

## *La mente, la città e l'urbanico*

Franco Farinelli

*This paper was held by Franco Farinelli in his latest Seminar on 17 October 2018 at the Department of Philosophy and Communication of Bologna of which he was the outgoing Director. It focuses on the main thesis of his forthcoming book, which concerns the relationship between the mind and the city. Through an original reconstruction of the whole history of civilization to the present day, the Autor tries to demonstrate that in the Modern world the mind and the city, the mental dimension and the urban one have become the same thing.*

Keywords: *Political geography, City, Mind, Mapping, Globalization.*

Sono molto lieto di porre fine al mio insegnamento a Bologna con questo incontro, la cui forma risponde forse all'unica buona cosa che mi è riuscita per la vita del Dipartimento: l'invito ai colleghi ad offrire alla partecipata discussione i propri *half baked* come li chiamano a Berkeley, i propri lavori in via di compimento e cui comunque si attende. Senza magari dimenticare «il berretto da monello» che per Nietzsche è il suggello di ogni autentico tentativo di pensiero. E questo all'interno di una struttura in cui alla pluralità delle competenze e dei linguaggi non si accompagna (ancora?) la pratica della riflessione comune, come l'esercizio dello humour. Tutto dunque fuorché un'ultima lezione: quella c'è già stata ma non qui, è durata per tre giorni di fila all'ultima festa di Rai RadioTre, e tra qualche settimana sarà replicata, ancora per tre giorni, al Festival della Letteratura di Mantova, sul sagrato dell'albertiana basilica di Sant'Andrea. Al contrario si tratta adesso di esporre quel che deve ancora venire, il senso del prossimo libro. La cui tesi è che mente e città siano diventati in epoca moderna la stessa cosa.

Per argomentare in tale direzione sono costretto a spiegarvi come si arriva a tutto ciò, riconoscendo anzitutto il mio debito nei confronti di Vittorio d'Anna, senza la cui cinquantennale consuetudine non sarei certamente in grado di produrre il discorso che segue. Un discorso che si avvale di due grandi fortune: la prima è quella che io sia un geografo, la seconda è che la geografia non sia una scienza ma il sapere da cui tutte le scienze alla fine derivano come, prima ancora di Wittgenstein, esemplarmente aveva compreso Kant, che assolutizza la relazione tra la mappa e la realtà (dunque la cono-

scienza geografica) come l'unica «sicura via della scienza». È in fondo, anzi all'inizio, la questione dei filosofi presocratici, pudibonda espressione per nascondere, fin dal liceo, la verità. Da un lato ci si insegnava che Platone inventava la filosofia e insieme la figura letteraria di Socrate, e dall'altro che anche prima di Socrate esistevano i filosofi. Nelle prime righe del primo dei suoi diciassette libri di geografia all'inizio dell'era volgare un geografo di nome Strabone scioglie la contraddizione, e spiega che prima di Platone che pensava si chiamava geografo, facendo proprio i nomi dei fantastici personaggi che per Giorgio Colli erano i «sapianti greci» cui, aggiungeva, dobbiamo quasi tutto ma non sappiamo quasi nulla. Ovvero, nel mio linguaggio: dobbiamo i primi modelli con cui abbiamo iniziato ad addomesticare la faccia della Terra (come dicevano i geografi tedeschi del primo Ottocento) in maniera da farci il meno male possibile nel rapporto con quest'ultima. Del che potrebbe anche importarci poco, se non fosse che lo schema cognitivo più terribile che oggi esista, il più efficace, è geografico, e si chiama *mapping*: un concetto matematico in base al quale l'intera realtà si scompone in due set di informazioni, ed è sempre possibile trasferire puntualmente un'informazione da un insieme all'altro<sup>1</sup>. Se non vi fosse questo modello non vi sarebbe l'ingegneria genetica, non vi sarebbero le nanotecnologie, non vi sarebbe l'insieme dei decisivi processi per cui oggi passa il controllo del funzionamento del mondo. Ed esso si chiama così perché è nient'altro che la generalizzazione della logica cartografica ovvero della mappa cioè della rappresentazione geografica, di quella macchina che combina simboli, e che perciò – dopo Turing – produce intelligenza. Ecco perché, coincidendo il suo prodotto con la forma egemone d'intelligenza che oggi possiamo concepire, non vi è oggi nessun sapere di natura tecnica che possa fare a meno del *mapping*. Rispetto al quale si conosce, dal punto di vista della storia della scienza, o meglio nell'organizzazione del discorso dei saperi europei e in particolare di quello geografico, soltanto un esplicito tentativo di controindicazione, ormai quasi completamente dimenticato: l'unico settore del quale potrei plausibilmente dirmi specialista, costituito dalla geografia critica tedesca tra Sette ed Ottocento. Un sapere, quest'ultimo, che si autoproclamava non semplice *Geographie* bensì *Erkunde*, espressione che

<sup>1</sup> G. Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1997, p. 1.

*Soggetto, oblio di sé e silenzio.*

*Una lettura della Consolatio Philosophiae di Severino Boezio*

Riccardo Fedriga, Fabiana Fraulini\*

*In this paper we intend to investigate the meaning of the loss of the self and how it is possible for the subject to reactivate, through an externalist procedure, his cognitive faculties. Boethius' Consolatio Philosophiae is the story of the journey made by the subject from the self-forgetfulness, through re-appropriation of the cognitive faculties, obtained thanks the acts of reading the words enregistered into the Consolatio Philosophiae, following the capacity to reach, and having an epistemic knowledge of theological truths in the Opuscula Sacra.*

*Keywords: Medieval Philosophy, Late ancient Philosophy, Belief and Epistemic logic, History of Reading, History of Ideas, Subject, Boethius, Consolatio Philosophiae, Opuscula Sacra.*

## 1. Prologo. Soggetti smarriti, contingenza e immagini dei nomi

Nei suoi *Cahiers*, Marcel Proust scrive che «alle volte, veder passare un volto desiderabile a noi ignoto ci dischiude il desiderio di esistenze diverse [...]. Così si guarda dalla finestra per vedere le innumerevoli possibilità di felicità contenute nella realtà, nella vita possibile che sentiamo sempre vicina. Talvolta il nostro desiderio deriva solo dal fatto di saperlo realizzabile, immaginiamo, coltiviamo delle immagini su un nome, sulle possibilità che mille volti ci hanno suggerito»<sup>1</sup>.

Ma come ci si possono dischiudere queste possibilità se quel volto desiderabile di cui parla Proust è il nostro, e ci è ignoto? In altri termini, cosa significa non avere coscienza e non averla, in primo luogo, di se stessi? Cosa significa essere fuori di sé e cosa essersi persi, scordati di sé? Che cosa significa vivere l'esperienza nebbiosa

\* La concezione dell'articolo è comune. Alcune riflessioni del prologo, ampiamente rielaborate nel presente lavoro, si trovano in *Ex Libris, i libri e noi*, Bologna, Bononia University Press, 2017 e in «Doctor Virtualis», 8 (2008). Si ringraziano Mariafranca Spallanzani e Massimo Parodi per la gentile concessione alla ripresa dei temi qui risituati. Riccardo Fedriga ha scritto i §§ 1-5, Fabiana Fraulini i §§ 6-9.

<sup>1</sup> M. Proust, *Cahiers Marcel Proust*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1971; cit. in *L'età dei nomi. Quaderni della "Recherche"*, a cura di D. De Agostini e M. Ferraris, con la collaborazione di B. Brun, Milano, Mondadori, 1985, p. 300.

di una coscienza incapace di ancorarsi a una realtà ridotta oramai a frammenti dispersi, senza un soggetto in grado di riportarli a unità? Come infine tornare in sé? In altri termini, come è possibile riattivare in quel soggetto silente che, sino a poco prima, organizzava e orientava la consapevolezza della propria esistenza e che ora invece è immerso nelle nebbie dello smarrimento di sé?

In questo saggio sulla *Consolatio Philosophiae* di Boezio cercheremo risposte ancora attuali a un dilemma antico. Ci interrogheremo su come ci si possa perdere nell'oblio di sé e come, grazie alla *voluta suspensione della incredulità* celebrata nella *Ballata* di Coleridge e operata in noi dai modi di registrare su un libro parole scritte si riesca a tornare a coltivare quelle immagini su un nome e in grado di farci pensare le mille possibilità che mille visioni dischiudono. Piccole eternità che sgranano il loro infinito negli occhi di chi vede, come nella mente di chi pensa, e una volta tanto non parlano del tempo che passa, ma di quello che verrà.

## 2. *Stati d'animo, tempo e silenzio*

L'incipit della *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio costituisce la più potente immagine di smarrimento che la letteratura e la filosofia ci abbiano consegnato. Forse è proprio questo il segreto della fortuna di un libro sempiterno; forse proprio per questo la *Consolatio* è stato il "*livre de chevet*" di re e potenti, ripreso innumerevoli volte da poeti e scrittori, Dante su tutti – il quale pone Boezio nel cielo del Sole<sup>2</sup>, e addirittura riprende le sue parole nelle terzine di Francesca «nessun maggior dolore/che ricordarsi del tempo felice/nella miseria; e ciò sa il tuo Dottore»<sup>3</sup> («In omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem»)<sup>4</sup> Forse, sempre per questo Casanova, ai Piombi, porta con sé il capolavoro di Boezio esorcizzando, nel ricordo, ben altra prigionia<sup>5</sup>. Infine, forse pro-

<sup>2</sup> D. Alighieri, *Commedia*, commento di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano, Mondadori, 1997, Paradiso, X.

<sup>3</sup> Ivi, *Inferno*, V, 121-123.

<sup>4</sup> S. Boezio, *Consolatio Philosophiae*, II, 4 (edizione consultata: Anicii Manlii Severini Boethii, *Philosophiae Consolatio*, a cura di L. Bieler, Brepols, Turnhout, 1957; d'ora innanzi: *Consolatio*).

<sup>5</sup> G. Casanova, *Histoire de ma fuite des prisons de la République de Venise qu'on appelle les Plombs*, in Id., *Mémoires de J. Casanova de Seingalt écrits par lui-même*, Lepsic-Paris-Brockhaus-Ponthieu, 1826-1838. Edizione utilizzata: G. Casanova, *Histoire de ma vie*, a cura di G. Lahouati e H. Watzlawick, Paris, Gallimard, 2013.

# Echoes of Manichaeism in the *Architrenius*<sup>1</sup>

Lorenzo Carlucci, Laura Marino

*We present a reading of the poem *Architrenius* by Johannes de Hauvilla in the context of the twelfth-century debate on dualist heresy. We argue that the dialogue between man and Nature in Johannes' poem can be read as a quaestio de providentia between a potential dualist heretic and Christian orthodox. In particular we claim that the basic tenets expressed by the main character are typical of what contemporary anti-heretical writers called "Manichaeism". On the other hand the views expressed by Nature match anti-dualistic arguments common in twelfth-century anti-heretical literature.*

Keywords: *Architrenius*, Providence, Manichaeism, Nature, XII century philosophy.

## 1. Introduction and Overview

The *Architrenius* by Johannes of Hauvilla is a Latin poem written around 1184<sup>2</sup>. It is written in hexameters and consists of nine books, totaling 4361 verses. Very little is known about the life of its author.

<sup>1</sup> The authors wish to thank Jessalynn Bird, William Duba, Riccardo Fedriga, Gianfranco Fioravanti, Pierluigi Lanfranchi and Robert I. Moore for their useful comments on previous drafts of the present paper.

<sup>2</sup> The medieval poem has the following printed editions: *Architrenius*, Paris, ed. Jodocus Badius Ascensius, 1517; Johannes de Altavilla, *Architrenius*, in *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the Twelfth Century*, ed. Thomas Wright, 2 voll., London, Rolls Series, 59 (1872), vol. I, pp. 240-392. The critical edition is Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, ed. Paul Gerhard Schmidt, Munich, Fink, 1974 (from now on quoted as P.G. Schmidt, *Architrenius*). The only commercial translation in a modern language is Johannes de Hauvilla, *Architrenius*, trans. Winthrop Wetherbee, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (from now on quoted as W. Wetherbee, *Architrenius*). Wetherbee uses Schmidt's edition of the latin text. Quotations from the *Architrenius* in the present paper are from Schmidt's edition. Previously the poem was translated (mostly using Wright's edition) by Nicholas Peter Carlucci in his unpublished 1977 PhD Thesis (N.P. Carlucci, *The Architrenius of Johannes de Hauvilla: a translation with introduction and notes*, University of Minnesota Diss., 1977). Kuno Francke edited selected excerpts from the poem in Francke, K. *Der Architrenius des Johan von Anville*, "Forschungen zur deutschen Geschichte", Band 2, XX (1880), pp. 475-502. Recently Minkova suggested some emendations to Schmidt's edition in M. Minkova, *Some Textual Suggestions on Architrenius by Johannes de Hauvilla*, «Filologia mediolatina», 19 (2012), pp. 375-393. Corrections to Wetherbee's translation are in A. Placanica, Recensione a *Johannes de Hauvilla, Architrenius*, ed. and trans. by W. Wetherbee, in «Studi Medievali», s. 3, 40 (1999), pp. 739-754. A translation in italian verse by the authors is forthcoming (Giovanni di Altavilla, *Architrenius*, ed. and trans. by Lorenzo Carlucci and Laura Marino, Biblioteca Medievale, Roma, Carocci, 2019).

Probably Norman, born in the Rouen region, he apparently studied in Paris and possibly in Oxford and taught as a *magister* in the school of Rouen Cathedral between 1184 and 1199<sup>3</sup>. The plot of the poem is the following. Architrenius<sup>4</sup>, a man on the verge of maturity, considers how he spent his days in vain, and accuses Nature of not having endowed him with neither a natural inclination towards morality nor with a natural defence against vice and evil. He thus decides to seek out Nature around the world in order to inquire about the reasons of her hatred towards mankind. Architrenius' voyage takes him through the regions of human vice: the house of Venus, the tavern where Gluttony rules, the University of Paris, dominated by greed of learning, the Court on the Mount of Ambition, the Cloister on the Hill of Presumption. Finally Architrenius reaches the island of Tylos, where he meets ancient philosophers and sages who give a long series of ethical lectures. Dissatisfied with their teachings, he finally meets with a feminine personification of Nature. Nature assures that God made the world for man and embarks in a lengthy and technical exposition of Cosmology and Astronomy. Architrenius is dissatisfied with her teachings, but Nature continues with her lecture. Architrenius finally interrupts her and depicts the desperate condition of man. He inveighs against Nature calling her a hateful step-mother. Nature replies by accusing Architrenius of ingratitude and offers him her final solution: Architrenius should adhere to the natural law of procreation. To this aim Nature offers him as a bride a girl called Moderation (*Moderancia*). The poem ends with the description of the marriage of Architrenius to Moderation.

Despite the exiguity of the extant scholarly literature on Johannes' poem<sup>5</sup>, a variety of divergent accounts of its overall meaning and

<sup>3</sup> See P.G. Schmidt, *Architrenius*, cit., pp. 18-26.

<sup>4</sup> To avoid ambiguity we use *Architrenius* (in italics) to denote the poem and "Architrenius" to denote the main character.

<sup>5</sup> The bibliography in Schmidt's and Wetherbee's editions should be updated with the following more recent papers: P. Godman, *Opus consummatum, omium artium... imago: From Bernard of Chartres to John of Hauvilla*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» vol. 124, 1 (1995), pp. 26-71; B. Røling, *Das Moderantia-Konzept des Johannes de Hauvilla. Zur Grundlegung einer neuen Ethik laikaler Lebensbewältigung im 12. Jahrhundert*, «Frühmittelalterliche Studien», 37 (2003), pp. 167-258; P. Conde Parrado, *La recepción del Architrenius de Johannes de Hauvilla en el siglo XVI: Ravisius Textor*, in *Poesía latina medieval (siglos V-XV)*, M.C. Díaz y Díaz and J.M. Díaz de Bustamante (eds.), SISMEL/Edizioni del Galluzzo, Florence, 2005, pp. 1007-1018; J. Bartuschat, *L'ekphrasis dans la poésie allégorique médio-latine et dans l'«Amorosa Visione» de Boccace*, «Camena», 8 (2010), pp. 1-19; G. Lopetegui Semperena, *El Architrenius de Johannes de Hauvilla. Apuntes para una caracterización genérica*, «Studi Medievali», III Serie, LIV/1 (2012), pp. 262-303. Some aspects of the *Architrenius* are discussed in the

## *Averroismi al plurale, II: la ricezione del Commento grande al De anima di Ibn Rušd nelle Quaestiones in tertium de anima di Sigieri di Brabante\**

Federico Minzoni

*Siger of Brabant sketches in his Quaestiones in tertium de anima (ca. 1269) a noetic theory defending the unity of the intellect that is usually considered as a latin formulation of Ibn Rušd's theory of the separateness of the material intellect as put forth in the Long Commentary on the De anima (ca. 1186). A closer look at key texts in both the Quaestiones and the Long Commentary will give us a quite different picture: while Siger works out his theory on the background of a dualistic anthropology that takes the union between the intellective soul (conceived as an hoc aliquid) and the human body to be only operational, Ibn Rušd (who develops his theory starting from strictly aristotelic epistemological premises) repeatedly stresses throughout the Long Commentary that, if man is an agent of thought, the union between the separate intellects and the thinking individual ought to be always hylomorphic. This paper aims at showing that, although Siger has often been identified as an averroist, his psychology is certainly not rushdian.*

**Keywords:** *Material Intellect, Ibn Rušd, Siger of Brabant, Mind-Body Dualism, Hylomorphism.*

\* Il presente articolo dà seguito a un saggio dedicato alla ricezione del *Commento grande al De anima* di Ibn Rušd nel *Commento alle sentenze* di Tommaso d'Aquino pubblicato su «dianoia», 24 (2017): i due interventi fanno parte di un progetto di ricerca unitario dedicato al ruolo svolto dalla noetica rushdiana nella trasmissione della psicologia aristotelica al XIII sec. latino. – Per il testo del *Commento grande al De anima* ho usato l'edizione critica di F.S. Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge (MA), The Mediaeval Academy of America, 1953; un'edizione parziale dei frammenti dell'originale arabo si trova in C. Sirat, M. Geoffroy, *L'original arabe du Grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005. L'edizione critica delle *Quaestiones in tertium de anima* e del *Tractatus de anima intellectiva* di Sigieri di Brabante è in B.C. Bazán, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1972; quella del *Tractatus de unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino è in L.W. Keeler, *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Roma, Università Gregoriana, 1936. In assenza di un'edizione critica, per il *Commento alle Sentenze* di Tommaso ho utilizzato P. Mandonnet, M.F. Moos (a cura di), *Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Paris, Lethellieux, 1929-47.

## 1. Cenni sulla noetica rushdiana e sulla sua ricezione nel XIII sec. latino

La riflessione di Ibn Rušd (Averroè) sull'intelletto<sup>1</sup>, a scapito della grande originalità teorica, prende le mosse dalla tradizione del commento ad Aristotele, *De anima* III 4-5, nell'alveo della quale sempre si mantiene; continuamente rielaborata dall'autore lungo un arco temporale di quasi tre decenni, conosce almeno tre diverse formulazioni, riconducibili con qualche approssimazione ai tre commenti che il filosofo andaluso dedicò al *De anima* dello Stagirita: l'*Epitome* (*Mukhtaṣar*), il *Commento medio* (*Talkhīs*) e il *Commento grande* (*Tafsīr*) al *De anima* (*Kitāb al-Nafs*).

Il problema costante – esegetico e teoretico insieme – della noetica rushdiana è quello dello statuto ontologico dell'intelletto materiale, che Ibn Rušd sviluppa non già sullo sfondo della metafisica emanazionista ricevuta da *falāsifa* come al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna), ma a partire dalla considerazione gnoseologica, ineludibile per un aristotelico<sup>2</sup> secondo cui l'intelletto materiale, per ricevere nel momento del pensiero le forme immateriali degli universali, non può che essere immateriale a sua volta<sup>3</sup>. Da questo assunto, che sta al centro della noetica rushdiana in ogni fase del suo sviluppo, risulta nel *Commento grande al De anima* la nota teoria della sepa-

<sup>1</sup> Sulla noetica rushdiana si vedano almeno H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press, pp. 220-356; A. De Libera (a cura di), *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima, livre III*, Paris, Flammarion, 1998, pp. 7-45; R.C. Taylor (a cura di), *Averroes (Ibn Rušd) of Cordoba. Long Commentary on the De anima of Aristotle*, New Haven-London, Yale University Press, 2009, pp. xv-cix.

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *De anima* III 4, 429 a 15-429b5, in cui lo Stagirita spiega che il *noūs*, poiché può pensare ogni intelligibile, deve essere (a) impassibile (*apathēs*) ma ricettivo della forma, (b) non-mescolato (*amigés*) e (c) separato (*choristós*) dal corpo, non avendo altra natura che quella di essere in potenza (*dynatós*). Aristotele tornerà a predicare dell'intelletto i tre attributi di impassibilità, separatezza e non-commistione nel problematico III 5, restringendoli però al solo *noūs tô pánta poiein*. Si noti che in III 4 le tre qualifiche paiono essere riferite al *noūs* indistintamente e trovano la loro spiegazione in un'indagine gnoseologica sul funzionamento del pensiero, lontana dai toni vagamente religiosi di III 5.

<sup>3</sup> Procedendo nella sua riflessione noetica, Ibn Rušd trova sempre meno convincente il modello di Alessandro, accolto in forma rielaborata anche da Ibn Bāğğa, secondo cui l'intelletto materiale sarebbe una disposizione (*epitedeiôtes*) del corpo umano: dal punto di vista rushdiano, la posizione alessandrista comporta infatti per l'intelletto materiale una composizione materiale incompatibile con le sue prerogative gnoseologiche. Cfr. ad es. Ibn Rušd, *Commento grande al De anima* III c. 4 e c. 5, 393.196-398.343; sulla noetica rushdiana nel suo sviluppo diacronico, cfr. H.A. Davidson *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, cit., pp. 258-98; R.C. Taylor (a cura di), *Averroes. Long Commentary*, cit., pp. XIX-XLIX.

## Similia similibus curantur. Note sulla medicina naturale di Flavio Querenghi

Adamas Fiucci

*This article aims to analyze the Flavio Querenghi's conception of medicine, a topic neglected in critical studies about this author. What emerges from a careful reading of his Discorsi morali politici et naturali is both a critique of medical science and the will to establish a different kind of medicine. Next to the pars destruens, that is strongly influenced by the reading of the Michel de Montaigne's brief history of medicine (Essais, II, 37), comes the pars construens, strongly related to the author's metaphysical doctrine of pre-established harmony between natural beings. This is the starting point of the birth of a new medicine, which consists in the substitution of medical authority and drugs for autarchy and natural medicines.*

Keywords: Flavio Querenghi, Montaigne, Medicine, Nature, Autarchy.

Nei *Discorsi morali politici et naturali* (1644), Flavio Querenghi (1581-1647)<sup>1</sup>, professore di filosofia morale presso l'università di Padova, critica a più riprese la medicina accademica. Questa presa di posizione è fortemente influenzata dalla dottrina del peccato originale, secondo cui tutto ciò che l'uomo postadamico ha prodotto è un tentativo imperfetto di modificare quanto stabilito dalla natura<sup>2</sup>. Ne segue che le cose buone si acquistano per natura, e «non per arte», e che «anzi [...] l'arte si cava dalla natura»<sup>3</sup>; la vera scienza consiste allora nel riscoprire la funzione di ciascun *elemento* naturale, piuttosto che nel modificare la struttura del mondo per piegarla ai propri fini. Come si evince dal capitolo *Proemio della Nuova Filosofia*, la

<sup>1</sup> Flavio Querenghi nacque a Padova nel 1581. Rimasto orfano, fu educato dallo zio Antonio, intellettuale di spicco della città patavina. Dopo aver studiato filosofia, teologia e diritto a Parma (1599-1607) ed essere stato nominato canonico, tornò a Padova, dove rimase fino al 1647, anno della sua morte. Qui divenne professore di filosofia morale, entrò a far parte dell'accademia dei Ricovrati e soggiornò periodicamente nella Certosa di Vigodarzere. Per una biografia più dettagliata dell'autore, si veda E.V. Ceseracchi, *La biblioteca di Flavio Querenghi, professore di filosofia morale (1624-1647) nello studio di Padova*, «Quaderni per la storia dell'università di Padova», 9-10 (1976-1977), pp. 185-190. Per una panoramica generale sul suo pensiero, rinvio a L. Stecca, *Tradizione e innovazione. Studi sulla cultura francese e italiana tra Cinque e Seicento*, Padova, Cleup, 1996, pp. 86-96. Per quanto riguarda il tema della medicina, Stecca si limita a qualche osservazione nelle pagine dedicate al confronto con Montaigne (cfr. *ivi*, pp. 127-128, 132-133).

<sup>2</sup> Cfr. F. Querenghi, *Discorsi morali politici et naturali*, Padova, Giulio Crivellari, 1644, p. 163.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 39.

visione di Querenghi è in aperto contrasto con l'eliocentrismo di Galileo Galilei:

La terra altre volte immobile, mutata la natura del centro in quella della circonferenza, fu già osservata da un cert'huomo di buona vista à raggirarsi intorno al Sole. Et anche à di nostri un Fiorentino è di questo parere: Ma non è meraviglia, che havendo egli concesso alla Luna le selve, e le valli, che sono proprie di questo basso elemento, habbia all'incontro voluto donare alla terra il moto, che è proprio delle sfere celesti, per potersi, cred'io, vantare di esser'Autore d'un nuovo Chaos, maggiore assai del primo; perché, se in quello eran solo gli elementi confusi, in questo si confonde il Cielo, e la Terra<sup>4</sup>.

Querenghi vede nella nuova scienza un inaccettabile voler sovrapporre, «alla realtà della natura e alla sua verità, una nuova "ragione" trovata dalla mente dell'uomo: una ragione necessariamente inconciliabile con quella naturale»<sup>5</sup>. Se la critica al nuovo sapere scientifico rievoca l'atteggiamento controriformista del clero, volto a salvaguardare la verità delle Scritture<sup>6</sup>, quella rivolta alla medicina accademica esprime il desiderio personale dell'autore di ristabilire il principio della *natura medicatrix* per far fronte ai mali del corpo e dell'anima.

Per quanto riguarda l'avversione nei riguardi della pratica medica (*pars destruens*), Querenghi è profondamente segnato dalla lettura degli *Essais* di Michel de Montaigne<sup>7</sup>, e in particolar modo da quei capitoli dove il bordolese integra il *topos* classico della critica ai dottori con il decimo tropo dello scetticismo pirroniano, secondo cui, di fronte alle divergenze di pensiero e alle diatribe metodologiche, occorre sospendere il giudizio sulle verità scientifiche – comprese quelle della medicina<sup>8</sup>. L'interesse per l'opera montaignana

<sup>4</sup> Ivi, pp. 238-239.

<sup>5</sup> L. Stecca, *Tradizione e innovazione*, cit., p. 90.

<sup>6</sup> Cfr. T. Spinelli, *Un libertino del '600: Antonio Rocco fra ordine e trasgressione*, «Critica Letteraria», 68 (1990), pp. 470-472.

<sup>7</sup> Querenghi ha posseduto e letto le due traduzioni italiane degli *Essais* uscite in quegli anni: *Discorsi morali politici e militari del molto illustre signore Michiel di Montagna*, trad. it. di G. Naselli, Ferrara, B. Mamarello, 1590; *Saggi morali di Michiel di Montagna*, trad. it. di G. Canini, Venezia, Marco Ginammi, 1633. Da adesso in poi, rispettivamente *Saggi A* e *Saggi B*. Dato che nell'edizione del 1590 il numero di pagina è riportato in una sola delle due facciate, userò le lettere "a" e "b", rispettivamente per la pagina in cui compare il numero e per quella dove è omissso.

<sup>8</sup> Cfr. S. Empirico, *Pyrrhoniatarum hypotypōseōn libri III, quibus in tres philosophiae partes severissime inquiritur* [...], Genevae, Huldrici Fuggeri typographus, 1562, I, 10.

## *Chiesa, scomunica e potestas indirecta: Sarpi e Hobbes, letteri di Marsilio e critici di Bellarmino*

Gregorio Baldin\*

*The emancipation of the secular from religious authority is a pivotal element in the development of modern States. This process is achieved, through the incorporation of religious power by the civil authority. However, from an intellectual point of view this requires the construction of an alternative political theology and ecclesiology. Paolo Sarpi and Thomas Hobbes are two of the intellectual protagonists of this historical and cultural phenomenon, and both reflect largely on the meaning of the word "church", on the functions of religious authority, and on the nature of the sanctions that this authority can impose, first of all, excommunication. Both authors had also the same polemical target: Cardinal Roberto Bellarmino and his theory of potestas indirecta. Both thinkers also had access to common sources especially Marsilio da Padova. However, similarities in the arguments proposed by these authors against Bellarmino, are such as to suggest that some of Sarpi's texts may have influenced Hobbes's ideas.*

Keywords: *Sarpi, Hobbes, Marsilio da Padova, Bellarmino, Church.*

### *Introduzione*

La dottrina agostiniana dei due diversi regni si troverà fino al giorno del giudizio sempre *di nuovo* davanti a questo doppio punto della domanda che resta aperta: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* Chi decide *in concreto* per l'uomo [...] la questione di che cosa è spirituale e cosa temporale e come ci si regola nelle *res mixtae* [...]? È la grande domanda di Thomas Hobbes...<sup>1</sup>

Un lettore attento di Hobbes, qual era Carl Schmitt, ha osservato che il problema di stabilire chi debba detenere, in ultima istanza, l'autorità d'interpretare e decidere se e che cosa pertenga o meno all'ambito delle questioni spirituali costituisce uno dei nodi crucia-

\* gregorio.baldin@gmail.com; Ca' Foscari University of Venice – Department of Philosophy and Cultural Heritage. This article is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme (GA n. 725883 Early-ModernCosmology).

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II* (1970), a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992, p. 88.

li della riflessione filosofico-politica hobbesiana<sup>2</sup>. Schmitt ha considerato anche l'onnipresenza di questa problematica nella storia del pensiero politico, ma è importante sottolineare che il problema non concerne esclusivamente la separazione degli ambiti tra potere temporale e spirituale – distinzione, peraltro, priva di significato nella filosofia politica di Hobbes<sup>3</sup> – ma si tratta di stabilire anche, attraverso un'esegesi scritturale, quali siano esattamente le “questioni spirituali” e a quale entità concreta faccia riferimento il termine “chiesa”.

Naturalmente, il dibattito sul significato del concetto di “chiesa”, sulla natura e sulle funzioni di questo soggetto è antichissimo<sup>4</sup>, ma acquisì particolare rilevanza politica nel corso del tardo Medioevo, quando si acuì lo scontro ideologico tra il Papato e l'Impero, coinvolgendo intellettuali e pensatori di spicco dell'epoca<sup>5</sup>. Il tema era ampiamente discusso in Marsilio da Padova<sup>6</sup> e Guglielmo da Ockham<sup>7</sup>, e venne ripreso in età moderna, sia in ambito cattolico che protestante<sup>8</sup>, tornando *in auge* all'inizio del Seicento, in occasione della crisi dell'Interdetto<sup>9</sup> e della disputa tra il cardinale Roberto Bellarmino e il re Giacomo I concernente le prerogative del sommo pontefice<sup>10</sup>.

Il tema è ampiamente presente anche negli scritti di Paolo Sarpi e Thomas Hobbes ed è interessante osservare che in questi due autori la problematica presenta uno sviluppo parallelo<sup>11</sup>. Entrambi

<sup>2</sup> Vedi L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, pp. 256-258.

<sup>3</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, ed. N. Malcolm, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 2012, cap. XXIX, p. 510, tr. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi e A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 267-268.

<sup>4</sup> Vedi R.J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement*, London-Boston, Brill, 2017.

<sup>5</sup> Vedi G. Briguglia, *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 97-116.

<sup>6</sup> Vedi G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma, Carocci, 2013, pp. 122-123.

<sup>7</sup> Vedi A.S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 85 ss.; J. Kilcullen, *The Political Writings*, in P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 302-325, pp. 311-313.

<sup>8</sup> Vedi Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. II, pp. 14 ss. e pp. 144 ss.

<sup>9</sup> Vedi G. Cozzi, *Venezia dal Rinascimento all'Età barocca*, in G. Cozzi, e P. Prodi (a cura di), *Dal Rinascimento al Barocco*, vol. VI, in *Storia di Venezia*, 14 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 1994, pp. 3-128, in part., pp. 82 ss.; W.J. Bouwsma, *Venice and the Defence of Republican Liberty*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1968.

<sup>10</sup> Sulla disputa vedi B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, PUF, 2004; F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 385 ss.

<sup>11</sup> Quest'analogia è stata rilevata solo da Richard Tuck (vedi R. Tuck, *Hobbes. A Very Short Introduction* (1989), Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 99). Sui rapporti di Hobbes e Sarpi vedi V. Gabrieli, *Bacone, la Riforma e Roma nella versione hobbesiana d'un carteggio di Ful-*

## Giambattista Vico e la formazione del linguaggio

Gaetano Antonio Gualtieri

*In the period between the second half of the Seventeenth and the first half of the Century, one of the topics that especially interested Italian intellectuals was the one regarding the problem of language and its role in the field of knowledge. This theme was intertwined with the need to cope with the more and more invasive presence of French which, with its features of sobriety and essentiality, seemed to embody those ideals of clearness and rationality advocated by Cartesianism and the Logique from Port-Royal. This essay, by starting from such premises, emphasizes how Vico had felt the need to reach this strictly rationalistic view since his first works, even though it was mainly in his masterpiece, *Scienza nuova*, that the Neapolitan philosopher showed it was fantasy and not reason to be at the roots of human language. The myths of the first men, called *Universali fantastici*, represented something similar to a "Common Dictionary of Mankind", which was based on fantasy, metaphor, wit, memory and rhetoric procedures. All these features were not to be refused as they, more than reason, were rooted in those characteristics that were typical of mankind.*

Keywords: *Language, Reason, Port-Royal, Rhetoric, Myths.*

### 1. *La diffusione del francese inteso come lingua internazionale a Napoli e nel resto d'Italia*

All'interno delle varie problematiche che caratterizzano la cultura italiana fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, quella riguardante il linguaggio e il suo ruolo nell'ambito della conoscenza rappresenta una delle più scottanti e significative. In particolare, al di là della necessità di stabilire in maniera definitiva una lingua comune, uno dei punti più sentiti è quello afferente al rapporto fra l'italiano e le lingue straniere, soprattutto il francese. I numerosi dibattiti che si svolgono intersecano temi culturali apparentemente distanti, come ad esempio la *querelle des anciens et des modernes*, ma che sono legati all'accettazione o meno sia della mentalità razionalista sia dei vocaboli provenienti d'oltralpe. Del resto, è noto che il francese nel Settecento è considerato, almeno in ambienti di corte, la lingua universale e internazionale per eccellenza<sup>1</sup>. La colta borghe-

<sup>1</sup> Scrive in proposito Andrea Dardi: «Il vuoto lasciato dall'atrofizzarsi del latino in settori sempre più periferici o attardati dello scibile venne in effetti riempito dalle lingue nazionali,

sia che, nei vari Stati italiani, cerca uno spazio per una lingua nazionale, vista come il preludio per il formarsi di una nazione in senso sociale e politico, viene investita dall'interrogativo concernente l'opportunità di accogliere i vocaboli provenienti dal francese o di derivazione francese<sup>2</sup>.

La francesizzazione dell'Italia, in quel periodo, diviene un vero e proprio fenomeno di costume che investe vari settori della società, accompagnandosi alla penetrazione della filosofia cartesiana<sup>3</sup>. In questo contesto si finisce col considerare i neologismi ed i costrutti linguistici importati dalla Francia non come il risultato di una moda o di un capriccio, ma come una necessità storica, conseguente all'influsso di una cultura superiore<sup>4</sup>. Certamente non si deve pensare che tutti gli intellettuali si uniformino all'entusiastica accettazione dei francesismi; la polemica fra Orsi e Bouhours attesta infatti una certa resistenza ai condizionamenti provenienti dalla Francia<sup>5</sup>. Tut-

ma il francese incarnò per tutti, al di là di quelle, lo spirito del nuovo cosmopolitismo culturale, permettendo un'effettiva circolazione del sapere». A. Dardi, *Uso e diffusione del francese, in Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, a cura di L. Formigari, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 347-372; citazione a p. 348. Per ulteriori approfondimenti si vedano pure le riflessioni di F. Brunot, *Histoire de la langue française*, VIII, Paris, Colin, 1934-1935 [reprint 1966].

<sup>2</sup> Un resoconto del problema viene offerto da A. Schiaffini, *Aspetti della crisi linguistica italiana del Settecento*, in *Italiano antico e moderno*, a cura di T. De Mauro, P. Mazzantini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, pp. 129-165.

<sup>3</sup> G. Folena, *L'italiano in Europa. Esperienze linguistiche del Settecento*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 5-66; S. Gensini, *Elementi di storia linguistica italiana*, Bergamo, Minerva Italica, 1985, pp. 238-280. Benedetto Croce ha scorto, d'altro canto, la ragione vera del francesismo settecentesco, da noi e altrove, «nel nuovo pensiero francese, che informò di sé la letteratura, la cultura, la società e che diè autorità alla lingua francese e finanche alle fogge del vestire». B. Croce, *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1931, p. 217; Id., *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, Laterza, 1927, pp. 213 ss.

<sup>4</sup> M. Puppo, *Riflessi culturali delle polemiche linguistiche settecentesche*, «Nuova Antologia di lettere, arti e scienze», 92 (1957), fasc. 1878, pp. 213-222; in particolare p. 219.

<sup>5</sup> Sulla polemica Orsi-Bouhours si faccia riferimento, fra gli altri, ai seguenti testi: Toffanin, *L'Arcadia*, Bologna, il Mulino, 1947; M. Fubini, *Stile e umanità di G.B. Vico*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, pp. 135-146; A. Cottignoli, *Giovan Gioseffo Orsi corrispondente mutatorio fra «buon gusto» e «autorizzamento»*, in *Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento*, introduzione di A. Santucci, a cura di R. Cremante - W. Tega, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 511-519; Id., *'Antichi' e 'moderni' in Arcadia*, in Aa.Vv., *La Colonia Renia. Profilo documentario e critico dell'Arcadia bolognese*, II, Modena, Mucchi, 1988, pp. 53-69; E. Graziosi, M.G. Accorsi, *Da Bologna all'Europa: la polemica Orsi-Bouhours*, «La rassegna della letteratura italiana», 93 (1989), 3, pp. 84-136; S. Benassi, *Definizione di gusto: la polemica Orsi-Bouhours*, in *Estetica e Arte. Le concezioni dei "moderni"*, a cura di S. Benassi, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1991, pp. 107-126; S. Gensini, *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 51-97; F.P.A. Madonia, *Osservazioni in margine alla polemica Orsi-Bouhours*, «Esperienze letterarie», 23 (1998), 1, pp. 77-89; A. Battistini, *Il Seicento nella polemica Orsi-Bouhours*, in Id., *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 253-261; C. Viola, *Muratori e le origini di una celebre 'querelle' italo-francese*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, a cura di E. Elli, G. Langella, Milano, Vita e Pensiero, 2000,

# *Thomas Sydenham: natura e metodo nella prassi medica*

Alessandro Chiessi

*This paper wants to show how nature and method play a central role in Sydenham's medical conception and practice. For this reason, the first part of this study analyzes the nature by two perspectives: metaphysical and epistemological. Clarified this relation, it is possible to trace the characteristics of Sydenham's clinical method and its peculiarities. Moving from that, the second part gives an account of the physiological conception displayed in curing small-pox, hysteria and hypochondria. A physiological reconstruction that is part of the epistemological conception of nature.*

Keywords: *Thomas Sydenham, Nature, Method, Medicine, Small-pox, Hysteria, Hypochondria, Medical Practice, Empiricism.*

## 1. Introduzione

Sydenham è certamente un punto di riferimento per la medicina inglese del Seicento. Al di là del fatto che le scoperte relative all'anatomia e alla fisiologia del corpo umano siano necessariamente condizionate dal progresso conoscitivo (e tecnico) dell'epoca, ciò non toglie che il metodo elaborato da Sydenham risulti originale e innovativo. Talmente innovativo da avere effetti non solo in ambito medico, ma anche in quella che allora si definiva "filosofia naturale" e più in generale "filosofia"<sup>1</sup>.

Questo perché gli scritti di Sydenham – composti in inglese e poi, per raggiungere una maggiore diffusione, tradotti in latino<sup>2</sup> – sono sì legati al contesto particolare della medicina e più specificatamente alla cura delle febbri e dell'isteria e ipocondria, ma rimandano a

<sup>1</sup> Bisogna sottolineare la ristretta bibliografia sull'argomento dovuta, in parte, al superamento delle teorie mediche dello stesso Sydenham e, in parte, ad una scarsa sensibilità per gli studi interdisciplinari. Un punto di riferimento rimane comunque l'estesa ricerca di Mauro Simonazzi (*La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, il Mulino, 2004) a cui rimando anche per le notizie biografiche: cfr. ivi, pp. 253-259. Tra gli studi monografici si vedano: J.F. Payne, *Thomas Sydenham*, London, T. Fisher Unwin, 1900; G. Newman, *Thomas Sydenham. Reformer of English Medicine*, London, the British Periodicals, 1924; K. Dewhurst, *Dr. Thomas Sydenham (1624-1686): his Life and Original Writings*, Berkeley, University of California Press, 1966.

<sup>2</sup> Cfr. M. Simonazzi, op. cit., p. 259.

determinate concezioni metafisiche da cui derivano anche alcune significative conseguenze epistemologiche. Conseguenze che sono poi diventate parte del nostro bagaglio culturale, in generale, e delle odierne strutture argomentative (scientifiche), in particolare.

In questo saggio vorrei mostrare come la concezione di natura – tradizionalmente intesa come “ordine” – faccia capo in Sydenham a una distinzione netta tra la stessa natura in sé, concepita come oggetto conoscibile, e un soggetto conoscente che può osservarla come “distinto da, ma parte di” essa. Questa separazione/inclusione dell’osservatore rispetto a ciò che si esamina rimanda al contesto pratico della medicina come arte<sup>3</sup>. Ciò, però, rinvia ulteriormente allo specifico metodo con il quale è possibile – anzi è auspicabile – realizzare l’osservazione.

Nella prima parte del saggio vorrei delineare come Sydenham utilizzi e sostanzi (più o meno esplicitamente) il concetto di natura e come questo poi si inserisca nelle teorizzazioni della tradizione metafisica occidentale. Fatto ciò, richiamando le influenze baconiane, si può mostrare in che modo il suo metodo rimanga legato all’osservazione diretta dei malati e delle malattie. La seconda parte, invece, entra più nello specifico della teoria medica delle febbri e successivamente dei disturbi (che oggi si definirebbero se non psichiatrici, per lo meno psicologici) di isteria e ipocondria<sup>4</sup>.

Dall’analisi degli scritti di Sydenham, alla fine, possono essere individuati due aspetti: uno metafisico più complesso ed uno epistemologico<sup>5</sup>. Quello metafisico rimanda alla comprensione di una concezione di natura come “ordine” che, ammettendo al proprio interno la malattia (ossia un “disordine”), non entri in contraddizione con se stessa. Mentre quello epistemologico rinvia alla separazione/inclusione di un soggetto conoscente e di un oggetto conosciuto.

<sup>3</sup> Si noti bene che nel Seicento, là dove non era ancora diffusa la specializzazione delle discipline dei nostri giorni, si considerava la medicina un’arte e non una scienza. Si vedano: R. French, A. Wear (a cura di), *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; D. Lippi, *A Short History of Medicine*, Bologna, Clueb, 2015.

<sup>4</sup> Questo tipo di disturbi è diventato così paradigmatico nel corso dei Sei-Settecento da essere definito da George Cheyne “la malattia inglese” e da intitolare così uno dei suoi trattati divenuti più celebri. Cfr. G. Cheyne, *The English Malady: or, a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds, as Spleen, Vapours, Lowness of Spirits, Hypochondriacal, and Hysterical Distempers, & c.*, London-Dublin, Re-printed by S. Powell, for George Risk, George Ewing, and William Smith, in Dame’s-Street, Booksellers, 1733.

<sup>5</sup> Distinguo il termine metafisica da ontologia, anche se non presenti nei testi di Sydenham, per maggiore chiarezza. Con metafisica rimando ad un termine più vasto che comprende il ruolo dell’«Artefice», al cui interno si trova l’ontologia come discorso su ciò che è.

## *Elementi fenomenologici in Dello spirituale nell'arte di Wassily Kandinsky*

Vittorio d'Anna

*Within the phenomenological horizon of his time, Kandinsky is ideally placed in an intermediate position between Husserl and Scheler, which respectively assign primacy to the subject or the object. At the center of his reflection, the inner necessity is above all of the life in general, but then by adhering to the soul it is refined and becomes subjective. Thus it appears within the abstract artwork. It is in its manifestations: in color, in sound, in the line. In things that are in creation, not in perception. The artist, giving it to her purity, puts herself at the service of the divine.*

Keywords: *Kandinsky, Husserl, Scheler, Art, Phenomenology, inner Necessity, Life.*

Grigia è, mio caro amico, ogni teoria;  
verde l'albero d'oro della vita.

(J. W. Goethe, *Faust*)

Il fenomenologo non procede in modo lineare, lungo una strada dritta, piuttosto avanza a zig-zag, dice Husserl in *La crisi delle scienze europee*. Ogni acquisizione a cui giunge non è definitiva: non solo perché ve ne saranno altre che la completeranno, ma anche per il fatto che essa, in quanto tale, è passibile di venire a rideterminazione. Chiamato com'è sempre di nuovo ad un ulteriore approfondimento, egli non può mai dichiararsi soddisfatto delle soluzioni che di volta in volta trova; si sente spinto a tornare sui suoi passi; procede percorrendo a ritroso il cammino, e proprio così avanza.

Kandinsky nella sua riflessione pare accentuare ulteriormente la tendenza, convinto com'è che prima della teoria venga l'azione: la scoperta di nuovi territori nella produzione dell'opera d'arte. Non si tratta, però, solo di questo, ma anche del fatto che ci troviamo in un'epoca travagliata e nello stesso tempo ricca di fermenti. Per evitare un appiattimento, che si tradurrebbe poi in un impoverimento, la riflessione, preziosa nel movimento di elaborazione del nuovo, non può essere troppo rigorosa, deve mantenere in sé – se vuole essere feconda ed evitare di finire nell'isterilimento – qual-

cosa di irrisolto, addirittura di contraddittorio. Se non tutto torna e non ogni cosa è definita né definibile chiaramente, è perché l'artista, che ha il compito di guidare l'umanità, soltanto intravede una strada che è ancora da battere.

La riflessione di Kandinsky sull'arte ha al suo centro la necessità interiore, che è quell'ineludibile della nostra dimensione affettiva, con la quale non possiamo evitare di fare i conti. Anche se non è una carica pulsionale, la avvertiamo nella forza della vita, per quanto siamo nei sentimenti e insieme nel loro essere sentiti. La necessità interiore decide di noi, e anche quando viene degradandosi e si attacca alle cose esteriori, sempre fa dell'esperienza un fatto propriamente umano. Ci si impone, e siamo chiamati a farcene carico, assumendola in un lavoro di elaborazione. Essa risulta nella soggettività dell'anima, ma innanzitutto sta insediata nei contenuti essenziali e oggettivi della vita, e come tale alimenta l'arte.

L'ineluttabile volontà di autoespressione dell'oggettivo è la forza che viene qui designata come necessità interiore e che oggi ha bisogno di ricevere dal soggettivo *una* determinata forma generale e domani un'altra. Essa è la leva, la molla costante, instancabile, che spinge incessantemente "in avanti". ... In breve, l'effetto della necessità interiore e dunque anche l'evoluzione dell'arte consistono in una progressiva espressione dell'elemento eterno-oggettivo in quello temporale soggettivo, e quindi, d'altra parte, nella lotta dell'oggettivo contro il soggettivo»<sup>1</sup>.

Il rapporto, però, fra l'oggettivo e il soggettivo non è solo di contrapposizione e conflitto, ma anche di correlazione e integrazione. La necessità interiore, mentre è nell'autoespressione, dà prova di sé nell'anima; specialmente richiede di essere coltivata – e a coltivarla è l'artista nella creazione. Così oggettiva essa, per venire a manifestazione, richiede un momento di soggettività: l'azione di messa in campo di sé da parte dell'artista. Ma il parlare mediante l'opera richiede innanzitutto un mettersi all'ascolto; stando nello stesso tempo nel sentire e nel produrre, l'artista si trova in una situazione che è insieme di passività e di attività: di adesione alla sua esperienza e di promozione dell'esperienza nello spettatore – e in mezzo sta l'opera, nel suo essere nella forma. Se a decidere è sempre l'interiorità, occorre trovare dei mezzi espressivi adeguati alla sua comu-

<sup>1</sup> W. Kandinsky, *Dello spirituale nell'arte* (1911-12), in: Id., *Tutti gli scritti*, a cura di P. Sers, Milano, Feltrinelli, vol. II, p. 105.

## Eric Weil: *Morale e Politica*

Edoardo Raimondi

*With this contribution I propose to rediscover the value of Weilian political and moral the thought. To this end, I will divide my essay in two parts: the first, in which I will refer to the re-interpretation of Aristotelian thought developed by the author; a second in which I will try to highlight those characteristics of modern society that Weil always kept in mind, through original reconciliation of Kantian and Hegelian thought. The issue is that the author did not cease to make dialogue with those of the ancient world: the Weilian thought, then, cannot no open itself to an essentially meta-philosophical perspective.*

Keywords: *Ancient World, Modern Society, Aristotle, Kant, Hegel.*

Con il presente contributo mi propongo di riscoprire la valenza del pensiero politico e morale weiliano. A tal fine dividerò il mio saggio in due parti: una prima, in cui farò riferimento alle ricomprensioni del pensiero aristotelico svolte dall'autore; una seconda in cui cercherò di mettere alla luce quei caratteri della società moderna che Weil tenne sempre ben presenti e che non smise di far dialogare con le questioni essenziali che pose il mondo antico. I filosofi di riferimento, in tal senso, restano certamente Kant ed Hegel: in questo quadro, dunque, testi come *Logique de la philosophie*, *Philosophie politique* e *Philosophie morale* non possono essere dimenticati, dal momento che sembrano continuare a interrogare la nostra stessa realtà politica e sociale. Senza mettere da parte gli innumerevoli contributi che Weil stesso ci ha restituito in forma meno sistematica<sup>1</sup>. In primo luogo, come poter pervenire al superamento della violenza e riconoscersi dialetticamente entro differenze culturali che vivono nella pluralità? Come affrontare – da un punto di vista filosofico – il problema del non senso in cui i nostri discorsi sembrano sprofondare, non riuscendo più a riconoscere alcun principio di senso che per noi possa valere? Queste solo alcune delle domande preliminari a cui tentare di dare una risposta e che, nella prospettiva weiliana, non possono non dirigersi verso una dimensione essenzialmente meta-filosofica.

<sup>1</sup> Cfr. *Essais et Conférences*, a cura di E. Weil, tt. I-II, Paris, Plon, 1970-1971.

## 1. Aristotele: dialettica e politica

Al fondo della ricomprensione del pensiero aristotelico sussiste un centro di interesse fondamentale: il problema del metodo dialettico. È a partire da questa premessa che si possono capire le ragioni della comparazione che Weil svolge tra *Analitici* e *Topici*<sup>2</sup>. Capiremo come analitica e topica possano essere considerati dei metodi di indagine sul mondo da cui risulteranno di fatto due differenti immagini del reale, differenti modi di concepire la propria realtà. Questo, *in primis*, ciò che può indurci a prendere interesse per una reinterpretazione di un pensatore antico come Aristotele. Naturalmente sempre ponendo questa ricomprensione in rapporto al mondo in cui lo stagirita viveva, cercando di cogliere quali siano rimasti i problemi *perenni* della realtà umana. Le soluzioni possibili che il mondo antico andò sviluppando, allora, non possono e non devono essere dimenticate. Se gli *Analitici* si occupano di quelle forme logiche universali, quelle condizioni a partire dalle quali può sorgere un «code de la pensée correcte»<sup>3</sup>, i *Topici* andranno a occuparsi dei *luoghi* sotto i quali tali forme universali possano apparire. Sappiamo anche che sia il metodo analitico sia il metodo topico sono tecniche che operano attraverso il sillogismo. Il primo afferma: «il y a syllogisme quand, certaines choses posées, autre chose en résulte nécessairement»<sup>4</sup>. Così facendo l'analitica può accertare la validità di un principio universale, logico-formale, ma resta essenzialmente incapace di «prouver la vérité de la définition qui saisit cet universel»<sup>5</sup>. Essa opera per deduzione, descrivendo la struttura formale del ragionamento corretto. Ma come riconoscere il “senso” del discorso analitico che, pur sempre, sorge entro un mondo? Quale il significato di questa o quella definizione che coglie questo o quel principio formale? Quale il significato concreto di “vero” e di “falso”? Ricercare, dunque, i significati effettivi di quei principi che l'analitica presuppone costituirà il lavoro dei *Topici*, lavoro non già compiuto, ma lavoro da farsi. E qui sta il punto essenziale: se gli *Analitici* possono descrivere le corrette strutture logiche del ragionamento e l'univer-

<sup>2</sup> Cfr. E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» (1951), poi in *Essais et conférences tome I*, cit., *La logique dans le pensée aristotélicienne*, pp. 44-80.

<sup>3</sup> Ivi, p. 46.

<sup>4</sup> Ivi, p. 52.

<sup>5</sup> Ivi, p. 45.

# *Dagli abbagli crepuscolari dell'umanesimo all'alba del post-umano*

Manuela Macelloni

*One of the nodal issues problematized in the twentieth century was the crisis of the human dimension to the point of hypothesizing the alleged "death of man". What I will try to develop in this work is a representation of the concept of technical Bildung as a possible new formative and interpretative paradigm of the dimension of human subjectivity, through some passages of the thought of three particularly significant authors in this debate: Spengler, Jünger, Anders. I will then show how the contemporary debate collects the results of the problems raised by this tradition of thought: in this case transhumanism – with particular attention to the interpretation offered by Riccardo Campa – and the posthumanism of Roberto Marchesini. The purpose of this paper will be to highlight and turn the screw on the interpretation made by the authors with the hope of understanding if the re-reading of the human paradigm, offered by these multiple voices, is really in contrast with the old humanist approaches or it is still based on the same perspective. Does man's crisis actually produce decisive effects for a re-reading of the identity dimension that cannot be interpreted as human anymore? What is then a man? Non-human? In-human? Transhuman? Posthuman?*

Keywords: *Humanism, Bildung, Transhuman, Posthuman, Eco-philosophy.*

*La grandezza dell'uomo è essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto<sup>1</sup>*

## *1. La morte dell'uomo?*

La perdita del paradigma umano<sup>2</sup> è una delle questioni filosofiche fondamentali del Novecento; tale argomento si lega a una serie di accadimenti che hanno animato la storia del pensiero agli albori del secolo scorso, aventi il loro baricentro nel tracollo della modernità culminato con l'annuncio nietzschiano della morte di Dio.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964-, vol. VI, tomo I, 1968, p. 8.

<sup>2</sup> Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cosa è la natura umana?*, a cura di E. Bongioanni, Milano, Bompiani, 1974.

«Dio è morto ma l'uomo non se la passa troppo bene». È con questa ironica, seppur inquietante, asserzione che Vattimo apre il suo articolo *La crisi dell'«umanismo»*<sup>3</sup>, nel quale, prendendo le mosse dalla *Lettera sull'«umanismo»*<sup>4</sup> (1946) di Heidegger, denuncia come l'assenza di un *Grund*, sul quale fondare l'uomo in termini trascendenti, impedisca lo sviluppo di un'idea forte e coerente della natura umana. Un tale impedimento costringe l'uomo all'interno di una condizione di spaesatezza a causa della quale le vecchie forme definitorie non possono più nulla.

L'assenza di un pensiero metafisico gravitazionale impedisce agli elementi che da sempre avevano declinato la natura umana di riscuotere forza e ricchezza necessari a generare un paradigma autorevole.

Uno degli aspetti della cultura umanista che ha maggiormente risentito di una tale svolta è la *Bildung*, da intendersi come formazione integrale dell'uomo ma anche come formula definitoria stessa dell'essere umano<sup>5</sup>. A una così forte crisi ideologica si affiancò un fenomeno attentamente studiato ed analizzato nel pensiero del Novecento: la tecnica. La Prima guerra mondiale palesò non solo una differente dinamica nella battaglia, ma anche una disuguale dimensione di vita per mezzo della tecnica. È proprio nel fenomeno della tecnica che viene identificata la causa della crisi di quei criteri tipici dell'umanesimo, compresa la *Bildung*: l'uomo, ormai inappagato dalle *humanae litterae* – incapaci di rappresentare un modello effettivo ed efficiente per la sua rinnovata identità – si sentiva intimamente attratto dalla nuova formazione attuata tramite il ferro e il fuoco della *Bildung* tecnica.

Le questioni dell'uomo come “paradigma perduto” e della tecnica – quale archetipo della realtà – e di essa come opportunità innovativa per intessere relazioni del tutto sconosciute con la conoscenza e la realtà, sono motivi ampiamente intrecciati nel secolo passato, che a tutt'oggi ci pongono nuove, interessanti sfide.

La crisi dell'umanesimo, da intendersi come crollo di un modello di pensiero antropocentrico che affermava l'uomo secondo le categorie dell'individualità, dell'unicità, della purezza, della centralità e come interprete di un destino della storia squisitamente umano, porta, negli ultimi cento anni, a un rimodellamento dell'immagi-

<sup>3</sup> G. Vattimo, *La crisi dell'«umanismo»*, in Id., *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985; ora in *Divenire 4*, a cura di R. Campa, Milano, Sestante editore, 2010, pp. 25-39.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995.

<sup>5</sup> H. G. Gadamer, *Bildung e Umanesimo*, a cura di G. Sola, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2012.

*Note*



## *Anatomia e critica di un canone italiano*

Alberto Burgio

L'argomento del più recente volume di Marcello Mustè (*Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018, 329 pp., € 29) è il carattere distintivo del marxismo teorico italiano al tempo della sua fondazione e prima elaborazione, carattere che Mustè, professore di Filosofia teoretica presso l'Università di Roma, correttamente individua nel riconoscimento della (relativa) autonomia della soggettività individuale e collettiva ai fini della produzione del mondo storico e delle sue trasformazioni. Mustè, in altre parole, pone in evidenza come a caratterizzare i primi rilevanti contributi italiani all'elaborazione teorica del marxismo tra la fine dell'Ottocento e i primi tre decenni del Novecento sia (forse anche per effetto del ritardo del paese sul terreno della modernizzazione) la battaglia contro il meccanicismo, il riduzionismo economicistico, il «fatalismo» – in una parola: il *determinismo* – che, al tempo della Seconda e della Terza Internazionale, rappresentavano connotati essenziali e in larga misura egemoni non soltanto del marxismo «volgare» (cioè della vulgata semplificata e innervata da auree certezze che le organizzazioni del movimento operaio alimentavano a scopo propagandistico), ma anche di quello ufficiale, elaborato dagli intellettuali e consegnato al *corpus* delle opere di riferimento.

I nomi più prestigiosi di questo *canone italiano*, che Mustè analizza con precisione e competenza, sono indubbiamente quelli di Antonio Labriola (il primo grande interprete originale della pagina marxiana ed engelsiana, autore di tre *Saggi sulla concezione materialistica della storia* che circolarono ampiamente in Europa e furono – in parte – conosciuti e apprezzati da Engels e da Lenin) e di Antonio Gramsci (una delle menti più creative dell'intero panorama teorico del marxismo novecentesco, che – come Mustè a ragione più volte ribadisce – di Labriola fu sempre lettore attento e sensibile). Altri tre autori completano la sequenza: uno marxista (Rodolfo Mondolfo, figura di minore caratura che nondimeno offrì spunti fecondi alla ricerca teorica sul materialismo storico sviluppatasi in Italia nel primo Novecento); gli altri due invece estranei alla compagine dell'intellettualità marxista, ma a buon diritto presenti in questo complesso quadro poiché partecipano – in funzione per dir così polemica e

maieutica, e come mediazione critica tra il capostipite (Labriola) e la generazione ulteriore (Mondolfo e Gramsci) – di tale ricerca: vale a dire Benedetto Croce (che di Labriola fu per un ventennio, fino alla morte di questi, allievo, amico, corrispondente ed editore, e che sotto la sua guida si avvicinò a Marx per poi prenderne decisamente le distanze, non senza avergli dedicato pagine di notevole rilievo sulle quali anche Gramsci avrebbe a lungo riflettuto) e Giovanni Gentile (interlocutore di Croce e per breve tratto dello stesso Labriola, amico del primo fino alla propria formale e fatale adesione al fascismo) che mai fu marxista, ma che subito intuì la potenza e la «pericolosità» politica delle teorie di Marx – della sua *filosofia* – alle quali, sul finire del XIX secolo, consacrò una delle analisi critiche più suggestive e influenti. Cinque figure di grandi intellettuali, dunque, collegate tra loro da un medesimo interesse analitico e critico (Marx e il materialismo storico) e impegnate in una serrata discussione che – come si è detto – verte in definitiva sulla polarità tra determinismo e autonomia (relativa) del soggetto, ridefinendo via via in modo nuovo e non di rado affascinante il rapporto tra Marx e la filosofia (classica tedesca), in particolare tra Marx e la dialettica (hegeliana). Ma veniamo alla sostanza di questo confronto e delle tesi storiografiche prospettate da Mustè nel ripercorrerlo.

Due sono, secondo Mustè, i temi portanti del marxismo labrioliano: l'affermazione dell'autonomia teorica del materialismo storico (contro le combinazioni con altre linee e posizioni teoriche, in part. il positivismo e il neokantismo) e della sua autentica connotazione *filosofica*; la mediazione del materialismo storico con la tradizione filosofica italiana (con particolare riferimento a Bertrando Spaventa, Giambattista Vico e Giordano Bruno) e con la stessa realtà sociale e politica dell'Italia, segnata da una «decadenza» che l'ultimo Labriola, impegnato a riflettere sull'Europa alle soglie del nuovo secolo, considerò peraltro caratteristica dell'intera economia-mondo capitalistica.

Per quanto concerne il primo aspetto (senz'altro il più fecondo di sviluppi teorici), momento decisivo della riscoperta del pensiero marxiano da parte di Labriola è la sua lettura nei termini di una «filosofia della praxis», sintagma che compare per la prima volta nel terzo *Saggio* (*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1897), che in essa scorge il «midollo» – l'essenza – del materialismo storico. Alla base di questa interpretazione è la percezione dell'*imprinting* dialettico e

## *Marx, la storia e la filosofia. Traiettorie ed ermeneutiche di provenienza e successione*

Matteo Cavalleri

Lo studio della filosofia di Marx – come, del resto, l'analisi della produzione di qualsiasi pensatore che non si sia espressa in termini esclusivamente speculativi – comporta, oltre alle consuete accortezze metodologiche, la scelta di una prospettiva ermeneutica e di un punto di accesso al macrotesto teorico che, seppur non esaurendolo e determinandolo univocamente, sostiene l'intero arco della polimorfa indagine critica marxiana, oltre che animarne l'azione politica. Entrambi questi aspetti – la prospettiva ermeneutica e il punto di accesso – si possono utilmente declinare, nello specifico marxiano, in relazione ad un comune referente: la storia. Storia intesa come oggetto *attivo* della riflessione filosofica di Marx: l'impatto del pensiero con la storia forma, plasma l'idea stessa della sua filosofia, ne piega il movimento del pensiero, comportandone l'immanente finalità pratica. Sforzarsi di comprendere la complessità del presente come portato di una dinamica storica costituisce, infatti, il motore trasformativo della sua filosofia. Solo un pensiero sull'esperienza storica che si ispessisce di profondità storica sa essere, nella prospettiva marxiana, inattuale rispetto alla propria epoca e, quindi, ne sa individuare le possibilità e le grammatiche di mutazione. Detto altrimenti, la storia rappresenta lo *Standpunkt* privilegiato a partire dal quale studiare la costellazione filosofica marxiana perché la storia non si limita ad essere un oggetto estrinseco del suo pensiero, o, tanto meno, un oggetto tra i tanti, ma, anzi, la dimensione storica costituisce il campo di gravitazione all'interno del quale il pensiero filosofico di Marx si muove, determinandosi. Parimenti, in questo attraversamento messo in atto dalla soggettività comprendente, il contesto storico-oggettivo disvela le proprie potenzialità di trasformazione.

In relazione con la storia, si è detto, si determina anche un'utile prospettiva ermeneutica, basata sull'hegeliana contiguità scientifica di storia e storia della filosofia<sup>1</sup>. Una prospettiva volta a cogliere

<sup>1</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, a cura di W. Jaesche, Hamburg, Meiner,

la «*innere Folge des Begriffs*»<sup>2</sup>, ovvero la successione interna di alcuni fondamentali concetti marxiani, non solo all'interno della fucina filosofica approntata da Marx, ma anche, e soprattutto, all'interno delle traiettorie storiche di provenienza e successione nelle quali si è generato e poi riverberato il patrimonio teorico-concettuale del filosofo tedesco.

Questa duplice attenzione alla dimensione storica, che si traduce in una duplice euristica positiva, caratterizza un recente lavoro di Alberto Burgio<sup>3</sup>, dedicato proprio alla filosofia marxiana. Da un lato, infatti, l'autore interpella l'apparato filosofico di Marx per come questo si costruisce pensando la storia e – sulla scorta del convincimento che quest'ultima sia pervasa da, seppur problematicamente accessibili, coerenza e finalità – criticando la validità autolegittimante del presente e dei processi oggettivi che lo costituiscono. Dall'altro, Burgio allestisce un apparato ermeneutico a due ingressi, proponendo un volume che, nello studiare la filosofia di Marx, la sua genesi e l'influsso giocato sui pensatori che hanno proseguito la ricerca da lui aperta, mette l'accento sull'incidenza della storia filosofica sul suo quadro teorico. Non solo, infatti, vengono recuperati e districati i vettori della tradizione filosofica che Marx rielabora all'interno della propria *ruminatio* concettuale, ma vengono anche affrontati autori – come Labriola, Lenin, Lukács, Korsch, Gramsci, Debord e Foucault – che hanno lavorato, spesso con accenti critici, nel solco della ricerca aperto da Marx e che, con il loro contributo – riferito in particolar modo alla questione della storia intesa come logica evolutiva – hanno sviluppato la teoria marxiana agevolandone, in una sorta di retroazione ermeneutica positiva, una comprensione liberata da ipoteche riduzioniste di stampo economicista. Dinamiche di provenienza e successione, storiograficamente ed ermeneuticamente controllate, possono quindi perimetrare, nell'intorno marxiano, un macrotesto caratterizzato da organicità e coerenza.

1993, pp. 14 e 221.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, vol. 8, 1970, § 16 Anmerkung (p. 62).

<sup>3</sup> A. Burgio, *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2018.

## Dalla «logistica» alla «logica». Profili teorici dell'apparato nazista

Riccardo Curcurù

Note su: Johann Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, trad. it. di Valeria Zini, Torino, Einaudi, 2017, 523 pp.; Id., *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, trad. it. di Valeria Zini, Torino, Einaudi, 2016, 463 pp.; Id., *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017, 283 pp.; Id., *Comprendre le nazisme*, Paris, Tallandier, 2018, 430 pp.

È stato di recente pubblicato in Francia l'ultimo volume di Johann Chapoutot, *Comprendre le nazisme*, edito per i tipi di Tallandier. Agile raccolta di articoli minori e interviste radiofoniche, l'opera rappresenta, nella sua sostanza, un ritorno alle tematiche già sviluppate nei precedenti lavori. Ritorno, appunto, non approfondimento. L'intento di principio dell'autore, infatti, non muove dall'idea di scandagliare una volta di più argomenti già discussi altrove, quanto di condensare, in una sintesi divulgativa di facile accesso in cui si mette da parte l'*habitus* specialistico, i principali nodi concettuali di una ricerca ventennale.

Il primo prodotto significativo di tale ricerca risale al 2008, anno di pubblicazione, in Francia, del volume *Le nazisme et l'Antiquité*, successivamente ristampato in seconda edizione nel 2012 e dal 2017 disponibile in traduzione italiana per i tipi di Einaudi. In questa monografia, come immediatamente indicato dal titolo, lo studio di Chapoutot si concentra sul rapporto tra il nazismo e il mondo antico. Attraverso un'indagine approfondita delle fonti l'autore analizza nelle oltre quattrocento pagine le modalità con cui il nazismo attua, nel corso del proprio dodicennio, una politica culturale votata ad anettere il mondo classico e a farne uno dei principali riferimenti della storia tedesca. Sotto questo aspetto, per quanto il rapporto tra il nazismo e la classicità sia un tema già abbondantemente discusso dalla storiografia<sup>1</sup>, Chapoutot riesce comunque a rischia-

<sup>1</sup> Per un rapido inquadramento della questione si vedano: L. Canfora, *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Napoli, Liguori Editore, 1979; Id., *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi, 1980; Id., *Le vie del classicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1989; E. Michaud, *Un art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Paris, Gallimard, 1996; L. Poliakov, *Il mito ariano* (1971), trad. it. di A. De Paz, Milano, Rizzoli, 1976; K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*.

rare alcune cornici concettuali troppo spesso poco approfondite. Il merito di questo volume consiste, in primo luogo, nell'affrontare la questione finalmente in maniera organica e sistematica, restituendo la complessità di tale rapporto, ma anche fornendo una nuova e molto ampia documentazione di prima mano. Soprattutto, questo il punto, il volume pone in particolare evidenza il senso profondo dell'annessione dell'antichità classica da parte nazista, ovverosia il ragionato *progetto* che ne è alla base.

L'indagine della progettualità, indagata però da una diversa e più generale angolatura, è ciò che dà forma anche al secondo importante lavoro dell'autore. Pubblicato nel 2014 e tradotto in italiano nel 2016 nuovamente per le edizioni di Einaudi, *La legge del sangue* è «uno studio globale della normatività nazista»<sup>2</sup>. L'intendimento di Chapoutot – che passa in rassegna opere scientifiche di vario settore, documentazione e opuscoli di partito, manuali scolastici, discorsi pubblici e privati, ma anche filmografia e documentaristica – è quello di mostrare che, nonostante l'enorme eterogeneità delle fonti, ci si trova comunque in presenza di un unico *corpus* dallo studio del quale è possibile «accedere al nucleo della *Weltanschauung* nazista, a ciò che ne costituisce il cuore, a ciò che [...] determina l'accordo di tutti e serra i ranghi di fronte al nemico»<sup>3</sup>. All'altezza di questo volume si tratta insomma di cogliere i fondamenti di quelle norme morali e giuridiche che, se per un verso sostanziano la posizione del regime su un piano teorico, per l'altro ne strutturano la disposizione criminale sul piano della prassi.

Più recente è invece *La révolution culturelle nazie*, edito da Gallimard nel 2017 e al momento non accessibile in traduzione italiana. Al centro del testo – composto perlopiù di saggi già apparsi ma rimaneggiati – è ancora una volta la dimensione progettuale. Universo teorico organico e coerente, il nazismo, questa l'idea centrale, è inteso adesso da Chapoutot anzitutto come «progetto» di «rivoluzione culturale»<sup>4</sup>. Concetto particolarmente interessante, que-

I. Platone totalitario (1945), trad. it. di R. Pavetto, Roma, Armando, 1973; A. Deoriti, S. Paolucci, R. Ropa (a cura di), *Germania pallida madre. Cultura tedesca e Weltanschauung nazista*, Chiavaralle, L'orecchio di Van Gogh, 2002, in particolare i contributi di L. Canfora, *Gli studi di antichità classica tra Weimar e il nazismo* e M.C. Casali, *L'uso dei modelli classici nell'arte di regime della Germania nazista*.

<sup>2</sup> J. Chapoutot, *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti* (2014), trad. it. di V. Zini, Torino, Einaudi, 2016, p. 15.

<sup>3</sup> Ivi, p. 18.

<sup>4</sup> J. Chapoutot, *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017, p. 274.

## *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Etienne Souriau tra ontologia ed etica*

Alessandro Dondi

La traduzione de *I differenti modi di esistenza* e degli altri saggi contenuti nel volume curato da Filippo Domenicali è collocabile all'interno della recente ripresa di interesse nei confronti di Étienne Souriau che si è vista soprattutto in Francia<sup>1</sup>. Le precedenti traduzioni italiane delle opere del filosofo francese<sup>2</sup> hanno interessato prevalentemente l'attività estetologica dell'autore. Con *I differenti modi di esistenza* è l'attività teoretica di Souriau che viene ad essere portata al centro dell'interesse.

Étienne Souriau, lungo tutta la sua opera, ha fatto giocare tra loro le due dimensioni della filosofia come attività teoretica e come estetica<sup>3</sup>. Sempre compresenti, quando una delle due ha assunto il ruolo principale, l'altra, costantemente, ha assunto la posizione di sfondo.

Ad esempio, nella sua prima opera di estetica, *L'avenir de l'esthétique* del '29, il progetto di individuare all'interno delle speculazioni conosciute come estetiche gli elementi «qui pourraient prétendre à former l'objet d'une discipline à la foi positive et autonome»<sup>4</sup> deve giungere «jusqu'à des conclusions de philosophie générale». Si tratta di un lavoro imponente, condotto con l'intenzione di rifondare l'estetica come disciplina scientifica definendo quale sia il suo oggetto di studio, o meglio, come dice Souriau, la sua "Cosa". E la sua "Cosa" è la "forma", primariamente individuata nel campo dell'arte, ma anche della natura. Essa svolge la propria funzione

<sup>1</sup> Tra le ultime pubblicazioni sul filosofo francese occorre citare: B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012; Etienne Souriau: *une ontologie de l'instauration*, a cura di F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame, Paris, Vrin, 2015; D. Lapoujade, *Les existences moindres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017; Étienne Souriau, «Nouvelle Revue d'esthétique», 19 (2017), numero monografico.

<sup>2</sup> É. Souriau, *La corrispondenza delle arti. Elementi di estetica comparata* (1947), a cura di R. Milani, Alinea, 1988; É. Souriau, *Il senso artistico negli animali*, trad. it. di M. Porro, Milano, Mimesis, 2002.

<sup>3</sup> Sulla polarità costituita degli interessi filosofici di Souriau lungo tutta la sua opera e per un inquadramento storico filosofico dell'autore rimando all'introduzione di Filippo Domenicali a É. Souriau, *I differenti modi di esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte* (1943), a cura di F. Domenicali, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017.

<sup>4</sup> É. Souriau, *L'avenir de l'esthétique: essai sur l'objet d'une science naissante*, Paris, Alcan, 1929, p. VII.

epistemica eludendo i caratteri sentimentali o vaghi ancora presenti nell'estetica del periodo e riducendo al minimo l'antitesi di soggetto e oggetto<sup>5</sup>, in vista di un realismo cosmologico.

Souriau ha mostrato di avere un alto riguardo per la filosofia in sé e per le sue sorti, se ne preoccupa direttamente e intensamente ne *L'instauration philosophique* del '39 il cui obiettivo è la valorizzazione della filosofia che giace in uno stato di pericolo.

Il pericolo individuato è creato sia dallo scetticismo, alimentato dalle lotte continue tra posizioni filosofiche, sia da quelle filosofie che assumono come già dati il mondo e il soggetto, facendo sì che le relazioni tra i due non diano forma che a filosofie tutte valide, semplici espressioni di particolari modi di adeguazione e corrispondenza.

Mostrare "cosa significhi donare al mondo la forma filosofica" significa per Souriau comprendere che il problema della filosofia è quello di non assumere come già dati il soggetto che filosofa e l'Essere sul quale filosofa. Lo sforzo che si profila è quello di abbandonare il paradigma della verità come somiglianza tra pensiero e oggetto. Lo sforzo che porta alla rimodulazione del problema della verità deve contemporaneamente rimettere in questione altri concetti fondamentali dell'ontologia come quelli di esistenza e di realtà.

La via individuata da Souriau è sicuramente una via originale e volutamente inattuale, caratteristica che permane per tutta la sua produzione<sup>6</sup>. L'inattualità si esprime tramite l'elaborazione di un gergo tecnico che viene dal confronto con varie tradizioni filosofiche a partire dall'antichità fino alla fenomenologia, passando per la mistica medioevale e numerose discipline scientifiche, dalla psicologia alla biologia alla fisica<sup>7</sup>. Tra le sue più feconde concettualizzazioni possiamo citare sicuramente il concetto di *instauration* del quale offre la seguente definizione:

<sup>5</sup> Ivi, p. 53.

<sup>6</sup> Sul carattere di inattualità della filosofia di Souriau vedi F. Domenicali, F. Le Tinnier, *Étienne Souriau: Fragments pour une biographie intellectuelle*, Étienne Souriau, «Nouvelle Revue d'esthétique», cit., p. 183; F. Domenicali, *Il pluralismo esistenziale di Étienne Souriau. Breve introduzione alla filosofia dei modi di esistenza*, «Philosophy Kitchen», 4 (2016), <http://philosophykitchen.com/2016/03/ontologie-realta-delle-cose-e-cose-della-realtaontologies-reality-of-things-and-things-of-reality-2/>.

<sup>7</sup> Souriau, ad esempio, è stato pienamente ricettivo di fronte alle innovazioni della psicologia della Gestalt fin dalla sua opera del '29, ha mostrato interesse per la fisica quantistica negli anni '40, ha mostrato estrema padronanza di studi etologici nel suo *Il senso artistico degli animali* del 1965.

## Ambiziosi progetti targati IT

Francesca Fidelibus

Note su: *Effetto Italian Thought*, a cura di Enrica Lisciani-Petrini e Giusi Strummiello, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 267; *Decostruzione o biopolitica?*, a cura di Elettra Stimilli, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 141; Francesco Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 329.

Nel settembre 2017 la Quodlibet ha inaugurato, con l'uscita di tre volumi, la nascita della nuova collana MaterialiIT. L'esigenza alla base del progetto è da rintracciare nel successo che il vettore di pensiero denominato *Italian Theory* o *Italian Thought* sta avendo nel panorama internazionale negli ultimi anni e nel tentativo di dare spazio sia a lavori su autori classici della tradizione italiana – in questa prospettiva si pone *Riscontro* di Francesco Marchesi –, sia a saggi di autori italiani contemporanei. Tratto peculiare del progetto è l'intreccio tra le questioni teoriche e i problemi politici emersi in questi anni, sotto le urgenze nate a valle dell'attacco alle Torri Gemelle nel 2001, che ha portato a ripensare spazi, soggetti, saperi e poteri di fronte alla crisi della globalizzazione.

Tanto *Effetto Italian Thought* quanto *Decostruzione o biopolitica?* si presentano come due collettanee che problematizzano, più che l'esistenza, l'essenza di un "pensiero italiano". A delineare i tratti di quest'ultimo è stato Roberto Esposito in *Pensiero vivente*<sup>1</sup> e in *Da fuori*<sup>2</sup> con cui gli autori dei volumi dialogano più o meno criticamente. In particolare, Esposito evidenzia come, a differenza di una *German Philosophy* che ha come esito la *negazione* e di una *French Theory* che ha come esito il *neutro*, l'*Italian Thought* ha come sua caratteristica principale l'*affermazione*. Nello specifico, a caratterizzare il "pensiero italiano" è il tratto *performativo* che emerge nel rapporto teoria-prassi, inteso sia come pensiero della prassi che come prassi del pensiero. Peculiarità, questa, dovuta al terreno eminentemente storico e politico entro cui nasce il pensiero italiano, il quale si confi-

<sup>1</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016.

gura come *affermativo* per il suo sforzo di pensare, a partire da Dante fino a Gramsci, in una genealogia costruita *ad hoc* da Esposito, in modo *attivo e produttivo*, oltre che immanente, di fronte ad una realtà storica precisa.

È con la definizione di *Italian Thought* e la sua collocazione rispetto alla *French Theory* che i primi due volumi della collana si confrontano. In particolare, il primo volume, nato dal seminario tenutosi a Salerno nell'ottobre 2015, si divide in tre parti denominate *Voci dell'Italian Thought*, *Effetto Italian Thought* e *Confronti*.

La prima parte si apre con il dialogo tra Esposito e Toni Negri attorno al rapporto *affermazione/negazione* su cui le posizioni dei due divergono, come emerge dall'accusa che Esposito muove all'opzione *solo* affermativa di Negri: «Il negativo esiste»<sup>3</sup>. Un negativo che è tanto più visibile quanto più si guardi allo scenario contemporaneo, il quale, lungi dall'esser dominato dalla *fine della sovranità*, è caratterizzato da un suo ritorno in grande con Stati che «tutt'altro che semplici province imperiali [...] rialzano la testa»<sup>4</sup>, andando a sgretolare il paradigma di *impero* di Negri. In tal senso, Esposito vede nella globalizzazione ancora una forza *economica* che, tuttavia, si spezza sul *politico* di cui la *sovranità* è espressione paradigmatica.

Negri, di converso, rovescia la posizione di Esposito, accusandolo di vedere solo il negativo pensato come *destino* più che come *ostacolo* da superare attraverso l'individuazione di soggetti in grado di «rompere le catene del potere»<sup>5</sup>. Nel quadro della globalizzazione il soggetto individuato da Negri è la *moltitudine* qualora si distenda nel *comune*, riuscendo «a tessere flussi organizzativi»<sup>6</sup>. Una moltitudine che è legata «allo sviluppo dell'“operaio-sociale”» e all'egemonia del «lavoro immateriale nei nuovi modi di produzione»<sup>7</sup>, entro cui si dà il paradosso necessario per l'esercizio di un “diritto di fuga” in grado di rendere pensabile «la rivoluzione *mondiale*»<sup>8</sup> possibile solo nello scenario della globalizzazione che mette in comunicazione l'umanità permettendo di pensare una lingua del *comune*.

<sup>3</sup> R. Esposito, *In dialogo con Toni Negri*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petroni e G. Strummiello, Macerata, Quodlibet, 2017, p. 30.

<sup>4</sup> Ivi, p. 26.

<sup>5</sup> T. Negri, *In risposta a Roberto Esposito*, in *ivi*, p. 38.

<sup>6</sup> Ivi, p. 31.

<sup>7</sup> Ivi, p. 36.

<sup>8</sup> Ivi, p. 40.

## *Un gioco di parole. Riflessioni sull'anarchismo*

Marina Lalatta Costerbosa

Confrontarsi con il pensiero anarchico significa innanzitutto cimentarsi con una teoria critica che rimette in discussione in modo enfatico l'autorità dello Stato e che pone al centro della propria attenzione polemica il potere, nelle sue forme parcellizzate, camaleontiche e mimetiche. La dimensione critica della teoria anarchica si contraddistingue anche per la tensione normativa che riesce a generare, così che l'anarchismo può rendersi capace dell'elaborazione di un modello controfattuale di società come ideale politico.

In queste poche pagine vorremmo presentare un breve percorso di riflessione che possa esemplificare il valore critico e la portata al tempo stesso costruttiva di uno sguardo "anarchico" sulla realtà.

Lo faremo facendoci guidare da un libro: titolo, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*; autore, Massimo La Torre<sup>1</sup>. Si tratta di un'opera monografica sull'anarchismo moderno, dal taglio rigoroso, minuzioso nella ricostruzione e nell'interpretazione delle figure classiche del pensiero anarchico. Il testo spazia da Max Stirner (al quale La Torre riconosce di essere stato il primo a esporre in modo articolato e nitido una filosofia morale e politica anarchica<sup>2</sup>) a Proudhon (il primo a rivendicare un significato positivo e costruttivo per il termine "anarchia"), da Kropotkin (che intreccia naturalismo e armonia comunitaristica<sup>3</sup>) a Bakunin (che nella sua radicalizzazione della dialettica hegeliana concepisce l'anarchia come lotta per il riconoscimento<sup>4</sup>), da Errico Malatesta a Francesco Saverio Merlino, critici di Kropotkin e definiti nel testo gli «amici avversari»<sup>5</sup>.

Quello di La Torre è un libro appassionato nel restituire un'immagine dell'anarchismo come esercizio e impiego della ragione con-

<sup>1</sup> Un primo confronto con il volume (Roma, DeriveApprodi, 2017) e con questi nostri commenti a margine risale alla Tavola Rotonda organizzata dalla Scuola di Dottorato in Scienze giuridiche dell'Università di Pisa il 13 ottobre 2017, con anche la partecipazione di Marco Cossutta, Enrico Ferri, Francesco Riccobono, Eugenio Rippepe, Franco Bonsignori, oltre a quella dell'autore Massimo La Torre.

<sup>2</sup> M. La Torre, *Nostra legge è la libertà. Anarchismo dei Moderni*, cit., p. 46.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 142-143.

<sup>4</sup> Ivi, p. 128.

<sup>5</sup> Ivi, p. 158.

tro le infinite forme del dominio; come sentimento di compassione per il debole che subisce l'oppressione multiforme del più forte; come progetto politico che si spinge oltre l'antistatalismo e che non può certo scambiarsi con il libertarismo capitalista *a là* Hayek, perché proprio sulla questione dell'antistatalismo le ragioni della diffidenza e dell'avversione sono opposte. All'anarco-capitalista non interessa, anzi egli giustifica, il dominio della proprietà e delle sue logiche di profitto, mentre per l'anarchico «è penoso che un essere umano comandi su un altro simile, e ancor più penoso è che questo comando si perpetui, si strutturi e si autolegittimi»<sup>6</sup>.

L'anarchismo è un punto di vista sulla realtà, è una comprensione della realtà radicale, che capovolge il rapporto tra autorità e libertà, insistendo sull'intuizione o, anche semplicemente, sulla felice, ma ancora ambigua, vecchia espressione di Montaigne che parlava del «fondamento mistico» del potere, intuendone il nullo fondamento. Da questa acquisizione l'anarchico certo non desume motivi per una romantica o decisionistica esaltazione della forza efficace, ma, tutto all'opposto, la sua piena delegittimazione, approdando a un'idea di convivenza e di coordinamento normativo della prassi umana privo di violenza, perché «l'autorità veramente legittima per governare le vite degli individui risiede – per l'anarchico – nella ragione di ciascun individuo»<sup>7</sup>, e questo perdipiù in un senso non individualistico.

L'anarchismo può sottrarsi a un destino deterministicamente condannato alla rassegnazione, alla rinuncia a uno spazio e a un tempo, a una resa che, allorquando ci si sposti sul terreno politico, talvolta viene connessa meccanicamente all'anarchismo teorico. E così, ripensando ad esempio alla squalifica e alla polemica (per certe sfumature di sapore realistico) del grande storico Eric Hobsbawm rivolte all'anarchismo, a suo dire vocato all'irrilevanza politica e sociale, è corretto osservare come forse proprio la portata fortemente normativa e idealmente progettuale dell'anarchismo sia un punto di forza, non di debolezza; una possibile spiegazione della resistenza dell'anarchismo alle sfide della storia.

Da questo angolo visuale, gli interrogativi di fondo dell'anarchismo appaiono legati al problema della convivenza sociale normata, in assenza di violenza, per dirla con il Kant dell'*Antropologia*

<sup>6</sup> Ivi, p. 231.

<sup>7</sup> Ivi, p. 37.