico, che egli [il suo contraddittore, il filosofo Vincenzo Miceli] intende come empirico e contingente, ma lo Stato *in interiore homine*"<sup>61</sup>. È qui evidente come nello Stato veniva condensata la sostanza in precedenza attribuita a tutte le formazioni sociali. E man mano che andava crescendo il suo coinvolgimento, da protagonista, nelle vicende della politica contemporanea, testimoniata dalle raccolte di scritti politici via via pubblicate in

<sup>59</sup> Giovanni Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), 3° edizione, Sansoni, Firenze 1937, p. 75

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>61</sup> Giovanni Gentile, *Nota critica a Vincenzo Miceli, Il concetto filosofico del diritto secondo Giovanni Gentile* (Marietti, Pisa 1920), in "Giornale critico della filosofia italiana" a. I, fasc. 3, Luglio 1920, pp. 356-358, citazione a p. 357. La nota critica era stata ripubblicata da Gentile come *Appendice* all'interno della seconda edizione dei *Fondamenti della filosofia del diritto* (1923), dichiarandola utile alla comprensione della propria dottrina, e mantenuta anche nella terza edizione, del 1937, sempre sotto forma di *Chiarimento* conclusivo dell'intera trattazione.



quegli anni<sup>62</sup> cresceva l'accento che Gentile poneva nel ruolo dello Stato nel suo sistema; ed era uno Stato che si configurava come lo Stato del fascismo.

Nella conferenza, anch'essa più volte ripubblicata, pronunciata a Firenze nel marzo 1925, nel pieno quindi del lavoro dei Soloni, Gentile delineava una concezione del fascismo che prevedeva una corrispondente trasformazione dello Stato, che incrementava così la sua essenziale politicità. Qualunque fosse la concezione del fascismo che ciascuno professava, secondo Gentile, "tutti giungono allo stesso punto, e s'incontrano tutti sulla medesima via: che è la via in cui oggi il fascismo vien combattendo la sua bella battaglia in Italia e nel mondo per dare una sua forma allo Stato, e attraverso allo Stato a tutto lo spirito. Tutti"<sup>63</sup>.

La dottrina su cui tale forma doveva modellarsi traeva le sue origini dalla "mazziniana santità della nazione, come realtà che si attua nello Stato"<sup>64</sup>. L'itinerario che conduceva alla nazione mazziniana era lo stesso che storicisticamente veniva percorso dalla nozione di libertà che, assente nel Rinascimento perché circoscritta all'individuo, "all'imbelle neghittosità degli uomini che nulla hanno da difendere intorno a sé, nella famiglia, nella patria", iniziava a risollevarsi dalla decadenza con il "risorgere della coscienza religiosa italiana" annunciata dall'incompreso Giambattista Vico, e divenuta ideale politico del Risorgimento con l'esortazione di Vincenzo Cuoco a "rifare la tempra, la coscienza, il carattere degli italiani"<sup>65</sup>. Solo con Mazzini però essa si precisava in fede nella patria: "La patria è legge e religione, che richiede l'assoggettamento del particolare ad un interesse generale e perenne, a una idealità superiore a tutto ciò che è stato e c'è, negl'individui passati e presenti": mentre "per il materialista non c'è altro che l'individuo particolare, co' i suoi istinti, col suo attaccamento alla vita particolare". La libertà di Mazzini, opposta al liberalismo individualistico e al materialismo, riconosceva la nazione al di sopra degli individui, "la missione che spetta ai popoli, il sacrificio a cui son tenuti i singoli". La libertà apparteneva alla dimensione collettiva della nazione: "Libertà, sì, diciamo oggi anche noi, ma nello Stato. E lo Stato è nazione". Ed è "articolo di fede mazziniana", che il fascismo professava, che la nazione non sia un dato oggettivo o naturale, "ma una realtà morale". La nazione "non è geografia e non è storia: è programma, è missione. E perciò è sacrificio".

L'impianto storicistico, le tappe dell'affermazione della libertà intesa come emersione della dimensione nazionale, la creazione di un apposito pantheon

<sup>62</sup> Già nel 1919 Gentile raccoglieva in volume i suoi scritti di argomento politico pubblicati a partire dal 1914 e catalizzati dall'impegno bellico con il titolo *Guerra e fede. Frammenti politici* (Ricciardi, Napoli 1919), cui seguivano le raccolte *Discorsi di religione* (Vallecchi, Firenze 1920) e *Dopo la vittoria. Nuovi frammenti politici* (La Voce, Roma 1920).

<sup>63</sup> Giovanni Gentile, *Che cosa è il fascismo. Conferenza tenuta a Firenze nel Salone dei Cinquecento*, 8 marzo 1925, in Id., *Che cosa è il fascismo. Discorsi e polemiche*, Vallecchi, Firenze 1924 [sic], pp. 9-39, citazione a p. 12.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 33. Per le appropriazioni di Giuseppe Mazzini vedi Simon Levis Sullam, *L'apostolo a brandelli. L'eredità di Mazzini tra Risorgimento e fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>65</sup> Gentile, *Che cosa è il fascismo*, cit., p. 34. Tutte le citazioni successive si trovano fra p. 34 e p. 37.

italiano erano stati oggetto di condivisione nella battaglia culturale condotta nel ventennio precedente insieme a Croce; ma il volontarismo che sfociava nella religione politica, la religiosità del soggetto che acquistava senso nella dimensione collettiva, patriottica, nazionale erano lo specifico gentiliano che si riconosceva nel fascismo. Solo sentendo dentro di sé, nella propria coscienza, che la propria volontà acquistava senso se fusa con quella generale, solo cioè se l'individuo sentiva dentro sé stesso che la propria finalità individuale coincideva con quella statale, allora esso si realizzava, liberamente, non come oggetto di coercizione, ma soggetto di volontà. E nell'esercitare tale volontà duale, individuo e stato decidono, agiscono, e decidendo agiscono eticamente. Volontà duale, non però identica:

Lo Stato, rispetto almeno all'arbitrio individuale, deve stare: deve reggere, come qualcosa di fermo, saldo, incrollabile. Legge e forza: legge che si faccia valere e che non ceda ogni volta che al singolo non piaccia o non torni a favore di questa o quella categoria. E perché sia questa forza, dev'essere potenza, interna ed esterna: capace di realizzare la propria volontà.<sup>66</sup>

Se lo Stato ha volontà, è persona. "Chi dice persona, dice attività morale: dice una attività che vuole quello che deve volere, secondo un ideale. E lo Stato che è coscienza nazionale e volontà di questa coscienza, attinge da questa coscienza l'ideale a cui esso mira e indirizza tutta la sua attività. Perciò lo Stato non può non essere una sostanza etica" che sopravanza l'individuo e che riflette la sua stessa coscienza, nel momento in cui essa sente dentro di sé – *in interiore homine* – la stessa sostanza etica dello stato. Merita qui richiamare ancora la definizione, molto nota:

Noi pensiamo che lo Stato sia la stessa personalità dell'individuo, spogliata delle differenze accidentali, sottratta alla preoccupazione astratta degli interessi particolari [...] dove l'individuo sente come suo l'interesse generale, e vuole perciò come volontà generale. Questa profonda coscienza che ognuno di noi realizza e deve realizzare dentro di sé come coscienza nazionale nel suo dinamismo, con la sua forma giuridica, nella sua attività politica, questa base stessa della nostra individualità, questo è lo Stato. E concepirlo al di fuori della vita morale, è privare l'individuo stesso della sostanza della sua moralità.<sup>67</sup>

In questa dualità lo Stato, come l'individuo, in quanto libero doveva avere volontà, perciò finalità (e non essere "agnostico" come il vecchio Stato liberale). Doveva avere finalità, cioè voler raggiungere obiettivi. E gli obiettivi, come voleva il "realismo" della "dottrina nazionale" più volte qui evocato, erano quelli indicati dalle esigenze pressanti del tempo, emergenti dalla realtà. La più pressante fra le esigenze che emergevano dalla realtà, come tutto il dibattito fin qui

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 36.

ricostruito dichiarava, era quella dell'inserimento delle organizzazioni sociali nello Stato:

Lo Stato etico deve rampollare dalla realtà e perciò aderirvi, e da questa aderenza derivare la sua forza e la sua potenza. Perciò oggi il fascismo si travaglia a riorganizzare sopra un fondamento nazionale e in perfetto accordo col suo concetto morale dello Stato le masse lavoratrici: e vagheggia una forma di reggimento che, sottraendo lo Stato alla menzogna convenzionale del vecchio parlamento dei politicanti di professione, vi componga in assetto tanto più durevole e solido quanto più dinamico tutte le forze sociali, e conomiche e d intellettuali, onde si generano le sane e schiette correnti politiche del paese.<sup>68</sup>

Con la conferenza di Firenze, più volte ripubblicata da Gentile come pietra miliare della sua concezione del fascismo e dello Stato, e base delle sue opere politiche successive a partire da *Origini e dottrina del fascismo* del 1928, la politicità dello Stato etico risultava con la massima intensità. L'istanza di "realismo" che vi veniva formulata si traduceva, nella pratica, nell'attenzione posta da Gentile ad agire da collettore dei temi oggetto del dibattito, in particolare l'esigenza di edificare il nuovo Stato sulla base del lavoro organizzato, e darvi forma compiuta.

Nel presiedere la commissione dei Diciotto, Gentile incamerava nel suo paradigma gli elementi raccolti dalle posizioni diverse (che in parte sarebbero rimaste tali: come noto, il lavoro dei Soloni non avrebbe prodotto una relazione finale unanime, ma una di maggioranza accompagnata da due di minoranza), che benché in disaccordo sulle modalità di attuazione, convergevano nella sostanza a favore di una riforma della rappresentanza politica su base corporativa. La premessa introduttiva che egli apponeva alla relazione finale della Commissione, presentata a luglio 1925, chiariva come si fosse prodotta nel corso dei lavori una progressiva convergenza di posizioni diverse, su cui egli stesso era andato attestandosi:

L'Ordinamento Corporativo in verità è l'idea più innovatrice tra le idee propugate dalla Commissione. Ed era perciò naturale che suscitasse già dentro la stessa Commissione dubbi, perplessità, preoccupazioni e obiezioni. Gli stessi proponenti di quest'idea o aderenti l'hanno lungamente meditata prima di abbracciarla. Qualcuno dei suoi più convinti e caldi fautori ed elaboratori sulle prime ne fu critico radicale ed avversario [...]. Essa tuttavia] è idea che merita di essere attentamente e seriamente vagliata, poiché, a giudizio della Commissione, è la sola che possa indicare un modo di contenere effettivamente dentro il circolo dell'azione statale le forze produttive nazionali; far quindi aderire lo Stato alla realtà di cui esso è forma, e da cui non può astrarre e separarsi (come tende a fare per le sue origini e per la sua natura lo Stato liberale) senza perdere la sua base concreta e insieme con essa la propria forza organica e organizzativa.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>69</sup> Gentile, *Introduzione a Relazioni e proposte della commissione per lo studio delle riforme costituzionali*, cit., p. XV.

La relazione di maggioranza, stilata da Gino Arias, era in linea con l'orientamento di Gentile. Da una parte, l'adozione di una "rappresentanza politica corporativa", veniva presentata come l'unico strumento "ideoneo ed esauriente" per la correzione del sistema vigente, e capace di superare "ogni altro tipo di rappresentanza, si tratti di rappresentanza organica, di rappresentanza professionale, o di rappresentanza tecnica, pur potendo riassumere i benefici dei vari sistemi"<sup>70</sup>. Essa era perciò "la condizione indispensabile per l'intera riforma presentata da questa Commissione. Solo adottando la riforma corporativa della rappresentanza politica sarà possibile attuare le altre proposte relative alla revisione dei rapporti tra i due rami del Parlamento e dei rapporti tra il Parlamento e il potere esecutivo", oltre ad essere indispensabile anche "per assicurare la disciplina dei sindacati nei confronti dello Stato"<sup>71</sup>.

D'altra parte, si affermava la superiorità dell'organismo statale rispetto ai corpi intermedi e minori, nonché la missione storica ideale del suo compimento attraverso il fascismo: "Il fascismo oggi imprime finalmente il principio del nuovo ordine e lo stabilisce sull'equilibrio di tutte le attività, di tutte le funzioni e quindi anche di tutte le classi, che si differenziano solo per la diversità delle loro funzioni, ma sono tutte ugualmente indispensabili ai fini della società, tutte ugualmente sacre alla considerazione della Patria". Nel solco di Gentile, Arias cercava di incorporare posizioni diverse e antagoniste, richiamando in conclusione della sua relazione le posizioni enunciate dal suo antagonista Forges Davanzati di fronte al Congresso Nazionale del PNF: "La restaurazione dello Stato (è stato detto recentemente in un importante documento del Partito Fascista), obiettivo della riforma fascista, esige un sistema in cui lo Stato riesca a integrare la propria autorità, che è essenzialmente un'unità di poteri, di spirito e di interessi, al di sopra delle tendenze delle fazioni politiche e degli egoismi economici". Per dare realizzazione perciò alla natura "antiparlamentare, antiliberalista, antidemocratica" della rivoluzione fascista occorreva dunque "sostituire nel sistema politico al principio individualistico della democrazia parlamentare il principio organico della rappresentanza politica della Nazione"<sup>72</sup>.

E anche per Gentile l'ordinamento corporativo, unica alternativa possibile al vecchio individualismo liberale o ai pericolosi "sindacalismi puri", negatori dello Stato, poteva realizzarsi nello Stato fascista, nella cui definizione confluivano e si saldavano gli elementi fin qui osservati:

Lo Stato fascista è lo Stato sovrano. Sovrano nei fatti, non nelle parole. È uno Stato forte, la cui forza non ammette nessun'altra forza uguale o limitante, anche se anch'essa, come ogni forza morale, si dona da sé e tuttavia ha in sé il proprio

<sup>70</sup> Gino Arias, *Relazione sull'ordinamento sindacale e sull'ordinamento corporativo*. in *Relazioni e proposte*, cit., p. 155.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 162.

limite. Lo Stato fascista non vuole essere uno Stato sovrapposto al cittadino, ma uno Stato che investe il cittadino e si attua nella sua coscienza; e per poterlo attuare, lo promuove e lo educa, lo conosce e lo riconosce, lo tratta come ciò che è e come ciò che deve essere, storicamente ed economicamente, moralmente e politicamente, con tutti i suoi interessi fondamentali che ne determinano l'orientamento e gli conferiscono una speciale attività. Lo Stato fascista, per permeare e dirigere la coscienza dei suoi cittadini, vuole organizzarli in un'unità nazionale, che è anche un'anima, una persona, una volontà potente consapevole dei suoi fini. Perché lo Stato ha i suoi fini, che non sono quelli di un cittadino particolare, né di una classe di cittadini, né della somma o della massa totale di individui che vivono sul territorio dello Stato e sono legati da un comune vincolo giuridico. L'unità nazionale (i fascisti lo sanno e lo sentono fortemente) non è qualcosa che esiste già in un momento specifico. È radicata nel passato e si protende dal presente verso il futuro: e vive oggi nella misura in cui, con la vitalità che è frutto di secoli, guarda al futuro prossimo e remoto, e progetta, intuisce e immagina il suo destino più grande, che è il suo programma, la molla di tutti i suoi sforzi, la ragion d'essere della sua stessa vita. Lo Stato fascista è un'idea che viene attuata con forza; ma è un'idea, e come tale trascende ogni presente e ogni forma contingente e materialisticamente definita. Per questo motivo esso pone l'accento sul dovere piuttosto che sul diritto nella mente del cittadino; e lo spinge ad andare oltre se stesso e a cercare il suo interesse presente nell'avvenire, il suo vantaggio personale in quello della Patria, alla quale ogni sacrificio è dovuto e dalla quale ogni ricompensa è da attendersi.<sup>73</sup>

Come noto, accantonate le macchinose proposte avanzate dalla Commissione dei Diciotto, Mussolini nell'autunno del 1925 avrebbe incaricato il ministro guardasigilli Alfredo Rocco di preparare una serie di snelli atti legislativi che, in particolare con la legge sulle attribuzioni del capo del governo e le leggi sindacali e corporative, avrebbero avuto un profondo impatto costituzionale e istituito lo Stato autoritario e corporativo. Tuttavia l'intreccio profondo, che qui si è cercato di ricostruire, tra le istanze di governo delle trasformazioni sociali di cui il fascismo intendeva farsi interprete attraverso un riassetto dell'impianto costituzionale, e la concezione dello Stato che Gentile via via elaborava in stretta connessione con le gli indirizzi del fascismo, avrebbe concentrato nel paradigma dello Stato etico un potenziale di connotata politicità, che avrebbe agito a lungo nella cultura italiana degli anni fra le due guerre.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. XVI-XVII.





⊕

# L'ontologie rebelle de Dom Deschamps: une physiologie de l'Entendement et des idées innées\*

Eleonora Alfano  
(Università degli Studi di Torino)  
eleonora.alfano@unito.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Dom Deschamps's rebel ontology: a physiology of *Entendement* and innate ideas.

Abstract: In as much as general ideas as innate are the object of Dom Deschamps's metaphysics, his metaphysics does not unfold as a theory of knowledge, but rather as an ontology, and this is the reason why his materialist doctrine does not have an empiricist foundation. However, besides opposing metaphysics as a theory of knowledge of the Enlightenment, Deschamps has also overturned the classical meaning of ontology, for two main reasons. Firstly, in accordance with the ontological canon from Scotus to Wolff, he did not distinguish between general and special metaphysics: God and the soul correspond with sensitised ideas ('incorporated' into sensible ideas) of being in general. On the other hand, as distinct from tradition, he extends the domain of ontology beyond being in general (*Le Tout*) by also encompassing *Rien* (*Tout*). Surprising as it may seem, such a change in the structure of metaphysics is in line with Dom Deschamps' materialist approach. Ultimately, both the innate ideas as immediately general and the Entendement have a physiological origin.

Keywords: Dom Deschamps, ontology, innate ideas, empiricism, physiology.

## 1. *Introduction: Le Tout ou Tout, telle est la question*

Aux yeux de nombre d'historiens de la philosophie, Malebranche fut le dernier métaphysicien en France avant l'éclipse de la métaphysique durant le siècle des Lumières<sup>1</sup>. Cependant, s'il y eut un chant du cygne de la métaphysique française, c'est bien dans l'œuvre de Deschamps (1716-1774) qu'il résonna. Embras-

\* Questo studio è stato finanziato dal programma di ricerca «DIET-ETHICS – How Early Modern Ideas Shaped European Food Ethics – PRIN-PNRR (P2022KFEYS)».

<sup>1</sup> Cfr. F. de Buzon, *L'œuvre dans l'histoire des idées*, in N. Malebranche, *La recherche de la vérité. Livre II. De l'imagination (2e et 3e parties)*, Paris, Gallimard 2006, pp. 155-168.

sant la deuxième moitié des années 40 et la première moitié des années 70, sa philosophie couvrit l'apogée du crépuscule des métaphysiciens que connut le pays de Descartes. Bien qu'elle n'eût pas de véritable réception, et qu'elle fût oubliée jusqu'à sa redécouverte en 1864 par É. Beaussire, l'œuvre manuscrite et imprimée du Bénédictin<sup>2</sup> revêtu une valeur incontestable. En effet, de cette dernière en témoignent ses «tentatives»<sup>3</sup> de rétablir, en plein siècle de l'*Encyclopédie*, la «science métaphysique» comme ontologie, bien que pas dans le sens classique du terme.

Cette étude entend nuancer un acquis de l'histoire des idées, consistant à appréhender le XVIII<sup>e</sup> siècle selon une perspective foncièrement anti-métaphysique et anti-système, contrairement aux grands systèmes philosophiques de l'Âge classique. Dans le sillage d'études plus récentes<sup>4</sup>, il s'agit moins ici de contester l'apport fondamental que revêtirent, dans le cadre de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, les critiques de la métaphysique, en l'occurrence d'alembertienne et encyclopédiste, que de mettre en lumière ce même contexte, d'empreinte empiriste, contre lequel dut se «frotter et limer» (pour emprunter les mots de Montaigne) la spéculation de Deschamps<sup>5</sup>. En effet, la tendance qui se joua en toile de fond de cette prétendue période crépusculaire de la métaphysique, à laquelle se frotta et lima la pensée du Bénédictin, n'aboutit pas tant au déclin de la métaphysique qu'à un glissement de son acception et donc de ses problématiques. En préparant ce même renversement de perspective que Kant comparera plus tard à la «révolution copernicienne», la métaphysique des Lumières passa de l'étude de l'Être comme objet de la connaissance à celle de l'Homme comme sujet connaissant<sup>6</sup>.

Un extrait de l'*Essai sur les éléments de Philosophie* (1759) de d'Alembert résume en peu de mots ce remplacement de l'objet de la métaphysique:

L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la Métaphysique. Comment notre ame s'élançait-elle hors d'elle-même, pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Tous les hommes franchissent ce passage immense, tous le franchissent rapidement et de la même manière; il suffit donc de nous étudier nous-mêmes, pour trouver en nous tous les principes qui serviront à résoudre la grande question de l'existence des objets extérieurs.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Cfr. L.-M. Deschamps, *Œuvres Philosophiques*, 2 vol., Vrin, Paris 1993 [dorénavant *OP*] et *Correspondance générale*, Champion, Paris 2006 [dorénavant *CG*].

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Tentatives sur quelques-uns de nos philosophes au sujet de la vérité*, *OP*, II [dorénavant *TP*].

<sup>4</sup> AA. VV., *Les Métaphysiques des Lumières*, Garnier, Paris 2016; AA. VV., *L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)», n. 18 (2021).

<sup>5</sup> Viennent de paraître: P. Quintili, *La métaphysique de Dom Deschamps et le matérialisme*, in «Historia Philosophica», n. 22 (2024), pp. 33-46; ainsi qu'un dossier – avec des contributions de É. Puisais, B. Delhaume, A. Ibrahim, P. Quintili, et moi-même – consacré à Dom Deschamps dans la Revue «La Pensée», n. 418 (2024), pp. 77-131.

<sup>6</sup> A. Charrak, *Empirisme et métaphysique*, Vrin, Paris 2003, p. 15.

<sup>7</sup> D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, Paris 1986, pp. 40-41 [dorénavant *EEP*].

Or, malgré la requalification de la métaphysique au XVIII<sup>e</sup> siècle comme «théorie de la connaissance», cette «science fondamentale de la subjectivité pure» qui s'affirma dans le camp empiriste prédominant – comme le rappelle A. Charrak en citant Husserl – «sous la forme d'un psychologisme immanent de type sensualiste», n'eut de cesse d'être «comme hantée par des problèmes métaphysiques»<sup>8</sup>. L'une d'entre elles, qui fit couler beaucoup d'encre encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, concerna le statut des idées innées *sive* générales, celles-là mêmes que Deschamps voulait rétablir («nous avons des idées innées, des idées générales»<sup>9</sup>) afin de remettre en place une forme de métaphysique générale *sive* universelle.

Ainsi, le choix de définir dans ces lignes l'ontologie deschampsienne de «rebelle» est fait dans la perspective de rattacher cette étude à l'approche méthodologique adoptée par O. Boulnois, invitant l'historien à examiner les métaphysiques de tous les âges, d'autant plus celles de la première modernité, «dans leur diversité rebelle»<sup>10</sup>. En effet, dans la mesure où l'objet de sa métaphysique sont les idées générales en tant qu'innées, celle-ci ne se déploie pas comme une théorie de la connaissance, mais bien comme une ontologie, et c'est pour cette même raison que sa doctrine matérialiste n'a pas un fondement empiriste. Cependant, en plus de s'opposer aux métaphysiques comme théories de la connaissance des Lumières, Deschamps renversa également l'acception classique d'ontologie, et ce pour deux raisons principales. D'une part, il ne distingua pas, conformément au canon ontologique, depuis Scot jusqu'à Wolff, la métaphysique générale des métaphysiques spéciales: Dieu et âme ne sont que des idées *sensibilisées* («incorporées» à des idées sensibles) de l'être en général. D'autre part, à l'opposé de la tradition, il élargit le domaine de l'ontologie au-delà de l'être en général (l'idée innée *du Tout*) en englobant également le *Rien* (l'idée innée de *Tout*). Aussi surprenant que cela puisse paraître, un tel changement dans la structure de la métaphysique s'inscrit dans la démarche matérialiste de Deschamps.

S'agissant moins d'une science de l'Être que *du Tout* et de *Tout*, il émerge d'emblée l'acception matérialiste de l'ontologie deschampsienne. Or, c'est cette distinction qui constitua l'écueil représenté par les Philosophes que ne put surmonter son «système métaphysique de la nature». Dans la mesure où «*Le Tout* ou les parties» et «*Tout* ou *Rien*» correspondent aux deux idées générales, c'est-à-dire aux deux concepts universels qui s'appliquent à toute chose: être ou ne pas être n'est qu'une question de totalité. Tout ce qui est, est un tout composé de parties: *Le Tout* est «l'univers, la matière, le monde, la nature»; en d'autres termes, *Le Tout* renvoie au concept englobant tous les êtres qui sont à leur fois des touts de parties. En revanche, un tout sans parties n'étant possible que sur le plan de la pensée: *Tout*

<sup>8</sup> A. Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, Vrin, Paris 2009, pp. 157-158.

<sup>9</sup> L.-M. Deschamps, *Réflexions sur les idées que nous avons foncièrement de Dieu*, OP, II, p. 572 [dorénavant RID].

<sup>10</sup> O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Puf, Paris 2013, pp. 14-15, 410.

est le concept renvoyant à l'infini, l'«être qu'on ne distingue plus alors des êtres»<sup>11</sup>, *Le Tout* qu'on ne distingue plus des parties. Il n'y a qu'une seule opération de l'esprit qui soit en mesure de déployer cette forme de totalité, et elle consiste en la «négation de tout ce qui existe»<sup>12</sup>: en ce sens, *Tout* (sans parties) correspond à l'idée de *Rien*. Or, demander le pourquoi de la distinction *du Tout* et de *Tout*, ou encore l'utilité de *Tout* sans parties au sein d'un système métaphysique, équivaut à se demander quelle est l'utilité du non-être en ontologie: à tout le moins, il délimite le domaine de l'étant. C'est ce que les Philosophes, comme d'Alembert, ne saisissent pas de la métaphysique deschampsienne.

## 2. La saine métaphysique de d'Alembert

D'Alembert donne un aperçu de sa lecture de certaine partie de l'œuvre de Deschamps dès sa première lettre adressée au mécène de ce dernier, le marquis d'Argenson:

Il me semble que sa manière de philosopher tend à ramener les idées des scotistes sur la distinction formelle, l'universel *a parte rei* et autres opinions semblables, que la saine philosophie a proscrites. La mienne se réduit à penser qu'il n'existe que des individus; que les abstractions, relations, genres, espèces, &c., et autres idées générales et abstraites, n'existent que *per mentem*, et qu'il faut bien se garder de les réaliser hors de nos idées.<sup>13</sup>

Dans ce texte, l'Encyclopédiste reproche à l'auteur d'avoir rétabli en métaphysique des doctrines proscrites, telles que la distinction formelle et l'universel *a parte rei* – à l'instar d'Yvon qui l'accusa d'avoir «ressuscité» le scotisme<sup>14</sup>. En effet, la première fit l'objet d'une controverse, parmi les scotistes du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, parvenue jusqu'à Leibniz. Dans *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663), le philosophe la rejette, comme inconcevable, dans la mesure où elle est «intermédiaire entre une distinction réelle et une distinction de raison»<sup>15</sup>. Sa réfutation consiste à montrer que la distinction formelle ne discerne rien de réellement séparable; en d'autres termes, elle ne distingue rien d'antérieurement séparable à une opération de l'intellect.

En ligne avec Leibniz, bien que dans un contexte philosophique d'empreinte empiriste, d'Alembert rejette du scotisme non seulement la distinction formelle, mais également l'universel *a parte rei*, c'est-à-dire l'universel existant du côté de la chose réelle. D'après l'entrée «Universel» du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762), au XVIII<sup>e</sup> siècle l'universel *a parte rei* «[se disait] de ce qu'il

<sup>11</sup> L.-M. Deschamps, *Préface de La Vérité, ou Le Vrai Système*, OP, I, p. 91 [dorénavant VS].

<sup>12</sup> RID, p. 571.

<sup>13</sup> CG, p. 147.

<sup>14</sup> CG, pp. 588, 959.

<sup>15</sup> T. Noone, *La distinction formelle dans l'école scotiste*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», n. 83 (1999), pp. 53-72.

y a de commun dans les individus d'un même genre, d'une même espèce». Or, d'Alembert admet l'existence *a parte rei* uniquement des idées particulières émanant d'objets atteignables par l'expérience sensible. Pour reprendre l'argument leibnizien: l'universel, le commun et le général n'existent pas antérieurement à une opération de l'esprit. Ces idées sont *a parte mentis* et le résultat d'une abstraction inductive.

Comme le souligne d'Alembert, dans la partie de l'entrée «Degré» signée par «O», les mots comme être, substance, modification ou, encore, ce que les métaphysiciens nomment les propriétés essentielles de l'être:

sont autant d'abstractions de notre esprit, qui n'indiquent rien de réel & d'existant dans l'individu. [...] Y a-t-il autre chose que des individus dans la Nature? L'esprit, il est vrai, opère sur ces individus; il y remarque des propriétés semblables; celle d'exister, qui constitue ce qu'on appelle *être*; celle d'exister isolé, qui constitue la *substance*; celle d'exister de telle manière, qui constitue la *modification*. Mais l'erreur consiste à s'imaginer qu'il y ait hors de l'esprit même, quelque chose qui soit l'objet réel de ces abstractions.<sup>16</sup>

C'est justement cette même erreur, apanage des «Métaphysiciens téméraires»<sup>17</sup>, que l'Encyclopédiste décèle chez Deschamps. Dans une autre lettre, il remarque avoir détecté chez le Bénédictin le même défaut «de bien des métaphysiciens de réaliser les abstractions». En effet, rétorque-t-il: «L'être *unique* [*Tout ou Rien*], dans l'idée de l'auteur, ne me paraît qu'un être *abstrait*, formé par une pure opération de l'esprit, et qui n'a d'existence que *per mentem*, comme disent les philosophes»<sup>18</sup>.

Bien qu'il reconnut chez Deschamps «un homme d'esprit, fait pour saisir et analyser des idées métaphysiques très fines», toutefois, écrit-il au marquis d'Argenson:

Il me semble en général que le sophisme de l'auteur consiste à donner les opérations de son esprit pour raison de ce qui existe par soi, et de ce qui n'existe pas par soi. Or, toutes les opérations de l'esprit ne concluent rien ni pour ni contre l'existence des choses.<sup>19</sup>

Selon d'Alembert, les idées générales découlent nécessairement d'une médiation, c'est-à-dire d'un processus d'abstraction qui «par l'étude des êtres particuliers»<sup>20</sup> isole des propriétés communes et générales. L'universel est donc une idée *médiatement* générale, soit le résultat d'une opération inductive de l'esprit qui du parti-

<sup>16</sup> «Degré (*Métaph.*)», *Encyclopédie*, IV, p. 761 [dorénavant *Enc*].

<sup>17</sup> *EEP*, p. 48.

<sup>18</sup> *CG*, p. 148.

<sup>19</sup> *CG*, p. 149.

<sup>20</sup> D'Alembert, *Éléments des sciences*, in *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, Champion, Paris 2011, p. 240 [dorénavant *ES*].

culier remonte au général ou, encore, qui dégage une généralisation du particulier. Or, les manuscrits anonymes qui lui parvinrent, sous l'égide obligeante du marquis d'Argenson, renfermaient justement une métaphysique méta-sensorielle, qui ne refusait aucune région au regard de l'entendement, et ne lui interdisait pas la saisie d'«idées immédiatement générales» (pour emprunter l'expression à Cousin)<sup>21</sup>, c'est-à-dire antérieures à une opération ancrée dans la sensibilité.

Il est notoire que d'Alembert distingue trois formes de métaphysiques<sup>22</sup> et il est aisé de comprendre dans quelle branche de son triptyque l'Encyclopédiste situa Deschamps. D'une part, il y a la *metaphysica specialis* ou la *Philosophia Prima* selon Descartes, dont l'objet est l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. D'autre part, il y a la métaphysique «dans un sens plus étendu» (susceptible d'intéresser les Lumières), où se situe aussi bien la métaphysique comme psychologie et gnoséologie selon Locke et Condillac, que la «métaphysique des propositions» comme logique et épistémologie selon d'Alembert lui-même. Enfin, il y a la *metaphysica generalis* ou l'ontologie, «science des idées» considérées erronément *a parte rei*, et dont l'activité est «destinée à se perdre dans les abstractions, dans les propriétés générales de l'être, dans celles du mode et de la substance». Cette dernière acception, à l'égard de laquelle les encyclopédistes ont quelques réserves, est exposée dans l'entrée «Ontologie»<sup>23</sup>. Au sein de la «science de l'être considéré entant qu'être», l'auteur (vraisemblablement Formey) établit la distinction entre l'ontologie «scholastique», comme «science de mots» tombée dans le mépris depuis Descartes, et l'ontologie «vraiment philosophique». Or, selon d'Alembert, Deschamps s'inscrit dans la tradition scotiste en deçà de Descartes. Étant donné qu'il était le seul à avoir «assujéti l'ontologie aux règles de la méthode scientifique», les encyclopédistes s'accordèrent à voir en Christian Wolff «le premier & jusqu'à-présent [soit en 1765] l'unique» à adhérer à la nouvelle face «certaine & utile» de l'ontologie.

Selon d'Alembert, Deschamps ne participe pas à cette nouvelle face de l'ontologie. En effet, il souleva sa critique envers la métaphysique de Deschamps principalement à deux titres. D'une part, il le blâma de ne pas avoir assujéti les idées générales *du Tout* et de *Tout* à l'examen de la «méthode analytique»<sup>24</sup>, certes sans résultats probants sur ce genre d'êtres de raison, mais tout de même incontournable pour tout métaphysicien voulant respecter «la marche de l'esprit»<sup>25</sup>. D'autre part, il lui fit grief d'avoir redéplacer la région de la métaphysique bien au-delà des colonnes d'Hercule de la connaissance sensible, en reconquérant ainsi les hauteurs des idées innées. Pour sa part, il va s'agir de voir que Deschamps s'érigea contre les Lumières empiristes qui refusèrent les idées «générales de toute généralité».

<sup>21</sup> V. Cousin, «Du beau réel et du beau idéal», in *Fragmens Philosophiques*, 1833, pp. 348-350.

<sup>22</sup> *ES*, p. 239-240.

<sup>23</sup> «Ontologie», *Enc*, XI, pp. 486-487.

<sup>24</sup> *ES*, p. 247.

<sup>25</sup> *EEP*, p. 49.



### 3. La saine ontologie de Dom Deschamps

Il convient de souligner d'emblée que la critique métaphysique de Deschamps vis-à-vis des Lumières ne se dirigea pas spécifiquement contre le réductionnisme physique du *Système de la Nature* (1770) de d'Holbach. En effet, l'état originel de celle-ci est présenté dès la *Préface* de *La Vérité tirée du fond du puits* (1761-1763). Ce manuscrit renferme la première étape de la production de Deschamps, dans la mesure où l'ensemble des textes de ce recueil a été rédigé, entre 1761 et 1763, à l'occasion de sa correspondance avec Rousseau. Et bien que les *Observations métaphysiques* et *morales* aient été «faites antérieurement à ces *Réflexions*», néanmoins les seuls exemplaires manuscrits parvenus de ces deux textes ont été remaniés au plus tard jusqu'au 1<sup>er</sup> novembre 1772 (TAQ)<sup>26</sup>.

Dans cette *Préface*, Deschamps observe que «l'objet de notre prétendue métaphysique, depuis et avant Aristote jusqu'à Malebranche, Locke et Condillac» a toujours été «l'homme»<sup>27</sup>. Dans cette étude, il va s'agir de constater que cette diversité rebelle va parcourir en filigrane toute sa pensée. Il suffit pour s'en convaincre de considérer la *Préface*, cette fois, de *La Vérité, ou Le Vrai Système* (1771-1773). Près d'une dizaine d'années plus tard, le TPQ tombe justement au moment de la publication du *Système de la nature* (dont je rappelle que le Chap. X de la Part. I a pour sous-titre «Il n'y a pas d'idées innées»):

Le *métaphysique*, loin d'avoir pour objet l'homme en particulier, autrement que pour l'éclairer sur lui-même, n'a et ne peut avoir pour objet que de considérer les êtres en grand, en général, en total; que de les considérer dans ce qu'ils ont tous de rigoureusement commun, dans ce qu'on peut dire également de chacun d'eux, dans ce qui les identifie, dans ce qu'ils sont aux yeux de l'*Entendement* [...].<sup>28</sup>

Cet extrait requiert d'être développé dans ses trois moments: (a) l'objet de la métaphysique n'est pas l'homme en particulier ni les objets perçus à travers le prisme de ses sensations, mais (b) les êtres en général, en total, soit les propriétés communes à tous les êtres (*Le Tout*), et (c) l'Entendement en est la faculté cognitive. Il est possible, en effet, de dégager de ce triptyque «l'A.B.C. de [sa] spéculation»<sup>29</sup>.

#### a) *Les idées générales*

Dans les *Additions* composées à l'appui du *Précis* (1771) – rédigé pour Yvon, autre encyclopédiste empiriste –, Deschamps cerne, dans son reversement en simple théorie de la connaissance, la cause du crépuscule de la métaphysique:

<sup>26</sup> Cfr. *Dieu est Rien. La métaphysique matérialiste de Dom Deschamps*, Paris, L'Harmattan 2020, pp. 38-39, 81-86.

<sup>27</sup> L.-M. Deschamps, *Préface de La Vérité tirée du fond du puits*, OP, II, p. 546 [dorénavant VP].

<sup>28</sup> VS, p. 95.

<sup>29</sup> TP, p. 466.

On a cru [trouver la Vérité] par l'analyse des facultés de l'homme, par la décomposition de ses idées et de ses sensations; on s'est fait une prétendue métaphysique de cet objet; et il est arrivé qu'on a dégouté de la métaphysique, au point de faire nier jusqu'à son existence.<sup>30</sup>

Deschamps songe à Condillac et Locke – ainsi qu'aux «philosophes de nos jours» comme d'Alembert qui, dans son sillage, ont «décrédité la métaphysique»<sup>31</sup> – lorsque, à plus de dix ans d'écart, il fait encore référence à la «prétendue métaphysique». Rédigé aussi au début des années 70, le prochain texte tiré des *Réflexions métaphysiques préliminaires* dévoile les conséquences propres au «pyrrhonisme»<sup>32</sup> qui dérivent, selon l'auteur, de la réduction du domaine de cette dernière à la subjectivité empirique:

C'est ce développement, plus ou moins, qui fait dire aujourd'hui que chacun a sa métaphysique [vu que l'on connaît les êtres en rapport à soi-même], et qu'il n'y en a point de commune à tous [vu qu'on ne les connaît pas en soi]. C'est aussi par ce développement, qui a été à faire jusqu'ici, qu'on conclut assez généralement, mais non logiquement, de ce que la vérité n'a pas été découverte qu'elle ne peut l'être. Quel chimérique orgueil à vous, me disait un de nos philosophes [probablement Voltaire]<sup>33</sup>, de prétendre avoir trouvé ce que tant de grands hommes ont en vain cherché! Il ne pensait pas que je portais dans moi le même livre qu'ils portaient en eux; que j'avais le même droit direct d'y lire; et que je pouvais y avoir lu plus simplement qu'ils ne l'avaient fait avec toute leur prétendue sagacité.<sup>34</sup>

En réalité, Deschamps n'était pas tout à fait en désaccord avec les Lumières, en ce qui concerne le retournement de la perspective de la métaphysique. En effet, le sens du regard du métaphysicien est bien porté vers l'humanité connaissante, puisqu'il se tourne vers lui-même («dans moi») afin de consulter «le même livre» présent dans l'intériorité de tout un chacun. À l'instar des métaphysiciens du XVIII<sup>e</sup> siècle, le regard du Bénédictin n'est pas plus vertical (soit dirigé vers une autorité ou vers un fondement transcendant) qu'il n'est projeté vers l'extériorité. Sous cet angle, sa critique principale ne semble pas viser l'identification émanant de Locke et de Condillac de l'objet de la métaphysique à la génération des idées par notre esprit, mais plutôt la restriction des sources des facultés cognitives aux seules sensations. En d'autres termes, l'erreur majeure de la «prétendue métaphysique» n'est

<sup>30</sup> Id., *Additions à l'appui de ce qui précède*, OP, I, pp. 163-164 [dorénavant AP].

<sup>31</sup> VP, p. 551.

<sup>32</sup> D'un tel scepticisme découle «la fausse conséquence [...] que si nous n'avons pas une connaissance pleine et entière des objets physiques, des objets qui tombent sous les sens, à plus forte raison ne devons-nous pas l'avoir des objets métaphysiques; ou, ce qui va au même: que si nos sens sont bornés, à plus forte raison notre entendement [...]» L.-M. Deschamps, *Réflexions métaphysiques préliminaires*, OP, I, p. 98 [dorénavant RMP].

<sup>33</sup> CG, p. 450.

<sup>34</sup> CG, p. 100.

pas tant d'avoir posé l'Homme au centre de sa région – «c'est l'homme mon objet»<sup>35</sup> précise-t-il tout de même dans les *Observations métaphysiques* –, que d'avoir borné à la fois l'étendue de la connaissance, le domaine de la métaphysique, ainsi que la subjectivité aux seules «facultés physiques» et aux seules «idées acquises» par l'expérience sensible. Aux yeux de Deschamps, «il répugne» que nous puissions avoir «une connaissance pleine et entière»<sup>36</sup> du général et de l'universel en le dégagant des êtres particuliers et donc de l'expérience sensible. Ainsi «la saine métaphysique» – concept récupéré de d'Alembert afin d'en renverser l'acception – s'occupe bien spécifiquement de la génération des idées générales et de surcroît, à l'opposé de l'Encyclopédiste, elle «se refuse à toute comparaison prise dans le particulier des choses, à toute conséquence prise du particulier au général»<sup>37</sup>. En effet, précise-t-il de l'Homme en tant qu'objet de la métaphysique, «ce sont ses sens qui sont bornés, son *Entendement* ne l'est point»<sup>38</sup>.

En ce sens, la métaphysique du *Vrai Système* entend élargir l'horizon de la connaissance outre les bornes des sensations imposées par les empiristes, en identifiant son objet aux «vérités [générales] puisées dans l'*Entendement*»<sup>39</sup>, sans l'intermédiation phénoménale des sensations. À l'inverse de d'Alembert, selon Deschamps l'universel est antérieur à toute opération de l'esprit débouchant du particulier et de la sensation: le général n'est donc pas induit des individus, mais il est saisi immédiatement par l'entendement.

#### b) Le Tout *et* Tout<sup>40</sup>

Le prochain extrait des *Additions* montre distinctement que le Bénédictin opposa à l'abstraction de d'Alembert (isolement propriété particulière → généralisation) sa propre conception de l'abstraction (conception des propriétés communes → être général):

La conclusion du particulier au général de toute généralité est absurde en ce qu'on ne peut pas la tirer qu'on ne conclue d'une qualité, particulière à une chose, à la même qualité dans toute autre chose. Quand on conclut que *Le Tout* est la matière, l'étendue,

<sup>35</sup> Id., *Observations métaphysiques*, OP, II, p. 386 [dorénavant OME].

<sup>36</sup> VP, p. 556.

<sup>37</sup> VS, p. 87.

<sup>38</sup> RMP, p. 102.

<sup>39</sup> VS, p. 86.

<sup>40</sup> Les analyses de ces dernières pages sont bien plus amplement développées dans la seconde partie de ma thèse: *La lance du peuple. Dom Deschamps, un métaphysicien athée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» – Université Panthéon-Sorbonne, 2023 (en cours de publication). D'autant plus qu'en ce cadre nous ne sommes en mesure que d'évoquer le niveau de la métaphysique deschampsienne où sont distingués *Le Tout* et *Tout*, l'un renvoyant au plan réel l'autre au plan intelligible, alors qu'il y a un niveau encore plus général qui précède leur distinction : celui de l'*Existence* où «l'universel *a parte mentis* et l'universel *a parte rei* sont précisément la même chose» (OME, p. 403).

le fini &c., on conclut bien; on conclut du général au général vu qu'on prend alors les parties *du Tout* dans ce qu'elles ont toute de commun [...] j'entends dans ce qui ne peut être envisagé que métaphysiquement: mais il n'en est plus de même, quand on les prend dans ce qu'elles ont de particulier [...] on ne peut rien conclure du physique au métaphysique, mais du métaphysique au métaphysique [...].<sup>41</sup>

L'idée *du Tout* en tant que la matière, l'étendue et le fini – c'est-à-dire, en tant qu'idée des êtres matériels, étendus et finis pris en général, en total, ou selon leurs propriétés communes – renferme la seule idée innée *a parte rei* que le Bénédictin admet en métaphysique: «tout idéale qu'elle est, [...] cette somme est *Le Tout* universel, ou l'univers»<sup>42</sup>; «cette somme purement idéale ou intellectuelle [...] existe incontestablement»<sup>43</sup>; c'est «la réalité d'existence»<sup>44</sup>. Si *Le Tout* est une totalité à la fois réelle et idéale, la raison est que Deschamps déploie un tel concept dans un cadre autant matérialiste que métaphysique<sup>45</sup>. L'idée *du Tout* existe antérieurement à une opération de l'esprit dans la mesure où l'Entendement la connaît sans aucune généralisation du particulier: en d'autres termes, l'idée de la matière, de l'étendue et du fini (*Le Tout*) ne découle pas d'une abstraction de propriétés particulières des corps matériels, étendus et finis (les parties). La marche saine du métaphysicien commence par la conception des propriétés communes à tous les êtres dans leur union, dans leur somme, dans *Le Tout* universel. Contre la «méthode analytique», l'auteur indique dans le *Précis*:

Le métaphysique est ce qui est général de toute généralité, ce qui est d'une autre nature [...] que telle et telle partie: il est les êtres dans ce qu'ils sont très également: c'est l'être relatif appelé l'*univers*, le *monde*, la *nature*, la *matière* [...].<sup>46</sup>

Mais avant d'expliquer comment se déploie une telle conception «du général au général», il convient d'observer rapidement ce qu'est *Le Tout* ou les parties (*a parte rei* = idéal et réel) et *Tout* ou *Rien* (*a parte mentis* = idéal et non-réel). Lorsque Deschamps affirme que *Le Tout* est à la fois réel et idéal, il signifie par ce concept la *totalité universelle* en tant que, respectivement, *tous les êtres réels*, soit tout ce qui existe effectivement et actuellement dans l'univers, et *la réalité de tout ce qui est*, soit l'être en total, en général et universel. En ce sens, l'idée *du Tout* comprend les êtres réels et la «réalité d'existence», car une telle idée renvoie au-

<sup>41</sup> AP, p. 157.

<sup>42</sup> Id., *Précis en quatre thèses*, OP, I, p. 121 [dorénavant PT].

<sup>43</sup> Id., *Chaîne des vérités développées*, OP, I, p. 109.

<sup>44</sup> TP, p. 442.

<sup>45</sup> A. Ferraro reconstruit les destinées opposées des deux acceptions de l'être en général: Id., *Déterminer une idée vague. L'être en général, de Malebranche aux matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'usage de la métaphysique chez les matérialistes des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, cit., pp. 233-274; Id., *La Réception de Malebranche en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Métaphysique et épistémologie*, Paris, Garnier 2019, pp. 167-241.

<sup>46</sup> PT, p. 129.

tant à l'actualité qu'à la possibilité réelle de l'être: ce n'est pas juste l'agrégat des parties de l'univers, mais «l'unité parfaite de toutes les parties possibles»<sup>47</sup>. Les parties *du Tout* correspondent à tout être actuel ou pouvant exister sur le plan effectif et en dehors de l'esprit. En ce sens, en plus de correspondre à la somme des parties de la Nature, *Le Tout* est la notion universelle englobant toutes les propriétés communes des parties: c'est un concept si général qu'il s'applique à tout être possible. Ainsi, plutôt que de découler d'une abstraction des individus, *Le Tout* de Deschamps n'est autre que l'idée simple et générale de l'être qui rend possible la connaissance des êtres particuliers.

En revanche, l'idée de «*Tout* ou *Rien*» est idéale et non-réelle: elle n'est donc pas antérieure à une conception de l'Entendement. Si *Le Tout* renvoie à «la réalité d'existence», «*Tout* ou *Rien*» renvoie à «la négation de toute réalité d'existence»<sup>48</sup>. Il ne s'agit pas de l'être en général, fini, *un* car composé des parties finies (tout ce qui est possible dans l'univers), mais de «l'être qui est»<sup>49</sup>, infini, *unique* car sans parties (tout ce qui n'est que pensable de l'univers). En ce sens, l'idée de *Tout* résulte de la négation (soit d'une opération de l'esprit) des propriétés générales des êtres (c'est-à-dire le matériel, l'étendue, le fini), car il renvoie à ce qui n'est ni partie *du Tout* ni *Le Tout* des parties: en d'autres termes, ni aux êtres réels ni à l'être en général, ni aux corps ni à la matière. Bien que *Tout* ou *Rien* n'ait aucune convenance avec la réalité, ce concept est entendu comme un opérateur logique, par le fait même qu'il est le binôme contradictoire *du Tout*. En effet, l'on peut dire que *Le Tout* est un principe métaphysique du système de la Nature, tandis que *Tout* est un pur principe de connaissance métaphysique. Ce sujet ne pouvant être développé en ce cadre, il suffit ici de remarquer que l'ontologie deschampsienne est non seulement une science de l'étant (*du Tout*) mais de l'intelligible (car il englobe également le contraire de l'étant: *Tout* ou *Rien*). Or, un tel élargissement œuvré par Deschamps est révélateur de la diversité rebelle de son ontologie – nous y reviendrons.

Maintenant, dans la mesure où l'«être universel» ne peut être induit des êtres, une telle métaphysique générale écarte toute retombée empiriste, sans pour autant réhabiliter la *res cogitans*, ni moins encore une quelconque forme d'immatérialité. En effet, bien que son objet soit le sujet connaissant, Deschamps établit *dans la matière* autant les idées innées que la subjectivité métaphysique, mieux, ce qu'il appelle l'*Entendement* universel.

### c) L'Entendement et les idées innées dans la matière

Pour la question qui nous occupe, le noyau dur et originel de la diversité rebelle de la métaphysique deschampsienne se retrouve pleinement résumé dans ce passage, rhétoriquement savoureux, contre la célèbre maxime empiriste:

<sup>47</sup> *PT*, p. 122.

<sup>48</sup> *TP*, p. 442.

<sup>49</sup> *PT*, p. 134.

D'où vient que l'on fait grâce aujourd'hui à l'ancienne Ecole de son axiome: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*? C'est qu'en ignorant ce que c'est qu'idée innée, on ne veut point d'idée innée: il en est une cependant, et c'est l'*Existence*, telle qu'on verra que je la développe au positif [*Le Tout*] et au négatif [*Tout*].<sup>50</sup>

Si l'on s'en tient à ces lignes, il est aisé d'imaginer que le Bénédictin n'aurait rencontré aucune difficulté à adopter le célèbre adage des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765) de Leibniz corrigeant la maxime empiriste: «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*». Quelques années avant la publication des *Essais* leibniziens, Deschamps avait déjà formulé dans ses *Réflexions* de 1762 son propre *excipe: nisi ipse intellectus*:

Nous sommes tout à la fois métaphysiquement et physiquement. Notre existence métaphysique est nos idées innées, est ce que nous appelons l'*âme*, la *pensée*, l'*Entendement*, sans connaître la force de ces termes, et ce qui ne meurt point de nous; et notre existence physique est nos idées acquises, nos pensées, est ce que nous appelons *notre corps*, est tout ce qui paraît de nous, vivants ou morts.<sup>51</sup>

Certes, à quelques concepts près, car là où Leibniz parle de l'«*âme*», renfermant des «*notions, que les sens ne sauraient donner*», il fait appel à une âme spirituelle distincte du corps. Lorsque Deschamps parle d'âme, il faut tenir compte de sa distinction, déjouant toute connotation traditionnellement spirituelle de celle-ci, entre l'«*âme physique*» et l'«*âme métaphysique*». Sous le premier concept, il entend «*la vie, [...] le jeu des ressorts qui constituent la machine de notre corps [...] le corps même*»<sup>52</sup>. Tandis que le second concept désigne l'Entendement en tant que «*concert des cinq sens*» ou «*sixième sens*»<sup>53</sup>:

L'esprit, ou l'âme, en tant que concevant l'être universel, [...] l'*Entendement*, cette faculté si distincte des idées acquises, de l'esprit philosophiquement pris, de ce que nous appelons *nos pensées* [...].<sup>54</sup>

Ainsi, si par «*l'âme physique de l'homme, j'entends ses sensations*»<sup>55</sup>; il va s'agir de démontrer dans les prochaines lignes que par l'âme métaphysique de l'homme, Deschamps entend son cerveau *quand a lieu* «*la conception*» des idées générales. De fait, entre «*l'expérience sensible*» et «*l'expérience universelle*», entre la perception du particulier et la conception du général, Deschamps pose la différence suivante: tel ou tel de nos sens perçoit les «*corps épars*», soit tel ou tel être «*dans ce qu'ils paraissent aux yeux du corps*», c'est-à-dire, «*distributivement*» pris «*en petit, en particulier,*

<sup>50</sup> *PT*, p. 122.

<sup>51</sup> *RID*, p. 572.

<sup>52</sup> *OME*, p. 376.

<sup>53</sup> *OME*, p. 404.

<sup>54</sup> *PT*, p. 124.

<sup>55</sup> *OME*, p. 387.



en détail, dans leur rapport des uns aux autres, et non dans leur rapport commun à tous, dans leurs différences et leurs ressemblances, dans ce qui les particularise»<sup>56</sup>. En revanche, l'objet qui tombe sous «les yeux de l'Entendement», c'est-à-dire un quelconque effet de la nature vu «au métaphysique», cesse d'être saisi comme un individu particulier et sensible «pour devenir un être intellectuel, c'est-à-dire un être qui a de rigoureusement commun avec les autres êtres d'être effet de la nature»<sup>57</sup>. En clair, l'objet cesse d'être perçu dans ce qui le particularise des autres êtres sur le plan sensible, afin d'être conçu dans sa généralité aux autres êtres sur le plan intellectuel. Ainsi est atteint, sans détour à la sensibilité, ni à l'association d'idées, «*Le Tout* universel», «l'universel comme être», «le commun à tous les êtres», «l'universalité des choses», «la somme des êtres», ou encore «l'être appelé l'univers».

Un tel objet est conçu «collectivement» dans son rapport commun à tous les objets, c'est-à-dire dans sa généralité qui consiste dans les propriétés générales qu'il a en commun avec tous les êtres à travers ce que Deschamps définit également dans ses *Additions* «les sens de concert et d'accord»:

*L'Entendement* n'est point sans sens, mais ce ne sont point les sens désunis, comme je l'ai dit, qui sont l'*Entendement*, c'est leur concert et leur accord; et conclure de ce qu'ils donnent désunis à ce qu'ils donnent réunis, c'est conclure du particulier au général: conclusion d'autant plus absurde que le particulier d'où l'on conclut est d'une autre nature que le général auquel on conclut.<sup>58</sup>

La marche de l'*Entendement* est ainsi immédiatement générale et méta-sensorielle (cette faculté ne résulte pas des sensations mais du concert et de l'accord des sens). L'union des sens émanant de l'*Entendement* consiste en une forme d'abstraction (généralité → général) dont le «résultat [...] [est] d'une autre nature que telle et telle vérité, que tel et tel être qui tombe sous les sens»<sup>59</sup>, précise-t-il:

Il n'est personne à qui la philosophie naturelle n'affirme que l'univers existe comme être. Mais il n'existe que des êtres, disent les philosophes, ou, pour parler leur langage, que des individus; sans doute: mais ces individus entièrement liés les uns aux autres, aux yeux de l'*Entendement*, quoiqu'ils paraissent tous séparés les uns des autres, aux yeux du corps, mais ces individus, dis-je, font somme, font totalité, tout idéale qu'elle est, et cette somme est *Le Tout* universel, ou l'univers, que j'ai pour objet de faire connaître, et qu'il était on ne peut pas plus essentiel qu'il fût connu, ainsi que l'être qui le nie.<sup>60</sup>

L'*Entendement* a une origine corporelle et matérielle: le cerveau. En effet, si Deschamps distingue «l'intelligence» (ou «l'intellect») de l'*Entendement*, si il ramène l'intelligence au «jeu des fibres de notre cerveau», et si il définit cette der-

<sup>56</sup> RMP p. 95-96.

<sup>57</sup> AP, p. 162.

<sup>58</sup> AP, p. 158.

<sup>59</sup> RMP, p. 95.

<sup>60</sup> PT, p. 121.

nière comme «la faculté au moyen de laquelle je développe ici l'*Entendement*»: la connaissance intellectuelle (ou la conception des idées immédiatement générales) se déploie par un jeu des fibres du cerveau. Ainsi, il y a jeu et jeu des fibres: il y a un jeu de l'intelligence engagé par «les doigts des objets du dehors sur [les fibres]»<sup>61</sup> et il y a un jeu d'où résulte l'Entendement engagé par les fibres sur les fibres. En effet, la connaissance intellectuelle ne se déploie pas par telles ou telles fibres cérébrales mues par «des parties du dehors sur elles», ou bien par telles ou telles «traces» imprimées sur elles par la sensibilité: mais par le concert et l'accord des fibres qui se disposent «d'elles-mêmes». La connaissance de l'Entendement émane de la seule disposition des fibres cérébrales, c'est-à-dire d'une action «intime» entre fibres:

C'est par ma pensée que je développe mon *Entendement*, et si je le développe heureusement, ce n'est qu'autant que *les fibres de mon cerveau, se roidissant d'elles-mêmes* contre la dissonance que l'absurde y mettrait, sont parvenues à être à l'unisson sur cet objet, à avoir une connaissance nette du fini et de l'infini, du sensible et du *Rien* [soit des idées innées *du Tout* et de *Tout*].<sup>62</sup>

Une tête «bien ou mal organisée» dépend de «l'action des fibres du cerveau les unes sur les autres. Cette action est la pensée, la pensée est cette action»<sup>63</sup>. Une mauvaise disposition résulte d'un «défaut de rapport, de concert et d'union dans les fibres», et ceci occasionne la «faiblesse», «le peu de résistance» du cerveau, en formant comme «des calus» dans ses fibres qui empêchent «de faire entrer la vérité»<sup>64</sup>, en d'autres termes de saisir immédiatement les idées générales. Cette mauvaise organisation du cerveau est due à un véritable dysfonctionnement au sein de l'action des fibres, qui cause «l'incorporation» de traces «sensibles» avec des traces «intellectuelles», du particulier avec du général.

Si la conception des idées générales requiert une opération fondamentale de l'esprit ou de «l'intellect» (que Deschamps distingue de l'Entendement)<sup>65</sup>, consistant dans le «développement» des «collectifs généraux», à savoir dans la classification des attributs positifs et négatifs<sup>66</sup>, cela est due au fait que dans le cerveau les traces dues à la seule disposition de fibres sont incorporées (c'est-à-dire liées) à des traces d'origine sensorielles, soit à des idées particulières. De fait, suivant la marche de l'esprit dite réelle, le métaphysicien de d'Alembert clarifie les idées générales lorsqu'il les ramène à l'association d'idées particulières et aux sensations. Au contraire, suivant la «marche que nous prescrivent les lumières de la saine raison»<sup>67</sup>, le métaphysicien de Deschamps doit dépouiller les notions gé-

<sup>61</sup> AP, p. 161

<sup>62</sup> AP, p. 169 [«les fibres de mon cerveau, se roidissant d'elles-mêmes» n'est pas en italique dans le texte original].

<sup>63</sup> OME, p. 387.

<sup>64</sup> OME, p. 370.

<sup>65</sup> VS, p. 90.

<sup>66</sup> Id., *Réfutation simple et courte du système de Spinoza*, OP, II, p. 618.

<sup>67</sup> VP, p. 550.

nérales du particulier, de l'acquis, du sensible, de même qu'il doit épurer les liaisons entre fibres et traces sensibles. En ce sens, l'idée générale *du Tout* ou *de Tout* est comparable à la statue de Glaucus défigurée par les flots et les coquillages (soit par les idées acquises par la sensibilité). C'est d'une telle défiguration que découlent «les idées que nous avons [en rapport à nos besoins et sensations] de Dieu». Les idées innées correspondent, de fait, à «Dieu dépouillé de ce que nous avons mis absurdement d'humain en lui»<sup>68</sup>, à savoir dans le dépouillement de ce qui relève de l'ordre physique (le Dieu architecte) et moral (le Dieu rédempteur):

quelles traces profondes ne faut-il pas effacer aujourd'hui de nos cerveaux, accoutumés à voir le sensible dans l'intellectuel, pour les monter à ne plus envisager l'être suprême, ou *Le Tout*, comme un être moral, comme un maître qui nous châtie et nous récompense !<sup>69</sup>

En ce sens, comme certains matérialistes, Deschamps participa à la réduction de Dieu à l'être en général, seulement lui, il le fit dans un sens à la fois métaphysique, matérialiste, et même physiologique. La conception immédiate des idées innées d'être en général et de *Rien* dépend de traces qui résultent uniquement de la disposition des fibres du cerveau. Lorsque les fibres sont bien disposées (si elles sont harmonieuses, unies, de concert) le cerveau conçoit les idées générales *du Tout* et de *Tout* sans les incorporer aux traces sensibles, sans se former les idées de Dieu<sup>70</sup>.

#### 4. *Les idées innées d'être en général et de Rien à l'usage du matérialisme*

Au sein de sa seconde *Préface*, Deschamps se défend de la critique de d'Alembert: «l'existence de l'univers n'y était pas établie de façon dont [«nos philosophes»] pouvaient l'imaginer d'après Scot»<sup>71</sup>. Et ce, pour une raison toute simple, qu'il fit souligner polémiquement par l'un des personnages de son *Après-souper* (1772), l'abbé Yvon, soit son autre opposant empiriste: «parce que Scot n'a pas poussé sa chimère jusqu'à l'existence *du rien*»<sup>72</sup> – ce qui au XVIII<sup>e</sup> siècle voulait dire qu'il n'a pas compté parmi les êtres de raison le *Rien*. Rien de plus vrai: le *non-ens* pour Scot est le contradictoire et donc l'inintelligible<sup>73</sup>.

Certes, Deschamps introduit une diversité rebelle à l'égard des métaphysiques

<sup>68</sup> RMP, p. 101.

<sup>69</sup> Id., *Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, OP, I, p. 249.

<sup>70</sup> Selon Deschamps, la disposition des fibres du cerveau se réalise «dans l'utérus». Cette question liée aux idées innées a été étudiée lors de mon intervention «La femme à l'état de mœurs. Dom Deschamps entre religion et philosophie» dans le cadre de la Journée d'études internationale «L'humanité genrée: les femmes entre philosophie et religion dans la première modernité» (2-3 février 2024, ENS de Lyon). Les actes feront l'objet d'une publication.

<sup>71</sup> VS, p. 89.

<sup>72</sup> Id., *L'Après-souper du 7<sup>e</sup> 8bre 1772 entre M<sup>de</sup> La Marquise de V., L'Abbé Y et Dom D*, OP, II, p. 654.

<sup>73</sup> Cfr. C. Cervellon, «Duns Scot» in AA. VV., *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Puf 2006, pp. 305-315.

des Lumières, car il élargit les facultés cognitives de l'homme, l'origine des idées et l'objet de la métaphysique à la région de «l'idéal»: «*Le Tout* et *Tout* n'ont qu'une existence idéale, pour le dire ici, mais cette existence est de leur essence, et ils n'en sont pas moins l'*Existence*»<sup>74</sup>. Cependant, c'est également à l'égard de la *metaphysica generalis*, telle qu'elle fut théorisée par Scot et telle qu'elle fut reprise par Wolff, que Deschamps introduit une diversité tout aussi rebelle.

En plus de supprimer la prétendue *metaphysica specialis* – étant donné qu'il englobe Dieu et l'âme dans le champ de la métaphysique générale, vu que ces derniers résultent d'une incorporation d'idées sensibles aux idées innées *du Tout* et de *Tout* – Deschamps ne limita pas l'objet de la métaphysique à l'être en général (*Le Tout*), mais il l'étendit également au *Rien* (*Tout*): en effet, le concept d'*Existence* surplombe l'un et l'autre. Or, une telle extension du concept d'*Existence* au *Rien* était bien attribuable à une autre tradition ontologique<sup>75</sup> que l'on peut qualifier d'hétérodoxe, dans le sens où elle ne s'opposait rien moins qu'au canon ontologique et scolastique incontesté (depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à Kant). Sans entrer ici dans des questions métaphysiques oubliées au XVIII<sup>e</sup> siècle (même pour l'érudite Deschamps en toute vraisemblance), ce qui importe ce n'est pas de prouver que notre Bénédictin n'était pas scotiste afin de le rattacher à une autre branche, quoique mineure et hétérodoxe, de la Seconde scolastique. En revanche, il est remarquable d'observer qu'au sein du *Vrai Système* se trouve mobilisé un argumentaire ontologique atypique à des fins matérialistes<sup>76</sup>: en ce sens il s'agit d'une ontologie rebelle à toute tradition métaphysique. De fait, quoiqu'il déploie une ontologie aux apparences scolaires, en reléguant l'idée innée de *Tout* ou *Rien* à l'*a parte mentis*, Deschamps affirme au fond que tout ce qui n'est pas une partie effective ou possible «[du] *Tout* [qui] est la matière, l'étendue, le fini», n'est pas réel car «immatériel». Et pour l'historien des idées, il est curieux de remarquer que, durant le prétendu siècle du crépuscule de la métaphysique, les chemins du matérialisme empruntèrent des voies à tout le moins inattendues. Car si Deschamps intègre, d'une part, à son arsenal matérialiste des théories «proscrites» par les Lumières, telles que l'universel *a parte rei*, *a parte mentis* et même l'existence du *Rien*. D'autre part, en les concevant comme immédiatement générales, il entend ramener les idées innées à leur origine physiologique. En ce sens, dans la mesure où ils résultent d'une disposition de fibres sans traces, *Le Tout* et *Tout* sembleraient bien représenter les idées innées les plus rebelles de l'histoire de l'ontologie.

<sup>74</sup> VS, p. 91.

<sup>75</sup> Cfr. M. Lamanna, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Gockel (1547-1628)*, s.l., Olms 2013.

<sup>76</sup> Non seulement l'être en général comme chez les matérialistes du temps (Cfr. A. Ferraro), mais l'existence du *Rien*.

Un dubbio crudo:  
antropofagia e umorismo nei *Saggi* di Montaigne

Paolo Vanini  
(Università degli Studi di Trento)  
paolo.vanini@unitn.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: A Raw Doubt: Anthropophagy and Humor in Montaigne's *Essays*.

Abstract: In this paper, I will focus on the role played by humor in Montaigne's portrait of cannibals. In par. 1, I define the concept of humor to stress the relationship between humor and skepticism. In par. 2, I examine the relationship between humor, habits and imagination, in so far as Montaigne uses his imagination to refute the notion that cannibals' habits are a sign of inhumanity. In par. 3, I analyze the chapter *Of cannibals* as a literary dissimulation that enables Montaigne to have the cannibals talk in their own language, treating them as reliable witnesses. Their testimonies give Montaigne the opportunity to show the religious value of the anthropophagic ritual to criticize the barbarism of the Protestant and Catholic civil wars. In par. 4, I focus my attention on Montaigne's apology for cannibals' nakedness. I suggest that skepticism can be characterized as a philosophical exercise in which we divest ourselves of our habits.

Keywords: Humor; Skepticism; Anthropophagy; Ritual; Habits; Imagination; Nakedness.

J'aime l'allure poétique, à sauts et à gambades.  
*Essais* (III, 9, 1848)

1. *Un'incongruenza scettica*

Nei *Saggi* di Montaigne ci sono due capitoli dedicati agli Indios del Nuovo Mondo, detti anche "selvaggi" dai conquistatori del Vecchio Continente: il capitolo 31 del Libro I, *Dei cannibali*, e il capitolo 6 del Libro III, *Dei cocchi*. In questi due testi, scritti tra il 1580 e il 1588, Montaigne sfrutta il simbolismo delle utopie e dei mondi capovolti per mostrare come l'opera dei colonizzatori europei avesse degradato un'utopia realmente possibile in un paese distopico, in cui il peso dell'oro giustificava la soppressione della vita umana. Si tratta di

due complesse composizioni narrative, in cui Montaigne, da antropologo *ante litteram*, osserva le consuetudini degli Indios precisamente per confutare l'idea secondo cui i *selvaggi* non sarebbero propriamente umani, bensì *bestie* incapaci di intendere e volere, e dunque da sfruttare a proprio piacimento<sup>1</sup>.

A partire da questa premessa esaminerò il ruolo dell'umorismo nel ritratto di Montaigne, focalizzandomi in particolare su *Dei cannibali*. Dalla prospettiva dei colonizzatori, infatti, la disumanità dei selvaggi è comprovata da due circostanze: non sanno vestirsi (cioè, girano nudi come animali); si nutrono di carne umana (cioè, sono orrendi cannibali). In entrambi i casi i selvaggi infrangono due tabù che sono a fondamento della civiltà occidentale, ragion per cui possono essere trattati da incivili – da «animali non razionali»<sup>2</sup>. Montaigne decostruisce queste narrazioni stereotipiche, inscenando un racconto che gioca col paradosso e le inversioni simboliche per difendere la nudità dei cannibali. Se i colonizzatori dipingono i cannibali come la parodia dei cristiani ben vestiti, Montaigne opterà invece per l'ipotesi opposta: sono i cristiani a essere la parodia dei nudi cannibali. In questo frangente, sarà decisiva la comparazione tra il rituale antropofagico degli Indios e la consuetudine – consolidata in Europa durante le guerre di religione del sedicesimo secolo – di torturare il nemico, nella misura in cui mangiare la carne *cotta* di un avversario valoroso è molto meno disumano che inferire sulla carne *cruda* di un prigioniero ancora vivo.

Prima di procedere è però necessaria una precisazione terminologica, relativa al sostantivo «umorismo». L'umorismo è un fenomeno artistico e culturale strettamente legato al «riso» in quanto fatto fisiologico. Nel linguaggio quotidiano spesso i due concetti si sovrappongono, nella misura in cui si presuppone che un testo o uno spettacolo siano umoristici se e solo se *fanno ridere* il lettore o lo spettatore.<sup>3</sup> In realtà, come a suo tempo aveva mostrato Pirandello, l'umorismo è un gesto artistico che non ha come scopo principale quello di far ridere, bensì quello di cambiare la nostra *percezione abitudinaria della realtà*<sup>4</sup>. Il mondo è un luogo *contraddittorio*; tuttavia, una contraddizione che viene vista per lungo tempo smette di essere percepita come tale; diventa qualcosa di *normale*, inerente alla struttura stessa del mondo, e giudicata dunque *naturale*. L'umorista gioca precisamente con questa abitudine interpretativa, enfatizzando e talvolta esasperando i nostri consuetudinari metri di giudizio, nel tentativo di farci accorgere di alcune incongruenze del mondo circostante che abbiamo disimparato a percepire in quanto tali. Per questo motivo l'umorismo innesca nello spettatore uno stato d'animo di perplessità e scetticismo, nella misura in cui gli rivela il lato farsesco delle certezze grazie a cui egli si è orientato nel mondo fino a quel momento,

<sup>1</sup> N. Panichi, *Montaigne*, Carocci, Roma 2010, pp. 170-188; N. Panichi, *Ecce homo. Studi su Montaigne*, Ed. della Normale, Pisa 2017, pp. 217-238; C. Lévi-Strauss, *Da Montaigne a Montaigne*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

<sup>2</sup> T. Conley, *The Essays and the New World*, in U. Langer (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge U.P., Cambridge 2005, pp. 74-95.

<sup>3</sup> N. Carroll, *Humour. A Very Short Introduction*, Oxford U.P., Oxford 2014, Chapter 1.

<sup>4</sup> L. Pirandello, *L'umorismo*, Garzanti, Milano 2002, pp. 180-191.



tramite una serie di criteri che gli consentivano di distinguere chiaramente il vero dal falso, il bene dal male, il reale dal fantastico<sup>5</sup>.

Più precisamente, l'umorismo è provocato dalla percezione di un'incongruenza tra le nostre abituali aspettative verso la realtà (il mondo come *dovrebbe essere*) e la realtà così come ci appare (il mondo come è)<sup>6</sup>. Spesso tale incongruenza è avvertita come una piacevole dissonanza o illogicità, che ci permette di osservare il mondo con sguardo divertito e da una prospettiva inusuale, in cui le norme tradizionali sono momentaneamente sospese. Talvolta, però, questa dissonanza mette in discussione qualcosa di filosoficamente rilevante, come la distinzione tra proprio ed estraneo, ossia tra Identico e Diverso, nella misura in cui sono proprio le norme e consuetudini sociali a definire i perimetri di appartenenza di un gruppo rispetto a un altro. Noi ridiamo, infatti, delle *stranezze dell'Altro* (che viene dunque deriso per le sue stranezze), poiché etichettiamo i suoi comportamenti come ridicoli o grotteschi, dato che nel nostro gruppo i medesimi comportamenti non sono considerati leciti o ammissibili. Al riguardo Noël Carroll osserva che l'umorismo può svolgere due funzioni tra loro divergenti: una reazionaria, quando serve a ridicolizzare le usanze del Diverso; una scettica, quando serve a decostruire i taciti presupposti culturali che legittimano le usanze del gruppo a cui apparteniamo<sup>7</sup>.

In questo articolo io muovo dall'ipotesi che Montaigne debba essere letto anche come uno scrittore umoristico, che sfrutta l'umorismo in chiave scettica, ossia per mettere radicalmente in dubbio la nostra abitudinaria percezione del mondo<sup>8</sup>.

## 2. *Fantasie cannibali*

Nei *Saggi* l'apologia dei cannibali si sviluppa parallelamente alla critica delle consuetudini sociali, nella misura in cui è la *nostra tradizionale definizione* di razionalità a non permetterci di percepire i *comportamenti altrui* come razionali. Per cambiare il giudizio sui selvaggi è necessario educare il nostro sguardo a guardarli in modo differente, ossia oltre i limiti imposti dalla consuetudine. Questo principio emerge già nelle prime pagine *Dei cannibali*, in cui, contrariamente a quanto preannunciato dal titolo scabroso, non si parla di antropofagia, bensì del rapporto tra natura e barbarie. Montaigne menziona l'esempio degli antichi Greci, che avevano la «volgare» abitudine di chiamare barbari tutti i popoli stranieri, compresi i Romani, e osserva che i suoi contemporanei si comportano allo stesso modo con gli abitanti del Nuovo Mondo, che vengono etichettati come

<sup>5</sup> Cfr. L. Salmon, *I meccanismi dell'umorismo*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 66-83.

<sup>6</sup> J. Morreall, *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, Blackwell, West Sussex 2009; A. Robert, *A Philosophy of Humor*, Palgrave, Cham 2019.

<sup>7</sup> N. Carroll, *Humour*, cit., Chapter 3.

<sup>8</sup> Vedi L. Amir, *Philosophy, Humor, and the Human Condition. Taking Ridicule Seriously*, Palgrave, Cham 2019, pp. 97-117.

*selvaggi* per il semplice motivo che «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (I, 31, 367-373)<sup>9</sup>. Bisogna confutare questa deduzione, per dimostrare che la distanza tra le abitudini degli Indios e quelle degli europei non va interpretata come una mostruosità da condannare, bensì come una differenza da comprendere. Il problema è che gli uomini confondono la contingenza delle proprie abitudini con la necessità dei meccanismi naturali, motivo per cui reputano *innaturale* tutto ciò che risulta non conforme alle loro usanze.<sup>10</sup>

Montaigne aveva illustrato questo aspetto in *Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge acquisita*, quando – per esemplificare la forza tirannica della consuetudine – narra di quella contadina che, essendosi abituata a «portar tra le braccia un vitello fin dalla nascita», continua a farlo anche quando il vitello è diventato un bue (I, 23, 191). Ciò è possibile perché l'abitudine, oltre a intorpidire i sensi con cui percepiamo la realtà, arriva persino a toglierci «la libertà di alzare gli occhi» (*ibidem*). Gli uomini possono infatti abituarsi a qualsiasi cosa, tranne al fatto che gli Altri seguano norme comportamentali e valoriali diverse dalle proprie. Al riguardo sono emblematiche le tradizioni culinarie, che mostrano come un cibo considerato prelibato in un paese possa diventare immangiabile nel paese accanto. Precisamente quello che accade con i popoli «delle nuove Indie»: noi ci stupiamo perché loro si nutrono di animali immondi come ragni, cavallette, formiche, e pipistrelli; ma loro, se fossero costretti a mangiare la carne dei bovini o suini francesi, rischierebbero di morirne, perché incapaci di digerirle (*ibidem*). Ciò che è normale da un lato del mondo, diventa impossibile dal lato opposto – e viceversa. In questo collettivo gioco degli specchi, ognuno è potenzialmente mostruoso o ridicolo agli occhi dell'altro, perché tutti giudicano come inaccettabile ciò che non hanno mai visto prima – o perché riducono l'intero spettro del visibile all'angolo ristretto del già visto.

Montaigne menziona il caso di un conoscente che non si soffiava il naso con il fazzoletto, bensì direttamente con le mani, «cosa assai contraria ai nostri usi». Quando il gentiluomo si giustifica, spiegando di reputare *più strano* il fatto di impacchettare un escremento mucoso e metterselo in tasca del fatto di gettarlo a terra dove capita, Montaigne ammette che l'altro «non parlava del tutto senza ragione, e che la consuetudine mi aveva *tolto la percezione di quella stranezza* (*ivi*, 197). Accade la stessa cosa con coloro che condanniamo come barbari o selvaggi, senza accorgerci che tali «barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro» (*ibidem*). Montaigne dimostra che le consuetudini operano una doppia coercizione nei confronti dell'individuo: da un lato fuorviano la

<sup>9</sup> Il numero romano indica il Libro (I, II, III) degli *Essais* di Montaigne, il primo numero arabo il saggio, il secondo numero arabo la pagina (o le pagine). Le citazioni verranno inserite tra parentesi nel corpo del testo. Si cita dall'edizione italiana curata da Fausta Garavini (*Saggi*, Bompiani, Milano 2012) condotta sull'edizione critica dell'Esemplare di Bordeaux curata da André Tournon (*Essais*, Actes Sud, Paris 1997-98).

<sup>10</sup> J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 93-100.

sua percezione del mondo esterno, dall'altro alterano la sua consapevolezza interiore, poiché le consuetudini impongono delle deformazioni prospettiche che *non sono avvertite come tali* da parte del soggetto che le subisce<sup>11</sup>.

Il problema, adesso, non è semplicemente ciò che noi vediamo nell'Altro (selvaggio o straniero che sia); è anche, e forse soprattutto, ciò che noi non vediamo in noi stessi (o nel nostro gruppo). L'incapacità di percepire le proprie deformità si traduce nella tendenza a ingigantire le deformità altrui, fino al punto da imporre all'Altro la maschera chimerica dell'orco. E questo, per Montaigne, comporta un uso depravato della nostra *facoltà immaginativa*, perché offre un dipinto completamente falsificato e semplificato della realtà<sup>12</sup>. Si può anzi affermare che esiste una stretta connessione tra immaginazione e consuetudini, in quanto entrambe possono costringere l'individuo a vedere ciò che non esiste o a ignorare ciò che effettivamente è (I, 21, 169). Tuttavia l'immaginazione svolge anche una funzione emancipatrice per Montaigne, nella misura in cui rappresenta la capacità di *creare un messaggio* che trascende i dati percettivi abitudinari, ampliando di conseguenza *le possibilità del reale*<sup>13</sup>.

Quando questo accade l'immaginazione si traduce in una *nuova esperienza* del mondo, che permette al soggetto di ipotizzare vie originali per approcciare frammenti di realtà diversi. Si tratta di un aspetto decisivo in relazione alle consuetudini sociali, perché l'origine storica di ogni consuetudine deve essere ricercato nei modi attraverso cui un determinato gruppo umano ha saputo risolvere un determinato bisogno posto dall'ambiente circostante in un determinato tempo: per esempio, come proteggersi dal freddo; come andare a caccia; come difendersi dal nemico; e così via. Dato che ognuno di questi bisogni prevede un ampio spettro di soluzioni possibili – e dato che ogni soluzione implica la capacità di immaginare un nuovo modo per risolvere la difficoltà – non è *innaturale* che, in luoghi e tempi diversi, si siano consolidate fantasie diverse ma parimenti funzionali per affrontare la realtà. La storia tende ad occultare l'origine fantastica, cioè immaginifica, delle tradizioni culturali. Montaigne, in quanto scettico, vuole invece disoccultare questa origine, per evitare che solo alcune tradizioni vengano giudicate naturali, a discapito di tutte le altre, recluse dogmaticamente nella sfera dell'impossibile (di ciò che sarebbe contro natura).

Il dogmatismo, per Montaigne, si configura non casualmente come la totale incapacità di *immaginare interpretazioni diverse della realtà*<sup>14</sup>. Lo scetticismo, al contrario, implica la consapevolezza che la realtà non è mai univoca, bensì «infinita come materia, infinita come varietà» (I, 23, 197). Per questo lo scettico è a

<sup>11</sup> C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 170-175.

<sup>12</sup> Cfr. I.D. McFarlane, *Montaigne and the Concept of the Imagination*, in A.M. Boase (ed.) *The French Renaissance and its Heritage*, Routledge, London 1965, pp. 117-137.

<sup>13</sup> A. Hartle, «Montaigne and Skepticism», in *The Cambridge Companion to Montaigne*, cit., pp. 183-205, N. Panichi, *I vincoli del disinganno, Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, pp. 184-203.

<sup>14</sup> N. Panichi, *Montaigne*, cit., pp. 119-223; F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, PUF, Paris 2001.

alla ricerca di un *linguaggio* che sappia corrispondere all'infinita proliferazione di senso della realtà. E per questo Montaigne è ostile tanto all'uso sclerotizzato del linguaggio praticato da filosofi, medici e giuristi di professione, quanto all'eccessiva serietà con cui i dotti parlano del mondo<sup>15</sup>. Nella scia di Erasmo, egli descrive il mondo come una realtà silenica: un grande *teatro* in cui tutto è il contrario di ciò che appare, in cui ogni fenomeno è contrassegnato da una costitutiva ambivalenza e in cui follia e sapienza si scambiano perpetuamente e instancabilmente i ruoli, suscitando così il riso del saggio, perché la saggezza è in primo luogo questo: la capacità di ridere del nostro ruolo sul palcoscenico dell'esistenza<sup>16</sup>.

È qui che subentra l'umorismo come tratto stilistico dello scrittore Montaigne. Per registrare il carattere silenico della realtà, è innanzitutto necessario scrivere *silenicamente*. Per questo ogni pagina dei *Saggi* è il centro gravitazionale di continui capovolgimenti dialettici, in cui la tesi principale dell'argomentazione è decriptata nel labirinto di digressioni marginali; in cui le spiegazioni universali vengono confutate tramite l'accorto utilizzo di esempi e aneddoti; e in cui il dettaglio a prima vista insignificante è la fiamma che innesca la conflagrazione di un nuovo senso. Scrivere significa *dissimulare*. A differenza di quanto accade normalmente in società, dove i dissimulatori sono coloro che giustificano il male in nome del bene (come un re che ruba in nome della legge o un fanatico che uccide in nome di Dio), Montaigne è un dissimulatore onesto, che utilizza la finzione narrativa per difendere la ricerca del bello e del vero. Per questo può affermare:

Anche nello studio che faccio dei nostri costumi e dei nostri atti *le testimonianze favolose* [*les témoignages fabuleux*], purché siano possibili, servono al pari di quelle vere. Accaduto o non accaduto, a Parigi o a Roma, a Giovanni o a Pietro, è sempre un tratto dell'umana capacità di cui sono utilmente avvertito da quel racconto (I, 21, 187).

Montaigne sostiene che «les témoignages fabuleux» hanno la stessa valenza dell'esempio storico, dell'aneddoto biografico o della testimonianza giuridica, poiché esse – al pari di quelle vere – possono rivelare un tratto del reale che non avevamo ancora visto. Di conseguenza egli crede che riportare un racconto fantastico, per capovolgere la prospettiva da cui osservare un problema reale, non costituisca una *falsa testimonianza*, perché in questo caso non si tratta né di stabilire fatti né di condannare degli imputati, bensì di esaminare il campo del possibile. E qui va ribadito che Montaigne non parla solo da uomo di lettere, isolato in una biblioteca monastica, ma anche da esperto giurista e uomo politico, che è stato consigliere al Parlement di Bordeaux per tredici anni (1557-70) e poi sindaco della stessa città per due mandati (1581-85), che ha tentato la carriera da

<sup>15</sup> P. Desan, *Montaigne et le doute judiciaire*, in *L'écriture du scepticisme*, Droz, Genève 2004, pp. 180-190; A. Tournon, *Justice and the Law: On the Reverse Side of the Essays*, in *A Cambridge Companion to Montaigne*, cit., pp. 96-117.

<sup>16</sup> Vedi G. Piaia, *Sapienza e follia*, Ed. della Normale, Pisa 2015.

ambasciatore a Roma e che ha svolto pure il ruolo di intermediario tra Enrico di Navarra e la Corte<sup>17</sup>. Montaigne, che conosce bene l'utilità delle *finzioni giuridiche*, non vuole soltanto mostrare l'effettiva difficoltà di distinguere con certezza il piano della realtà da quello della finzione, ma vuole sfruttare questa consapevolezza per parlare della realtà in modo più corretto<sup>18</sup>. Per questo analizza meticolosamente i modi attraverso cui le fantasie degli uomini si traducono nella realtà storica delle loro credenze sociali, etiche e religiose, per evidenziare un aspetto: ci sono fantasie che inaridiscono la realtà e annullano la dignità umana; ci sono fantasie, invece, che permettono di ipotizzare una realtà meno nefasta.

La violenza dei conquistatori europei nei confronti degli Indios è stata l'effetto di una fantasia macabra, quella per cui i cannibali assomigliavano ad animali *mascherati* da uomini, dunque non meritevoli di essere trattati come esseri umani. Per confutare questo pregiudizio, Montaigne si affida a una fantasia di segno opposto, in cui i nudi cannibali mangiano con più decoro degli imbellettati cristiani. Un'alternativa immaginaria che ha la sua utilità filosofica, perché, come leggiamo nell'incipit *Dei cocchi*: «[...] i grandi autori, scrivendo delle cause, non si servono solo di quelle che ritengono vere, ma anche di quelle a cui non credono, purché abbiano qualche singolarità e bellezza. Essi parlano abbastanza veracemente e utilmente, se parlano ingegnosamente» (III, 6, 1665).

### 3. *Arrostire il verbo*

La regola principe per ogni umorista è quella di *non* spiegare le proprie battute: una battuta deve essere capita da chi la ascolta, non spiegata da chi la racconta. Per questo l'umorista dice sempre *meno* rispetto a quello che deve essere inteso: se l'ascoltatore ha bisogno di una spiegazione completa, allora la battuta non ha funzionato<sup>19</sup>. Ragion per cui, a differenza dei metafisici che elaborano sistemi filosofici, gli umoristi sono solitamente indenni dal vizio della prolissità: anche se parlano o scrivono molto, il loro è uno stile laconico.

Chi ha avuto il piacere di stringere i *Saggi* tra le mani, sa di non aver a che fare con un'edizione tascabile. L'opera si compone di tre libri e migliaia di pagine, che si intersecano tra loro in ottemperanza a un'architettura barocca, che esplicitamente si richiama all'estetica pittorica delle *grottesche*<sup>20</sup>, e si potrebbe definire come un'infinita variazione sul tema lucreziano del *clinamen*: quella legge, cioè, secondo cui nel mondo non accade mai la stessa cosa, poiché gli atomi si scontrano e si incontrano in modo sempre differente e casuale, dando vita a

<sup>17</sup> Vedi la biografia curata da P. Desan, *Montaigne. A Life*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017.

<sup>18</sup> Su questo punto rimando a P. Vanini, *Sospendere il Nuovo Mondo. Montaigne, lo scetticismo e i cannibali*, «Rinascimento», LXI, 2021, pp. 387-420.

<sup>19</sup> N. Carroll, *Humour*, cit., pp. 7-15; S. Critchley, *On Humour*, Routledge, London 2002.

<sup>20</sup> Sul rapporto tra grottesco e scetticismo in Montaigne vedi: F. Garavini, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma*, Il Mulino, Bologna 1991.

«una perpetua moltiplicazione e permutazione di forme» (III, 6, 1685)<sup>21</sup>. Eppure Montaigne rivendica questa volontà di non eccedere nelle spiegazioni proprio nell'ultimo capitolo dei *Saggi*, quando scrive:

La parola è per metà di colui che parla, per metà di colui che ascolta. Questi deve prepararsi a riceverla secondo l'intonazione che essa prende. Così fra coloro che giocano a palla, quello che sta sulla difesa si sposta e si prepara secondo che vede muovere quello che gli lancia il colpo, e secondo la direzione del colpo (III, 13, 2029).

A palla bisogna giocare almeno in due: la parola che io scrivo, per non perdersi nel nulla, deve essere ricevuta dal giocatore che la legge. Le due azioni si coinvolgono reciprocamente e, in mancanza dell'una o dell'altra, il gioco della comunicazione smetterebbe di funzionare: per giocare non è sufficiente *comprendere* le regole del gioco; è necessaria, inoltre, la *volontà* di giocare da parte di entrambi i giocatori. Se uno dei due non volesse ascoltare quello che l'altro ha da dirgli, la comunicazione sarebbe interrotta sul nascere<sup>22</sup>. Per questo Montaigne sottolinea che un «lettore *perspicace* scopre spesso negli scritti altrui perfezioni diverse da quelle che l'autore vi ha poste e intravviste, e presta loro significati e aspetti più ricchi» (I, 24, 227).

Il ritratto degli Indios esposto nei *Saggi* richiede questo genere di perspicacia. Montaigne elabora una complessa sceneggiatura che ruota intorno a due tesi principali, tra loro complementari:

a) i cannibali non sono bestie assetate di sangue, ma guerrieri leali, nella cui *cultura* l'antropofagia si configura come un rituale dal significato religioso, atto a celebrare il valore del nemico sconfitto;

b) c'è più dignità nelle sconfitte subite dagli Indios che nelle vittorie degli europei, ottenute grazie all'inganno e alla superiorità tecnica dei loro armamenti.

La prima tesi connota lo sviluppo narrativo in *Dei cannibali*, così come la seconda fa da sfondo alla tonalità più tragica del racconto in *Dei cocchi*<sup>23</sup>. Sarebbe necessaria un'analisi più dettagliata di entrambi i testi, che nello spazio del presente articolo non è possibile. Ci focalizziamo perciò sul primo, che costituisce una dissimulazione letteraria finalizzata a *dare la parola* ai cannibali: a farli parlare, dunque, e possibilmente *nella loro lingua*, per sottrarli al silenzio disumano imposto dai Conquistatori.

Ora, per permettere ai cannibali di *testimoniare* delle loro vicende, lo sceneg-

<sup>21</sup> Sul rapporto tra Montaigne e Lucrezio vedi C. Montaleone, *Montaigne o la profondità della carne*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>22</sup> Qui sarebbe interessante confrontare la posizione di Montaigne con la teoria dei «giochi linguistici» di Wittgenstein. Per approfondire la questione si rimanda a: M. Mazzeo, *Le onde del linguaggio. Una guida alle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Carocci, Roma 2014.

<sup>23</sup> Gérald Nakam definisce *Dei cocchi* «un poème funèbre» (G. Nakam, *Montaigne. La manière et la matière*, Klincksieck, Paris 1991, p. 144).



giatore Montaigne deve ovviare alla circostanza che lui non parla la lingua dei cannibali, così come loro non parlano il francese<sup>24</sup>. Apparentemente né lui potrebbe chiedere agli Indios di raccontare la loro storia, né loro potrebbero farsi comprendere qualora la raccontassero, a meno che non si trovasse un interprete che conosca la lingua di entrambi. La soluzione inizialmente escogitata in *Dei cannibali* consiste nell'affidarsi a un personaggio che possa parlare degli Indios per «esperienza diretta». Si tratta dell'«uomo semplice e rozzo» al servizio di Montaigne (I, 31, 371), un ex-marinaio che ha vissuto per una dozzina d'anni nella Francia Antartica, cioè sulle coste del Brasile dove il viceammiraglio Ville-gagnon ha fondato una colonia in cui, tra il 1555 e il 1560, cattolici e protestanti avevano tentato senza successo un progetto di concordia religiosa<sup>25</sup>. Secondo Montaigne l'illetterata semplicità del servo è una condizione auspicabile per «rendere una testimonianza veritiera», poiché egli non parla con l'ambizione di interpretare, ma semplicemente per descrivere quel che ha visto. Ciò che rende degna di fede la sua testimonianza non è tanto l'aver vissuto realmente tra gli indigeni, quanto l'essere privo di un punto di vista *personale* attraverso cui deformare gli eventi riportati per darne un'interpretazione morale<sup>26</sup>. Il servo resta infatti una figura *anonima*, essendo un personaggio tanto impersonale quanto immaginario. Tuttavia, come nota Philippe Desan, è soltanto la voce immaginaria del servo a permettere al nostro autore di sfuggire al rischio filosofico della comparazione sulla base di un criterio non condiviso – cioè a partire dall'assiologia cristiana e occidentale<sup>27</sup>.

Tramite il resoconto del servo, nella prima parte del capitolo, Montaigne rende partecipi i suoi lettori della cultura, delle usanze sociali e addirittura della poesia dei cannibali, uomini tutt'altro che stupidi o barbarici (I, 31, 387-389). Nella parte finale, però, sarà lo stesso Montaigne a parlare a tu per tu con alcuni nativi americani. Per farlo egli elabora una narrazione costruita su più livelli, che gioca con i moduli stilistici del *trompe l'oeil* e del *coq-à-l'âne* e che gli consente di immaginare un dialogo che egli avrebbe intrattenuto con la delegazione di tre brasiliani Tupinamba in occasione dell'*entrée royale* del giovanissimo Carlo IX a Rouen nel 1562 (all'epoca il re aveva appena dodici anni)<sup>28</sup>. Per una serie di ragioni ampiamente documentate da Desan, Montaigne ha probabilmente incontrato dei cannibali soltanto a Bordeaux nel 1565, poiché nei giorni in cui Carlo IX entra a Rouen egli si trovava al capezzale di La Boétie morente; inoltre, la scena che egli ambienta nel 1562 – in un momento molto particolare, ossia al

<sup>24</sup> C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze*, cit., pp. 124-129.

<sup>25</sup> Sulla storia della fondazione e della breve durata della Francia Antartica, vedi F. Lestringant, *Le huguenot et le sauvage*, Droz, Genève 2004, in particolare il primo capitolo.

<sup>26</sup> Vedi A. Frisch, *The Invention of the Eyewitness. Witnessing and Testimony in Early Modern France*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2004.

<sup>27</sup> Vedi P. Desan, *Montaigne*, cit., pp. 155-160.

<sup>28</sup> G. Holtze, *Illogic and polemic: The coq-à-l'âne during the Wars of Religion*, «Renaissance Studies», vol. 30, n.1, February 2016, pp. 73-87; C. Montaleone, *Atomi, corpi, amori. Saggio su Montaigne*, Mimesis, Milano 2019, cap. 2.7.

termine dell'assedio che aveva segnato la vittoria dei Cattolici contro il governo ugonotto della città – corrisponde in numerosi dettagli alla ben più sontuosa *entrée royale* di Enrico II, avvenuta sempre a Rouen ma nel lontano 1550, quando la guerra civile non era ancora un'ipotesi<sup>29</sup>.

Montaigne immagina questo dialogo alla pari con i cannibali per ovviare al fatto che, un dialogo del genere, nella realtà storica a lui contemporanea, difficilmente si sarebbe potuto verificare. In questo frangente il ruolo di mediatore tra Montaigne e gli Indios è svolto da un traduttore di professione, che però se la cava male sia a tradurre la lingua degli Indios sia a comprendere le richieste che Montaigne gli pone evidentemente in francese (l'idioma di entrambi). Per questo Montaigne, non giustificando minimamente la cosa, fa sparire nel nulla l'interprete e afferma di parlare con il capo dei Tupinamba senza l'aiuto di alcun intermediario. Se la storia fosse vera, dovremmo domandarci in che lingua comunicano il bordolese e il brasiliano; poiché l'aneddoto è inventato, è più importante ciò che Montaigne *non* scrive, ossia che i due stranieri riescono a dialogare perché condividono la volontà di comprendersi oltre e al di là delle parole, aiutandosi magari con qualche gesto, cenno e interazione col paesaggio circostante, come farebbe chiunque nel tentativo di farsi capire<sup>30</sup>.

Nella sceneggiatura elaborata da Montaigne, ai cannibali viene chiesto cosa trovasse di «più ammirevole» in terra francese: «essi risposero tre cose – scrive Montaigne – *di cui non ricordo più la terza*, e me ne rammarico; ne ricordo però ancora due» (I, 31, 389). Esaminiamo le prime due riposte, prima di soffermarci su quella che Montaigne *ha dimenticato*.

In primo luogo fanno una considerazione *politica*, attinente alla monarchia come forma governativa. I Tupinamba sono meravigliati dal fatto che dei grandi e barbuti soldati si facciano comandare da un re bambino, usanza che da loro sarebbe impensabile. In secondo luogo fanno una considerazione *sociale*, relativa alla disarmante disuguaglianza che dilaga tra la popolazione francese, poiché «si erano accorti che c'erano fra noi uomini pieni e saturi di ogni sorta di agi, e che le loro metà stavano a mendicare alle porte di quelli» (*ibidem*). Montaigne fa precedere questa frase da un breve inciso posto tra parentesi quadre, in cui offre una ragione *etimologica* alla perplessità dei Tupinamba, dato che essi «(hanno una maniera di parlare per cui chiamano gli uomini metà gli uni degli altri)».

Nella lingua dei cannibali la parola «uomo» ha un significato che nel francese di Montaigne pare essersi perduto, perché non rimanda all'idea di un soggetto isolato, bensì a quella di individuo che è originariamente e costitutivamente in relazione con l'Altro. Un'idea che, a dire il vero, sembra integrarsi con un'altra convinzione di Montaigne, che, in *Della gloria*, riprenderà l'immagine di un'ineducabile ambivalenza a fondamento del proprio Sé:

<sup>29</sup> P. Desan, *Montaigne*, cit., p. 155-175.

<sup>30</sup> C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze*, cit., p. 110-123.

Siamo tutti *cavi e vuoti* [*creux et vides*]: non è di vento e di suono che ci dobbiamo riempire; ci occorre della sostanza più solida per restaurarci. Un uomo affamato sarebbe davvero sciocco a cercar di provvedersi d'un bel vestito piuttosto che d'un buon pasto [...] Ma noi siamo, non so come, *doppi in noi stessi* [*doubles en nous-mêmes*], e questo fa sì che quello che crediamo, non lo crediamo; e non possiamo liberarci di ciò che condanniamo» (II, 17, 1145-1147).

Essere vuoti in sé stessi, e nutrirsi della propria vanità, significa ignorare che questo vuoto può essere colmato solo nella relazione con l'Altro: un Altro che, essendo a sua volta vuoto e doppio in sé stesso, ha bisogno di nutrirsi della solidità di questa relazione. Si tratta di una descrizione che evoca il ritratto fatto da Montaigne dell'amico Etienne de La Boétie, quando scriveva: «Di ogni cosa facevamo a metà [*Nous étions à moitié de tout*] [...] Ero già così assuefatto e abituato ad essere in due dappertutto [*à être deuxième partout*], che mi sembra di non essere più che a metà [*de n'être plus qu'à demi*]» (I, 28, 351-353).

La Boétie è l'autore del *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, testo pubblicato postumo nel 1576, in cui sostiene che gli uomini nascono liberi e uguali, ma sono corrotti dalle convenzioni sociali, a causa delle quali *si abitua a pensare e parlare come servi e cortigiani*, pronti a cedere la propria libertà al tiranno di turno in cambio di qualche inutile servizio<sup>31</sup>. Attraverso la voce dei cannibali Montaigne si richiama al libro dell'amico, anche se i Tupinamba non ripetono semplicemente quanto detto da La Boétie, ma ne incorporano letteralmente le tesi sovversive: la vera uguaglianza non nasce dalla suddivisione razionale tra autoctono e straniero, che prevede comunque l'*espulsione* di ogni forma di alterità considerata fonte di pericolo, ma si manifesta nella condivisione antropofaga dei selvaggi, che l'Altro lo accettano poiché lo *ingeriscono*<sup>32</sup>. La perfetta amicizia, come la perfetta uguaglianza, implica una totale assimilazione del *moy* nell'Altro. Questa assimilazione, in termini simbolici, può definirsi come una forma di divoramento ideale e originaria, alla luce della quale si comprende che la ritualità cannibale non rappresenta una deformazione della legge naturale dell'uguaglianza ma un suo presupposto, esibito in una forma antecedente alle stratificazioni gerarchiche della vita civile. Gli Indios, che sono privi di un diritto costituito, ottemperano nondimeno al diritto naturale, per il quale la verità non può consistere nella «servitù volontaria», bensì nella volontà di essere disposti a farsi manducare piuttosto che ammettere la propria schiavitù<sup>33</sup>.

Da questa prospettiva si comprende il motivo per cui, nella descrizione di Montaigne del rituale antropofagico, i selvaggi, più che azzannarsi, si insultano vicendevolmente: sacrificano verbi, prima ancora che cosce. Gli Indios

<sup>31</sup> Sul rapporto tra il testo di La Boétie e gli *Essais* di Montaigne vedi: A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, éd. revue et corrigée, H. Champion, Paris 2000; F. Lestringant, *Le cannibale*, cit., pp. 168-169.

<sup>32</sup> O. Pot, *L'inquiétante étrangeté. Montaigne: la pierre, le cannibale, la mélancolie*, H. Champion, Paris 1993, pp. 117-125.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 113-116.

non mangiano carne umana per nutrirsi, non è una questione di fame o mancanza di cibo, ma per *vendicarsi* del nemico sconfitto, di cui riconoscono il valore e la forza: per questo ne cuociono il corpo e ne ingeriscono i muscoli. Così, quando Montaigne racconta la cerimonia di uccisione del prigioniero catturato, il lettore nota che per i *suoi* cannibali ciò che conta davvero non è quel che viene masticato, bensì quel che viene *detto*<sup>34</sup>. L'aspetto propriamente carnale e culinario della consumazione del pasto viene risolta dall'autore in due righe, in cui precisa che gli Indios prima uccidono il prigioniero a colpi di spade e poi «lo arrostitiscono e lo mangiano tutti insieme» (I, 31, 379.). Viceversa, a quanto accade prima vengono riservati diversi paragrafi, in cui il detenuto e i vincitori inscenano una lunga diatriba, fatta di offese, minacce, sberleffi e battute oscene. I vincitori si accontenterebbero della confessione di sconfitta da parte del loro ostaggio, ma «non se ne vede uno che non preferisca essere ucciso e mangiato, piuttosto che chieder soltanto di non esserlo» (*ivi*, 382).

I cannibali non sono cortigiani e nemmeno in punto di morte *si comportano e parlano da servi*. Questo è il punto. Il vincitore, «colui che parla», *lancia* una richiesta precisa, la confessione dell'altrui sconfitta. Ma lo sconfitto, «colui che ascolta», *riceve* questa richiesta e reagisce di conseguenza, cioè da uomo libero seppur in catene. La successiva reazione del vincitore, per quanto possa apparire feroce agli occhi di un occidentale, è il *segno* del riconoscimento reciproco tra sconfitti e vincitori, dato che entrambi riconoscono il valore e la dignità del proprio avversario. In questo senso Montaigne dipinge i suoi cannibali come *lettori* giusti e perspicaci, per quanto mordaci. Cosa che non fa quando parla dei fanatici religiosi cristiani, che avevano questa bizzarra abitudine di catturare il proprio avversario per poi torturarlo: pratica abominevole legittimata sia dalla fazione Cattolica che da quella Protestante in tempo di guerre civili.

Cannibalismo e tortura sono comparabili nella misura in cui vengono considerati due rituali finalizzati a celebrare l'uccisione del nemico; non lo sono nella misura in cui rappresentano due modi contrapposti di ritualizzarne la morte. In entrambi i casi il corpo del nemico deve essere «cucinato», per usare una metafora alimentare. Tuttavia i cannibali *cuociono* un corpo che è già morto e che deve essere mangiato con rispetto, mentre i torturatori cristiani lavorano *a crudo*, nel senso che infieriscono su un corpo che è ancora vivo e capace di soffrire: un corpo che oltretutto sarà gettato a terra e nemmeno sepolto, in segno di assoluto disprezzo<sup>35</sup>. Nel caso del rituale antropofago la violenza mantiene una funzione sacrale, essendo un modo per appropriarsi della forza spirituale dell'avversario sconfitto; nel caso della tortura la violenza è irreligiosa e disumana. Evidenza confermata dal fatto che i cristiani non solo torturano dei loro concittadini (membri della stessa comunità politica) ma anche dei loro confratelli

<sup>34</sup> Cfr. F. Lestringant, *Le cannibale*, cit., pp. 176-183.

<sup>35</sup> Sulla sacralità dell'omicidio rituale vedi R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris 1972 (tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980).

(appartenenti alla stessa comunità religiosa). Per questo Montaigne – senza farsi promotore di una dieta cannibale e senza cadere nel semplicismo di un relativismo assoluto – si limita a constatare che «c'è più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto» (*ivi*, 381).

#### 4. *Denudare l'abitudine*

Torniamo ai Tupinamba, che parlano di tutto fuorché di cannibalismo. Nelle prime due risposte che offrono alla compagine francese del re risuona lo stupore di un gruppo di guerrieri incapaci di comprendere una società in cui la cortigianeria e la disuguaglianza sono diventate virtù, mentre la giustizia e il coraggio vizi. Il *mondo capovolto* non è il Nuovo Mondo dei selvaggi; è il Vecchio Continente dei cristiani<sup>36</sup>. In qualche modo la terza risposta, che Montaigne dice di non ricordare, deve confermare quest'idea di sovversione valoriale inerente alla tradizione europea.

Ora, per scrivere *Dei cannibali*, Montaigne si ispira a un testo pubblicato in Francia nel 1578, ossia *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique* dell'ugonotto francese Jean de Léry, in cui l'autore racconta del suo soggiorno nella Francia Antartica di circa vent'anni prima<sup>37</sup>. Come è noto Montaigne inserisce il ritratto dei nativi americani nel contesto del conflitto religioso che, in Francia, vede contrapposti ugonotti e cattolici. Lo scontro politico tra queste due fazioni religiose, a livello dogmatico, nasce anche da una diatriba teologica relativa al concetto di *transustanziazione* e al rito dell'Eucarestia. I cattolici – attenendosi a quanto decretato da Papa Innocenzo III nel Concilio Lateranense IV del 1215 – sostengono che la sostanza del pane e del vino utilizzati per celebrare l'ultima cena si converta nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo in virtù delle parole della consacrazione pronunciate dal sacerdote. I calvinisti francesi, esasperando l'interpretazione allegorica di Lutero, sposano una lettura puramente simbolica dell'Eucarestia e accusano i cattolici di praticare atti di *teofagia*, in quanto essi sarebbero colpevoli di manducare la *sostanza cruda* del corpo del Messia. Nelle terre brasiliane della Francia Antartica, come racconta Léry, è proprio una contesa sull'ostia a far degenerare la convivenza tra cattolici e calvinisti. Nel 1557, quando Villegagnon non concede ai coloni calvinisti di celebrare l'Eucarestia secondo il loro rituale, costoro abbandonano la colonia e si esiliano nell'entroterra, dove, paradossalmente, vengono accolti e ospitati pacificamente dai Tupinikin, una tribù altrimenti nota per la ferocia dei suoi spuntini.

<sup>36</sup> Cfr. F. Lestringant, *Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 146 (Avril-Mai-Juin 2000), pp. 253-306

<sup>37</sup> Per la ricezione di Léry da parte di Montaigne riprendo le analisi di F. Lestringant, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucarestie*, Droz, Genève 2012.

Montaigne, richiamandosi al libro di Léry, ambienta la sua narrazione a Rouen nel 1562, ossia al termine del lungo assedio grazie a cui i cattolici avevano riconquistato la città fino a quel momento calvinista<sup>38</sup>. Quando Carlo IX fa la sua entrata regale, uno dei momenti più solenni deve essere la messa a cui tutta la cittadinanza è obbligata a partecipare, per assistere così alla versione papista del rito eucaristico. I tre cannibali brasiliani, per necessità scenografica, hanno assistito alla messa ed è sullo sfondo di tale scenario che Montaigne cede loro la parola. Dicono tre cose, di cui le prime due sono implicitamente una critica al re e all'aristocrazia. La terza, andando per esclusione, potrebbe essere un'osservazione sul clero o, per lo meno, sul ruolo svolto dai sacerdoti cattolici durante la messa appena terminata. A quel punto – come osserva George Hoffmann – se qualcuno avesse spiegato loro il significato ritualistico dell'ostia, «they could not have missed the irony of the European's condemning cannibalism yet practicing theophagy»<sup>39</sup>.

In questo frangente l'incongruenza tra le aspettative create dal titolo del capitolo e l'effettivo racconto di Montaigne è evidente. Il lettore poteva aspettarsi qualche dettaglio macabro sull'appetito umano, troppo umano dei selvaggi; invece, si ritrova con tre cannibali seminudi che, nello spazio di una pagina e alla penombra di una cattedrale, sfruttano alcune sofisticate allusioni retoriche per mostrare alle *élites* culturali e religiose europee la disumanità di una parte non irrilevante delle loro credenze e abitudini. Anche nel momento in cui il racconto si sofferma sulla nudità dei cannibali, il tono di Montaigne non è del moralista in cerca del dettaglio scabroso, bensì dello scettico che tenta di comprendere le differenze. E che si congeda dai suoi svestiti cannibali semplicemente osservando: «Tutto ciò non va poi tanto male: ma via, non portano i calzoni!» (*ivi*, p. 391).

Va da sé che tra *abitudini* e *abiti* ci sia più di un'assonanza, ragion per cui non si può parlare dei vestiti indossati da qualcuno senza riferirsi ai modi di vestire in voga presso la sua comunità. Montaigne, osservando il corpo nudo dei cannibali, lo paragona a un «vestito» che i cosiddetti civili hanno disimparato a indossare. Reimparare quest'arte è un'impresa difficile, al punto che nella dedica al lettore con cui apre la sua opera, Montaigne confida che i *Saggi* non sono altro che un tentativo di dipingere sé stesso «per intero, e tutto nudo», al modo dei selvaggi (*Al lettore*, 3). Per questioni di decoro sociale e reticenza filosofica, Montaigne non può ritrarsi completamente svestito e senza le mediazioni di qualche artificio letterario. Tuttavia, per quanto possibile, seguirà l'esempio dei cannibali, mettendo a nudo la propria persona e le sue convinzioni culturali.

Se si rilegge da questa prospettiva *Della consuetudine*, ci si accorge che Montaigne invita a spogliarsi delle proprie abitudini nell'esatta misura in cui «l'abitudine ci nasconde il vero aspetto delle cose» (I, 23, 207). Il problema è che il vero aspetto delle cose è tanto imbarazzante quanto il riflesso della nostra carcassa allo specchio: per questo preferiamo coprire noi stessi con un vestito elegante,

<sup>38</sup> G. Hoffmann, *Anatomy of the Mass: Montaigne's 'Cannibals'*, «PMLA», CXVII, 2002, 2, pp. 207-221.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 217.



e per questo denudarsi è un gesto filosoficamente difficile. Montaigne conferma questa considerazione in *Dell'uso di vestirsi*, capitolo in cui si domanda «se l'usanza di andar tutti nudi, propria di quei popoli recentemente scoperti, sia un'usanza imposta dalla calda temperatura dell'aria [...] o sia invece quella originaria degli uomini» (I, 36, 407).

Richiamandosi all'autorità della Sacra Scrittura, Montaigne opta per la seconda opzione. Originariamente la pelle doveva essere per gli uomini ciò che il pelo e le foglie sono tuttora per le bestie e i vegetali: il solo abito di cui abbiano bisogno. L'uso di vestirsi non risponde primariamente al bisogno di adattarsi alla differenza dei climi (altrimenti ci vestiremmo tutti approssimativamente uguali a seconda delle temperature), ma tradisce il desiderio di manifestare le differenze tra le classi sociali all'interno di una comunità. Quanto più una società è diseguale, quanto più gli abiti da indossare diventeranno un *segno* per distinguere «gli uomini pieni e saturi di ogni sorta di agi» dalle «loro metà» mendicanti e affamate. Indipendentemente dalle stagioni, il re sarà sempre vestito da re e il facchino da facchino; e se, nella gerarchia sociale, la differenza tra facchino e re non fosse così elevata, essi presumibilmente non si vestirebbero in modo così dissimile. Montaigne chiarisce il suo punto di vista con alcuni aneddoti comici, come il seguente:

Non so chi fra noi domandava a un pezzente, che vedeva in camicia in pieno inverno, allegro come uno che se ne stesse intabarrato nelle martore fino agli orecchi, come potesse sopportarlo: «E voi, signore» rispose quello «avete pure la faccia scoperta, ebbene, io sono tutto faccia» (*ivi*, 409).

Successivamente Montaigne offre una lunga serie di esempi, tratti da svariati angoli del mondo, che ribadiscono quanto già detto a proposito delle consuetudini: gli abiti indossati da una certa comunità saranno facilmente giudicati scomodi o indecorosi per i vicini abituati a indossarne di un altro genere. Si tratta di una regola generale, che non serve soltanto a spiegare la diffidenza dei Francesi nei confronti di chi porta pantaloni diversi da loro, ma anche la perplessità nei confronti dei pantaloni francesi nutrita da svariati popoli, tra cui bisogna menzionarne almeno uno: gli antichi Romani.

In I, 31 Montaigne paragona il valore dei guerrieri cannibali a quello del glorioso esercito romano: questo parallelismo è uno dei tasselli fondamentali del racconto, il cui scopo – come esaminato – è proprio di decostruire il concetto, a suo modo classico, di barbarie. Come nota Paul Smith, i Romani dell'Impero, che indossavano notoriamente la toga, consideravano un segno di inciviltà il fatto che i Galli (gli antenati dei francesi) portassero i pantaloni, al punto che Tacito giudicava un Gallo davvero integrato solo quando abbandonava l'uso delle brache<sup>40</sup>. Montaigne, consapevole di questa vecchia storia, insinua l'eventualità che

<sup>40</sup> P.J. Smith, «Naked Indians, Trousered Gauls: Montaigne on Barbarism», in M. Bolesti, C. Moser (ed.), *Barbarism Revisited. New Perspectives on an Old Concept*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 105-121.

i Galli fossero per i Romani quello che gli Indios potrebbero essere attualmente per i Francesi, un'orda di incivili. Ed è questa la mossa decisiva sulla scacchiera narrativa della sua argomentazione: giudicare un Francese esclusivamente per i suoi calzoni è altrettanto sciocco del condannare un Indios per il fatto di indossare soltanto la propria pelle.

I vestiti non sono che una delle tante *maschere* che usiamo per adattare la nostra persona alle esigenze del momento: sono una parte del dipinto, ma non dovrebbero costituire l'unico oggetto da dipingere. E se è vero che vestirsi è una consuetudine necessaria in società (onde non risultare osceni in luoghi pubblici), è altrettanto vero che il valore di un essere umano non dipende dalle sue vesti. Per questo *svestirsi dei propri abiti* si configura come un gesto scettico nell'opera di Montaigne, perché implica la consapevolezza che i nostri vestiti, al pari delle nostre credenze, non sono qualcosa di certo e indiscutibile, ma qualcosa di *opinabile*, che dobbiamo imparare a non sacralizzare (I, 23, 209). L'umorismo, in questo frangente, è un'attitudine filosofica che Montaigne sfrutta per desacralizzare quegli abiti e quelle abitudini che vengono illegittimamente considerate coesenziali alla *humaine condition*.

In particolare, Montaigne cede la parola agli Indios per confutare coloro che li dipingono come mostri disumani. Per riuscire nel suo intento decide di parlare *come un selvaggio*, per mostrare che questi selvaggi, nonostante non portino i calzoni – o forse proprio per questo – sono filosofi razionali e perspicaci, capaci di guardarsi allo specchio senza illudersi di vedere più di quel che è riflesso.

**Note critiche**





**Storia della filosofia e studi letterari.**  
**A partire da due recenti pubblicazioni**  
Giordano Ghirelli  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)  
g.ghirelli92@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: History of philosophy and literary studies. On two recent publications.

Abstract: This paper focuses on the long-standing problem of the relationship between the history of philosophy and literature by examining two recent publications: *The literary history of philosophy* by Christian Benne, and *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo* by Marco Menin. I will try to show how these two texts demonstrate, one from a theoretical perspective and the other through a historical reconstruction, the need to recompose the rift that has become increasingly deep in recent years between philosophical research and literary studies.

Keywords: Philosophy and literature, Literary history of philosophy, Textual embodiment, Sade.

1. *Premessa*

Il problema del rapporto tra filosofia e letteratura rappresenta, come noto, una *vexata quaestio*. Non solo perché *mythos* e *logos* costituiscono i poli di una relazione instabile, spesso ambigua e tuttavia persistente nella storia del pensiero occidentale, quanto perché gli stessi termini di filosofia e letteratura comprendono pratiche che storicamente sono state a lungo intrecciate tra loro, e hanno acquistato i loro attuali profili attraverso una differenziazione reciproca. Il confine di separazione fra l'interpretazione critico-letteraria e quella filosofica del testo narrativo o poetico è un'acquisizione recente della cultura occidentale, e anche quando nel corso del Novecento la distinzione si è consolidata, è stata declinata in modo diverso nelle varie culture nazionali<sup>1</sup>, nonché apertamente contestata

<sup>1</sup> Il confine appare infatti più sfumato in alcune tradizioni filosofiche novecentesche come quella spagnola e quella russa, i cui pensatori di riferimento furono anche degli eminenti critici letterari. Cfr. rispettivamente A. Savignano, *Filosofia e letteratura nella Spagna moderna. Cervantes, Ortega, Unamuno, Zambrano*, Diogene Multimedia, Bologna 2002; E. A. Takho-Godi, *The interactions between literature and philosophy: a view from Russia*, «Studies in East European Thought», 72, 2021, pp. 195-203.



dal poststrutturalismo, dal decostruzionismo e, più recentemente, dai *cultural studies*, che a vario titolo hanno promosso e praticato l'indistinzione e l'ibridazione dei piani del discorso.

Le cose si complicano quando i rapporti tra filosofia e letteratura vengono osservati da una prospettiva storica. L'idea di filosofia propugnata dalla maggior parte degli autori del canone filosofico non solo antico ma anche moderno non è infatti quella (di ascendenza positivista) di una disciplina accademica normata da rigide regole stilistiche. Esperimenti letterari, metafore, impiego di miti e citazioni, tropi e allegorie, *sono parte* della storia della filosofia tanto quanto i racconti utopici di Moro e Campanella, l'uso kierkegaardiano degli pseudonimi, o il dibattito sulla *filosofia come genere di scrittura* aperto da Richard Rorty in un famoso saggio apparso quarant'anni fa sulla rivista "New Literary History", dove, portando all'estremo le riflessioni di Jacques Derrida, il pragmatista invitava a vedere la filosofia come un genere letterario tra gli altri, da valutare esclusivamente sulla base della sua efficacia stilistica<sup>2</sup>. Anche coloro che sperano di delineare una delimitazione netta tra filosofia e letteratura o, all'opposto, sostengono che la filosofia sia *un* genere di scrittura devono tuttavia ammettere, una volta assunta una prospettiva storica, che i testi filosofici hanno ricoperto un vasto range di generi che sono di provenienza letteraria o che sono in relazione con i generi letterari<sup>3</sup>.

Accanto alle questioni di contenuto vi sono poi quelle di metodo. La storia delle idee e dei concetti, la semantica storica e la metaforologia hanno mostrato che anche i più piccoli elementi costitutivi del pensiero non possono essere adeguatamente pensati al di fuori dei loro contesti, della loro storia e delle loro applicazioni, e che per ricostruire il più vasto dialogo che un'opera intrattiene con la propria cultura, l'arte rappresenta uno strumento prezioso, per certi versi, secondo la nota tesi di Adorno, addirittura più efficace degli stessi documenti<sup>4</sup>. In virtù della loro longevità e della loro natura icastica le forme artistiche permettono di cogliere le permanenze e le discontinuità interne di un'epoca meglio delle esposizioni che adottano una postura riflessiva, atemporale e astratta<sup>5</sup>. Ciò vale *a fortiori* per le forme letterarie. Non c'è dubbio, infatti, che la letteratura, in virtù della sua sperimentazione linguistica, della sua diffusione e del suo status culturale, abbia sempre avuto un ruolo di primo piano negli spostamenti e nei cambiamenti semantici.

<sup>2</sup> Cfr. R. Rorty, *La filosofia come genere di scrittura: saggio su Derrida* (1978-79), in Id., *Conseguenze del pragmatismo* (1982), trad. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 107-123.

<sup>3</sup> Cfr. J. Marías, *Los Géneros Literarios en Filosofía* (1953), in Id., *Ensayos de Teoría*, Barna, Barcelona 1954, pp. 9-42; B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Basil Blackwell, Oxford 1990; G. Gabriel, C. Schildknecht (hrsg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1990; R. Ferrel, *Genres of Philosophy*, Taylor & Francis, Aldershot 2002; J. Lavery, L. Groarke (eds.), *Literary Form, Philosophical Content. Historical Studies of Philosophical Genres*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, NJ 2010; P. D'Angelo (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma 2012.

<sup>4</sup> Cfr. Th. W. Adorno, *Filosofia della musica moderna* (1949), a cura di L. Rognoni, trad. it. di G. Manzoni, Einaudi, Torino 1959, p. 54: «Le forme dell'arte registrano la storia degli uomini con più esattezza dei documenti».

<sup>5</sup> Cfr. in proposito G. Mazzoni, *Sulla poesia moderna*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 9-34.



Tuttavia, sebbene sia difficile negare che la poesia e la letteratura, così come la filosofia, la filologia e gli studi letterari si siano evoluti congiuntamente, con molti punti di contatto o addirittura di convergenza, negli ultimi decenni letteratura e filosofia si sono sempre più allontanate l'una dall'altra. La preferenza per una forma di presentazione dei contenuti che sia più piana e impersonale possibile è divenuta parte della professionalizzazione della filosofia e ha monopolizzato il linguaggio delle riviste accademiche<sup>6</sup>, tanto che i Premi Nobel per la letteratura assegnati nel secolo scorso a Rudolf Eucken, Bertrand Russell, Henri Bergson e Jean-Paul Sartre, oggi appaiono tanto distanti quanto gli intrecci tra alchimia e neoplatonismo nella tradizione bizantina. I motivi del progressivo divorzio tra la dimensione letteraria e concettuale sono molteplici e richiederebbero ampie riflessioni. Ci limitiamo qui a segnalare due recenti pubblicazioni che sotto questo rispetto sembrano andare in controtendenza, la prima sostenendo la necessità di una nuova alleanza tra la storia della filosofia e gli studi letterari, la seconda mettendo in luce l'originalità filosofica di un autore che si è espresso esclusivamente attraverso la finzione letteraria.

## 2. *The literary history of philosophy*

Così s'intitola un recente numero della rivista *Orbis Litterarum* curato da Christian Benne e Sabrina Ebbesmeyer<sup>7</sup>, professori rispettivamente di letteratura europea e di storia della filosofia della prima età moderna all'Università di Copenaghen, e direttori del centro di ricerca interuniversitario *Thinking European Republic of Letters*, che promuove lo studio del pensiero europeo moderno e della sua eredità culturale in un'ottica comparatistica e interdisciplinare, intrecciando la storia della filosofia, gli studi letterari e l'*intellectual history*<sup>8</sup>. L'obiettivo del numero è quello di mostrare, attraverso casi concreti presentati nei vari contributi, come, in scambio ed arricchimento reciproco, la riflessione filosofica possa ampliare l'esperienza del testo letterario e quest'ultima mostrare le implicazioni (o i limiti) di un determinato plesso teorico<sup>9</sup>. Ma è soprattutto sulla nota editoriale di

<sup>6</sup> Per una ricognizione storico-critica del fenomeno, cfr. D. Thouard, *Le partage des idées. Études sur la forme de la philosophie*, CNRS Éditions, Paris 2007, pp. 67-83; N. Trakakis, *Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide*, «Philosophy Compass», vol. 7 n.12, 2012, pp. 919-942; J. Stewart, *The Unity of Content and Form in Philosophical Writing: The Perils of Conformity*, Bloomsbury Publishin, London 2013; S. Pieroni, *Stile e filosofia*, «In Circolo – Rivista di Filosofia e Culture», n. 16, 2023, pp. 10-27.

<sup>7</sup> Cfr. «Orbis Litterarum. International Review of Literary Studies», vol. 79 n. 1, febbraio 2024.

<sup>8</sup> <https://cemes.ku.dk/research/thinking-the-european-republic-of-letters/>

<sup>9</sup> Così ad es. il *Misanthropo* di Molière è assunto come una rappresentazione ironica delle contraddizioni in cui incorre l'assolutizzazione della ragione propugnata dall'idealismo in B. Boysen, *The madness of unrestrained reason: reason and madness in Molière's Le misanthrope*, in *ivi*, pp. 30-46, mentre *La continuità dei parchi* di Cortázar è letta alla luce delle riflessioni gadameriane sulla specularità del linguaggio in J. Jensen, *Exemplarity and reflexivity in literature: towards an elucidation of the knowledge embedded in the literary text*, in *ivi*, pp. 47-60.

Christian Benne, che dà il titolo all'intero numero e ne esplicita i presupposti, che intendo soffermarmi<sup>10</sup>. Qui l'autore, constatando lo iato che da decenni va approfondendosi tra studi storici e letterari e interrogandone le ragioni sociologiche, si fa promotore di quella che, riprendendo un neologismo coniato da Dieter Henrich, chiama una «storia letteraria della filosofia»<sup>11</sup>. A rendere gli studi letterari e filosofici compartecipi di una stessa storia, per Benne è anzitutto il loro comune «*textual embodiment*», il quale non solo ha fatto sì che filosofi e letterati abbiano condiviso un insieme di pratiche legate all'interpretazione del testo, ma «mette in luce che il pensiero non può essere limitato a operazioni astratte dell'intelletto come la concettualizzazione, il giudizio, il ragionamento, la contemplazione o l'intuizione»<sup>12</sup>. Il testo implica un contesto, un orizzonte di letture pregresse e dei destinatari a cui rivolgersi. Il riferimento al testo, e non semplicemente a frasi o concetti, scongiura così il tentativo, più volte perseguito nella storia della filosofia occidentale, di «matematizzare il pensiero», cioè di costruire o scoprire un linguaggio ideale che sia completamente libero dall'ambiguità e dalla vaghezza<sup>13</sup>. Tuttavia, questo «pensare con e nei testi» (*thinking with and in texts*) che accumuna gli studi filosofici e letterari, per Benne è qualcosa che la filosofia non ha ancora debitamente praticato; basti pensare alla centralità che nella tradizione filosofica occidentale il termine ha avuto sin da Aristotele o a quella che la frase ha avuto nella filosofia analitica a partire da Frege<sup>14</sup>.

Secondo lo studioso, il pensare per testi non nega il valore dei concetti o delle proposizioni, ma «pone maggiormente l'accento sul radicamento sociale e quindi sul ruolo politico della letteratura e della filosofia, che non esistono in un orizzonte atemporale di grandi parole poetiche, ma in contesti sociali e individuali concreti»<sup>15</sup>. Seguendo Jacques Rancière, Benne sostiene che la componente politica della letteratura non vada rintracciata nel grado di impegno ideologico degli scrittori, giacché «la politica non si riferisce solo al campo dell'esercizio del potere e della lotta per il potere, né solo alle norme e alle regole della convivenza umana, ma in generale alla questione di quali forme di comunità e di società esistano o possano esistere»<sup>16</sup>. A partire dal Settecento, ricorda Rancière, è stata soprattutto la letteratura a dare spazio alle speranze e alle visioni di chi non aveva voce nel dibattito pubblico. Di qui un ulteriore elemento che rende l'intreccio di filosofia e letteratura particolarmente fecondo: «Chi si confronta con la letteratu-

<sup>10</sup> C. Benne, *The literary history of philosophy*, «Orbis Litterarum. International Review of Literary Studies», vol. 79 n. 1, febbraio 2024, pp. 1-13. Le traduzioni riportate sono nostre.

<sup>11</sup> Cfr. D. Henrich, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, C.H. Beck Verlag, München 2011.

<sup>12</sup> C. Benne, *The literary history of philosophy*, cit., p. 2.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> L'autore non si riferisce solo al versante analitico dominato dal pensiero proposizionale. A suo dire, anche la foucaultiana analisi del discorso è orientata originariamente verso la frase (intesa come enunciato): tra *énoncé* e *discours* manca infatti la prospettiva del testo individuale, cfr. *ivi*, p. 10 n. 6.

<sup>15</sup> C. Benne, *The literary history of philosophy*, cit., p. 2.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 2. Il rimando è a J. Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris 2007, pp. 11-21.

ra come filosofo riduce così al minimo il pericolo di muoversi solo all'interno di percorsi, schemi di discorso e di pensiero (sociali, nazionali, di genere, ecc.) fissi, perché si confronta costantemente con aspettative, motivi e usi del linguaggio inaspettati»<sup>17</sup>. Tuttavia, per Benne ciò che accumuna filosofia e letteratura non è solo la base testuale, ma anche il fatto che i loro testi non sono mai completamente storicizzabili: «Non possono diventare obsoleti, o almeno non allo stesso modo dei testi propri della storia delle singole scienze. Indipendentemente dal fatto che facciano parte di una lunga tradizione di ricezione o che siano stati riscoperti come reperti individuali, il nostro interesse non è rivolto in primo luogo o esclusivamente al loro valore storico, ma al loro contributo attuale»<sup>18</sup>.

Queste caratteristiche comuni ai testi filosofici e letterari non inducono l'autore a sposare la tesi rortiana della filosofia come genere letterario. Dietro le levate di scudi che questa posizione ha suscitato nel contesto della filosofia accademica<sup>19</sup>, seguendo Arthur C. Danto, egli si limita a ravvisare il timore che l'accostamento della filosofia alla letteratura recida ogni legame con la verità, così come la visione della Bibbia come (mera) letteratura aveva messo in discussione il suo carattere di verità rivelata<sup>20</sup>. Ma, come rileva Danto, il rifiuto di considerare la filosofia come mera letteratura non implica necessariamente il rifiuto del carattere letterario della filosofia; e un esame attento del testo filosofico deve in effetti tenere conto anche dei suoi aspetti letterari, tra i quali il genere. Per il critico americano il lungo elenco dei generi in cui la filosofia si è storicamente presentata depone anzi a favore della possibilità che le innovazioni filosofiche spesso vadano di pari passo con le innovazioni formali e di genere (come accade appunto in letteratura)<sup>21</sup>. L'identificazione della filosofia come letteratura, purché non sia intesa in modo riduttivo, può quindi essere letta come un invito ad appropriarsi personalmente dei testi in modo complesso, «perché ci rendiamo conto che anche nella filosofia analitica contemporanea c'è di più che l'affermare semplicemente la verità: arrivare a quel tipo di verità comporta una sorta di trasformazione del pubblico e l'accettazione di una certa forma di iniziazione e di vita»<sup>22</sup>.

Benne si sofferma anche sulle cause del processo che ha portato la filosofia accademica a distinguersi nettamente dalla tradizionale ricerca filologica ed ermeneutica; processo che egli compendia nell'efficace formula di «scientification of philosophy»<sup>23</sup>. La crisi dei grandi sistemi di pensiero e il crescente successo istituzionale e sociale delle scienze empiriche e delle loro metodologie, hanno

<sup>17</sup> C. Benne, *The literary history of philosophy*, cit., p. 3.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Per una ricostruzione del dibattito cfr. C. Gentili, *La filosofia come genere letterario*, in Id., *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna 2003, pp. 13-29.

<sup>20</sup> A. C. Danto, *Philosophy and / as / of literature*, in G. L. Hagberg e W. Jost (a cura di), *A companion to the philosophy of literature*, Wiley-Blackwell, Malden and Oxford 2010, pp. 52-67, pp. 53-54.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Sul tema, cfr. anche il più recente R. Shusterman, *Philosophy and the Art of Writing*, Routledge, New York 2022.

<sup>23</sup> C. Benne, *The literary history of philosophy*, cit., p. 4.

spinto sempre più professori di filosofia ad allearsi con il successo accademico delle scienze naturali e a presentare le proprie ricerche come “utili” ricalcando la specializzazione e la personalizzazione propria della ricerca scientifica, specie quando in palio è la distribuzione di ingenti finanziamenti. Tuttavia, secondo l'autore, la filosofia che si riduce a una mera funzione di ausiliaria nei comitati etici o nei *panel* sul clima, non solo si condanna a una progressiva marginalizzazione, ma perde la sua tradizionale funzione critica garantitagli dalla terzietà:

La filosofia ha sempre avuto il vantaggio di poter osservare la scienza da una certa distanza perché, senza essere antiscientifica, non è essa stessa una scienza. Solo in questo modo è stata in grado di mettere in discussione la natura dello standard scientifico prevalente e di aiutare la scienza stessa a svilupparsi ulteriormente. [...] Inoltre non tutto può essere spiegato fisicamente o biologicamente, non tutto può essere elaborato con la tecnologia dei dati. La filosofia deve anche chiedersi, ad esempio, perché le persone si lasciano commuovere più dalle finzioni che dai fatti. Se non lo fa, lascia enormi spazi a coloro che si limitano a sfruttarli per i propri scopi, gli entusiasti e i teorici della cospirazione.<sup>24</sup>

Di qui l'assoluta necessità per la filosofia di recuperare un legame con gli studi letterari:

Attraverso le letture dei testi letterari, alla filosofia viene ricordato il fatto che nessun tipo di *screening* statistico preciso e di riconoscimento dei modelli del testo può sostituire l'interpretazione individuale. La filosofia nella tradizione socratica è emersa originariamente come un'emancipazione da un corpo consolidato di conoscenze che era sostenuto principalmente dalla poesia attraverso la mnemotecnica e il sistema educativo. Da qui nacquero le riserve di Platone sulla poesia. Tuttavia, la liberazione *dalla* poesia era allo stesso tempo una liberazione *della* poesia stessa, perché solo ora era sollevata dall'onere di essere un deposito di conoscenza. Nella situazione odierna la poesia e la letteratura in senso lato possono finalmente ricambiare il favore e assumersi il compito di emancipare la filosofia dal suo impegno unilaterale nei confronti del sapere scientifico, senza però rinunciarvi.<sup>25</sup>

Per Benne un rinnovato accordo con la letteratura consentirebbe inoltre alla filosofia di affrontare due problemi di stringente attualità. Anzitutto quello del dialogo interculturale con le altre tradizioni di pensiero, e in particolare con quelle dell'Estremo Oriente dove non vige una chiara linea di demarcazione tra letteratura e filosofia. «Forse» avanza lo studioso «lo scambio filosofico tra Oriente e Occidente può svolgersi meglio in uno spazio più neutro, che si aprirebbe con lo studio della tradizione letteraria e filosofica»; questo spazio permetterebbe alla filosofia di relativizzare il propria idea di razionalità e di infrangere il pregiudizio secondo cui il concetto sta per l'universale mentre la *mimesis* per il particolare,

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 5.

laddove il fatto che in tutti i tempi e in tutte le culture gli esseri umani hanno raccontato storie induce piuttosto a pensare che la letteratura abbia un proprio modo di attingere all'universale, che precede la filosofia e potrebbe persino sopravvivere<sup>26</sup>. In secondo luogo la filosofia come disciplina, sia allo stato attuale sia storicamente parlando, è dominata da voci maschili, molto più della letteratura. Le ragioni sono molteplici, ma rimane un fatto che la scrittura letteraria è stata a lungo una delle poche opportunità per le donne di partecipare ai dibattiti intellettuali, sicché: «un'apertura letteraria della filosofia aggiungerà numerose pensatrici importanti alla storiografia della filosofia»<sup>27</sup>. Dopo questa serie di argomenti Benne conclude rimarcando la necessità di unire letteratura e filosofia entro un comune quadro storico duraturo:

La storia letteraria della filosofia [*the literary history of philosophy*] sarebbe sia una storia della filosofia dal punto di vista degli studi letterari che una storia della letteratura raccontata dal punto di vista della filosofia. L'obiettivo è quello di riunire le pratiche storiche della letteratura, della filosofia, della filologia e degli studi letterari nella loro interdipendenza reciproca, al fine di fornire una base storica per l'ulteriore sviluppo delle singole discipline, che corrono sempre il rischio di irrigidirsi in routine autosufficienti.<sup>28</sup>

Secondo lo studioso un simile approccio dovrebbe evitare le giustificate obiezioni che sono state mosse allo storicismo e alla filosofia della storia, «ricercando gli aspetti storici non nelle narrazioni che precedono i testi, ma nella storicità dei testi stessi, nelle tracce della loro genesi e nella loro, per usare un'espressione paradossale, localizzazione temporale»<sup>29</sup>. La storia letteraria della filosofia sarebbe dunque una storia incentrata sul particolare e avulsa da modelli deterministici, che si occupa sia della costituzione della scrittura filosofica in termini di contesto letterario e storico che dei testi letterari in termini di rilevanza filosofica: «in entrambi i casi, non si tratta di una questione di conoscenza che può essere in linea di principio finalizzata, ma di qualcosa che è in linea di principio incompiuto, che provoca costantemente un nuovo pensiero interpretativo»<sup>30</sup>. Come tale, la storia letteraria della filosofia non sta dalla parte della filosofia, né dalla parte degli studi letterari, ma media tra i due, perché utilizza la ricerca storico-contestuale per porre delle questioni che possono essere teoreticamente rilevanti senza mettere in questione lo *status* della filosofia teoretica nella logica del suo stesso sviluppo<sup>31</sup>.

Le forme concrete che la *literary history of philosophy* può assumere sono poi inenarrabili. Essa può coinvolgere non solo progetti su larga scala che incorpora-

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, pp. 7-8.

no altre forme d'arte, ma anche studi micrologici di singoli testi filosofici o letterari. In linea di principio, tutti i testi letterari e filosofici possono essere inclusi in una storia letteraria e questa non esclude nuove scoperte o sorprendenti riletture di opere apparentemente meno complesse<sup>32</sup>. Sono queste semplici indicazioni, le quali attendono ancora un'applicazione organica. Ad ogni modo di una cosa Benne si dice certo:

Un nuovo riavvicinamento storico e sistematico tra filosofia e letteratura è destinato a fallire finché le due discipline verranno poste in un rapporto non mediato, dove gli studiosi di letteratura si appropriano di temi o teorie filosofiche senza ricorrere alla loro genealogia e al loro retroterra, o dove i filosofi utilizzano le opere d'arte letterarie come semplici fornitori di argomenti o citazioni senza valutare il contesto estetico e poetico. Questo è in parte il caso dei tentativi di giustapporre "letteratura e filosofia" come una sorta di "filosofia della letteratura" emersi principalmente nel contesto dell'istruzione universitaria americana, dove servono come movimento di compensazione nei dipartimenti fortemente analitici o come tentativo di introdurre i giovani studenti alle questioni fondamentali del pensiero attraverso lo studio di testi letterari canonici.<sup>33</sup>

Per Benne, solo mettendo ugualmente in gioco le risorse della critica testuale e dell'analisi filosofica (e applicando tali risorse ai testi nella loro interezza, senza limitarsi, secondo una pratica diffusa nei dipartimenti di filosofia, a lavorare sugli estratti) la *literary history of philosophy* potrà saggiare i confini e palesare i limiti delle pretese di verità di argomenti e affermazioni, obbligando il pensiero a sviluppare un rinnovato gusto per la prospettiva e la complessità, quanto mai necessario nell'epoca che vede la civiltà del libro svanire nell'era visuale<sup>34</sup>.

### 3. La filosofia narrativa di Sade

Nel nostro paese l'interpretazione filosofica del testo letterario, pur conducendo ormai da anni un'esistenza erratica tra la comparatistica, l'estetica, l'ermeneutica e le scienze cognitive, raramente è stata coniugata con la metodologia di ricerca dello storico della filosofia<sup>35</sup>, e gli scritti che studiano gli aspetti letterari

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 8.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 9-10.

<sup>35</sup> Cfr. N. Boccara (a cura di), *Filosofia e letteratura tra Seicento e Settecento. Atti del Convegno internazionale (Viterbo, 3-5 febbraio 1997)*, Archivio Guido Izzi, Roma 1999; il dibattito sul personaggio nel numero della rivista «Giornale Critico di Storia delle Idee», n. 10/ 2013, intitolato *Idee, il personaggio, la storia*, e i successivi numeri della medesima rivista su *Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo* (n. 2/2021), a cura di R. Ariano e V. Sperotto, e *Libertinismo: Filosofia e Scrittura* (n.1/2022), a cura di N. Gengoux e V. Sperotto. Va inoltre segnalata la recente fondazione del centro di ricerca interuniversitario "Filosofia e Letteratura – FLECIR", che tra i suoi membri annovera comparatisti, studiosi di estetica e filosofia morale, e appunto storici della filosofia.



di alcune opere filosofiche, o il valore filosofico di certe opere ascritte al canone della letteratura, solitamente non raggiungono l'ampiezza, il grado di approfondimento e di contestualizzazione propri di un lavoro monografico<sup>36</sup>. Non è così nello studio che Marco Menin ha recentemente dedicato all'opera e al pensiero di Donatien-Alphonse-François de Sade, intitolato *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*<sup>37</sup>, dove la riflessione concettuale si trova coniugata a una metodologia d'indagine attenta al panorama culturale dell'epoca e, in particolare, alle intersezioni disciplinari tipiche del contesto in cui sono stati concepiti i testi presi in esame. La capacità dei pensatori delle *Lumières* di toccare diversi ambiti del sapere realizzando una sinergia tra dimensione narrativa e profondità concettuale è del resto nota, e lo stesso Menin ne ha dato testimonianza in un suo precedente libro su Rousseau<sup>38</sup>. Tuttavia, a differenza degli altri *philosophes*, Sade non ha composto una sola opera di carattere argomentativo, e questa assenza di scritti filosofici di stampo teorico, come rileva l'autore all'inizio del libro, ha contribuito più dei giudizi di carattere moralistico a negare al suo pensiero il taglio e l'originalità di una riflessione autonoma. Se infatti il "Divin marchese" è ormai considerato un classico della letteratura, in ambito filosofico il suo pensiero è stato valorizzato solo come precursore della psicoanalisi e del nichilismo, e la sua opera continua ad essere ritenuta «un corpo estraneo al suo tempo, una sorta di meteora insanguinata che segue un'orbita del tutto eccentrica rispetto alla galassia illuminista»<sup>39</sup>.

Di altro avviso è Menin, per il quale invece «solo un'opera di ricontestualizzazione di Sade nella storia filosofica del suo tempo può far emergere davvero la fecondità della sua riflessione»<sup>40</sup>. La sua analisi della produzione sadiana poggia sulla «convincione che – al di là di qualsiasi interesse letterario, pornografico o persino patologico – essa sia caratterizzata da contenuti teorici precisi e, almeno in parte, originali»<sup>41</sup>. Tuttavia l'individuazione di questi contenuti, precisa lo studioso, non può prescindere dalla questione dello *stile* di Sade, il quale per esprimere il suo pensiero si è servito esclusivamente di generi fittizi – in

<sup>36</sup> Questo genere di scritti, come rilevava Marco Piazza passandoli in rassegna nel suo *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 5 ss., sono infatti per lo più articoli o saggi brevi scritti da giovani studiosi su riviste specializzate, con alcune eccezioni, di cui presentiamo un campione senza pretesa di completezza: S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1983; S. Poggi, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, Il Mulino, Bologna 1991; M. Piazza, *Passione e conoscenza in Proust*, Guerini e Associati, Milano 1998; S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza nuova»*, LED. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2005; G. Moretti, *Novalis. Pensiero, poesia, romanzo*, Morcelliana, Brescia 2016; G. Bottiroli, *Marcel Proust. Il romanzo del desiderio*, Feltrinelli, Torino 2022. Un capitolo a parte meriterebbe poi gli studi danteschi e gli scritti volti a mettere in luce l'originalità filosofica del pensiero di Leopardi e Manzoni.

<sup>37</sup> M. Menin, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*, Carocci, Roma 2023.

<sup>38</sup> M. Menin, *Rousseau, un illuminista inquieto*, Carocci, Roma 2021.

<sup>39</sup> M. Menin, *Il sole nero dei Lumi*, cit., p. 18.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 21.

particolare di un genere polifonico come il romanzo, che vive nell'irriducibile scomposizione dei punti di vista. Di qui due problemi che l'interprete degli scritti sadiani si trova a dover fronteggiare. Il primo è la difficoltà di individuare l'autentica posizione dell'autore nel caleidoscopio di opinioni, tesi e posizioni attribuite ai vari personaggi, che spesso contrastano con le tesi difese nelle parti argomentative. Il secondo riguarda invece la "coerenza" del sistema filosofico del marchese: «coerenza che si scontrerebbe con la constatazione di rilevanti contraddizioni nelle argomentazioni portate avanti dai personaggi nei suoi romanzi»<sup>42</sup>.

A queste due obiezioni se ne aggiunge un'altra, più specifica ma non meno sostanziale. Accanto ai romanzi clandestini, sui quali si sono basate le grandi letture filosofiche del Novecento – da Bataille a Barthes, passando per Blanchot –, Sade ha pubblicato una serie di scritti a proprio nome che per temi, toni e contenuti si distinguono nettamente dai suoi romanzi scandalosi. Questa netta linea di demarcazione nella produzione sadiana tra scritti ufficiali «onesti» e scritti non ufficiali «scandalosi», per riprendere la terminologia di Menin, induce a chiedersi se queste tipologie di testi siano riconducibili a un pensiero filosofico unitario e almeno parzialmente coerente. Per lo studioso italiano vi è tuttavia un modo per superare queste difficoltà interpretative, che impone di mettere tra parentesi le pur stimolanti letture filosofiche menzionate, le quali spesso finiscono con l'assegnare a Sade le dottrine e le ipotesi dei vari personaggi delle sue opere, come se queste fossero saggi, trattati e *discours* invece che finzioni letterarie. Esso consiste nel «ricercare proprio nell'uso della finzione il *fil rouge* della filosofia sadiana, che prenderebbe allora forma non a discapito della sua espressione letteraria, ma grazie ad essa»<sup>43</sup>. Secondo Menin, infatti, la letteratura per lo scrittore francese non è un modo di abbellire il discorso filosofico, ma «il meccanismo di produzione della riflessione filosofica stessa»<sup>44</sup>. Sade non è interessato a trasmettere *una* verità determinata bensì a fare emergere una possibile verità attraverso una ricerca dialogica che si dipana nel corso del testo e include il lettore come partecipante attivo. La moltiplicazione delle tesi opposte resa possibile dal *medium* narrativo induce infatti il lettore ad assumersi spontaneamente il compito di testarne la validità e la persuasività:

È in questa sovrapposizione tra la dimensione letteraria e metaletteraria che si sviluppa la peculiarità della filosofia narrativa di Sade, che non appare in conclusione incentrata (come si potrebbe pensare ad una lettura superficiale) su una prescrizione (im)morale nei confronti del lettore, quanto piuttosto su una dimensione descrittiva (estetico-narrativa) che lascia al lettore il compito fondamentale dell'interpretazione.<sup>45</sup>

Secondo Menin, l'insistere sul fatto che la filosofia sadiana sia innanzitutto una *filosofia narrativa* permette anche di mettere in questione la contrapposizione tra

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

gli scritti «scandalosi» e «onesti». Si prenda, a titolo di esempio, l'interpretazione che lo studioso offre dei *Crimes de l'amour*, una raccolta di novelle eroiche che il marchese pubblicò nel 1800 a suo nome, nelle quali si racconta il sistematico trionfo della virtù e la conseguente punizione del vizio in ottemperanza al dispositivo letterario della «giustizia poetica». Per spiegare l'evidente contrasto con i romanzi clandestini, incentrati invece sull'identificazione tra crimine e felicità, Menin qui non si limita a chiamare in causa la dottrina libertina della «doppia verità», ma ricorre al tema storiografico della «lettura tra le righe» teorizzato da Leo Strauss, per il quale l'esigenza di sfuggire alla censura dà appunto vita «a una particolare tecnica di scrittura, e quindi a una particolare forma di letteratura, in cui la verità su tutte le cose cruciali è presentata esclusivamente tra le righe. Questa letteratura si rivolge non a tutti i lettori, ma solo ai lettori fidati e intelligenti»<sup>46</sup>. In questa prospettiva lo studioso legge le debolezze formali e le dichiarazioni edificanti che costellano le novelle dei *Crimes de l'amour* come un invito al lettore a diffidare di ciò che apertamente affermano, e l'opera nel suo complesso come «parte integrante e attiva di una strategia filosofica» in cui la scrittura assume una duplice funzione: «All'aspetto difensivo (il sentimentalismo manifesto), Sade affianca qui un aspetto offensivo: il "tarlo" antisentimentale, nascosto fra le pieghe delle novelle, favorisce la diffusione del suo pensiero (esoterico e clandestino) presso i lettori più avveduti, i soli che sanno addentrarsi nello strato dimostrativo dissimulato nel testo»<sup>47</sup>.

Attraverso queste premesse metodologiche, suffragate da ampi riferimenti testuali incrociati, la lettura de *Il sole nero dei lumi* mostra quindi come Sade integri in modo personale le dottrine materialistiche di Helvétius e d'Holbach<sup>48</sup>, riorienti alcune dottrine mediche coeve sottraendole alla semplice riflessione fisiologica<sup>49</sup>, e intavoli un serrato dialogo con la filosofia di Rousseau, elaborando una nuova «visione della sensibilità che conduce a una ridefinizione dell'idea stessa di natura»<sup>50</sup> che ha anche importanti risvolti di carattere politico<sup>51</sup> e morale<sup>52</sup>. Alla luce di questa lettura risulta evidente come l'egoismo tipico dei libertini sadiani non sia basato su una volontà di trasgressione fine a se stessa ma, al contrario, poggi su un nuovo modello antropologico messo a punto attraverso una rielaborazione attiva e consapevole dei principali temi della cultura umanistica e scientifica tardosettecentesca<sup>53</sup>. In questo modo Sade, pur avvalendosi di molte premesse, temi e immagini tipiche della filosofia delle *Lumières* ne distrugge molte certezze teoriche di fondo – dalla fiducia nel progresso alla rivendicazio-

<sup>46</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, «Social Research», 8, IV, 1941, pp. 188-504, p. 491 (cit. in *ivi*, pp. 84-85).

<sup>47</sup> M. Menin, *Il sole nero dei Lumi*, cit., p. 84.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 107-123.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, pp. 124-140.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, pp. 227-245.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, pp. 247-269.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 179-205.

ne dell'uguaglianza degli uomini – svolgendo nei confronti di questa filosofia un compito storico paragonabile, secondo una suggestiva immagine che Menin riprende da Breton e dà il titolo al libro, a quello del *sol niger* nella tradizione alchemica, dove il Sole nero allude alla rinascita del Sole in senso spirituale, la cui controparte è data dal suo tramonto o dissolvimento sul piano fisico: «In questa prospettiva, il declino dei Lumi non poteva che culminare con il sorgere del sole nero del marchese»<sup>54</sup>.

Lasciamo al lettore esperto la valutazione delle conclusioni a cui giunge la monografia di Menin. Qui ci limitiamo a ravvisare in essa, se non un caso di “storia letteraria della filosofia”, quale la concepisce Benne, senz'altro una felice applicazione di quel *pensare con e nei testi* che, secondo lo studioso, costruisce l'autentica cifra della riflessione filosofica, e ci ricorda che letteratura e filosofia sono compartecipi di uno stesso cammino che ha ancora molto da raccontare.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 20.

Storicità della filosofia e metafisica.  
A partire da un recente libro di J.-L. Marion  
Alberto De Vita  
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)  
a.devita@studenti.unisr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Historicity of Philosophy and Metaphysics.

Abstract: The purpose of the following article is to examine the relationship between the history of philosophy and metaphysics starting with the most recent text by J.L. Marion. I will attempt to indicate the essential nuclei of the book, as well as the theoretical problems it suggests. Thus, I will explain in what sense, according to Marion, the history of philosophy shows the metaphysical constitution of philosophy itself, and how the latter can be dismissed in the name of a phenomenology that intercepts the questions of theology.

Keywords: History, Metaphysics, Phenomenology, Givenness, Marion.

### 1. Introduzione

Se tutta la storia fosse storia *scritta*, raccontata, e se – come suggerisce Novalis nell'Enrico d'Ofterdingen – lo storico «dovesse essere un poeta (*Dichter sein müßte*)»<sup>1</sup>, come eludere il pericolo nichilistico della dissoluzione della distinzione tra verità e interpretazione? Come salvaguardare la specificità del racconto storico filosofico?

L'ultimo testo di J.-L. Marion, *La métaphysique et après* (Grasset, Paris 2023; da ora, abbreviato in *MA*) mira a rispondere a simili interrogativi, riprendendo le fila del discorso di *D'ailleurs, la révélation* (Grasset, Paris 2020)<sup>2</sup>, dopo un silenzio editoriale piuttosto consistente.

<sup>1</sup> Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, in *Gesammelte Werke*, Bühl-Verlag, Zürich 1945, Bd. I, p. 219; ed. it. *Enrico di Ofterdingen*, Adelphi, Milano 1997, p. 88.

<sup>2</sup> Circa l'importanza di *D'ailleurs, la révélation* nell'economia del *corpus* marioniano, rimandiamo all'eccellente saggio introduttivo alla traduzione italiana del testo, firmato da S. Ubbiali (*In-fine, la teologia*, in J.-L. Marion, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, Inschibboleth, Roma 2022).

Il titolo dell'opera risulta esplicitamente emblematico della proposta filosofica avanzata: *MA* approfondisce i rapporti tra metafisica e storia, e quindi lo statuto storico della metafisica, mostrando come essa sia destinata ad accennare a una dimensione cronologica ulteriore (*l'après*), rivelando un passato irriducibile, che esige un esame, una narrazione condotta storicamente.

Ma il titolo "*La métaphysique et après*" accenna a una problematica aggiuntiva, che orienta in maniera implicita la ricerca di Marion: le dimensioni della metafisica e della storia (dell'*après*) coesistono realmente? È legittimo porre *congiuntamente* l'istanza dell'*après*, che illumina il *passato* della metafisica, e la metafisica stessa?

Nel testo, tali domande trovano una risposta affatto positiva, per quanto Marion rilevi il paradosso implicito nella relazione di fondazione che lega la metafisica alla (sua) storia. Difatti, dichiara l'autore, scoprendo preliminarmente le proprie carte, la storia della metafisica testimonia lo sviluppo, il compimento e la destituzione della metafisica – quindi, dal punto di vista marioniano, il suo ridursi, distruggendosi, a un esercizio prettamente fenomenologico. Ciò significa che la metafisica, raccontandosi la propria storia, deve arrivare ad ammettere che il problema dell'essere attorno a cui da sempre si è affannata risulta irresolubile, ché inconsistente. Deve constatare che l'essere non è, e che dunque non può divenire oggetto di un apparato concettuale: l'essere, rileva Marion, è reale nella misura in cui si manifesta, si fa fenomeno, si dona, secondo una modalità rivelativa che, rovesciando l'impianto logico della metafisica, intercetta la domanda e le intenzioni della teologia (in particolare di quella cristiana)<sup>3</sup>.

## 2. La storia, la filosofia

La proposta teorica avanzata da Marion in *MA* si sviluppa nel corso di tre sezioni, ciascuna comprensiva di tre capitoli. Questi mirano a definire le relazioni, seguendo delle «regole», tra: (a) storia della filosofia e filosofia; (b) filosofia e metafisica; (c) la metafisica e la sua essenza non-metafisica (relazione in forza di cui le indagini fenomenologiche e teologiche si compendiano). Scrive Marion:

La prima regola sarà quella di comprendere il rapporto tra la filosofia e la storia della filosofia. In seguito, occorrerà domandare fino a dove la filosofia, storicamente costituita, abbia perseguito tale questione [...] La seconda regola consisterà allora nel concepire l'evoluzione metafisica della filosofia, considerando contemporaneamente la sua necessità e la sua ambiguità [...] Invece, la terza regola consente di trovare le risorse che permetteranno di raddoppiare la figura della metafisica tramite un'altra figura, [...] quella del pensiero [...] di ciò che avviene e si manifesta a partire da se stesso e tramite se soltanto: il dono.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Sul privilegio accordato da Marion alla rivelazione sviluppata in ambito cristiano, cfr. *D'ailleurs, la révélation*, cit., pp. 403 ss.; ed. it., cit., pp. 473 ss..

<sup>4</sup> *MA*, rispettivamente, pp. 12, 14 e 15.



A proposito dei rapporti tra filosofia e storia (della filosofia), Marion ribadisce (Cap. I) anzitutto che «la filosofia diviene praticabile soltanto se la storia della filosofia la rende accessibile»<sup>5</sup>; vale a dire: «Non c'è filosofia senza storia della filosofia»<sup>6</sup>.

In effetti, dalla prospettiva marioniana, la storia deve mostrare l'evoluzione dei testi che hanno contraddistinto la tradizione filosofica. La storia della filosofia deve cioè rendere testimonianza della temporalità, del divenire che contraddistingue il sapere filosofico e il testo che lo trasmette – questo, il più delle volte, emerge come entità complessa e complessiva, ché comprensiva «non soltanto dell'insieme degli scritti lasciati dal filosofo [...] ma anche della storia della sua interpretazione»<sup>7</sup>.

Per tali ragioni, la storicità del testo filosofico, secondo Marion, esige una diamina che può essere condotta seguendo quattro metodi, dei quali è offerta una rassegna nei capp. II e III<sup>8</sup>.

Per esempio, la storia della filosofia può essere raccontata (i) a partire dalla considerazione della personalità filosofica del filosofo, più che della sua filosofia in senso stretto; al contrario, la storia della filosofia si può costituire come (ii) studio della filosofia del filosofo nella sua sistematicità, trascurandone la personalità; e ancora: essa può concentrarsi (iii) sull'evoluzione di diversi sistemi filosofici, oppure (iv) includere nel proprio ambito di indagine elementi che esulano dal contesto filosofico *stricto sensu* (facendosi quindi *storia delle idee*).

Per la verità, pur distinguendo i diversi approcci alla storia della filosofia, Marion invita a desistere dalla tentazione di assumerne uno soltanto, dacché «si deve, nella misura in cui si può, non scegliere, trattandosi meno di quattro maniere concorrenti con cui leggere la storia della filosofia che di un unico metodo quadruplici»<sup>9</sup>.

D'altra parte, secondo Marion, l'utilizzo simultaneo di diverse prospettive metodologiche, nella storia della filosofia, risulta sintomatico della difficoltà di indicare una *tradizione* all'interno della quale collocare la medesima narrazione storico-filosofica, come viene indicato nel cap. IV, che inaugura la seconda sezione di *MA*.

Dal punto di vista marioniano, occorre infatti domandarsi non solo come possa essere riconosciuta una tradizione storica che accolga i testi della filosofia, ma – più radicalmente – se possa essere individuata e legittimata filosoficamente una tradizione *qua talis* – «La storia della filosofia non può essere concepita se non sullo sfondo di un grande racconto [...]; si dovrà dunque precisare lo statuto di tale sfondo»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *MA* 11.

<sup>6</sup> *MA* 20.

<sup>7</sup> *MA* 53.

<sup>8</sup> Sulla lettura marioniana della storia della filosofia, cfr. G. Belgioioso, *Marion interprete della storia della filosofia*, in C. Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, Simple, Macerata 2010, pp. 17-41.

<sup>9</sup> *MA* 98.

<sup>10</sup> *MA* 103.

Del resto, Marion vede immediatamente il rischio veicolato da qualsivoglia appello a una forma di tradizione – la tentazione ideologica, astrattiva, la quale contraddice apertamente la storicità che la filosofia vorrebbe lasciar emergere. Nondimeno, secondo il filosofo francese, tale pericolo può venire controllato: può infatti delinearci la possibilità di assumere la nozione di *tradizione* secondo un’accezione “positiva”, pensandola al di là di qualsiasi astrazione concettuale, ovvero indipendentemente da ogni ipostasi metafisica.

È allora esaminando il problema della tradizione che *MA* si avvicina al problema della metafisica, o piuttosto individua la metafisica come problema: Marion riconosce che l’approccio metafisico pratica una modalità fallace e fallimentare di pensare lo sfondo, il fondamento della filosofia e della sua storicità, producendo, in luogo di una tradizione, dei «fantasmi»<sup>11</sup>. Su un piano non-metafisico, la “tradizione” può e deve invece essere riconosciuta quale presupposto ineliminabile di ogni discorso filosofico: essa deve venire ridotta a un semplice esercizio di trasmissione di pratiche discorsive, dialogiche, che si approssimano al fondamento, a ciò che soggiace a ogni racconto tramandato storicamente, senza pretendere di individuarlo univocamente quale principio costitutivo del reale.

D’altronde, rileva Marion, il problema della tradizione è strettamente intrecciato a quello dell’*origine*, nella misura in cui la tradizione è costretta a ripetere, a rilanciare, e trasmettere un significato originario, nel tentativo di rivelarlo: la nozione di *origine*, si legge in *MA*, reca con sé una nebulosità essenziale, dovuta al proprio ruolo fondativo e al proprio statuto *non-rappresentabile*. Essa veicola quindi una vera e propria aporia, a lungo fraintesa dal discorso filosofico tradizionale, improntato a un’interpretazione metafisica<sup>12</sup>, di cui Marion intraprende un esame particolareggiato nel cap. V.

La metafisica, per esempio, ha l’originario quale istanza contraddistinta da un’«indeterminatezza iniziale» che ha cercato poi di *dissimulare*<sup>13</sup>. In altre parole, la metafisica, secondo Marion, ha prodotto una serie di simulacri al fine di compensare la propria incapacità di pensare l’originario, il fondamento, l’essere, nella sua reale alterità da tutto il resto. Essa ha adottato una logica omologante, univocizzante, incapace di cogliere il reale quale molteplicità in un perpetuo divenire, nel suo continuo differenziarsi: non riuscendo a identificare l’essere nella sua distinzione dall’ente, la metafisica lo ha surrogato con un concetto, riducendolo a un ente tra gli altri.

In questo senso, per Marion, la metafisica sembra destinata – paradossalmente – a scadere in una forma estrema di logicismo, consistendo totalmente in un esercizio di concettualizzazione che istituisce un regime di fondamentale indistinzione ontologica: la metafisica va incontro a una «svolta trascendenta-

<sup>11</sup> Cfr. *MA* 120.

<sup>12</sup> *MA* 129.

<sup>13</sup> *MA* 148.

le, secondo cui si trasforma in una *logica*<sup>14</sup>, poiché «la logica implica la rappresentazione, dunque il primato dell'ente sull'essere non rappresentabile [...]»; all'interno della metafisica, ne va soltanto dell'ente secondo il privilegio della sua rappresentabilità<sup>15</sup>.

Ma certificando la “svolta trascendentale” della metafisica, Marion, in *MA*, ne rileva immediatamente il fallimento: la metafisica, dalla prospettiva marioniana, può assumere l'essere soltanto riducendolo a un concetto, e quindi perdendolo in quanto tale; essa si realizza (nella forma dell'apparato concettuale-rappresentativo) e si destituisce (come metafisica in senso proprio) *uno acto*, tendendo asintoticamente all'espressione dell'essere (al fondamento, inteso quale *pareil*, secondo Marion) senza mai avervi presa (non accogliendo cioè mai l'istanza di ciò che l'autore di *MA* definisce *même*)<sup>16</sup>.

Eppure, nonostante la propria fallibilità intrinseca, la destituzione della metafisica, secondo Marion, non si traduce mai – o meglio: mai del tutto – in una semplice dipartita o sparizione: «La fine della metafisica si realizza al modo della sua realizzazione»<sup>17</sup>. Se infatti la metafisica si *compie* ammettendo il proprio scacco, essa, nel proprio fallimento, si realizza come tale, definendo la propria destinazione. La fine della metafisica è, in ultima analisi, ciò che la de-finisce e che, finalmente, la sublima – non a caso, la critica alla metafisica condotta in *MA* non si traduce mai nella liquidazione, nella demolizione, oppure nella polemica estrinseca: la metafisica viene contestata nell'esatta misura in cui essa viene *distrutta* in senso heideggeriano<sup>18</sup>, quindi ridotta alla propria essenza ultima (non metafisica), de-finita e trascesa dall'interno: «Occorre pensare la distruzione [*sc.* della metafisica] come una riduzione fenomenologica»<sup>19</sup>.

### 3. *La metafisica, la fenomenologia, la teologia*

Nell'ultima sezione di *MA* (a partire dal cap. VII), Marion dimostra che la storia della metafisica può essere distrutta in senso riduttivo, invece che solamente stigmatizzata o elusa, così che emerga ciò che essa non ha saputo pensare, vale a dire: non semplicemente l'essere nella sua impensabilità (Heidegger), ma la stessa

<sup>14</sup> *MA* 169.

<sup>15</sup> *MA* 177.

<sup>16</sup> Cfr. *MA* 234.

<sup>17</sup> *MA* 242.

<sup>18</sup> Marion analizza l'istanza della *distruzione* heideggeriana a pp. 218 ss., e poi a pp. 249 ss.; peraltro, nel testo si considerano le critiche rivolte da Heidegger alla metafisica da *Sein und Zeit* (cfr. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, Bd. II, p. 29; ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 33) fino a *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (cfr. *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, Bd. XI, pp. 51 ss.; ed. it., *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 53 ss.).

<sup>19</sup> *MA* 220.

impensabilità dell'essere, la sua impossibilità ad essere – che (soltanto) di conseguenza implica l'impossibilità della sua concettualizzazione o rappresentazione.

Del resto, secondo Marion, la stessa storia della metafisica si riduce alla testimonianza di un affanno attorno a un problema insolubile: la storia deve raccogliere la confessione della metafisica secondo cui l'essere non è, né può essere, ma che al limite – e qua entra in gioco la proposta ermeneutico-speculativa propriamente marioniana – si fenomenalizza, si dà, si dona, lasciandosi cogliere mediante un'esperienza fenomenologica:

L'essere (e l'ente) sparisce in un'istanza ulteriore, che lo rende possibile e, per ciò stesso, lo precede [...] Di per sé, l'essere resta *inevitabilmente* impensato, perché si ritrae *da se stesso* al di sotto della fenomenalità; esso fa tutto ciò in quanto obbedisce, più essenzialmente che alla differenza ontologica, al “donarsi (*cela donne*)”, da cui dipende interamente. L'essere si ritira nella non-manifestazione emergendo dalla donazione.<sup>20</sup>

Con il cap. VIII, di fatto, Marion intraprende allora un esame dettagliato di quella che, altrove, ha definito e sviluppato come *fenomenologia della donazione*.

Ora, la donazione marioniana esprime immediatamente l'impossibilità che l'essere si costituisca quale oggetto concettuale: essa mira a cogliere il donarsi dell'essere, il suo ricusare qualsiasi qualifica ontologica, riducendosi a puro fenomeno. D'altronde, puntualizza Marion – riprendendo e rilanciando le argomentazioni di *Étant donné* – il fenomeno non consiste tanto nell'oggetto prodotto da un soggetto (il quale potrebbe fissarlo concettualmente, indicandone ontologicamente la sostanzialità, il grado d'essere), quanto nel suo imporsi al soggetto stesso<sup>21</sup>. Il fenomeno non è il risultato (ontico-ontologico) di un processo definitorio logico, ma ciò che si dona anticipatamente, come atto e divenire, pre-donandosi e quindi raddoppiandosi, secondo un modo peculiare di datità, la quale «non emerge soltanto dalla donazione, come ogni altro modo fenomenale ottenuto tramite riduzione: emerge dalla pre-donazione». Quest'ultima, allora, «raddoppia la donazione, perché la riduce a se stessa»<sup>22</sup>.

Invero, l'ultimo capitolo di *MA* specifica ulteriormente la modalità fenomenica della (pre-)donazione, contraddistinta da una forma di *saturazione* in grado di qualificare il fenomeno in quanto fenomeno (e non in quanto essente): il fenomeno saturo, secondo Marion, è il fenomeno che soddisfa pienamente, riempie e straborda (satura, appunto) le condizioni di possibilità del suo appa-

<sup>20</sup> *MA* 274.

<sup>21</sup> La fenomenologia della donazione marioniana, mirando a un ripensamento del senso del fenomeno – in forza del quale quest'ultimo risulti un puro manifestarsi, e non un oggetto per un soggetto – ambisce altresì a ripensare il ruolo della soggettività fenomenologica, che viene definita nei termini dell'*adonazione* (cfr. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, p. 373; ed. it., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 280). Cfr. *MA*, 308.

<sup>22</sup> *MA* 297.

rire, adempiendo globalmente al proprio significato di fenomeno<sup>23</sup>. Non a caso, Marion, in *MA*<sup>24</sup>, insiste sul carattere banale del fenomeno saturo, il quale, lungi dal costituire un'eccezione all'interno dell'orizzonte della fenomenalità, ne rappresenta il caso paradigmatico, indicando quella sorta di *standard* di fenomenalità necessario affinché il fenomeno si costituisca fenomenicamente: il fenomeno saturo è il fenomeno che appare come fenomeno – e nient'altro che fenomeno: «Ogni fenomeno ridotto [al mondo della vita] si dona anzitutto come saturo»<sup>25</sup>.

Ora, riducendo la realtà del fenomeno all'atto stesso del suo donarsi fenomenicamente, la fenomenologia della saturazione descritta da Marion mostra l'impossibilità che il fenomeno sia o esista indipendentemente dal proprio accadere, dal proprio darsi, dal proprio divenire – non a caso, in *MA*, viene considerato con particolare insistenza il carattere sia eventuale che evenemenziale che contraddistingue il farsi saturo del fenomeno, quindi il suo fenomenizzarsi<sup>26</sup>. Ma non solo: la destituzione dell'ontologia in forza di una fenomenologia della donazione, condotta da Marion, rende possibile l'intreccio di quest'ultima con istanze propriamente teologiche – secondo un movimento costitutivo della riflessione teoretica marioniana<sup>27</sup>.

Difatti, la teologia considerata da Marion ha come proprio oggetto precipuo nient'altro che la donazione, l'atto di saturazione dei fenomeni, considerandone la *rivelazione*. Detto all'inverso, la fenomenologia riduce l'essere a un fenomeno puro, di cui la teologia, tramite la rivelazione, offre il paradigma<sup>28</sup>. La teologia, di conseguenza, nel discorso marioniano, risulta in grado di testimoniare che l'essere non è, realizzandosi nel suo mostrarsi, nel suo offrirsi, nel suo farsi umano – da

<sup>23</sup> In *Étant donné*, Marion aveva definito il fenomeno saturo quel fenomeno in cui «l'intuizione sommerge sempre l'attesa dell'intenzione, in cui non solo investe interamente la manifestazione, ma la sorpassa, modificandone anche le caratteristiche comuni. In virtù di questo investimento e di questa modificazione, chiamiamo così i fenomeni saturi dei paradossi. Il tratto fondamentale del paradosso concerne il fatto che l'intuizione vi dispiega un accrescimento (*surcroît*) che il concetto non può ordinare, dunque che l'intenzione non può prevedere; ormai l'intuizione non si trova più legata a e attraverso l'intuizione, ma se ne libera, elevandosi a intuizione libera (*intuitio vaga*). Lungi dal venire dopo il concetto e dunque seguendo il filo dell'intenzione (mira, previsione, ripetizione), l'intuizione sovverte, dunque precede ogni intenzione che essa supera e decentra: la visibilità della parvenza sorge così controcorrente rispetto all'intenzione – da ciò il paradosso, la contro-parvenza, la visibilità rispetto alla mira intenzionale» (*Étant donné*, cit., p. 370; ed. it., cit., p. 278). Sulla nozione marioniana di fenomeno saturo, si veda, almeno, C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg&Sellier, Torino 2004; S. Mackinlay, *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010; P. Gilbert, *L'excès et la certitude. Les certitudes négative de Jean-Luc Marion*, in «Nouvelle revue théologique», n. 3, 2011, pp. 439-457.

<sup>24</sup> «Il fenomeno saturo, poiché si dà senza condizione né trattenuta, offre il paradigma del fenomeno finalmente senza riserva» (*Étant donné*, cit., p. 358; ed. it., cit., p. 268).

<sup>25</sup> *MA* 322.

<sup>26</sup> Cfr. *MA* 335.

<sup>27</sup> A tal proposito, cfr. C. Canullo, *La fenomenologia e il Dio in questione. Note su una querelle (francese) contemporanea*, in «Revista portuguesa de filosofia», LXXVI, n. 2-3, 2020, pp. 529-552.

<sup>28</sup> Queste tesi vengono sviluppate da Marion, in particolare, in *Givenness & Revelation*, Oxford University Press, Oxford 2016.

qui, l'evidente privilegio accordato da Marion alla tradizione teologica cristiana, la quale «indica almeno una via per doppiare la metafisica»<sup>29</sup>.

Ma nell'economia di *MA*, l'istanza teologia sembra giocare persino un ruolo retroattivo, non costituendo soltanto il punto di arrivo dell'argomentazione del testo, bensì la sua premessa: la teologia, per esempio, conferisce un senso (non concettuale e non metafisico) alla nozione di tradizione, rendendo possibile l'istituzione di uno sfondo a partire da cui il discorso storico-filosofico può essere scritto<sup>30</sup>; ma ancora: la teologia mostra alla logica della metafisica i suoi confini, ponendole dei limiti e offrendole oggetti (Dio, quale realtà infinita) che essa non può assimilare. La teologia

concerne la filosofia come tale, almeno nella misura in cui essa considera la possibilità, la necessità stessa di doppiare il discorso della metafisica [...]. Non si tratta di imporre alla filosofia il travestimento da "filosofia cristiana" [...], ma di raccomandarle che la via teologia può indicare i suoi limiti.<sup>31</sup>

Così facendo, la teologia indica alla metafisica una possibilità: la rinuncia a sé e alla propria autonomia, il suo dissolvimento e il suo trapasso nella fenomenologia – curvando verso un dominio puramente fenomenico, donativo, rivelativo.

#### 4. Conclusioni

L'itinerario disegnato da Marion in *MA*, in ultima analisi, mira a conferire nuova linfa al discorso filosofico, al fare ancora filosofia muovendo da un esame della sua storia. Quest'ultima, infatti, emenda la filosofia da ogni accezione metafisica, riducendola a una pratica fenomenologica che procede sotto l'egira di una riflessione teologica.

Tuttavia, in *MA* più che altrove, emerge l'intento marioniano di non squalificare semplicemente il discorso ontologico e metafisico su basi storiche, ma di ripensarlo alla luce della donazione: l'essere, secondo Marion, resta in un certo senso ammissibile, ma solo quale non-essere, ossia come fenomeno – come essere-destituito. In questo senso, la metafisica, l'ontologia e l'istanza del negativo vengono ricomprese all'interno di un *iter* fenomenologico che abbraccia la teologia ricusando la metafisica, convertendola (tramite un esercizio che Marion, altrove, ha definito di *anamorfosi*<sup>32</sup>) in un atto donativo.

Tutto ciò, dalla prospettiva marioniana, rende finalmente *possibile* (o necessario?) il racconto della storia della filosofia: disinnescando il dispositivo concettuale della metafisica, la rivelazione fenomenologica della teologia rinuncia all'e-

<sup>29</sup> *MA* 351.

<sup>30</sup> *MA* 131.

<sup>31</sup> *MA* 354-5.

<sup>32</sup> *D'ailleurs, la révélation*, cit., p. 323; ed. it., cit., p. 384.



servizio astrattivo e rappresentativo che, inevitabilmente, pone tra la realtà e la sua rappresentazione una distanza, nella quale prende forma un'interpretazione del tutto irrealistica del mondo, slegata da qualsiasi canone veritativo ed esposta a derive nichilistiche. L'istanza della donazione, al contrario, annulla la distanza tra il fenomeno e il suo apparire, sopprime lo spazio, il dualismo tra la realtà e la sua manifestazione: essa aggira il problema dell'adeguatezza dell'una istanza all'altra, rendendo legittima la narrazione storico-filosofica che disponga di racconti capaci di accogliere la rivelazione del reale nella sua piena, satura vivacità.



## ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”  
2/2009 “L’utile e l’inutile”  
3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”  
4/2010 “L’animale che noi siamo”  
5/2011 “L’uomo e lo Stato”  
6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”  
7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”  
8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”  
9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”  
10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”  
11/2014 “Crisi e conflitto”  
12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”  
14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”  
15-16/2016 “Figure dell’autocritica”  
1/2017 “Figure della maturità”  
2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”  
1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”  
2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”  
1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”  
2/2019 “Pratiche dell’immanenza”  
1/2020 “Traduzione”  
2/2020 “Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?”  
1/2021: “*Gaudeamus Igitur!* L’idea di Università fra passato e presente”  
2/2021: “Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo”  
1/2022: “Libertinismo: Filosofia e Scrittura”  
2/2022: “L’uomo nell’era digitale: coscienza, pensiero critico e spazio politico  
all’epoca di internet e dell’intelligenza artificiale”  
1/2023: “Il trascendentale e le pratiche”

*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2023  
da Digital Team – Fano (PU)*