

Filolao fonte del Filebo di Platone?*

Carmen Di Lorenzo

The relation between Plato and the Pythagorean philosophy is a topic widely discussed by scholars. The aim of the author is to shed a new light on this problem highlighting any link between Plato's Philebus and the cosmogonical system developed by Philolaus in his work Περὶ φύσεως. In particular, the present essay will cross, inside the matter of the sources of the Platonic thought, the suggestion of Damascius of Damascus according to which the interaction of πέραις and ἄπειρον would have been affirmed by both Plato and Philolaus, and it is still Proclus to establish a link between the two thinkers. In order to understand this link, in this the study of the matter of the dialectic of πέραις and ἄπειρον one is central, so the page 16c of the Philebus, compared to the fragment of Philolaus, is the crucial point of this discussion.

Keywords: *Philolaus, Plato, Cosmogony, Number, Plato's Philebus.*

Il presente studio si propone di presentare lo *status quaestionis* relativamente alla presenza, nel *Filebo* platonico, della cosmogonia di Filolao¹,

* Il presente articolo risulta dalla relazione, ampiamente rivista, presentata al VI Convegno dell'International Association for Presocratic Studies, presso l'European Cultural Centre di Delfi (25-29 giugno 2018).

¹ Filolao di Crotona rappresenta una figura chiave per la comprensione del pitagorismo ed è, tra i pitagorici antichi, quello di cui si conserva il maggior numero di frammenti probabilmente autentici. Sul problema relativo all'autenticità dei frammenti, una svolta decisiva è costituita dagli studi di W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürnberg, Verlag Hans Carl Nürnberg, 1962, e di C.A. Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, che hanno individuato un nucleo di frammenti con tutta probabilità autentici (DK 44b1-7, 13, 17). Dal già citato studio di Burkert emerge un'immagine di Filolao del tutto conforme a quella che lo studioso ha del Pitagorismo, secondo la quale né Pitagora né i pitagorici hanno avuto niente in comune con la filosofia e la scienza (si veda, in proposito, W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972). La tesi di Burkert è stata messa in discussione da C.A. Huffman, il quale ha depurato il pensiero di Filolao da quella commistione di religione e φυσιολογία, per metterne in risalto la componente filosofico-scientifica. Per tale ragione, Huffman polemizza contro ogni interpretazione in chiave mistica della speculazione di Filolao intorno ai numeri, dal momento che «he did not believe that all things are numbers, but rather that all things that are known are known through number» (C.A. Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., p. 56). Sul ruolo del numero, inteso come strumento di conoscenza, si veda il fondamentale studio di L.J. Zhmud, *All is number: basic doctrine of Pythagoreanism reconsidered*, «Phronesis», 34 (1989), pp. 270-292. Per quanto riguarda l'influenza di Filolao sul Pitagorismo, B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 118-120, e pp. 134-135, ritiene che buona parte di quanto intendiamo, tramite Aristotele, per filosofia pitagorica sia opera di Filolao; L.J. Zhmud, *Some Notes on Philolaus and Pythagoreans*, «Hyperboreus», 4 (1998), pp. 243-270, specialmente pp. 121-149, polemizza con quanti tendono a separare Filolao dalla tradizione pita-

delineata nell'opera Περὶ φύσεως², allo scopo di mostrare punti di contatto e di dissonanza fra i due pensatori³. In proposito, occorre considerare che l'esistenza di una presunta contiguità tra queste due opere era stata percepita anche dai commentatori antichi, tant'è che secondo quanto suggerito da Damascio, «quello che è deriva dal limitante e dall'illimitato, come dice Platone nel *Filebo* e Filolao nei libri *Sulla Natura*»⁴.

Anche Proclo nel III libro della *Teologia Platonica* mette in luce il legame tra i due pensatori, mediante le seguenti osservazioni:

Socrate nel *Filebo* afferma che Dio è la fonte della sussistenza del *limite* e dell'*illimitatezza* e attraverso la mescolanza di questi principi ha introdotto tutti quanti gli enti: in effetti secondo Filolao la natura degli enti risulta dalla mescolanza di limitanti e illimitati. Se dunque gli enti derivano da questi due principi, è evidente che essi sussistono prima degli enti, e che, se le entità seconde partecipano della mescolanza di questi principi, questi ultimi preesistono puri alla totalità del reale⁵.

Secondo il resoconto di Proclo, tanto Platone nel *Filebo* quanto Filolao nel libro *Sulla Natura*, avrebbero affermato che gli enti derivano da *limite* e *illimitatezza* per cui, questi ultimi non possono che sussistere ancor prima degli enti stessi, derivando la loro esistenza in modo primario dal Dio. Inoltre, a partire dalla commistione di *limite* e *illimitatezza*, viene a sussistere un terzo elemento denominato τὸ μικτόν, che Proclo definisce come l'essere primo, o meglio, come l'essenza intelligibile. Su questa base, a τὸ μικτόν spetterebbe la qualifica di essenza, mentre il *limite* e l'*illimitatezza* costituirebbero, invece, due principi sovraessenziali:

Non bisogna meravigliarsi se anche l'essere in senso primario, senza essere né *limite* né *limitato*, sussiste a partire da entrambi questi principi, ed è misto, senza che gli elementi sovraessenziali siano compresi essi stessi nella

gorica, poiché: «in cutting Philolaus off from his Pythagorean roots, Huffman thereby seriously exaggerates his originality. [...] About Philolaus mathematics, harmonics or medicine: the early Pythagorean tradition appears in the examination of his ideas only in those rare cases when it is really impossible to manage without it. But even in these cases Huffman in no way tries to reveal the real connection of Philolaus teaching with the ideas of his Pythagorean predecessors, such as Hippasus, Alcmaeon or Hippon».

² L'opera di Filolao, datata alla seconda metà del secolo V, è con molta probabilità la prima fonte scritta del Pitagorismo. Su questo, rinvio a B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, cit., p. 119.

³ Sul tema in questione, rinvio a G. Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo*, «Méthexis», 23 (2010), pp. 35-52.

⁴ Cfr. *De Prim. Prin.*, I, 101, 3. Si veda anche quanto afferma Proclo in *Theol. Plat.*, III, cap. 8.

⁵ Cfr. *Theol. Plat.*, III, cap. 8.

Un Dio, due vicari.

La dottrina del dualismo dei poteri nell'Europa latina medievale

Stefano Simonetta

The history of thought in the Latin West testifies to a continuous effort to establish with the greatest possible precision a boundary between the sphere of competence of temporal rulers and the jurisdiction of spiritual rulers. As a result, in the period between the end of the fifth century and the fourteenth the doctrine of the double vicariate of Christ was used in defensive function, in turn, by the supporters of both powers, who appealed alternatively to this doctrine to curb any attempt to go beyond their sphere of competence by the pope, the emperor or a national monarch.

Key-words: *Church, State, Dualism, Jurisdictional boundaries, Double vicariate.*

Quanto a quella proposizione tanto solenne: se sia permesso al suddito ribellarsi e armarsi contro il proprio principe per la difesa della religione, ricordatevi in quali bocche, l'anno scorso, la risposta affermativa fosse il pilastro di un partito, di quale altro partito fosse il pilastro la risposta negativa; e sentite ora da che parte venga l'enunciazione e la difesa dell'una e dell'altra¹.

1. Introduzione

Le origini della storia che mi propongo di ripercorrere nelle pagine che seguono, senza alcuna pretesa di esaustività ma soffermandomi esclusivamente sulle tappe decisive del processo descritto, risalgono ad alcuni decenni decisivi del IV secolo dopo Cristo². La dottrina dualista, cioè il principio della separazione della massima autorità spirituale e del supremo potere secolare in seno alla società cristiana, fu infatti una delle più significative risposte concettuali – e la più longeva – alle questioni poste da quanto accaduto fra il 313 e il 380

¹ M.E. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1992, Libro II, cap. 12, tomo I, p. 571.

² Quanto alla genesi di questo breve saggio, una sua prima versione è stata presentata nel novembre 2018, nel contesto della giornata di studi del Centro di Ricerca "Bisanzio e l'Occidente" dell'Università degli Studi di Milano dal titolo *Il potere dalla tarda antichità al mondo bizantino: narrazione, rappresentazione, mito e fortuna*. Colgo l'occasione per ringraziare gli organizzatori, la prof.ssa Carla Castelli e il prof. Mauro Della Valle, per avermi affidato la proluione di quella giornata.

d.C., ossia dalla dinamica che vide il cristianesimo trasformarsi da culto clandestino, sotterraneo (non solo metaforicamente), a religione di Stato in meno di mezzo secolo, con una di quelle improvvise e imprevedibili accelerazioni della storia che sembrano assumere il carattere dello strappo, della fuga in avanti, e richiedono poi tempi lunghi per essere metabolizzate, una volta che si è depositata la polvere³. L'editto di Tessalonica, in particolare, gravò di responsabilità politiche chi era alla guida di una comunità spirituale che sino alla svolta impressa da Costantino I, pochi decenni prima, era stata costretta a combattere per la propria sopravvivenza e in compenso, trovandosi in una situazione simile, aveva potuto vivere il messaggio evangelico in tutta la sua radicalità e alterità, senza avere l'esigenza di provare che quel messaggio fosse pienamente conciliabile con i doveri verso lo Stato⁴. La decisione con cui Teodosio I conferì

³ Sulla dottrina del dualismo dei poteri, inestricabilmente legata al nome di papa Gelasio I, esiste un'ampia bibliografia, all'interno della quale ci si limita qui a segnalare alcuni dei contributi più significativi, che offrono anche una panoramica sulle diverse interpretazioni cui sono state sottoposte le prese di posizione di Gelasio: A.K. Ziegler, *Pope Gelasius and His Teaching on the Relation of Church and State*, «Catholic Historical Review», 27 (1941-42), pp. 412-437; F. Dvornik, *Pope Gelasius and Emperor Anastasius I*, «Byzantinische Zeitschrift», 44 (1951), pp. 111-116; E.J. Jonkers, *Pope Gelasius I and the Civil Law*, «Tijdschrift voor Rechts geschiedenis», 20 (1952), pp. 335-339; W. Ennslin, *Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I*, «Historisches Jahrbuch», 74 (1954), pp. 661-668; W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: a Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London, Methuen & Co., 1962; E. Martini, *Alcune considerazioni sulla dottrina gelasiana*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 75 (1963), pp. 7-21; J.L. Nelson, *Gelasius I's Doctrine of Responsibility: a Note*, «The Journal of Theological Studies», 18 (1967), pp. 154-162; A.S. McGrade, *Two Fifth-Century Conceptions of Papal Primacy*, «Studies in Medieval & Renaissance History», 7 (1970), pp. 1-45; W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen & Co., 1972 (trad. it. *Il papato nel Medioevo*, a cura di I. Cherubini Roncaglia, Roma-Bari, Laterza, 1975, in particolare pp. 31-36); J. Taylor, *The Early Papacy at Work: Gelasius I (492-6)*, «Journal of Religious History», 8 (1975), pp. 317-332; M.H. Hoeflich, *Gelasius I and Roman Law: One Further Word*, «The Journal of Theological Studies», 26 (1975), pp. 114-119; W. Ullmann, *Gelasius I. (492-496): Das Papsitum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1981; I.S. Robinson, *Church and Papacy*, in J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 288-300; A. Cottrell, *Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations*, «Mediaeval Studies», 55 (1993), pp. 95-109.

⁴ Avendo quindi – per citare solo un esempio molto significativo – modo di professare un pacifismo assoluto, incurante della necessità di rispondere alla critica di chi riteneva che ciò impedisse ai cristiani di essere buoni cittadini. In relazione a questo particolare aspetto fu Agostino il primo ad assumere un atteggiamento completamente diverso, respingendo con determinazione le accuse secondo cui la diffusione del cristianesimo aveva totalmente fiaccato lo spirito guerriero romano e, al contrario, rivendicando il ruolo della religione cristiana come elemento di forza e di stabilità per l'Impero, sia al proprio interno che nei confronti dei pericoli esterni. In proposito mi sia qui concesso rimandare a S. Simonetta, *In margine alla presa di posizione di Agostino sul tema della guerra giusta: la religione cristiana come garanzia di stabilità dello Stato*, in F. Amerini, S. Caroti (a cura di), *Ipsium verum non videbis nisi in philoso-*

Politica e religione, scienza e ragione. Koerbagh e Spinoza a confronto

Roberto Levoni

This essay focuses on the philosophical figure of Adriaan Koerbagh. He belonged to Spinoza's circle and was a sincere friend and collaborator of the latter but distinguished himself from every other member of it and from Spinoza himself. What we intend to analyse here is essentially the relationship between Spinoza and Koerbagh, dividing the text into three fundamental parts: 1) a first, brief introduction to Koerbagh's thought; 2) an in-depth analysis of the points of contact and detachment between his philosophy and that of Spinoza, in particular with regard to theological and political doctrines; 3) a concluding recapitulation that attempts to lift Koerbagh himself from the excessive "Spinozism" in which he is commonly associated by critics. It will then be shown how Koerbagh's originality and the "precocity" of his texts may suggest a greater mutual influence than the critics have so far assumed.

Keywords: *Adriaan Koerbagh, Spinoza's circle, Theology, Political doctrines, Mutual influences.*

1. *Una "luce illuminata"*

Il 15 ottobre 1669, ad Amsterdam, fu sepolto Adriaan Koerbagh (1632/3-1669). Appena cinque giorni prima, un pastore gli aveva fatto visita nella prigione nei pressi dell'arsenale in cui stava scontando, dopo esservi trasferito dalla *Rasphuis*¹, la sua condanna in seguito all'accusa di disturbo all'ordine pubblico ed eresia. Il 14 o il 15 ottobre fu rilasciato e condotto, ormai morente, presso quella che era probabilmente la casa del fratello Johannes (1634-1672), pastore protestante più volte accusato, assieme ad Adriaan, di eresia. Il motivo che spinse i magistrati, aizzati dai *predikanten*², a condanna-

¹ Come riportato da Mignini, nella prigione conosciuta come *Rasphuis* «i condannati erano costretti a trasformare in polvere per la produzione di vernici i tronchi di mogano provenienti dal Brasile; oppure, qualora si rifiutassero in modo incoercibile, erano immersi in una cisterna nella quale veniva fatta affluire dell'acqua che li costringeva a pompare senza interruzione se non volevano annegare» (F. Mignini, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, in G. Licata, *L'averroismo in Età Moderna*, Macerata, Quodlibet, 2013, p. 168).

² "Para-inquisitori" appartenenti alle fila più ortodosse della Chiesa calvinista olandese che avevano il compito di denunciare presso le alte sfere della Chiesa stessa eventuali

re il 29 luglio 1668 Adriaan Koerbagh a pagare una multa di 4.000 fiorini e a dieci anni di prigione nella *Rasphuis* e altrettanti di esilio è da ricercare all'interno delle sue quattro opere pubblicate, le cui copie furono bruciate nella loro quasi totalità: il *'t Samenspraeck* e il *'t Nieuw Woorden-Boek*, entrambi del 1664, e la coppia di testi del 1668, pubblicati con i titoli *Een Bloemhof* e *Een ligt*³.

L'elemento chiave su cui ci si focalizzerà all'interno di questo saggio non è né la biografia (il cui studio rimane ugualmente il punto di vista privilegiato nell'analisi del pensiero koerbaghiano) né tanto meno la totalità della sua filosofia espressa nelle quattro opere sopra citate, quanto piuttosto il suo rapporto personale e intellettuale con l'amico e coetaneo Baruch Spinoza, attorno al quale si era formato il fondamentale circolo di Leiden-Amsterdam vicino al partito liberale guidato, all'epoca, dai fratelli de Witt⁴. Quella con Spinoza fu, infatti, una fitta relazione di scambio e influenza reciproca su cui, tutt'ora, la critica ha fatto poca luce. Dopo una prima, introduttiva parte in cui si presenterà brevemente il pensiero di Koerbagh, così da permettere al lettore di intuire chiaramente i motivi della sua amicizia con Spinoza e le ragioni alla base della condanna, seguiranno le successive e più innovative sezioni in cui primariamente si mostreranno i punti di contatto e di distacco tra i due pensatori e, successivamente, si presenterà la tesi più originale del testo, ossia che Koerbagh abbia influenzato Spinoza molto più di quanto si sia pensato fino ad ora.

2. Il pensiero dell'"eretico" di Amsterdam

Adriaan Koerbagh si avvicinò agli studi filosofici nel 1652, quando lui e il fratello si iscrissero presso l'università di Utrecht. L'elemen-

forme di ortodossia o eresia.

³ Rispettivamente, A. Koerbagh, *'t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*, Middelburg, Antoni de Vrede, 1664, conosciuto anche come *Souverainiteyt*; Id., *'t Nieuw Woorden-Boek der Regten*, Amsterdam, Jan Hendriksz Boom, 1664; Id., *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Amsterdam, s.e. (Gedruckt voor den schrijver), 1668; e Id., *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, nella traduzione inglese *A light shining in dark places*, a cura di M. Wielema, Leiden-Boston, Brill, 2011. Edizione di riferimento [W]. Delle prime tre opere non sono state realizzate ristampe o edizioni critiche.

⁴ Johan de Witt (1625-1672), divenuto Gran Pensionario nel 1653, grazie all'aiuto del fratello Cornelis (1623-1672) e dello zio Cornelis de Graeff (1599-1664), fu *de facto* il politico più influente all'interno della Repubblica fino alla sua morte, avvenuta per linciaggio pubblico nel 1672.

La filosofia di Giambattista Vico fra ontologia della prassi e concetto di libertà

Gaetano Antonio Gualtieri

*Starting from the analysis of Giambattista Vico's first works, this essay wants to emphasize the fact that the most evident difference between the Neapolitan author and the prevailing modern philosophy of his times consists of the practical implication that Vico attributes to his thought, differently from the purely theoretical one, typical of most of his contemporary thinkers. It is especially through an accurate investigation into the theme of freedom, which Vico takes into consideration long before beginning *La Scienza nuova*, and its links with the first forms of work in history, that the Neapolitan philosopher shows the efficacy of his philosophy.*

Keywords: Giambattista Vico, Philosophy of praxis, Modern thought, Freedom, Theory of the work.

1. Vico e la filosofia della prassi

Sin dall'inizio, il pensiero vichiano si definisce come un pensiero con connotazioni pratiche¹. Basterebbe il riferimento al titolo della *Orazione IV*, tenuta il 18 ottobre 1704, per rendersene conto. Vico, infatti, intitola la predetta *Orazione* nel modo seguente: «Se uno vuole ricavare dagli studi delle lettere i più grandi vantaggi, sempre congiunti col decoro, egli, nell'erudirsi, miri allo Stato e cioè al bene comune dei cittadini»². Il filosofo napoletano considera il pensiero moderno, che fino a quel momento era andato evolvendosi sulla scia del cartesianesimo, come sterile e fine a se stesso³. A suo avviso, invece, il compito della filosofia consiste nel travalicare l'ambito della astratta conoscenza, ampliandosi fino al perseguimento della trasformazione della realtà. Presupposto fondamentale del pensiero filosofico è migliorare l'umanità, afflitta dalla corruzione e dall'e-

¹ Sull'argomento numerosi sono i testi di riferimento. Fra questi, vanno ricordati, in particolare: F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e pensiero, 1991; E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

² G.B. Vico, *Orazioni inaugurali, Orazione IV*, in Id., *Opere filosofiche. Testi, versioni e note* a cura di P. Cristofolini, introduzione di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1971, p. 746.

³ Cfr. G.B. Vico, *A Edouard de Vitry*, in *Giambattista Vico. Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1993, p. 132.

goismo: «La filosofia – si legge nella *Scienza nuova* del 1744 – per giovare al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura, né abbandonarlo nella sua corruzione»⁴.

Per certi versi, il compito è di tipo salvifico. Non casualmente, nel *Diritto universale*, Vico distingue lo stato dell'uomo integro, ossia dell'uomo prima del peccato originale, da quello dell'uomo corrotto⁵. Il peccato ha costretto l'uomo a perseguire un'incessante opera di reintegrazione, sottoponendolo ad uno sforzo costante, per inseguire il più possibile quanto è andato perduto⁶. Di conseguenza, il pensiero di Vico iscrive in un *unicum* la dimensione sacra e quella umana e terrena, tenendole insieme mediante la religione e la fede. D'altro canto, lo sviluppo dell'umanità avviene avendo sempre come orizzonte di senso il divino. A riprova di quanto si dice, vi è il fatto che, quando elabora il principio del *verum ipsum factum*, Vico stabilisce un'analogia fra Dio e uomo: solo Dio può conoscere la natura, in quanto è stato Lui a farla; allo stesso modo, l'uomo può conoscere solamente le cose che lui stesso ha prodotto⁷. È proprio questo concetto del "produrre" o del "fare" che si situa, dunque, alla radice della filosofia di Vico. Si tratta di una concezione che tiene insieme la mente e il corpo, poiché ciò che viene fatto implica sempre l'unione del pensiero, che stabilisce cosa fare, e dell'azione pratica, che è il frutto della dimensione corporea. *Res cogitans* e *res extensa*, allora, non sono distinte, ma sono strettamente connesse nell'operato dell'uomo.

Non esiste, inoltre, per Vico l'individuo definito dal solo esercizio della razionalità; una figura del genere corrisponderebbe a quella di un essere disincarnato e completamente avulso dalla società. Il filosofo napoletano mette al bando i pensatori «monastici o solitari»⁸, orientandosi verso la convinzione che 1) la cultura abbia

⁴ G.B. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2007, p. 496; cpv. 129. D'ora in poi la presente edizione sarà indicata con la sigla SN 44.

⁵ G.B. Vico, *Sinopsi del diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 5: «Per tutto ciò ferma che 'l piacere, che, perché naturale, aveva l'uomo intiero di contemplare l'eterno vero, cangiassi nell'uom corrotto in una forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità».

⁶ Cfr. A. Stile, *I luoghi della contemplazione*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 31-32 (2001-2002), pp. 27-42, in particolare p. 37.

⁷ G.B. Vico, *De Antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in C. Faschilli, C. Greco, A. Murari (a cura di), *Giambattista Vico metafisica e metodo*, postfazione di M. Cacciari, Milano, Bompiani, 2008, p. 197.

⁸ SN 44, p. 496; cpv. 130.

Nobiltà, giurisdizioni signorili, parlamenti. La monarchia moderata nell'Esprit des lois

Fabiana Fraulini

Critical studies dedicated to Montesquieu's thought have paid considerable attention to the English constitutional system. On the contrary, the French monarchy described in the initial books of the Esprit des lois (1748) has been scarcely examined and institutions that Montesquieu deemed essential, i.e. the "intermediate powers", have been overlooked. In this paper, I intend to investigate Montesquieu's political thought on the monarchy. I will focus in particular on those institutions considered fundamental to limit sovereign's power: the nobility, the "justices des seigneurs", and "parlements".

Keywords: *Montesquieu, Monarchy, Political Thought, L'Esprit des lois.*

1. *Introduzione*

Nella tripartizione delle forme di governo (monarchia, dispotismo, repubblica) delineata da Montesquieu nell'*Esprit des lois*, la monarchia risulta essere la struttura costituzionale più complessa. Dei vari istituti che costituiscono la natura di questa forma di governo, gli interpreti di Montesquieu si sono concentrati principalmente sullo studio del «dépôt des lois», mentre poco spazio è stato dedicato al ruolo della nobiltà e, ancor meno, delle giurisdizioni signorili. Si tratta di un'assenza significativa, considerando che, come ha osservato Robert Shackleton, «those judicial appanages of feudal power [...] are the distinctive feature of monarchy. With them removed, monarchy becomes either a despotism or a popular State»¹. Al riconoscimento dell'importanza, nel pensiero di Montesquieu di tali istituti, non ha corrisposto un'analisi approfondita: gli studiosi,

¹ R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 279. Della stessa opinione è Lando Landi, il quale ritiene che le giurisdizioni signorili siano, nell'ottica di Montesquieu, «la miglior garanzia ai fini della limitazione del potere del principe» (*L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, p. 57). Si veda anche Céline Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, pp. 92-104. Nel saggio dedicato alla monarchia di Goldoni le giurisdizioni signorili non vengono analizzate, mentre ampio spazio è dedicato ai parlamenti [M. Goldoni, *La monarchia*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 67-124].

infatti, si sono spesso limitati, nei loro studi sulle forme di governo nell'*Esprit des lois*, a pochi accenni, senza approfondire il ruolo delle giurisdizioni signorili e della nobiltà².

Scopo del presente lavoro è cercare di colmare, quantomeno parzialmente, questa lacuna negli studi critici, ricostruendo il pensiero di Montesquieu relativo alla monarchia, soffermandoci in particolare sulla natura di questa forma di governo quale viene descritta nei libri iniziali dell'*Esprit des lois* e prestando particolare attenzione a quegli istituti considerati fondamentali per limitare il potere del sovrano ed evitare così che la monarchia si trasformi in dispotismo.

Nell'ambito di questa ricerca, si è ritenuto necessario dare un certo spazio alla ricostruzione dei contesti politici e istituzionali, i quali, determinando l'esigenza di elaborazioni concettuali capaci di interpretare la realtà, devono essere tenuti in considerazione nell'analisi delle teorie politiche dell'*Esprit des lois*. Il regno di Luigi XIV era stato contraddistinto da trasformazioni importanti nella struttura della monarchia e nei rapporti di potere tra le differenti forze politico-sociali; la morte del Re Sole e l'inizio del regno di Luigi XV, attraverso la reggenza, determinarono l'esplosione delle tensioni latenti tra i diversi ordini del regno. La riflessione di Montesquieu inerente alla monarchia deve essere collocata in questo contesto: la percezione dei mutamenti che stavano avvenendo nella struttura del regno lo portarono a interrogarsi su quale dovesse essere la struttura costituzionale del regno. È probabile che la massima, contenuta nell'*Esprit des lois*, «dans le cours d'un long gouvernement, on va au mal par une pente insensible, et on ne remonte au bien que par un effort»³ vada interpretata in riferimento al lungo governo del Re Sole che ha cercato di cambiare l'assetto istituzionale dello Stato. In seguito al regno di Luigi XIV, infatti, la Francia è ormai divenuta, agli occhi di Montesquieu, una delle monarchie «qui vont

² Oltre ai sopra citati contributi, sulla forma di governo monarchica si rimanda in particolare a D. Felice, *Francia, Spagna e Portogallo: le monarchie europee «qui vont au despotisme» secondo Montesquieu*, «Giornale critico della filosofia italiana», XV (1995), pp. 20-41; A. Loche, *Ruolo e funzione della monarchia nel pensiero politico di Montesquieu*, in G. Solinas (a cura di), *Saggi sull'Illuminismo*, Cagliari, Fossataro, 1973, pp. 505-574; M. Goldoni, *L'onore del potere giudiziario. Montesquieu e la monarchia dei poteri intermedi*, in D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 1-66; F. Bonzi, *L'Honneur dans l'oeuvre de Montesquieu*, Paris, Champion, 2016. Sulla storia della monarchia francese, riferimento imprescindibile è I. Cox, *Montesquieu and the History of French Laws*, Oxford, Voltaire Foundation, 1983.

³ Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 2 tt., éd. R. Derathé, Paris, Classiques Garnier, 2011 (d'ora in poi: *EL*), V, 7, t. I, p. 56.

L'inconscio: un problema "kantiano"?

Manuel Fiori

This study seeks to show the importance of the theory of the Unconscious in Kant's thought. In particular, the analysis of some key passages will bring to light, on the one hand, the transversal character of Kant's reflection on obscure mental processes, and the way it is connected to the critical project; on the other hand, its revolutionary modernity with respect to previous attempts.

Keywords: *Unconscious, Consciousness, Soul, Apperception, Kant.*

1. Un'acquisizione recente

Quando i lettori di Kant si imbattono in affermazioni della sua idea secondo cui la motivazione umana individuale è auto-opaca [...] tendono ad associarla alla sua teoria metafisica della libertà, che colloca il nostro agire interamente nel mondo intelligibile. Ma questa è solo un'altra forma in cui le opinioni di Kant sull'antropologia sono state fraintese sulla base di false proiezioni fondate sulla sua metafisica. In realtà, le cose hanno senso solo se viste al contrario [...]. Le congetture di Kant sulla libertà noumenica sono possibili solo perché non possiamo mai avere una conoscenza empirica soddisfacente della mente. [...]. L'opinione di Kant che siamo psicologicamente opachi ha più a che fare con un insieme di idee più spesso associate a pensatori successivi, come Nietzsche e Freud¹.

Come suggeriscono le parole di Allen Wood, il contributo kantiano alla storia dell'inconscio è stato a lungo misconosciuto. In un saggio fondamentale sul tema, Claudio La Rocca registrava ancora nel 2007 come, nelle principali ricostruzioni storiche disponibili, Kant non venisse «quasi mai citato» o al più «ricordato solo di passaggio»².

¹ A.W. Wood, *Kant and the Problem of Human Nature*, in B. Jacobs, P. Kain (ed.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 50.

² C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in Id., *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Pisa, ETS, 2007, p. 64. Lo stesso vale, più specificamente, per la ricerca su Kant, come osserva nello stesso anno Paola Rumore: «L'idea secondo cui Kant non sarebbe interessato al problema delle rappresentazioni non coscienti costituisce un'opinione diffusa, ancorché non fondata, all'interno della Kant-Forschung» (*L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 250 nota). Eccezioni importanti sono L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika* (1989), trad. it. di A. Marinelli, *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocen-*

Questa tendenziale dimenticanza, a suo giudizio, costituiva un fatto grave, spettando al filosofo il merito di aver addirittura posto «le basi per ogni ulteriore analisi delle profondità nascoste dell'animo umano»³. La medesima convinzione si trova, peraltro, alla base della raccolta di studi su *Kant's Philosophy of the Unconscious*⁴, apparsa nel 2012. Anche in questo caso, tuttavia, i curatori non possono prescindere dal denunciare la scarsità che sembra persistere nell'ambito degli studi kantiani sull'argomento, la cui mancata valorizzazione segna «un gap sostanziale nella ricerca su Kant»⁵. Tale scarsità, si aggiunge, potrebbe dipendere dal fatto che «Kant stesso lascia indeterminata e non tematizzata la sua reale idea di esso»⁶. Giusto un anno prima, del resto, in un saggio sull'*Antropologia pragmatica*, Gilles Blanc-Brude scriveva che «malgrado l'interesse di Kant per l'analisi delle rappresentazioni oscure», la sua psicologia dell'inconscio è «appena schizzata e parimenti lasciata alla posterità»⁷. D'altra parte, se Carl Rabsteynek pone Kant tra i *Key Contributors* al concetto dell'inconscio⁸, per Sebastian Gardner ad esso «non può [...] essere attribuita una diretta origine kantiana», anche se è possibile trovare in Kant «i semi di [...] rilevanti sviluppi successivi»⁹. Pareri, come si vede, molto divergenti, a testimonianza di una certa difficoltà a riconoscere nell'inconscio un *problema kantiano* a pieno titolo.

Sintomi di un'attenzione crescente, comunque, si registrano già nelle pagine che Alfred Schöpf¹⁰ e Rosemarie Sand¹¹ dedicano

to, Roma, L'Asino d'Oro, 2015, in part. pp. 20-21, e B. Althans, J. Zirfas, *Die unbewusste Karte des Gemüts*, in M. Buchholz, G. Gödde (Hrsg.), *Das Unbewusste*, 3 voll., Gießen, Psychosozial, 2005-2006, I vol., pp. 70-94.

³ *Ibidem*.

⁴ P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin, De Gruyter, 2012.

⁵ Ivi, p. 3.

⁶ Ivi, p. 2. Cfr. B. Althans, J. Zirfas, *Die unbewusste Karte*, cit., p. 72, che definiscono «incompiuta» la filosofia dell'inconscio di Kant.

⁷ G. Blanc-Brude, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique est-elle une psychologie?*, in S. Grapotte, M. Lequan, M. Ruffit, (dir.), *Kant et les sciences. Un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin, 2011, p. 321.

⁸ C.V. Rabsteynek, *History and Evolution of the Unconscious Before and After Sigmund Freud*, www.HOUD.info, 2011, p. 9.

⁹ Cfr. S. Gardner, *The unconscious: transcendental origins, Idealist metaphysics and psychoanalytic metapsychology*, in N. Boyle, L. Disley, K. Ameriks (eds.), *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*, 4 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2013, I vol., in part. pp. 134-138.

¹⁰ A. Schöpf, *Philosophische Grundlagen der Psychoanalyse. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Analyse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, pp. 19-32.

¹¹ R.S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2013, pp. 63-66.

La gestualità politica della filosofia: sulle origini del concetto di critica nel primo Marx (1837-1841)

Paolo Murrone

The essay investigates Karl Marx's early philosophical projects, in order to offer a Brief reconstruction of the concept of "critique". Our analysis focuses on Marxian thought at the turn of 1837-1841. We will analyse (1) the specific dimension of Marx's adherence to Hegelian philosophy and the contact with the so-called "Young Hegelians". After outlining the development of some important philosophical concepts as "Sollen" and "lebendige Welt", we will address some aspects of the Dissertation on The Difference between Democritus and Epicurus. In particular, we will discuss: (2) the specific nature of the historical parallelism between ancient and modern, (3) the concepts of "formelle" and "materielle Bestimmungen", as well as the historiographical and philosophical scheme used by Marx. Through this reconstruction the critical dimension of philosophy became more readable (4) of philosophy; i. e. the particular way philosophy relates to the world and to historical time.

Keywords: *Marx, Critique, Crisis, Philosophy-World relation.*

Introduzione

In questo saggio si intende volgere lo sguardo proprio alla prima attività filosofica di Marx, in particolare, in riferimento al periodo tra 1837 e 1841. Quest'arco temporale raccoglie gli anni della formazione universitaria e del primo contatto con l'attività dei cosiddetti "giovani hegeliani". Si crede, infatti, che un confronto con questo periodo dell'attività teorica marxiana risulti di notevole importanza per comprendere la genesi e la specificità – storica e teoretica – del concetto marxiano di "critica". Il nostro percorso seguirà 1) la prima adesione di Marx ad alcuni elementi della dialettica hegeliana, cercando di valorizzare talune conquiste filosofiche, per poi concentrarsi sulla dissertazione di laurea. In particolare, di essa si analizzerà 2) la possibilità di un parallelo tra filosofia post-aristotelica e post-hegeliana, quindi 3) la ragione filosofica e storica dell'interesse di Marx verso l'epicureismo antico. In conclusione, 4) si volgerà lo sguardo all'approfondimento del concetto di critica nel contesto del pensiero giovanile marxiano. Dall'antichità si passerà alla filosofia tedesca a Marx contemporanea, osservando la dimensione specifica che la critica assume quale *formulazione di una nuova gestualità teorica.*

1. *La crisi intellettuale del giovane studente e la sua soluzione hegeliana*

Dopo il primo approccio universitario di Bonn¹, nell'autunno del 1836 Marx si trasferisce a Berlino, dove continua i suoi studi di giurisprudenza. Un bilancio del primo anno berlinese è fornito dalla *Lettera al padre* del 1837², che testimonia l'intensità e la varietà degli interessi del giovane studente³. Dal punto di vista filosofico, va calcolato il passaggio da una posizione, da Marx definita, «idealistica», i cui modelli erano Kant e Fichte, ad una posizione hegeliana, stimolata tra l'altro dalla conoscenza e frequentazione di alcuni intellettuali appartenenti al cosiddetto *Doktorclub*⁴.

Un sipario era caduto, il mio sacrario spezzato, e nuovi dèi dovevano essere insediati. Dall'idealismo – del quale, sia detto per inciso, erano stati per me modello ed alimento quello kantiano e quello fichtiano – giunsi a cercare *l'idea nella realtà stessa* [corsivo mio]. Se prima gli dèi avevano abitato al di sopra della terra, ora ne erano divenuti il centro⁵.

¹ Per le vicende biografiche si vedano B.I. Nikolaevskij, *Maenchen-Helfen, Karl Marx. La vita e l'opera*, Torino, Einaudi, 1969 e D. McLellan, *Marx prima del marxismo*, Torino, Einaudi, 1974, e Id. *Karl Marx. La sua vita e il suo pensiero*, Milano, Rizzoli, 1976; N. Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, Roma-Bari, Laterza, 2011. Soprattutto, si segnala il recente e ricchissimo lavoro biografico di Heinrich: M. Heinrich, *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2018, trad. ing. A. Locascio, *Karl Marx and the birth of modern society: the life of Marx and the development of his work*, New York, Monthly Review, 2019.

² Per quanto riguarda la *Lettera al padre a Treviri* del 1837, la *Dissertazione* e per le *Note* e i *Materiali preparatori* si citerà dalla traduzione italiana: K. Marx, F. Engels, *Opere complete* (MEOC), vol. I, a cura di M. Cingoli, N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1980 (d'ora in poi MEOC), tenendo comunque presente i testi dell'edizione critica: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, dal 2013 hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin-München-Boston, de Gruyter (d'ora in poi MEGA), I/1, III/1, IV/1, di cui si farà comunque menzione.

³ Per una ricostruzione organica dei primi interessi teorici di Marx, a partire dal *Tema per il diploma liceale*, cfr. M. Cingoli, *Il primo Marx (1935-1941)*, Milano, Unicopli, 2001, cfr. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie leur œuvre (1818/1820-1844)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, trad. it. *Marx e Engels: dal liberalismo al comunismo*, trad. it. di F. Cagnetti, M. Montinari, Milano, Feltrinelli, 196; sulle letture di Marx, i suoi componimenti poetici e gli interessi estetici cfr. S. Prawer, *Marx and World Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1978, Id., *La biblioteca di Marx*, trad. it. di M. Papi, Milano, Garzanti, 1978.

⁴ Non si hanno informazioni definitive sulla dimensione specifica del circolo, al cui interno vi era sicuramente Bruno Bauer, Karl Friedrich Köppen, Karl Heinrich Althaus e Adolph Friedrich Rutenberg, come testimonia una lettera di Bauer a Marx datata 11 dicembre 1839, in MEGA III/1, p. 336; per una ricostruzione di questi elementi cfr. M. Heinrich, *Karl Marx and the birth of modern society*, cit., pp. 240-343, sulla ricostruzione degli intellettuali orbitanti attorno al *Doktorclub* cfr. pp. 222 ss.

⁵ K. Marx, *Lettera al padre a Treviri*, in MEOC, I, p. 14.

Produzione, astrazione e rapporti sociali. Il metodo marxiano per la critica dell'economia politica

Romano Martini

In 1857, at the same time as a world monetary crisis broke out, Karl Marx wrote a text entitled Einleitung which remained unpublished. The manuscript contains precious thematic nuclei and makes it possible to reconstruct significant itineraries of Marx's thought, following those traces that best render its principal critical approach (the logical-methodological plan) and practical intentions (the plan of the political perspective). The following contribution presents a synthetic picture of Marx's writing.

Keywords: *Einleitung, Production, Abstract/Concrete, Social relationships, Abstract labour.*

1. *Introduzione*

A partire dagli anni Quaranta del XIX secolo Karl Marx inizia a convogliare i propri studi sul nesso problematico tra la *civil society* (lo spazio delle relazioni economiche) e lo Stato (dimensione giuridico-politica)¹. In corrispondenza con l'ascesa storica del capitalismo, il Moro individua l'estensione di una specifica razionalità economica agli ambiti regolativi o normativi che presiedono ai modi del convivere associati. Carteggi, manoscritti, testi editi o pubblicati postumi costituiscono un copioso materiale denso di ricerche ed elementi teorici che via via, in maniera sempre più significativa, puntelleranno l'intramatura del principale progetto marxiano, quasi sempre tradotto in programma politico: la *Kritik der politischen Ökonomie* diviene per il filosofo di Treviri un apicale punto sintetico di studi dediti alla trasformazione pratica del reale².

L'onda insurrezionale che nel 1848 investe massicciamente il continente europeo non produce gli esiti rivoluzionari auspicati da

¹ Cfr. A. Zanini, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bolzani Boringhieri, 2005, p. 7 e ss.; pp. 138 ss.

² La figura del Marx instancabile militante-attivista rivoluzionario, sin dai suoi scritti giovanili costantemente intento a mantenere strettissima la relazione della produzione teorica con la pratica politica, viene efficacemente esposta da G. Imbriano, *Marx e il conflitto. Critica della politica e pensiero della rivoluzione*, Roma, DeriveApprodi, 2020.

Marx il quale, nello stesso periodo e insieme al sodale Engels, aveva elaborato e poi dato alle stampe il *Manifesto del partito comunista*³. Circa dieci anni dopo, precisamente tra l'agosto e il settembre del 1857, scoppia una crisi monetaria mondiale. È una delle tante crisi che, sin dalle origini, accompagnano la storia del capitalismo. Eppure quella del '57 mostra caratteri inediti, tali da raggiungere più maturi livelli economici, sociali e politici di integrazione mondiale. In qualità di corrispondente londinese della «New York Daily Tribune», Marx si trova obbligato a prendere posizione e a esprimere le proprie considerazioni intorno agli avvenimenti. È un'urgenza che si impone, divenendo al contempo un ottimo pretesto per mantenere in auge la propria attività rivoluzionaria, teorica e pratica, peraltro mai interrotta⁴.

La crisi lascia infatti intravedere tendenze evolutive che, sebbene con significative discontinuità rispetto al passato, affiancano e approfondiscono processi storici in atto da tempo in seno allo sviluppo capitalistico. Da una parte essa offre al "Capitale" l'occasione di operare una "rivoluzione dall'alto"⁵, specialmente mediante la funzione di gestione delle forme del «denaro»⁶; dall'altra, essa indica l'emergenza di una nuova soggettività del lavoro, socialmen-

³ K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista* (1848), trad. it. a cura di E. Sbardella, Roma, Newton & Compton, 2005.

⁴ Cfr. K. Marx, *Lettera a Engels; 18 dicembre 1857*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete* [MEOC], vol. XL, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 245. Il progetto marxiano della critica dell'economia politica, maturato nel periodo parigino (per cui si vedano i celebri K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), trad. it. a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968), connoterà il percorso intellettuale e militante del "Moro" e la sua produzione pubblicistica fino alla fine della sua vita nel 1883. Oltre ai più noti testi nel merito della questione in questa sede menzionati, segnaliamo K. Marx, *Scritti inediti di economia politica* (1881-82), trad. it. di M. Tronti, Roma, Editori Riuniti, 1963; cfr. ivi, M. Tronti, *Introduzione*, pp. VII-XXXVI.

⁵ Cfr. V.S. Vigodskij, *Introduzione ai "Grundrisse" di Marx* (1965), trad. it. di C. Pennavaja, Firenze, La Nuova Italia, 1974; E. Mandel, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx dal 1843 alla redazione del Capitale. Studio genetico* (1967), trad. it. di A. Salsano, Roma-Bari, Laterza, 1973; S. Bologna, *Moneta e crisi. Marx corrispondente della «New York Daily Tribune»*, in S. Bologna, P. Carpi, A. Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 9-72; W. Tuchscheerer, *Prima del "Capitale". La formazione del pensiero economico di Marx (1843-1858)* (1968), trad. it. di L. Berti, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

⁶ La questione del valore-denaro – in corrispondenza alla critica della "teoria del valore-lavoro" – occupa un posto centrale per l'intero *Quaderno I*, la parte iniziale del *Quaderno II*, per poi essere ripresa, a un livello più sviluppato di analisi, nelle parti finali del *Quaderno VII*: tutti scritti che compongono i famosi *Grundrisse*. Cfr. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, in *Marx-Engels Werke* [MEW], Bd. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1953; trad. it. a cura di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1997 (d'ora in avanti qui come: *Lineamenti*): si veda ivi, I, pp. 41-222 e II, pp. 546 ss.

Evoluzionismo e anti-darwinismo: la posizione di Charles S. Peirce

Claudio Davini

In this paper, I aim to delve into the relationship between Darwin's theory and Peirce's philosophy. Firstly I introduce both the epistemological and the logical premises of Peirce's thinking in order to explain the reasons behind Peirce's appreciation for Darwin's probabilistic method. Then I show why Peirce, due to metaphysical reasons, did not accept Darwin's theory of evolution, and I support the idea that Peirce is to be considered a committed anti-Darwinian evolutionist.

Keywords: Peirce, Darwin, Theory of Evolution, Anti-darwinism, Evolutionary cosmology.

1. *Introduzione*

Quando *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* fu dato alle stampe nel 1859, Charles S. Peirce si trovava in Louisiana, impegnato in una missione di rilevamento topografico per conto del governo degli Stati Uniti:

Mi trovavo nei territori selvaggi della Louisiana quando apparve la grande opera di Darwin, [e venni] a conoscenza dell'immenso scalpore che quella aveva suscitato [grazie] ad alcune lettere ricevute nel frattempo¹.

Il lavoro di Darwin conquistò immediatamente l'attenzione del pubblico. Tuttavia, quale fu l'accoglienza riservata da Peirce all'opera del naturalista inglese? L'obiettivo di questo articolo è appunto quello di rispondere a questa domanda. Le tesi che sosterremo nelle sezioni successive sono le seguenti:

- 1) i numerosi apprezzamenti di Peirce nei confronti degli aspetti statistico-probabilistici della teoria della selezione naturale era-

¹ C.S. Peirce, *The Universal Categories*, in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne, P. Weiss and A.W. Burks (eds.), voll. 1-6, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-35, vol. 5, par. 64. I *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* saranno citati nel seguito come *Collected Papers*.

no dovuti, in larga parte, a una sopravvalutazione degli stessi, dal momento che il filosofo americano non riconobbe mai del tutto l'importanza assegnata da Darwin alle pressioni selettive dell'ambiente sugli individui;

- 2) nonostante questi apprezzamenti, Peirce non accettò mai che il concetto di selezione naturale potesse spiegare l'evoluzione, giacché un simile meccanismo collideva con i tratti metafisici della sua cosmologia evoluzionistica.

Per sostenere queste tesi, indagheremo anzitutto le premesse logiche del pensiero evoluzionistico di Peirce. Nella sezione 2 analizzeremo la deduzione statistica e l'induzione quantitativa, forme di inferenza che introducono considerazioni probabilistiche nell'esame del ragionamento umano. Nella sezione 3, infine, esamineremo il rapporto fra la teoria del naturalista inglese e la cosmologia evoluzionistica del filosofo americano.

2. *Statistica e spiegazione scientifica*

§ 2.1. *La logica della scoperta scientifica*

Secondo Peirce², per eliminare efficacemente i nostri dubbi dobbiamo rivolgerci al metodo della scienza, «il quale cerca di evitare il dubbio raggiungendo credenze il più possibile robuste, grazie ad una attenta raccolta di fatti indipendenti dalle opinioni degli individui»³. Utilizzando questo metodo, «le nostre credenze sono determinate da niente di umano, bensì da qualche permanenza esterna, cioè da qualcosa sopra cui il nostro pensiero non ha alcun effetto»⁴. Lo scienziato tenta infatti di scoprire la verità «comparando le sue idee con i risultati sperimentali»⁵ e non scorda mai la natura fallibile di ogni credenza, dal momento che «è sempre pronto ad abbandonare la sua opinione non appena l'esperienza vi si opponga»⁶. La sola esperienza, tuttavia, non si configura come una

² Per un'introduzione a Peirce e al pragmatismo, si veda A. Santucci, *Storia del pragmatismo*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

³ P. Barrotta, *Scienza e democrazia. Verità, fatti e valori in una prospettiva pragmatista*, Roma, Carocci, 2016, p. 131.

⁴ C.S. Peirce, *The Fixation of Belief*, in *Collected Papers*, cit., vol. 5, par. 384.

⁵ Id., *Lessons from the History of Philosophy*, in *Collected Papers*, cit., vol. 1, par. 44.

⁶ Id., *Vitally Important Topics*, in *Collected Papers*, cit., vol. 1, par. 635.

*“Una potenza irresistibile modificatrice della vita”:
l’abitudine nella dissertazione medico-filosofica di Pietro Dagna*

Adamas Fiucci

The aim of this paper is to examine Pietro Dagna’s dissertation entitled Dell’abitudine (1847), in order to deepen the theory of habit in Italian medicine and philosophy. Dagna brings the classical and modern theories of habit together, in particular those of Aristotle and French school of medicine, in order to explain the adagio “consuetudo est secunda natura”, as well as the connection between physical and moral habits. Starting from the ideal of man as the only creature capable to replace bad habits with good ones, this work shows how repetition and exercise give way to significant modifications of brain structure and moral sense.

Keywords: Piero Dagna’s Dell’abitudine, Habit, Medicine, Repetition, Exercise, Brain.

1. Introduzione

Nel 1816, con l’entrata in vigore dei codici austriaci, la città di Pavia, uno dei distretti del dipartimento di Olona, divenne una provincia del Regno Lombardo-Veneto, sotto la dipendenza dell’impero austriaco¹. Obiettivo principale di Klemens Metternich, il diplomatico che rappresentava il suo regno al Congresso di Vienna, era che «tutti gli Stati europei, e in particolare quelli della Confederazione germanica e quelli italiani, si modellassero sul regime dispotico-illuminato dell’Austria»². Uno degli strumenti per inculcare agli italiani la devozione verso il potere centrale fu l’istruzione, volta a delegittimare, sin dalla formazione primaria, qualsivoglia impeto rivoluzionario³. Sotto il controllo austriaco erano anche le universi-

¹ Per un inquadramento sul passaggio dal dominio napoleonico a quello austriaco, rinvio a I. Pederzani, *Dall’antico regime alla restaurazione. Profili di storia costituzionale in area lombarda tra Sette e Ottocento*, Roma, Aracne, 2008.

² M. Firpo (a cura di), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all’Età Contemporanea*, vol. III, Torino, UTET, 1988, p. 11.

³ G. Candeloro, *Storia dell’Italia moderna. Dalla restaurazione alla rivoluzione nazionale*, vol. II, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 268: «Il governo austriaco, con la legge del 1818 sull’istruzione primaria, mise il Lombardo Veneto alla testa degli Stati italiani per l’organizzazione scolastica. Ogni comune fu obbligato ad aprire scuole elementari in numero sufficiente perché tutti i fanciulli e le fanciulle potessero frequentarle; i programmi furono fissati dallo Stato; in molti

tà. L'università di Pavia era la seconda in tutto il regno e, come quella di Padova, constava di tre facoltà: giuridica, medica e filosofica. La facoltà di medicina, i cui direttori acquisivano il titolo di «cavaliere dell'ordine imperiale austriaco di Leopoldo»⁴, aveva tra le personalità di spicco Camillo Platner, professore ordinario di medicina legale e di polizia medica. Nel suo discorso *Sulla vita e sulle opere di Paolo Zacchia*, oltre a ripercorrere le origini della medicina legale⁵, Platner coglieva l'occasione per enunciare lo stretto legame sussistente tra le discipline filosofiche e mediche, e quelle giuridiche e teologiche⁶, nonché l'importanza dell'erudizione come stimolo per nuove ricerche, piuttosto che per difendere i «dettami dei vecchi»⁷. Questo interesse multidisciplinare trovò riscontro in alcune dissertazioni di matrice medico-filosofica, fitte di richiami alla tradizione classica⁸. Tra queste spicca quella di Pietro Dagna, intitolata *Dell'abitudine*, presentata a una commissione esaminatrice di cui faceva parte lo stesso Platner. Di questo studente si hanno scarsissime notizie biografiche: certamente frequentò il "corso filosofico d'obbligo", requisito per accedere al dottorato in medicina e chirurgia, della durata di due anni⁹; studiò all'università di Pavia fino al maggio del 1847¹⁰ e, terminati gli studi, esercitò la professione di chirurgo

comuni di campagna i maestri furono presi dal clero locale, ma la scuola fu sempre controllata dalle autorità laiche».

⁴ C. Platner, *Sulla vita e sulle opere di Paolo Zacchia. Discorso pronunziato nella grand'aula dell'I.R. Università di Pavia pel solenne aprimento dell'anno scolastico MDCCCXXVI-MDCCCXXVII*, Milano, Imperiale regia stamperia, 1827, p. 3.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 12-13.

⁷ *Ivi*, p. 29.

⁸ Tra queste dissertazioni, la maggior parte delle quali scritte in latino, vale la pena di menzionare: E. Luxardo, *Dissertatio inauguralis quam consensu et auctoritate illustrissimi, sapientissimi ac magnifici domini rectoris [...]*, Mediolani, ex typis P.A. Molina, 1838; D. Finotti, *De raphania*, Ticini Regii, Ex Typis Fusi et Socii, 1840; G. Piccardi, *Delle facoltà intellettuali e morali del medico*, Pavia, Stamperia Bizzoni, 1832. La dissertazione di Dagna e le poche altre scritte in italiano sono la testimonianza del progressivo mutamento di quella tradizione che vedeva il latino come lingua propria degli ambienti accademici.

⁹ Cfr. A.L. Forti Messina, *Studenti e laureati in medicina a Pavia nell'Ottocento preunitario*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 97 (1985), 1, p. 490. Per chi invece optava per il "Magistero di chirurgia" era «richiesta solo la licenza del Ginnasio» (*ivi*, p. 491).

¹⁰ Cfr. P. Dagna, *Dell'abitudine*, Pavia, Tipografia Fusi e Comp., 1847, frontespizio. «Le facoltà mediche delle due Università di Pavia e di Padova rilasciavano tre diversi titoli: dottore in medicina e/o chirurgia, maestro in chirurgia, chirurgo minore. I due gradi inferiori erano stati ripristinati dall'Austria col regolamento del 1817» (A.L. Forti Messina, *Studenti e laureati in medicina*, cit., p. 489). Il titolo conseguito da Dagna fu il più alto dei tre previsti.

Nishida Kitarō's Pure Experience and its Relationship with Transcendental Philosophy

Massimiliano Muci

Pure experience is an all-encompassing, spontaneous and self-unfolding dimension that contains both mental and material phenomena. This is the main topic of An Inquiry into the Good, Nishida Kitarō's debut book. This paper is devoted to an analysis of the different filiations of this notion. On one hand, Nishida's notion has commonalities with some of the cornerstones of Buddhist tradition, specifically with the Zen experience. On the other hand, with regard to the Western front, my aim is to provide evidence of a transcendental discipline in pure experience, as the Japanese philosopher considers timeless subjectivity to be the gateway to access reality. It is the necessary condition for meaning, since it grasps the point where the division between subject and object fades away.

Keywords: *Kitarō, Pure experience, Transcendental inquiry, Kant, Strict unity.*

Nishida Kitarō¹ (1870-1945) is widely regarded as the first proper Japanese philosopher. The cultural vivacity his method has triggered in Japan is certainly one of the most valuable aspects of his philosophical commitment. Nishida is the founder of a method that treasures the sources of traditional Buddhist wisdom and at the same time relies on Western lenses to express an original production. Before his work, the contribution of Eastern intellectuals to Western philosophy had a popular purpose and mainly an historical interest. Intercultural dialogue is one of the most evident aspects of his writings and of his life as an intellectual: he perceived as his mission to make intelligible to the West the Zen intimate experience of reuniting with things, i.e. the point where subject and object forget each other. From the belief of the existence of a greater vocation to certain concepts in the East, Nishida found in his path of intellectual growth the writings of several great European philosophers, from whom he borrowed the conceptual instruments to achieve an appropriate coalescence between two cultures.

¹ Japanese names of persons are given with the family name first, according to the Chinese-Japanese custom.

Nishida grew up near Kanazawa, Ishikawa Prefecture, in the early years of the Meiji period (1868-1912), in a climate of intellectual zeal and political and cultural “Westernization”. He belonged to a family of wealthy landowners, so he had access to all levels of higher education. When he was in high school in Kanazawa, he studied Chinese and learned to read English and German, sometimes trying his hand at reading Kant and Hegel. In 1891, he was admitted to the Imperial University of Tokyo as a special student. There, he studied Western philosophy under the first philosophy professors in Japan. After graduating with a thesis on David Hume’s theory of causation, he got married and held teaching positions in middle and high school. The gestation of his philosophical masterpiece, *An Inquiry into the Good*, took place during this period. The volume was published in 1911, while Nishida was assistant professor of moral philosophy at the Imperial University of Kyōto: he influenced a whole generation of younger philosophers, many of whom came to be known as the *Kyōto School*. They had in common an existentialist strand for which they drew on topics from the wisdom of Buddhist tradition, and the closeness to Western philosophical themes and characters (Nishitani Keiji was widely influenced by Nietzsche and studied under Martin Heidegger in Freiburg, whereas Tanabe Hajime was a great Hegel *connoisseur* and wrote in the fields of ethics and phenomenology)².

Nishida’s debut book is composed of four sections: he wrote in the summer of 1906 what later became part 2 of *An Inquiry into the Good*, titled *Reality*, in which he tried to build an ontology entirely based on phenomena of consciousness, by starting out with experiential facts and a first-person inquiry. This architecture was preliminary to the outline of ethical principles grounded on it; this is dealt with in part 3, *The Good*, in which Nishida presents his own theory built on voluntarist bases. This section was written down in 1906, while he was giving his lectures at school based on what he had written during the summer, and some student asked whether they might have a textbook³. He located the source of morality within the individual, insofar as one gets rid of his own petty ego. The fourth part of the book, *Religion*, dates back to the following three years;

² Cfr. T. Honderich, *The Oxford Companion to philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005² (first edition 1995), p. 458.

³ Cfr. M. Yusa, *Zen & Philosophy: An intellectual biography of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2002, p. 84.

Walter Benjamin: allegoria e linguaggio sovrano

Paola Puggioni

This paper is based on Giorgio Agamben's assertion: «language is sovereign». This study wants to highlight the parallelism between the condition of the "state of exception" within the political-government process and the relevance of the allegorical meaning in language structures.

*Walter Benjamin demonstrates how the real state of exception can be realised in the Messianic Kingdom, which suspends the temporal continuum in the implementation of the redemption process. Looking at Benjamin's research around the concept of allegory, as observed in *The Origin of German Tragic Drama*, the allegorical meaning splits the significant linearity of forms, redeeming the meaning through awareness and implementing a critical process. The allegory will turn out to be the real state of exception of the language.*

Keywords: *Walter Benjamin, State of Exception, Allegory, Giorgio Agamben, Language.*

Nel pensiero di Walter Benjamin è riscontrabile un'attenzione particolare nei confronti della figura allegorica che, come è noto, rappresenta la base dell'indagine elaborata nel testo *Il dramma barocco tedesco* e che viene ampliata nelle riflessioni su Baudelaire, venendo a costituire il nucleo teorico e politico del pensiero del filosofo¹.

Nella teoria benjaminiana, l'elemento allegorico si presenta come dispositivo capace di penetrare all'interno della nudità significativa, operando attraverso la dialettica esclusione/inclusione di significato e significante che scava all'interno del linguaggio e realizza uno straniamento di significato, costringendo il fruitore a soffermarsi sull'immagine e a valutarne le direzioni significative, perdendo quell'immediatezza tipica dell'elemento simbolico. Il suo carattere distruttivo risiede nella progressione del salvataggio, poiché da una parte strappa l'oggetto da un contesto, isolandolo come monade, dall'altra lo conserva. Nel momento in cui l'allegoria strania il suo significato dal significante, riabilitando una lettura critica, agisce specularmente al materialista storico: strappa un'immagine

¹ M. Ponzi, *Alcune osservazioni sulla teoria del linguaggio di Benjamin*, «Quaderni di Critica», *Teorie letterarie nella Scuola di Francoforte*, Roma, Savelli, 1976, pp. 65-91, p. 73.

dal suo contesto nominale, analizzandola nel suo *discontinuum* storico, motivo per cui essa è «non solo segno, ma anche espressione»², giacché, a differenza del simbolo, è in grado di portare all'espressione, e quindi salvare, ciò che resta incompiuto e non finito³.

L'allegoria, dunque, possiede sia una valenza critica, in quanto la divaricazione tra allegorizzante e allegorizzato costituisce uno spazio di sospensione, sia una valenza utopica, dal momento in cui tutto ciò che ha perduto senso nel corso della storia può essere recuperato e ri-semantizzato⁴; pertanto allegoria e conoscenza storica coincidono poiché non cancellano l'oggetto, ma procedono con il suo "salvataggio". Si può allora affermare che l'allegoria costituisca l'effettivo stato di eccezione testuale, dal momento in cui, nella sua realizzazione, come riporta Agamben nella rilettura benjaminiana, il linguaggio è il sovrano che «in permanente stato di eccezione, dichiara che non vi è un fuori lingua, che esso è sempre al di là di se stesso»⁵, mostrando il proprio significare e sospendendone la significazione. La pretesa di sovranità del linguaggio, allora, consiste nel tentativo di far coincidere il senso con la denotazione, «di stabilire fra essi una zona d'indistinzione»⁶, togliendo limiti ad ogni possibilità di significazione prestabilita dalla norma linguistica.

1. Il linguaggio sovrano

L'eccezione sovrana, così come il significato allegorico, sono rappresentabili solo se inclusi nella forma dell'eccezione che sospende le norme – giuridiche e linguistiche – mettendole da parte per "rompere" l'ordinamento e "salvarlo". Giorgio Agamben, nel testo *Stato di eccezione*, individua nello *iustitium* romano l'archetipo dello stato di eccezione in quanto neutralizzazione del diritto non più in grado di assolvere al suo compito supremo, pertanto colui che agisce durante lo *iustitium* non esegue né trasgredisce, ma "inesegue" il diritto⁷ creando un vuoto giuridico. La sospensione del diritto è ciò

² T.W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen, Mohr, 1933, trad. it. di A. Bürger Cori, *Kierkegaard e la costruzione dell'estetico*, Milano, Longanesi, 1962, p. 75.

³ B. Moroncini, *Le rovine di Benjamin*, «Kainós», 4-5 (2004), <http://www.kainos.it/numero4/ricerche/moroncini.html>.

⁴ F. Muzzioli, *L'allegoria*, Roma, Lithos, 2006, p. 156.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 26.

⁶ Ivi, p. 30.

⁷ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2003, p. 65.

*Psychiatry and Nazism.
The Role of Dr. Berthold Kihn**

Philipp Rauh

Berthold Kihn was professor of psychiatry at Jena and from the beginning agreed to participate in the Nazi "euthanasia" programme. The essay takes this into account in a first part by outlining Kihn's career up to the National Socialist takeover in January 1933. The second part focuses on his specific participation within National Socialist genetic health, race and extermination policy.

Keywords: *Berthold Kihn, Aktion T4, Nazism, Nazi "Euthanasia", Antisemitismus.*

1. *A thought leader of Nazi "euthanasia programme"*

With the beginning of the Second World War, German psychiatry was the scene of a unique type of mass murder. In the mental ill hospitals that were under German occupational control during the Third Reich, approximately 300,000 physically and mentally disabled people were murdered. In the linguistic parlance of the perpetrators, euphemisms like "euthanasia" or "mercy death" were used to describe the mass killing. Behind this are extermination measures that took place partly simultaneously, partly consecutively. Probably the best known «euthanasia measure» was the centrally carried out T-4 Action program.

In August 1939, Berthold Kihn, professor of psychiatry at Jena, attended a meeting at the *Kanzlei des Führers* [Chancellery of the Führer (KzdF)] in Berlin. He was greeted by the Führer's doctor Karl Brandt, head of the KzdF Philipp Bouhler and his deputies Viktor Brack and Hans Hefelmann. Also present were "National Medical Leader" [*Reichsärzteführer*] Leonardo Conti, his assistant from the Reich Ministry of the Interior Herbert Linden and another eight to ten psychiatrists who, like Kihn, were invited to this event. Philipp Bouhler introduced the attending psychiatrists to plans for a programme of murder. He informed them that the implementa-

* In partial fulfillment of the requirements obtaining the degree of Dr. rer. biol. hum.

tion of a “euthanasia programme” would soon begin. Sketching out the plan, he explained the intention was to «kill sanatorium and nursing home residents», and that «Hitler had ordered this». After his remarks, Bouhler asked the doctors summoned whether they would be willing to work on the planned measures as experts and surveyors, emphasising the voluntary nature of the collaboration and promising protection from criminal prosecution. With the exception of the Berlin-based psychiatrist Maximilian de Crinis, who thought himself unable to find the time to collaborate but wanted to support the campaign with advice, all the other participants agreed¹. Berthold Kihn also agreed to collaborate in the Nazi “euthanasia” programme².

What motivated men like Berthold Kihn to work on this extermination programme? What drove Kihn, and which ideas and objectives did he develop with regard to killing mentally ill and psychologically disabled human beings? This essay attempts to find answers to these questions. It establishes that Kihn was completely convinced of the correctness of his actions as a “euthanasia” expert. The central thesis is that Kihn’s involvement in the murder of the sick, as well as his involvement in other persecution and extermination campaigns, can only have been down to his fundamentally aggressive, racist, and especially racial attitude. A broad analysis of their professional socialisation is essential to adequately capture the worldview of psychiatrists such as Kihn in this context.

The essay takes this into account in a first part by outlining Kihn’s career up to the National Socialist takeover in January 1933. The second part focuses on his specific participation within National Socialist genetic health, race and extermination policy.

In 1932, Kihn gave a remarkable speech to the Erlangen University Lecture Society. In his lecture on the “elimination of the inferior from society”, he propagated the killing of mentally handicapped and mentally ill people³. If one disregards the 1920 paper by Karl

¹ Statements and quotation are based on a post-war statement by Hefelmann from 13.09.1960, quoted in B. Walter, *Psychiatrie und Gesellschaft in der Moderne. Geisteskrankenfürsorge in der Provinz Westfalen zwischen Kaiserreich und NS-Regime*, Paderborn, Schöningh, 1996, p. 653.

² For the biography of Berthold Kihn, see the recently published volume: B. Braun, *Der T4-Gutachter F.L. Berthold Kihn. Lebenslinien eines „Täter“-Psychiaters*, Stuttgart, Steiner, 2020.

³ On the aforementioned lecture by Kihn see also P. Rauh, *Der Erlanger Psychiater Berthold Kihn als Vordenker der NS-„Euthanasie“*, in K.-H. Leven, A. Plöger, *200 Jahre Universitätsklinikum Erlangen (1815-2015)*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2016, pp. 214-218.

Dialettiche dell'Illuminismo.

Una ricognizione del dibattito storiografico sull'«Illuminismo radicale»

Giulio Greco

The category of “Radical Enlightenment” is of great interest for the history of modern thought, fueling the conviction that the Enlightenment should be considered as the political and intellectual laboratory of modernity. In the last three decades, this label has gained considerable attention, engendering a large debate among historians and philosophers. Following this survey, it is possible to reflect both on the validity of “Radical Enlightenment” as a historiographical category and on the significant renewal in the field of the Enlightenment studies.

Keywords: Radical Enlightenment, Clandestine philosophy, Spinoza, Early modern philosophy, Modernity.

1. *Introduzione*

Tra le categorie storiografiche più fortunate e resistenti nella storia del pensiero moderno, quella dell'«Illuminismo radicale» sembra costituire un caso di studio molto interessante, da una parte, per aver promosso una comprensione inedita dell'Età dei Lumi, dall'altra, per aver arricchito le nostre conoscenze sulla stagione intellettuale che attraversò l'Europa tra la fine del XVII e la prima metà del XVIII secolo. Questa lettura storiografica rileva una dicotomia concettuale, ideologica e politica che vede contrapporsi un Illuminismo di stampo “radicale” – cui viene assegnato il ruolo di minoranza trainante – e un Illuminismo “ufficiale” o “moderato”. Il primo schierato a sostegno del materialismo e del repubblicanesimo, il secondo in favore di posizioni più conservatrici, come nel caso del dispotismo illuminato, e per questo tacciato di ambigue collusioni con l'*ancien régime*.

A usare per la prima volta l'espressione “Illuminismo radicale” fu Leo Strauss nel 1930 per definire i processi che minarono l'autorità religiosa nella prima età moderna, indicando il *Tractatus Theologico-politicus* di Spinoza come il punto d'avvio per una critica intellet-

tuale della Sacra Scrittura¹. Di seguito, a riproporre questo termine fu Henry F. May nel 1976, associandolo a un'evoluzione dell'Illuminismo "ufficiale" che raggiunse il suo apice al di fuori del contesto francese – in particolare con Paine e Godwin –, abbracciando una visione rivoluzionaria². Eppure, è solo negli ultimi tre decenni, grazie agli studi di Margaret Jacob e Jonathan Israel, che questa categoria ha guadagnato un notevole interesse intellettuale, assumendo i contorni di un dibattito storiografico che vede ancora confrontarsi posizioni distanti tra loro. Le conseguenze di tale fermento sono visibili a partire dall'inaugurazione di un'ampia letteratura dedicata a liberi pensatori, dissidenti politici e massoni, che vede impegnate prospettive differenti confrontarsi sui medesimi elementi. Pertanto, la ricostruzione del dibattito sul *Radical Enlightenment*, oltre a consentirci di cogliere le origini, le connessioni e le evoluzioni della campagna in favore di un Illuminismo radicale, può suscitare un duplice motivo di riflessione. Il primo riguarda la validità della stessa categoria di Illuminismo radicale, il secondo dischiude invece, un livello più profondo e riguarda la significativa rivitalizzazione nel campo degli studi sull'Illuminismo.

Nei quattro paragrafi che seguono verranno presi in esame gli elementi necessari ad approfondire questi nodi tematici. In primo luogo, analizzando il contributo della filosofia clandestina nel rinnovamento della storiografia illuministica e in secondo luogo, indagando il legame tra Illuminismo e modernità a partire dall'intricato rapporto con la religione. Attraverso queste premesse, sarà possibile cogliere le proposte di Margaret Jacob e di Jonathan Israel che, da prospettive differenti, hanno cercato di assegnare una configurazione coerente e unitaria alla categoria dell'Illuminismo radicale. Infine, verranno esaminate le aporie che rendono queste posizioni bersaglio di numerose critiche, così da poter descrivere lo stato dell'arte di un dibattito storiografico ancora attuale.

¹ L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, trad. it. in *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul "Trattato teologico-politico")*, a cura di R. Caporali, Bari-Roma, Laterza, 2003.

² H.F. May, *The Enlightenment in America*, Oxford, Oxford University Press, 1976; D. Lundberg, H.F. May, *The Enlightened Reader in America*, «American Quarterly», XXVIII (1976), pp. 262-93.

Anche un azzecagarbugli ha bisogno della filosofia

Marina Lalatta Costerbosa

Si dice spesso che un libro ha diversi piani di lettura possibili. Questo vale sicuramente per l'ultimo di Massimo La Torre, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*¹.

Il primo livello di lettura, subito evidente, è quello della ricostruzione del dibattito giusfilosofico dopo Hart, punto di svolta non casuale, naturalmente, per una molteplicità di ragioni. Per la revisione interna del concetto giuspositivistico del diritto, per la problematizzazione del rapporto tra diritto e morale, per il ruolo del riconoscimento sociale nella definizione stessa di diritto; solo per ricordarne alcune.

Il secondo piano di lettura è quello della pluralità di prospettive di riflessione, non esclusivamente legate al tema portante del libro, e più in generale riguardanti questioni decisive per la filosofia del diritto e la filosofia politica e morale. Pensiamo innanzitutto al tema della deliberazione pubblica, a quello della critica e dei limiti della forma statale del potere, connessi al tema della democrazia, vista non come mero metodo, ma come «istituzionalizzazione di un discorso nel quale la correttezza dei risultati non è data dal consenso di fatto, bensì dal rispetto di certi principi sostanziali di equità, di *fairness*»². Ma pensiamo anche alla lettura che Massimo La Torre ci offre delle diverse teorie filosofiche del diritto contemporanee, non scontate, non sempre frequentate, eppure non certo di secondaria importanza. Ci riferiamo ad esempio all'opera di Neil MacCormick, definito dall'Autore «il vero continuatore della prospettiva hartiana»³, suggerendo una linea interpretativa che pone in dialogo, in modo non certo banale, il neoistituzionalismo e il positivismo giuridico. E segnaliamo ancora l'emersione di coordinate generali a sostegno di una visione critica del giuspositivismo e di un rilancio della normatività in ambito giusfilosofico. Ricordiamo qui il capitolo dedicato alla figura di Carlos Santiago Nino, la cui teoria assu-

¹ M. La Torre, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Firenze, Leo S. Olschki, 2020, pp. 263.

² Ivi, p. 183.

³ Ivi, p. 74.

me su di sé pathos e responsabilità, collocandosi sullo sfondo della vicenda delle dittature argentine. Con riguardo a Nino, vorremmo sottolineare pure un'altra questione di fondamentale importanza evidenziata da Massimo La Torre: la polemica nei confronti del teorico giuspositivista che tradizionalmente si fa forte della legge di Hume e della conseguente presunta inconsistenza del discorso normativo, per corroborare la propria visione unidimensionale del diritto. La non derivabilità di un discorso normativo da un discorso descrittivo al contrario non implica che il discorso normativo sia necessariamente infondato o ingiustificabile. Questa svolta, di valenza metodologica oltre che teorica, induce La Torre a definire Carlos Nino come colui che «ha svolto un'azione per certi versi paragonabile a quella di John Rawls e Ronald Dworkin»⁴. In effetti è precisamente questo uno dei passaggi decisivi nella riabilitazione del pensiero normativo degli ultimi Trent'anni del Novecento. John Rawls con *A Theory of Justice* (1971), Hans Jonas con *Prinzip Verantwortung* (1979), Carlos Santiago Nino con *La validez del derecho* (1985) e poi a seguire Jürgen Habermas con *Faktizität und Geltung* (1992) – l'autore di grande rilievo, forse un po' trascurato da La Torre – e Ronald Dworkin con *Justice for Hedgehogs* (2011) sono senz'altro tappe decisive per riaprire un discorso, quello normativo appunto, che a oggi appare di indiscutibile consistenza e vitalità. A suggellare l'approdo valga la considerazione affidata da Dworkin al suo fondamentale *Giustizia per i ricci*: «Il principio di Hume – scrive – viene spesso interpretato come se avesse conseguenze chiaramente scettiche, giacché lascia intendere che non possiamo scoprire, solo attraverso i modi del conoscere che abbiamo a disposizione, se una qualsiasi delle nostre convinzioni etiche o morali sia vera. In realtà [...] questo principio produce la conseguenza opposta. Mina alla base lo scetticismo filosofico, dal momento che la proposizione che non è vero che il genocidio sia sbagliato è essa stessa una proposizione morale e, se il principio di Hume è corretto, tale proposizione non può essere provata da nessuna scoperta logica o fattuale riguardo alla struttura fondamentale dell'universo. Il principio di Hume [...] non convalida – questo il punto – lo scetticismo sulla verità morale, ma piuttosto *l'indipendenza della morale* come settore della conoscen-

⁴ Ivi, p. 171.

*Sulle “istruzioni” di Giovanni Leghissa lettore
di Niklas Luhmann*

Diego Donna

Centrale fino a qualche decennio fa nel dibattito culturale europeo sulle metamorfosi della razionalità moderna, negli ultimi anni l'approccio sistemico alle scienze sociali di Niklas Luhmann sembra essere caduto fuori dai riflettori della discussione filosofica e politica. Se Jürgen Habermas condannava il costruttivismo del sociologo tedesco come espressione di un pensiero conservatore, compiaciuto della crisi dei valori della razionalità europea, il recente ritorno a metafisiche di stampo realista ne segna la rimozione dal dibattito filosofico contemporaneo. Il numero monografico 383 di «aut aut», apparso nel 2019 a cura di Giovanni Leghissa dal titolo *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*¹, suggerisce nuove *istruzioni per l'uso* di questa complessa macchina teorica rilanciando la sfida dell'allievo di Talcott Parsons: elaborare costruttivamente la contingenza senza cadere nell'irrazionalismo “post-moderno” in cui si è esaurita la spinta critica del pensiero novecentesco.

I nove contributi sono preceduti da un intervento di Niklas Luhmann, tradotto in italiano da Giovanni Leghissa (*Deconstruction as Second-Order Observing* [1993]), che pone il paradosso dell'osservazione al cuore del neo-funzionalismo. Ingaggiando un confronto diretto con la pratica decostruttiva di Jacques Derrida, Luhmann sfrutta la distinzione fra sistema e ambiente per disarticolare il rapporto fra soggetto e oggetto, pilastri delle tradizionali concezioni dell'etica e della conoscenza. L'identità di un sistema è vincolata alle operazioni che ne moltiplicano la differenza, ragion per cui la decostruzione, conclude Luhmann, è lo strumento più «pertinente dell'autodescrizione della società moderna»². La comunicazione non è per Luhmann trasmissione di contenuti da un soggetto emisorio a un soggetto ricevente poiché ogni sistema, chiuso in se stesso,

¹ G. Leghissa (a cura di), *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*, «aut aut», 383, Milano, il Saggiatore, 2019.

² La citazione è tratta dal testo di Niklas Luhmann *Decostruzione come osservazione di secondo ordine* (1993) tradotto ed editato da G. Leghissa nel numero monografico *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*, cit., p. 36.

non può «trasmettere» senso a un altro. Non sono quindi i soggetti empirici né il soggetto trascendentale della gnoseologia kantiana a ridurre la complessità ambientale, ma i «soggetti sistemi», offrendo ciascuno le proprie distinzioni all'osservazione degli altri. Osservatore è qualsiasi sistema (mente, corpo, individuo, società) impegnato a ridurre l'incertezza; distinzione e osservazione sono gli strumenti con cui i sistemi sociali o di pensiero (sistemi psichici) assorbono la complessità. Il «solo possibile oggetto della decostruzione sarebbero i sistemi che osservano. Osservare significa usare una distinzione per indicare un lato e non l'altro. Possiamo distinguere (e venire osservati mentre lo facciamo) differenti osservatori»³. Ogni osservazione presenta così un punto cieco che impedisce di vedere ciò che cade dentro e fuori lo spazio di osservazione. Un'osservazione non può conservare i due lati della distinzione che mette in atto e per questo invoca un osservatore di secondo ordine che osservi le distinzioni generate. Ciò che cade fuori dal campo visivo – la “macchia cieca” di ogni osservazione – sarà tradotto in un'«osservazione di secondo ordine» che diviene la condizione trascendentale stessa del vedere.

Di qui il paradosso dell'osservazione generato dalla chiusura operativa dei sistemi di cui Alberto Giustiniano ricostruisce le mosse. Un sistema entra in relazione con se stesso per «evitare di dissolversi in un ambiente che in grado di rifornirlo di energia, ma che al contempo lo inonda di un'enorme quantità di stimoli»⁴. Il «mondo» non è la totalità delle cose (*universitas rerum*), ma il punto cieco (*unmarked space*) che viene «tagliato da una cesura» o da una distinzione, condizione inosservabile della possibilità stessa di osservazione. Le ricerche sperimentali di Ross Ashby, Heinz von Foerster e Henri Atlan lo confermano, continua Giustiniano: un sistema è aperto solo se mantiene la differenza fra sé e l'ambiente, selezionando dal suo «spettro di rumore ambientale» ciò che serve a riprodurre l'autopoiesi. La macchina sistemica del senso è una «terapia del non vedere»⁵, il punto cieco dell'osservazione è il suo strumento, volto a elaborare costruttivamente la contingenza.

Cary Wolfe indaga la teoria luhmanniana della comunicazione nel campo della produzione poetica sostituendo le coppie con-

³ Ivi, p. 35.

⁴ A. Giustiniano, *La macchina del senso. Luhmann e la chiusura operativa della metafisica*, in G. Leghissa (a cura di), *Niklas Luhmann. Istruzioni per l'uso*, cit., p. 40

⁵ Ivi, p. 53.