

A Good Guardian of mousike. Music, Law and Change in Plato's Republic

Francesco Pelosi*

In the fourth book of the Republic (424c4-6) Plato posits a relationship – as tight as it is obscure – between innovation in music and the changing of laws. Although the passage is often quoted as evidence of Plato's misoneism in the musical field, its meaning and its role in the context to which it belongs have not yet been discussed in full. The article presents a detailed analysis of the passage, within the framework of Plato's treatment of education in Resp. 2-3, its relation to legislation and his view of political change in the dialogue. It is argued that the notion of guarding, an essential concept in the political and social project of Kallipolis, is key to getting to the core of the link between music and law set out at Resp. 424c4-6.

Keywords: *Plato's Republic, Music, Politics, Law, Change.*

1. Introduction

At *Resp.* 424c4-6 the most challenging observation on the relationship between music and law in Plato's work appears. Apparently quoting Damon, the renowned politician and musician of the Periclean Athens, Socrates comments that «the *tropoi* of music are never changed without the greatest political laws»¹. At first blush, the statement is puzzling: even if Plato's concern with music for political purposes is well known, *Resp.* 424c4-6 establishes a close, if not inextricable, relationship between music and politics, by suggesting that change in music always goes hand in hand with change

* I am grateful to the two anonymous reviewers for their helpful comments.

¹ οὐδαμοῦ γὰρ κινουῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι. The *Republic* is quoted from the new OCT edition (2003); translations are from Chris Emlyn-Jones, William Preddy, *Plato. Republic, Books 1-5*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2013, unless otherwise indicated. In this case, I have given a literal translation of *Resp.* 424c4-6, since the meanings of its crucial notions will be points at issue in this essay. On the attribution of the statement to Damon, which I will not discuss in this article, see Robert W. Wallace, *Reconstructing Damon. Music, Wisdom Teaching, and Politics in Perikles' Athens*, Oxford University Press, Oxford 2015, esp. pp. 53, 147-8, 181; the author demonstrates that there is weak evidence to credit Damon with more than the sentence explicitly attributed to him in the text: what precedes and follows *Resp.* 424c4-6 exclusively expresses Plato's own view of the link between music and politics.

in a city's legislative order². It is not at all clear, however, how this tight bond between musical culture and political laws is to be understood: does music influence the legislative order or the other way round? And, more generally, why should music and law be so strongly intertwined?

In a few words, the sentence conveys three concepts that are important, not to say fundamental, throughout the dialogue: i.e. music, law and change. Given the presence of such weighty terms, an attempt to fully understand Socrates' thought-provoking remark about modifications in music and law in *Resp.* 424c4-6 is bound to lead to an in-depth analysis of some fundamental issues related to the *Republic's* social and political blueprint. In particular, in order to properly understand the passage, it is necessary to analyse the following aspects: the role of music in the development and conservation of Kallipolis; the role of law and its relationship with education; the positive and negative acceptance of political, social and cultural change in relation to the development and the decay of the ideal polis.

In the following pages, I shall attempt to dig deeper into the awkward connection sketched in *Resp.* 424c4-6 by analysing the passage against the backdrop of Plato's thoughts in this dialogue concerning the political role of music. As a preliminary step, I will claim that, despite the possibility of providing different readings of the sentence because of its ambiguity, the correct interpretation within the framework of Plato's political reflection in the *Republic* implies that music has a significant impact on the legislative order of the polis, on account of the complex interaction between musical phenomena and the socio-political framework. I will then provide an analysis of the political implications of *Resp.* 424c4-6, in order to support this reading. The investigation will consist of three sections: § 3 aims to evaluate the specific part that music plays in the development and preservation of the socio-political structure of Kallipolis; § 4 goes at the heart of the relationship between music and law, by providing an analysis of the link between education and legislation, and their respective role in the *Republic's* political project; § 5 focuses on Plato's reflection on the notion of change in the dialogue, in order

² Here I am consciously describing the link between music and law implied in the passage in "neutral" terms, i.e. through a non-committal description of the crucial point – whether music changes laws or laws change music.

Fra dispotismo e libertà: sophrosyne nel libro III delle Leggi di Platone

Lavinia Peluso

According to the usual reading, the Laws represent a substantial change in Plato's thought. As far as I am concerned, I do not believe that Plato changed his mind about the aim of politics, namely, virtue, but I contend that there is some change of perspective about both human nature and the acquisition of virtue in the social context. Since Plato adopts a more reality-oriented perspective as compared to the Republic, then it is clear why he mainly focuses on the virtue of sophrosyne; there exist indeed different forms of moderation, which are accessible to all citizens. More specifically, I do argue that the historical analysis provided by Plato in Laws III rests on the praise of sophrosyne, meaning that Laws III itself does not contradict the dialectical analysis of Laws I-II.

Keywords: Plato, Laws, Sophrosyne, Virtue, Republic.

1. Introduzione

Un sostanziale mutamento di prospettiva nelle *Leggi* da parte di Platone, quali che ne siano le ragioni, è un dato indiscutibile. Tra le questioni fondamentali che in questo dialogo ricevono una diversa declinazione figurano quella della virtù e della sua realizzazione nella *polis*. Si intende qui mettere in evidenza come la virtù della *sophrosyne* nelle *Leggi* venga a conquistare quel ruolo di primo piano che nella *Repubblica* era rivestito dalla giustizia. Ci si propone di mostrare, in particolare, che la disamina storica esposta nel libro III si sviluppa sull'elogio di *sophrosyne*, ponendosi come la continuazione della cornice dialettica e più prettamente filosofica delineata nei primi due libri¹. La disamina storica rivela infatti come la *polis* sia destinata alla rovina se nell'anima del governante non regnano l'equilibrio e l'armonia tra i desideri e la parte razionale, se, cioè, *sophrosyne* non è sovrana della *psyche*, situazione da cui deriva la decadenza a livello sociale e politico. Una rinnovata considerazione del libro III consente di delineare in modo preciso la nuova prospettiva assun-

¹ Per la definizione dei primi due libri nei termini di cornice dialettica, si veda Myrthe L. Bartels, *Plato's Pragmatic Project: A Reading of Plato's Laws*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017.

ta da Platone, più attenta alla complessità del reale²: da una parte l'analisi storica è funzionale a fornire una conferma concreta delle tesi astratte discusse in precedenza, dall'altra essa serve come fondamento per il codice legislativo abbozzato nel prosieguo del dialogo.

2. *La nuova prospettiva delle Leggi*

Sul tema della virtù Platone adotta ora una nuova prospettiva rispetto a quella che orienta la discussione della *Repubblica*: in entrambi i dialoghi il presupposto fondamentale è quello della realizzazione della *arete*, ma le *Leggi* incarnano questo ideale in una forma più imperfetta che tiene conto del contesto di applicazione, il quale, nel caso specifico dell'ultimo dialogo, è una colonia cretese di nuova fondazione. Il governo dei filosofi è sostituito da quello della legge, ma ciò non comporta alcuna differenza sostanziale per quanto riguarda la promozione della virtù. Ci si trova in presenza di una prospettiva che promuove l'armonia del corpo sociale grazie a un processo educativo incentrato sul soggetto. Lo spostamento dell'attenzione dal piano della *polis* a quello dell'individuo comporta quindi una diversa declinazione della norma morale, che consente di comprendere il venire alla ribalta della *sophrosyne*, sulla cui valorizzazione, appunto, si struttura il dialogo. Ciò non vuol dire che Platone non sia interessato più al destino della collettività, ma che il punto di vista ora privilegiato è quello incentrato sul soggetto individuale.

Parlando da una prospettiva che fa i conti con i limiti che può incontrare l'attuazione del progetto ideale, nelle *Leggi* Platone rivolge la sua attenzione alla realizzazione di una forma inferiore di virtù rispetto a quella filosofica. È quindi comprensibile che la *sophrosyne* passi in primo piano rispetto alla giustizia, diversamente da quanto avviene nella *Repubblica*, dialogo che ruota attorno alla perfezione della città ottenuta tramite il governo dei filosofi, i quali sono gli unici a possedere la virtù autentica³. La *sophrosyne* delle *Leggi* ammette infatti più visibilmente diversi gradi di perfezione minore rispetto

² La recente lettura di Bartels evidenzia la distanza che separa la prospettiva delle *Leggi* dal resto del *corpus* platonico, cfr. *ibidem*.

³ Sui vari gradi di virtù, cfr. Richard Kraut, *Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws*, in Christopher Bobonich (ed.), *Plato's "Laws": A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 51-70; Lucia Prauscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 27-73; Bruno Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 275-9.

La teoria dei minimi corporei, intellegibili e psicologici e l'eternità dell'anima umana in Senocrate

Federico Casella

The Theory of Corporeal, Intelligible, and Psychological Minima and the Eternity of Human Souls in Xenocrates. The aim of this paper is to investigate Xenocrates' theory of minima. Plato's disciple and future leader of the Academy postulated the existence of ultimate and indissoluble parts of the sensible world, which can be identified either with elementary triangles (a theory derived from Plato's Timaeus) or indivisible lines. Since these parts represent the limit beyond which the sensible world cannot be broken down, they are eternal and grant eternity to the sensible world itself. Similarly, the intelligible world can be divided into minima, i.e., single ideas, which are simple, indivisible, and eternal. The paper will try to show that this conception can be extended also to the psychic level: in other words, the rational and irrational parts of the soul constitute psychological minima; since they are minima, they are eternal. In this way, Xenocrates' peculiar theory of the immortality of the whole soul – of both its rational and irrational parts – can be conveniently justified. Finally, the paper will try to examine a possible ethical corollary of this theory: for Xenocrates, humans must take care of their rational and irrational dimensions and thus of their bodies because rationality and irrationality are structural parts of the soul, and so they cannot be eliminated.

Keywords: *Xenocrates, Physics, Ideas, Psychology, Ethics, Minima.*

1. Introduzione: i minimi in Senocrate

Un aspetto peculiare del pensiero di Senocrate è rappresentato dall'ammissione dell'esistenza di «minimi», ossia parti che costituiscono il limite ultimo e indivisibile di un insieme, al quale garantiscono eternità in virtù della loro indissolubilità: tale concezione avrebbe consentito a Senocrate di evitare alcune aporie, soprattutto di sfuggire ai paradossi di Zenone di Elea circa la divisibilità all'infinito di un ente¹.

Nel momento di considerare il mondo sensibile, ritenuto un insieme che esiste da sempre e per sempre, Senocrate introduce la teoria dei minimi sostenendo che tale livello ontologico può essere suddiviso fino a incontrare parti piccolissime, appunto i minimi

¹ Così John Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy*, Clarendon Press, Oxford 2003, p. 113.

corporei: si tratta di parti eterne perché sono impossibili da scomporre ulteriormente (non possono cioè essere dissolte né, pertanto, venire meno). La teoria dei minimi si estende anche al mondo intellegibile, una realtà imperitura il cui limite ultimo è costituito dalle singole idee, che sono – se considerate in se stesse – semplici e prive di divisioni o differenze al loro interno, nonché eterne. Vi è dunque una profonda analogia tra i piani sensibile e noetico, per il fatto che entrambi i mondi sono composti da elementi minimi e inscindibili, i quali assicurano l'eternità dell'insieme di cui sono una parte grazie alla propria natura indissolubile.

Ritengo che questa concezione interessi non solo il livello sensibile o intellegibile, ma anche psicologico. Per Senocrate, l'anima umana è infatti distinta in due aspetti razionale e irrazionale, entrambi immortali: egli diverge, così, sensibilmente dal maestro Platone e, soprattutto, da uno dei dialoghi centrali per la tradizione platonica, il *Timeo*, dove viene ammessa l'eternità della sola parte razionale dell'anima. A mio avviso, ciò trova una spiegazione nel fatto che per Senocrate l'eternità di tutto l'insieme psichico dipende dalla natura delle sue due parti, che rappresentano una sorta di minimi psicologici, trattandosi appunto delle parti costitutive e ultime dell'anima: secondo Senocrate, il limite ultimo di un insieme più complesso garantisce l'eternità all'insieme stesso proprio perché tale limite va inteso come un minimo indissolubile, che non potrà mai essere scisso e scomposto (e quindi distrutto); se questo principio vale per i due piani ontologici sensibile e intellegibile, allora esso si estende, plausibilmente, anche al terzo piano, quello dell'anima.

Dividerò dunque il presente lavoro nel modo seguente: analizzerò i minimi corporei per poi considerare i minimi intellegibili (le idee) e in seguito illustrare come questi minimi concedano l'eternità a ciò di cui costituiscono una parte; successivamente, tratterò della peculiare dottrina dell'immortalità dell'anima razionale e irrazionale di Senocrate alla luce della teoria dei minimi; infine, indagherò l'eventuale corollario etico di questa teoria, vale a dire la necessità per l'uomo di curarsi anche della sua dimensione irrazionale – che è strettamente collegata alla sfera corporea – invece di reciderla e di ignorarla. A mio parere, l'inevitabile conseguenza etica della teoria dei minimi è rappresentata proprio dalla prescrizione senocratea di guardare anche alla preservazione della dimensione irrazionale attraverso la cura della salute del corpo e la liceità del possesso di beni esterni.

Conversioni reciproche? Una mappa di *Metafisica* Delta (Δ 1-15)

Simone G. Seminara

In this paper I deal with chapters 1-15 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. Un dizionario filosofico?

Questo contributo costituisce il primo di due brevi studi sul libro V (Delta) della *Metafisica* di Aristotele. Mentre in esso si tratterà dei capitoli 1-15 di Δ , nel secondo si tratterà dei capitoli 16-30. L'obiettivo è quello di offrire una mappa degli snodi argomentativi di un libro che di per sé non parrebbe prestarsi a una simile operazione. Come è noto, infatti, in ciascuno dei 30 capitoli di cui si compone Δ Aristotele fornisce un'analisi dei significati propri di termini a vario titolo rilevanti per l'indagine sulla 'filosofia prima' a noi trasmessa col titolo di *Metafisica*. Ciascun capitolo costituisce un'unità tematica in sé conclusa e ciò ha tradizionalmente indotto gli studiosi a riferirsi a essi come a lemmi di un dizionario filosofico *ante litteram* utili all'interpretazione di argomenti presenti in altri libri della *Metafisica*. Questo atteggiamento è giustificato non solo dalla peculiare struttura lemmatica di Δ , ma anche dal fatto che si è storicamente ritenuto Δ quale libro posteriormente inserito dagli editori nel luogo in cui noi lo troviamo. Secondo questa interpretazione, Aristotele sarebbe sì l'autore di Δ , ma non avrebbe avuto interesse a collocarlo nel corpo della *Metafisica*, intendendolo, tutt'al più, quale suo esterno strumento ausiliare¹.

¹ 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*

Studi recenti hanno fornito convincenti argomenti contro questa interpretazione tradizionale, mostrando come sussistano solide ragioni per ritenere sia che Aristotele considerasse Δ libro tutt'altro che accessorio alla ricerca sulla 'filosofia prima', sia che Δ sia collocato nella posizione in cui si trova in modo nient'affatto casuale². In particolare, in Δ Aristotele sembra sviluppare coerentemente l'indicazione contenuta nel precedente libro IV (Γ) circa il fatto che spetta proprio alla filosofia prima l'indagine sugli attributi che appartengono di per sé all'ente in quanto ente³. Se, dunque, Δ ha l'apparenza di un dizionario filosofico è perché, in verità, risponde a uno degli obiettivi di ricerca fissati da Aristotele nella definizione della sua filosofia prima: indagare la natura degli attributi che appartengono intrinsecamente all'ente. L'indagine di Δ verte, cioè, sul significato di termini perché ha di mira la definizione di concetti⁴.

Sulla base di questa premessa, in questo contributo si individueranno i criteri attraverso i quali Aristotele ordina la definizione di tali concetti. Capovolgendo l'approccio tradizionale a Δ , si tenterà di ricostruire l'articolazione teorica che lo induce a passare dall'analisi di un concetto a quella di un altro in modo tutt'altro che rapsodico. Ciò non toglie, ovviamente, che Aristotele, con Δ , ci mette, di fatto, nelle condizioni di avere tra le mani una sorta di ontologia tascabile. Evidente è, infatti, l'obiettivo di definire quale sia l'intensione che descrive nel modo più adeguato ciascuno dei concetti presi in esame, attraverso la distinzione dei suoi significati intrinseci da quelli estrinseci o attraverso l'individuazione del significato comune a una pluralità di significati⁵. Da questo punto di vista, il presen-

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. Per una discussione critica di questo approccio cfr. Stephen Menn, *Aristotle on the Many Senses of Being*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», LIX (2021), pp. 255-61, il quale fornisce interessanti argomenti contro l'ipotesi, accreditata da molti studiosi, di una *Metafisica* in dieci libri anziché in quattordici, che – insieme con i libri $\alpha\kappa\lambda$ – prevederebbe anche l'esclusione di Δ .

² Cfr. Richard Bodéüs, Annick Stevens, *Aristote. Métaphysique Delta*, Vrin, Paris 2014, pp. 7-13; Menn, *Aristotle on the Many Senses of Being*, 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_fy1b>.

³ Cfr., in particolare, le conclusioni cui Aristotele giunge in $\Gamma 2$ 1005^a13-18.

⁴ Su questo tema cfr. Maria Michela Sassi, *Progettare una lingua per la filosofia. Dai Presocratici ad Aristotele*, in Franco Ferrari, Marco Fantuzzi, Maria Chiara Martinelli, Maria Serena Mirto (eds.), *Dizionario della civiltà classica*, 2 voll. BUR, Milano 1993, vol. I, pp. 170-88.

⁵ Ometterò in ciò che segue ogni riferimento all'analisi dei significati 'estrinseci' ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$), concentrandomi esclusivamente sull'analisi di quelli 'intrinseci' ($\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$).

Contro la passione di punire. Rileggendo Seneca

Maria Zanichelli

The semantic field of punishment (e.g., poena, supplicium, castigatio, ultio) is widely attested in Seneca's philosophical works. He was deeply interested in such matters, from both a moral and a political point of view. This article investigates in particular two texts: De ira, where punishment is explored in its psychological, anthropological, and ethical dimensions related to the genesis of anger, and De clementia, which deals with punishment as a prerogative of the imperial power. Seneca's statements about punishment (the call for mildness, rationality, and restraint in punishment policy, the critique of retributivism, and the emphasis on the goal of reforming the offender) mark a fundamental step in the history of philosophical and legal thought.

Keywords: Seneca, Punishment, Anger, Revenge, Mercy.

1. Introduzione

María Zambrano definiva Seneca «l'ultimo sapiente antico e il primo intellettuale moderno, sempre alle prese con il potere e sempre sul punto di tradirsi»¹. In effetti a definire la sua identità di filosofo sono anche i suoi rapporti tormentati con la dinastia giulio-claudia nella Roma del I sec. d.C., e in particolare il suo tentativo di influenzare l'azione di Nerone proprio tramite la filosofia, come precettore e consigliere politico del *princeps*, per poi constatare il fallimento di questo progetto e congedarsi dalla vita pubblica, e infine dalla vita stessa. La sua complicata contiguità al principato è il presupposto dell'attenzione che dedica in alcune sue opere ai fondamenti e ai limiti del potere, alle istanze valoriali con cui esso deve confrontarsi: la filosofia di Seneca, è stato notato, fu «l'unico autentico apporto romano alla costruzione di un'etica pubblica, prima del pensiero di Ulpiano»². Questi elementi emergono in modo paradigmatico in un aspetto specifico del suo pensiero, su cui vorrei qui concentrarmi: le sue riflessioni sulla pena.

¹ María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca* (1944); trad. it. a cura di Claudia Marseguerra, *Seneca*, SE, Milano 2019, p. 36.

² Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2017², p. 332.

Su questo argomento, come su vari altri, i Romani riprendevano ovviamente la filosofia greca; ma nell'opera di Seneca la pena presenta anche motivi specifici di interesse. Un tema così ricco di implicazioni etiche, antropologiche, psicologiche, oltre che istituzionali, politiche e giuridiche, non poteva non attrarre un filosofo tanto interessato a sondare l'essere umano nelle dinamiche profonde del suo agire, nelle pieghe della sua interiorità e della sua coscienza, e anche negli abissi della sua crudeltà. Non a caso il campo semantico della punizione è presente in modo pervasivo nei suoi testi: una costellazione ampia e variegata, che attinge contemporaneamente alla riflessione etico-politica, alla precettistica morale, all'esperienza giuridica, e ai rispettivi lessici (*punire-poena, supplicium, castigare-castigatio-castigator, emendare-emendatio, obiurgare-obiurgatio, animadvertere-animadversio, coercere-coercitio, damnare-damnatio, corrigere, continere, compescere, adficere, sanare, ulcisci-ultio, vindicare-vindicta, talio, etc.*); lo stesso si può dire del campo semantico complementare relativo all'errore, alla colpa, al reato (*errare-error, peccare-peccatum, delinquere-delictum, scelus, crimen, facinus, nefas, nequitia, etc.*)³.

Peraltro, in una fase storica in cui il principato evolveva in una direzione sempre più autocratica e assolutistica, riflettere sulla pena significava anche, necessariamente, interrogarsi sulle modalità e i limiti del *ius puniendi* in quanto strumento di governo, prerogativa con cui l'imperatore esercitava un potere di vita e di morte sui sudditi. La questione acquisiva così un rilievo nuovo: da *topos* filosofico di ascendenza greco-ellenistica a tema nevralgico di un discorso critico sul potere imperiale a Roma; e offriva a Seneca l'occasione di trasmettere al *princeps* ammonimenti etici e inviti alla moderazione. Filosoficamente l'atteggiamento di consapevolezza e comprensione verso i limiti propri della natura umana, la considerazione della sostanziale uguaglianza tra gli esseri umani e dell'inclinazione a sbagliare che li accomuna tutti, la convinzione che ogni colpa ha già in sé la sua pena poiché il rimorso del male commesso è la più efficace delle sanzioni, lo inducevano a ritenere la pena nient'altro che un male necessario da ridurre al minimo, fino a porre in questione la legittimità stessa dell'atto del punire, quale punto strategico nel quadro dei rapporti di forza e delle logiche di potere. Mai

³ Su molti di questi lemmi cfr. Federica Bertoldi, *Lessico giuridico di Lucio Anneo Seneca*, Mucchi, Modena 2021.

Obbligo, colpevolezza e pena alla prova dell'ignorantia legis nel De legibus di Suárez

Lorenzo Milazzo

According to Suárez a law can obligate quoad sufficientiam even those who are unaware of its existence. Consequently, the obligation that constitutes the necessary effect of the law cannot consist in the psychological condition in which the subject is put by the legislator's command. In this paper I hypothesize that a theory of obligation could emerge from the pages of De Legibus that is consistent with the conclusions Suárez arrives at regarding the question of promulgation and ignorance of the law. A reconstruction of the Suarezian theory of obligation that takes into account such conclusions could allow us to understand why, according to Suárez, all laws, even moral laws, are to all effects penal laws in the broad sense. A reconstruction of this kind could also allow us to perhaps understand what exactly is the obligation added by the legislator to the natural duty to do or not to do the act that he prescribes or prohibits.

Keywords: Suárez, Penal Law, Culpability, Ignorantia Legis, Obligation.

1. L'«effetto prossimo» della legge e la necessità della sua promulgazione

Come è noto per Suárez la legge è «atto di governo e di dominio»¹, «comando che procede dalla volontà efficace di obbligare di colui che ha il potere»², «atto di giurisdizione e di potere del superiore»³

¹ Francisco Suárez, *De legibus* (DL), II, 1, 1 (*De legibus II 1-12, De lege naturali*, estudio preliminar y edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y Vidal Abril y la colaboración de Pedro Súnier, Carlos Baciero, Antonio García, César Villanueva y Eleuterio Elorduy, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1974, p. 5; trad. it., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro secondo*, a cura di Ottavio De Bertolis e Franco Todescan, introduzione di Joseph Joblin, Cedam, Padova 2010, p. 2).

² DL, I, xiv, 4 (*De legibus I 9-20, De legis obligatione*, edición crítica bilingüe preparada por Luciano Pereña, Pedro Súnier, Vidal Abril, César Villanueva y Eleuterio Elorduy, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1972, p. 83; trad. it., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro primo*, a cura di Ottavio De Bertolis, introduzione di Franco Todescan, Cedam, Padova 2008, pp. 220-1).

³ DL, I, v, 15 (*De legibus I 1-8, De natura legis*, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y la colaboración de Eleuterio Elorduy, Vidal Abril, Carlos Villanueva y Pedro Súnier, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1971, p. 91; trad. it., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro primo*, p. 93).

che «induce un certo obbligo»⁴ e impone ai suoi inferiori una «necessità morale»⁵.

L'imposizione di «un vincolo e un'obbligazione morale»⁶, d'altra parte, oltre a essere effetto necessario della legge, tanto che una legge che non obbligasse sarebbe una contraddizione in termini, è anche il solo effetto che di per sé essa possa produrre⁷. Perciò Suárez chiama l'obbligo «effetto prossimo»⁸ della legge, per distinguerlo da ogni altro effetto che essa «di per sé non possiede, ma [che] stabilisce che sia messo in atto dall'uomo, come per esempio la punizione», la cui irrogazione tutt'al più può essere considerata un suo «effetto remoto» e indiretto⁹.

A meno che non sia espressamente escluso dal legislatore, si deve ritenere che la legge che prescriva o vieti di fare qualcosa obblighi a farla o a non farla in coscienza anche se aggiunge una pena temporale¹⁰. Le leggi penali *miste* includono sempre «virtualmente due precetti: il primo, di compiere o evitare un determinato atto, il secondo, di subire una determinata pena, se quell'atto non venga compiuto o evitato»¹¹. E infatti, «per il fatto stesso che la pena è stata stabilita per mezzo della legge, colui che trasgredisce la leg-

⁴ DL, I, 1, 7 (*De legibus I 1-8*, p. 16; trad. it., p. 24).

⁵ DL, I, 1, 8 (*De legibus I 1-8*, p. 17; trad. it., p. 25).

⁶ DL, II, 11, 11 (*De legibus II 1-12*, p. 26; trad. it., p. 27).

⁷ DL, I, xiv, 1 (*De legibus I 9-20*, p. 80; trad. it., p. 218). Perciò «ogni vera legge umana», come del resto ogni altra legge, per Suárez «necessariamente si risolve in un qualche obbligo di coscienza» (DL, III, xxii, 9; *De legibus III 17-35*, *De politica obligatione*, estudio preliminar y edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, Vidal Abril y Carlos Baciero y la colaboración de Antonio García y César Villanueva, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1977, pp. 90-1; trad. it., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro terzo*, a cura di Ottavio De Bertolis e Franco Todescan, introduzione di Diego Alonso-Lasheras, Cedam, Padova 2013, p. 293). Cfr. anche DL, I, xiv, 4 (*De legibus I 9-20*, p. 82; trad. it., p. 220) e III, xxi, 1 (*De legibus III 17-35*, p. 64, trad. it., p. 272).

⁸ DL, I, xiv, 1 (*De legibus I 9-20*, p. 80; trad. it., p. 218). Cfr. anche DL, I, xv, 1-3 (*De legibus I 9-20*, pp. 92-4; trad. it., pp. 228-9).

⁹ DL, I, xiv, 1 (*De legibus I 9-20*, p. 80; trad. it., p. 218). Cfr. Ramón Macía Manso, *Juridicidad y moralidad en Francisco Suárez*, Instituto de Estudios Jurídicos, Oviedo 1967, pp. 42, 54, 76-7.

¹⁰ DL, III, xxvi, 3 (*De legibus III 17-35*, p. 136; trad. it., p. 329). Cfr. anche DL, V, iii, 6 (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore V: De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*, edición crítica bilingüe por Carlos Baciero, Ana Barrero, Jesús María García Añoveros y José María Soto, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, p. 54; trad. it., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di Alberto Micaglio, Franco Todescan e Antonio Vernacotola Gualtieri d'Ocre, Cedam, Padova 2019, p. 42).

¹¹ DL, V, iv, 2 (*Tractatus de legibus V*, p. 66; trad. it., p. 56). Per qualche ulteriore chiarimento e una precisazione che qui, tuttavia, non sembra rilevante si veda anche DL, V, x, 2 (*Tractatus de legibus V*, pp. 206-8; trad. it., pp. 181-2).

Norma e trasgressione.

Osservazioni intorno al problema della violenza dal Marchese de Sade a Walter Benjamin

Gianmarco Fortuna

The essay aims to investigate some introductory passages of The Hundred and Twenty Days of Sodom. The fundamental aim is to interrogate Sade's novel in the light of the tradition of "negative thought" and the radical criticism that has characterised it. The fundamental hypothesis that we intend to corroborate coincides with the strict relationship between the novel and the debate on the nature of sovereign power, considered, by the Marquis of Sade, in its merely repressive manifestations. We purpose to question the sense of a significant conceptual inversion that brings Sade's theory closer to the more recent theoretical diagnoses formulated by Walter Benjamin, in a clear opposition to all theories of sovereign power conceived within the modern philosophical tradition.

Keywords: *Violence, Modernity, Metaphysics, Sovereignty, Critical Theory.*

È dall'abisso di coloro che non
godono ciò che godo io
e soffrono i peggiori disagi che deri-
va il fascino di poter dire a
sé stessi: «comunque io sono
più felice di questa canaglia che
si chiama popolo». Ovunque gli
uomini siano uguali e non
esista questa differenza,
nemmeno la felicità esisterà
mai.

Pier Paolo Pasolini, *Salò o
le 120 giornate di Sodoma*

1. *Ipotesi di lavoro*

In un passo cruciale de *Le 120 giornate di Sodoma*, nel vivo di un'omelia volta a definire la posizione ora assunta dai fanciulli confinati tra le mura del castello di Silling, il Marchese di Sade descrive il rapimento di questi ultimi nei termini di una radicale sospensione della norma:

Siete fuori dalla Francia, nel profondo di una foresta inabitabile, aldilà delle montagne dirupate i cui passaggi sono stati distrutti appena li avete superati. Siete prigioniere in una cittadella impenetrabile; nessuno lo sa; siete sottratti ai vostri amici, ai vostri genitori, siete già morte per il mondo, e ormai respirate solo per i nostri piaceri¹.

I reclusi sono senz'altro morti agli occhi del mondo intero. Eppure, essi sono ancora destinati a respirare per il solo piacere degli aguzzini. Come se in gioco non fosse la mera soppressione di un ordine, come se il testo permettesse piuttosto di assistere alla costituzione di una forma. Certo, Sade pone in rilievo l'intenzione esplicitamente distruttiva che qualifica il senso generale della trama: «esseri deboli e incatenati, destinati unicamente ai nostri piaceri, non vi siete certo lusingati, spero, che quella libertà tanto ridicola quanto assoluta che vi si lascia nel mondo vi sarà accordata in questi luoghi»²; eppure, la più sincera aspirazione del libertino sembra coincidere con la determinazione di un'inedita configurazione morale e giuridica, all'interno della quale «[...] non dovete aspettarvi che umiliazione, e l'obbedienza dev'essere la sola virtù di cui vi consiglio di fare uso: è la sola che convenga allo stato in cui siete»³. E del resto, Sade aveva già esposto, norma dopo norma, un vizioso regolamento che in questa sede limiteremo alle sole battute introduttive:

Ogni giorno ci si alzerà alle dieci del mattino. [...] I quattro fottitori che non sono stati di servizio durante la notte verranno a far visita agli amici e ognuno accompagnerà un ragazzino; passeranno successivamente da una camera all'altra. Agiranno secondo il desiderio e il gradimento degli amici, ma in principio i ragazzini che porteranno, offriranno solo i primi approcci, poiché è deciso e stabilito che gli otto pulzelliggi dei conni delle ragazze non saranno presi che nel mese di Dicembre, e quelli dei loro culi, come dei culi degli otto ragazzi, non lo saranno che nel mese di Gennaio, e ciò allo scopo di eccitare la voluttà con l'accrescimento di un desiderio incessantemente acceso e mai soddisfatto [...]⁴.

Ora, aldilà delle determinazioni particolari che qui compongono una vera e propria morfologia del dominio, quel che importa rilevare è la necessità di un evento che avvolge la codificazione della

¹ Donatien-Alphonse-François de Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (1904); trad. it. a cura di Gianni Nicoletti e Luisa Collodi, *Le 120 giornate di Sodoma*, in Id., *Le 120 giornate di Sodoma. Storielle e racconti*, Newton, Roma 1993, p. 90.

² *Ibidem*, p. 89.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 85.

*La dialettica della traduzione.
La dinamica dell'Übersetzung nel sistema di Hegel*

Roberto Morani

G.W.F. Hegel left no essay explicitly or exclusively dedicated to translation. Nevertheless, Hegel is one of the great theorists of the activity of translation: he made extensive use of the problems, semantic constellation and dynamics of Übersetzung to resolve certain fundamental questions of his philosophical system, including the decentralised status of the subject and the relation of conceptual thought to representation. Starting from these premises, the essay analyses the concept of translation in Hegel, focusing in particular on a few systematic works: the first edition of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1817) and the Outlines of Philosophy of Right (1821), in which the concept of translation is employed to understand the dialectical status of the subject, and the Berlin editions of Encyclopaedia (1827 and 1830), in which translation becomes the most general explanatory model concerning the meaning of philosophy.

Keywords: *Traslation, Spirit, Subject, Thought, Philosophy.*

1. *Premessa*

Chi si occupa della concezione hegeliana della traduzione si trova a fronteggiare una duplice difficoltà: in primo luogo, come ha osservato Annette Sell, deve riconoscere che «Hegel non ha sviluppato nessuna teoria propria della traduzione in senso filologico e di filosofia del linguaggio»¹, in quanto non ha lasciato alla posterità nessun trattato espressamente dedicato alla traduzione come attività di mediazione interlinguistica; in secondo luogo, nel testo della redazione unitaria dell'*Estetica* approntato da Heinrich Gustav Hotho alla morte del filosofo, nel quadro della trattazione sistematica delle arti, segnatamente della poesia, campeggia una tesi che banalizza l'attività della *Übersetzung*: «per quel che è propriamente poetico è indifferente se un'opera di poesia è letta o ascoltata, ed essa può anche essere tradotta in altre lingue senza che ne venga essenzialmente diminuito il valore, oppure può essere trasportata da rima in

¹ Annette Sell, *Perspektiven der Übersetzung in Hegels Gesammelten Werken*, in *Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des intellektuellen Texttransfers*, hrsg. von Bodo Plachta und Winfried Woessler, Niemeyer, Tübingen 2002, pp. 119-31: p. 129.

prosa e quindi posta in rapporti tonali interamente diversi»². Se è vero che nulla di essenziale viene perduto nel caso di una traduzione o di una trasposizione in prosa è perché, in fondo, tacitamente, l'elemento metaforico del linguaggio e il significato spirituale della *Übersetzung* vengono considerati privi di rilevanza filosofica.

Senza celare l'imbarazzo di fronte a questa concezione riduttiva, gli studiosi di Hegel più attenti hanno mostrato tuttavia che la posizione hegeliana non può essere identificata *in toto* con essa: non solo nel medesimo contesto dell'*Estetica* si affaccia una tesi differente, ben altrimenti complessa e articolata³, ma in altri scritti – *in primis* l'abbozzo di lettera a Johann Heinrich Voss del maggio 1805⁴, la missiva a Peter van Ghert del dicembre 1809⁵, oltre che il discor-

² Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. XV, p. 229-30; trad. it. *Estetica* (1963), a cura di Nicolao Merker, Einaudi, Torino 1987, p. 107. La medesima posizione è formulata in Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg 2003, pp. 271-2; trad. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione di H.G. Hotho*, a cura di Paolo D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 262-3.

³ Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Bd. XIII, p. 62; *Estetica*, p. 49. Sulle oscillazioni hegeliane, in merito al problema della traduzione, si vedano le considerazioni di Gianluca Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in Id., *Dialettica e interpretazione*, Pendragon, Bologna 2015, pp. 283-98, spec. pp. 286-9, e di Eleonora Caramelli, *Hegel e la traduzione dell'esperienza. Tra provenienza e alterità dal sensibile*, in Id., *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 57-85, spec. pp. 58-9. Sul tema della traduzione in Hegel si vedano i contributi raccolti in *Hegel and/in/on Translation*, edited by Saša Hrnjez and Elena Nardelli, «Verifiche», XLIX (2020) 1-2; Angelica Nuzzo, *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectic*, pp. 1-18; Silvia Pieroni, *Das Fremde in das Sprache: Hegel e la sfida dell'estraneo*, pp. 19-35; Guillaume Lejeune, *L'Übersetzen comme articulation interne du système encyclopédique. Hegel et Novalis en perspective*, pp. 37-54; Gianluca Garelli, *Critica della "regione pura". Übersetzung e rappresentazione in Hegel*, pp. 55-74; Michele Capasso, *La traduzione come forma. Hegel, Benjamin e il laboratorio romantico*, pp. 75-94; Alessandro Esposito, *L'attività del tradurre nella psicologia hegeliana: trasformazione e liberazione del soggetto finito*, pp. 95-111; Michael Marder, *Pure translation in Hegel's Phenomenology*, pp. 113-27; Federico Orsini, *La filosofia come traduzione in Hegel*, pp. 129-45. Cfr. anche Luca Illetterati e Saša Hrnjez, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in *Morality, Ethics, Religion between Classical German Philosophy and Contemporary Thought. Studies in Honor of Francesca Menegoni*, edited by Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante, Alessandro Esposito e Barbara Santini, Padova University Press, Padova 2020, pp. 788-814; Elena Nardelli, *With Portia in the Passage towards Philosophy. The Place of Translation in Hegel's System*, in *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, edited by Stefania Achella, Francesca Iannelli, Gabriella Baptist, Serena Feloy, Fiorinda Li Vigni and Claudia Melica, de Gruyter, Berlin-New York 2022, pp. 485-95.

⁴ Georg W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner 1969, pp. 99-100; trad. it. *Epistolario I (1785-1808)*, a cura di Paolo Manganaro, Guida, Napoli, 1983, p. 207.

⁵ *Ibidem*, p. 299; *Epistolario II (1808-1818)*, p. 76.

*Esperienza senza unità.
Le radici storico-filosofiche del nichilismo leopardiano*

Ottavio Lovece

This article aims at offering a definition of the concept of nihilism in Leopardi's works based on what can be considered the theme unfolded in 1821 and which we can find in Zibaldone's notes. Firstly, a brief reconstruction of the meaning of Leopardi's nihilism in the Italian History of Philosophy is provided and, secondly, it is shown how the meaning given to the word "nothing" by Leopardi depends on the empiricist epistemology assumed as the only possible way of knowing. Specifically, we take into account several interpretations which, implicitly or explicitly, attempt to find out the role played by the concept of nothing in Leopardi's thought. After the analysis of these authors' standpoints, it will be clear how a coherent and accurate definition of a sharp nihilism is possible only after the consideration of the consequences entailed in Plato's epistemology dereliction shown in Leopardi's words.

Keywords: Nihilism, Plato's Ideas, Empiricism, Epistemology, Nothing.

1. *Premessa*

Il seguente lavoro intende mostrare quale sia il significato assunto dal concetto di nichilismo in riferimento all'opera leopardiana. Conseguentemente alla specificità dell'obiettivo appena dichiarato e ai fini del perseguimento dello stesso, è indispensabile tentare di indicare il senso determinato in cui Leopardi declina il concetto di *nulla*. In altre parole, riteniamo possibile formulare la domanda motrice dello sforzo che ci proponiamo in questi termini: è possibile delineare la struttura logico-concettuale del cosiddetto nichilismo leopardiano mostrando l'inconsistenza esplicativa di qualsiasi approccio che voglia intenderlo unicamente come prodotto espressivo di una soggettività sofferente? In definitiva, è possibile intenderlo come esito di una speculazione di carattere oggettivistico?

Riteniamo che il canale privilegiato per la determinazione del suddetto concetto sia lo *Zibaldone*¹, il grande diario su cui Leopardi

¹ In tutto il presente lavoro ci si riferirà alle pagine dello *Zibaldone* in questo modo: l'abbreviazione *Zib.* verrà sempre accompagnata dal numero di pagina a cui ci si sta riferendo. Per l'edizione del monumentale diario leopardiano qui utilizzata, cfr. Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (1937), a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano 1961.

annotò pensieri di diverso ordine tematico nell'arco del quindicennio che va dal 1817 al 1832. Nello specifico, non potendo ricostruire tutto l'itinerario speculativo dell'autore in questa sede, il lavoro si concentrerà sull'analisi di un pensiero in particolare, ovvero *Zib.* 1339-42. Questa selezione non deriva da una semplice scelta preferenziale, bensì risulta obbligata dallo stesso rigore concettuale con cui l'autore si esprime nel luogo appena indicato. In altre parole – e la dimostrazione di quanto si sta dicendo è affidata allo svolgimento stesso della disamina – riteniamo impossibile comprendere il carattere oggettivistico dell'analisi leopardiana senza aver presenti le ragioni profonde per cui l'autore, proprio come frase conclusiva di *Zib.* 1339-42, afferma: «certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio», immediatamente dopo aver detto: «in somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo».

Ai fini dell'analisi del pensiero sopra indicato, sarà indispensabile capire cosa Leopardi intenda quando parla di idee platoniche, nonché i motivi per cui, secondo l'autore, non è più possibile affermarne la consistenza ontologica. Per esplicitare il giudizio che il recanatese dà del platonismo – contestualmente rispetto alla disamina di *Zib.* 1339-42 – prenderemo in esame *Zib.* 1712-14, pensiero in cui si evince con estrema chiarezza quale sia il significato che la filosofia platonica assume agli occhi di Leopardi.

Prima di affrontare direttamente quanto espresso nello *Zibaldone*, crediamo sia importante delineare una breve storia della ricezione del nichilismo leopardiano, cercando di mostrare come questo controverso concetto sia stato fino ad ora declinato nella storia degli studi critici. Una volta messo in risalto il significato storicamente assunto – e dopo l'analisi dei luoghi testuali precedentemente indicati – sarà possibile osservare i termini in cui è opportuno declinare questo concetto, soprattutto in connessione alla struttura argomentativa emergente dalle pagine leopardiane.

Da quanto detto, risulterà allora evidente come la posizione filosofica dell'autore sia tutt'altro che riconducibile ad istanze soggettivistiche e come, per ciò stesso, rappresenti una vera e propria eccezione all'interno di un contesto storico quale quello italiano, che soffriva di un'evidente arretratezza rispetto al quadro della filosofia continentale.

Sulla ricezione di alcune categorie freudiane negli scritti del 1938 di Walter Benjamin e Theodor W. Adorno

Riccardo Bonfiglioli

*This paper focuses on the role that some concepts of Freud's theory played within certain critical works by Walter Benjamin and Theodor Wiesengrund Adorno. In particular, on the one hand, an attempt will be made to show whether and to what extent some concepts of Freud's theory contributed to the psychological model of subjectivity contained in Walter Benjamin's 1938 text *On some motifs in Baudelaire*; on the other hand, with respect to Theodor W. Adorno, an attempt will be made to highlight the Freudian features of Adorno's idea of subjectivity in one of his 1938 works entitled *On the fetish character in Music and the regression of listening*.*

Keywords: Adorno, Critical Theory, Experience, Sigmund Freud, Walter Benjamin.

1. *Introduzione*

Che la teoria psicoanalitica abbia avuto un impatto cruciale sul terreno della storia del pensiero filosofico è un dato comunemente condiviso. Che alla pubblicazione de *Die Traumdeutung*, nel novembre del 1899¹, abbia fatto seguito un ricco dibattito tra accademici, intellettuali e scrittori appartenenti a differenti ambiti di ricerca, ne sono testimonianza le migliaia di pubblicazioni intorno alla figura di Sigmund Freud² che abbiamo a disposizione. Tuttavia, meno noto è da che punto di vista ciò che appare oggi come un dato di fatto sia stato oggetto dell'interesse e della rielaborazione di alcuni tra i pensatori più significativi del pensiero critico nella prima metà del Novecento in Europa e negli Stati Uniti.

In questo quadro, il saggio si propone di far emergere il ruolo chiave svolto dalla teoria freudiana rispetto a due modelli della

¹ Cfr. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (1899); trad.it. di Elvio Fachinelli, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

² Per esempio, va in questa direzione la recente problematizzazione dello statuto epistemico del modello psicoanalitico della mente da parte di alcuni studiosi di psicoanalisi, psichiatri e storici della filosofia: cfr. Elizabeth Auchincloss, *The Psychoanalytic Model of the Mind*, American Psychiatric Association Publishing, Arlington 2015. Per una rassegna critica sulla letteratura secondaria si rimanda invece a Margaret J. Black and Stephen A. Mitchell, *Freud and Beyond. A History of Modern Psychoanalytic Thought*, Basic Books, New York 1995.

soggettività presenti in due scritti filosofici di carattere critico-estetico di Walter Benjamin (1892-1940) e Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), autori che, insieme a Leo Lowenthal (1900-1993), sono stati considerati dallo studioso Martin Jay³ tra i più significativi rappresentanti dell'*Institut für Sozialforschung*⁴.

A tal proposito, la letteratura si è generalmente divisa tra studi circoscritti su Adorno e Benjamin⁵, studi su Adorno e Freud⁶ e studi su Benjamin e Freud⁷. In particolare, da un punto di vista metodologico, hanno prevalso lavori di natura estetica, soprattutto in Italia⁸. Diversamente, uno degli scopi di questo articolo è quello di fornire un contributo sistematico rispetto a tutti e tre gli autori, da un punto di vista storico-filosofico.

In particolare, nel solco di alcuni studi precedenti, da una parte, questo saggio prende in esame alcuni luoghi del testo di Walter Benjamin tradotto in italiano col titolo *Su alcuni motivi in Baudelaire*⁹. L'obiettivo è quello di documentare sul piano storiografico¹⁰ se

³ Cfr. Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (1973); trad. it. di Nicola Paoli, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979, p. 20. Sulla Scuola di Francoforte si veda anche Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its Histories, Theories, and Political Significance*, MIT Press, Cambridge (MA) 1994.

⁴ Martin Jay scrive: «Per l'Istituto, una delle caratteristiche fondamentali di una teoria non ideologica era una pronta sensibilità per l'interrelazione fra storia passata, realtà presente e potenzialità future con tutte le implicite mediazioni e contraddizioni. Il concentrarsi esclusivamente su uno solo di tali aspetti – come, a titolo d'esempio, facevano i positivisti ipostatizzando i "fatti" del presente come l'unica realtà esistente – significa feticizzare una parte per il tutto». Cfr. Jay, *L'immaginazione dialettica*, pp. 295-6.

⁵ Si veda Willem Van Reijen, *Die Adorno-Benjamin-Kontroverse*, «Zeitschrift Für Philosophische Forschung», 60 (2006) 1, pp. 99-121. Si veda anche Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Harvester Press, Hassocks 1977.

⁶ Cfr. Nicole Gabriel, *Malaise dans la civilisation et promesse de bonheur. Freud et Adorno*, «Savoirs et clinique», 13 (2011) 1, pp. 106-17.

⁷ Per esempio, autrici come Margueritte Murphy o Sarah Ley Roff si sono recentemente occupate di questo aspetto. Si vedano Margueritte Murphy, *Regarding Toys: Memory and History in Baudelaire and Benjamin*, «French Forum», 44 (2019) 2, pp. 241-56; Sarah Roff, *Benjamin and psychoanalysis*, in David Ferris (ed.) *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 115-33.

⁸ Si vedano Giuseppe Di Giacomo, *La questione dell'aura tra Benjamin e Adorno*, «Rivista di estetica», 52 (2013), 235-56; Leonardo Distaso, *Possibilità dell'aura tra arte e musica. Appunti su Benjamin e Adorno*, «Rivista di estetica», 52 (2013), pp. 69-80. Si veda anche Giovanni Matteucci, *Estetica e natura umana*, Carocci, Roma 2019.

⁹ Il titolo originale dell'opera di Benjamin del 1938 è *Über einige motive bei Baudelaire*.

¹⁰ Accenniamo al piano storiografico per ragioni di ordine metodologico, in tal senso si veda il lavoro di Howard Eiland and Michael Jennings, *Walter Benjamin. A critical Life* (2014); trad. it. di Alvise La Rocca, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2016, pp. 509 e 564.

L'Antropocene e il tragico. Filosofia e critica nella crisi ecologica

Gianluca Viola

The paper deals the recent philosophical-anthropological debate on the “Anthropocene event” in relation to certain positions of the philosophy of the tragic, particularly those developed within German idealism. The concept of the tragic is used here in an attempt to clarify the critical relationship that links the present in which we are immersed, inevitably derived from the conceptions developed by the Enlightenment, with the urgency of the current climate crisis. This reflection allows for a possible new meaning and a new direction for critical philosophy and also for ecological thought, starting precisely from the challenge that the concept of the tragic poses to us today: the ontological problem of coexistence.

Keywords: *Tragic, Anthropocene, Coexistence, Enlightenment, Critique.*

1. *Illuminismo e presente*

Nel 1984, l'anno della sua morte, Michel Foucault pubblicò un saggio breve ma assai denso, a commento di un noto testo kantiano, scritto esattamente due secoli prima: il saggio del filosofo tedesco si intitolava *Was ist Aufklärung*.

Che cos'è l'Illuminismo? Kant, com'è noto, aveva risposto: «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole»¹. Questo passaggio consisterebbe essenzialmente nella possibilità, per l'uomo, di far uso della propria ragione senza dover dare conto ad autorità a lui esterne, purché non metta in discussione, nel loro funzionamento pratico, queste stesse autorità.

C'è un uso pubblico della ragione ed un uso privato: quando l'uomo è «un pezzo di una macchina» – quando assume delle funzioni sociali, quando ha dei compiti da svolgere – la libertà della ragione non deve superare i limiti imposti dai fini e dalle necessità delle circostanze; l'uomo può vagliare criticamente ciò a cui viene sottoposto, ma la possibilità di ragionare non estingue affatto la

¹ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung* (1784); trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 45.

necessità di obbedire: non perché può ragionare pubblicamente sulla fiscalità, all'uomo è consentito di non pagare le tasse; non perché può discutere pubblicamente di temi religiosi, all'ecclesiastico è consentito disobbedire ai principi della sua chiesa; e così via.

L'Illuminismo, secondo Kant, consiste nell'instaurarsi d'un rapporto triangolare tra la ragione del soggetto, l'autorità politico-sociale a cui è sottoposto e un terzo elemento fondamentale, messo in luce da Foucault: l'attualità, il presente; nel suo commento, Foucault scrive che Kant offre «un'analisi particolare del momento in cui scrive» e, inoltre, che la novità del saggio consiste «nella riflessione sull'oggi come differenza nella storia e come motivo per un compito filosofico particolare». L'Illuminismo è inteso come un *ethos*, «un modo di relazione con l'attualità [...] un modo di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e, al tempo stesso, si presenta come un compito»². Si tratta di un atteggiamento eminentemente *moderno*, sebbene non nel senso di una precisa collocazione storica: si tratta piuttosto di un elemento trans-temporale, il quale può benissimo ritrovarsi anche in epoche passate, essendo legato all'*esigenza critica*, all'idea secondo cui «la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile»³. Foucault non vuole riferirsi, in questo caso, all'Illuminismo come concezione filosofica sviluppata in Francia e recepita in Germania tra il XVII e il XVIII secolo, quanto piuttosto ad una certa postura di carattere storico-critico che ci spinge a porre la domanda fondamentale: che cos'è il nostro presente?⁴.

In un saggio coevo, sempre dedicato al commento di Kant, Foucault ha parlato più precisamente dell'istituzione di un «rapporto sagittale con la propria attualità»: «Il discorso deve prendere in considerazione la sua attualità, per ritrovare il proprio luogo peculiare, per dirne il senso e, infine, per specificare il modo in cui esso è in grado di agire all'interno di questa attualità. Qual è la mia attualità?

² Michel Foucault, *What is Enlightenment?* (1984); trad. it. a cura di Sabrina Loriga, *Che cos'è l'illuminismo? (1)*, in Michel Foucault, *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui e interviste 1978-1985. Estetica dell'esistenza, Etica, Politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 222.

³ *Ibidem*.

⁴ Sull'ontologia storica dell'ultimo Foucault, in riferimento alla questione dell'Illuminismo, si veda Diego Donna, *Dispersione Ordine Distanza. L'Illuminismo di Foucault Luhmann Blumenberg*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 86-97; ma anche Rudy M. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Quodlibet, Macerata 2017.

Dossier

Critica, Immaginazione e Società.
Merleau-Ponty, Lefort, Castoriadis

I contributi di questo dossier nascono dall'intensa e stimolante discussione alla quale gli autori hanno dato vita in occasione della Giornata di studi dedicata ad alcune figure centrali della filosofia francese contemporanea, svoltasi il 30 novembre 2022 presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, per iniziativa del suo centro di ricerca Crivispe e di questa rivista.

From the Critique of Totalitarianism to the Invention of Democracy

Dick Howard

*The critique of totalitarianism was a constant thread in the work of Claude Lefort (1924-2010). The article distinguishes between two periods, the first building from a critical Marxism as well as Lefort's experience as a political militant; the second, influenced by the later work of Maurice Merleau-Ponty, his teacher whose posthumous work he edited, rethinks the concept of totalitarianism particularly in terms of the role of the symbolic. The result of the second period shows how democracy is itself the radical implications of the critique of totalitarianism. Perhaps more important, during the interlude between the two periods, Lefort's monumental *Machiavel le travail de l'œuvre* had highlighted the concept of "the political" whose relation to the emergence of modern democracy the essay suggests.*

Keywords: Lefort, Merleau-Ponty, Critique of Totalitarianism, Democracy, Political Theory.

1. Introduction

I adopt the basic outline of this essay from Miguel Abensour's distinction of «two interpretations of totalitarianism» in Lefort's work. In a word, his *first critique* was directed at defining, denouncing, and overcoming the practices of Soviet totalitarianism (and its influence on the politics of western Communist parties and their intellectual camp-followers). Step-by-step, beginning in the 1940s, Lefort untangled the aporia of Marxist (and Leninist) politics. He then left behind his days as an active militant to develop a philosophical *second critique* that he used to decipher the restless ambiguities of modern democracies. A close look at the work of the militant as well as that of the philosopher shows that Lefort's two critiques are complementary; neither can stand alone. That is perhaps one of the reasons that Claude Lefort's last book was titled *La complication* (1999).

2. Lefort's First Critique of Totalitarianism: The Aporia of Marxist Politics

Lefort's philosophy professor in occupied Paris suggested to his young student that he would be interested in reading Trotsky. The professor (who happened to be Maurice Merleau-Ponty) was correct; Lefort joined a Trotskyist resistance group (and continued to study with the philosopher). After the war, in 1948, politics and philosophy led Lefort to join Cornelius Castoriadis to create a militant splinter group which also published a journal called «Socialisme ou Barbarie», a title reflected the democratic radicalism of Rosa Luxemburg. The occasion for the split was Trotsky's interpretation of Stalinism as a political deformation imposed on the supposedly socialist relations of production that had been established by the 1917 Russian revolution. Trotsky's interpretation assumed that political forms (called «super-structures») had distorted the economic infrastructures producing an alienated working class incapable of autonomous activity. For its part, «Socialisme ou Barbarie» proposed to interpret Soviet relations of production as the result of the emergence of a new type of social division based on the distinction between those who give orders (the *dirigeants*) and those who must obey them (the *exécutants*)¹.

From this new perspective, they criticized the Stalinist bureaucracy not only, like Trotsky, because it was a parasite appropriating the economic surplus produced by laboring society; they interpreted it as a new type of dominant class whose position cannot be explained by a Marxist account of the opposition of economic society to a state that owns all private property. A revolution against bureaucratic domination must do more than eliminate the political rulers of the moment; it must inaugurate a social transformation that overcomes the relations of domination that reproduce the division between the *dirigeants* who give orders and the *exécutants* whose passivity is a denial of the capacity for initiative that makes them human. This practical conclusion had theoretical consequences that questioned fundamental assumptions of Marxism. In the place of the Trotskyist interpretation of the political power of the Stalinist bureaucracy that distorts the relations of production that

¹ The strictly economic analysis of the USSR was largely inspired by Castoriadis, whose daytime job was as an economist for the Paris-based OCED.

Fra Auerbach e Merleau-Ponty. Istituzione, rivoluzione, storia

Manlio Iofrida

Starting from a letter of Erich Auerbach to Walter Benjamin, in which a sharp criticism of promethean modernization and of a form of despotic revolution is developed, a parallel is attempted with the concept of Stiftung or "institution" which was at the center of Maurice Merleau-Ponty research on history in the last years of his life. Both Auerbach and Merleau-Ponty appear to defend an idea of progress and revolution in which novelty and repetition, the arrow and the circle are solidary and copresent; both appear to defend the possibility to create novelty and to exceed tradition in all fields. Some hints are made to the singular use, by Merleau-Ponty, of the trotskijist concept of "permanent revolution".

Keywords: *Revolution, Auerbach, Merleau-Ponty, History, Trotskij.*

1. *Erich Auerbach, Walter Benjamin e l'Atatürk*

Entrerò subito *in medias res*, riportando ampi stralci di una lettera che dal suo esilio di Istanbul Erich Auerbach spedì a Walter Benjamin; tali stralci servono ottimamente a illustrare la problematica che intendo affrontare:

3.1.'37

[...]

Lieber Herr Benjamin,

[...] il lavoro, dal punto di vista scientifico, [è] alquanto primordiale, ma, dal punto di vista umano, politico e organizzativo, veramente interessante. L'insospettabile quantità di difficoltà, seccature, intrighi ed errori di gestione a causa delle autorità locali e a causa delle condizioni locali, che porta alcuni colleghi alla disperazione, non mi è così spiacevole. Infatti è – va da sé – un oggetto di osservazione molto più interessante delle consuete attività che cerco di fare al meglio.

Anche qui succedo a Spitzer, che è andato a Baltimora. È a lui, a Croce e a Vossler che devo essere grato per questa soluzione, che non è stata facile da raggiungere, poiché almeno 7 compagni di destino, e diversi ministri europei della cultura, soprattutto quello tedesco e quello francese, non vedevano di buon occhio la mia candidatura. Splitzer mi ha lasciato 7 assistenti tedeschi, di cui 6 di origine cristiana, tutti emigrati nel 1933, ognuno a modo suo eccellente, e tutti legati nel modo più piacevole da un destino comune e dalla stessa attività.

Qui insegniamo tutte le filologie europee, romanistica, anglistica, filologia classica, germanistica, cerchiamo di influenzare la natura della didattica e della biblioteca e di europeizzare il sistema di gestione, dall'orario al catalogo cartaceo. Naturalmente è assurdo, ma i turchi vogliono così, benché a volte poi tentino di porre degli ostacoli.

Finora, di questo paese conosco solo Istanbul, una città in una posizione meravigliosa, e tuttavia poco amabile, scostante, e che si divide in due parti: l'antica Stamboul, di origine greca e turca, che conserva ancora molta della patina del paesaggio storico, e la 'nuova' Pera, caricatura e perfezionamento di una colonia europea del XIX secolo, ora in totale declino. Lì vi sono i resti di orribili negozi di lusso, ebrei, greci, armeni, tutte le lingue, una vita sociale grottesca e i palazzi delle ambasciate europee di una volta, che ora sono consolati.

Del XIX secolo si vedono anche, ovunque sul Bosforo, palazzi in rovina, o che stanno per andare in rovina, di sultani o pascià, rimasti là come fossero musei, di gusto mezzo orientale, mezzo rococò. Ma del resto il paese è governato con coerenza e totale controllo da Atatürk e dai suoi turchi anatolici, gente ingenua e sospettosa; sono onesti, un po' lasciati a se stessi; contadini, e anche dotati di buon senso. Perché oltre a ciò son più duri e più scortesivi, meno amabili, più inflessibili degli europei meridionali, e tuttavia simpatici e dotati di molte forze vitali, in quanto abituati alla schiavitù e a un lavoro duro ma lento. Il grande capo è un simpatico autocrate, intelligente, generoso e spiritoso, totalmente diverso dai suoi colleghi europei: per come ha davvero reso questo stesso paese uno stato, e anche per come è totalmente privo di retorica; [...] tutto quel che ha fatto, l'ha dovuto portare avanti in lotta con le democrazie europee da una parte e il sultanato maomettano panislamico dall'altra, e il risultato è un fanatico nazionalismo antitradizionalista: rifiuto della tradizione culturale islamica esistente, riferimento a una immaginaria originarietà turca, modernizzazione tecnica in senso europeo, per combattere l'odiata e invidiata Europa con le proprie armi: da qui la predilezione per gli emigrati di formazione europea, dai quali si può imparare senza dover temere la propaganda estera. Risultato: nazionalismo al grado superlativo, insieme alla distruzione del carattere storico nazionale. Questo quadro, che negli altri paesi, come la Germania, l'Italia e la Russia (?) non è ancora visibile a tutti, si offre qui nella sua più totale nudità. La riforma linguistica in favore di una fantastica lingua turca originaria (liberazione dall'influsso arabo e persiano) ma, allo stesso tempo, tecnico-modernizzatrice, ha portato al fatto che nessuna persona al di sotto dei 25 anni è più in grado di comprendere un testo letterario, religioso o filosofico più vecchio di dieci anni, e che la specificità della lingua, sotto la spinta dell'alfabeto latino, introdotto a forza alcuni anni fa, scompare rapidamente. Potrei elencare dettagli per parecchie pagine; il tutto a questo punto si potrebbe sintetizzare così: mi diventa sempre più chiaro che l'attuale condizione mondiale non è altro che una trama della provvidenza per condurci, su una strada sanguinosa e straziante, verso l'Internazionale della banalità e una cultura dell'esperanto. L'avevo già capito in Germania e in Italia, di fronte alla spaventosa inautenticità della propaganda «Blubo», ma solo qui ne ho acquisito piena coscienza¹.

¹ Cfr. Elena Fabietti, *Erich Aurbach scrive a Walter Benjamin. Tracce di una corrispondenza*, «Moderna», XI (2009), pp. 65-74, pp. 73-4.

Note

L'identità complessa e l'eredità di Francesco Fiorentino

Dario Pizzi

1. *Il "ritorno" di Francesco Fiorentino*

La pubblicazione, nello scorso decennio, di alcuni lavori su Francesco Fiorentino testimonia quanto sia ancora vivo l'interesse verso una delle figure più rappresentative e poliedriche della filosofia italiana del secolo XIX. L'attenzione degli studiosi si è rivolta principalmente verso l'attività storiografica del pensatore calabrese. Non sono mancate riflessioni sul suo kantismo né sul suo rapporto con l'hegelmismo ed il positivismo. Si è cercato inoltre di dare avvio ad un lavoro di scavo e di ricostruzione della prima formazione e degli scritti giovanili, un terreno sinora non molto frequentato dalla critica.

2. *La «vena kantiana» della storiografia di Fiorentino*

La prima manifestazione di un rinnovato interesse nei confronti di Fiorentino è costituita dalla ristampa, curata nel 2011 da Rosella Faraone, delle *Lettere sopra la Scienza nuova*, a ben ragione definite «un piccolo "gioiello" della storiografia filosofica dell'Ottocento italiano»¹. Il testo è preceduto da un'introduzione (*Il Vico di Fiorentino fra tradizione nazionale e filosofia moderna*) dedicata al Vico delle *Lettere* che, se costituiscono il lavoro più significativo di Fiorentino su Vico, non esauriscono quel vivo interesse, mai abbandonato ed espresso in diversi lavori², per colui che può essere considerato il suo più costante e sicuro punto di riferimento filosofico.

Sulla scorta degli studi di Francesca Rizzo³, Faraone sottolinea la peculiarità dell'approccio storiografico di Fiorentino, che si tradu-

¹ Rosella Faraone, *Il Vico di Fiorentino fra tradizione nazionale e filosofia moderna*, in Francesco Fiorentino, *Lettere sopra la Scienza Nuova alla Marchesa Florenzi Waddington*, a cura di Rosella Faraone, Le Lettere, Firenze 2011, p. 9.

² Cfr. Benedetto Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, 2 voll., Ricciardi, Napoli 1947-1948, vol. II, pp. 677-9. Sul Vico di Fiorentino si tenga sempre presente Nicola Siciliani De Cumis, *Il Vico di Francesco Fiorentino*, Guida, Napoli 1979.

³ Si veda al riguardo Francesca Rizzo, *Sul Vico di Fiorentino*, in Id., *Bertrando Spaventa. Le "Lezioni" sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001, pp. 161-87.

ce in «un Vico ritratto con maggiore aderenza storica»⁴ del Vico di Spaventa, pur nella cornice di un'impostazione tributaria di quella spaventiana. Se è vero infatti che a Spaventa rimanda l'inserimento di Vico nel contesto della filosofia europea, è altrettanto vero che Fiorentino, in nome di un vivo interesse per i nessi storici concreti, non accetta «l'approccio esclusivamente speculativo di Spaventa alla problematica storiografica»⁵, come è testimoniato dalla collocazione di Vico tra Cartesio e Kant, che rappresenta uno strappo significativo rispetto all'architettura della «circolazione».

L'interesse di Fiorentino per una storiografia "filologica" è al centro dell'appendice alla ristampa delle *Lettere*, dedicata a *L'"eredità" di Francesco Fiorentino nella storiografia filosofica italiana della prima metà del Novecento*. Faraone sottolinea che l'attenzione di Fiorentino all'individualità, «alla concreta contingenza dello svolgersi della "storia delle idee"» non annullava l'accettazione della prospettiva idealistica, «secondo la quale era ad un ordine ideale di svolgimento del pensiero che era necessario riportare la concreta storia della filosofia per comprenderne adeguatamente il senso, e poterla veramente "giudicare"»⁶. Bisognava però «non fraintendere la tesi hegeliana circa la corrispondenza tra il ritmo ideale e quello storico dello svolgimento dell'idea: secondo Fiorentino, Hegel non aveva affatto attribuito alla successione cronologica la stessa necessaria successione logica dell'architettura sistematica, e aveva dunque lasciato la sua contingenza alla manifestazione storica delle tappe del pensiero»⁷.

Era autenticamente hegeliana la tesi esposta da Fiorentino? Faraone non entra nel merito della questione, ritenendo più significativo sottolineare quanto importante fosse per Fiorentino garantirsi, dentro la cornice di un'adesione all'idealismo, «la possibilità di una visione della storia della filosofia dove la ricostruzione di rapporti concreti di sviluppo e di successione delle idee non prescindesse dalla considerazione dell'apporto delle differenti individualità dei

⁴ Faraone, *Il Vico di Fiorentino*, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ Faraone, *L'"eredità" di Francesco Fiorentino nella storiografia filosofica italiana della prima metà del Novecento*, in Fiorentino, *Lettere sopra la Scienza Nuova*, p. 79.

⁷ *Ibidem*, p. 80. Su questo punto Fiorentino era stato molto chiaro: «O io m'inganno, o sembra incontrovertibile, dunque, che cotesto raffronto grado per grado, di una categoria che va a braccetto col suo sistema gemello, in Hegel non c'è. Aggiungo dippiù, che non vi poteva essere, perché lo sviluppo dell'Idea essendo estemporaneo, il dire una categoria anteriore all'altra è un'espressione inesatta: ed Hegel sel sapeva» (Francesco Fiorentino, *Sul concetto della storia della filosofia di Hegel. Lettera al prof. Francesco Aciri*, in Id., *Scritti varii di letteratura, filosofia e critica*, Morano, Napoli 1876, p. 339).

*La Shoah come metamorfosi dell'oggi.
Considerazioni oltre i paradigmi dell'impossibilità e dell'illegittimità della rappresentazione di Auschwitz*

Matteo Cavalleri

In *La représentation interdite*¹, lucido e illuminante saggio del 2001, Jean-Luc Nancy scompaginava, riarticolandola radicalmente, la topica della questione della rappresentazione della Shoah, quella che il dibattito culturale svoltosi dalle tesi adorniane – al di là della loro più o meno fedele ricezione – vuole racchiusa tra il suo divieto e la sua impossibilità². Nancy proponeva una prospettiva straniana, in grado di portare il problema della rappresentazione “di” Auschwitz, sia del suo *dürfen* (potere in quanto essere legittimati a) sia del suo *können* (potere in quanto essere in grado di), a quello ben più fondante, da un punto di vista ontologico, della rappresentazione “a” Auschwitz. In altri termini, la proposta del filosofo francese era la seguente: non possiamo correttamente istruire il problema della rappresentazione dei campi di sterminio se prima non ci poniamo quello di cosa abbiano fatto i campi alla rappresentazione stessa. Nelle sue parole: «se c'è una questione propria della rappresentazione della Shoah – e se così non fosse, ci sarebbe solo un pathos comprensibile, ma generico –, essa deve essere legata alla condizione cui la Shoah ha ridotto la rappresentazione: deve, cioè, trattarsi di ciò che questo evento *rappresenta* nel (o del) destino occidentale»³. La domanda correttamente posta deve quindi essere: cosa ne è stato della rappresentazione ad Auschwitz? E da questa domanda Nancy sviluppava il problema non più in termini “iconoclastici”, ma in termini “idolatrici”. Il regime estetico – e, a *fortiori*, ontologico – imposto dal nazi-fascismo è basato su una pervasiva attività iper-rappresentativa, che annulla scientemente l'interdizione consustanziale

¹ Jean-Luc Nancy, *La représentation interdite*, in Id. (éd.), *L'art et la mémoire des camps. Représenter exterminer* (2001); trad. it. a cura di Antonella Moscati, *La rappresentazione interdetta*, in Id., *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2007, pp. 52-90.

² Dibattito ricostruito in Erasmo S. Storace, *I linguaggi politici e poetici dopo Auschwitz. Sul ruolo della filosofia politica e dell'arte dopo la Shoah, a partire dalle tesi di Adorno*, in Micaela Latini, Erasmo S. Storace (eds.), *Auschwitz dopo Auschwitz. Poetica e politica di fronte alla Shoah*, Meltemi, Milano 2017, pp. 169-203.

³ Nancy, *La rappresentazione interdetta*, p. 65.

alla rappresentazione stessa – ovvero il suo non essere una riproduzione, ma una presentazione, mediata nella sensibilità, di un senso – in vista di una presentazione senza resti di un'idea. Se la rappresentazione custodisce nella sua tensione all'apertura a un senso la propria cifra di verità, ad Auschwitz, tanto nel corpo della SS quanto in quello straziato e ridotto a puro spessore della vittima, si è concretizzata un'«iper-rappresentazione»⁴, ovvero la perversione idolatrica della rappresentazione stessa. Da qui, la Shoah come «crisi ultima della rappresentazione»⁵. L'«ariano» non è infatti che la rappresentazione saturata di un'idea di uomo ricostituitosi come superuomo. Un tale regime rappresentativo non mira solamente a rappresentare «l'umanità trionfante in un tipo», ma a cogliere un tipo umano postosi come il rappresentante «di una natura o di un'essenza (il corpo ariano) in cui consiste la vera e propria presenza dell'umanità creatrice di sé (in questo senso divina, ma divina senza alcuna distanza dal divino, senza “santità”)»⁶. La componente idolatrica insita nell'epifania della SS sta proprio nell'intenzionalità di rappresentare nella sua pienezza un'idea, perdendo così la matrice di mediatezza – ovvero il suo essere una presenza presentata di “qualcosa”, da qui il suo rimandare necessario a un'alterità che è assente dalla sua presenza pura e semplice⁷ – caratteristica della rappresentazione. Si tratta di un platonismo rovesciato nella sua parossistica negazione: il corpo ariano è un'idea perfettamente esaurita dalla sua presenza sensibile sulla scena, nella sua iper-rappresentazione. Saturazione che perverte non solo la verticalità del platonismo, ma anche quella insita nella topica monoteistica:

⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁶ *Ibidem*, p. 72. In ciò, secondo Nancy, dimora la differenza fondamentale con il regime rappresentativo staliniano, dove il corpo del bolscevico rappresentava una funzione, «falce e martello» (*ibidem*), e non un'essenza.

⁷ Insiste su questo anche Hannah Arendt: «Poiché le attività spirituali, non apparenti per definizione, hanno luogo in un mondo di apparenze e in un essere che condivide queste apparenze attraverso la recettività dei suoi organi di senso, attraverso la propria attitudine e il proprio impulso ad apparire agli altri, tali attività non possono scaturire che da un deliberato *ritrarsi* dalle apparenze. È un ritiro non tanto dal mondo – solo il pensiero per la sua tendenza a generalizzare, cioè il suo interesse nel generale rispetto al particolare, tende a ritrarsi completamente dal mondo – quanto dal suo essere presente ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi*. La rappresentazione (nel senso di ri-presentazione) che rende presente ciò che di fatto è assente, costituisce la dote incomparabile della mente» (Id., *The Life of the Mind* (1977-1978); trad. it. a cura di Gianfrancesco Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 158).

*Tra pandemia e questione climatica: scelte morali e nuovo contesto bioetico**

Gianluca Gasparini

1. Introduzione

Negli ultimi anni le sfide imposte dalla crisi climatica e dall'emergenza sanitaria, causata dalla recente pandemia da Covid-19, hanno portato tanto i giuristi quanto i filosofi a reinterrogare e reinterpretare molte delle categorie giuridiche e bioetiche consolidate, nel tentativo di trovare nuove risposte capaci di illuminare nuovi percorsi di azione e ricerca per far fronte ai contesti critici che si sono venuti sempre più a sovrapporre.

Il presente contributo cercherà, in momenti diversi, di esaminare l'attuale condizione in cui versa il nuovo contesto bioetico, a partire appunto dalla terribile esperienza pandemica e dalla sempre più acuta crisi climatica. Questi nuovi scenari hanno ormai cambiato irreversibilmente quell'orizzonte categoriale entro il quale i singoli individui erano soliti orientarsi – per dirimere i propri dilemmi morali – e all'interno del quale il diritto e la politica individuavano i riferimenti necessari per prendere decisioni. Si procede attraverso quattro passaggi il cui scopo consiste nel mettere in relazione le diverse questioni che, attraverso la loro intersezione, hanno condotto verso l'attuale cambiamento del contesto bioetico.

In un primo momento, viene affrontata la controversa questione delle scelte tragiche, per provare ad offrire una ridefinizione e una reinterpretazione della bioetica e della sua funzione all'interno della società, affinché vengano individuati nuovi campi d'azione per cercare di proporre innovativi indirizzi di azione per compiere scelte e prendere decisioni più congrue rispetto alle attuali sfide.

* A partire da Massimo La Torre, *Bioetica in tempi di pandemia. Morale, diritto e libertà*, DeriveApprodi, Roma 2022; Andrea Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2022; Francisco Javier Ansuátegui Roig, Thomas Gutmann, Daniel Innerarity, Massimo La Torre, *Pandemia e diritti. La società civile in condizioni di emergenza*, E.S.I., Napoli 2022; Attilio Pisano, *Il diritto al clima. Il ruolo dei diritti nei contenziosi climatici europei*, E.S.I., Napoli 2022.

Successivamente, dunque, l'analisi prosegue concentrandosi sul cambiamento della bioetica verso un campo allargato d'azione, indagando i suoi nuovi target, da non considerarsi più come esclusivamente rilevanti per l'ambito medico, ma al contrario come pertinenti ed importanti rispetto ai più impellenti problemi attuali, come il cambiamento climatico, cui viene riservato un breve approfondimento.

Di conseguenza, in terzo luogo, viene dato spazio al ruolo della libertà d'espressione e alle implicazioni che essa intrattiene con le scelte morali e le decisioni politiche e giuridiche, problematizzandole al fine di far emergere le inedite forme di criticità che sono sorte a seguito dei radicali cambiamenti avvenuti in questi anni.

Infine, nel quarto paragrafo viene introdotta la categoria giusfilosofica della cura, che qui viene assunta come criterio per compiere nuove scelte morali e per intraprendere nuovi percorsi giuridici di ricerca all'interno dei quali affrontare le complesse sfide del presente.

2. *La tragicità della scelta tra bioetica e biodiritto*

“Che cos'è la bioetica?” è una domanda piuttosto complessa che, a seguito del dilagare del virus Sars-Cov-2, si è riproposta in modo ancora più severo e urgente rispetto a quanto non sia mai avvenuto in passato. La pandemia da Covid-19, infatti, ha imposto drasticamente una nuova interpretazione del consolidato orizzonte categoriale della bioetica, facendo emergere nuove forme di fragilità, imponendo nuove scelte morali e riscoprendo, talvolta, vecchie forme di vulnerabilità sanitaria e sociale, colpevolmente dimenticate dalla società civile e ancor più dai sistemi giuridici e politici¹.

Un buon punto da cui partire, per tentare di sciogliere i nodi problematici posti da tutti gli interrogativi sorti a latere di un periodo

¹ Per un'analisi approfondita relativamente all'impatto della pandemia si veda Carlo Adolfo Porro, Pierluigi Faloni (eds.), *Emergenza COVID-19: impatto e prospettive*, Mucchi, Modena 2021. Per un repertorio dell'amplissima letteratura scaturita dal contesto pandemico rinvio alla bibliografia tematica realizzata dal CRID – Centro di Ricerca su Discriminazioni e vulnerabilità dell'Università di Modena e Reggio Emilia: <<https://www.crid.unimore.it/site/home/link/bibliografia-covid-19.html>>. Per un approfondimento ulteriore sui pareri e le mozioni pubblicati dal Comitato Nazionale per la Bioetica durante il periodo pandemico si vedano i documenti e i pareri del CNB sul Covid-19: <<https://bioetica.governo.it/it/pareri/i-documenti-del-cnb-sul-covid-19/>>.

Axel Honneth e la «tendenza al solipsismo» nell'età digitale

Giovanni Russo

1. *Introduzione*

Der arbeitende Souverän è l'ultimo lavoro di Axel Honneth pubblicato per Suhrkamp nel marzo 2023. Si tratta di un testo che mira a problematizzare, come affermato dall'autore in apertura, la connessione «zwischen Demokratie und sozialer Arbeitsteilung»¹. Honneth tematizza dapprima tale rapporto nell'analisi normativa della categoria di lavoro. In modo particolare riprende segmenti teorici dei suoi testi precedenti, attribuendo un ruolo centrale al concetto di riconoscimento [*Anerkennung*] che diviene il *medium* per correlare il lavoro alla democrazia. La sua interpretazione normativa del lavoro viene poi impiegata nell'analisi descrittiva della realtà per individuare specifici snodi critici. A emergere è in tale modo una «Tendenz zur sozialen Isolierung»², ossia una crescente atomizzazione degli individui all'interno della società digitalizzata.

In queste pagine tenteremo di approfondire precisamente «diese Tendenz zum Solipsismus»³, soffermandoci su due piani di lettura che attraversano il libro: da un lato la definizione normativa di lavoro, che si lega con le riflessioni honnethiane delle opere precedenti, dall'altro, la problematica della digitalizzazione, interrelata sottraccia con il pensiero del suo maestro Jürgen Habermas.

2. *Il concetto normativo di lavoro e il suo legame con la democrazia*

L'obiettivo di Honneth è quello di istituire una critica delle condizioni di lavoro odierne, mostrando la dipendenza tra queste e il funzionamento della democrazia. Per attuare una decostruzione positiva delle condizioni rilevabili empiricamente, il filosofo ritiene necessario innanzitutto sviluppare una cornice normativa del concetto di lavoro.

¹ Axel Honneth, *Der arbeitende Souverän*, Suhrkamp, Berlin 2023, p. 11.

² *Ibidem*, p. 242.

³ *Ibidem*.

L'elaborazione di un contenuto normativo pone le fondamenta per dare allo sguardo descrittivo una direzione critica, ossia un ideale verso cui tendere e contro cui opporre, per contrasto, i dati empirici. Scrive Honneth: «je nachdem, welcher normative Standpunkt eingenommen wird, kritisiert man an den existierenden Arbeitsverhältnissen entweder»⁴. In altre parole, ciascuna teoria normativa del lavoro assunta come punto di riferimento dispiegherebbe una specifica cornice critica rispetto determinati rapporti concreti. Per tale motivo Honneth dedica un ampio spazio alla tematizzazione normativa del concetto di lavoro: dalle sue nervature teoriche dipenderà il tipo di analisi critica del reale.

In breve, il paradigma normativo che il filosofo tedesco reputa maggiormente produttivo in chiave critica è quello da lui definito «ideale democratico». Il lavoro, dalla prospettiva di tale paradigma, rappresenta un bene prezioso non nel riferimento a se stesso, non quindi come bene intrinseco che altre tradizioni hanno postulato⁵, ma in quanto mira a un bene superiore, cioè allo stabile funzionamento della democrazia. Sviluppare appieno la capacità democratica significa per Honneth consentire a tutti i cittadini, senza distinzioni etniche o di genere, di partecipare in modo attivo al processo decisionale politico. La direzione intrapresa da qualsivoglia cambiamento del contesto lavorativo deve avere «als sein normativer Fluchtpunkt die übergeordnete Idee der demokratischen Partizipation»⁶. In concreto, le riforme per migliorare il lavoro devono essere dirette verso un adeguato salario, in quanto segno del riconoscimento del valore dell'attività dell'individuo o, ad esempio, verso una minore durata della giornata lavorativa, così che il lavoratore abbia anche il tempo di esprimersi politicamente⁷.

Il lavoro è in costante tensione con la democrazia. La necessità della correlazione tra i due elementi trova nel concetto di riconoscimento la sua giustificazione: esso è il termine di raccordo che ne lega essenzialmente i contenuti. Il riconoscimento intersoggettivo della dignità del proprio lavoro e della propria specificità sociale costituisce secondo Honneth la preconditione per sviluppare fiducia in

⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵ Secondo Honneth, questa prospettiva sarebbe propria di Karl Marx, per il quale il valore del lavoro risiederebbe nel concepirlo come materializzazione in un oggetto dei propri talenti e intenzioni (si veda *ibidem*, pp. 30-2).

⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁷ Si veda *ibidem*, p. 57.