

*Sui modi dell'appartenenza.
Una mappa di Metafisica Delta (Δ 16-30)*

Simone G. Seminara

In this paper I deal with chapters 16-30 of Aristotle's Metaphysics Book Δ (V). The main aim is to provide a map of their argument. Despite each chapter seems to be devoted only to the analysis of the meanings of a single philosophical term, I shall demonstrate how their ordering is far from being accidental. Each chapter is indeed thematized by its previous one/s and meant to deny relations of convertibility between concepts.

Keywords: Aristotle, Metaphysics, Terms, Concepts, Convertibility.

1. Introduzione

Questo contributo costituisce il secondo di due brevi studi sul libro V (Delta) della *Metafisica* di Aristotele. Mentre il primo era dedicato all'analisi dei capitoli 1-15 di Δ ¹, questo è dedicato all'analisi dei capitoli 16-30. Comune a entrambi gli studi è il presupposto secondo cui Δ non sia una sorta di dizionario filosofico *ante litteram* posteriormente inserito dagli editori nel luogo in cui si trova perché pensato da Aristotele solo quale esterno strumento ausiliare alla sua *Metafisica*². In linea con le più recenti ricerche sul tema, si ritiene, piuttosto, che in Δ Aristotele ci offra l'indagine sugli attributi che appartengono di per sé all'ente in quanto ente promessa nel precedente libro IV (Γ) della *Metafisica*³. Come già nel primo studio si cer-

¹ Cfr. Simone Giuseppe Seminara, *Conversioni reciproche? Una mappa di Metafisica Delta (Δ 1-15)*, «dianoia», 36 (2023) 1, pp. 53-71.

² Per tale approccio tradizionale al libro Δ cfr. Hermann Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 2 voll., Bonn 1848-49, vol. II, pp. 18-20; Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912, pp. 118-21; William David Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924, vol. I, pp. xxiii-xxv; Christopher Kirwan, *Aristotle Metaphysics. Books Γ , Δ , and E*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 122.

³ Convincenti argomenti in favore di tale interpretazione del libro Δ sono offerti in Richard Bodéüs, Annick Stevens, *Aristote. Métaphysique Delta*, Vrin, Paris 2014, pp. 7-13; Stephen Menn, *Aristotle on the Many Senses of Being*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», (2021) LIX, pp. 187-263: pp. 190-6, in cui vengono sintetizzati argomenti più diffusamente esposti in Stephen Menn, *The Aim and The Argument of Aristotle's Metaphysics*, https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeit_er/menn_Iy1b.

cherà di mostrare come, nonostante il modo più naturale di rapportarsi a Δ rimanga quello per cui ciascuno dei suoi capitoli costituisce un'unità teorica indipendente dalle altre e volta all'enumerazione dei significati propri di un certo termine, sia possibile ricostruire la mappa degli snodi argomentativi che inducono Aristotele a passare dall'analisi di un concetto a quella di un altro in modo non casuale. Nello specifico, Aristotele sembra seguire un preciso schema di riferimento, ordinato da due criteri:

- 1) ciascuno degli accidenti per sé dell'ente in quanto ente al centro dell'analisi di ciascun capitolo è in modo più o meno esplicito tematizzato nei capitoli precedenti;
- 2) alla progressiva specificazione concettuale che ciascun capitolo fornisce fa spesso seguito la negazione di relazioni di conversione reciproca fra i termini atti a designare i concetti di volta in volta coinvolti⁴.

Al termine del primo studio si erano così sintetizzate le transizioni teoriche all'opera in $\Delta 1-15$:

- Da $\Delta 1$ a $\Delta 2$: ogni causa è principio, ma non ogni principio è causa. Solo i principi a partire da cui qualcosa *si genera*, è o è *conosciuto* sono cause, ma il concetto di causa permette di distinguere la natura dei principi non solo sulla base dell'opposizione fra il loro carattere interno o esterno a ciò di cui sono principi;
- Da $\Delta 2$ a $\Delta 3$: ogni causa materiale fa riferimento all'indivisibilità di un certo elemento, ma non ogni indivisibile è principio e causa di qualcosa;
- Da $\Delta 3$ a $\Delta 4$: esiste un senso per cui la materia si identifica con la natura di qualcosa, ma non ogni natura ha carattere materiale;
- Da $\Delta 4$ a $\Delta 5$: esiste un senso per cui la natura definisce il concetto di necessità, ma non ogni necessità ha carattere naturale;
- Da $\Delta 5$ a $\Delta 6$: il non poter star diversamente del semplice definisce la necessità che l'uno sia principio di conoscibilità di qualcosa secondo l'indivisibilità della misura prima propria

⁴ Con 'conversione reciproca' rendo la relazione logica espressa dal greco τῶ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις per la quale cfr. Laura Maria Castelli, *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 65-7.

*Il fr. 126 IP² di Senocrate e l'ipotesi di bipartizione dell'anima nell'Accademia antica**

Giulia De Cesaris

In Isnardi Parente's re-edition of Xenocrates' fragments (2012), in the commentary to fr. 126 we read that the information reported 'indicates the departure by Xenocrates and presumably the Academy from Plato's tripartite psychology' (my translation). This paper offers an analysis of fr. 126 IP² and the information ascribed to Xenocrates by Theodoret. The aim is to show that an attentive examination of the information preserved does not allow us to determine whether Xenocrates and the Academy did, in fact, abandon Plato's tripartite psychology.

Keywords: *Xenocrates, Psychology, Soul, Bipartition, Tripartition.*

1. *Introduzione*

Nel fr. 126 IP, Teodoreto riporta che, per Senocrate, una parte dell'anima è quella sensitiva (τὸ μὲν αἰσθητικόν), un'altra quella razionale (τὸ δὲ λογικόν). In effetti, nella prima raccolta di frammenti di Senocrate a cura di Isnardi Parente si trova, in riferimento a questa testimonianza, la seguente osservazione critica:

La notizia è di una certa importanza: indica l'abbandono, da parte di Senocrate e presumibilmente dell'Accademia, della psicologia tripartita di Platone nella *Repubblica* e il ritorno a un tipo di psicologia bipartita, intellegibile-sensibile, ragione-passioni, che è del resto già anticipato da Platone stesso nel *Timeo*¹.

La stessa affermazione è stampata nella edizione rivista e aggiornata della raccolta dei frammenti di Senocrate, pubblicata postuma

* Questo articolo rientra in un progetto finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea, nell'ambito del programma Marie Skłodowska-Curie, Grant Agreement n. 101106264. Desidero ringraziare Arianna Piazzalunga per i suggerimenti che mi ha offerto durante la stesura di questo saggio. La responsabilità degli errori rimane, ovviamente, soltanto mia.

¹ Margherita Isnardi Parente, *Senocrate - Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 398 (= fr. 206). Per semplicità, la numerazione dei frammenti a cui farò riferimento nel resto di questo contributo è quella adottata dalla raccolta dei frammenti di Senocrate rivista e aggiornata (Isnardi Parente, *Senocrate - Ermodoro, Testimonianze e frammenti*. Edizione rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi, Edizioni della Normale, Pisa 2012).

nel 2012². La sicurezza con cui Isnardi Parente si esprime sulla questione della bipartizione dell'anima in ambito accademico incoraggia il lettore ad avere grandi aspettative circa la letteratura specialistica sull'argomento e sull'orientamento degli studi critici. Tuttavia, un breve sguardo ai maggiori articoli e libri prodotti dalla *scholarship* sull'argomento rivela che, in effetti, la situazione non si pone esattamente in questi termini. Non solo la psicologia accademica ha ricevuto molta poca attenzione dalla comunità scientifica³, ma gli studiosi non sono affatto concordi circa i risultati.

In questo articolo, intendo discutere i motivi per i quali il fr. 126 IP² non è decisivo per attribuire alla prima Accademia l'idea di bipartizione dell'anima. Mostrerò che un esame dettagliato del frammento 126 IP², centrale nelle discussioni degli studiosi ma raramente analizzato con attenzione ai suoi contenuti generali, alla sua struttura e al suo contesto di origine, offre, in realtà, buone motivazioni per dubitare della affidabilità delle informazioni normalmente ascritte a Senocrate. Con questo, non intendo concludere che sia impossibile che i primi allievi di Platone si riferissero all'anima anche in modo generale, secondo una differenza essenziale tra la parte 'razionale' e quella 'priva di ragione' – non estranea, peraltro, alla formulazione del *Timeo*; tuttavia, una disamina attenta di come Teodoro organizza le informazioni a sua disposizione nel fr. 126 contribuisce a

² Isnardi Parente, *Senocrate*, pp. 309-10, commento al fr. 126.

³ Le dottrine psicologiche avanzate dai primi allievi di Platone non sono particolarmente esplorate nella letteratura specialistica sull'Accademia, che manca di studi interamente dedicati ad esse (alcune eccezioni sono John Dillon, *How Does the Soul Direct the Body, after All? Traces of a Dispute on Mind-Body Relations in the Old Academy*, in Dorothea Frede, Burkhard Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, pp. 349-58, e John Dillon, *The World Soul Takes Command. The Doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the Academy of Polemon*, in Christoph Helmig (ed.) *World Soul - Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 155-66). Il motivo di questa lacuna è probabilmente da rintracciarsi nel carattere delle poche testimonianze a nostra disposizione, che, oltre ad essere preservate da autori diversi e in momenti cronologici diversi, spesso si limitano a cenni molto sintetici e di difficile contestualizzazione. Per quanto riguarda la psicologia speusippica, alcuni cenni possono essere trovati in Jan Opsomer, *The Platonic Soul. From the Early Academy to the First Century BCE*, in James Warren, Brad Inwood (eds.), *The Metaphysics of the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 171-98, mentre per la mia lettura rimando a Giulia De Cesaris, *From Mathematical Intermediates to an Intermediate Position. The Case of Speusippus' Soul*, «Revue de Philosophie Ancienne», 1 (2022), pp. 47-77. Per quanto riguarda Senocrate, cfr. invece David Sedley, *Xenocrates' Invention of Platonism in Michael Erler, Jan Erik Heßler, Federico Maria Petrucci (eds.), Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 12-37, il quale sostiene che Senocrate si sia fatto portatore di una sistematizzazione delle dottrine platoniche fondata su due testi essenzialmente: il *Timeo* e il *Fedro*.

The Akratic Gap.
Remarks on the Book VII of Nicomachean Ethics in Walter
Burley's Commentary

Roberto Limonta

Walter Burley's Commentary to the Nicomachean Ethics is commonly considered little more than an expositio littere. Nevertheless, in some notanda he raises open questions about the crucial gap between the conclusion of the practical syllogism and action. Within the interpretative framework of Saarinen's and Wood's works, I will focus on Burley's analysis of akrasia in book VII. The first point will be some questions related to a notandum, concerning the gap between intellect and will as typical of akrasia. Secondly, I will analyze it in the light of Burley's semantics, where conceptual tools developed in one science prove useful in solving problems of another discipline, in this case ethics. Finally, I'll address the Commentary's brief gloss about heroic virtue, as example of Burley's first steps in the use of measure languages in ethics, by analogy with the Oxford Calculators' techniques.

Keywords: *Walter Burley, Akrasia, Aristotle, Practical Syllogism, Semantics.*

1. Introduction

In his 1999 article *Walter Burley on akrasia: Second Thoughts*, Risto Saarinen complained about the little scholarly attention devoted to Burley's commentary on the *Nicomachean Ethics*¹. Twenty years later, the situation has not changed much: a critical edition of the *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis* (dated around 1333-1341) is still sorely needed – despite the fact that we do have an excellent manuscript tradition – and the secondary literature is equally lim-

¹ A sincere thanks to Laura Rosella, for her collaboration in the drafting and reviewing of the English version of this text.

Risto Saarinen, *Walter Burley on akrasia: Second Thoughts*, «Vivarium», 37 (1999) 1, pp. 60-71: p. 60. On *akrasia* and weakness of will in Walter Burley and the fortune of his commentary to the *Nicomachean Ethics*, see also Fabrizio Amerini, *14th-century Reactions to Burley*, in Alessandro Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 377-409; Iacopo Costa, *The Ethics of Walter Burley*, in Conti, *A Companion to Walter Burley*, pp. 321-46; Risto Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 131-46; Risto Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 30-1; Rega Wood, *Willing Wickedly: Ockham and Burley Compared*, «Vivarium», 37 (1999), 1, pp. 72-93.

ited. In more recent times, however, the studies of Saarinen, Wood and Costa have at least promoted a renewed appreciation of the importance of this text, which remained part of the university *curricula* until the 16th century².

The purpose of this paper is to shed light on some key aspects of a *notandum* included in Burley's commentary on book 7 of the *Nicomachean Ethics*. It focuses on the akratic's practical syllogism as formulated by Aristotle, but more broadly concerns the issue of acting against one's own best judgement. Burley's goal is to provide an *expositio littere* as faithful to Aristotle's text as possible, and effective for university teaching³. While this is certainly true, the commentary presents a two-tiered structure: in addition to the paraphrastic exposition, a dense apparatus of *notae*, *dubia* and *addendae* offers a critical and often original perspective on key points of the text. Certainly, Burley follows here the same pattern of previous commentaries, such as that by Eustratius of Nicaea and other Greek commentators⁴; but other aspects do not depend on these sources.

The *notandum* at hand is exemplary in this respect, also for the significance of the issue it raises: namely, the problematic but crucial relationship between the propositional level and the pragmatic context within the logical procedure of practical syllogism, i.e. between the level of language and that of action. In the structure of syllogism, action has indeed the role to connect the two levels, by determining a conclusion that should function as a rule of acting. In this paper, I firstly shall therefore outline the terms of the issue; secondly, I'll try a new interpretation providing a reading of the question in the light of Burley's semantics. For it is the latter that is at stake, when the relationship between the necessity of logical conclusions and the necessity of practical acting is put under scrutiny – or, in other words, when the semantic relationship between propositions and their ontological grounding is investigated. Finally, I shall propose a reading of another Burley's note about heroic virtue – at the end of the same book 7 focused to akratic phenomenons – within the context of the *Calculatores'* cultural *milieu* in the first half

² Cfr. Costa, *The Ethics of Walter Burley*, pp. 321-2; James A. Weisheipl, *Repertorium Mertonense*, «*Mediaeval Studies*», 31 (1969), pp. 174-224.

³ Cfr. Wood, *Willing Wickedly*, p. 91.

⁴ Costa, *The Ethics of Walter Burley*, p. 328.

Dire «io» nella filosofia. I tanti moi di Montaigne

Mariafranca Spallanzani

This article aims to examine the question of the moi in Montaigne analyzing the shifting of first person pronoun between story and theory, biography and philosophy. This critical problem agitates indeed the thought of Montaigne, who is sensible to the rights of the individual moi and the experience of the subject but at the same time, to the definition of a possible universality starting from a specific and singular situation: «la forme entière» of the human condition, entirely immersed in the perennial movement of the world and in the temporality of existence, «la nihilité de l'humaine condition».

Keywords: A Philosophy at the First-Person; Montaigne's Les Essais; Skeptical phenomenalism; The multiple versions of the moi; The universal in question.

Problema critico della filosofia degli *Essais*, il movimento dei pronomi di prima persona tra racconto e teoria, biografia e filosofia agita il pensiero di Montaigne, tutto ripiegato come si afferma sull'interiorità di sé e sulla propria esperienza, e impegnato, nel contempo, nella definizione di un'universalità possibile a partire dalla propria situazione determinata e singolare: «la forme entière» della condizione umana¹, tutta immersa nel «movimento perenne» del mondo², nella fluidità delle apparenze e nella temporalità dell'esistenza – «la nihi-

¹ Michel de Montaigne, *Les Essais*, III, 2; VS III, p. 805. Per il testo degli *Essais*, che trascrivo nel francese moderno, mi riferisco all'edizione in tre volumi curata da Pierre Villey per le Presses Universitaires de France nel 1965, dal 1988 disponibile anche nella collezione Quadrige. Nelle note indicherò il libro degli *Essais* in numeri romani, il capitolo in numeri arabi e la pagina dell'edizione Villey-Saulnier (VS). Utilizzo la traduzione italiana degli *Essais* curata da Fausta Garavini nel 1966, ripubblicata nel 1992 per le Edizioni Adelphi e rivista poi per la nuova edizione bilingue col testo a fronte a cura della stessa Garavini e di André Tournon (Bompiani, Milano 2012). Riprendo qui la conferenza che ho tenuto alla Sorbona il 7 ottobre 2023 nell'ambito della «Journée d'agrégation: Montaigne, Les Essais» organizzata dalla collega e amica Dominique Couzinet, professoressa alla Université Paris I Panthéon-Sorbonne, che ringrazio per la sua squisita ospitalità e la sua generosità intellettuale, virtù cartesiana d'elezione. Ritorno qui con ampie integrazioni su alcuni miei articoli dedicati a Montaigne e a Descartes, in particolare *De Descartes à Montaigne. Philosophie première, métaphysique, scepticisme*, in Nicola Panichi e Mariafranca Spallanzani (eds.), *Montaigne and Descartes*, «Montaigne Studies», XXV, 2013, I, pp. 19-29; «Je, Moi, Ego, Me». *Descartes e i pronomi di prima persona singolare*, in Stefano Caroti e Mariafranca Spallanzani (eds.), *Individuazione/Individualità/Identità personale. Le ragioni del singolo*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 95-111.

² *Ibidem*, III, 2; VS III, p. 805: «Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse».

lité de l'humaine condition»³ –, che emerge dal ritratto di un *moi* singolare, informe, inafferrabile e *sans possession de soi*⁴, descritto come radicalmente *hors de l'être*⁵ e «dipinto» nel divenire continuo delle opere e dei giorni della sua esistenza⁶.

Problema critico della filosofia di Montaigne, in cui la prima persona singolare tra singolarità e universalità viene ad assumere un significato teorico non di semplice sostituto del nome, ma, piuttosto, di «istanza di discorso» del soggetto⁷, centro di enunciazione, istituzione espressiva ed inserzione filosofica nella lingua del soggetto stesso che prende la parola in una situazione determinata, unica e individuale. E problema critico della filosofia in generale, quello che Husserl aveva evocato all'inizio della prima meditazione cartesiana come «rovesciamento» del realismo classico verso una teoria della «vita esperiente dell'Io», facendo proprio dell'emergenza dell'Io il segno della crisi dell'ontologia antica e medievale che sposta la centralità dell'essere, della realtà o di Dio stesso al soggetto che dice Io.

Qual è, allora, lo statuto filosofico di questo Io che, nella filosofia, Montaigne e Descartes tra i primi attori e autori di questo «rovesciamento», si afferma attraverso una pratica del linguaggio restituendo effetti teorici decisivi e radicali? Un'archeologia della soggettività, una genealogia del soggetto, allora? Naturalmente la filosofia del soggetto e la filosofia dell'Io, la fenomenologia e l'egologia – per usare la definizione di Paul Ricœur – si esprimono alla prima persona e sono tali solo alla prima persona. E in tutti *Les Essais* di Montaigne il pronome personale della prima persona singolare, nelle sue diverse forme e declinazioni, è in rilievo e non si riduce in alcun modo ad una funzione proconsolare del nome o del concetto. In essi, il pronome *moi* ritrova invece la posizione espressiva particolare dell'autore e l'atto teorico del filosofo che parla in una determinata situazione ed espone la propria singolarità senza imporne la principalità essenzialistica, ma nel quadro di una filosofia che pone il proprio *moi* nel continuo flusso delle apparenze mettendo-

³ *Ibidem*, II, 6; VS II, p. 380.

⁴ *Ibidem*, III, 10; VS III, p. 1011.

⁵ *Ibidem*, I, 3; VS I, p. 17: «Mais étant hors de l'être, nous n'avons aucune communication avec ce qui est».

⁶ *Ibidem*, III, 13; VS III, 1102: «J'ai des portraits de ma forme de vingt-cinq et de trente-cinq ans; je les compare avec celui d'asteure: combien de fois ce n'est plus moi, combien est mon image présente plus éloignée de celles-là que de celle de mon trépas».

⁷ Secondo la definizione di Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 259-60.

Ancora a proposito di storia, progresso e divina Provvidenza. Brevi note su Adam Smith

Alberto Burgio

The essay discusses the historiographical thesis, still hegemonic, according to which Adam Smith was a convinced supporter of the progressive nature of human history. From this perspective it reiterates, first of all, the conjectural status of the stadial theory exposed in the Lectures on Jurisprudence; then examines the vibrant denunciation of the human costs of modernization contained in the Wealth of Nations. The last part of the paper finally addresses the vexed question of the (alleged) theological inspiration of Smith's historical-social analysis, which is still the subject of a heated interpretative dispute today.

Keywords: Adam Smith, Progress, Conjectural History, Stadial Theory, Providence.

1. Equilibri e squilibri, ipotesi e congetture

In un libro uscito l'anno scorso in occasione del trecentesimo della nascita di Adam Smith ho pubblicato un saggio nel quale ho cercato di mettere in discussione alcune certezze sottese all'interpretazione corrente della filosofia smithiana (in particolare della filosofia smithiana della storia)¹. La prima e fondamentale certezza sulla quale mi è parso valesse la pena di riflettere è l'idea recepita secondo cui Smith sarebbe stato un convinto sostenitore del carattere progressivo della storia e la sua opera costituirebbe, al pari di quella di Vico, Turgot e Condorcet, uno snodo cruciale nella costruzione del modello illuministico (progressivistico) di filosofia della storia². Il

¹ Alberto Burgio, *History without Providence? – Adam Smith, Historian and Critic of Modernity*, in Id. (ed.), *Adam Smith and Modernity. 1723-2023*, Routledge, London-New York 2023, pp. 269-88.

² Il nesso tra Smith e la teoria del progresso (affermato già da Gibbon) fu ribadito in tempi più vicini a noi nell'influente saggio di Duncan Forbes, "Scientific" Whiggism: Adam Smith and John Millar, «The Cambridge Journal», 7 (1954) 11, pp. 643-70. Sulla stessa linea, più di recente, si sono posti, tra gli altri, Stewart Justman, *The Autonomous Male of Adam Smith*, University of Oklahoma Press, Norman 1993, p. 128; Michael J. Shapiro, *Reading "Adam Smith": Desire, History, and Value*, Sage, Newbury Park 1993, pp. 55, 58; Aaron Garrett, Ryan P. Hanley, *Adam Smith: History and Impartiality*, in Aaron Garrett, James A. Harris (eds.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century, I. Morals, Politics, Art, Religion*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 239-82.

ragionamento svolto in quel saggio (che qui vorrei sviluppare e in parte modificare) era semplice e implicava che si revocasse in dubbio anche un'altra certezza, relativa alla «teoria stadiale» esposta da Smith, nella sua forma più matura, nelle lezioni di Glasgow sulla *Jurisprudence* dei primi anni Sessanta. Di norma si considera questa teoria un documento inconfutabile dell'ispirazione progressivista della lettura smithiana della storia e tale convinzione poggia in effetti su un dato consistente: anche in Smith la sequenza degli stadi e delle transizioni storiche disegna un percorso ascendente. Nel suo modello il motore della dinamica storica è individuato nello scarto tra domanda (i bisogni di una comunità) e offerta (la produttività aggregata di una formazione sociale all'altezza di un determinato stadio del suo sviluppo). La transizione si verifica quando questo scarto è divenuto incompatibile con la configurazione economico-sociale data (il che avviene di norma in conseguenza del costante aumento della popolazione) e si è al tempo stesso sviluppato un diverso «modo di sussistenza» (un altro paradigma riproduttivo) in grado di *accrescere la produttività sistemica* della comunità e di soddisfare i bisogni crescenti³.

Come si vede, il modello presenta qualche somiglianza con lo schema consegnato da Marx nella «Prefazione» del '59. Anche in questo schema le transizioni storiche conseguono alla rottura di un equilibrio e a un graduale approfondirsi del conseguente squilibrio che finalmente impone il mutamento del «modo di produzione» in precedenza prevalente. La differenza più vistosa tra i due modelli sta forse nel fatto che, mentre Marx individuava il motore della crisi e della transizione nel *conflitto* tra le «forze produttive» di cui la società dispone in una determinata fase storica e i «rapporti di produzione» che quelle forze organizzano, Smith rappresentava una dinamica evolutiva lineare e sostanzialmente pacifica, nella quale il mutamento scaturisce dallo sviluppo stesso delle comunità storiche, come avviene nella crescita fisiologica di un organismo viven-

³ Una lettura diversa della *stadial theory* smithiana (che nega la centralità degli aspetti economici) è stata prospettata da Donald Winch, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 e da Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; vi scorgono invece una tassonomia a-cronica Joe Blosser, *Relational History: Adam Smith's Types of Human History*, «Erasmus Journal for Philosophy and Economics», 12 (2019) 2, pp. 24-48, e Maria Pia Paganelli, *Adam Smith and Economic Development in Theory and Practice: A Rejection of Stadias Model?*, «Journal of the History of Economic Thought», 44 (2022) 1, pp. 95-104.

Tra pieghe e anamorfosi. Sulla lettura deleuziana di Spinoza

Claudio D'Aurizio

This essay aims to examine some aspects of the deleuzian interpretation of Spinoza, not only in regards to his major works on the philosopher – namely Spinoza and the Problem of Expression and Spinoza. Practical Philosophy – but also in regards to the general understanding of his theoretical heritage. The paper starts with a global consideration of the methods employed by Deleuze in his works on the history of philosophy and then focuses on the concepts of 'Anamorphosis' and 'Fold' as two useful tools to deepen Deleuze's interpretation of Spinoza's thought. The 'Anamorphosis' is used in order to explain and frame the great variety of images of Spinoza presented in Deleuze's texts. Within such variety, the concept of 'Fold' can be employed to better understand the underlying unity of Deleuze's reading of Spinoza and its connection with the stages of his own theoretical path.

Keywords: *Deleuze, Spinoza, History of Philosophy, Leibniz, Fold.*

Baruch Spinoza è senz'altro uno dei maggiori «intercessori»¹ del pensiero di Gilles Deleuze, che in più occasioni ammette e riconosce una predilezione speciale nei riguardi del filosofo olandese. In tal senso, si possono menzionare almeno due dichiarazioni particolarmente significative di tale ammirazione. La prima si trova in un libro del 1977, composto assieme alla giornalista Claire Parnet e laconicamente intitolato *Dialogues*. Essa recita: «[è] proprio su Spinoza che ho lavorato più seriamente secondo le norme della storia della filosofia, ma è pure lui quello che mi ha fatto l'effetto di una corrente d'aria che vi soffia sulla schiena tutte le volte che vi mettete a leggerlo, o di una scopa di una strega che vi viene offerta per montarvi sopra. Spinoza non si è neanche cominciato a comprenderlo e io non più degli altri»². La seconda proviene, invece, dall'*Abécédaire de Gilles Deleuze*,

¹ Secondo l'espressione impiegata in un'intervista dallo stesso autore per utilizzare i propri riferimenti teorici principali: Gilles Deleuze, *Interview* (1985); trad. it. a cura di Stefano Verdicchio, *Gli intercessori*, in Gilles Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 161-79.

² Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues* (1977); trad. it. a cura di Gianpiero Comolli, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 19-20. Il parallelo fra la lettura di Spinoza e la corsa su di una scopa stregata è ispirato dalle parole di Yakov Bok, protagonista di un romanzo di Bernard Malamud: «quando si ha a che fare con pensieri come quelli [di Spinoza] par di volare a cavallo di una scopa» (Bernard Malamud, *The Fixer* (1966); trad. it. a cura di Ida Omboni, *L'uomo di Kiev*, Einaudi, Torino 1968, p. 62).

lunga videointervista realizzata fra il 1988 e il 1989 – anche in questo caso grazie alla collaborazione di Parnet. Alla lettera C (cui corrisponde il tema “Cultura”), interrogato sulla propria relazione con la cultura e col mondo culturale, Deleuze risponde sostenendo di apprendere la maggior parte delle cose in relazione a un particolare compito e di dimenticarle non appena il compito è svolto. Eccezion fatta, aggiunge, «per alcuni rari casi, per esempio Spinoza, che non dimentico mai e che è nel mio cuore e nella mia testa»³. Com'è noto, il confronto deleuziano con la filosofia di Spinoza consta di tre momenti principali⁴, ma la presenza del filosofo di Amsterdam nei suoi testi e nel suo insegnamento è costante, tracciando un arco temporale continuativo che va dagli esordi ai suoi ultimissimi sviluppi⁵. Nelle pagine che seguono intendiamo indagare alcuni aspetti della rilettura deleuziana di Spinoza focalizzandoci su due nodi problematici, fittamente intrecciati fra loro, che la determinano e la definiscono. Questi consistono rispettivamente nel *metodo filosofico* attraverso cui Deleuze legge e ricostruisce Spinoza, tessendo una rete di rapporti teorici che ne riattiva il pensiero in chiave strategica e pro-

³ Gilles Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze. Entretiens avec Claire Parnet* (2004); trad. it. a cura di Roberto Ciccarelli, *Abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma 2005, Lettera C (Cultura).

⁴ Ovvero, la tesi complementare di dottorato: Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968); trad. it. a cura di Saverio Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999; il corso tenuto presso l'Université de Vincennes – Saint Denis durante l'anno accademico 1980-1981 (mentre la trascrizione dell'originale francese di queste lezioni è disponibile esclusivamente online, in italiano è stata realizzata una traduzione edita in volume: Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, Ombre corte, Verona 2007); la pubblicazione di *Spinoza. Philosophie pratique*, libro che conosce due edizioni, una nel 1970 e una più ampia nel 1981, Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (1981); trad. it. a cura di Marco Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016². In queste pagine non ci focalizzeremo esclusivamente sulle monografie dedicate a Spinoza, né considereremo le differenze fra i diversi momenti della lettura deleuziana di Spinoza, concentrandoci piuttosto sulle costanti e sui tratti unitari riscontrabili al suo interno. Un'analisi attenta alle oscillazioni e agli slittamenti fra il primo e il secondo dei libri deleuziani su Spinoza è stata svolta, sulle pagine di questa rivista, da Francesco Cerrato, *Espressione e vita: lo Spinoza di Deleuze*, «dianoia», 18 (2013), pp. 301-30; vedi anche Francesco Cerrato, *Espressione, univocità e nozioni comuni. Lo spinozismo novecentesco di Deleuze*, in Manlio Iofrida, Francesco Cerrato, Andrea Spreafico (eds.), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze 2008, pp. 81-94.

⁵ Cfr. rispettivamente il corso tenuto presso il liceo Louis Le Grand di Parigi: Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que fonder?* (1955-1956); trad. it. a cura di Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi, *Che cos'è fondare?*, in Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano 2010, pp. 125-200; e il saggio spinoziano posto a conclusione dell'ultimo volume pubblicato in vita da Deleuze: Gilles Deleuze, *Spinoza et les trois «éthiques»* (1993); trad. it. a cura di Alberto Panaro, *Spinoza e le tre “etiche”*, in Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 179-93.

*Terra come spazio politico.
L'Antropocene alla luce dell'ontologia geografica di Augustin
Berque*

Riccardo Ferracci

This essay proposal is to think of the Anthropocene as an existential change: that is, as the moment in which the whole Earth exists, for us, as a political space. To do this, I place myself at the crossroads between geography and philosophy, firstly criticizing a certain "negative" idea of geography, which brings with it a certain idea of the political. Secondly, I briefly introduce what I consider to be some fundamental lines of the thought of the French geographer Augustin Berque. Against this background, and by crossing his reasoning with some of Merleau-Ponty's now classic reflections on the relationship between Culture and Nature, I finally come to criticize the idea of Nature as the other space par excellence, the outside of the human animal.

Keywords: *Onto-geography, Anthropocene, Nature, Politics, Berque.*

1. *Crisi climatica e geografia*

La crisi climatica è prima di tutto una crisi delle *relazioni*: tra la Terra e l'animale umano; tra l'animale umano e gli animali non umani; tra le varie strategie – incompatibili e conflittuali – che l'animale umano pratica per abitare la Terra, i territori e gli ambienti *di cui e in cui* è. In modo ancor più ovvio la crisi climatica rappresenta una crisi degli *spazi*, nella misura in cui ogni spazio è luogo di relazioni: ad essere in crisi non è più solo il modello produttivo capitalistico, che ha nella città il proprio spazio d'eccellenza, bensì la possibilità stessa dell'animale umano, nella pluralità delle sue strategie (pratiche, politiche, culturali...), di continuare ad abitare l'eterogeneità degli spazi ambientali, sociali e mentali¹. Da un punto di vista filosofico, dunque, la crisi climatica è, tra le altre cose, anche una crisi dei *modelli teorici* – più classicamente, delle rappresentazioni – con cui impariamo, pensiamo e agiamo le relazioni e gli spazi che abitiamo. Da qui l'interesse per la contaminazione tra filosofia e geo-

¹ Félix Guattari, *Le trois écologies* (1989); trad. it. a cura di Riccardo D'Este, *Le tre ecologie*, Sonda, Milano 1991.

grafia come tentativo di elaborare dei modelli spaziali e relazionali all'altezza della *sfida* che il cambiamento climatico rappresenta per le strategie e le pratiche umane.

Per tentare questo incontro sembra importante innanzitutto criticare un certo modo di intendere filosoficamente la geografia: un modo che vede nell'approccio geografico, e anzi in particolar modo nell'approccio cartografico da cui la geografia nasce, una necessaria quanto violenta riduzione di complessità del mondo. Una fondazione del *gesto geografico* tanto più filosofica – ancor meglio, ontologica – piuttosto che meramente geografica. Un modello di questa idea che vogliamo criticare si trova in alcuni scritti del geografo italiano Franco Farinelli.

Nel dire ciò non pensiamo di far altro che di mostrare un filo nascosto nella trama dei ragionamenti dello stesso Farinelli, che nel testo intitolato *Geografia*² fornisce una sorta di origine mitica alla geografia stessa. Lo spunto è offerto da una lettura del mito di Ulisse e Polifemo. In esso Ulisse incarnerebbe il nascente geografo che sconfigge l'incomprensibilità delle forze naturali, incarnate a loro volta dal ciclope con un sol occhio, compiendo un gesto, quello dell'accecazione tramite un tronco, che nell'interpretazione di Farinelli rappresenta una sorta di *archetipo* della matita del cartografo che sconfigge l'immensità della Terra riducendola a rappresentazione bidimensionale³. Questa immagine fornisce un archetipo proprio nel senso in cui non è fornita un'origine *storica*, bensì un'interpretazione che riguarda le modalità con cui la geografia da sempre e per sempre nasce e si rigenera, giacché, nelle parole dello stesso Farinelli, «ogni volta che squadriamo un foglio con riga e compasso torniamo come Ulisse ad accecare Polifemo»⁴.

Una seconda *fondazione* è data dal mito di Dioniso, il cui corpo smembrato dai Titani – che qui, come Polifemo, sono simbolo di forze incomprensibili e profonde, letteralmente *ctonie* (nel mito, figli di *Ctòn*, rappresentazione dell'aspetto oscuro della Terra) – viene ricomposto su un altare, e quindi riassembleto "in orizzontale" – proprio come facciamo noi quando riassemblemo la forma del globo su un foglio o su una tavola – dal fratello Apollo che «è costretto ad agire secondo quello che la tavola dell'altare gli detta, secondo

² Franco Farinelli, *Geografia*, Einaudi, Torino 2003.

³ *Ibidem*, pp. 1-5.

⁴ *Ibidem*, p. 4.

Note

Recenti studi nietzscheani in Italia

Davide Tolomelli

1. La Francia e Nietzsche

Non solo in *Jenseits von Gut und Böse* la Francia viene definita «la sede della più intellettuale e più raffinata cultura europea»¹, ma indubbiamente, fin da subito, l'intera opera nietzscheana ebbe la capacità di suscitare forti reazioni, non sempre positive, nella cultura francese. Non c'è da stupirsi dunque che il legame tra Nietzsche e la Francia sia stato frequentemente oggetto di indagine storiografica. Rinovano questo campo di studi due recenti lavori pubblicati in Italia: l'influsso della cultura francese su Nietzsche è al centro di *Nietzsche e lo spirito latino* di Giuliano Campioni; mentre della ricezione di Nietzsche in Francia si occupa Erminio Maglione nel volume *L'agitatore, l'imperialista e il filosofo. Metamorfosi di Nietzsche in Francia*².

Storico della filosofia e già docente presso l'università di Pisa, Giuliano Campioni si è a lungo dedicato allo studio dell'opera di Nietzsche. Tra i suoi lavori più significativi ci si limiterà a citare *Nietzsche. La morale dell'eroe* del 2008 e il recente *Quattro passi con Nietzsche* del 2021. Questo nuovo libro ritorna su un problema già al centro de *Il genio tiranno* del 2010³: con l'obiettivo polemico di contrastare quella lettura limitante e ideologica, sorta in Germania negli anni del Nazismo, per la quale Nietzsche viene additato come il «rappresentante tipico dello spirito germanico»⁴, Campioni si sforza di porre in evidenza il ruolo decisivo che per la formazione nietzscheana ebbero i Classici del Rinascimento e la filosofia francese. Nel corso del libro, in particolare, Descartes e Renan sono tra gli autori più studiati anche al fine di ridimensionare, per contrasto, l'influsso sovente attribuito in sede storiografica a Schopenhauer e Wagner. Prendendo le distanze da quelle che vengo-

¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886); trad. it. *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1968, p. 168.

² Giuliano Campioni, *Nietzsche e lo spirito latino*, Mimesis, Milano 2022. Erminio Maglione, *L'agitatore, l'imperialista e il filosofo. Metamorfosi di Nietzsche in Francia*, Mimesis, Milano 2023.

³ Si veda Campioni, *Nietzsche e lo spirito latino*, p. 19.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

no definite «semplificazioni ideologiche»⁵, individuate negli studi di Thierry Maulnier, di Ernst Bertram, di Alfred Baeumler, ma anche di Karl Löwith⁶, la filosofia di Descartes viene giudicata fonte imprescindibile almeno per il Nietzsche di *Umano, troppo umano*. Segnatamente Campioni sostiene che se negli anni della *Nascita della tragedia*, sul filosofo delle *Meditazioni* pesava indubbiamente l'interpretazione schopenhaueriana, assai critica verso Descartes, a partire da *Menschliches, Allzumenschliches* maturerebbe, invece, un diverso e più maturo sguardo verso l'autore delle *Meditazioni*. Prova ne sarebbe l'ampia citazione di un brano tratto dalla terza parte del *Discorso sul metodo* presente fin dalla prima edizione dell'opera, risalente al 1878. Ciò che del contributo del filosofo francese interesserebbe maggiormente a Nietzsche a questa altezza della sua speculazione sarebbero soprattutto i temi del «metodo» e della «gioia/passione della conoscenza»⁷. A partire dalla fine degli anni Ottanta, infatti, egli intenderebbe ripartire dal metodo cartesiano proprio per allontanarsi da Schopenhauer e dal suo concetto di «immediatezza conoscitiva del genio», in precedenza opposta a qualsiasi processo di elaborazione razionale. Tale avvicinamento alla filosofia di Descartes non implica però una visione acritica del filosofo francese, come mostra il giudizio per il quale quest'ultimo, secondo Nietzsche, sarebbe «rimasto impigliato 'nella trappola delle parole'» e credendo «all'io come sostanza» non avrebbe «portato a fondo la critica e il dubbio»⁸.

Un rapporto di verso opposto, ma non meno significativo leggerebbe invece – sempre secondo Campioni – Nietzsche a Ernest Renan. Se nel periodo della *Artisten-Metaphysik*, l'influenza di Schopenhauer avvicinerrebbe Nietzsche ai *Dialogues* di Renan in ragione della persistenza in lui di una prospettiva ancora teleologica, a partire dall'elaborazione dei concetti di eterno ritorno e *chaos sive natura* tale sfondo teleologico verrebbe meno. L'affermarsi di contro dell'idea «di un divenire innocente che nel suo radicale immanentismo distrugge ogni residua "ombra di Dio"» e valorizza ogni attimo

⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁶ A questo proposito i testi sui quali si sofferma Campioni sono: Thierry Maulnier, *Nietzsche*, Gallimard, Paris 1933; Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988; Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931; Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.

⁷ Campioni, *Nietzsche e lo spirito latino*, p. 47.

⁸ *Ibidem*, p. 48.

Filosofia del diritto o filosofi del diritto? *Sulle orme di Riccardo Orestano**

Francesco Riccobono

Con “esperienza giuridica” mi sono incontrato la prima volta sul treno Ancona-Foligno-Roma, un qualche sabato sera del 1935-1937. Era il treno dove Giuseppe Capograssi, allora docente a Macerata, ed io verdissimo incaricato a Camerino ci si ritrovava in quegli anni, sulla via del comune ritorno a Roma.

Così Riccardo Orestano racconta, ricorrendo ad una raffigurazione personificata dell’idea, la sua personale “esperienza” di “esperienza giuridica”¹. Forse è possibile fare qualcosa di simile con il concetto di “filosofia del diritto”, riscattandolo dai luoghi delle sostanze ontologiche per restituirlo alle singole manifestazioni storiche di un pensiero cosiddetto “filosofico-giuridico” e da qui per vedere, dietro ogni pensiero filosofico-giuridico, il suo autore, con la particolarità della sua biografia individuale.

L’operazione non è semplice e necessita, comunque, di alcune premesse. La prima è puntualizzare che non possiamo accontentarci di una definizione convenzionale di “filosofia del diritto” né rimettere la questione ad una declaratoria ministeriale che spieghi cosa debba intendersi per “filosofia del diritto”: semplicemente un settore scientifico disciplinare, magari ricco di diramazioni e sottosettori. Questa scelta potrebbe anche avere qualche ragione, rispondendo a esigenze di formazione del giurista², ma non aiuta ad affrontare la domanda sull’identità della filosofia del diritto oltre l’immagine di una sua “identità plurale”, consistente – in ultima istanza – in una registrazione dei tradizionali campi di interesse e in una presa d’at-

* Intervento al Convegno “Natura e funzione della filosofia del diritto”, Pisa 24 e 25 novembre 2023.

¹ Riccardo Orestano, *Della “esperienza giuridica” vista da un giurista*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», (1980) 4, pp. 1173-247, rist. in Id., *‘Diritto’. Incontri e scontri*, il Mulino, Bologna 1981, il passo citato è a p. 490.

² Ampiamente esplorate da Tommaso Greco, *L’orizzonte del giurista tra autonomia ed eteronomia*, in Beatrice Pasciuta, Luca Loschiavo (eds.) *La formazione del giurista. Contributi ad una riflessione*, Roma TrE-Press, Roma 2018, pp. 45-68.

to dei nuovi (soprattutto bioetica e informatica giuridica)³. Né possiamo rifugiarsi nel general-generico, considerando “filosofia del diritto” ogni riflessione sulla fenomenologia giuridica, poiché, così, verrebbe prima o poi a mancare ogni referente oggettivo all’identificazione della materia. Mentre con “diritto civile”, “diritto pubblico”, “diritto penale”, etc., infatti, si identificano contemporaneamente insieme omogenei di prodotti legislativi e pratiche giurisprudenziali e le discipline “scientifiche” dedicate alla loro rispettiva illustrazione e sistematizzazione, non è altrettanto evidente quale riferimento reale abbia la filosofia del diritto. L’alternativa che si pone è tra un’infinita galassia “giuridica” e ambiti giuridici particolari da sottoporre ad un’analisi riflessiva. E qui è difficile comprendere perché questa analisi riflessiva debba essere svolta proprio dalla “filosofia del diritto”. Orestano – al cui pensiero qui più volte mi appoggerò – negava che tale analisi riflessiva, puntata soprattutto sullo strumentario dei concetti giuridici, potesse essere appaltata esternamente alla filosofia del diritto e sosteneva, al contrario, che dovesse, al di là di uno spontaneo moto di fastidio per l’angustia accademica delle partizioni disciplinari, essere affidata all’interno della *scientia iuris* a coloro che esercitano il *mestiere* di *giurista*. E vedi il suo caustico commento conclusivo: «Lo studio di essa [la “scienza del diritto”], nei suoi processi costitutivi è stato – a lungo e a torto – considerato di competenza soprattutto della “filosofia del diritto”, se non pure di altre e più “alte” forme di speculazioni. Nulla di più assurdo: sarebbe come pretendere che il fabbro (*tractant fabrilia fabri*), il “metalliere” o il falegname fossero tenuti ad attendere che “qualcun altro” loro spiegasse come costruirsi mazze e magli, fucine e crogioli, martelli, tenaglie, asce e seghe, e come battere i chiodi»⁴.

Qui giunti, serve comunque un criterio, se non per sciogliere, almeno per affrontare il problema dell’identificazione della “filosofia del diritto”. Prendendo a prestito una nota formula di Orestano sui problemi teorico-definitivi dei concetti di persona, di diritto soggettivo e di azione e estendendone il raggio di azione, si potrebbe dire: *il problema della natura della filosofia del diritto si risolve nella sua storia*. Ecco, allora la centralità della storia della filosofia del diritto, al netto di ogni tentazione ontologico-speculativa. Una conside-

³ Così interpreto i risultati del XXVI Congresso della Società Italiana di Filosofia del Diritto, cfr. Patrick Nerhot (ed.), *L’identità plurale della filosofia del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2009.

⁴ Orestano, *‘Diritto’. Incontri e scontri*, p. 506, n. 27.

*Per una filosofia dell'Alieno.
La «filoso-finzione» di Peter Szendy nel dibattito
contemporaneo sul post-umano*

Giorgio Astone

1. *La Terra vista dalla Luna*

Agli inizi degli anni dieci del secolo, la letteratura dedicata alla riflessione filosofica sulla natura dell'alieno era ancora, specialmente in Europa, piuttosto scarna. Va riconosciuto al volume di Peter Szendy, *Kant chez les extraterrestres, Philosophictions cosmopolitiques* (recentemente tradotto in Italia¹) il merito di aver inaugurato a partire 2011 un nuovo e rilevante dibattito filosofico su questo tema, ancora oggi molto nutrito, anche in ambito accademico. Nelle prossime pagine di questo confronto si descriveranno i contorni generali, soffermandosi in particolar modo proprio sui caratteri di quello che deve essere considerato il suo atto inaugurale. Autore agli inizi degli anni duemila, in collaborazione con Jean-Luc Nancy, del volume *Écoute. Une histoire de nos oreilles*² (scritto nel quale la tradizione del decostruzionismo francese si applica non al 'testo' letterario ma all'ascolto e alla musicologia), Peter Szendy, grazie a un ampio uso della letteratura di *science-fiction*, evidenzia nel volume in questione i limiti di quella che viene definita una prospettiva meramente 'terrestre', oggi ampiamente discussa sia all'interno della discussione sul *postumano* sia nella *Theory Fiction* contemporanea.

Far spazio a una filosofia dell'alieno è necessario – questa è il tema centrale del volume di Szendy – per *de-costruire* l'idea di *umanità* per come essa è andata imponendosi nel corso della modernità filosofica. L'alieno extra-terrestre, in quanto *Altro assoluto*, diviene il

¹ Cfr. Peter Szendy, *Kant e gli extraterrestri. Cosmopolitica e vite interstellari*, Luiss University Press, Roma 2023.

² Cfr. Peter Szendy, *Écoute, une histoire de nos oreilles*, Les Editions de Minuit, Paris 2001. Il tema dell'ascolto viene approfondito anche in *Sur écoute. Esthétique de l'espionnage* (Les Éditions de Minuit, Paris 2007). Szendy diventerà, rispetto a questi temi un modello per le prime due opere della filosofa inglese Naomi Waltham-Smith, che prosegue nell'obiettivo di trasporre l'eredità del decostruzionismo francese in una ricerca fonetico-musicologica. Cfr. Naomi Waltham-Smith, *Music and Belonging. Between Revolution and Restoration*, Oxford University Press, Oxford 2017 ed Ead., *Shattering Biopolitics. Militant Listening and the Sound of Life*, Fordham University Press, New York 2021.

dispositivo teorico necessario per immaginare un nuovo paradigma 'post-/extra-' umano a partire dal quale fondare nuovi diritti e nuove pratiche di solidarietà.

2. Fuori dall'orbita umana

Uno dei primi problemi affrontati da Szendy, ripreso poi costantemente per tutto il volume, concerne la necessità di aggiornare ogni riflessione teorica alla luce dei processi imminenti di *de-territizzazione* della specie umana. Con questa espressione (la traduzione italiana riprende l'originale francese *déterritianisation*), Szendy rievoca consapevolmente il concetto di *déterritorialization* forgiato da Deleuze e Guattari in *Capitalisme et schizophrénie*. Fra i tanti esempi discussi dal pensatore francese al fine di spiegare questo concetto, si distingue tra i più attuali il progetto *#dearMoon* di Elon Musk³. Grazie a esso, una riconfigurazione 'cosmopolitica' (*ad litteram*) dell'esistenza umana su base interplanetaria sembra farsi ogni giorno più concreta: «un'assenza di gravità che, per pochi memorabili giorni o settimane, ci renderebbe dei veri e propri *cosmopoliti* – dei cittadini del cosmo»⁴.

Un secondo esempio sempre di questi processi di «deterritorializzazione» in atto riguarda gli ingenti capitali investiti in progetti di *terraformazione*, finalizzati alla costruzione di un'atmosfera artificiale, simil-terrestre, anche su altri pianeti, come per esempio Marte. Sviluppando queste avanzate tecnologie di terraformazione, i cosmocittadini potrebbero abitare *mondi non terrestri*, il che permetterebbe una colonizzazione umana dell'universo: una trasformazione in Terra o *ri-terrestrazione* del cosmo. In questo modo – osserva Szendy – la Terra potrebbe diventare un *pattern* coloniale da esportare⁵.

Tale questione conduce Szendy sempre più lontano: l'*alieno* (dal greco 'ἄλλος': l'Altro), l'*estraneo*, non può essere né geo-localizzato né *de-geo-localizzato*. Non necessitiamo, cioè, di provare l'esistenza di un'altra forma-di-vita non-umana per discutere filosoficamente il suo significato. Gli alieni vivono già fra noi, nel presente, perché l'idea moderna di "umanità" è già stata ampiamente posta in discussione nell'epoca del postumano. Occorre a questo punto pensare gli 'alieni-che-stiamo-divenendo', «reinscrivendo nel cosmo un'alteri-

³ Szendy, *Kant e gli extraterrestri*, pp. 9-14.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 12.