

# Una lettura melandriana di Epitteto

Massimo Ambrosetti

*During the academic year 1978/1979 Enzo Melandri held a course in which he defended a radically new perspective on early stoicism, drawing some surprising lines of connections between the stoics and formal logic, semiotics and psychological theories developed during the first part of the XX century. In the lectures no reference whatsoever was made to the late imperial period that changed stoicism so much. The present work tries to project Melandri's reasoning on stoic ethics of roman imperial age and does so by bridging Epictetus's adiaphora doctrine with the theory of knowledge introduced by early stoicism.*

Keywords: *Theory of knowledge, Stoic logic, Adiaphora.*

## 1. Introduzione

La scuola stoica nasce all'inizio del terzo secolo a. C. ad Atene. A Zenone di Cizio, suo fondatore, a Cleante d'Asso e soprattutto a Crisippo di Soli, terzo scolarca, sono attribuiti la massima parte dei frammenti dossografici che ci sono pervenuti e che costituiscono l'unica fonte di quella che chiamiamo antica Stoà<sup>1</sup>.

La scuola raggiunge il suo massimo successo istituzionale con la professione filosofica dell'imperatore Marco Aurelio. Dopo di lui, in poche generazioni, lo stoicismo s'inabissa nelle correnti sotterranee della storia del pensiero<sup>2</sup>. In Occidente tracce visibili provenienti da Cicerone e Seneca confluiscono attraverso il cristianesimo antico nella patristica. Una riaffermazione esplicita si ha poi attraverso la diffusione del *Manuale di Epitteto* durante il Rinascimento e la Riforma<sup>3</sup>. In Oriente il *Manuale* è letto ininterrottamente sia da pagani che da cristiani ed è presente nel pensiero arabo almeno fino al nono secolo.

<sup>1</sup> H. von Arnim, *Stoici Antichi, Tutti i frammenti* (1905), trad. it. di R. Radice, Milano, R.C.S. Libri S.p.A., 2002.

<sup>2</sup> L'opera di riferimento ancora oggi più completa sullo stoicismo è quella di M. Pohlenz, *La Stoa* (1959), 2 volumi, trad. it. di O. de Gregorio, Firenze, La nuova Italia editrice, 1978<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Epitteto nasce probabilmente in Frigia (Turchia) intorno al 50 d. C. e muore intorno al 138 a Nicopoli dove aveva fondato la sua scuola. Il suo insegnamento, seguendo il modello socratico, fu solo orale; il *Manuale (Encheiridion)* fu scritto da Arriano, suo allievo e discepolo, certamente prima del 130 d.C. Arriano nasce a Nicomedia nel 85 circa e muore probabilmente a Roma dopo il 160.

Nel corso dei cinque secoli di corposa presenza della dottrina stoica nel panorama filosofico del mondo antico succedono due cose: la prima è che la filosofia dell'antica Stoà che comprendeva logica, etica e fisica si riduce, nella scuola romana di età imperiale, a filosofia morale. La seconda riguarda la trasmissione di pensiero teoretico da parte di autori non Stoici. Tra loro, l'unico competente in logica al quale dobbiamo una trattazione neutrale è Sesto Empirico. Altri, se pur molto competenti come Alessandro di Afrodisia, danno una lettura della logica e della teoria della conoscenza stoica da un punto di vista aristotelico. Infine, con Boezio, la confluenza dei due filoni di pensiero pregiudica l'esegesi della logica crisippea<sup>4</sup> fino al ventesimo secolo.

Negli anni Trenta dello scorso secolo Łukasiewicz, in uno scritto intitolato *On the History of the Logic of Propositions*<sup>5</sup>, offrì una trattazione dell'argomento nei termini della logica contemporanea restituendo al pensiero stoico tutta la sua originalità. Da allora le presentazioni della logica stoica (Mates, Bocheński, Kneale e Kneale<sup>6</sup>) includono, oltre alla logica delle proposizioni di Crisippo, una trattazione della teoria dei segni e della modalità. Enzo Melandri, in un corso di filosofia del 1978/79<sup>7</sup> sosteneva la tesi secondo cui la centralità della logica, intesa in senso lato come teoria della conoscenza che include logica delle proposizioni, logica modale, teoria dei segni e teoria della percezione, esigesse una completa riformulazione del canone interpretativo dello stoicismo antico. Bisognava alzare il sipario su un'impostazione del problema della conoscenza inteso come paradigma alternativo a quello aristotelico. Se in una filosofia, sosteneva Melandri, che attribuisce tanta importanza alla logica scopriamo di esserci sbagliati proprio su questo, allora è probabile che ci si debba interrogare anche su tutto il resto.

Vedremo come in questa interpretazione l'etica dell'antica Stoà avesse un ruolo importante ma subordinato alla conoscenza. Ruolo che ritroviamo capovolto nello stoicismo tardo, per intendersi quel-

<sup>4</sup> La dottrina logica degli Stoici ha i suoi antecedenti nella scuola megarica ma il merito di aver inventato una vera e propria logica delle proposizioni va a Crisippo.

<sup>5</sup> J. Łukasiewicz, *On the History of the Logic of Propositions*, in *Polish Logic* (1934), Londra, Oxford University Press, 1967.

<sup>6</sup> B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, Ca. 1953; J. M. Bocheński, *La logica formale* (1956), 2 volumi, trad. it. di A. Conte, Torino, Giulio Einaudi editore, 1972; W.C. Kneale e M. Kneale, *Storia della logica* (1962), trad. it. di A.G. Conte e L. Cafiero, Torino, Giulio Einaudi editore, 1972.

<sup>7</sup> Il corso di filosofia teoretica intitolato *La teoria della conoscenza nella scuola megarico-stoica antica*, è stato ricostruito sulla base di registrazioni parziali e di appunti. Cfr. M. Ambrosetti, *Enzo Melandri sugli Stoici*, Roma, Aracne Editrice, 2016.

*Io vedo che ti siedi anche se non ti vedo.*  
*Contingenza, logica e ontologia in Giovanni Duns Scoto*

Riccardo Fedriga

*This paper aims to discuss how, in the use of the concept of contingency by John Duns Scotus, the causal temporality of necessitas per accidens joins the notions of logical possibility and instant of nature. The analysis has to be intended inside the indeterminist tradition which is opposite to theological fatalism; it starts with Boethius' Commentary to De Interpretatione IX and reaches the modern age with the name of "compatibilism". In Scotus' work, especially in chapter four of the Tractatus de Primo Principio, this kind of compatibilism concerns ontologically and metaphysically the work in tandem of intellectus and voluntas; they work together to build a theological and epistemological model in which there was not repugnantia logica but compossibility between divine omniscience and human freedom.*

Keywords: *Duns Scotus, Contingence, Future Contingents, Divine Foreknowledge, De primo principio.*

Questo studio rientra in una ricerca sul ruolo della nozione di contingenza nelle teologie del XIV secolo e sulle relazioni che essa intrattiene con i concetti modali, la logica della temporalità e gli attributi divini. Non solo; esso costituisce e prosegue un progetto di ricostruzione storiografica che apre il rigore della ricostruzione storico-filosofica anche ai campi e agli strumenti della filosofia della religione e del linguaggio, e che si pone l'obiettivo di stabilire il ruolo della *logica fidei* nella nozione di compatibilismo tra scienza divina e conoscenza umana. In particolare, ciò avviene attraverso l'indagine dei modi in cui tale relazione simmetrica cognitiva emerge nelle discussioni teologiche seguite all'affermarsi in senso forte della contingenza, e all'interno di una concezione aperta e pluralistica della teologia che, a cavallo tra i secoli XIII e XIV (grazie a Giovanni Duns Scoto) si caratterizza come *scientia practica*.

In questa sede ci occuperemo di delineare il quadro di sviluppo di tale ricerca in relazione al rapporto di compatibilità tra la conoscenza divina e la contingenza del futuro in due opere del Dottor Sottile molto distanti tra loro. Condurremo infatti un'indagine comparativa tra l'analisi della contingenza di carattere logico-epistemologico condotta nella *Lectura I*, 39, e quella, più marcatamente

metafisica, propria del *Tractatus de Primo Principio* (in particolare nel capitolo IV). Volutamente, quindi, non tratteremo in modo specifico dei decisivi aspetti teologici trattati nell'opera maggiore, l'*Ordinatio*, perché, oltre a essere argomenti già molto dibattuti dalla letteratura, vorremmo chiarire in che senso si possa parlare di rapporti di continuità o discontinuità, in relazione alla nozione scotiana di contingenza, tra due testi che presentano caratteristiche e argomenti molto diversi l'uno dall'altro<sup>1</sup>.

### 1. *Lectura I, 39: Dio, la contingenza e il piano logico-linguistico*

Sin dall'inizio della *Lectura*, Duns Scoto introduce la questione argomentando come segue:

[In che modo la conoscenza certa di Dio sia compatibile con la contingenza delle cose] – Ora resta da vedere, in secondo luogo, in che modo la conoscenza di Dio si caratterizzi come infallibile, essendo compatibile con la contingenza delle cose. Allora dico che l'intelletto divino presenta alla sua volontà una qualche proposizione come neutra, non apprendendola come vera o falsa (così come comprendo che «le stelle sono pari di numero»); e, supponendo che io possa, attraverso la mia volontà, verificare una qualche proposizione (come «io siedo»), essa verrebbe appresa prima da me come neutra, ma solo in quanto qualcosa di teoretico; e quando è posta in essere ed effettuata dalla volontà [...], allora è appresa come vera, ma precedentemente era presentata alla volontà solo in quanto neutra<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ho avuto modo di presentare, discutere e rielaborare i temi contenuti in questo lavoro grazie a due incontri tenuti presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; il primo organizzato dalla prof.ssa P. Müller e il secondo dalla prof.ssa S. Raynaud per conto della SFI-Lombardia e con il patrocinio della SISPM. Oltre agli studenti, tengo particolarmente a ringraziare, per il calore umano dimostrato oltre che per l'acribia scientifica, le colleghe citate e i professori O. Grassi, S. Galvan, A. Ghisalberty, A. Frigerio, C. De Florio e A. Giordani, R. Limonta. La responsabilità di ogni eventuale errore è ovviamente del sottoscritto.

<sup>2</sup> Duns Scoto, *Lectura I*, d.39, qq. 1-5, n. 62 trad. nostra: «[Quomodo cum contingentia rerum stat certa cognitio Dei] – Nunc, secundo, restat videre quomodo scientia Dei est certa et infallibilis stante contingentia rerum. Et dico quod intellectus divinus offert voluntati suae aliquam complexionem ut neutra, non apprehendens ut vera vel falsa (sicut cum apprehendo "astra esse paria"); et si ponatur quod per voluntatem meam possum verificare aliquam complexionem (ut "me sedere") prius est apprehensa a me ut neutra, sed tantum ut unum speculabile, et quando ponitur in esse et in effectu per voluntatem determinatam ad unam partem, tunc apprehenditur ut vera, et prius tantum offerebatur voluntati ut neutra».

## Hegel e la poesia ebraica. Tra ricezione e speculazione

Eleonora Caramelli

*The paper aims to demonstrate the theoretical importance of Hegel's reflection on the role and the status of Jewish poetry in the Lectures on Fine Arts. It focuses on the differences shown by the presentation of the Jewish Poetry in the Nachschriften and Mitschriften. Indeed, Jewish poetry is sometimes a moment of the symbolic form of art, sometimes a moment of the classical one. Even more it is considered as poetry and in the meantime as prose. Jewish poetry seems therefore to be a critical moment in Hegel's system. The essay tries then to find the reason why this paradoxical status takes place in the sources from which Hegel borrows his interpretation of Jewish poetry. Even if the analysed net of historical relationships could be explanatory, it is not sufficient. In order to illustrate the significance of Hegel's comparison with Jewish poetry it is necessary to clear up that Hegel takes charge of this cultural heritage in a speculative, philosophical way. It is to say that the paper reconstructs the way the Old Testament gains by Hegel a function in the relationship between Vorstellung and Darstellung, sensible language and conceptual language. I wish thence to show that Jewish poetry, in the context of the Lectures on Fine Arts, deals with the survival of the themes taken into consideration in the speculative sentence (Phenomenology of Spirit).*

*Keywords: Hegel, Lectures on Fine Arts, Jewish poetry, parallelismus membrorum, speculative sentence.*

Questo contributo si propone di gettare qualche luce sul modo in cui Hegel si riappropria dell'immagine della poesia veterotestamentaria che emerge dal suo tempo per darne un'interpretazione speculativa. A partire da un esame della trattazione della poesia ebraica nelle *Nachschriften* e *Mitschriften* edite dei singoli corsi di Estetica, quindi, si cerca di vedere come l'aporetico statuto della poesia ebraica che risulta dall'Estetica hegeliana intrecci una problematica ricezione storico-culturale con un'istanza propriamente filosofica.

Com'è noto, la questione del rapporto di Hegel con Israele, nella letteratura secondaria, è molto controversa, il che è tanto più vero se teniamo presente che, come sottolinea Rosenkranz, primo tra altri, «le opinioni di Hegel sulla storia ebraica sono state in tempi diversi molto differenti»<sup>1</sup>. La questione specifica della poesia ebraica, tutta-

<sup>1</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), trad. it. di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966, p. 69.

via, può essere trattata entro il contesto più delimitato delle lezioni dedicate da Hegel all'Estetica. Nei corsi di estetica la poesia ebraica presenta, a confortare la duttilità delle categorie interpretative hegeliane, una fisionomia mutevole su cui vale la pena riflettere<sup>2</sup>. Si tratta infatti di una configurazione determinata a cui Hegel attribuisce caratteristiche che appartengono alla regione dell'estetico insieme ad altre, antitetiche connotazioni che la approssimano al dominio del pensiero vero e proprio. Se ci soffermiamo sul fatto che nell'arco dei differenti corsi la collocazione della poesia ebraica va non casualmente soggetta a numerosi ripensamenti, sembra che il suo ambiguo *status* sia spia di un problema più ampio e possa detenere un carattere paradigmatico. Poiché essa condensa in sé una serie di aspetti che la apparentano alla poesia, mentre la sottraggono anche al dominio dell'estetico propriamente detto, concentrarsi sul luogo della poesia ebraica significa ripensare il senso del passaggio apparentemente univoco e fatale che, stando alla redazione unitaria di Hotho, conduce dalla poesia alla prosa del pensiero, cioè dalla rappresentazione al concetto. In questo senso, inoltre, la riflessione sulla poesia ebraica, oltre a mostrare come le lezioni di estetica si nutrano senza posa del dialogo con la cultura loro coeva, pare testimoniare del fatto che il faticoso rapporto di Hegel con Israele<sup>3</sup>, senz'altro ubiquitario e continuativo, ancorché non quantitativamente massiccio, detiene nella sua filosofia un significato decisivo. Proviamo infatti a

<sup>2</sup> Su questo aspetto ha portato l'attenzione L. Amoroso, *Arte e religione*, in M. Farina e A. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 67-82, pp. 73-74.

<sup>3</sup> Sul problema: Hegel e Israele si vedano almeno O. Pöggeler, *Hegel's Interpretation of Judaism*, «Human Context», 6 (1974), pp. 523-560; B. Bourgeois, *Hegel à Francfort. Judaïsme Christianisme Hegelianisme*, Paris, Vrin, 2000; W. Jasper, *Hegel und die jüdische Intelligenz – Anmerkungen zur Problematik einer philosophischen Beziehungs- und Begriffsgeschichte*, in R. Blänkner, G. Göhler e N. Waszek (a cura di), *Eduard Gans, politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2002, pp. 57-69; A. Arndt, *Wandlungen in Hegels Bild des Judentums*, in R. Bart, U. Bart e K.D. Ostrovener (a cura di), *Christentum und Judentum: Akten des internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, pp. 417-429; Id., *Hegel und das Judentum*, «Hegel-Jahrbuch» (2013), pp. 28-35. Di E. Fackenheim, oltre alle osservazioni che si trovano in Id., *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1967, pp. 157-158 – dove si rileva come la sottovalutazione della riconsiderazione hegeliana della religione ebraica nella filosofia della religione berlinese dipenda anche da un pregiudizio storico-culturale degli interpreti e curatori delle precedenti edizioni, nonché dall'influenza della posizione che Hegel stesso aveva assunto negli scritti giovanili – cfr. anche *Hegel and Judaism: a Flaw in the Hegelian Mediation*, in J.J. O'Malley, K.W. Algozin, H.P. Kainz e L.C. Rice (a cura di), *The Legacy of Hegel*, The Hague, M. Nijhoff, 1973, pp. 161-185. Più in generale, sul tema, si veda anche A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Paris, Editions Universitaires, 1967, 2 voll., II, pp. 116-117 in particolare.

## *Hans Vaihinger e la proposta di un “positivismo idealistico”. Nietzsche e Kant nella prospettiva del “come se”*

Carlo Gentili

*The paper focuses on the relation between Kant and Nietzsche shown by Hans Vaihinger's work, Die Philosophie des Als Ob. During the preparation of this writing, as pointed out by the Vorbemerkungen zur Einführung, Vaihinger discovers that his Kant's studies and his caring for Nietzsche converge without effort. The thread that runs through this closeness is Kant's concept of Als Ob (as if), which is by Vaihinger interpreted as Schein and connected to Nietzsche's will to power as Wille zum Schein. Vaihinger adds therefore to Die Philosophie des Als Ob an appendix devoted to Nietzsche's thinking. The paper analyses this section in order to underline the link between will to power, Perspectivism and the problem of illusion as presented by Nietzsche in the Birth of tragedy. Vaihinger places hence Nietzsche's philosophical position in the context of a pragmatism fraught with Kant's elements.*

Keywords: *Philosophy of As If, Kant, Nietzsche, Perspectivism.*

Nel 1911 il filosofo neokantiano Hans Vaihinger pubblica la sua opera fondamentale: *Die Philosophie des Als Ob*. Il libro è, in realtà, il risultato conclusivo di più di trent'anni di lavoro. Nelle *Vorbemerkungen zur Einführung*, che l'autore esclude dalle successive edizioni ridotte del libro, egli fornisce un quadro non solo riassuntivo, ma esplicativo della sua teoria, collocandola entro il quadro storico-filosofico dell'epoca e dichiarandone esplicitamente le fonti. L'importanza che Vaihinger annette a queste *Vorbemerkungen* è testimoniata dal fatto che egli ne presenta il testo come relazione al IV Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Bologna nell'aprile 1911, a cui invia anche una copia del libro appena pubblicato<sup>1</sup>. Il frontespizio del libro reca, insieme a una dedica al Congresso bolognese, una nota – scritta in italiano e riportata anche nel testo della relazione<sup>2</sup> – nella quale Vaihinger porge agli studiosi convenuti il suo saluto «dalla patria del Kant e del Nietzsche» e ringrazia «il professor Enriques»,

<sup>1</sup> H. Vaihinger, *Mitteilungen über das dem Kongress überreichte Werk „Die Philosophie des Als Ob“*, in *Atti del IV Congresso internazionale di filosofia*, Genova, Formiggini, 1911, vol. I, pp. 297-309.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 297-298.

«preside di codesto congresso», il quale «ha provato con chiarezza e sagacità», nel suo libro sui problemi della scienza,

che nella matematica e nelle scienze naturali si usano concetti ausiliari, i quali, sebbene pieni di contraddizioni, sono utili, e dei quali l'ingegno umano, benché conscio della loro falsità, si giova come di strumenti opportuni della ricerca.

Nella conclusione delle *Vorbemerkungen* il concetto accennato con queste parole viene riassunto nella formula del «positivismo idealistico», che compare già nel lungo sottotitolo del libro<sup>3</sup>. In questa formula, spiega Vaihinger, si esprime un principio col quale viene dato in ugual misura risalto a due cose: «i dati di fatto e l'ideale» (*Tatsachen und Ideale*). Poiché il punto di vista dal quale egli prende le mosse è quello kantiano, la *Philosophie des Als Ob* potrebbe legittimarsi come «una completa esposizione del sistema kantiano». Ma, poiché Kant non ha portato il proprio sistema fino alle ultime conseguenze, quel principio dovrà essere designato col nome, più aderente alla sua natura, di «positivismo idealistico»; dove il termine *positivismo* sta a significare che ci si basa «unicamente e soltanto sul dato», in modo da evitare lo scadimento in ogni forma di scetticismo; mentre il termine *idealismo* indica che la *filosofia del come se* «riconosce e assume le idee originatesi dalle necessità intellettuali ed etiche come utili e preziose finzioni dell'umanità», senza la cui «ipotesi» (*Annahme*) il pensare, il sentire e l'agire umano sarebbero destinati ad estinguersi. In questo senso la *filosofia del come se* è allora anche una «fenomenologia della coscienza» che forma le idee mediante un atto di finzione (*des ideenbildenden, fingierenden Bewusstseins*)<sup>4</sup>.

È degno di nota che, fin dalle parole di saluto, i nomi di Kant e di Nietzsche figurino citati insieme. Nelle *Vorbemerkungen*, infatti, Vaihinger dichiara di vedere quasi un tracciato destinale (anzi «una sorta di teleologia della storia [*Geschichtsteleologie*]») nel fatto che la sua opera, iniziata «nell'anno 1877», appaia proprio ora, «nel momento in cui può trovare forse più ascoltatori ed avere un'efficacia maggiore di quanto potesse venire alla luce negli anni

<sup>3</sup> H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, Reuther & Reichard, 1911 (riproduzione anastatica: Saarbrücken, Müller, 2007).

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

## *Come l'alchimia: l'economia e la favola della crescita infinita*

Marco Ciardi

*Growth as a way to overcome the present economic crisis has been constantly invoked by policy of all advanced countries. Yet, the ideology of growth has been subjected to severe criticism for the past two hundred years, since the beginning of the Industrial Revolution. It has been conceived with no consideration for very important scientific achievements, such as the interaction between living organisms and environment, and the Second Principle of Thermodynamics. The aim of this essay is to outline a brief history of this criticism.*

**Keywords:** *economy; growth; science; thermodynamics.*

### *1. I numeri dell'economia*

Wassily Leontief, premio Nobel per l'economia nel 1973, in una lettera pubblicata su «Science» nel 1982 denunciava la situazione che progressivamente si era venuta a creare, nel corso della seconda metà del Novecento, nell'ambito degli studi economici:

Pagine su pagine delle riviste specializzate di economia sono riempite di formule matematiche che guidano il lettore da una serie di ipotesi più o meno plausibili, ma comunque assolutamente arbitrarie, a conclusioni teoriche formulate con precisione, ma del tutto irrilevanti [...]. Gli econometrici adattano funzioni algebriche di tutte le forme possibili e immaginabili a un insieme di dati che è essenzialmente uguale per tutti, senza essere capaci di far progredire in modo sensibile la conoscenza sistematica della struttura e del funzionamento di un sistema economico reale<sup>1</sup>.

L'accusa nei confronti di certi settori dell'economia di avere perso il contatto con la realtà ha continuato ad essere costantemente formulata fino ai nostri giorni. La recente crisi non ha fatto altro che rafforzare questa convinzione, anche tra gli addetti a lavori<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cit. in H.E. Daly, J.B. Cobb Jr., *Un'economia per il bene comune* (1989), Como, Red Edizioni, 1994, p. 64.

<sup>2</sup> Cfr. il recente A. Pettini, A. Ventura (a cura di), *Quale crescita? La teoria economica alla prova della crisi*, Roma, L'Asino d'Oro, 2014. Si veda anche R. Petrini, *Processo agli economisti*, Milano, Chiarelettere, 2009.

Uno dei numeri più controversi dell'economia contemporanea, a detta di molti, è il ben noto PIL (Prodotto Interno Lordo)<sup>3</sup>. Già negli anni '60 del Novecento Kenneth Boulding, economista inglese, poi emigrato negli Stati Uniti, forniva una chiara definizione del PIL come strumento irrazionale nell'ambito dell'economia contemporanea:

Il grande dono [degli economisti] al mondo è rappresentato dalle statistiche del reddito nazionale, del Prodotto Interno Lordo (PIL), e della sua crescita percentuale. Però, come ogni economista sa, il calcolo del PIL è un puro esercizio di fantasia e, anche se i numeri fossero veri, il PIL è una ben miserabile misura del benessere. Il PIL può crescere grazie alla corsa agli armamenti o alla costruzione di dighe inutili<sup>4</sup>.

Non si trattava solo della protesta di un economista che operava al di fuori della teoria *mainstream*. La questione del PIL veniva infatti affrontata in un celebre discorso pronunciato da Robert Kennedy all'Università del Kansas il 18 marzo 1968:

Il nostro Prodotto Interno Lordo supera ora gli 800 miliardi di dollari l'anno, ma il PIL, se giudichiamo gli Stati Uniti d'America da questo, il PIL comprende l'inquinamento atmosferico e la pubblicità delle sigarette, e le ambulanze per ripulire le strade dalle carneficine. Il Prodotto Interno Lordo mette nel conto le serrature speciali per le nostre porte di casa, e le prigioni per coloro che cercano di forzarle. Comprende la distruzione delle sequoie e la perdita delle nostre meraviglie naturali nella crescita disordinata delle periferie. Comprende il napalm, le testate nucleari e le auto blindate della polizia per combattere le rivolte nelle città. Comprende i fucili Whitman e i coltelli Speck e i programmi televisivi che esaltano la violenza per vendere giocattoli ai nostri bambini. Tuttavia il PIL non comprende la salute dei nostri bambini, la qualità della loro educazione o la gioia dei loro giochi. Non comprende la bellezza della nostra poesia o la forza dei nostri matrimoni, l'intelligenza del nostro dibattito pubblico o l'integrità dei nostri funzionari statali. Non misura né la nostra arguzia né il nostro coraggio, né la nostra saggezza né la nostra conoscenza, né la nostra compassione né la devozione al nostro

<sup>3</sup> P. Dacrema, *La dittatura del PIL. Schiavi di un numero che frena lo sviluppo*, Venezia, Marsilio, 2007.

<sup>4</sup> K. Boulding, *The economics of knowledge and the knowledge of economics*, «The American Economic Review», 56 (1966), p. 1.

## Il gioco e la vita. Del nostro essere eventuali

Prisca Amoroso

*This contribution takes as a starting point certain aspects of Merleau-Ponty's philosophy which can be connected to a reflexion on play. The present work is guided by two questions: can the relation word-living being be described as play? Can playing activities explain something about this relation? On the one hand, looking through the lesson of some scientists – such as Goldstein, Edelman, and Sacks –, the paper shows that a philosophy of life can benefit from an investigation on play. On the other hand, embracing the suggestions of Paul Valéry, it proposes a reading of his notion of *implexé* as one of the mean traits of the living being.*

Keywords: Merleau-Ponty, play, life, perception, subjectivity.

Intendo per *Implesso* ciò in cui e per cui noi siamo eventuali...  
Noi, in generale; e Noi, in particolare  
(Paul Valéry, *L'idea fissa*)

La pubblicazione di due corsi inediti<sup>1</sup> di Merleau-Ponty ha aperto nuove possibilità di approfondimento di alcuni dei fili rossi dell'opera del filosofo francese. Anzitutto, quello del rapporto del soggetto con il mondo, che viene indagato nei termini di una reciproca capacità espressiva. Il mondo percepito presuppone la funzione espressiva, perché ogni percezione è l'atto di ritagliare un mondo, di lasciarsi investire dal senso che esso offre e di investirlo di senso a propria volta: rispondere al sensibile e insieme piegarsi su di esso, orientandolo e orientandosi, nel chiasma percettivo. Compare nel 1953, per la prima volta, lo "scarto", che definisce la distanza e la vicinanza non assolute tra il soggetto e il suo mondo e che apre la strada all'elaborazione dell'ontologia della carne.

Il problema dell'espressione coinvolge quello della *mimesis*: Merleau-Ponty parla di una capacità mimetica del mondo – e il genitivo va inteso in entrambi i sensi, e soggettivo e oggettivo, se è vero che il rapporto del vivente con il mondo è segnato da un'intrinseca reci-

<sup>1</sup> Mi riferisco a M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Genève, MetisPresses, 2011, e a M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Genève, MetisPresses, 2013.

procità. La mimesi rende visibile ciò che non è presente, lo fa uscire dalla latenza. L'uomo, con la sua opera – materiale, intellettuale – parla del mondo, ma insieme l'opera parla dell'uomo.

E, ancora, vi è una conferma dell'interesse di Merleau-Ponty per Valéry, uno dei suoi interlocutori costanti: uno dei corsi dedica ampio spazio ad un concetto di grande interesse, sviluppato nei *Cahiers*: quello di *implexe*. Che il termine non sia univocamente definito, se non è cosa deliberata, è almeno una suggestiva, quasi felice, coincidenza, poiché ciò che è costante, nelle esplicazioni del termine fornite da Valéry, è proprio il carattere di eventualità, di virtualità dell'*implexe*. Nel linguaggio merleau-pontyano, di lateralità e latenza: attorno a questi aspetti, Merleau-Ponty ha stabilito quel principio di indeterminazione per cui l'esistenza – del vivente, della specie, ma anche di ciascuna forma culturale – si pone alla confluenza di necessità e contingenza.

A partire dalla feconda occasione della lettura dei corsi del 1953, cercherò di sviluppare queste tracce, facendo dialogare Merleau-Ponty con altre filosofie. Alcune, egli le ha realmente incontrate sul proprio cammino – Goldstein; Valéry, appunto –; altre a lui hanno guardato come a un maestro; altre ancora mi sono sembrate poter valere da stimolanti interlocutori – in particolare il lavoro di Oliver Sacks, che condivide con Merleau-Ponty una fine lettura di Goldstein<sup>2</sup>.

L'interrogativo che fa da sfondo a questo articolo è se la relazione del vivente con il mondo possa essere pensata nei termini di un gioco e, d'altro lato, cosa possano dirci le attività di gioco rispetto a questa relazione. La varietà di contenuti del testo richiede una precisazione: il mio obiettivo è presentare una ricerca ancora in corso, anzi, ai suoi inizi, nella speranza che le riflessioni qui condotte possano funzionare come suggestioni per uno studio prossimo.

### 1. Vincoli e improvvisazione. Il carattere eventuale della vita

Nel 1934, con *L'Organismo*, Kurt Goldstein elabora una teoria del vivente che lo definisce, olisticamente, come un campo, le cui componenti sono intimamente correlate al punto da non essere ricono-

<sup>2</sup> Cfr. M. Ghilardi, *Tra neurologia e fenomenologia: Merleau-Ponty, Goldstein, Sacks*, «Chiasmi International», 14, (2013), pp. 137-155.

## *Foucault, Racine, il barocco*

À la longue, je fus convaincu que je voyais face à face la folie du jour; telle était la vérité: la lumière devenait folle, la clarté avait perdu tout bon sens; elle m'assailait déraisonnablement, sans règle, sans but.

Maurice Blanchot, *La folie du jour*

Marco Della Greca

*Aim of this work is to analyse the pages of Histoire de la folie dedicated to Jean Racine's theatre, in order to recognize an homology between the dramatic and poetic components of Racine's tragedies and the theoretical and practical experience of insanity in the Âge classique. Such homology leads us to draw a parallelism between Foucault's understanding of this epoch and his analysis of the theatrical and social universe of insanity in the Baroque period. Furthermore, this research shows that Foucault's discourse was not isolated, but in communication with a number of studies that French and European culture was producing in these years, by experimenting new readings and by applying new critical paradigms to the masterpieces of literary tradition.*

**Keywords:** *Foucault, Racine, Starobinski, insanity, theatre, Baroque, Romanticism.*

### 1. *Una visione notturna*

Esiste un quadro (magari di Georges de La Tour) che raffiguri uno degli aneddoti raccontati dai biografi di Jean Racine, quello che vede l'anziano poeta, ormai storico di corte, attraversare candela in mano le ombre che lo separano dalle stanze del suo sovrano per prendersi cura, nel cuore della notte, dell'insonnia del re Sole<sup>1</sup>? La voce del poeta, Orfeo e Morfeo, che invita gli occhi del re ad abbracciare «il fantasma, i ricordi o le perdizioni, il gran vuoto del sonno, la notte dei sensi, e tutta questa negatività che strappa l'uomo alla veglia

<sup>1</sup> Il quadro di Julie Philipault (1780-1834), *Racine lisant Athalie devant Louis XIV et Mme de Maintenon*, ce lo mostra in tutt'altra situazione, nella socialità diurna e mondana della corte: l'altro lato del lato oscuro dell'età classica.

e alle sue verità sensibili<sup>2</sup>»: quale migliore immagine Michel Foucault avrebbe potuto scegliere per accompagnare la sua interpretazione della *déraison* nell'età classica? Di questo universo senza chiaroscuro Jean Racine è il simbolo e ne è il centro oscuro: anche nella notte della veglia, è l'uomo più vicino al Sole del potere. E la sua poesia tragica, se considerata in questa vicinanza all'astro più luminoso, non può che proiettare sulla superficie splendida del *Grand Siècle* un'ombra ancora più lunga e tagliente. Non a caso Foucault la eleva a emblema di un'intera epoca: verità minacciosa, lampanante, abbagliante/accecante, «verità in ogni modo istantanea poiché la sua apparizione non può essere che la sua scomparsa; il lampo non si vede che nella notte già inoltrata<sup>3</sup>».

L'*Andromaque* è del 1667; undici anni prima un editto di Louis XIV aveva decretato la fondazione dell'Hôpital général di Parigi. Oreste avrebbe dunque fatto appena in tempo a esservi internato, se diamo retta al parere dello stesso Foucault, che in un'intervista del 1961 (l'anno della prima edizione di *Folie et déraison*) afferma: «Entre la manière dont Racine traite le délire d'Oreste, à la fin d'*Andromaque*, et celle dont un lieutenant de police, au XVII<sup>e</sup>, interne un furieux ou un violent, il y a non pas unité, assurément, mais cohérence structurale...<sup>4</sup>». La follia di Oreste nell'*Andromaque* è l'ultima rappresentazione di una sragione che l'età classica si appresta a mettere sotto chiave, allo scopo manifesto di farla scomparire, ma finendo in tal modo per eternarne l'immagine: «Il sipario che cade sull'ultima scena dell'*Andromaque* cade anche sull'ultima grande incarnazione tragica della follia. Ma in questa presenza, sulla soglia della propria scomparsa, in questa follia che stava per scomparire per sempre, s'annuncia che essa è e rimarrà per tutta l'età classica<sup>5</sup>».

Scopo di queste pagine è mostrare quale "coerenza strutturale" Foucault individui tra le componenti poetiche e drammatiche del teatro di Racine e l'esperienza teorica e pratica della follia nell'età classica. Il riconoscimento di quest'omologia poggia su un invisibile parallelo tra il secolo di Louis XIV e l'universo teatrale e sociale della follia nel mondo barocco. Nel nostro percorso vedremo inoltre come il discorso di Foucault non sia isolato, ma s'inserisca e svi-

<sup>2</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, tr. it. *Storia della follia*, Milano, BUR, 1998, p. 209.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>4</sup> M. Foucault, *La folie n'existe que dans une société*, intervista con J.-P. Weber, in *Dits et écrits* (1 : 1954-1975), Paris, Gallimard, 2001, pp. 168-169.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 215.

## *Le possibilità della morale dopo la «liberazione dall'io». Una riflessione sulla filosofia di Derek Parfit*

Gabriele Scardovi

*The aim of this paper is to discuss the constitutive reductionism presented by Derek Parfit in his book *Reasons and Persons*. Through an inquiry on critical views about personal identity, it is argued that the most valuable conclusions on morality emphasized by Parfit can be appreciated even if his reductionism is abandoned in favour of some forms of non-reductionist emergentism.*

*Keywords: Parfit, Personal Identity, Reductionism, Psychological Continuity, Emergentism.*

### *1. Una «filosofia correttiva» applicata al tema dell'identità personale*

Espressamente inteso a rintracciare uno spazio di intersezione tra le questioni legate a «quello che abbiamo ragione di fare» e i temi connessi alla natura della persona, all'«unità della vita di ciascuno» e alla «distinzione tra vite e persone diverse»<sup>1</sup>, *Ragioni e persone* di Derek Parfit si è segnalato fin dalla sua prima uscita nel 1984 come un'opera fuori dal comune. Poche opere, infatti, potevano essere paragonate a questa sotto il profilo della ricchezza degli spunti di riflessione e della capacità di fornire occasioni di approfondimento di problemi ontologici, epistemologici e morali. Fra i problemi di natura morale si possono almeno ricordare, per esempio, quelli relativi alle possibilità e ai limiti del consequenzialismo e di diverse versioni dell'utilitarismo, quelli riguardanti la cosiddetta matematica morale, quelli concernenti il rapporto tra la percezione del tempo della propria esistenza personale e le valutazioni generali sulla legittimità razionale di determinate attese o speranze o delusioni. Secondo una distinzione che in quella monografia Parfit prende a prestito da Peter Strawson, *Ragioni e persone* ha costituito inoltre un tentativo esplicito di fare non una «filosofia descrittiva», bensì una «filosofia correttiva», dunque un tentativo di introdurre, rispetto ai temi trattati, un'autentica riforma nella discussione filosofica

<sup>1</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, OUP, 1984, trad. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore, p. XIII.

contemporanea<sup>2</sup>. Più in particolare, questa riforma avrebbe dovuto esercitare i suoi effetti maggiori su tutto ciò che viene comunemente inteso con il termine «persona», portando a un suo parziale ma importante rifiuto. In *Ragioni e persone* si afferma infatti che ciò che a proposito del concetto di persona è dato di solito per compreso è in realtà frutto di un vero errore o comunque di un grosso equivoco, e che perciò il concetto comune di persona va profondamente riformulato, soprattutto per renderlo meno vulnerabile a obiezioni sollevate in seguito ad analisi razionali che lo prendano a loro tema specifico o per aumentarne la capacità di resistenza di fronte alla pressione esercitata da questioni etiche inaggirabili.

Non sarà dunque un caso che, dopo avere preso in esame molte concezioni interessate a vario titolo all'impiego delle risorse razionali umane nel loro rapporto diretto con la pratica e dopo avere constatato come la nozione di persona sia per lo più considerata in esse assolutamente fondamentale, Parfit concluda il suo scritto difendendo una tesi per molti versi opposta, vale a dire quella che afferma che «le nostre ragioni per l'azione dovrebbero diventare, in diversi sensi, *più impersonali*», e che di questa conclusione si dica particolarmente convinto proprio perché, anche se una «impersonalità maggiore può sembrare pericolosa, [...] adottarla sarebbe spesso meglio per tutti»<sup>3</sup>.

Il dibattito suscitato da *Ragioni e persone* si è caratterizzato negli anni per una complessità e una varietà interne facilmente riconducibili alla complessità e alla varietà degli argomenti che in quell'opera sono affrontati, tanto che discussioni estremamente impegnative potrebbero essere svolte a cominciare anche soltanto da sue parti molto limitate o da suoi passaggi fortemente circoscritti, dunque da considerazioni relativamente svincolate rispetto alle tesi principali che Parfit difende.

Vale allora per essa ciò che vale per altre opere molto influenti ma anche molto dibattute, e cioè che a distanza di tempo può

<sup>2</sup> Cfr. P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen & Co., 1959, trad. it di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.

<sup>3</sup> D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., p. 561. Parfit non pensa che si dovrebbe fare a meno di tutti i riferimenti alle persone; ritiene piuttosto che questi riferimenti andrebbero affiancati e spesso sostituiti, per motivi che saranno chiariti qui di seguito, da riferimenti impersonali. Questa è una delle ragioni per le quali Parfit qualifica la sua proposta filosofica come una forma di riduzionismo «*Constitutive*» e non «*Eliminative*». Si veda D. Parfit, *The Unimportance of Identity*, in H. Harris (a cura di), *Identity*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 13-45.

## *Universalità dei diritti: un paradigma complesso*

Francisco Javier Ansuátegui Roig\*

*In order to avoid any kind of hypocrisy about the gap between juridical theory and actual practice, this paper begins with a critical position towards Law, showing how problematic is the notion of universality of rights and how such notion is in debt with historical circumstances, with a distinction between what is and what ought to be, and with a Eurocentric or Western project about rights. Then, due to the fundamental moral nature of rights and to the cultural pluralism within our societies, this paper suggests to look for a "lowest common and shared morality" and to use it to support the point of view of a universal Law, together with legal systems where individual dignity and value are safeguarded.*

Keywords: *Universal Rights, Universality, Legal System, Pluralism, Relativism.*

### *1. Le virtù degli approcci critici e problematici ai diritti*

La comprensione dell'oggetto della conoscenza viene condizionata dalla prospettiva attraverso cui ci avviciniamo all'oggetto medesimo. Questa affermazione, che sembra applicabile in generale, acquisisce maggior valore in funzione della natura dell'oggetto in questione. Recuperando la distinzione tra "fatti bruti" e "fatti istituzionali", se è importante la prospettiva nell'interpretazione del significato dei "fatti bruti", lo è ancor di più in quella dei fatti istituzionali<sup>1</sup>. In effetti, la dipendenza che l'esistenza di questi ultimi mostra rispetto alle norme evidenzia l'importanza delle dimensioni interpretative nel momento in cui si tratta di cogliere il significato del fatto istituzionale. Anche i fatti fisici, in quanto manifestazioni dei "fatti bruti", richiedono un processo di interpretazione della realtà. Tuttavia, sembra che quella parte di realtà, a cui ci riferiamo quando pensiamo ai fatti istituzionali, presenti una complessità

\* Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Departamento de Derecho Internacional Público, Derecho Eclesiástico del Estado y Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid. Traduzione italiana a cura di P. Schiavo e M. Lalatta Costerbosa.

<sup>1</sup> Cfr. J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; Id., *The Construction of Social Reality*, London, Penguin, 1995.

maggiore – determinata dalla sua natura normativa – dovuta anche a una più ampia apertura del ventaglio di possibilità interpretative.

Come a dire che l'interpretazione, l'attribuzione di senso alla realtà istituzionale, mantiene un grado di incertezza e di indeterminazione maggiore dell'interpretazione che facciamo di altri aspetti della realtà. È questo un argomento sufficiente a giustificare l'adozione di una maggior cautela o prudenza quando ci relazioniamo con le dimensioni istituzionali della realtà. Tale prudenza implica il non ammettere come valida la prima conclusione che possiamo aver tratto dall'osservazione della realtà, ma richiede al contrario l'adozione di un atteggiamento critico, che può essere allo stesso tempo la nostra miglior difesa e la nostra miglior garanzia di certezza.

Per quanto riguarda i diritti umani, credo che il primo approccio critico, che tenda a riconoscere problemi e che eviti di accontentarsi della mera constatazione della realtà, presenti molti più vantaggi che inconvenienti. L'atteggiamento critico rispetto al Diritto è in realtà uno dei primi vaccini con i quali il giurista, e il cittadino più in generale, devono immunizzarsi contro le imperfezioni – a volte miserie – del Diritto. Le imperfezioni talvolta si trovano nel testo della legge, mentre in altri casi sono il risultato della divergenza e della contraddizione tra ciò che dice la legge e ciò che succede nella realtà. Questo vaccino è ciò che permetterà al giurista di non diventare un mero servo del Potere. Tuttavia, se focalizziamo l'attenzione nell'ambito più ristretto della legge, le ragioni per un atteggiamento critico e problematico risultano, a mio avviso, ancor più che giustificate.

L'atteggiamento critico e problematico rispetto al discorso (e alla pratica) dei diritti risulta giustificato dal momento che si rivela la posizione che ci permette di individuare due problemi: l'ipocrisia rispetto ai diritti e le contraddizioni tra teoria e pratica. In effetti, essendo i diritti diventati criterio di legittimità dei sistemi politici, elemento necessario alla valutazione della buona o cattiva salute democratica degli stessi, lo scenario in cui oggi viviamo è quello in cui è difficile trovare qualche autorità giuridica o politica, responsabile del riconoscimento e della pratica dei diritti, che si riconosca in modo esplicito come nemico dei diritti, e che faccia di questa affermazione un elemento centrale del suo discorso politico. Quello dei diritti è probabilmente uno degli ambiti in cui il fariseismo si mostra nel modo più evidente. E questo fariseismo è ciò che si nasconde dietro la divergenza tra la teoria del discorso e la prati-

## Leggere un dizionario

Mariafranca Spallanzani

A proposito del *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle. Acteurs et réseaux du savoir*, sous la direction de Luc Foisneau. Avec la collaboration d'Élisabeth Dutartre-Michaut et de Christian Bachelier, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 1-2138.

Il *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, uscito a cura di Luc Foisneau nel 2015, sette anni dopo l'edizione inglese<sup>1</sup>, viene a colmare una lacuna nel panorama degli studi francesi in cui, pur nella grande quantità di dizionari dedicati ai filosofi<sup>2</sup>, mancava un dizionario come questo. Strumento molto utile allo studioso, indispensabile, anzi, per la ricchezza della documentazione che mette a disposizione e per la solidità della struttura che lo sostiene – un *Avant-propos*; otto introduzioni tematiche generali; 693 articoli monografici che presentano la biografie, il pensiero e la bibliografia degli autori; un indice ragionato dei nomi e delle materie –, opera fondamentale per ampiezza e precisione e opera preziosa che farà certamente data negli studi sul XVII secolo, il *Dictionnaire* costituisce anche un genere a parte, tra il dizionario dei nomi e l'enciclopedia delle cose, la storia che narra e la filosofia che analizza. Ed è su questo genere particolare che è interessante riflettere.

Da lettrice di quel *Dictionnaire raisonné* che è l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert e da storica della filosofia quale sono, in particolare

<sup>1</sup> *The Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers*. Edited by Luc Foisneau, London, New York, Thoemmes Continuum, 2008. Il dizionario si iscrive nella trilogia dei dizionari dei filosofi nazionali del XVII e XVIII secolo pubblicati da Thoemmes Continuum: per l'Olanda *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, Edited by W. Van Bunge, H. Krop, B. Leeuwenburgh, H. Van Ruler, P. Schuurman 2003; per l'Inghilterra *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*. Edited by A. Pyle, 2000. L'edizione francese del *Dictionary of Seventeenth-Century French Philosophers* è notevolmente arricchita rispetto ai due volumi inglesi: il *Dictionnaire* presenta infatti 108 articoli supplementari rispetto all'edizione inglese e la completa di otto introduzioni tematiche e di un indice alfabetico storico e ragionato di più di 300 pagine che contiene informazioni ulteriori su tutti gli autori e le autrici citati nel testo, tessendo inoltre trame inedite di relazioni storiche e concettuali.

<sup>2</sup> Per esempio: D. Huisman, (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984 (2009); A. Comte Sponville, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Editions Albin Michel, 2001 (nouv. éd. augm); N. Baraquin, J. Laffitte, J. Russ (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin 2007. Un caso a parte il *Dictionnaire des philosophes médiévaux* a cura di Benoît Patar, Paris, Les Éditions Fides, 2006.

della filosofia di Descartes e della filosofia del XVIII secolo, il secolo dei dizionari, ho salutato la pubblicazione del *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle* con grande soddisfazione e ho accettato con entusiasmo l'invito dei colleghi del «Séminaire Descartes» a prendere la parola nell'incontro organizzato per presentarlo e discuterne<sup>3</sup>, credendo di disporre di qualche strumento per orientare la mia lettura e trarne qualche riflessione da presentare alla discussione del seminario. Ma, non appena ho cominciato a sfogliare quest'opera monumentale, mi sono immediatamente accorta dei limiti delle mie conoscenze e delle mie risorse ermeneutiche.

### 1. Il dizionario dei filosofi

In effetti, la mia frequentazione dei filosofi francesi si è rivelata limitata e la mia conoscenza lacunosa se confrontate con le notizie dei 693 diversi articoli in cui il *Dictionnaire* elenca in ordine alfabetico i nomi degli autori e delle autrici che hanno contribuito alla storia intellettuale francese<sup>4</sup> di secolo che va dal 1600 al 1700. E ciò senza presupporre immediatamente una scala di valutazione o un ordine di valori<sup>5</sup>: dagli autori più noti, presentati da vere e proprie monografie di una certa ampiezza che sanno coniugare biografia e filosofia, agli autori la cui esistenza e le cui opere sono quasi del tutto scomparse dalla bibliografia e che, grazie al *Dictionnaire*, ritrovano una vita nuova nelle trame dei saperi del secolo, fino agli autori 'anonimi' «dall'eterodossia assoluta»<sup>6</sup>, integrati in tal modo alla cultura filosofica dell'età. Non meno che un certo numero di donne – e non ci si può che felicitare per questa attenzione –, finalmen-

<sup>3</sup> «Séminaire Descartes. Nouvelles recherches sur le cartésianisme et la philosophie moderne» (ENS, Université Paris I). Séance du 12 décembre 2015: *Répertoire les philosophes. Autour du Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*. Interventions de I. Agostini, L. Renault, M. Spallanzani, T. Verbeek. Réponses de L. Foisneau et des contributeurs. Modérateur: D. Kambouchner. Il testo presente ripropone con varie aggiunte quello del mio intervento notevolmente ampliato (<http://www.philosophie.ens.fr/Descartes-seminaires.html?lang=fr>).

<sup>4</sup> Una Francia dalle frontiere che si modificano nel corso del secolo – avverte Luc Foisneau –, a seconda delle sue vittorie e delle sue sconfitte, tra il trattato di Lyon del 1601 e la guerra di Secessione Spagnola, che vedrà Luigi XIV cedere Ypres, Menin e Tournai (*Avant-Propos*, in *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, op. cit., p. 27).

<sup>5</sup> L. Foisneau, *Avant-Propos*, op. cit., p. 25.

<sup>6</sup> G. Paganini, *La pensée clandestine*, in *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, op. cit., p. 60.

# *Le vicissitudini della dialettica. Critiche e repliche nella ricezione tedesca e italiana della filosofia di Hegel*

Francesco Cerrato

## 1. *Hegel e i suoi riformatori*

«Un unitario processo di dissoluzione della filosofia hegeliana dello Spirito assoluto»: così, nel saggio *Da Hegel a Nietzsche* (1949), Karl Löwith definisce lo sviluppo della storia della filosofia di lingua tedesca dalla morte di Hegel fino alla nietzschiana volontà di potenza. Tutta la filosofia del secondo Ottocento in Germania qualificerebbe se stessa rifiutando l'astrattismo della filosofia hegeliana. Di questa vengono criticati l'aspetto sistemico e la pretesa di sottomettere l'empirico ad un divenire astratto, conservante in sé ancora profonde tracce teologiche. Nel proprio lavoro Löwith esprime un giudizio positivo su questa reazione anti-hegeliana, senza la quale non sarebbe stato possibile quell'approdo all'analisi dell'uomo e della società che rappresenta la cifra stilistica più innovativa e feconda della filosofia del Novecento.

A partire da questo giudizio di Karl Löwith prende le mosse il saggio di Roberto Morani dedicato proprio alla ricezione della filosofia hegeliana<sup>1</sup>. Almeno inizialmente l'autore sembra voler assumere la medesima prospettiva di Löwith, anch'egli interpretando la reazione anti-hegeliana quale momento caratterizzante la filosofia tedesca del secolo XIX. A non essere condivisi, invece, sono i giudizi di Löwith in merito all'inevitabilità e alla positività di questo processo. Nel corso di tutta la prima parte del volume l'intera tensione ermeneutica sembra infatti volta a smentire, testi di Hegel alla mano, l'affermazione di Löwith, il quale proprio in riferimento all'emarginazione della filosofia hegeliana aveva chiosato: «l'albero si giudica dai frutti, il padre dai figli»<sup>2</sup>. Al contrario, secondo Morani il pensiero ottocentesco, «nonostante le apparenze, non opera in realtà alcuna rottura rivoluzionaria rispetto ad Hegel», ma anzi «si limita ad esprimere un contro movimento che rimane nell'orbita di

<sup>1</sup> R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

<sup>2</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Nuova edizione riveduta, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1959 p. 18.

ciò contro cui si oppone, non riuscendo a conquistare alcuna nuova posizione»<sup>3</sup>.

Muovendosi lungo un arco di tempo di quasi un secolo, il volume di Roberto Morani ricostruisce la ricezione della filosofia hegeliana in Germania e in Italia, dagli anni Trenta dell'Ottocento fino ai primi anni Dieci del Novecento. Nel corso di questo periodo, che segna una stagione decisiva, non solo della storia della cultura ma dell'intera storia europea, l'analisi del dibattito che si sviluppa intorno al pensiero hegeliano costituisce la via d'accesso prioritaria per affrontare alcuni momenti fondamentali dell'intera storia della filosofia. Due sono i nuclei principali di indagine: allo studio del dibattito tedesco sul pensiero hegeliano, condotto nel corso della prima parte del volume, succede nella seconda parte un'attenta ricostruzione della presenza della filosofia hegeliana nella cultura filosofica dell'Italia post-unitaria.

## 2. Schelling, Feuerbach, Trendelenburg

Le critiche di Schelling, Feuerbach e Trendelenburg condividono il medesimo richiamo alla concretezza, opposto all'astrattezza di cui viene accusato l'incedere dello spirito hegeliano rispetto all'eterogeneità del mondo della concretezza empirica. La tensione teoretica che vede opporsi la filosofia di Schelling e quella di Hegel viene definita come un vero e proprio evento epocale della storia della filosofia. Per una sorta di eterogenesi dei fini, invece di allontanare l'ambiente filosofico tedesco dal pensiero hegeliano, le osservazioni di Schelling saranno successivamente riprese proprio da quegli autori, come Feuerbach, Ruge, Marx, i quali, pur condannando le astrattezze del sistema, continueranno a voler costruire un approccio riformatore, e non semplicemente liquidatorio, alla dialettica hegeliana.

La posizione di Schelling viene ricostruita facendo riferimento alla *Prefazione a uno scritto filosofico del signor Cousin* (1834) e alle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (1827, considerate quest'ultime, però, solo per quanto concerne le critiche alle prime categorie logiche). Alla tirannia del concetto, di cui viene accusata la filosofia hegeliana, Schelling oppone un costante richiamo

<sup>3</sup> R. Morani, *La dialettica*, cit., p. 79.

*Critica filosofica, pratica politica e storicità della cultura.  
Per un progresso dell'eredità freudiana*

Riccardo Bonfiglioli

Note su: Élisabeth Roudinesco, *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, traduzione di Valeria Zini, Paris, Éditions du Seuil, 2014, pp. 592.

Per poter dipanare criticamente l'ordito storico-teoretico dell'ultimo lavoro di Élisabeth Roudinesco *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro* (uscito l'11 settembre 2014 in Francia, edito dalle Éditions du Seuil, e pubblicato in Italia il 20 ottobre del 2015 dalla collana Einaudi «La Biblioteca») occorre, in primo luogo, comprendere quale posizione esso concretamente ricopra entro la lunga e controversa tradizione occidentale di opere e discorsi, proliferati da sessant'anni or sono, intorno al pensiero e all'uomo Sigmund Freud.

Apparentemente prossimo alla saturazione, lo scontro ideologico per il controllo monopolistico del senso storiografico, politico e culturale dell'eredità freudiana ha continuato in realtà ad espandersi, dalla morte del padre della psicanalisi al nostro tempo, fino ad occupare una posizione d'interesse generale in seno agli spazi odierni di propalazione pubblica delle idee (giornali, riviste specializzate, convegni, radio e televisione, «industria culturale»).

La propaganda ed il consolidamento di luoghi comuni, leggende ed apologie agiografiche, sulla vita e il patrimonio culturale di Freud, frutto di modi, usi, premesse, prospettive, finalità e interessi divergenti, si sono insinuati indiscriminatamente nell'immaginario collettivo, fissandosi e favorendo, all'interno di specifiche e strumentali condizioni, la subordinazione della pensabilità stessa dei testi freudiani a superficiali connotazioni semantiche e concettuali.

Ci si interroga sistematicamente su come sia possibile, in presenza di numerosi studi analitici in proposito, un così forte condizionamento da parte di interpretazioni pseudoscientifiche a danno del processo di costruzione di un buon senso comune.

Invero, stiamo assistendo ad un processo di graduale e violenta espropriazione e privatizzazione del significato storico-teorico della dottrina freudiana nel nostro tempo. Il congelamento del dinamismo tematico, del magma teoretico della psicoanalisi, lo svuota-

## Heidegger e lo spettro di Marx. I Quaderni Neri tra il 1931 e il 1939

Gennaro Imbriano

Note su: Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 95, Frankfurt a.M., Klostermann, 2014, trad. it.: *Quaderni Neri 1931-1938 [Riflessioni II-VI]*, Milano, Bompiani, 2015, 701 pp.; Id., *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 96, Frankfurt a.M., Klostermann, 2014, trad. it.: *Quaderni Neri 1938-1939 [Riflessioni VII-XI]*, Milano, Bompiani, 2016, 595 pp.; Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2015, trad. it.: *Heidegger e il mito della cospirazione ebraica*, Milano, Bompiani, 2015, 149 pp.; Donatella Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014, 352 pp.; Donatella Di Cesare, *Heidegger & Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, 148 pp.

Esce in italiano anche il secondo volume dei *Quaderni Neri* (M. Heidegger, *Quaderni Neri 1938-1939 [Riflessioni VII-XI]*, Milano, Bompiani, 2016, 595 pp. [da ora: QN 2]), tradotto, come il primo (M. Heidegger, *Quaderni Neri 1931-1938 [Riflessioni II-VI]*, Milano, Bompiani, 2015, 701 pp. [da ora: QN 1]), da Alessandra Iadicicco. Anche se il lettore italiano ha a disposizione, al momento, solo due dei quattro volumi della *Gesamtausgabe* heideggeriana che raccolgono gli *Schwarze Hefte* già pubblicati in tedesco tra il 2014 e il 2015 (si tratta dei volumi 94-97, curati da Peter Trawny: per le notizie redazionali si veda la sua *Postfazione del curatore*, in QN 1, pp. 691-701), e anche se l'edizione dei *Quaderni* è ancora in via di completamento (mancano all'appello, infatti, diversi *Hefte*, che saranno pubblicati nei volumi 98-102 della *Gesamtausgabe*), il clamore suscitato è stato significativo. Non solo per l'imbarazzante presenza, nei taccuini heideggeriani, di inequivocabili e persistenti tracce di antisemitismo, ma anche per la conseguente riemersione di domande scottanti, che attengono al rapporto tra Heidegger e il nazismo, al suo coinvolgimento nel regime, alla possibilità di separare la sua filosofia dal suo impegno politico, all'effettiva consistenza del suo congedo dal nazismo negli anni del post-rettorato e, da ultimo, alla sconvolgente radicalità delle sue convinzioni antisemite.

L'antisemitismo heideggeriano ha dominato finora il dibattito<sup>1</sup>. Come era naturale che fosse. Ma questo ha in qualche modo oscurato la scena, mettendo in secondo piano il contesto nel quale esso matura e si svolge. Questo contesto è teorico e, più propriamente, filosofico-politico. Nei *Quaderni Neri* emerge una trama discorsiva che qualifica in termini concreti il problema heideggeriano della storia dell'essere e tutte le questioni a esso connesse, prima ancora che il riferimento all'«ebreo» faccia la sua comparsa. È una trama discorsiva complessa e non scontata. Inedita, per certi versi. Che lascia emergere la dimensione propriamente polemologica dell'intera problematica filosofica heideggeriana.

### 1. Il «fondamento» e la «svolta»

I *Quaderni Neri* contengono «“riflessioni”» che «non sono “aforismi” da intendersi come “massime di saggezza”», bensì «avamposti invisibili» di un «domandare di nuovo iniziale che, a differenza del pensiero metafisico, si chiama *pensiero della storia dell'essere*» (QN 2, p. 360). La loro incidenza non è occasionale, la loro rilevanza non è secondaria. Non appare allora casuale che il tema dei primi appunti (quelli del 1931) si collochi interamente sullo sfondo della ricerca heideggeriana successiva a *Essere e tempo*. Il nodo è il «*potenziamento dell'essere!*», da perseguire ricercando la possibilità di un «nuovo e più grande inizio»: «questo solo importa» (QN 1, pp. 48,

<sup>1</sup> Per un primo inquadramento dell'animata polemica concernente l'antisemitismo heideggeriano si vedano: G. Vattimo, *Heidegger antisemita indispensabile*, «L'Espresso», 11.12.2014, p. 109; G. Figal, «Das Ende des Heideggerianertums». Günter Figal im Gespräche mit Bettina Schulte, «Information Philosophie», 1, 2015, pp. 129-131; D. Di Cesare, *Heidegger: «Gli ebrei si sono autoannientati»*, «Il Corriere della Sera», 08.02.2015; Id., *Heidegger-Enthüllung. Selbstvernichtung der Juden. Exklusiv-Interview mit Donatella Di Cesare*, «Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift», 10.02.2015; C. Malabou, *L'anti-heideggérianisme idéologique: une nouvelle guerre contre l'intelligence*, «La Quinzaine littéraire», 16.06.2005; H. Heidegger, *Randständige Bemerkungen. Die Berichterstattung über meinen Vater Martin Heidegger hat sich verirrt. Er war kein Antisemit*, «Die Zeit», 06.08.2015; F.W. von Hermann, *Heidegger non era antisemita*, «Il Corriere della Sera», 04.10.2015; A. Bolaffi, *L'equivoco del nazismo spirituale*, «la Repubblica», 27.11.2015; A. Gnoli, *Nell'abisso dello Zibaldone maledetto di Heidegger*, «la Repubblica», 27.11.2015; C. Galli, *Il Logos disperso nella foresta nera*, «il manifesto», 11.12.2015; Id., *Alla ricerca dell'essere*, «il manifesto», 14.04.2016; G. Vattimo, *Non basta un quaderno nero per liquidare Heidegger*, «Il Fatto Quotidiano», 12.12.2015, p. 22. Tra i libri si vedano, oltre a quelli recensiti in questa nota, anche J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015; P. Trawny, A.J. Mitchell (a cura di), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2015; A. Fabris (a cura di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni Neri di Heidegger tra filosofia e politica*, Pisa, ETS, 2014.

mento del senso espresso dalla catabasi freudiana, a vantaggio di leggi e logiche mercantili egemoniche, ci sembrano ascrivibili, tra gli innumerevoli motivi di diverso ordine e natura, ad una contraddizione intrinseca alla comunicazione pubblica del nostro presente: un conflitto rimosso e irrisolto, tra tipologie dominanti di una divulgazione pubblica eteronoma, la cui centralità e il cui fondamento germinano da una concezione in cui la cultura è strumento fine a se stesso o per esigenze strumentali, e un corpo accademico che si è assolutizzato ideologicamente, distante dalla formulazione di una pratica politica del sapere filosofico, mai abbastanza auto-critico rispetto alle forme di linguaggio e di pensiero funzionali per incidere efficacemente sull'opinione pubblica e insieme ad essa.

All'interno di una relazione in cui, il più delle volte, sedicenti esperti travasano nozioni dentro a consumatori-spettatori (pensiamo ad un uso dei *media* come pulpiti virtuali, in un rapporto dunque asimmetrico, innestato su un fideismo cieco del ricevente, sintomo del disagio di una civiltà in crisi) abbiamo, come vedremo, da una parte, una logica che erge un particolare biografico, destoricizzato, ad astrazione intellettualistica e promuove, autolegittimandosi mediante la conseguente restaurazione del *principium auctoritatis*, un'immagine alienante dell'esperienza conoscitiva della realtà teorico-concreta da parte del soggetto. Dall'altra, un dibattito tra i punti di vista particolari dei vari specialismi che rischia di cementare le modalità di un confronto il cui propugnato pluralismo si rivela poi la sua degenerazione, il suo opposto rovesciato. Un relativismo ottuso assolutizzante la propria autoreferenziale parzialità, lontano dal dialogo proficuo che pretende di rappresentare.

Nell'atto di subordinare la complessità dell'esperienza conoscitiva del reale ad un'indagine gnoseologica ed epistemologica meramente schematica o ingenuamente fattuale, fondata sul primato di una disciplina che, a sua volta, fa un uso riduzionistico della ragione<sup>1</sup>, si finisce per cadere vittima dell'onnipotenza arbitraria che si

<sup>1</sup> Si deve sempre considerare la relazione tra essa e le altre parti che compongono la stratificata e controintuitiva struttura morfologica, fisica e morale dell'uomo: neurofisiologia, cervello e memoria, ontogenesi, immaginazione, emozioni, etc. Come l'esperienza della realtà avviene, in un primo momento, esternamente, per mezzo di una relazione plurisensoriale, possiamo ipotizzare che l'esperienza conoscitiva del reale sia trasdotta, relata alla prima e mediata interiormente da altri fattori come, per esempio, l'inconscio freudiano. Una contestualizzazione storica crediamo debba essere accompagnata da una contestualizzazione interiore e biografica del proprio strumento di indagine, da una consapevolezza delle dinamiche che sottendono alla possibilità dell'esperienza stessa. La prima analogia è suffragata dalla