

Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o “contemplazione”?

Bruno Centrone

Contrary to a widespread opinion, for Plato intellectual pleasures are preceded by some kind of lack and a state of being empty, although this lack is not perceived as painful. They are associated with the process of coming-to-know something rather than with the continued possession and exercise of philosophical knowledge. These processes are often also accompanied by pains and frustrations. Since the goal of the human life is to become as much like god as possible, the most divine life for the philosopher will be a life of neither pleasure nor pain, since the life of the god does not contain any pleasure or pain at all.

Keywords: *Plato, Pleasure, Philebus, Pain.*

Nella letteratura critica su Platone si può riscontrare la presenza di vedute differenti, tra loro incompatibili, a proposito della natura del piacere intellettuale e in generale del piacere puro. È però sorprendente notare che il contrasto di interpretazioni su questo tema non sembra sempre essere consapevolmente avvertito o emergere in maniera visibile. A Platone viene spesso attribuita la tesi secondo cui il piacere puro consisterebbe nel piacere non preceduto da una carenza, e tale sarebbe il piacere intellettuale. Conseguenza di questa tesi è che, non dandosi una previa carenza, il piacere intellettuale non consisterebbe nel colmare un vuoto, e dunque la definizione generale di piacere che si trova nel *Filebo* quale processo di generazione all'essere (γένεσις εἰς οὐσίαν)¹, non si applicherebbe al piacere intellettuale². Poiché però il processo di apprendimento consiste con evidenza nel colmare quella carenza che coincide con l'ignoranza, i sostenitori di questa tesi devono ammettere l'esistenza di un piacere intellettuale che si situi oltre tale processo, consistente nell'esercizio in atto della conoscenza, distinto dall'apprendimento. L'esplicita qualificazione, nella *Repubblica*, del piacere

¹ Pl., *Phil.*, 26d9, 53c4-55c4

² Cfr. ad esempio *Plato. Philebus*, ed. J.C.B. Gosling, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 221.

intellettuale come riempimento avrebbe dunque solo valore metaforico³ o andrebbe spiegata su altre basi.

Questa posizione è a mio avviso erronea; la tesi effettivamente sostenuta da Platone è piuttosto che (a) il piacere puro è anch'esso preceduto da una carenza, che però *non viene avvertita come dolorosa*. In alcuni casi la tesi (a) si trova esposta in modo corretto, ma spesso non in polemica con l'altra posizione. In altri casi si sostiene correttamente che i piaceri puri sono quelli non preceduti da dolori, ma talvolta si ha l'impressione che "non preceduti da dolori" e "non preceduti da carenze" siano considerati equivalenti e che la correttezza della definizione non si accompagni a una consapevolezza della differenza⁴.

Ci si deve chiedere, dunque, se per Platone si diano effettivamente piaceri non preceduti da una carenza; l'altra faccia della questione è, se la definizione di piacere come genesi e ripristino che si trova nel *Filebo* sia condivisa da Platone e se si applichi o meno anche al piacere puro e, più nello specifico, al piacere intellettuale. Si tratta, più in generale, di stabilire in cosa consistano propriamente i piaceri intellettuali, la cui descrizione nei dialoghi è, sorprendentemente, piuttosto scarna rispetto a quello che ci si potrebbe attendere.

Ulteriore problema è, se la qualifica del piacere intellettuale come puro sia compatibile con la descrizione del processo e della natura della conoscenza che si trova in altri dialoghi, o se vi siano ragioni

³ D. Davidson, *Plato's Philebus* (Ph.D. Diss., Harvard University, 1949), New York-London, Routledge, 2012, p. 380.

⁴ Solo nel commento al *Filebo* di Dorothea Frede (*Platon. Philebos*, Hrsg. D. Frede, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, pp. 295-306,) cui le analisi che seguono sono in buona parte debitorie, la questione è posta in modo esplicito. Si possono ricordare, a titolo esemplificativo, alcune posizioni di interpreti influenti che personalmente ritengo non corrette. Secondo H.G. Gadamer, *Etica dialettica di Platone*, in *Studi Platonic*, Genova, Marietti, 1983, pp. 1-184, in particolare p. 164: «Platone ha scoperto un piacere vero non adeguatamente caratterizzabile con il movimento o il divenire; [...] Platone sta già là dove si trova Aristotele quando riconosce l'inadeguatezza del concetto di movimento per l'*aisthesis* e la *noesis* oltre che per l'*hedonè*, e ne definisce il carattere di essere con il centrale concetto di *energeia*». Secondo R. Hackforth (*Plato's Examination of Pleasure. The Philebus*, Cambridge, CUP, 1945, p. 107), la definizione di riempimento non varrebbe per i piaceri puri, in quanto questi ultimi non presuppongono una condizione di svuotamento. E anche per Gosling (*Plato. Philebus*, cit., p. 122) vi sono piaceri che non sono riempimenti di carenze: «Plato [...] acknowledges the existence of pleasures that are not replenishments of lacks». Analogamente, J.-F. Pradeau (*Platon. Philèbe*, Flammarion, Paris, 2002, p. 192), sostiene che i piaceri intellettuali «ne comportent aucun défaut de savoir», e: «ne sont donc la restauration d'aucune manque» (Ivi, p. 280, nota 223); cfr. ivi, p. 62: «repletion sans manque»; cfr. G. Santas, *Plato on Pleasure as the human Good*, in *A Companion to Plato*, Oxford, ed. H.H. Benson, Blackwell, 2006, pp. 308-22, in particolare p. 319: «These are not preceded by any deficiency in the body or soul, even though in a very general sense we sometimes lack them (or simply, do not have them) and so can desire them».

Il tempo e la misura dell'eternità.

Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo

Riccardo Fedriga

Through an analysis of Divine science of Contingency, Time and Necessity, this article aims to show two interpretations of Thomas Aquinas' realism. The first one is based on a strong realistic and metaphysical conception; the other, on a more mediated and soft realism. These two interpretations are difficult to reconcile, since they are based on different assumptions and principles. It will be shown how the metaphysical reading of eternity as extra-temporality is based and, in turn, has led to a ideological interpretation that a philosophical investigation must reveal. Metaphysical reading, in fact, is based on an eternalism timelessness produced by analogical projection of human categories; in this context, eternalist reconstruction seems to coexist with the contingent, temporal and indeterminate knowledge of man, although the freedom thus obtained appears confined within the limits of the cognitive and temporal modes proper to the human intellect. But in this coherence an overinterpretative vulnus emerges. It consists in an unwarranted use of divine science, which is sometimes presented as the demonstratum placed to guarantee the freedom of creatures and sometimes as the demonstrandum to which, through an analogical extension of human cognitive modes, the realism of Thomas Aquinas' argument aims.

Keywords: Time, Necessity, Thomas Aquinas, History of Medieval Philosophy, Philosophy of Religion, Realism.

1. Introduzione

Centrate sul versante della credenza riposta nell'ordine del mondo, le teologie medievali costituiscono, e hanno costituito nei secoli, una grande risorsa per le questioni di teodicea e di filosofia della religione. Il motivo risiede nel fatto che, pur a diverso titolo e in relazione agli impegni ontologici di ogni teoria, esse offrono modelli coerenti e di stampo realista. Modelli, cioè, nei quali gli stati di cose oggetto di atti di conoscenza e scienza sono diretti su realtà sostanziali. Tali realtà sono quindi poste come indipendenti dalla loro apprensione cognitiva e, quindi, dagli schemi concettuali attraverso i quali esse vengono individuate. Altrimenti detto, il piano ontologico coincide con quello dell'ordine del mondo, il quale, diversamente modulato, consente la compresenza di contingenza e necessità, libertà del volere

e determinatezza. L'ordine del mondo, cioè, vede i fenomeni (naturali e non) verificarsi secondo una determinata sequenza causale e temporale che, in teoria, nessun agente può modificare. Ciononostante, grazie alla capacità di affermare la propria libertà di scelta e l'autonomia dell'azione, rimane comunque spazio per l'azione delle volontà create (oltre all'azione di Dio, ovviamente).

In generale, in queste teologie vale l'assunto per cui si possono distinguere fondamentalmente due ordini di cause: la Causa Prima, perfetta, immutabile e incorruttibile, unica a non necessitare di altra causa per esistere e garanzia della necessità di fondo dell'ordine divino; e le cause seconde, sia quelle incorruttibili ma create, cioè i corpi celesti e le leggi che regolano la natura, sia le cause seconde accidentali, corruttibili e mutevoli. Queste ultime garantiscono l'impedibilità causale, cioè il fatto che, data una determinata causa, non ne segua l'effetto che da essa dovrebbe naturalmente prodursi. Si misura così l'oscillazione tra teologie più vicine al necessitarismo e teologie che, invece, mostrano la crescente importanza, man mano che il XIII secolo volge al XIV, della contingenza nello statuto metafisico del mondo. In altri termini, tra necessità e contingenza si apre uno spazio negoziale compreso tra i) l'ordine temporale delle cause seconde riassorbito all'interno di un determinismo teologico di matrice aristotelica, come avviene in molti autori tra cui Tommaso d'Aquino; e ii) quello metafisico della Causa Prima, come avviene per esempio in Giovanni Duns Scoto, in sé stessa contingente perché assolutamente libera nelle sue scelte. In questa sede, dopo una serie di considerazioni teoriche su necessità ed eternità, prenderò in considerazione il pensiero di Tommaso d'Aquino, con particolare riferimento al rapporto al *De Veritate*.

2. *Necessità, eternità e la soluzione del garante*

Partiamo dalla necessità. Per evitare il passaggio da necessità a determinismo, una buona mossa consiste nello svincolare la necessità dalla coazione: necessità è ciò che non può essere diversamente. Si tratta di una mossa che permette di dire che anche Dio è necessario, immortale e giusto, ma ciò non significa che egli sia legato a una costrizione. Come scrive Anselmo d'Aosta: «non devi dire: Dio prevede [*praescit*] che io peccherò o non peccherò – e basta; ma devi dire: Dio prevede che io peccherò o non peccherò senza necessità. E

Curiosità, linguaggio e ansia.

L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività

Dimitri D'Andrea*

In Leviathan, unlike what happened in the works of the 1640s, Hobbes succeeds to deduce the entire range of differences between humans and other animals from single foundation: the «pleasure of the mind». This operation is made possible through a redefinition of the pleasure of the mind which frees it from the immediate coincidence with glory, and which characterizes it as pleasure of power/expectation. Language, reason, absence of a summum bonum, unlimited desire for power, anxiety for the future, religion and solicitude for time to come are presented by Hobbes, in the first part of Leviathan, as invariant (universal and necessary) elements of the human nature. However, in the third and fourth parts of Leviathan, forms of subjectivity irreducible to this image of Man enter the scene: not only those which produce and feed the religious conflict (between sects as between the State and the Church) for something worth more than life, but also that – more peripheral, yet conceptually decisive – that gives life to the early Christian communities focused on mutual help and life in common. Thus, religion reveals itself capable of producing forms of subjectivity that dilate the possibilities of the human – in terms of emotional structure, conduct and social forms – beyond the rigid and invariant perimeter traced by the scientific naturalism of the first part.

Keywords: *Hobbes, Pleasure of the mind, Curiosity, Religion, Solicitude for Time to Come.*

Introduzione

Nel *Leviatano*, Hobbes descrive la distanza che separa l'uomo dalle bestie attraverso una pluralità di elementi tra loro eterogenei: capacità, passioni, fenomeni. La religione, il linguaggio, la ragione, l'assenza di un sommo bene, l'ansia per il futuro, il desiderio illimitato di potere, la sollecitudine per il tempo a venire vengono indicati di volta in volta come altrettanti tasselli *invarianti* – universali e necessari – del mosaico della *differenza antropologica*. Tuttavia, nel testo del 1651, a differenza di quanto accadeva nelle versioni preceden-

* Desidero ringraziare Andrea Cerfeda, Enrica Fabbri e Francesco Toto per la disponibilità e l'intelligenza con cui hanno discusso a più riprese con me i temi di questo lavoro.

ti della sua antropologia, Hobbes riesce a ricondurre l'intera gamma delle differenze fra gli uomini e gli altri animali ad un *unico fondamento*: il piacere della mente. Questa operazione è resa possibile da una ridefinizione del «*pleasure of the mind*» che lo svincola dalla coincidenza immediata con la gloria, come, invece, accadeva nelle opere degli anni Quaranta, e lo caratterizza piuttosto come quel *piacere del potere* in cui si radica una condizione umana all'insegna della *libertà come assenza di limiti*. In questa chiave, l'intera antropologia politica hobbesiana appare incardinata sul piacere della mente e sulla curiosità come sua principale manifestazione: senza il desiderio di conoscere le cause e di interrogarsi sui loro possibili effetti il mondo umano sarebbe incatenato alla fissità naturale che caratterizza tutte le altre specie animali.

Il *Leviatano* è sicuramente il testo in cui più intenso e consapevole è lo sforzo di Hobbes di elaborare una antropologia *more geometrico demonstrata* in virtù della quale il comportamento umano viene ricondotto a regole universali e necessarie che non ammettono deroghe o eccezioni. Un progetto, peraltro, motivato più dal desiderio di conformità al modello della conoscenza scientifica che dalle esigenze argomentative della sua teoria politica. Questo tentativo, tuttavia, non può dirsi pienamente riuscito. La prima parte del *Leviatano* dedicata a *L'uomo* ci consegna, infatti, un'immagine della natura umana definita dal desiderio illimitato di potere, dalla sollecitudine per il tempo a venire e dal conflitto generalizzato per la ricerca dell'utile, della gloria e della sicurezza. Nella terza e nella quarta parte entrano, invece, sulla scena forme di soggettività irriducibili a questa immagine: non soltanto quella che produce e alimenta il *conflitto religioso* (tra le sette come tra lo Stato e la Chiesa) in nome di qualcosa che vale più della vita, ma anche quella – più periferica, eppure concettualmente decisiva – che dà vita alle comunità protocristiane incentrate sull'aiuto reciproco e la *vita in comune*. Insomma: la religione si rivela capace di produrre tipi di soggettività che dilatano le possibilità dell'umano – in termini di struttura emotiva, condotte e forme sociali – al di là del rigido e invariante perimetro tracciato dal naturalismo scientifico della prima parte.

Le paure della ragione. Gestione delle passioni e rapporto con il potere in Descartes

Francesco Cerrato

In the «provisional moral code» of the Discourse on the Method, Descartes asserts the opportunity to accept the laws and the costumes of one's own country, leaving apart any social or political conflict. Starting from this political position, this paper focuses on the analysis of "fear" in The Passions of the Soul and, particularly, on the strategies of control of this passion. The aim is to demonstrate that Descartes – unlike Hobbes – does not assign to the political power any jurisdiction in the government of passions. As the private citizen must not contest power, so political power must not interfere in the personal governance of passions.

Keywords: *Descartes, Fear, Political philosophy, Modern philosophy, Passions of the Soul.*

1. *Di fronte al potere*

Nel *Discours de la Méthode*, Descartes afferma l'apparente apoliticità della propria indagine filosofica quando prende le distanze da «quegli spiriti turbolenti ed inquieti che, pur non essendo chiamati ad occuparsi degli affari pubblici, né dalla nascita, né dal censo, non si stancano mai di apportarvi con la mente qualche nuova riforma»¹. Per comprendere il modello antropologico e l'idea di relazione sociale sottesi ad una tale rivendicazione di esibita estraneità nei confronti della conflittualità sociale e politica lo scritto di riferimento sarà oltre al *Discours de la Méthode*, e segnatamente le pagine dedicate alla morale provvisoria, il trattato *Les Passions de l'âme*². Proprio in questo

¹ R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI, p. 14, trad. it. in *Opere filosofiche 1*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2003 (1986), p. 300.

² Tra gli scritti politici non si può inoltre non ricordare la lettera alla principessa Elisabetta del settembre 1646 in cui Descartes esprime la propria opinione su Machiavelli: AT IV, pp. 485-494. Su questa lettera si vedano: F. Baldassarri, *Descartes e il Principe. Il declino della politica nell'ordine della ragione*, in «Intersezioni», XXXIV (2014), 3, pp. 361-379; G. Sanhueza G. e R. Salinas J., *Descartes, lector de Maquiavelo*, in «Teoria» (1975), 4, pp. 83-103; G. Canziani, *La politica nelle lettere di Descartes a Elisabetta, Chanut e Brasset*, in J.-A. Argmogathe et al. (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 493-526.

secondo lavoro, Descartes presenta l'ideale di un sostanziale equilibrio tra razionalità ed emotività. Al contrario di Hobbes, per il quale l'uomo non riesce a mettere capo ad alcun autocontrollo duraturo della propria emotività, Descartes è fiducioso nella capacità individuale di governare gli affetti e, di conseguenza, pensa la relazione sociale non necessariamente caratterizzata dal conflitto, dalla violenza e dalla guerra. Grazie ad un corretto uso delle proprie facoltà intellettuali, l'uomo può raggiungere una condizione di serena soddisfazione di sé e, così, intrecciare relazioni interpersonali pacifiche e gratificanti, capaci di arricchirlo non solo spiritualmente, ma anche dal punto di vista propriamente materiale. Tale condizione di appagamento personale, che Descartes definisce nell'affetto della generosità (*Generosité*) si raggiunge maturando un'adeguata comprensione della relazione esistente tra i propri desideri soggettivi e le reali *chances* di realizzazione che le diverse aspettative possono avere in contesti naturali e sociali determinati. Questa condizione emotiva rimanda implicitamente ad un'idea di società in cui la conflittualità è minima e ad un atteggiamento da assumersi nei confronti del potere fondato sul riconoscimento della necessità dell'ubbidienza.

Cogliere un tale significato, integralmente politico, della riflessione cartesiana significa prendere sul serio (e non leggere solo come mera scelta opportunistica) l'intenzione dichiarata della morale di voler essere *provisoria*. Viste sotto questa luce le regole di comportamento presentate nella terza parte del *Discours* sono intese come un insieme di indicazioni da assumersi stabilmente e l'aggettivo *provisorio* viene considerato identificare la necessità di adattarsi a ciò che è imposto dal comando politico senza rimanere eccessivamente "intransigenti" nelle pubbliche prese di posizione.

Per tentare di illustrare la logica e i contenuti di questo orientamento cartesiano, si focalizzerà l'attenzione su quel plesso di affetti che ne *Les Passions de l'âme* definiscono l'emozione della paura. In un primo momento, si porranno in evidenza le caratteristiche di questo affetto e, successivamente, si analizzerà il rapporto con il modello di razionalità rappresentativa, proposto, sempre in questo scritto, come correttivo di una sregolata affettività.

Diversamente da Hobbes, ma anche da Spinoza, non è la paura la passione individuata come fondamento dell'ubbidienza politica. Per Descartes l'individuo è in grado di padroneggiare le proprie passioni ed anche la paura, ma ciò non significa in alcun modo indebolire la rivendicazione della necessità dell'ubbidienza. Anzi,

Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento

Mariafranca Spallanzani

The article aims to reconstruct a chapter of the reception of Descartes in France between the 18th and 19th centuries. In it, I examine the different interpretations of his figure and of the “Cartesian philosophy” that the philosophers of the Enlightenment and of the Restoration have offered. The article also proposes a historical study of the notion of “Cartesianism” introduced and discussed by Victor Cousin, Charles Renouvier, Jean-Baptiste Bordas Demoulin and François Bouillier in the first half of the 19th century.

Keywords: *Descartes, Cartesian philosophy, Cartesianism in France.*

*In ricordo di Didier Deleule,
maestro di filosofia e della sua storia. E amico carissimo*

Sugli studi cartesiani incombe fin dall'origine un problema storiografico non privo di un rilievo anche teorico e politico che si complica talora delle categorie della storia culturale e sociale e assume spesso il valore ermeneutico di una produzione simbolica o di una rappresentazione collettiva¹: Descartes è la via francese della filosofia? Anzi, Descartes è la Francia?²

¹ Una ricostruzione della «passione nazionale» della Francia per Descartes nel libro di François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002. Nello stesso anno anche Stéphane Van Damme tornava su questo argomento nel libro *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de Sciences Po. Su Descartes e il cartesianismo si vedano i seguenti testi: P. Guenancia, *Généalogies cartésiennes*, in P.-F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, 1996, pp. 137-144; F. Azouvi, *Descartes*, in P. Nora (éd.), *Les Lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, T. III, pp. 735-783; P. Hoffman, *Essays on Descartes*, New York, Oxford University Press, 2009; C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010; C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le Lettere, 2011; R.M. Wilkin, *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*, New York-London, Routledge, 2016; C. Borghero, A.L. Schino (a cura di), *Lecture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Firenze, Le Lettere, 2017; S. Gaukroger, C. Wilson (eds.), *Descartes and Cartesianism: Essays in Honour of Desmond Clarke*, Oxford, Oxford University Press, 2017; D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, ENS Éditions, 2018; C. Borghero, *Mitologie cartésiane*, Firenze, Le Lettere, 2019; J. Secada, C. Lim (eds.), *Cartesian Mind*, New York-London, Routledge, 2019; L. Bianchi, A. Del Prete, G. Paganini (a cura di), *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, Firenze, Le Lettere, 2019. Mi permetto di rinviare inoltre ai miei studi *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologna, il Mulino, 1990, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009, *First Philosophy, Metaphysics and Physics, The implications of Order in Cartesian Philosophy and in Philosophy of Enlightenment*, in D. Antoine-Mahut, S. Roux (dir.), *Physics and Metaphysics in Descartes and his Reception*, New York-London, Routledge, 2019, pp. 13-32.

² È questo il titolo del libro di André Glucksmann, *Descartes c'est la France*, Paris, Flammarion, 1987. Discusso e discutibile, in esso l'autore poneva Descartes alle origini del nich-

Non che in Francia Descartes abbia raccolto nel passato o raccolga tuttora un'unanimità di consensi, ma l'aggettivo *cartésien*, oltre al corso normale di un aggettivo derivato dal nome proprio di un filosofo, ha poi vissuto fin dall'inizio e vive ancora una storia tutta sua estremamente interessante, coagulando significati derivati e molteplici talora anche indipendentemente da Descartes: oggetto di un ampliamento semantico per metonimia, per sinonimia, ricapitolazione o parallelismo, ma oggetto anche di riduzione concettuale per semplificazione, litote, opposizione o negazione³.

lismo moderno e di quello che chiamava «l'umanisme négatif»: l'inquietudine filosofica che inaugura la ricerca e genera «une sagesse nouvelle, sans langueurs et sans nostalgies». Da cui il teorema di Glucksmann: se è vero che la specificità della cultura francese risiede proprio in questa esitazione originale tra Riforma e Controriforma e nel suo sforzo di sfuggire all'una come all'altra e si configura come quell'incitazione continua all'indipendenza che, da Montaigne a Voltaire, giunge fino a oggi, allora, concludeva sotto la forma della provocazione, «Descartes c'est la France».

³ Una lunga storia, lunga e complessa, quella dell'aggettivo *cartésien*, termine dal significato molto fluido tra filosofia e scienza, e dalla valenza non univoca tra critica e apprezzamento. E termine delicato se fin dal 1690 il Padre Gabriel Daniel ne segnalava le ambiguità: «ne donner à personne le nom de Cartésien qu'avec beaucoup de discernement, surtout, quand il s'agira de certains jeunes Abbez, Cavaliers, Avocats, Médecins, qui se disent Cartésiens dans les compagnies, pour avoir un titre de bel esprit, qu'ils obtiennent quelquefois par la seule hardiesse de parler à tort et à travers de matière subtile, de globules du second élément, de tourbillons, d'Automates, de phénomènes, sans sçavoir autre chose, que ces termes» (*Voyage du monde de Descartes*, Paris, Chez la Veuve de Simon Bénard, 1691, p. 14).

«Qu'est-ce qu'être cartésien?», ci si potrebbe chiedere, allora, con Delphine Kolesnik-Antoine. E fin dai primi così detti "cartesiani" le risposte non sarebbero state uniformi. Nell'*Histoire du Ciel*, Antoine-Noël Pluche definisce *cartésiens* e *petits cartésiens* i difensori della cosmogonia di Descartes, autori essi stessi di sistemi cartesiani di fisica, e *cartésiens modernes* gli eredi e, nel contempo, i critici della teoria cartesiana dell'uomo, a suo dire «éloignée du vrai presqu'en tout», «le cartésianisme moderne» essendo per l'abate teista seguace di Newton una teoria meccanicistica dell'universo non fondata sull'esperienza e passibile di una deriva verso l'ateismo e il materialismo (*Histoire du ciel considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse, où l'on fait voir: 1° l'origine du ciel poétique, 2° la méprise des philosophes sur la fabrique du ciel et de la terre, 3° la conformité de l'expérience avec la seule physique de Moïse*, Paris, Chez la Veuve Estienne, 1739, 1740 IIe éd., pp. 224, 248, 262). Fontenelle, molto cauto a usare il termine *cartésianisme*, troppo compromesso con l'idea di un sistema, promuove e diffonde invece l'uso del termine *cartésien*, che usa in senso aggettivale e sostantivato – «philosophie cartésienne», «les cartésiens» – prevalentemente nell'ambito della fisica, tanto da intitolare la sua opera del 1752 *Théorie des tourbillons Cartésiens: avec des réflexions sur l'attraction*.

Quanto ai dizionari, nessuna occorrenza dell'aggettivo *cartésien* nel *Dictionnaire néologique à l'usage des beaux esprits du siècle* (Amsterdam, chez Michel Charles le Cène, 1731) dell'abate Pierre-François Guyot Desfontaines che, invece, nel suo testo *Observations sur les écrits modernes*, userà il termine *Cartésianisme* per definire la cosmologia di Descartes e confutare l'idea di Pluche di una derivazione da essa del materialismo (Paris, Chaubert, 1739, p. 278). Nell'edizione 1738-1743 del *Dictionnaire Universel François et Latin* di Trévoux, l'articolo «Cartésianisme» riprende l'analogo articolo del *Dictionnaire* di Moréri con la presentazione classica dei principi di metafisica e fisica del sistema di Descartes e le critiche alla sua scarsa «solidità». L'articolo «Cartésien» lo completa idealmente citando la pericolosa convergenza tra i principi di Descartes e quelli di Calvino, mentre, nell'edizione del 1771 l'articolo stesso, pur

L'erreur vitale : antimathématisme et monstruosité chez Diderot

Charles T. Wolfe*

Diderot's fascination with monsters, in both biological and 'cosmic' contexts, is well known. On the one hand, he inverts the Aristotelian standpoint in which the existence of monsters simply indicates the existence of cases when Nature has 'missed' her target: on the contrary, monsters and their expression of the basic randomness of the natural world becomes a constitutive trait of materialist ontology. Now, as George Canguilhem put it, «there are no monstrous machines», i.e., if we turn the formulation around, monsters, errors, contra naturam forms only exist in the living world. This vision of a living and monstrous Nature (or rather, monstrous-thus-living), is also present in Diderot's 'antimathematicism', i.e., his view that mathematical truths are not easily transposable «on earth» (Pensées sur l'interprétation de la nature, § ii, iii). Thus randomness, error and monstrosity are constitutive traits of living being for Diderot, a modern Lucretian. He is neither content to 'comment on' the life sciences of his time, nor to assert a priori principles that would help us decipher empirical life. Rather, Diderot projects these traits onto matter itself, thereby articulating a 'protovitalism' (it is not an actual vitalist doctrine, and remains quite programmatic). Error is also present there because, unlike nearly all the rest of the materialist tradition, Diderot emphasizes the fictional character of our relation to Nature, which he describes as «a woman who likes to disguise herself» (§ xii).

Keywords : *Monsters, Anomalies, Error, Diderot, Canguilhem.*

La fascination de Diderot pour les monstres, dans un cadre tant biologique que « cosmique » (au sens d'un discours sur le réel dans sa totalité), est bien connue¹. D'une part il renverse la perspective aristotélicienne selon laquelle l'existence de monstres témoigne simplement de cas où la Nature a « manqué » sa cible² : les monstres et la manière dont leur existence témoigne de l'aléatoire au niveau brut ou premier de la réalité, deviennent au contraire un trait constitu-

* ERC EarlyModernCosmology (GA 725883) Università Ca' Foscari.

Je remercie Silvia Manzo et les lecteurs anonymes pour leurs commentaires utiles et Angela Ferraro de m'avoir invité à présenter une première version de ce texte. Cet article fait partie d'un projet financé par le Programme Horizon 2020 Research and Innovation de l'Union Européenne (GA n. 725883 ERC-EarlyModernCosmology, Università Ca' Foscari Venezia).

¹ A. Ibrahim (dir.), *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005 ; C.T. Wolfe (dir.), *Monsters and Philosophy*, Londres, Kings College Publications, 2005.

² Aristote, *Gen. anim.* IV.3, 767b5s.; IV.1-4, 769 b11-25, b30.

tif de l'ontologie matérialiste. On peut y voir un écho de Lucrèce, et de fait de nombreux parallèles et jeux de résonance existent entre le *De rerum natura* et l'œuvre de Diderot qui lui correspond le plus, le *Rêve de d'Alembert* (je renvoie aux beaux travaux d'Alain Gigandet sur ce rapport³). Mais il ne s'agit pas juste, pour Diderot, d'affirmer que la nature est un chaos (ou peut-être un chaosmos), faite de hasards, d'accidents et de coups de dés — bien qu'il conclue ses *Eléments de physiologie* avec précisément cette image :

Le monde est la maison du plus fort : je ne saurai qu'à la fin ce que j'aurai perdu ou gagné dans ce vaste tripot, où j'aurai passé une soixantaine d'années le cornet à la main *tesseras agitans*⁴.

Le primat de l'accident et surtout de l'écart sur la règle, du monstre ou de l'anomalie sur la norme et donc plus généralement de l'erreur sur le vrai ou le juste, tient aussi chez Diderot à ce que j'ai pu nommer son antimathématisme⁵, notamment son insistance sur la spécificité du vivant au sein de l'univers physique. Au départ, cette attitude vis-à-vis des mathématiques est surtout une critique de l'abstraction. Ainsi dans la *Lettre sur les aveugles*, il écrit :

interrogez des mathématiciens de bonne foi, et ils vous avoueront que leurs propositions sont toutes identiques, et que tant de volumes sur le cercle, par exemple, se réduisent à nous répéter en cent mille façons différentes que c'est une figure où toutes les lignes tirées du centre à la circonférence sont égales. Nous ne savons donc presque rien⁶

et dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « La chose du mathématicien n'a pas plus d'existence dans la nature que celle du joueur »⁷. Mais progressivement, la critique diderotienne se focalise

³ A. Gigandet, *Lucrèce vu en songe. Diderot, Le rêve de d'Alembert et le De rerum natura*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 35 (2002) n° 3, pp. 415-427 ; voir également Id., *Matérialisme et poésie : Lucrèce*, in J.-Cl. Bourdin (dir.), *Les matérialismes philosophiques*, Paris, Éd. Kimé, 1997, pp. 17-30.

⁴ D. Diderot, *Eléments de physiologie*, DPV XVII, p. 516 (Diderot est toujours cité dans l'édition DPV : *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975)

⁵ C.T. Wolfe, *Vital Anti-mathematicism and the Ontology of the Emerging Life Sciences: from Mandeville to Diderot*, in « Synthese » (2017), pp. 3633-3654.

⁶ D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, DPV IV, p. 72.

⁷ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § III, DPV IX, pp. 29-30. Comme je le remarque dans l'article cité dans la note précédente, je ne nie nullement que Diderot se soit intéressé aux mathématiques, notamment aux probabilités, mais je souligne que sa vision programmatique d'une nouvelle science de la vie et une nouvelle ontologie accompagnant cette science, est fortement antimathématique. L'exemple de Buffon, qui influence fortement Diderot dans

Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant

Nicola Zambon

*In the dispute concerning the interpretations of Kant's moral philosophy, one will hardly encounter the view that his ethics contain an ascetic dimension. My contribution will argue that such a reading is indeed profound. I aim to show to what extent Kant, implicitly referring to the Stoic understanding, gives a specific reason for the necessity of asceticism. For if morality is to be the determining form of life, as one can derive from his *Religionsschrift* and *Tugendlehre*, it is not sufficient to have moral insights as well as a moral motivation; one also needs moral ability. What is recognized as morally good and right must be wanted, and what is wanted must be implemented. In order to overcome the hiatus between wanting and ability, practice of will and moral abilities are required. Here 'asceticism' is to be understood in a moral, not in a mystical or Christian-religious sense: I aim to show that in Kant's doctrine of virtue asceticism, according to its Greek etymon, means practice and that it is thus used in a more comprehensive sense in so far as the expression means more than just morally motivated renunciations: its elements are practice, cultivation and finally perfection of the abilities that are needed to realize what is morally recognized and therefore wanted.¹*

Keywords: *Kant, Asceticism, Moral Philosophy, Virtue, Moral good.*

Le interpretazioni tradizionali dell'etica kantiana – sia essa intesa quale etica del dovere, deontologica, rigoristica, formalistica o come pura etica della ragione – non considerano una dimensione che, come cercheremo di mostrare nelle seguenti pagine, ci pare invece fondamentale: la morale ascetica². Al contempo, questa lacuna sem-

¹ Le citazioni delle opere kantiane sono in corpo al testo, con riferimento al volume e al numero di pagina della *Akademie-Ausgabe*. Per la *Ethik-Vorlesung* del 1798, invece, ci riferiremo all'edizione del 1924 di Paul Menzer. Nella bibliografia posta in calce all'articolo i lettori troveranno la lista delle sigle corrispondenti e delle traduzioni italiane utilizzate, con l'eccezione della citata lezione sull'etica e delle lezioni sulla pedagogia del 1803, di cui offriamo una nostra traduzione.

² Un'eccezione è rappresentata da G.B. Sala, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. *Ein Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, in particolare pp. 160, 186, 352. Sala evidenzia come già la seconda critica mirasse alla fondazione di una filosofia morale intesa (anche) come *Gewissensbildung*, formazione della coscienza, e precisamente in un modo simile a quello della tradizione ascetico-religiosa, anche se di natura secolare. Nella sua tesi di dottorato, Witschen ha evidenziato il ruolo della dimensione ascetica nella formazione dell'intenzione morale: D. Witschen, *Kant und die Idee einer christlichen Ethik*, Düsseldorf,

bra essere motivata dal fatto che lo stesso Kant pare più interessato alla chiarificazione delle condizioni trascendentali di una volontà autonoma libera e della ragione pura pratica e molto meno a delineare una *Seelenleitung*, vale a dire una condotta di vita plasmata dall'esercizio delle virtù morali. Addirittura, nel contesto della filosofia pratica l'espressione 'morale ascetica' sembrerebbe un ossimoro: non associamo forse all'espressione 'ascesi' una dimensione religiosa? E Kant non era forse interessato all'autonomia della morale, autonomia che implica a sua volta l'indipendenza della morale dalla religione³, cosicché l'idea di una morale ascetica è già una *contradictio in adiecto*?

Con questo contributo vogliamo mostrare come un'interpretazione in chiave ascetica dell'etica kantiana possieda un *fundamentum in re*, in particolare in riferimento non tanto alla dimensione normativa, quanto piuttosto all'etica materiale delle virtù. Kant, come vedremo in un primo paragrafo, 1) ha conferito all'ascetica una precisa funzione nel suo sistema filosofico. Se ci si limita ad un'analisi delle ultime pagine della *Tugendlehre*, la seconda parte della *Metafisica dei costumi*, all'ascesi sembrerebbe effettivamente spettare un ruolo marginale; nella seguente indagine, cercheremo invece di evidenziare il significato fondamentale che l'ascesi e la morale ascetica acquistano nell'etica kantiana, analizzando a titolo di esempio una piccola costellazione di figure concettuali: 2) l'intenzione morale, 3) la cultura della virtù e 4) la padronanza di sé. Beninteso, con questa tesi non intendiamo proporre una rifondazione o un'esegesi radicalmente nuova; piuttosto, intendiamo portare un ulteriore contributo alla comprensione e all'interpretazione della filosofia pratica di Kant, troppo ricca di prospettive e di aspetti, di spiegazioni e di distinzioni illuminanti per potere essere ridotta ad un'unica dimensione interpretativa.

Patmos Verlag, 1984, pp. 31 ss. In generale, soprattutto nella ricezione germanofona, la morale ascetica kantiana è posta in evidenza in chiave pedagogica o antropologica. A tal proposito, si vedano M. Firla, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt a.M.-Bern, Peter Lang Verlag, 1981, pp. 214-223, 230-248; L. Koch, *Kants ethische Didaktik*, Würzburg, Ergon, 2003, pp. 299-314.

³ Ricordiamo la tesi con cui Kant apre la *Prefazione della Religionsschrift*: «La morale, essendo fondata sul concetto di uomo come essere libero, [...] non ha bisogno né dell'idea di un altro essere superiore all'uomo per conoscere il proprio dovere, né di un altro movente oltre la legge stessa per adempierlo» (RLR 3).

*L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger**

Francesco Cattaneo

Moving from the relevant intellectual relationship between Walter F. Otto and Martin Heidegger, this essay aims at discussing a central topic for both authors: the concept of form. For Otto as well as for Heidegger the being of the world always needs to acquire some sort of form. In their view form is a fundamental phenomenon which connects nature, art and religion and through which truth establishes itself. Despite many similarities between the positions of Otto and Heidegger, they differ significantly as far as their ontological viewpoints are concerned. On the implicit basis of a metaphysics of presence and of substance, Otto is of the opinion that Greek Gods are the most bright and full manifestations of the essence of nature. Heidegger, instead, feels the need to move beyond the Greek experience of manifestation, and to rethink «alétheia» in the terms of «Unverborgenheit». The divergent paths of Otto and Heidegger become particularly clear in connection with their interpretations of Friedrich Hölderlin's poetic experience of nature, man and Gods.

Keywords: *Walter F. Otto, Martin Heidegger, Form, Religion, Friedrich Hölderlin.*

* Nel presente contributo verranno impiegate le seguenti abbreviazioni:

AG = W.F. Otto, *Die altgriechische Gottesidee*, Berlin, Weidmann, 1926; poi confluito in Id., *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

EGW = W.F. Otto, *Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens. Gedanken über das Erbe Homers*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1931; poi confluito in Id., *Die Gestalt und das Sein*, cit., pp. 91-113; trad. it. di G. Gregorio, *Lo spirito europeo e la saggezza dell'Oriente. Riflessioni sull'eredità di Omero*, a cura di L. Bonesio, Milano, SEB, 1997.

GG = W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* (1929), Frankfurt a.M., Klostermann, 2013; trad. it. di G. Federici Airoidi rivista da A. Stavru e G. Moretti, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, Milano, Adelphi, 2004.

GUM = W.F. Otto, *Gesetz, Urbild, Mythos*, Stuttgart, Metzler, 1951; poi confluito in Id., *Die Gestalt und das Sein*, cit., pp. 25-90; trad. it. di A. Stavru, *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, introduzione di G. Moretti, Roma, Fazi, 2016.

HGA = M. Heidegger, *Gesamtausgabe letzter Hand*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975 ss.

TPH = W.F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975; trad. it. di M. Perotti Caracciolo e A. Caracciolo, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, il Melangolo, Genova 1996.

UK = M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, HGA 5; trad. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, presentazione di P. Chiodi, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia 1996.

So questo solo: mortale non sei affatto,
 Giacché molto un saggio può illuminare, oppure
 Uno degli amici dallo sguardo fedele, ma quando
 Un Dio appare, in cielo, in mare e in terra
 Giunge un chiarore che tutto rinnova.

F. Hölderlin
*Conciliatore, tu che mai creduto*¹

Walter F. Otto e Martin Heidegger hanno vissuto il loro più intenso e fecondo periodo di scambio intellettuale negli anni Trenta del Novecento². Si trattava di una fase decisiva per entrambi, dal momento che l'uno, Otto, era impegnato in un approfondimento e in una rimodulazione delle tematiche che aveva esposto nel suo influente *Gli dèi della Grecia*, uscito proprio al volgere del decennio precedente (1929), mentre l'altro, Heidegger, si confrontava con lo stallo in cui era precipitata la stesura di *Essere e tempo* (1927) e si sforzava di trovare un nuovo cammino per il suo pensiero. L'incrociarsi delle «traiettorie eccentriche»³ di queste due rilevanti figure del secolo scorso era stato certamente favorito da una profonda comunione di interessi: entrambi – Otto da filologo classico e Heidegger da filosofo – avevano preso come punto di riferimento la Grecia antica; entrambi avevano affinato la comprensione della civiltà ellenica attraverso lo studio appassionato di Nietzsche e di Hölderlin; entrambi avevano posto al centro della propria riflessione l'intreccio ontologico tra lingua, mito e poesia; entrambi, infine, insistevano sull'esperienza artistica come luogo strategico di elaborazione filosofica, a partire dal quale comprendere tanto l'esistenza umana quanto – congiuntamente – il darsi dell'essere e del divino. Tuttavia, se c'è un tema fondamentale in base a cui misurare affinità e differenze tra Otto e Heidegger, questo ci pare il concetto di forma. Tale concetto, infatti, costituisce il crocevia in cui s'incontrano tutti i fili di pensiero poc'anzi accennati.

¹ F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Milano, Mondadori, 2001, pp. 884-885.

² Per una ricostruzione complessiva delle modalità e delle coordinate del dialogo tra Otto e Heidegger, cfr. A. Stavru, *Hölderlin und die «Flucht des Göttlichen»*. *Martin Heidegger und Walter F. Otto in Rom (1936-1937)*, in «Studi germanici», XXXIX (2001), 2-3, pp. 267-310; e Id., *Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter F. Otto und Martin Heidegger 1927 bis 1937*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», XLVI (2002), pp. 307-325.

³ L'immagine è, come noto, di Friedrich Hölderlin (*Frammento di «Hyperion»*, trad. it. di A. Netti, in Id., *Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, Milano, Mondadori 2019, p. 7).

Agire e temporalità nello Schelling di Heidegger*

Alberto Destasio

After a brief status quaestionis concerning the 'impossible conversation' between Heidegger and Schelling, this paper aims to address the question of temporality in Schelling's Philosophische Untersuchungen and in Heidegger's Vorlesungen (1936) dedicated to the schellingian book. I try to show how Schelling removes the apparent hiatus between temporality and eternity by adopting and rimodulating the transcendental structure of 'act'. The implicit conviction of Schelling is that only with the translation of temporal concepts into practical concepts we can reconcile these two temporalities. Furthermore, with the reading of some passages where Heidegger comments the temporal concepts of inquiries, we'll have the opportunity to highlight the schellingian descent of main heideggerian notions (Entscheidung, Zeitlichkeit, Abgrund, Being's Freedom), and confirm that «Heidegger's philosophy is a Twentieth Century continuation of Schelling's philosophy» (Giuseppe Semerari).

Keywords: Schelling, Heidegger, Time, Decision, Transcendental.

1. Introduzione

Sin dalla pubblicazione dei materiali relativi ai corsi heideggeriani consacrati al pensiero di Schelling (e precipuamente alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*)¹, il numero di studi volti a indagare i tratti salienti dell'interpretazione heideggeriana è aumentato di pari passo con l'interesse per il rapporto intrinseco tra le due filosofie.

* Le citazioni delle opere di Schelling sono tratte dai *Sämmtliche Werke*, ed. a cura di K. F.A. Schelling, Stuttgart e Augsburg, J.G. Cotta Verlag, 1856-1861. A essi si farà riferimento con la sigla "SW", seguita dal numero del volume in cifre romane e il numero di pagina in cifre arabe.

¹ Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 28, a cura di C. Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997; Id., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 42, a cura di I. Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988; Id., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 49, a cura di G. Seubold, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2006; Id., *Seminare: Hegel – Schelling*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 86, a cura di P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011. In questo studio ci concentreremo sul volume 42, giacché crediamo che negli altri pronunciamenti heideggeriani sulla filosofia schellingiana non vi siano – rispetto al corso del 1936 – delle novità ermeneutiche da rilevare (tranne in un solo caso che indicheremo).

Certo, come avverte Carlo Tatasciore (curatore e traduttore di alcuni testi schellinghiani nonché del corso heideggeriano del 1936 dedicato alle *Ricerche*), l'attenzione italiana verso l'*Auseinandersetzung* tra Heidegger e Schelling non ha fruttato in effetti il medesimo profluvio di «studi speciali» del confronto tra Heidegger e il pensiero nietzschiano, Heidegger e il pensiero greco o Heidegger e Hegel². Nonostante questa diversità di trattamento, però, lo studioso ha oramai a disposizione una vasta letteratura secondaria, la quale copre la maggior parte delle tematiche riguardanti il 'dialogo impossibile' tra Heidegger e Schelling.

A questo proposito, non mancano né accurate ricostruzioni filosofico-storiografiche della presenza del pensiero di Schelling in Heidegger (una presenza che rimonta a circa un decennio prima il succitato corso del 1936)³, né riflessioni sul significato dell'idealismo tedesco nel quadro del montaggio heideggeriano della storia della metafisica⁴, né sondaggi più attenti ad alcune problematiche filosofiche che l'esegesi heideggeriana di Schelling non cessa di sollevare. Quest'ultime concernono, per esempio, la filiazione schellinghiana del concetto heideggeriano di *Abgrund/Ungrund*⁵, la derivazione patentemente kantiano-schellinghiana della nozione di libertà così come essa viene adottata da Heidegger⁶, le risonanze schellinghia-

² I primi studiosi italiani a essersi occupati del confronto tra Heidegger e Schelling sono stati C. Cesa (*Heidegger su Schelling*, in B. Baczo [a cura di], *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 3-18) e A. Chierighin (*Il problema della libertà. Note in margine a Vom Wesen der menschlichen Freiheit di Martin Heidegger*, Padova, Nuova Vita, 1983). Per un resoconto dettagliato delle letture italiane di Heidegger e Schelling cfr. C. Tatasciore, *Fondamento-Abisso, Libertà-Necessità. Letture italiane di Heidegger e Schelling*, in «Idee», XVI (1991), pp. 115-25. Tra gli studi esteri consacrati al medesimo tema, cfr. almeno M.G. Vater, *Heidegger and Schelling. The Finitude of Being*, in «Idealistic Studies», V (1975), pp. 20-58; J.A. Bracken, *La critique de Schelling par Heidegger. Une réinterprétation*, in «Annales de Philosophie», IV (1983) pp. 15-33; S. Ikka, *Heidegger's appropriation of Schelling*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXI (1994), pp. 421-48; C. Levaud, *Heidegger lecteur de Schelling*, in «L'enseignement Philosophique», XLV (1994-1995), pp. 3-18; P. Warnek, *Reading Schelling after Heidegger. The Freedom of Cryptic Dialogue*, in J.M. Wirth (a cura di), *Schelling Now. Contemporary Readings*, Bloomington, Indiana University Press, 2005, pp. 163-206.

³ Cfr. C. Tatasciore, *La presenza di Schelling nel pensiero di Heidegger. (Note introduttive)*, in «Iris. Annales de philosophie», XXIV (2003), pp. 181-87 e J. François, *Le séminaire comme laboratoire. L'expérience de la lecture heideggerienne de Schelling en 1927-1928*, in *Qu'appelle-t-on un séminaire? La pédagogie heideggerienne*, Bucarest, Zeta Books, 2013, pp. 137-64.

⁴ Cfr. V. Verra, *Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco*, in «Archivio di filosofia», XLII, (1974) 1, pp. 51-71.

⁵ Cfr. P. De Vitiis, *Schelling secondo Heidegger*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXVII, (1975) 3, pp. 516-24.

⁶ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 439-62, e soprattutto A. Ildebrandt, *Der Mensch als Eigenschaft der Freiheit - Martin Heidegger*

Il Platone di Enzo Melandri

Luca Guidetti

Enzo Melandri – one of the greatest exponents of phenomenology in Italy – saw ancient thought as the basis of the whole philosophical grammar of the West, whose subsequent developments he regarded as mere extensions and elaborations of it. In this context, Platonic idealism has pride of place because of its “amphibian” character: on the one hand it is linked to the isomorphism of classical logic, on the other it goes beyond it by formulating the principle of the “analogy of being”. Idea and matter, as well as intuition and discourse, are the terms of a dynamic ontology of reality in which there is no separation between knowledge and praxis. For Plato, knowing through ideas means to operatively unfold the plot of reality, in which the meaning of each thing is reflected, and reversed, in its complementary opposite. Against the background of the semantic intentionality of experience, object and method are thus the “enantiomorphic shapes” of a dialectical tension which is the first “absolute metaphor” of Western philosophy

Keywords: Plato, Idealism, Isomorphism, Analogy, Dialectic.

1. La funzione pragmatico-trascendentale della filosofia platonica

Nell'itinerario filosofico di Enzo Melandri (1926-1993), Platone non riveste, in apparenza, un ruolo centrale. I suoi studi di filosofia antica – quella filosofia a cui egli, a partire dalla metà degli anni Sessanta, riconosceva il primato speculativo e formativo, e di cui tutto il resto non sarebbe che una mera estensione paradigmatica¹ –, vertono prevalentemente intorno ad Aristotele, agli Stoici e ai rappresentanti di quella *logica pre-platonica* che egli – prendendo spunto dalle ricerche di due studiosi da lui molto amati, Ernst Hoffmann ed Erich Frank² – chiamava «arcaica», vale a dire Parmenide, Eraclito, Antistene, Gorgia e Pitagora.

Tuttavia, se si considera l'impianto generale del pensiero di Melandri, la prospettiva platonica emerge costantemente secondo

¹ Cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in *Studi su Enzo Melandri*. Atti della giornata di studi – Faenza, 22 maggio 1996, a cura di S. Besoli e F. Paris, Faenza, Polaris, 2000, p. 147.

² Cfr. E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica* (1925), trad. it. di L. Guidetti, con una prefazione di E. Melandri e un saggio di L. Guidetti, Macerata, Quodlibet, 2017; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle a.d. Saale, Niemeyer, 1923.

l'immagine, a lui cara, della "matrice di sviluppo" e di "ricomprensione trascendentale" dei concetti filosofici. Ciò significa che, prima ancora che nei contenuti, la filosofia platonica, per il suo carattere al tempo stesso tetico e antitetico, offre quel preliminare *sfondo metodologico* o "di struttura" in base al quale un'argomentazione filosofica risulta comprensibile e giustificabile. Questo dipende dal carattere logicamente "ibrido" o di transizione del pensiero platonico, in cui contenuti nuovi, già vincolati alla prospettiva teoretica della *riflessione* filosofica e scientifica – che Melandri indicava come «raddoppiamento empirico-trascendentale» –, sono ancora inseriti in un quadro concettuale per molti versi *arcaico*, nel quale le condizioni della conoscenza e dei suoi oggetti, il linguaggio e la realtà, la validità e la verità, mostrano un una stretta interdipendenza in virtù di un modello pre-simbolico o *sintomatologico* della razionalità dialogica. Qui la "sintesi" tra il pensiero e il mondo si presenta come il «limite di convergenza di una contrarietà complementare»³.

In Platone, dunque, emerge non solo il pensiero con i suoi "prodotti", ma il *pensare stesso in atto*, un pensare che, d'altra parte, lo stesso Melandri metteva costantemente alla prova nelle sue "condizioni di possibilità" durante le sue lezioni, in cui egli non dava l'impressione di parlare ma di «pensare ad alta voce», portando gli allievi a «pensare insieme con lui» e dando ad essi l'impressione di «assistere a un pensiero in corso d'opera [...], a un'esperienza condivisa»⁴. Questa matrice arcaica del pensiero in atto, che vorremmo indicare come "pragmatico-trascendentale", è il filo conduttore che alimenta da un lato la riflessione melandriana intorno alla nozione di *analogia* e, dall'altro, rinforza la prospettiva radicalmente *genetico-fenomenologica* attraverso cui Melandri coglie il rapporto tra momento logico e momento psicologico, oggetto ideale e contenuto reale dell'esperienza e dei vissuti che l'accompagnano.

Non potendo qui articolare nel dettaglio un percorso che lo stesso Melandri ha lasciato per molti versi incompiuto, ci soffermeremo in particolare su tre questioni centrali della sua interpretazione di Platone, il cui compito di sviluppo egli ha trasmesso in modo più o meno esplicito ai suoi allievi. Si tratta cioè, in primo luogo, delle nozioni di "idea", "realtà" e "materia", in secondo luogo della *funzione*

³ Cfr. E. Melandri, *Logica*, in *Filosofia*, Enciclopedia Feltrinelli Fischer, vol. 14, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1966, 1970², p. 256.

⁴ Cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, cit., pp. 153 ss.

Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino

Donato Sperduto

The essay considers the possibility of an ethics peculiar to Severino's philosophy of the eternity of being. Being does not become, it does not come out from nothing and it does not return to it. Being is immutable. On the contrary, entities appear and disappear and they are not exempt from nihilism and from contradictions that ask to be solved. That is why the urgency of an ethics constitutes a real challenge for the will to power and for the manipulation of the entities that belongs to nihilism.

Keywords: *Nihilism, Eternity, Ethics, Necessity, Liberty.*

1. Il nichilismo e le tre epoche storiche

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento. Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa essenza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto "è" è l'essere¹.

L'etica prescrive ciò che è bene o giusto fare. Come precisa Eugenio Lecaldano, «con il termine *etica* ci si riferisce all'insieme di scritti e discorsi nei quali si presentano riflessioni sui problemi che si pongono per gli esseri umani quando agiscono o cercano regole e principi da seguire nelle diverse dimensioni della loro vita pratica [...] L'etica riguarda l'universo dei valori e delle norme complessivamente inteso»².

Uno dei più grandi filosofi italiani del XX secolo, recentemente scomparso, è Emanuele Severino (1929-2020). Un tema che affiora sempre più nel dibattito di chi si cimenta con il discorso filosofico di Severino è la questione etica. In queste mie riflessioni sul tema della verità, della necessità e della sfida etica di Severino passo anzitutto

¹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, p. 31.

² E. Lecaldano, *Etica*, Milano, Tea, 1996, pp. 7-8.

to in rassegna alcuni dei capisaldi del sistema severiniano, per poi soffermarmi su due pilastri della sua sfida etica. La parola “s-fida” indica l’assenza di fede o fiducia. Ma di cosa non si fida il pensiero severiniano? Del nichilismo, della fede nel divenire delle cose. E di ogni teoria etica propria alla tradizione filosofia occidentale, in quanto fondantesi sul divenire e sulla libertà umana.

Il filosofo bresciano ritiene che, affermando il divenire delle cose, cioè non tenendosi fermo all’estrema contrapposizione dell’ente e del niente, il pensiero occidentale abbia smarrito il senso dell’essere, l’abbia alterato e dimenticato, e così sia caduto nell’estrema contraddizione ed abbia ammesso l’assurdo: che il non-niente (l’ente) è niente. Il nichilismo consiste proprio nella nientificazione di ciò che è, nella persuasione che l’essere divenga (esca dal nulla e ritorni nel nulla), potendo pertanto non essere, e conseguentemente nella prassi che scaturisce da questo convincimento: il dominio delle cose divenienti, la volontà di potenza mirante al possesso ed al potere sulle cose del mondo. I pensatori greci hanno inteso il divenire come l’uscire dal niente e il ritornarvi da parte delle cose del mondo. In ciò consiste il nichilismo dell’Occidente, ovvero la storicità delle cose. E la storia del nichilismo è essenzialmente caratterizzata da tre poche: l’epoca del mito, l’epoca della ragione critica (cioè della filosofia) e l’epoca della tecno-scienza (il tempo della scienza). Gli scritti di Severino che sviluppano questa tematica sono in particolare *Oltrepassare* (X, II-III)³, *La morte e la terra* (VIII, VI-VII)⁴ e *Storia, Gioia*⁵ – in altri suoi scritti il filosofo bresciano ha diffusamente discusso di “evocazione e distruzione degli immutabili”. Alla base del necessario passaggio da un’epoca a quella successiva vi è sempre il superamento di una contraddizione: «il centro della storia autentica del mortale è la necessità che abbia ad accadere, nella sua concretezza, la situazione storica che si libera dalla contraddizione da cui è avvolta una precedente situazione storica; e pertanto che abbia ad accadere, nella sua concretezza, la civiltà della tecnica, come situazione storica che si libera dalla contraddizione che compete alla tradizione dell’Occidente»⁶.

Il punto di partenza della teoresi severiniana è rappresentato dall’individuazione della natura nichilistica dell’uomo propria alla

³ E. Severino, *Oltrepassare*, Milano, Adelphi, 2007.

⁴ Id., *La morte e la terra*, Milano, Adelphi, 2011.

⁵ Id., *Storia, Gioia*, Milano, Adelphi, 2016.

⁶ Ivi, p. 29.

I meccanismi della malattia mentale: promesse e limiti

Raffaella Campaner

The notion of mechanism is widely used in a number of scientific fields, as well as in everyday life. Medical contexts often refer to organs', diseases', and drugs' mechanisms. Philosophy of science has promoted a sort of "revival" of the mechanistic approach to explanation and causation, conceived in a probabilistic perspective, since the 1980s, and definitions of "mechanism" have been proliferating in the last couple of decades. The paper examines some intersections and possible mutual influences between such a debate and some current epistemological trends in psychiatry, and in philosophy of psychiatry. The promises and limits of a mechanistic approach in addressing mental disorders are discussed, and some tension is highlighted between some of the most recent philosophical standpoints on mechanisms and tentative uses of the notion in the mental health sciences.

Keywords: *Mechanisms, Neo-Mechanism, Mental Disorder, Philosophy of Psychiatry, Causal Explanation.*

1. *Meccanismi e neo-meccanicismo*

In filosofia della scienza, la nozione di meccanismo è da alcuni decenni al centro di un ampio e articolato dibattito, che, riprendendo alcuni temi appartenenti a tradizioni filosofiche di più largo respiro, si è concentrato sull'indagine della causalità e della spiegazione scientifica, in una prospettiva probabilistica. Assunti come centrali nell'approccio di Wesley Salmon negli anni Ottanta, i meccanismi sono poi divenuti il cardine del cosiddetto "neo-meccanicismo", sviluppato dalla fine degli anni Novanta ad oggi. Le teorie oggi identificabili come meccanicistiche in filosofia della scienza sono molteplici, e diverse sono le definizioni di meccanismo su cui poggiano. È tuttavia possibile individuare alcune linee comuni sulle quali le varie teorie convergono, e che dettano anche i possibili utilizzi della nozione di meccanismo nella costruzione di conoscenza scientifica.

Il meccanicismo di Wesley Salmon è motivato anzitutto dall'esigenza di elaborare un approccio alla spiegazione in grado di distinguere le correlazioni statistiche che sono sintomo di relazioni causali ad esse sottese dalle correlazioni statistiche che sono, invece, puramente accidentali. Solo nel primo caso, infatti, saremo in pre-

senza di relazioni rilevanti dal punto di vista esplicativo. Spiegare, secondo Salmon, significa individuare la rete di processi causali continui che, interagendo tra loro in larga misura con un andamento probabilistico, sono responsabili del fenomeno che vogliamo spiegare. I processi causali vengono definiti come entità spazio-temporalmente continue in grado di trasmettere informazioni e modifiche della propria struttura. I meccanismi sono concepiti qui come strutture effettive della realtà, costituiti da reti di processi e interazioni, e svelare i meccanismi equivale a svelare porzioni della «struttura causale del mondo»¹.

Se l'intento di Salmon è in primo luogo quello di porre la causalità al centro della spiegazione scientifica, gli autori che hanno promosso la prospettiva meccanicistica a partire dagli anni Novanta hanno voluto in larga misura elaborare un'idea di meccanismo che fosse più vicina alla pratica scientifica e, pertanto, applicabile ad un numero maggiore di casi, soprattutto nelle scienze della vita. Se nella teoria di Salmon è forte l'intento di individuare criteri stringenti per distinguere cosa conta come processo causale da ciò che invece costituisce un processo non-causale (uno "pseudo-processo"), le teorie cosiddette neo-meccaniciste non sono interessate all'individuazione di parametri rigidi e univoci. Al fine di godere di una larga applicabilità, le definizioni di meccanismo proposte negli ultimi due decenni tendono, piuttosto, ad essere molto ampie. Ricordiamone alcune:

«I meccanismi sono entità e attività organizzati in modo da produrre cambiamenti regolari, a partire da condizioni iniziali per giungere a condizioni finali»².

«Un meccanismo è una struttura che svolge una funzione in virtù delle parti che la compongono, le operazioni delle parti e la loro organizzazione. Il funzionamento organizzato del meccanismo è responsabile di uno o più fenomeni»³.

«Il meccanismo di un comportamento è un sistema complesso che produce quel comportamento tramite l'interazione di un certo

¹ W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1984.

² P. Machamer, L. Darden, C. Craver, *Thinking about Mechanisms*, in «Philosophy of Science», LXVII (2000), pp. 1-25, p. 1.

³ W. Bechtel, A. Abrahamsen, *Explanation: A Mechanist Alternative*, in «Studies in History and Philosophy of Science», Part C, XXXVI (2005), pp. 421-441, p. 423.

André Pessel tra gli scettici del Seicento. Note di lettura

Mariafranca Spallanzani

Il libro di André Pessel *Les versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVII^e siècle*, uscito nel 2020 due mesi appena dopo la scomparsa del suo autore, contribuisce in modo decisivo a rinnovare gli studi sullo scetticismo francese del Seicento, argomento che ha visto crescere con il tempo un'attenzione sempre più viva degli studiosi, ma che è stato trascurato in generale dalla storiografia filosofica fino ai primi decenni del Novecento, preso nel gioco di categorie generalissime come libertinismo, deismo, ateismo o materialismo che, scrive Pessel, hanno spesso irrigidito a statuto dottrinale le sue diverse versioni. Abbandonando tali interpretazioni al limite dell'ontologia, il libro *Les versions du sujet* intende «ridare voce a questo silenzio» voce a questo silenzio e restituire quella complessità di argomenti e quella pluralità di testi attraverso cui lo scetticismo francese del Seicento si è espresso, argomenti e testi che la 'grande' storia della filosofia ha spesso sottovalutato, relegandoli a produzioni 'minori' o investendoli di curiosità letterarie più che di indagini filosofiche. Silenzi, omissioni, preterizioni nei confronti di autori ritenuti poco 'classici' – libertini, eretici, autori di testi clandestini, comunque autori di 'secondo piano' –, che hanno conosciuto spesso l'esperienza della censura e hanno subito spesso la violenza delle istituzioni. Non bisogna infatti dimenticare – scrive Pessel – che negli anni in cui Descartes fondava la verità della ragione si accendevano ancora i roghi degli eretici e delle streghe!¹

André Pessel lo dichiara fin dall'Introduzione e tutto il libro lo mostra nella sua articolazione: la filosofia francese del Seicento è molto più varia della sua immagine manualistica ritagliata sui 'grandi' o irrigidita attorno al razionalismo di stampo cartesiano. Lo scetticismo dell'età la complica, infatti, di diverse voci che operano continui spostamenti concettuali, adottano una pluralità di metodi e propongono una pluralità di argomenti che ne moltiplicano le prospettive teoriche e le forme della scrittura, giungendo a destabilizzare le categorie classiche.

¹ A. Pessel, *Les versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 2020, p. 9. L'indicazione delle pagine delle citazioni dal libro sarà riportata nel testo.

L'interesse di Pessel non è certo quello di presentare un catalogo di testi o una classificazione per generi e scuole o delle raccolte di biografie, ma, piuttosto, è quello di proporre «una tipologia della sovversione scettica», seguendo la trama degli argomenti filosofici di alcuni autori scettici e «prendendo sul serio in termini di teoria» (p. 10) anche quelli dei loro avversari, consapevoli come essi si erano dimostrati nelle loro opere di critica e di denuncia della consistenza intellettuale degli scritti condannati e del rovesciamento ideologico che essi provocavano o potevano provocare dei canoni della tradizione e dei valori dell'ortodossia.

La decisione metodica di Pessel diventa così decisione teorica: sulla filosofia del Seicento e sullo scetticismo, di cui è stato formidabile studioso ed editore di testi, Pessel conosce bene la letteratura classica – dagli studi di Richard Popkin a quelli di Frédéric Lachèvre; da quelli Paul Hazard a quelli di René Pintard, per citarne solo alcuni – e quella più recente – dalle ricerche di Olivier Bloch sui manoscritti clandestini all'impegno di Antony McKenna e François Moureau nella rivista «La Lettre clandestine», dagli studi di Jean-Pierre Cavallé a quelli di Carlo Ginzburg, di Philippe Desan, di Jeanne Favret-Sada, di Jean Seidengart, di Philippe Desan, di Francine Markovits, di Dominique Descotes, di Robert Damien, di Tullio Gregory, di Lorenzo Bianchi e di Gianenrico Paganini tra gli altri –, e nel suo libro ne valorizza i contributi di pensiero e di innovazione storiografica, ricordando i risultati scientifici ed editoriali conseguiti in tanti anni di ricerca. E proprio con il sostegno di tale bibliografia formula il suo progetto che è anche altro, e in questo c'è tutto lui: esaminando a titolo di campione alcuni autori del tardo Cinquecento e del Seicento, con «la grande figura di Jean Cavallès» (p. 190) e la sua lezione – trovare sotto l'accidentale storico un divenire obiettivo della ragione² – Pessel intende infatti riscoprire e mettere alla luce tutto un gioco di epistemologie nascoste o represses, ora come allora, misurarne i legami essenziali ed esplorarne gli spostamenti di argomenti sul tema del soggetto. E questo non certo nel quadro di una filosofia della coscienza, designando questa un modo dell'esperienza centrata sull'*Ego*, soggetto sostanziale, funzionale o fenomenologico che esso sia, ma di una filosofia del concetto³, desi-

² J. Cavallès, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Préfaces d'H. Cartan et de J.-T. Desanti, Paris, Vrin, 1981, p. 52.

³ Mi piace ricordare l'espressione di Jean Cavallès: «Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La