

Spinoza e l'imitazione degli affetti

Francesco Toto

This article examines Spinoza's notion of "imitation of the affects" from the perspective of its epistemological, anthropological and ethico-political ambiguities. The article proposes to make sense of these ambiguities on the basis of the more general development of Spinoza's thought to which the Ethics, when read from a genetic point of view, bears witness, and of which the introduction of "imitation" is one aspect.

Keywords: *Spinoza, Imitation, Conatus, Imagination, Virtue.*

Nella mente del lettore filosoficamente avvertito la nozione di «simpatia» è immediatamente associata alle teorie, pur così diverse, di David Hume e Adam Smith. Risultato di una di quelle operazioni interne della mente attraverso le quali, grazie alle relazioni immaginative di somiglianza – ma anche di causa-effetto o di contiguità – un'idea può essere convertita in impressione o sentimento, la simpatia costituisce in Hume una «propensione a ricevere per comunicazione [...] i [...] sentimenti [degli altri], per quanto differenti e persino contrari dai propri», che ci permette di «addentrarci profondamente» nelle loro opinioni e affezioni¹. Legata ancora una volta all'immaginazione, essa è invece compresa da Smith, nella sua forma più elementare, come «partecipazione [del soggetto] per qualunque passione» dell'altro, o come quel «generico sentimento di partecipazione che proviamo per ogni uomo in quanto nostro simile»². Nonostante ogni differenza ulteriore, Hume e Smith convergono nel far leva su questo principio per spiegare aspetti della vita emotiva dell'uomo difficilmente comprensibili nei termini del primato che autori come Hobbes e Mandeville in Inghilterra o Nicole e La Rochefoucauld in Francia avevano assegnato all'autoconservazione, alla ricerca del piacere fisico o dell'utile, all'amore di sé, e

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David F. Norton and Mary J. Norton (eds.), Oxford University Press, Oxford 2007, II, i, 11, pp. 206 e 208; trad. it. a cura di Paolo Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, pp. 631 e 637.

² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, David D. Raphael & Alexander L. Macfie (eds.), Oxford University Press, Oxford 1979; trad. it. a cura di Eugenio Lecaldano, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 2016, I, 1, i, 5 e II, 11, 111, 10.

per tracciare in questo modo la via di una conciliazione tra normatività etica e naturali disposizioni affettive diversa tanto da quella materialista quanto da quella agostiniana. Stranamente, i tratti caratteristici del concetto di simpatia e del suo uso sono già presenti in Spinoza, un autore che le storie della filosofia difficilmente accostano a Hume e Smith, e che è più facilmente e non senza ragioni iscritto nella famiglia filosofica degli Hobbes e dei Mandeville. Nella sua *Etica*, è vero, la nozione di «simpatia» compare esplicitamente nello scolio della Proposizione 15 della *Parte terza*, nel quale Spinoza si propone di trasformare la «simpatia» che è stata tradizionalmente intesa come una delle «qualità occulte delle cose» – e che in questa stessa accezione aveva già criticato nei *Principia philosophiae cartesianae*³ – in una «qualità manifest[a]» non più delle cose stesse, ma del funzionamento dell'affettività umana⁴. All'interno di questo scolio, più nel dettaglio, la nozione di simpatia viene impiegata nella descrizione di quello “spostamento” affettivo legato ai meccanismi immaginativi di associazione tra le idee in forza del quale ci capita di amare senza sapere perché, come succede quando amiamo qualcosa o qualcuno per il solo fatto che somiglia a qualcos'altro o qualcun'altro dal quale abbiamo tratto gioia. Immaginazione e somiglianza, ciò nonostante, tornano a operare in un altro e più importante meccanismo psicologico, che Spinoza battezza «imitazione degli affetti», e grazie al quale a realizzarsi è non più lo spostamento dell'affetto originariamente provato dal soggetto da un certo oggetto a un altro oggetto ad esso simile, ma la comunicazione dell'affetto originariamente provato da un soggetto a un altro soggetto a lui simile, e in forza del quale, dunque, non possiamo immaginare che un nostro simile provi un certo affetto senza provare noi stessi un affetto simile al suo (3P27 e 3P27S). Dato che l'imitazione degli affetti messa a punto nell'*Etica* ricorda da vicino la simpatia humiana e smithiana, e che la sua dimostrazione chiama inoltre in

³ Baruch Spinoza, *Principia philosophiae cartesianae*, in *Opera*, Carl Gebhardt (ed.), 4 voll., Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg 1924, vol. 1, Pars II, Propositio 8, Scholium.

⁴ Baruch Spinoza, *Ethica*, Fokke Akkerman e Piet Steenbakkens (eds.), in *Oeuvres*, Pierre-François Moreau (ed.), 8 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1999-..., vol. 4, 2020; Pars tertia, Propositio 15, Scholium; trad. it. a cura di Gaetano Durante, *Etica*, Bompiani, Milano 2007, pp. 269-71. D'ora in poi userò le seguenti abbreviazioni: E = *Ethica*, seguita dal numero arabo della Parte; P = Proposizione, Pref = Prefazione, D = definizione; C = Corollario, S = Scolio; App. = Appendice, Expl = Spiegazione, cap. = uno dei “Capitoli” che compaiono alla fine di E4, Aff.Def = una delle “Definizioni degli affetti” poste alla fine di E3.

“La place d’autrui”.

Etica filantropica e immaginazione morale in Leibniz

Francesco Piro

This article identifies an intermediate position in Leibniz’s moral thought between deontological and sentimentalist morality. Whereas in his early writings obligations towards others are derived from obedience to God, Leibniz later comes to conceive of “charity” towards others as a state of mind that arises spontaneously in those whose intellect can identify convergences between different interests (“perceiving harmony”) and imagining feelings and judgments of other agents (“putting oneself in the other’s place”). On this basis, Leibniz would be able to outline an “ethics of recognition” (rather than a kind of “ethics of law”) which has original characteristics and clearly anticipates the later philosophies of “dialogue” or discourse, although never emancipated from the theological dimension and rather proposed as an interpretation of evangelical precepts. In the last part of the essay, the author also examines the limits of this approach, based on the attempt to universalize a model of relationship that is originally and typically interpersonal.

Keywords: Charity, Wisdom, Moral Recognition, Leibniz and Pufendorf, Prospectivism.

1.

Nelle opere di Leibniz, non vi è una teoria della “simpatia”¹. La parola compare, ma – come nella filosofia antica – solo in contesti cosmologici². Tutti gli esseri creati sarebbero “simpatetici”, ovvero essi formerebbero una *connexio rerum universalis* in cui tutto ciò che accade ad uno tra loro verrebbe percepito da ogni altro³. A questa tesi, Leibniz attribuisce una serie di compiti logici e metafisici volti a

¹ Dove non sia altrimenti indicato, le citazioni da scritti di Leibniz sono tratte dall’Akademie-Ausgabe: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1923..., con la sigla A seguita da numero di serie, di volume e di pagina.

² Sulla concezione antica della simpatia, cfr. Thomas Leinkauf, *Eros und Sympathie bei Plotin*, in Roman Alexander Baron, Alexander Kludies, Thomas Micklich (eds.), *Sympathy in Transformation. Dynamics between Rhetorics, Poetics and Ethics*, W. de Gruyter, Berlin 2018, pp. 19-37.

³ Cfr. ad es. lo *Specimen Inventorum de admirandis naturae arcanis* del 1688: «Itaque quod Hippocrates de corpore Humano dixit, de ipso universo verum est, omnia conspirantia et sympathetica esse...» (A VI 4 C, p. 1618). Altrove Leibniz usa *sympnoia* per caratterizzare la tesi attribuita a Ippocrate.

mantenere una concezione dell'universo come sistema interconnesso proprio mentre viene soppressa ogni ipostatizzazione o sostanzializzazione di questo legame universale⁴.

Per contro, il termine appare ben poco negli scritti di etica. Eppure tali scritti valorizzano indubbiamente la dimensione emotiva presente nella vita morale, tanto che la filosofia morale leibniziana potrebbe apparirci come un "anello mancante" tra le filosofie etico-politiche classiche e quelle sentimentali del secolo XVIII. Ma questa descrizione può produrre un sospetto di incoerenza e di eclettismo. Io cercherò di fugare questo sospetto, sostenendo il carattere certamente problematico, ma non perciò incoerente, della ricerca leibniziana in filosofia morale. Ne schizzerò dapprima il tema centrale, la dottrina della benevolenza universale, rilevando affinità ma soprattutto punti di distanza dalle morali del sentimento. Di qui passerò a un altro tema cruciale, cioè alla teoria leibniziana dell'immaginazione morale come "mettersi al posto dell'altro" (*se mettre à la place d'autrui*), rilevandone gli elementi di originalità.

Partiamo dall'etica della benevolenza universale, cioè dell'*amor erga omnes* o della *caritas sapientis*. Tale dottrina congiunge un universalismo razionalistico con una concezione dell'amore come *piacere* per il bene dell'altro. A parte la connotazione edonistica data alla dottrina dall'impiego del termine "piacere" (*voluptas, delectatio*, in francese *plaisir*), il problema è come un tale tipo di amore possa essere universalizzato. Si può comandare l'amore, se esso è piacere? Può un simile sentimento prescindere da specifiche affinità con l'amato? Queste domande segnalano la difficoltà della dottrina leibniziana. Anche l'erede ufficiale, Christian Wolff, che pure alla definizione leibniziana di amore si richiama nella *Philosophia Moralis* del 1750-1753, introduce significative modificazioni. L'oggetto di amore non è la singola persona, ma l'*idea di perfezione umana* presente nella nostra mente. Noi amiamo (in un modo moralmente significativo) l'altra persona quando ci assumiamo il compito di preservare e sviluppare i tratti di "perfezione" umana presenti in essa⁵.

⁴ Come nota Sandro Mancini, quello di Leibniz è il primo sistema di derivazione neoplatonica che abolisca l'"anima del mondo" del *Timeo*. Si veda Sandro Mancini, *Le convergenti filosofie dell'espressione di Cusano e Leibniz nel loro rapporto ideale con il concettualismo ockhamiano*, in Antonio Dall'Igna, Damiano Roberi (eds.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 29-44.

⁵ Christian Wolff, *Philosophia Moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata*, 1750-1753 (*Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim, II Abteilung, Bd. 16, V, II, § 43-49, pp. 54 sgg.). Wolff segue la definizione leibniziana di amore come «*voluptas ex alterius felicitate*», ma spiega che

Pitié et égalité chez Rousseau

Géraldine Lepad

The aim of this article is to highlight the difference between pity and sympathy, and thereby underscore the originality of Rousseau's moral philosophy and its implications in social criticism. As a sentiment, pity presupposes education and a gradual extension to humanity as a sentient community. As a social virtue, it presupposes the equality that laws aim to establish. Therefore, pity does not make social relations more fluid; it rather highlights the scandal of inequality.

Keywords: *Self-Love, Sympathy, Virtue, Rousseau, Smith.*

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la pitié comme «sentiment naturel» est décrite comme la matrice de toutes les vertus sociales.

Sa définition et sa fonction représentent d'abord une réponse à l'objection de l'égoïsme. En tant que second principe du cœur humain jouant le rôle de «frein» de l'amour de soi, la pitié fonde la thèse de la bonté naturelle de l'homme, explicitement opposée à l'anthropologie de Mandeville et surtout de Hobbes. Selon l'auteur du *Citoyen*, toute identification avec autrui est impossible, et seule peut être instructive la lecture en soi de la bataille des passions, et éclairante sa projection sur autrui. La pitié, en revanche, modère et adoucit l'amour de soi. Elle permet à l'homme d'éprouver et partager avec ses semblables une communauté de condition.

En «inspirant» sans obliger¹, elle offre en outre une alternative à l'abstraction des devoirs moraux. Sur ce terrain, Rousseau rencontre les théoriciens des sentiments moraux: passion relationnelle, la pitié est aussi la «seule vertu naturelle»².

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 5 voll., Gallimard, Paris 1959-1995, vol. 3, 1964, p. 154. Nous l'abrègerons désormais en second *Discours*. Nous abrègerons aussi les *Oeuvres complètes* en OC, suivi par le nombre du volume.

² Quasi «seule vertu naturelle», car la pitié est un «sentiment» «antérieur à toute réflexion», auquel on se laisse aller, alors que la vertu, d'après son étymologie *vis*, suppose la réflexion et la force de lutter contre le mal. Rousseau écrira plus clairement encore dans *l'Émile*: «l'on a, malgré soi, pitié des infortunés [...]. Les plus pervers ne sauraient perdre tout-à-fait ce penchant: souvent il les met en contradiction avec eux-mêmes» (*Émile, ou de*

Par son insistance sur le développement de la sensibilité morale, Rousseau se situe donc sur une ligne de crête entre l'anthropologie égoïste et les Lumières écossaises et françaises. Diderot et d'Alembert, comme de Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, rompent avec l'anthropologie pessimiste du péché originel et réintroduisent une continuité entre la moralité et l'utilité sociale. Par-delà les querelles personnelles, s'opère une confrontation théorique avec Hume et Smith. La *Théorie des sentiments moraux* date de 1759: si rien n'assure que Rousseau la connaît, on sait en revanche que Smith a lu et critiqué Rousseau, et considéré que sa propre théorie de la sympathie était une alternative à la pitié et à la négation de la sociabilité naturelle³.

En effet, les premiers théoriciens du marché sont aussi des philosophes moraux, qui font de la sympathie ce qui cimente les individus et les joint en un ensemble, sans qu'il y ait besoin d'un pacte social. L'ordre politique ne naît donc pas, comme chez Hobbes, de la répression de l'ordre naturel, mais il apparaît comme le prolongement artificiel des passions et de la sympathie. Smith soutient une théorie du sens moral appuyée sur le mécanisme universel de la sympathie comme principe de communication de toutes les passions⁴. Hume, qui prend ses distances à l'égard de la tradition juridique du droit naturel, critique également la vision atomistique sous-tendant la plupart des théories du XVIII^e siècle sous les deux figures du contrat social et du marché: l'homme n'est pas naturellement un sujet porteur de droits, mais il n'est pas non plus un stratège ou un acteur rationnel.

Or force est de constater qu'il y a un écart entre d'un côté la dimension égalitaire de la pitié chez Rousseau, et de l'autre, la sympathie de l'homme conçu comme animal social et parlant⁵, qui rend

l'éducation, texte établi par Ch. Wirz et annoté par Pierre Burgelin, in OC, vol. IV, 1969, p. 597). Sur ce point, voir Paul Audi, *La pitié est-elle une vertu?*, «Dix-huitième siècle», 38 (2006), pp. 463-80: p. 466.

³ On pense ici aux essais moraux de Hume et à la recension par Adam Smith du Deuxième Discours dans la *Letter to the Authors of the Edinburgh Review* (1756), in *Essays on Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 242-54. Smith fait du Discours de Rousseau le plus important développement de la philosophie morale depuis Hutcheson. Voir Daniel Schulthess, *Adam Smith et le compte rendu (1756) du Discours sur l'inégalité parmi les hommes de Rousseau*, in Michel-Edouard Slatkine (ed.), *Vitam impendere vero, Hommage à R. Trousseau et F. S. Eigeldinger*, Champion, Genève 2012, pp. 263-74.

⁴ Sur ces points, voir les travaux de Frédéric Brahami, par exemple *L'amitié: de la sympathie chez Hume et Smith*, in Sophie Jankélévitch, Bertrand Ogilvie (eds.), *L'amitié*, Autrement, Paris 1995, pp. 104-7.

⁵ La sympathie prend place à côté d'autres sentiments sociaux, tels les sentiments familiaux ou nationaux, comme Hume le montre dans les livres II et III du *Traité de la nature*

Da Smith a Hume: simpatia, morale e politica

Claude Gautier

By analyzing the status and functions of sympathy in Smith and Hume, we can understand how the moral and social spheres of human conduct are articulated in modern civil society. With Smith, the operator of sympathy reconstructs the social genesis of moral distinctions and establishes the separation of the moral sphere from human social conduct. With Hume, sympathy operates in all human relations and, for this reason, poses in a different way the connections between the moral and the social. On one hand, with Smith, sympathy leads to the control of affective intensities to enable the deployment of moral conduct. On the other, with Hume, because sympathy can, according to circumstances, increase or decrease the affective intensities that motivate human relationships, it makes it necessary to develop a «policy», i.e., artifices that attenuate the consequences of the ordinary play of human nature's tendencies.

Keywords: *Smith, Hume, Sympathy, Human Relationship, Passions.*

1. Posizione del problema: la «simpatia» e la costruzione del legame sociale e morale

Vorrei riprendere un confronto piuttosto consueto tra Hume e Smith sul tema della simpatia per mostrare due cose. Da Hume a Smith, il concetto di simpatia acquisisce sistematicità e permette di costruire in modo elegante una teoria generale dei sentimenti morali che fonda l'origine delle nostre distinzioni morali e la loro legittimità. Questa operazione avviene al prezzo di una riduzione. In un certo senso, la simpatia diventa un dispositivo la cui funzione è principalmente morale, mentre con Hume la simpatia produce conseguenze nel campo più ampio della vita sociale. Da Hume a Smith, la simpatia diventa allora un operatore esclusivamente morale.

Si dispiegano dunque concezioni distinte dei rapporti tra vita sociale e morale. La ragione è forse una diversa lettura del modo in cui viene ricostruita l'economia generale del legame tra affettività e riflessività, tra sentimento e ragione.

In questo confronto si cercherà di capire come questi due autori concepiscono la costruzione del legame morale e sociale che è al centro della loro antropologia.

Per Smith, la simpatia è un dispositivo che permette di regolare le intensità di forza legate agli affetti originali. Essa permette di definire, almeno teoricamente, il punto di vista di un osservatore neutrale che è lo «spettatore imparziale». È possibile ipotizzare un tipo di osservatore che sia in grado di giudicare oggettivamente il comportamento degli altri. L'ambito di pertinenza di un tale giudizio diventa allora quello della morale.

L'ideale della perfetta imparzialità, in quanto condizione teorica del giudizio morale legittimo, si basa allora sull'ottenimento di un equilibrio convergente tra due economie affettive. Da un lato, quella della «persona principalmente interessata» o dell'agente che modera l'espressione dei suoi affetti primari; dall'altro, quella dello spettatore che manifesta anch'esso affetti la cui intensità può essere elevata perché tende a essere meno indifferente.

La figura dello spettatore imparziale non è quella dell'uomo senza qualità. Non è nemmeno quella del «soggetto razionale» assolutamente distinto dal «soggetto patologico». Tuttavia, il paradigma dell'imparzialità è un passo significativo nella costruzione del razionalismo morale che porta alla distinzione kantiana tra razionale e patologico.

Con Hume, la simpatia assume uno statuto più composto, meno sistematico ma ugualmente operativo rispetto a Smith. C'è una differenza notevole: lungi dall'operare esclusivamente attraverso una progressiva diminuzione dell'intensità dell'affetto fino al raggiungimento di un punto di equilibrio, la simpatia può procedere anche attraverso la conversione delle idee in affetti analoghi alle passioni. Può quindi aumentare la forza di un'idea fino a farla diventare una vera e propria passione nel simpatizzante, scatenando tutti gli effetti consueti che sono legati alla passione originale. In questo caso, la simpatia designa un'altra modalità di circolazione degli affetti. Si tratta di una dimensione propriamente costitutiva del legame sociale, che risiede nell'imitazione: la vista o la considerazione di un affetto in un'altra persona può, in certi casi, incitare all'azione. Se accettiamo questa definizione, l'imitazione non è una semplice associazione per contiguità e somiglianza, è una forma di relazione causale che costituisce un rapporto tra gli individui interessati.

In questo caso la caratterizzazione umana della simpatia non orienta l'analisi verso la delimitazione del dominio della morale, né verso l'erezione di una postura di imparzialità; si avvicina il più possibile a ciò che ci permette di pensare, antropologicamente, a una

La simpatia alla prova delle teorie della recitazione nel Settecento francese

Emanuele De Luca

The first treatises on acting published in France in the 18th century offer a unique perspective for analysing the notion of sympathy. Although the word “sympathie” was not used in France to mean empathy, and compassion is only a partial aspect of it, these treatises explore how the art of acting intersects with the theory of passions and the realm of human emotions, and thoroughly examine whether actors must truly share the feelings of the characters they portray to evoke those same feelings in their audiences. By studying the shift from the emotionalist theories of Luigi Riccoboni and Pierre Rémond de Sainte-Albine to the anti-emotionalist theories of François Riccoboni and Diderot, a new principle seems to emerge: the transmission of passions may rely not only on the sharing of a true emotion (whether negative or positive, pity or sympathy), but also on the mere observation by the audience of the physical effects of an emotion not actually experienced by the actor. Applied to real life, this principle suggests a theory of emotional transmission in which the feelings that move us are not necessarily deeply felt by the person displaying them but are effectively communicated through their visible physical effects.

Keywords: Luigi Riccoboni, François Riccoboni, Diderot, Sympathy, Theories of Acting.

Nell'*Encyclopédie*¹ tre accezioni sono date al termine simpatia: la prima, affidata a d'Alembert, corrisponde alla naturale attitudine di due corpi di unirsi o incorporarsi in seguito a qualche rassomiglianza o convenienza nell'aspetto, come il mercurio e l'oro, l'acqua e il sale, due gocce d'acqua tra loro. La seconda, da un punto di vista fisiologico, è firmata dal medico Louis de Jaucourt ed espone una *convenance* di inclinazioni e di umori, un'attrazione «par laquelle deux âmes assorties se cherchent, s'aiment, s'attachent l'une à l'autre, se confondent ensemble». Ma verte poi più propriamente sul punto di vista medico. Si tratterebbe «de cette communication qu'ont les parties du corps les unes avec les autres, qui les tient dans une dépen-

¹ 1765, vol. XV, pp. 735 e sgg. Cfr. edizione on-line http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/ad_vocem.

dance, une position, une souffrance mutuelle, συμπάθεια, & qui transporte à l'une des douleurs, les maladies qui affligent l'autre». Ammettendo inoltre che: «cette communication produisoit aussi quelquefois par le même mécanisme un transport, un enchaînement de sensations agréables»². Infine, sul versante artistico, legato alla pittura, e in qualche modo al senso di armonia e coordinazione: «les peintres se servent de ce terme pour signifier l'union & comme l'amitié qui est entre certaines couleurs; le goût & la pratique apprennent aux artistes à connoître cette union»³.

Nell'opera dei *Philosophes*, nulla sembra rivelare il senso della partecipazione ai sentimenti altrui che faceva invece parte, nelle lingue classiche, della polisemia originaria del termine, insieme a quello dell'attrazione⁴. Questo senso andava invece formalizzandosi oltremare con i filosofi dello *Scottish Enlightenment* dalla fine degli anni Trenta: Hume in particolare e Adam Smith⁵, e poi dall'empirista Edmund Burke che difenderà il principio della simpatia come *substitution*, per la quale possiamo metterci al posto di un altro e essere affetti dalla sua stessa passione⁶.

Le definizioni dell'*Encyclopédie* riprendono in buona sostanza quelle del *Dictionnaire* di Furetière (1690) e dell'Académie Française (1694) e non sono molto distanti dalla definizione inglese coeva⁷. Solo nell'edizione del 1835, il *Dictionnaire dell'Académie* accoglie la simpatia come partecipazione ai sentimenti degli altri: «il signi-

² <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v15-2499-1/>.

³ <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v15-2499-2/>.

⁴ Cfr. la definizione in Walter von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Zbinden, Basel 1966, vol. XII, p. 488, edizione consultata on-line: <https://lecteur-few.atilf.fr/index.php/page/view>. Il dizionario, segnala che la prima occorrenza della parola nell'antico francese è del 1420, nei termini di un'affinità morale tra diverse persone. Per un inquadramento più generale sulla nozione si vedano almeno i recenti lavori di Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren e Sabrina Vervacke (eds.), *Les Discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Hermann, Paris 2014, vol. I; Thierry Belleguic, Jean-Pierre Cléro, *Les Discours de la sympathie. Enjeux philosophique et migrations conceptuelles*, Hermann, Paris 2014, vol. II e il numero di «Les Études philosophiques», 148 (2024) 1, a cura di Jacques-Louis Lantoin e Francesco Toto, *La Sympathie avant la sympathie*.

⁵ Cfr. Antonia Zagamé, *Penser la sympathie au siècle des Lumières: la contribution des belles-lettres à la réflexion éthique dans la théorie des sentiments moraux d'Adam Smith (1759)*, «Dix-huitième siècle», 54 (2022), pp. 567-84.

⁶ Cfr. Daniel Dumouchel, *Le problème de Du Bos et l'affect compatissant: l'esthétique du XVIII^e siècle à l'épreuve du paradoxe tragique*, in Belleguic, Van der Schueren e Vervacke (eds.), *Les Discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, pp. 473-95: pp. 478-9.

⁷ Cfr. Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, Arnout et Reinier Leers, La Haye e Rotterdam 1690, *Dictionnaire de l'Académie Française* (edizione consultata on-line <https://www.dictionnaire-academie.fr/>), *Dictionarium britannicum*, Cox, London 1730, *ad voces*.

General Sympathy.

Natura e paesaggio nel Landscape Garden del Settecento inglese

Ilaria Bussoni

The English 18th century is the century of the landscape. The wide-ranging debate on the aesthetics and positioning of garden art questions the problem of the shaping of nature and its representation. Natural landscape and pictorial landscape share the same problem: which mimetic principle should they be inspired by? What does it mean to imitate nature? Sympathy is called upon to answer these questions, a category that expresses a principle of synthesis of differences, of unity in the multiplicity, which lends itself well to replacing the Aristotelian-derived mimesis on which the unity of representation is based in the modern. Through sympathy it is then a question of interrogating relationality as such, that capacity of nature to express interconnection that will be at the heart of Alexander von Humboldt's ecology.

Keywords: *Sympathy, Landscape Garden, Landscape Painting, Mimesis, Nature.*

1. *L'opera della natura*

*Nature in all rejects the pedant's chain;
Which binding beauty in its waving line,
Destroys the charm it vainly would define;
For nature still irregular and free,
Acts not by lines, but general sympathy (vv. 140-145).*

Siamo nel 1794 e i versi di Richard Payne Knight¹ articolano in un poema didattico l'intenso dibattito che nel corso del Settecento anima l'Inghilterra dei giardini e dei giardinieri². Con gli occhi del contemporaneo, la cornice della contesa potrebbe sembrare per addetti

¹ Richard Payne Knight, *The Landscape. A Didactic Poem. In Three Books. Addressed to Uvedale Price, Esq.*, 3 voll., Blumer and Co., London 1795².

² A titolo meramente indicativo in una pubblicistica estremamente ricca riferita a questo dibattito segnaliamo: Teresa Calvano, *Viaggio nel pittoresco. Il giardino inglese tra arte e natura*, Donzelli, Roma 1996; Guido Giubbini, *Storie di giardini. Antichità e Islam. Il giardino europeo dal Cinquecento al Settecento*, vol. I, Adarte, Torino 2012; Raffaele Milani, *Il pittoresco. L'evoluzione del gusto tra classico e romantico*, Laterza, Bari 1997²; Monique Mosser, Georges Tayssot (eds.), *Histoire des jardins de la Renaissance à nos jours* (1991); trad. it., *L'architettura dei giardini*

ai lavori, tutt'al più rivolta ad architetti e progettisti, e invece siamo nel pieno di una discussione che attraverso l'arte della creazione di paesaggio, o arte dei giardini, condensa il problema della messa in forma della natura e della sua rappresentazione. Al poema-paesaggio di Knight fa da sfondo lo spartiacque dell'indagine filosofica sul sublime e sul bello di Edmund Burke pubblicato pochi decenni prima, posizionandosi in un presente nel quale imperversa una discussione tanto secolare quanto peculiarissima per il Settecento inglese: il rapporto tra arte figurativa e natura condensato dalla categoria di pittoresco³. La scena è intricata e polemica: dietro le siepi di bosso e le linee serpeggianti, le cinture alberate e gli avvallamenti per tenere lontano il bestiame, decidere quale disegno sia applicabile alla natura e capire in quale disegno si applichi la natura significa rimestare le carte dei criteri della riproduzione mimetica e dell'edificio delle Belle Arti, discutere dei criteri del gusto e delle regole del bello, chiedendosi dove collocare quell'arte di riproduzione della natura che ricorre all'uso degli stessi materiali messi a disposizione *dalla* natura.

In questo dibattito, la natura *dei* giardini articola dunque una duplice questione riferita tanto al genitivo soggettivo – cosa sia la natura all'opera nel paesaggio – quanto al genitivo oggettivo – a quale artefatto si apparenti quell'opera tecnica fatta di natura chiamata giardino. Problema che certamente non si pone per la geometria cartesiana applicata all'arte dei giardini nel Seicento monarchico espressa ad esempio da André Le Nôtre a Versailles, dove l'ordine geometrico delle aiuole, dei manti erbosi, delle suddivisioni traduce la voglia cartesiana di estensione sulle cose di un potere che si impone in modo assoluto⁴. Dove non c'è spazio per un'interrogazione sulla natura *dei* giardini – poiché a prevalere continua a

d'Occidente: dal Rinascimento al Novecento, Mondadori Electa, Milano 2005³; Jacques Rancière, *Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique*, La Fabrique éditions, Paris 2020.

³ Oltre al già citato Knight, *The Landscape*, ci limitiamo a segnalare i testi più essenziali: William Gilpin, *Three Essays on Picturesque Beauty, On Picturesque Travel and on Sketching Landscape: to Which Is Added a Poem, on Landscape Painting*, R. Blamire, London 1792; Uvedale Price, *Essays on Picturesque as Compared with the Sublime and Beautiful and on the Use of Studying Pictures for the Purpose of Improving Real Landscape* (1794), Cambridge University Press, Cambridge 2014; Thomas Whately, *Observations on Modern Gardening* (1770), new edition edited by Michael Symes, *Observations on Modern Gardening: An Eighteenth-Century Study of the English Landscape Garden*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2016.

⁴ Franklin Hamilton Hazlehurst, *Gardens of Illusion: the Genius of André Le Notre*, Vanderbilt University Press, Nashville 1980; Elisabeth B. MacDougall, Franklin Hamilton Hazlehurst (eds.), *The French Formal Garden*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington 1974.

*La sympathie paradoxale du peuple devant l'échafaud.
Jean-Jacques Rousseau, Marivaux, Sophie de Grouchy*

Spyridon Tegos

Within the recent resurgence of interest in emotion in politics and the sentimental ethics of empathy in early modern philosophy and literature, I focus on an understudied topic: sympathy for the suffering on the scaffold, that is, the paradoxical sympathy that the lower classes seem to feel for the (future) executed. Before and during the French Revolution, Rousseau, Marivaux and de Grouchy attempted to explain the moral, aesthetic and political implications of the fascination that the spectacle of public executions evoked. In novels and chronicles that anatomized the mentality of the common people, especially the common people of Paris. Alongside a curiosity that led to an unprecedented emergence of popular culture, Marivaux identifies a chameleon-like popular sympathy for human suffering. Against the epistemological backdrop of an enlightened desire for knowledge beyond Christian prohibition, both Rousseau and de Grouchy emphasize the moral solidarity of the ordinary spectator with the future condemned to death, regarded as an equally vulnerable human being. But de Grouchy goes beyond passive humanitarianism to consider the institutional conditions of active citizenship that might transform popular ambivalence towards the spectacle of public executions into a stable civic solidarity.

Keywords: *Public Executions, Sympathy, Rousseau, Marivaux, de Grouchy.*

Dans la littérature récente sur les Lumières françaises et écossaises, il est souvent question de la sympathie et la compassion en tant qu'inscrites au cœur des rapports sociaux. Bien que le sentimentalisme du 18^e siècle ait fait l'objet des jugements contrastés dans la littérature notamment anglophone depuis le regain d'intérêt pour l'empathie et l'éthique de la sollicitude (*ethics of care*) jusqu'à la dénonciation de manipulations sexistes, racistes et somme toute du paternalisme colonialiste à peine camouflées sous des sentiments pseudo-bienveillants, il demeure un terrain théorique privilégié où l'anthropologie philosophique peut éclaircir davantage la philosophie sociale et politique. Comme l'atteste la renaissance des études des Lumières Ecossaises de part et d'autre de Manche¹, l'empa-

¹ Jean-François Dunyach, Ann Thomson (eds.), *The Enlightenment in Scotland: National and International Perspectives*, Voltaire Foundation, Oxford 2015; Aaron Garrett, James Anthony Harris (eds.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century: Morals, Politics, Art, Religion*,

thie, la capacité de se mettre à la place des autres et partager leurs sentiments, bref la sympathie² dans les termes du 18^e occupe une place centrale dans la philosophie morale et sociale des Lumières en Grande Bretagne de Shaftesbury et Hutcheson jusqu'à Reid. Du côté francophone, Rousseau transforme le débat autour de la sensibilité en médecine³ et philosophie morale⁴ en mettant l'accent sur l'anthropologie et les implications morales de la pitié⁵.

Face à cette vaste fresque, j'aimerais porter l'attention sur un point spécifique: la sympathie entre inégaux; la possibilité de sympathiser avec les pauvres monopolise l'attention de ceux qui visent à étudier la ségrégation sociale de l'Ancien régime et son empreinte sur la psyché humaine. L'invisibilité morale et sociale des pauvres et marginaux montre à quel point les institutions aristocratiques diminuent la capacité à sympathiser avec les pauvres et les souffrants considérés comme des parias. Inversement, la sympathie avec les riches et les puissants attire l'attention de David Hume et Adam Smith. Sans s'en réjouir, ils constatent que la science de la nature humaine doit cyniquement accepter une forme, certes délimitée, de respect envers la hiérarchie et déférence envers le prestige comme «vices congénitaux» de la nature humaine sociable, un mécanisme nécessaire pour la préservation de l'ordre social et politique⁶. De son côté, Jean-Jacques Rousseau prend le contrepied de ce qu'il considère comme une apologie cruelle des inégalités statutaires de l'Ancien Régime générant des caractères eux-mêmes épris de cruauté. Or les Ecossais et le Genevois partagent le même constat: les riches et puissants ne se soucient guère du sort des pauvres et marginaux, ces derniers étant socialement invisibles. Toutefois j'aimerais ici considérer

Oxford University Press, Oxford 2015; Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

² Eric Schliesser (ed.), *Sympathy. A History*, Oxford University Press, Oxford 2015.

³ Stephen Gaukroger, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity, 1739-1841*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 123-70.

⁴ Capucine Lebreton, *La morale sensitive: Rousseau, La Caze, Le Camus* (thèse de doctorat, défendue auprès de l'Université de Genève en 18 décembre 2020). Doi: 10.13097archive-ouverteunige:150681.

⁵ Florent Guénard, *Devenir sociable, devenir citoyen: Émile dans le monde*, «Archives de philosophie», 72 (2009) 1, pp. 9-29; Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974, pp. 331-56; Ryan Patrick Hanley, *The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant*, in Schliesser (ed.), *Sympathy*, pp. 66-103.

⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford 2000, II.ii.5; trad. fr. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, a cura di Michaël Bizziou, Claude Gauthier, Jean-François Pradeau, PUF, Paris 1999, Liii.3, pp. 103-108, VI.i., pp. 313-4.

Il suono del cucchiaino di ferro.
Il socialismo simpatetico di Flora Tristan: la simpatia dolorosa

Marta Libertà De Bastiani*

During her short life, Flora Tristan experienced the pain that arises from socio-economic inequality and male domination. She consistently felt excluded and un-touchable, akin to an Indian Pariah. However, instead of being defeated by this feeling, she transformed it into a theoretical weapon to reclaim freedom and equality. By deeply empathizing with her sorrows, she shared them with others and ultimately formulated a socialist theory rooted in sympathy. According to Tristan, socialism wasn't merely a social and economic theory; it was a practical necessity born from the fact that she actually felt in her heart the dreadful sound of the iron spoon, which foretold the suffering and death of thousands of English workers compelled to drink the contaminated water of the Thames.

Keywords: *Flora Tristan, Socialism, Sympathy, Love, Pain.*

1. Teoria ed esperienza

Per non essendo tuttora molti gli studi che accordano a Flora Tristan lo spazio che meriterebbe nella storia del pensiero, su un punto tutti sono d'accordo: la sua riflessione è motivata e profondamente orientata dalla sua esperienza di vita¹, riflessa nelle sue opere che,

* Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo, PRIN "La compassione in azione: teorie della simpatia e costruzione dell'alterità nel lungo Settecento", Orcid: 0000-0001-8190-8122. Ringrazio la Fondazione Feltrinelli di Milano per l'aiuto nella consultazione dei testi.

¹ «Le sue idee saranno plasmate con la sua esperienza. Flora ha bisogno di sentire per, in seguito, trarne una legge, accoglierla e cercarle dei difensori»: Dominique Desanti, *Flora Tristan: La femme révoltée*, Hachette, Paris 1972, p. 32; «Flora Tristan è un esempio fulgido di come si possa teorizzare a partire dalla propria esperienza»: Vincenzo Sommella, *Flora Tristan. Vivere nell'avvenire*, Prospettiva, Roma 2010, p. 21. Questi solo due esempi, ma si tenga presente che pressoché tutti i testi dedicati al pensiero di Tristan seguono un preciso ordine cronologico, scandito sulla biografia dell'autrice. Cfr. Jules L. Puech, *La vie et l'œuvre de Flora Tristan*, Marcel Rivière, Paris 1925 (saggio tuttora insuperato, benché abbia ragione Marie F. Cross (*In the Footsteps of Flora Tristan: A Political Biography*, Liverpool University Press, Liverpool 2020) a notare quanto si tratti quasi di un'opera prima, piuttosto che di uno studio secondario); Sandra Dijkstra, *Flora Tristan: Feminism in the Age of George Sand*, Verso, New-York 2019; Jean Baelen, *La vie de Flora Tristan. Socialisme et féminisme au XIXe siècle*, Seuil, Paris 1972; Pierre Leprohon, *Flora Tristan*, Éditions Corymbe, Antony 1979; Gerhard Leo, *Flora Tristan. La révolte d'une Paria*, Les Éditions de l'Atelier, Ivry-Sur-Seine 1994; così anche il recentissimo Brigitte Krulic, *Flora Tristan*, Gallimard, Paris 2022 e i già citati Sommella e Desanti.

infatti, a stento possono inquadarsi in un genere definito. Ad esempio, le *Pérégrinations d'une Paria*² – resoconto del viaggio in Perù alla ricerca della famiglia paterna – presentano i caratteri sia del racconto di viaggio, che dell'autobiografia, ma anche del diario, della relazione etnografica, del romanzo di formazione e dell'inchiesta sociale. A quest'ultimo genere soprattutto appartengono le sue *Promenades dans Londres*³ – che sono però anche romanzo e diario – dove Tristan attivamente cerca, osserva e descrive i vari luoghi dell'oppressione: carceri, "ghetti", manicomi e bordelli inglesi si aggiungono ai conventi e alle piantagioni schiaviste dell'opera precedente. In ciascuna di queste situazioni, Tristan si mostra come una pensatrice emotiva, una «malade d'émotion»⁴, che deve toccare, vedere, annusare, finanche gustare, prima di poter pensare. La sua scrittura abbonda così di descrizioni meticolose di qualunque cosa o persona incontri, e dell'emozione che queste le suscitano; un caleidoscopio sensitivo ed emotivo che si rispecchia nello stile prolisso, costellato di punti esclamativi, e nell'uso frequente della prima persona singolare. Posto che «noi tutti cerchiamo di essere commossi, di commuovere» quella di Tristan, lungi dall'essere "solo" una spontanea modalità d'approccio al mondo, è anche una scelta metodologica nella consapevolezza «l'emozione provoca il pensiero, e il pensiero non ha potere se non per l'emozione che fa nascere»⁵.

Genuinamente romantica per alcuni aspetti, Tristan nutre un certo sospetto per la ragione matematica, fredda e calcolatrice, per la sua oggettività che induce l'oggettivazione, per la sua pretesa di scientificità assoluta, che annulla l'individuo⁶. Pur facendo uso di dati e statistiche⁷, e mostrando una notevole istruzione da autodi-

² Flora Tristan, *Pérégrinations d'une Paria 1833-1834*, 2 voll., Arthus Bertrand, Paris 1838. Salvo diversa indicazione, i corsivi sono di Tristan e le traduzioni di chi scrive.

³ Flora Tristan, *Promenades dans Londres*, H.-L. Delloye-Jeffs, Paris-London 1840.

⁴ Sommella, *Flora Tristan*, p. 26.

⁵ Tristan, *Promenades dans Londres*, p. 265.

⁶ Cfr. Flora Tristan, *Le Tour de France. Etat actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel et matériel*, J.-L. Puech (ed.), Tête de Feuilles, Paris 1973, p. 130: «la science des mathématiques opère sur le cœur, la sensibilité et les entrailles de l'homme ce que le feu opère sur un champ de blé, il le brûle jusqu'à la racine».

⁷ Nel *Tour* e nelle *Promenades*, Tristan annota scrupolosamente vari dati, quali il salario medio, il numero di impiegati, i rapporti di forza politici interni alle città che visita, ecc., e tuttavia nota: «moi qui sais que la grande science de la moyenne est le tour de Robert-Macaire le plus fort qu'on ait fait jusqu'ici, je laisserai à chacun sa journée – comme on laisse à chacun son estomac» (*Le Tour de France*, p. 96). Sull'approccio di Tristan alle scienze matematiche cfr. Susan Grogan, *Flora Tristan. Life Stories*, Routledge, London-New York 1998, pp. 89-92.