

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno II - 2015 (Nuova serie) Fascicolo 2

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Publicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

COMITATO DIRETTIVO: Sergio Bucchi (Roma), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffero (Roma), Cristina Marras (Roma), Emidio Spinelli (Roma), Pierluigi Valenza (Roma), Gereon Wolters (Konstanz)

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

REDAZIONE: Silvia De Martini, Federica Pazzelli, Marie Rebecchi, Marco Tedeschini, Francesco Verde

Syzetesis Associazione Filosofica

Via dei Laterani 36

00184 Roma

syzetesis@gmail.com

www.syzetesis.it



INDICE

Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ARTICOLI

- 97 ELEONORA ZEPER, *Blood Sacrifice and Bloodless Sacrifice in Porphyry and Iamblichus*
- 109 PIETRO GORI, PAOLO STELLINO, *Il prospettivismo morale nietzscheano*

NOTE E DISCUSSIONI

- 131 ENRICO PIERGIACOMI, Παρ' ἡμᾶς. *Note di confronto su due recenti studi sull'etica di Epicuro*
- 155 CHRISTIAN BELLI, *Congedo dall'Idealismo. A proposito di un recente contributo sulla storia della filosofia classica tedesca*
- 187 ROBERTA PASQUA MOCERINO, FEDERICO MORGANTI, *Un'irriducibile pluralità di contesti. Darwinismo e religione a partire da una recente monografia di David N. Livingstone*
- 199 ANNA JELLAMO, *Kelsen e le religioni secolari*

RECENSIONI

- 217 ANDREA CAMPANA, Georgia Schiavon, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, AlboVersorio, Milano 2015
- 223 DARIO DOMENICALI, Gustave Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 2015
- 229 LUCIANO ALBANESE, Adrien Lecerf, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éds.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Winter Verlag, Heidelberg 2014
- 243 ROBERTA PASQUA MOCERINO, Avi Lifschitz, *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2012
- 247 STEFANIA PIETROFORTE, Guido Calogero, *Quaderno laico. Un'antologia*, a cura di G. Vitiello, Liberilibri, Macerata 2015
- 253 FEDERICA PAZZELLI, Stefano Bancalari, *Fenomenologia e pornografia*, ETS, Pisa 2015

Articoli

Blood Sacrifice and Bloodless Sacrifice in Porphyry and Iamblichus



di

ELEONORA ZEPER

In the following pages I will focus on the similarities and differences between the conceptions of sacrifice held by Porphyry and Iamblichus. In a section of *Ad Porphyrium (De mysteriis)*¹, Iamblichus criticizes the view of sacrifice expressed in Porphyry's lost *Letter to Anebo*. Yet, we are made familiar with Porphyry's ideas on sacrifice by the second book of his treatise *De abstinentia*². While I will compare the different conceptions of sacrifice found in *Ad Porphyrium* and *De abstinentia*, such a comparison cannot be an exact one: for we are forced to assume that the ideas expressed in the second book of *De abstinentia* are similar to those in the *Letter to Anebo*³.

¹ Iamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, ed. by H.D. Saffrey, P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 149-179. I will use the title *Ad Porphyrium* and the abbreviation *Ad Porph.* introduced by D.P. Taormina in her studies. The title *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* was given by Marsilio Ficino to his translation of the text. This section about sacrifice corresponds to the fifth book of *De mysteriis* in the division made by Nicola Scutelli in 1556. See Saffrey-Segonds, *Introduction*, pp. IX-XXI.

² The standard edition is *De l'abstinence*, ed. by J. Bouffartigue, M. Patillon, A.P. Segonds, 3 vols., Les Belles Lettres, Paris 1979-1995.

³ On Porphyry see G. Sfameni Gasparro, *Critica del sacrificio cruento in Grecia: da Pitagora a Porfirio, II. Il De abstinentia porfiriano*, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e*

Although Iamblichus shows a clear intention to attack the views of his predecessor, I believe that the differences between the two are not as great as they may seem at first: they both accept blood sacrifices as well as bloodless ones, even though they assign them different roles⁴. They both have a strong link with the pagan religious tradition and they both present themselves as traditional and conservative thinkers. In what follows, I will argue that it is especially the destination of the text and the historical context which induces them to espouse contrasting positions with regard to the different types of sacrifices.

Before dealing in detail with the two philosophers' conceptions, I will start by making a preliminary observation: for both Porphyry and Iamblichus the primary goal of sacrificial rites is the Platonic assimilation to the divine⁵. They repeat this fundamental idea across different sections of their works⁶ and consider the ritual act as a practice ensuring spiritual elevation.

In the second book of Porphyry's *De abstinentia* it is clearly affirmed that blood sacrifice is not suitable for the philosopher, but only for the multitude and cities⁷. In the first book of the same treatise Porphyry presents vegetarianism as functional towards ascesis, while in the second he examines the consequences of the refusal to eat meat on the part of a philosopher who must live within the society.

In all his works Porphyry reveals a strictly aristocratic view of life. According to his conception of mankind there are two categories of people: philosophers, who seek to establish a relationship with the gods only through noetic worship and possibly bloodless

antropologia nella teologia, Atti della VI settimana di Studi, Roma 23-28 novembre 1987, Sanguis Editrice, Roma 1989, pp. 461-505; A. Camplani, M. Zambon, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di storia dell'esegesi» 19/1 (2002), pp. 59-99. On both authors see T. Krulak, "THYSIA" and *Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth and Fifth-century Platonism*, in «Classical Quarterly» 64/1 (2014), pp. 353-358.

⁴ Many scholars still tend to draw a sharp distinction between the 'rationalist' approach of Porphyry and the 'irrational' ritualism of Iamblichus: see for example E. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press 1965; G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press 1986, pp. 127-131; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, University Park PA 1995, pp. 11-15, pp. 231-238; E.C. Clarke in Iamblichus, *On the Mysteries*, ed. by E.C. Clarke, J.M. Dillon, J.P. Hershbell, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, pp. 4-18, pp. 119-121. Instead A. Smith has recently offered a more balanced view of Iamblichean theurgy: see his volume *Plotinus, Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Ashgate, Farnham 2011; in this volume Smith gathers all his articles on this theme. The same idea is supported also by C. Addey in her recent book *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of Gods*, Ashgate, Farnham 2014.

⁵ *Theaet.* 176 b.

⁶ Porphyry, *De abst.* II 34, 3; II 43, 3; II 49, 3. Iamblichus, *Ad Porph.* p. 177 ll. 24 ss. (= *De myst.* V 26 p. 239 ll. 12 ss.).

⁷ *De abst.* II 43, 1.

sacrifices, and all other people, whom Porphyry does not address in his essay. Thus, in *De abstinentia* the hierarchy of sacrifice is shown to be naturally linked to the human one. Porphyry says that blood sacrifice may be offered by ordinary men, whom he calls *hoi polloí* (the many) and by the cities for which material profit is really important⁸.

For the philosopher it is rather different. He is supposed to perform sacrifices as well, but not of animals. For this kind of man three kinds of sacrifice are possible. First there is the sacrifice to the highest God: the author affirms that it is forbidden to offer him anything corporeal, so the philosophers must only make an offering of pure silence and pure thoughts⁹.

The second kind of sacrifice is described by Porphyry as follows: «For his offspring, the intelligible gods, hymn-singing in words should be added. For sacrifice is an offering to each god from what he has given, with which he sustains us and maintains our essence in being. So, as a farmer offers corn-ears and fruits, so we offer them fine thoughts about them [...]»¹⁰. It is important here to stress that Porphyry clearly underlines the need to offer the gods what every god has given to the mankind. Porphyry proposes an intellectual form of sacrifice that is constituted by prayer¹¹: in other words, hymn-singing is the correct sacrifice for these intelligible gods.

Finally, there is a third type of sacrifice: «To the other gods, the world and the fixed and wondering stars [...] we should return thanks as has been described, by sacrifices of inanimate things»¹². And this is the bloodless sacrifice which has to be offered to the visible gods. It is precisely the possibility of this kind of sacrifice which allows Porphyry to strike an agreement between his own personal inclination towards asceticism, which necessarily rules out blood sacrifice, and the established religious tradition.

This, in nutshell, is Porphyry's idea of sacrifice. The fundamental bond between Porphyry's conception and Iamblichus' is the *correspondence principle*. In Porphyry we have this double correspondence: between the offerer and the gift and between the god who receives the gift and the gift itself. This chain – offerer-gift-

⁸ *De abst.* II 43, 2.

⁹ *De abst.* II 43, 2.

¹⁰ *De abst.* II 34, 4-5. The translations come from: Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, G. Clark trans., Cornell University Press, Ithaca 2000.

¹¹ On the prayer's role see A. Timotin *À la recherche d'une religion platonicienne. La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière*, in H. Seng, L. Soares Santoprete, C. Tommasi Moreschini (eds.), *Il lato oscuro della Tarda Antichità. Controversie, identità, ortodossie ed eresie*, Verlag, Heidelberg 2015, pp. 59-76; *Porphyry on prayer. Platonic Tradition and religious trends in the third century*, in J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2015.

¹² *De abst.* II 37, 3.

god who receives the gift – reflects the principle that «like likes like». In Iamblichus this principle becomes a real and explicit law, as in the following passage: «Similarly, each person performs his cult according to the nature that he has, not that which he does not have; one should not, therefore, overstep the measure proper to the sacrificing agent»¹³. Here Iamblichus is simply expressing the necessary correspondence between offerer and gift. On the other hand, in a previous passage we have the correspondence between the class of gods and the gifts offered:

The best way of all to begin is to show that the law of sacrifices is dependent upon the order of the gods themselves. Let us, therefore, posit once again that, among the gods, some are material, others immaterial. Those are material that embrace matter within themselves and impose order upon it, while immaterial are those that are exempt from matter and rise above it [...]. If, then, one wishes to worship such gods with theurgic rites, it is in accordance with their nature and with the sphere of authority which they have been allotted that one should render them worship, that is to say, material worship, even as they are material.¹⁴

Therefore, «the best way» to sacrifice is that which links the appropriate ritual acts to the appropriate class of gods. And in the same paragraph we have an explanation of this law. There are two main classes of gods: material and immaterial. If someone wants to worship his gods in a theurgic fashion he must offer material and corporeal worship to material gods and pure and immaterial worship to immaterial gods. Material and corporeal worship consists, in the case of sacrifice, in the blood sacrifice. This kind of sacrifice is strictly necessary in order to worship material gods:

[...] and so, in sacrifices, dead bodies deprived of life, the slaughter of animals and the consumption of their bodies and every sort of change and destruction, and in general process of dissolution are suitable to those gods who preside over matter – not to them in themselves, but because of the matter over which they rule.¹⁵

The sacrifice must inevitably be corporeal, namely bloody, because we live both in a body and in a material world:

Then, indeed, we do not deal with the body on an intellectual and incorporeal plane, for the body does not naturally relate to such modes of treatment; it is, rather, through participating in what is akin to itself, through

¹³ *Ad Porph.* p. 164 ll. 9-12 (= *De myst.* V 15 p. 220 ll. 6-9). The translations come from: Iamblichus, *On the Mysteries*, ed. cit.

¹⁴ *Ad Porph.* p. 162 ll. 3-20 (= *De myst.* V 14 p. 217 l. 3 – p. 218 l. 2).

¹⁵ *Ad Porph.* p. 162 l. 22 – p. 163 l. 3 (= *De myst.* V 14 p. 218 ll. 4-10).

bodies, in fact, that a body is nourished and purified. The procedure of sacrifices for such a purpose will be, then, necessarily corporeal [...].¹⁶

In many passages, as we shall see, Iamblichus restates the fundamental idea of the completeness of the ritual: blood sacrifice has a legitimate role to play within his ritual system precisely in accordance with this need for completeness.

Iamblichus carefully explains the idea that everybody must sacrifice in conformity to who they are. In addition, he divides mankind into three groups, as opposed to Porphyry's bipartition between the multitude and the philosophers. Yet, that of sacrifice is not the only context in which Iamblichus opposes his own division to Porphyry's. Indeed, tripartition is fundamental for Iamblichus' revaluation of the middle level, since the idea of mediation is absolutely crucial to his very ontology and cosmology.

According to Iamblichus, therefore, humanity is divided into the three following groups¹⁷. The majority of the human «herd» is ruled solely by nature and destiny. On the opposite side there are the *holígoi*, «the few», who have released themselves from the flux of becoming. In the middle there are the so-called *mésoi*, who share some peculiarities with the first group, while aspiring to the complete freedom typical of the *holígoi*. Each group is associated with a specific form of cult. The multitude must focus on matter and the body in worship generally, and in the particular in the case of sacrifice, which is usually considered the form of worship *par excellence*. Conversely, the *holígoi* practice a totally intellectual cult. Finally, the form of worship of the *mésoi*, being a mixed one, is characterized both by ritual completeness and by a holy tendency to spiritual elevation:

Those median between these pursue their work in accordance with the differences manifested within the median area and the different ways of worship proper to that, either participating in both modes of worship, or withdrawing themselves from the former type, or accepting them as a basis for proceeding towards the more noble type (for without these the superior type could not be attained to) or employing the sacred rites in some other such suitable ways.¹⁸

Both philosophers, then, link the hierarchy of sacrifice both to a human and a divine hierarchy. And yet, what is the reason for their disagreement over the issue of sacrifice? I will discuss these differences from three different points of view: a philosophical perspective, a historical/political perspective, and finally a literary

¹⁶ *Ad Porph.* p. 165 ll. 3-8 (= *De myst.* V 16 p. 221 ll. 9-14).

¹⁷ *Ad Porph.* p. 166 l.18 – p. 168 l. 3 (= *De myst.* V 18 p. 223 ll. 10 – p. 225 l. 11).

¹⁸ *Ad Porph.* p. 167 l. 24 – p. 168 l. 3 (= *De myst.* V 18 p. 225 ll. 4-11).

one¹⁹.

The philosophical perspective is linked to the revaluation of the corporeal reality which is typical of Iamblichus and which we may connect to his conception of the soul as a bridge-builder. In his *Ad Porphyrium* he frequently asserts that even matter is divine and that the gods extend throughout the material world²⁰. For example, in order to lend authoritativeness to his position, in the first book the philosopher quotes Thales' famous assertion that «all things are full of gods»²¹.

In the section about sacrifice I have found four different kinds of tripartition by means of which Iamblichus seems to attribute a certain importance to the ideas of bridge-building and of continuity: these are different applications of the notion of metaphysical *horror vacui* which is typical of Late Neoplatonism.

I have summed up these tripartitions as follows:

- 1) COSMOLOGICAL LEVEL: Nature-daemons-first causes. *Ad Porph.* p. 157 l. 12 – p. 158 l. 7 (= *De myst.* V 10 p. 210 l. 15 – p. 211 l. 10).
- 2) ONTOLOGICAL LEVEL: Intellect-soul-nature. *Ad Porph.* p. 160 ll. 19-23 (= *De myst.* V 10 p. 213 l. 18 – p. 214 l. 3).
- 3) RITUAL LEVEL: Gods-gifts-offerer. *Ad Porph.* p. 162 ll. 18-23 (= *De myst.* V 14 p. 218 ll. 1-4).
- 4) HUMAN LEVEL: multitude-*mésou*-*holígoi*. *Ad Porph.* p. 166 l. 17 – p. 167 l. 6 (= *De myst.* V 18 p. 223 l. 10 – p. 224 l. 6).
- 5) TYPES OF WORSHIP: Material worship-mixed worship-intellectual worship. *Ad Porph.* p. 167 l. 6 – p. 168 l. 3 (= *De myst.* V 18 p. 224 l. 7 – p. 225 l. 11).

Daemons, the soul, gifts, the so-called *mésou*, and a mixed mode of worship which encompasses both material worship – mainly blood sacrifice – and immaterial: these all accomplish a *mediation between opposites*. It should be noted that the sacrificial rite is shown as a form of mediation because of its function of assimilation to the divine, both in Porphyry and in Iamblichus.

I believe that the *mésou* are the theurgists who find themselves midway along the path of assimilation to the divine. The *holígoi* are a very small group and, as we will soon see, they are not Iamblichus' addressees. They too are theurgists, but have reached the end of

¹⁹ On *Ad Porphyrium*'s literary genre see C. Addey, *op. cit.*, pp. 128 ss.

²⁰ For example, *Ad Porph.* p. 174 ll. 9-11 (= *De myst.* V 23 p. 232 ll. 14-17).

²¹ *Ad Porph.* p. 22 ll. 22-23 (= *De myst.* I 9 p. 30 ll. 2-3).

their journey; they are perfect theurgists because they have released themselves from the flux of becoming and achieved union with the divine²²:

However, when one makes contact in a hypercosmic mode with the gods of theurgy (which is an exceedingly rare occurrence), such an individual will be one who has transcended the bounds of bodies and matter in the service of the gods, and who is united to the gods through hypercosmic power. One should not therefore take a feature that manifests itself in the case of a particular individual, as the result of great effort and long preparation, at the consummation of the hieratic art, and present it as something common to all men, but not even as something immediately available to those beginning theurgy, nor yet those who have reached a middling degree of proficiency in it; for even these latter endow their performance of cult with some degree of corporeal influence.²³

So the *holígoi* are finally united to the gods and make contact with the gods in a hypercosmic way. They are superior to matter and the body and so they do not need material worship. When it comes to sacrifice, they are the only ones who do not need blood sacrifice. But this condition is an extraordinarily uncommon one. Instead, all the theurgists who are at the beginning or in the middle of the theurgic path need corporeal worship. We have already seen that the *mésoui* are men who participate «in both modes of worship» and Iamblichus repeatedly asserts the absolute need for a complete ritual:

This fact also, I imagine, will be recognised by all those who love to contemplate theurgic truth, that one should not connect the gods up with the cult pertaining to them in any partial or incomplete way. [...] anyone who fails to allot to all their due and welcome each of them with suitable honour will end up unsatisfied and deprived of any share in communication with the gods, whereas he, on the other hand, who has propitiated all, and rendered to each the gifts that

²² The key concept is that theurgy is constituted by different levels. This idea is supported by G. Shaw, *op. cit.*, pp. 143-228; C. van Liefferinge, *La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Supplément a «Kernos» 9, Liège 1999, p. 38, pp. 104-110; E.M. Clarke, *Iamblichus' De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*, Ashgate, Farnham 2001, p. 46: Clarke introduces the formula «theurgist in training». Finamore and Dillon, in their edition of Iamblichus' *De anima* (Iamblichus, *De anima*, eds. J. Finamore, J.M. Dillon, Leiden-Boston-Köln, Brill 2002, pp. 159-163), draw a correspondence between this tripartition and the three groups of souls in *De anima* VI 29 p. 56, ll. 18-24 Finamore-Dillon. The same idea is supported by D.P. Taormina in *Giamblico. I frammenti dalle epistole*, Bibliopolis, Napoli 2010, p. 183, pp. 169-180, pp. 266 ff. According to these scholars there is a triple correspondence between these two texts: herd-souls that descend for punishment and judgement, *mésoui*-souls that descend for correction and exercise, *holígoi*-souls that descend for purification and perfection of this world. I will not discuss in detail the exactness of this correspondence. Even if the *holígoi* are, in theory, at the top of Iamblichus' anthropology they are a real rarity and are not the main addressee of this text. They have already achieved their final goal, as they have freed themselves from the flux of becoming.

²³ *Ad Porphy.* p. 169 l. 26 – p. 170 l. 11 (= *De myst.* V 20 p. 228 ll. 1-14).

are pleasing and to the greatest extent possible conformable to them, remains always safe and free from mishap, having nobly performed, in perfection and integrity, the reception of the whole divine choir.²⁴

He argues that anyone who loves the truth in a theurgic manner must practice a cult which is both material and immaterial; hence, the theurgic method coincides with the *mésos*'s "mixed cult". He says that he who does not worship different deities in the appropriate manner remains *atelés* (imperfect, incomplete), while he who worships the gods by following the aforementioned law of correspondence does not run any risk, since this man is ensuring his *hupodoché* of the gods, i.e. his possibility of «receiving» them. We may infer that this is a man who fills the empty space which exists between opposites.

Then, Iamblichus goes on to say that, if what is invoked and moved during a sacrifice were simple, then the sacrifice too would be simple. Yet this is not the case. He thus establishes a strict correspondence between the complexity of the divine system and the complexity of the cult, which is meant to reproduce that system:

Well, if that which is evoked and set in motion in sacred rites were simple and of one order of being, then necessarily the mode of sacrifice would be simple also. But if, in fact, the multitude of powers stirred up in the process of the arousal and descent of the gods is such as no one else can comprehend, but only the theurgists know these things exactly through having made trial of them in practice, then only these can know what is the proper method of performing the hieratic art, and they realize that any elements omitted, even minor ones, can subvert the whole performance of cult, even as in the playing of a musical scale the breaking of a single string destroys the harmony and symmetry of the whole.²⁵

Therefore, it is clear that the theurgists are here identified with the *mésos*, as this passage shows that only theurgists can practice an integral piety, which compasses both material and immaterial worship and, being mixed, belongs precisely to the *mésos*. Only the theurgists are able to practice a form of worship which imitates not only the complexity of the divine system, but also that of the universe. Accordingly, the theurgist himself, i.e. the offerer, is to be regarded as a bridge-builder who has the holy duty not merely of preserving but of accomplishing cosmic harmony by means of his religious acts. Consequently, blood sacrifice too is necessary to establish and maintain this order.

The offerer, the thing offered and the act of offering itself may thus be seen to coincide: each is like the middle term of a

²⁴ *Ad Porph.* p. 170 l. 11 – p. 171 l. 1 (= *De myst.* V 21 p. 228 l. 16 – p. 229 l. 13).

²⁵ *Ad Porph.* p. 170 ll. 1-18 (= *De myst.* V 21 p. 229 l. 13 – p. 230 l. 6).

proportion. Likewise, for Iamblichus blood sacrifice is absolutely necessary, for it reflects the hierarchical level associated with material gods. Neglecting this fundamental ritual entails some serious risks: the theurgist is the only man who can completely fulfil his religious duties, as he stands in the middle, a position he re-establishes again and again, along with his role of bridge-builder, through the regular performance of rituals.

We have seen how blood sacrifice plays an essential role in Iamblichus' philosophy of religion, insofar as he assigns a divine status to matter, and how – given the *law of correspondence* – the theurgist must practice a material cult, namely blood sacrifice. This is what I have called the *philosophical reason* for the disagreement between Iamblichus and Porphyry. I will now suggest two other reasons, before trying to link them with each other and with the philosophical one.

I believe that the difference between the readership of Porphyry's *De abstinentia* and that of Iamblichus' *Ad Porphyrium* is clearly linked to politics. At the beginning of the first book of *De abstinentia*²⁶, Porphyry states his intentions: he will not address men of action, but only philosophers, for it is not fair to give the same advice to the common man, who is happily asleep, and to the man who is seeking awakening, namely the philosopher:

For myself, I am not trying to destroy the customs which prevail among each people: the state is not my present subject. But the laws by which we are governed allow the divine power to be honoured even by very simple and inanimate things, so by choosing the simplest we shall sacrifice in accordance with the law of the city, and will ourselves strive to offer a fitting sacrifice, pure in all respects when we approach the gods.²⁷

Thus Porphyry announces that he does not have a political goal, and that he is speaking neither to the cities nor to the common men. He does not wish to cast himself in the role of a legislator²⁸. The philosopher must strike the right compromise between intellectual cult and religious tradition: and the bloodless sacrifice offers him precisely such possibility. Porphyry is not interested in changing the laws, and blood sacrifice is still useful to the common

²⁶ *De abst.* I 27, 1-2.

²⁷ *De abst.* II 33, 1.

²⁸ See Bouffartigue-Patillon (*Introduction in De l'abstinence*, v. I, p. LXII): the editors consider vegetarianism as a total or partial negation of the differences that exist between men and gods. But the social order is based on these differences: the refusal to eat meat, and the resulting refusal of blood sacrifice, is therefore linked to a strong criticism of this order and it is also linked to a problematic relationship with the external world (see M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977, pp. 161-217).

people, but not to the philosophers, who have a sort of *status extra legem*.

Iamblichus' purpose is quite different. At the beginning of section about sacrifice of *Ad Porphyrium*²⁹ he affirms that the problem of sacrifice does not concern just a small circle of elite philosophers, for each person who is interested in *paideía* – i.e. in 'education' or, better, 'culture' – is involved in this matter. In other words, Iamblichus attributes a political role to sacrifices. Sacrifices are closely linked to Hellenic pagan culture – a culture which is currently at risk of extinction because of the spread of Christianity. In one passage Iamblichus seems to be directly answering Porphyry, intentionally acknowledging his disagreement with his supposed teacher: «But the purpose of the present discourse is not to prescribe precepts for such a man (for he is superior to all legislation), but to provide a set of rules for those who need regulation»³⁰. Those who are superior to all legislation are the *holígoi*, men who have finally made it out of the flux of becoming. It sounds like an answer to Porphyry's declarations. It worth bearing in mind that Iamblichus claims to be a high priest explaining proper ritual duties to his disciple Anebo, who would be none other than Porphyry. So while at first sight Iamblichus' treatise seems to be a philosophical-religious text for a very select audience, this last passage shows that it actually has a different addressee: for here Iamblichus presents himself as a sort of legislator in matters of sacrifice. Accordingly, I believe that by claiming the title of high priest for himself Iamblichus is seeking to ensure he has the authority to address not only another philosopher, such as Porphyry, but also the cities which need blood sacrifice. This literary device serves a political purpose, which leads us back to the idea of correspondence: the divine and the cosmic hierarchy requires a ritual hierarchy, which is in turn related to a hierarchical conception of society³¹.

If sacrifices do not conform to this social hierarchy, if there is something lacking in the worship, or if the priest neglects blood sacrifice, this constitutes a real danger not only for the priest himself but also for the community. The *law of correspondence* is the holiest of laws: no aspect of reality can be ignored and, obviously, the middle level is the ideal condition from which to take care of the whole of reality.

And yet, ultimately, there is an important question we need to address: how can we link the philosophical perspective to the literary and the political? Can we really affirm that behind Iamblichus' revaluation of corporeal and material reality there lie

²⁹ *Ad Porph.* p. 149 ll. 5-8 (= *De myst.* V 1 p. 199 ll. 6-10).

³⁰ *Ad Porph.* p. 172 ll. 7-10 (= *De myst.* V 22 p. 231 ll. 2-5).

³¹ *Ad Porph.* p. 162 ll. 10-14 (= *De myst.* V 22 p. 231 ll. 5-9).

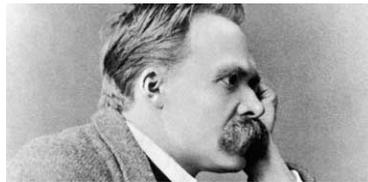
both the political goal of ordering society and the cultural goal of saving pagan culture? Perhaps it is so: Iamblichus' world, a world in which pagan religion was dying – one must bear in mind the momentous step represented by the Edict of Milan – was quite different from the world of his teacher Porphyry. The fear of losing an ancient heritage was certainly a problem for both philosophers; it is my contention that this fear is precisely linked to the reevaluation of corporeal and material reality, although it would not be correct to see such philosophical conception as the direct outcome of political and social circumstances. It goes without saying that Platonism cannot be described in monolithic terms. There were different tendencies, especially in Late Antiquity: not just one, but many different 'Platonisms'. And it was precisely the historical moment in which Iamblichus was living that led him to adopt a less dualistic and elitist form of Platonism: a form of Platonism which could save not only the material world in general but also, more specifically, the pagan world of the philosopher and his cultural heritage.

Università degli Studi di Roma Tre

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

eleonora.zeper@gmail.com

Il prospettivismo morale nietzscheano*



di

PIETRO GORI

e

PAOLO STELLINO

1. *Prospettivismo gnoseologico e prospettivismo morale*

Uno degli aspetti del pensiero di Nietzsche che nel tempo ha catalizzato l'attenzione di molti studiosi è costituito dal tema del 'prospettivismo', una 'metafora visiva'¹ che egli utilizza prima di tutto in riferimento alla dimensione epistemica, ma che comporta

* Il presente articolo sviluppa in forma unitaria e approfondita riflessioni sul tema del prospettivismo, a cui entrambi gli autori si sono dedicati indipendentemente negli ultimi anni. Alcune prime conclusioni di tale lavoro di ricerca sono state presentate in P. Gori, *Il 'prospettivismo'. Epistemologia ed etica*, in P. Gori, P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, ETS, Pisa 2011, pp. 101-123, e in P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, in P. Gori, P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, ETS, Pisa 2011, pp. 125-145. Nel testo sono state adottate le seguenti abbreviazioni per gli scritti di Nietzsche: GT = *La nascita della tragedia*; MA = *Umano, troppo umano I*; WS = *Il viandante e la sua ombra*; M = *Aurora*; FW = *La gaia scienza*; Z = *Così parlò Zarathustra*; JGB = *Al di là del bene e del male*; GM = *Genealogia della morale*; GD = *Crepuscolo degli idoli*; EH = *Ecce Homo*; NF = *Frammenti postumi*. Le sigle sono seguite, nel caso delle opere, dal numero o titolo della sezione (ove presente) e dal numero dell'aforisma; nel caso di frammenti, dall'anno e dal numero della nota postuma. Le traduzioni di riferimento sono quelle adottate nell'edizione critica delle opere di Nietzsche a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 sg. La traduzione dei passi citati da testi e saggi in lingua straniera, non tradotti in italiano, è invece a cura degli autori.
¹ Così la definisce L. Anderson, *Truth and Objectivity in Perspectivism*, «Synthese», 115/1 (1998), pp. 1-32.

ARTICOLI

Syzythesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

profonde conseguenze ermeneutiche e pratiche. Questa nozione è stata per lo più assunta per indicare una delle ‘teorie fondamentali’ della filosofia nietzscheana, malgrado essa compaia quasi esclusivamente nella fase matura della sua attività e, in questo arco temporale, in un numero estremamente limitato di luoghi (se si considerano i soli testi pubblicati)². Il motivo della rilevanza di questo tema è dovuto al fatto che esso viene comunemente sovrapposto alle osservazioni gnoseologiche che occupano uno spazio ben più ampio nella produzione di Nietzsche. Si pensa spesso, infatti, che il termine ‘prospettivismo’ non sia altro che una diversa formula con la quale egli definisce in maniera sintetica e – per certi aspetti – più efficace la teoria della conoscenza che andava elaborando sin dal periodo basileese³. Alla massima, tratta dal principale appunto cui si fa riferimento per definire il prospettivismo nietzscheano, secondo cui «non ci sono fatti, ma soltanto interpretazioni», si attribuisce così il più delle volte un valore pressoché esclusivamente teoretico, sottolineando il fatto che essa sia rivolta contro la pretesa positivista di attribuire valore alla dimensione fenomenica.

In questa nota Nietzsche mette in effetti in discussione la possibilità di conoscenza del mondo, ma spinge anche la propria riflessione oltre a questo. Egli scrive infatti:

In quanto la parola ‘conoscenza’ abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, e non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. ‘Prospettivismo’. Sono i nostri bisogni, *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti.⁴

Pur nella sua costitutiva sinteticità, l'appunto contiene una grande quantità di spunti rilevanti che rendono impossibile una completa riduzione del tema del prospettivismo alla sola questione

² Di «prospettivismo» e di «ottica prospettica» si parla in particolare in JGB *Prefazione*, 11 e 34, GM III, 12, e nel quinto libro di FW (§§ 354 e 374). Altri riferimenti a questo concetto si trovano nelle prefazioni aggiunte alle seconde edizioni di GT (*Tentativo di autocritica*, 5) e di MA (*Prefazione*, 6), scritte nel 1886. Un discorso a parte meritano invece i quaderni, al cui interno il tema del prospettivismo è maggiormente esplicitato, segno che su di esso Nietzsche stava in effetti lavorando. Alle note più significative ai fini della presente ricerca si farà riferimento nel corso dell'esposizione. Una recente disamina della nozione nietzscheana di ‘prospettivismo’ si trova in J. Dellinger, *Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre o perspectivismo de Nietzsche*, «Cadernos Nietzsche», 31 (2012), pp. 127-155.

³ Christopher Cox sostiene che la tradizione di ricerca che ha assunto il termine ‘prospettivismo’ per indicare la teoria della conoscenza di Nietzsche sia stata avviata dalla scelta di titolare *Biologia dell'impulso conoscitivo. Il prospettivismo*, un paragrafo della compilazione postuma *La volontà di potenza* (cap. III, d). Cfr. C. Cox, *The 'Subject' of Nietzsche's Perspectivism*, «Journal of the History of Philosophy», 35/6 (1997), pp. 269-291, p. 270.

⁴ NF 1886-1887, 7[60].

gnoseologica⁵. Una nozione come quella di ‘interpretazione’, sulla quale molto si è scritto⁶, porta già di per sé il discorso sul piano della morale e dell’etica, soprattutto nel momento in cui la si leghi al problema dell’attribuzione di senso al mondo. Ma ancora di più fanno il relativismo implicato dalla moltiplicazione dei punti di vista e l’egoismo che segue dalla tendenza a imporre la propria prospettiva che Nietzsche individua quale caratteristica fondamentale degli istinti; entrambi, infatti, hanno notevoli conseguenze sul piano della filosofia pratica. Con questo, non si vuole certo negare che in Nietzsche esista una profonda relazione del modello prospettico con la teoria della conoscenza. Essi sono anzi strettamente legati, ma senza che sia possibile realizzare una loro completa sovrapposizione. Si può piuttosto sostenere che il prospettivismo *derivi* dalle tesi gnoseologiche che Nietzsche elabora nel periodo giovanile e su cui riflette in modo particolare all’inizio degli anni ’80, ma occorre precisare che nel periodo più tardo questa tematica assume contorni del tutto propri.

Il prospettivismo è in particolare legato al cosiddetto ‘falsificazionismo’ di Nietzsche, e cioè alla tesi secondo cui la relazione dell’uomo con il mondo sia mediata tanto dall’organismo quanto dalla ragione, attraverso un processo di elaborazione del dato sensibile che ne semplifica la complessità e lo riduce a uno schema gestibile⁷. Da tale posizione segue l’idea che il contenuto conoscitivo che il nostro intelletto ci restituisce non posseda i tratti di una perfetta corrispondenza con lo stato di cose, ma solamente quelli di una ‘verità’ pragmatica. La posizione per cui si può parlare di verità solo nei termini di funzionalità di comunicazione e di azione obbliga Nietzsche a riconsiderare la stessa dicotomia verità-errore, che egli ridefinisce proprio nei termini di utilità pratica⁸. La determinazione del carattere ‘erroneo’ della conoscenza come tratto distintivo della

⁵ Esso invita per lo meno a riconsiderare la lettura che è stata fatta di alcuni passi editi, come per esempio la parte della terza dissertazione di GM, in cui Nietzsche osserva che «esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un ‘conoscere’ prospettico» (GM, III 12), sulla quale si reggono le interpretazioni di autori come M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, e B. Leiter, *Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals*, in R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 334-357. Cfr. su questo C. Cox, *op. cit.*, p. 270.

⁶ Cfr. ad es. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, de Gruyter, Berlin-New York 1998, e J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, de Gruyter, Berlin-New York 1982.

⁷ Sul falsificazionismo si vedano M. Clark, *op. cit.*; N. J. Z. Hussain, *Nietzsche’s Positivism*, «European Journal of Philosophy», 12 (2004), pp. 326-368; P. Katsafanas, *Nietzsche’s Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization*, «European Journal of Philosophy», 13 (2005), pp. 1-31; M. Riccardi, *Nietzsche’s Sensualism*, «European Journal of Philosophy», 21/2 (2013), pp. 219-257.

⁸ Cfr. ad es. FW 121.

nostra specie è uno degli aspetti che si trova trattato nei quaderni preparatori di FW, e in connessione al quale Nietzsche introduce per la prima volta in maniera esplicita il tema del prospettivismo:

La nostra conoscenza non è conoscenza in sé, e in generale non è tanto un conoscere quanto una catena di deduzioni e di ragnatele: è la grandiosa deduzione, che si accresce da millenni, da tutta una serie di necessari errori ottici – necessari, posto che in generale vogliamo vivere –, errori, nel caso che tutte le leggi della prospettiva debbano essere errori in sé [...]. La scienza descrive la potenza finora esercitata dall'uomo, e continua essa stessa ad esercitarla – la nostra potenza poetico-logica di fissare le prospettive per tutte le cose, mediante la quale ci conserviamo in vita.⁹

Questa nota testimonia la connessione del prospettivismo nietzscheano con questioni di carattere gnoseologico, ma rappresenta anche il nucleo di una posizione che, come detto, si sviluppa oltre la sfera puramente teoretica. Le osservazioni di Nietzsche su verità ed errore trovano infatti sviluppo nelle pagine di JGB, prima opera pubblicata in cui egli adotta la nuova terminologia. In JGB 4, Nietzsche ribadisce la propria idea che «la falsità di un giudizio non [sia] ancora un'obiezione contro di esso», e che anzi «noi siamo propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici a priori) sono per noi i più indispensabili» ai fini della conservazione della specie e del suo ulteriore sviluppo¹⁰. Ed è proprio in relazione al discorso sulla fede nei giudizi sintetici a priori che nel §II di questa stessa opera Nietzsche chiama in causa l'«ottica prospettica della vita», all'interno della quale rientra la necessaria credenza nella loro verità. Il recupero delle tesi elaborate nei primi anni '80 continua nella sezione successiva, in cui Nietzsche ribadisce l'idea che «l'erroneità del mondo, in cui crediamo di vivere, [sia] l'aspetto più sicuro e più saldo di cui possono ancora impadronirsi i nostri occhi», per poi dichiarare:

Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale [...]. Non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il 'mondo apparente', ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra 'verità', almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere una sostanziale antitesi tra 'vero' e 'falso'? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell'apparenza?¹¹

⁹ NF 188I, 15[9].

¹⁰ JGB 4.

¹¹ JGB 34.

Sulla base di questi testi si può concludere che, nel momento in cui Nietzsche rende pubblico il discorso relativo al prospettivismo, parlando appunto di un'«ottica prospettica» quale carattere fondamentale della vita, egli ha alle spalle una riflessione gnoseologica che non esaurisce la ricchezza di questa nuova nozione. È infatti possibile mostrare come il prospettivismo nietzscheano riguardi per buona parte la questione della posizione di valori. Questo aspetto trova conferma nei numerosi passi in cui Nietzsche si sofferma sulla questione dell'interpretazione del mondo in termini morali. È con riferimento a tali questioni che si può parlare di un vero e proprio *prospettivismo morale*, la cui massima potrebbe essere individuata nell'osservazione contenuta in JGB 108: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale di fenomeni...»¹².

Come accade nel caso della verità, secondo Nietzsche il carattere morale di un'azione non appartiene intrinsecamente alla stessa, non ne è un *in sé*, ma deriva da un'interpretazione successiva di quanto accaduto. Una stessa azione può così avere molte interpretazioni morali, ciascuna delle quali dipende dalla prospettiva assunta da chi giudica, ma nessuna di esse potrà mai valere in senso assoluto. Ogni valutazione (*Wertschätzung*), consiste in effetti nel valutare (*schätzen*) il valore (*Wert*) di qualcosa, ed essa è sempre formulata secondo una determinata prospettiva¹³. Non vi è quindi un bene in sé, contrariamente a quanto invece sostiene Platone. Secondo Nietzsche (JGB, *Prefazione*), è stato lui a introdurre nella filosofia questa idea, come il suo errore più nocivo, persistente e dogmatico, in quanto a partire da esso si è disconosciuto il carattere fondamentale prospettico della vita stessa.

La connessione del tema del prospettivismo a quello della morale è testimoniato da una notevole quantità di appunti postumi, che dipingono un quadro in cui la questione teoretica gioca un ruolo decisamente secondario. Nietzsche ad esempio parla di «Bene e male [*Böse*] come prospettivistici [*perspectivisch*]»¹⁴, osserva che «l'azione buona e quella cattiva non si possono dire buona e cattiva in sé, ma solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane»¹⁵, e infine individua come proprio fine quello di

¹² JGB 108. Cfr. NF 1885-1886, 2[165]: «La mia proposizione principale è questa: non ci sono fenomeni morali, ma c'è solo un'interpretazione morale di questi fenomeni. Questa stessa interpretazione è d'origine extramorale». Ma il passo va anche confrontato con la nota 7[60] del 1886, che contiene quello che, in maniera alquanto arbitraria, si suole assumere come il 'motto' del prospettivismo nietzscheano.

¹³ Cfr. MA, *Prefazione* 6.

¹⁴ NF 1884, 26[178].

¹⁵ NF 1885-1886, 2[206].

«mostrare l'assoluta omogeneità in ogni accadere e far vedere come l'uso della distinzione morale sia solo *condizionato prospetticamente*»¹⁶.

Da quanto si può vedere, il lascito postumo di Nietzsche rappresenta un luogo particolarmente fertile per quanto riguarda la questione del prospettivismo morale. Come accade nel caso della tematica gnoseologica, e contrariamente a quanto sostenuto da un pregiudizio comune, Nietzsche non manca però di affrontare la questione nelle opere pubblicate (per quanto in maniera sintetica e non sistematica). Il seguente passo tratto da GD offre in questo senso una formulazione chiara, precisa e sintetica della posizione di Nietzsche:

È noto quel che esigo dai filosofi, porsì, cioè, *al di là* del bene e del male – avere *sotto* di sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue a una idea che è stata da me formulata per la prima volta: *che non esistono per nulla fatti morali*. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso la credenza in realtà che non lo sono. La morale è soltanto una interpretazione [*Ausdeutung*] di determinati fenomeni, o per parlare con maggior precisione, una *falsa* interpretazione [*Missdeutung*]. Al pari di quello religioso, il giudizio morale appartiene a un grado di ignoranza al quale manca ancora il concetto stesso del reale, la distinzione del reale e dell'immaginario: cosicché, a un tal grado, 'verità' designa semplicemente cose che noi oggi chiamiamo 'chimere'. In questo senso, il giudizio morale non è mai da prendersi alla lettera: sempre, in quanto tale, esso non racchiude che un controsenso.¹⁷

Negare l'esistenza di fenomeni morali significa, secondo Nietzsche, negare la possibilità che un'azione sia *in sé* morale. Il carattere morale, dunque, non è stato *incontrato* o *scoperto*, ma è stato *introdotto* nell'azione dall'uomo. Qui ci troviamo di fronte alla problematica del *Sinn hineinlegen*, ossia, la 'introduzione del senso' che ha a che fare con entrambi i tipi di prospettivismo (gnoseologico e morale). La natura è sempre priva di valore, scrive Nietzsche in FW, siamo noi «a *fare* realmente e continuamente qualcosa che non esiste: tutto il mondo [...] di valutazioni, colori, pesi, prospettive»¹⁸. Inoltre, ci riferiamo a queste valutazioni, come se esse possedessero un valore assoluto di realtà¹⁹. Ma è proprio la presa di coscienza di questa

¹⁶ NF 1887, 10[154].

¹⁷ GD, I 'miglioratori' dell'umanità I. Questo ampio passaggio è generalmente citato per giustificare un'interpretazione della metaetica di Nietzsche nei termini della teoria dell'errore (*error theory*) di J. L. Mackie. Cfr., ad es., N. J. Z. Hussain, *Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits*, in: B. Leiter, N. Sinhababu (a cura di), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 157-191.

¹⁸ FW 301.

¹⁹ Cfr. M 3: «*Tutto ha il suo tempo*. Allorché l'uomo dette un genere maschile o femminile a tutte le cose, non pensava di giocare, ma di avere acquisito una profonda penetrazione; assai in ritardo, e forse ancora oggi non del tutto, egli ha

mancata assolutezza (oltretutto oggetto specifico di GD) a caratterizzare la proposta filosofica del Nietzsche maturo. Alla ricerca di un senso del o nel mondo, comune alla filosofia prima di lui, egli contrappone la creazione del senso, accompagnata dalla consapevolezza che, in mancanza di una prospettiva assoluta, i punti di vista sul mondo si moltiplichino ora infinitamente.

È a questo *nostro nuovo infinito* che Nietzsche si riferisce in FW 374. Qui Nietzsche si muove su un piano differente rispetto a quanto esposto in JGB, e per certi aspetti anche rispetto a FW 354, in cui parla del «vero fenomenalismo e prospettivismo». In FW 374 Nietzsche torna a parlare del «carattere prospettico dell'esistenza» evidenziandone il valore universale, che coinvolge la stessa determinazione del soggetto come interpretante (in altre parole, il fatto che questa stessa definizione sia un'interpretazione). Nel fare questo, egli amplifica le potenzialità ermeneutiche dell'individuo e, come aveva fatto nella prefazione di MA, non si riferisce semplicemente alla validità di una schematizzazione teoretica, ma tocca piuttosto la questione qualitativa del 'senso' dell'esistenza. Il mondo si svuota così di tutti i significati che gli sono stati attribuiti, o meglio li mantiene uno accanto all'altro, senza che nessuno possa godere di una preminenza ontologica tale da renderlo 'vero'. Un nuovo infinito è quello che si pone ora di fronte all'uomo, un campo di possibilità illimitato, ciascuna delle quali ha eguale valore e può ambire a imporsi sulle altre in un modo meramente relativo.

Espresso in questi termini, il discorso sul prospettivismo può solo forzatamente essere confinato nel ristretto ambito di una teoria della conoscenza. Per quanto – è utile ripeterlo – esso sia profondamente connesso con quest'ultimo, il suo valore all'interno della filosofia di Nietzsche riguarda in primo luogo la dimensione pratica²⁰. Ancora di più, si potrebbe ipotizzare che il mutamento terminologico che porta Nietzsche a parlare di una 'visione prospettica' venga compiuto proprio nel momento in cui egli passa da una semplice considerazione teoretica della modalità di relazione dell'organismo con l'ambiente esterno all'applicazione di queste riflessioni all'ambito dell'etica. Il prospettivismo rende così evidente quanto per Nietzsche questi due ambiti siano collegati e come una filosofia morale possa – o forse debba – essere edificata a partire da una riflessione epistemologica.

confessato a se stesso l'immensa importanza di questo errore. – Similmente, l'uomo ha attribuito a tutto quanto esiste un rapporto con la morale e ha appeso alle spalle del mondo un *significato* etico. Ciò finirà per avere altrettanto valore, e non più, di quanto abbia oggi la credenza del genere maschile o femminile del sole».

²⁰ Cfr. R.C. Solomon, *Living with Nietzsche: What the Great 'Immoralist' Has to Teach Us*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 46: «Nietzsche's 'perspectivism' is most in evidence and most at issue in his moral philosophy».

Se dunque le riflessioni che Nietzsche svolge attorno al tema del prospettivismo hanno un valore rilevante sul piano morale, è possibile riflettere su quale tipo di filosofia pratica possa seguire da una loro applicazione. Questo interrogativo pone di fronte a due principali difficoltà, collegate tra di loro, riguardanti la possibilità che dall'affermazione dell'esistenza di un sapere prospettico segua una morale improntata a un individualismo radicale e un relativismo forte. Nel primo caso, il pericolo è che il prospettivismo giustifichi una modalità di azione egoistica e fondi la pretesa di ciascun individuo di poter affermare la propria posizione al di sopra delle altre (una posizione, questa, che viene tradizionalmente individuata nella filosofia di Nietzsche); nel secondo, invece, si tratta di capire se la moltiplicazione indefinita dei punti di vista e delle interpretazioni possibili non finisca per rendere priva di senso ogni posizione di valore, tanto da arrivare a giustificarle tutte²¹.

2. Individualismo e relazionismo

Nel procedere verso una confutazione dell'interpretazione secondo la quale l'individualismo nietzscheano sarebbe una forma radicale di egoismo etico (la posizione morale per cui l'unico obbligo essenziale di un individuo è di promuovere il proprio bene, anche a discapito degli altri individui), è necessario anzitutto fare una premessa: che nella filosofia nietzscheana si possa trovare una forte tendenza verso un individualismo di tipo morale, è un fatto evidente e innegabile. Ciò si evince, ad esempio, dal seguente passaggio in cui Zarathustra afferma: «S'è scoperto chi dice: questo è il mio bene e questo è il mio male: con codeste parole egli ha fatto tacere la talpa e il nano che dicono: 'buono per tutti, cattivo per tutti'»²². Tale impronta individualistica acquista il suo pieno senso nel momento in cui è ricondotta alla forte opposizione nietzscheana nei confronti dell'universalismo kantiano, opposizione di cui si fa simbolo la seconda metamorfosi dello spirito che da cammello e dal suo «tu devi» si trasforma nel leone che pronuncia l'«io voglio»²³.

È proprio questa opposizione che spinge Nietzsche a voler enfatizzare, in *Za* come in altre opere, la necessità di un recupero della prospettiva morale individuale. Tale enfaticizzazione è stata però interpretata da molti critici nei termini di una forma radicale ed estrema di individualismo a cui condurrebbe il prospettivismo nietzscheano. Sebbene in diversi luoghi Nietzsche faccia riferimento

²¹ Nel 1885 Nietzsche scrive: «Ci sono occhi di molte specie. Anche la Sfinge ha gli occhi: e quindi ci sono 'verità' di molte specie, e quindi non c'è nessuna verità» (NF 1885, 34[230]).

²² *Za IV, Dello spirito di gravità.*

²³ Cfr. *Za I, Delle tre metamorfosi.* Si vedano inoltre FW 335; AC II; GD, *Morale come contronatura*, 6.

a una tendenza al dominio e all'affermazione di sé che caratterizzerebbe l'individuo in quanto espressione di una qualità fondamentale dell'essere (la nota e ampiamente discussa 'volontà di potenza'), il discorso relativo all'esistenza di una molteplicità di punti di vista conduce a ben altri esiti. Per dimostrare tutto questo occorre partire da un punto poco chiaro del prospettivismo nietzscheano, e affrontare la questione di quale sia il soggetto della singola prospettiva²⁴. Tale questione permette di mostrare due aspetti in particolare: anzitutto, contrariamente a quanto viene comunemente attribuito a Nietzsche, egli molto spesso non pensa all'individuo umano come referente di una prospettiva, ma chiama in causa soggetti di 'estensione' diversa, quali la specie e la società (soggetti super-individuali), o i centri di forza (soggetti infra-individuali); in secondo luogo, quale che sia il soggetto del prospettivismo, esso rimanda sempre a una realtà plurale come propria base, una realtà dinamica e caratterizzata dalla relazione reciproca tra le sue parti, che corrisponde al modello naturale che Nietzsche ha in mente sin dal 1881²⁵. Il prospettivismo, pertanto, si fonda su di un modello relazionale che non privilegia alcun soggetto in linea di principio, e all'interno del quale la validità di una particolare posizione emerge a partire dal rapporto con tutte le altre, senza per questo poter mai assumere un valore stabile e definitivo.

Come si è appena anticipato, nei luoghi in cui Nietzsche fa riferimento alla visione prospettica, egli chiama in causa soggetti diversi e più o meno ampi. Il caso più generale è quello della *specie animale*: in molti passaggi Nietzsche pensa a un soggetto collettivo su base biologica, osservando che, nel corso della propria storia evolutiva, ogni specie ha sviluppato una particolare struttura psico-fisiologica funzionale all'adattamento all'ambiente. Per quanto ciascun membro della specie posseda un punto di vista particolare sul mondo (rappresentato molto semplicemente dalla propria posizione spaziale sempre diversa da quella degli altri esseri a lui simili), egli resta comunque all'interno di una prospettiva generale d'interpretazione della realtà mediata dai medesimi meccanismi percettivi²⁶. Questa considerazione rappresenta di fatto il

²⁴ La domanda relativa a «chi o cosa sia ad avere prospettive» è stata posta qualche anno fa da C. Cox, *op. cit.*, a cui si farà particolare riferimento nel seguito.

²⁵ Sulla concezione nietzscheana del mondo come un insieme di quanti di forza che interagiscono incessantemente, e sul rapporto di questa ontologia con la nozione di 'volontà di potenza', cfr. G. Abel, *op. cit.*, e P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Bosovich*, La Città del sole, Napoli 2007 (cap. 3).

²⁶ Questa posizione è stata sostenuta in particolare da George Stack a margine dei suoi studi sul rapporto tra Nietzsche e Lange. Si veda, ad es., G. Stack, *Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge*, in K. A. Pearson (a cura di), *Nietzsche and Modern German Thought*, Routledge, London 1991, pp. 30-58. Cfr. anche C. Cox, *op. cit.*, pp. 274-275.

fondamento della concezione gnoseologica di Nietzsche, e si trova ad esempio in FW 110, come pure in alcuni quaderni redatti alcuni anni più tardi (cfr. ad es. NF 1885, 43[1] e 5[36], e 1886, 7[2]). Una nota del 1883, in particolare, recita: «Non sono le nostre prospettive quelle in cui vediamo le cose, ma quelle di un essere della nostra specie, ma più grande»²⁷.

In linea con le riflessioni relative alla specie come soggetto collettivo super-individuale sono quelle che Nietzsche espone con riferimento alla *società* umana. Anch'essa è difatti il referente di una prospettiva condivisa, ma in questo caso il discorso passa dal piano gnoseologico a quello morale, chiamando in causa la determinazione di valori comuni. In una nota del 1886 Nietzsche parla ad esempio di «interpretazioni e valori umani» che vengono intesi come «valori universali e forse costitutivi» principalmente per effetto della religione²⁸, mentre in un quaderno precedente si legge che «l'azione buona e quella cattiva» si può giudicare «solo nella prospettiva delle tendenze di conservazione di certe specie di comunità umane»²⁹. Il luogo più significativo in cui Nietzsche fa riferimento a una collettività sociale quale soggetto del prospettivismo è però FW 354, uno dei pochi passi delle opere in cui il termine 'prospettivismo' compare esplicitamente (Nietzsche dichiara anzi di riferirsi al *vero* prospettivismo). In questo brano il discorso ruota attorno alla necessità della comunicazione ai fini della formazione di un gruppo sociale, osservando in particolare come la coscienza umana si costituisca in conformità con il modo di sentire proprio della dimensione gregaria. Nietzsche si riferisce qui criticamente al 'gregge' come soggetto di una prospettiva generalizzata e volgarizzata, in cui il valore individuale di ciascun sentire e volere viene a perdersi, in ragione di una superiore 'utilità comunitaria'³⁰.

Specie e società sono due soggetti di tipo collettivo che Nietzsche chiama in causa in relazione al tema del prospettivismo, e all'interno dei quali la dimensione dell'individualità umana viene evidentemente a perdersi. Essa però gioca un ruolo rilevante quale ulteriore possibile soggetto del prospettivismo, nel momento in cui si guardi all'*uomo* come referente di un punto di vista individuale

²⁷ NF 1882-1883, 4[172]. La specie umana resta comunque il referente privilegiato all'interno di questo tipo di discorso, come si vede in JGB 11 e 34: FW 374; NF 1885, 2[108] e NF 1886, 6[23]. Nel frammento del 1885 Nietzsche utilizza espressamente il termine «valutazione prospettivistica».

²⁸ NF 1886-1887, 6[23].

²⁹ NF 1885-1886, 2[206].

³⁰ Per un'analisi più dettagliata della questione si rimanda a P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in FW 354*, in C. Piazzesi, G. Campioni, P. Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia Scienza*, ETS, Pisa 2010, pp. 117-130. Cfr. Anche C. Ibbeken, *Konkurrenzkampf der Perspektiven*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 75, e NF 1887, 11[120].

determinabile non solo dalla sua percezione spazio-temporale, ma anche dai suoi interessi e bisogni³¹. Questa idea, più delle altre, espone al rischio di una morale individualistica, dal momento che si tratta di rendere conto della relazione tra una molteplicità di prospettive in principio egualmente valide, ciascuna delle quali farebbe riferimento a un soggetto la cui tendenza fondamentale, per Nietzsche, sarebbe quella di affermare la propria concezione del mondo (il proprio 'gusto') sulle altre.

Per quanto non sia possibile negare che Nietzsche tenga conto del fatto che all'interno di un gruppo – sociale o biologico che esso sia – esistano singolarità cui deve essere riferita una prospettiva differente rispetto a quella degli altri soggetti simili, l'idea che egli intenda circoscrivere la visione prospettica alla sola individualità deve tenere in considerazione la critica che Nietzsche opera del soggetto umano, e quindi il fatto che egli pensi a esso nei termini di una molteplicità, di una collettività³². Nel parlare dell'uomo ci si trova quindi in un caso simile a quello della specie e della società, sotto alle quali vi è un piano di relazione tra individualità che però vengono trascurate a vantaggio di una prospettiva unitaria. In JGB la critica alla concezione sostanzialistica del soggetto viene espressa proprio nei termini di «strutture sociali», prima di tutto nel caso della nozione di anima, entro cui si raccolgono istinti e affetti (JGB 12), e in secondo luogo per quanto riguarda le unità corporee, costituite a loro volta dalle molte anime dalla cui dinamica promana l'azione che si dice individuale (JGB 19)³³. Secondo Nietzsche, la nozione di Io è in effetti priva di un sostrato ontologico di riferimento, al di fuori dell'attività ad essa attribuita. Il soggetto, di conseguenza, è una pura costruzione mentale, che semplicemente deriva dalla nostra interpretazione di una certa azione³⁴.

Se si vuole sostenere che Nietzsche sia un individualista, quindi, non è dato farlo riferendosi a una concezione tradizionale del soggetto umano. Nel momento in cui parla di individui, Nietzsche pensa infatti a soggetti plurali, alla cui base si trova un intreccio di

³¹ L'idea che il prospettivismo sia limitato alla descrizione della conoscenza umana è stata sostenuta in particolare da Clark e Leiter, e successivamente discussa da C. Cox, *op. cit.*, p. 276 sgg. Anche R. H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, de Gruyter, Berlin-New York 1977, p. 68, nel suo testo sull'epistemologia di Nietzsche, assume quale soggetto privilegiato del prospettivismo il singolo individuo conoscente.

³² Su questo punto si regge l'argomentazione di Cox contro Clark e Leiter.

³³ In maniera simile Nietzsche si era espresso anni prima, nel 1880, scrivendo che «l'io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri, e così via); bensì, l'ego è una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora una ora l'altra vengono alla ribalta come ego» e parlando della proiezione di «rapporti sociali» nel modo di considerare la nostra individualità (NF 1880, 6[70]).

³⁴ Cfr. ad es. JGB 16, 17, 19 e 21, e Gori, *Il 'prospettivismo'. Epistemologia ed etica*, cit.

stimoli e pulsioni che agiscono a livello 'inconscio'³⁵. L'io stesso è per Nietzsche un'«illusione prospettivistica – l'unità apparente in cui, come in una linea d'orizzonte, tutto si racchiude»³⁶; esso non è che una pura nozione concettuale, con la quale si indica un complesso di affetti e passioni, ciascuno dei quali rappresenta il centro di una prospettiva specifica, di una relazione ermeneutica con tutto quello con cui può confrontarsi. Questa idea è espressa in modo particolare nel passo del 1886-87 (comunemente assunto come riferimento per una definizione del prospettivismo), in cui Nietzsche rifiuta l'idea positivista di una soggettività cui riferire la descrizione del mondo in base al fatto che «il 'soggetto' non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione»; piuttosto, «sono i nostri bisogni, che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti»³⁷.

L'idea di un «soggetto singolo» è pertanto considerata da Nietzsche come «non necessaria», una volta che si assuma il punto di vista più dettagliato di una molteplicità di «soggetti» che agiscono al di sotto del piano cosciente (NF 1885, 40[42]). Purtroppo, essa gode di una certa utilità e, così come le altre nozioni sostanziali comunemente utilizzate, ha dimostrato la propria validità in un senso meramente pragmatico. Sul piano pratico, quindi, non ha senso volersi privare del riferimento a un soggetto individuale, ed è lecito, a questo livello, parlare di un punto di vista prospettico diverso *per ogni uomo*. Con questo, però, non si vuol dire che sia giusto fermarsi a esso come al punto di origine dell'interpretazione del mondo e farne pertanto il riferimento privilegiato di un'indagine ermeneutica. L'uomo si trova piuttosto nello spazio intermedio tra l'ambito di condivisione di una particolare modalità interpretativa (biologica e/o sociale) che lo comprende, e quello delle singolarità spirituali che è lui a comprendere e che lo costituiscono³⁸.

La riflessione nietzscheana sull'io porta quindi di fronte a un ulteriore soggetto del prospettivismo, a quella dimensione fondamentale dell'essere che si ritrova alla base tanto del punto di vista personale, quanto di quello sociale o della specie. Spingendo il relativismo alle sue estreme conseguenze, Nietzsche pensa alla possibilità che il piano dell'interpretazione coincida con quello dell'essere, ossia con il livello della pura relazione tra le diverse prospettive, che proprio (e solo) a partire dal loro reciproco relazionarsi trovano definizione. L'ultimo tipo di soggetto che

³⁵ NF 1885, 40[42].

³⁶ NF 1885-1886, 2[91].

³⁷ NF 1886-87, 7[60].

³⁸ Cfr. C. Cox, *op. cit.*, p. 290.

Nietzsche chiama in causa nei suoi quaderni è infatti il *singolo centro di forza* coinvolto nella dinamica naturale, come si legge ad esempio in due appunti del 1888. Nella prima di queste note Nietzsche osserva che il mondo apparente è «un mondo considerato secondo valori, [...] secondo il punto di vista dell'utilità per la conservazione e il potenziamento di una determinata specie animale. Il carattere dell'«apparenza» è dato dunque dall'elemento *prospettico!*»³⁹. E continua:

Come se restasse ancora un mondo, una volta tolto l'elemento prospettico! Con quest'ultimo si sarebbe infatti tolta la *relatività* [...]. Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua *prospettiva*, cioè la sua affatto determinata *scala di valori*, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza. Il 'mondo dell'apparenza' si riduce pertanto a un modo specifico di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessun'altra azione, e il 'mondo' è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni. La *realtà* consiste esattamente in questa azione e reazione particolare di ogni individuo verso il tutto.⁴⁰

La seconda nota è invece concentrata sulla descrizione scientifica del mondo e in particolare sul concetto di atomo adottato dai fisici. Esso, scrive Nietzsche, «è ricavato dalla logica del prospettivismo della coscienza ed è pertanto esso stesso una finzione soggettiva»⁴¹. Quello di cui i fisici non si rendono conto, e che per questo trascurano nella loro descrizione, è però «il necessario prospettivismo, in virtù del quale *ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce tutto il resto del mondo a partire da se stesso, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza*» (corsivo nostro).

Nelle riflessioni del tardo Nietzsche i referenti del processo ermeneutico si moltiplicano quindi indefinitamente, oltrepassando esplicitamente la sfera dell'umano. La cosa però non deve disorientare, quanto piuttosto far capire che alla base del processo cui Nietzsche fa riferimento ogniqualvolta parla di un vedere prospettico vi è una dinamica di tipo relazionale. Le varie forme di interpretazione del mondo, da quelle puramente teoretiche a quelle che coinvolgono valutazioni morali, non sono che manifestazioni di questa stessa dinamica, sulla quale si regge l'articolazione interna delle strutture più complesse. Alla base di tutto vi è un semplice rapporto di azione e reazione necessario e ateleologico, ma soprattutto costitutivamente instabile, e i 'giudizi di valore' vanno definiti a partire da questo tipo di relazione in cui un quanto di forza acquista 'potenza' solamente a partire dallo scambio di energia con

³⁹ NF 1888, I4[184].

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ NF 1888, I4[186].

gli altri. Una relazione da cui si origina un rapporto di predominio destinato a mutare con il rispettivo esaurirsi e accumularsi dell'energia scaricata, e quindi un'alternanza che rende impossibile l'individuazione di un qualsiasi punto di riferimento.

Questa dinamica sottesa al prospettivismo nietzscheano elimina pertanto il rischio che esso porti a una forma di individualismo autarchico. L'idea che siano possibili molteplici interpretazioni si regge infatti su di un meccanismo in cui è la relazione a essere costitutiva. Detto altrimenti: non è possibile definire i centri di forza prescindendo dal loro rapporto con gli altri, dal loro modo di reagire agli ostacoli che trovano nello scatenare la loro energia. Conseguentemente, ogni prospettiva può affermarsi solamente a partire dal confronto con le altre, ma soprattutto in alternanza con esse. Non è quindi possibile pensare che una particolare posizione di valori possa valere per sé, isolata da un contesto di riferimento che le dia un senso, e neppure pretendere di imporre la propria interpretazione al di sopra delle altre in maniera permanente. Con questo non si intende negare la tendenza affermatrice di ciascuna prospettiva, che di per sé è orientata a una forma di individualismo. Solamente, è bene non dimenticare che tale tendenza si scontra con i medesimi tentativi di affermazioni degli altri corpi, dando così vita a una relazione dinamica⁴².

3. *Relativismo*

Il prospettivismo morale nietzscheano non è stato interpretato solamente come una forma radicale di egoismo etico, ma è stato spesso inteso come un relativismo forte in cui ogni prospettiva, non potendo rivendicare un privilegio sulle altre, è ugualmente valida e dunque giustificata. Molti studiosi hanno visto condensato tale relativismo nel motto «niente è vero, tutto è permesso»⁴³, il quale a sua volta è stato accostato all'*indifferentismo morale* di Ivan Karamazov secondo il quale, se Dio non esiste e se non v'è immortalità dell'anima, tutto è permesso. Già nel 1936 Karl Jaspers aveva messo in guardia gli studiosi contro la tentazione d'interpretare la massima

⁴² Un discorso a parte meriterebbe la riflessione su alcune note preparatorie di *Aurora*, in cui Nietzsche riflette sull'individuo all'interno della società e in particolare dello Stato. Lì Nietzsche elabora l'idea che ogni individuo possa riconoscersi come tale solo a partire dall'ulteriore riconoscimento degli altri come individui, e che quindi la tendenza ad affermare il proprio 'gusto' individuale sia legittimata proprio dall'istanza opposta, in cui si riconosce la validità delle altre prospettive concorrenti. Cfr. ad es. NF 1880, 6[158] e 6[163], e 1881, 11[156]. Cfr. anche P. Gori, *Small Moments and Individual Taste*, in V. Kaysa, K. Schwarzwald (a cura di), *Nietzsche-Macht-Größe*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 155-168.

⁴³ Il motto appare esattamente in Za IV, *L'ombra* e in GM III 24. Questa massima può essere incontrata varie volte anche nei frammenti postumi del periodo compreso tra la primavera del 1884 e l'inverno 1884-85 (in ordine cronologico, quaderni W I 1, W I 2, Z II 8 e Z II 9).

nietzscheana di per sé, ovvero separandola dal suo contesto: «Preso in sé», scriveva Jaspers, «[la frase] è espressione di un completo disimpegno, un incentivo all'arbitrio, ai sofismi, e al crimine»⁴⁴. Per quanto, a nostro avviso, inappropriato, il paragone tra la massima karamazoviana e il motto presente in Nietzsche costringe comunque l'interprete a interrogarsi sulle conseguenze pratiche del prospettivismo. In altri termini, si tratta di capire quale sia l'intenzione di Nietzsche quando, ad esempio, in GD (*I 'miglioratori' dell'umanità*, 1) esige dal filosofo che egli si ponga al di là del bene e del male e che abbia sotto di sé l'illusione del giudizio morale, o ancora quando in EH (*Perché sono un destino*, 2) definisce sé stesso come il primo immoralista e di conseguenza come il distruttore *par excellence*. È forse l'immoralismo nietzscheano sostanzialmente un amoralismo?

Nella sua *Introduzione analitica all'etica*, Dieter Birnbacher illustra nel seguente modo la differenza tra 'immorale' e 'amorale':

'Immorale' [*unmoralisch*] presuppone la prospettiva di una determinata morale dal cui punto di vista un'azione, uno scopo o un certo giudizio sono valutati moralmente riprovevoli o dubbiosi. 'Amorale' [*amoralisch*] presuppone la prospettiva di un determinato concetto morale [*Moralbegriff*] e descrive cause dell'agire e modi di pensare pratici caratterizzati dal fatto di non attribuire alcun vincolo alle norme morali [...], ma di essere orientati da norme non morali o da nessuna norma. Si comporta 'amoralmente' colui che si fa guidare esclusivamente dal proprio interesse, da determinate autorappresentazioni non morali, da ideali estetici o da nessuna norma trasversale (nel senso di azioni arbitrarie). Definire qualcosa come 'immorale' presuppone possedere una morale; definire qualcosa come 'amorale' presuppone avere un concetto di ciò che è morale.⁴⁵

Seguendo la calzante definizione di 'amorale' proposta da Birnbacher, è possibile domandarsi se nella *pars costruens* della filosofia nietzscheana la morale abbia ancora un carattere vincolante (e in tal caso, di che tipo) o se piuttosto Nietzsche ritenga che in seguito alla morte di Dio l'uomo possa rinunciare alla morale e orientarsi nella vita attraverso norme non morali, o addirittura rifiutare qualsiasi norma. Volker Gerhardt, uno degli studiosi che si è maggiormente dedicato all'analisi delle questioni morali in Nietzsche, ha mostrato chiaramente come l'immoralismo nietzscheano non debba essere interpretato come una rinuncia alla possibilità di formulare valutazioni morali. Al contrario, a suo avviso

⁴⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin 1974⁴ [1936], p. 232.

⁴⁵ D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik. 2. Auflage*, de Gruyter, Berlin 2007, p. 9.

«il 'nichilismo attivo' nietzscheano vuole un antagonismo esplicito; e questo è proclamato come programma con il titolo di 'Immoralismo'»⁴⁶.

Una facile soluzione del problema si otterrebbe consultando le occorrenze del termine *amoralisch* o *Amoralismus* nelle opere e nei frammenti postumi nietzscheani. Il filosofo tedesco, infatti, non utilizza mai tali espressioni, ma unicamente locuzioni quali *unmoralisch*, *Immoralist*, *Immoralität*, etc. Tuttavia tale soluzione sarebbe troppo semplicistica e allo stesso tempo ingannevole, giacché il termine 'immorale' è spesso accostato negli scritti nietzscheani all'espressione *aussermoralisch* (extramorale), che indica un superamento della morale, una volontà di spingersi *al di là del bene e del male*⁴⁷. Ancora una volta, dunque, il problema è di capire precisamente che cosa significhi l'intenzione nietzscheana di abolire (*abschaffen*) e di superare (*überwinden*) la morale⁴⁸.

In JGB 32 Nietzsche espone, riassumendola, una sorta di storia dell'evoluzione morale che, passando per una fase premorale e morale, ha portato l'uomo sulla soglia di un periodo «extramorale», caratterizzato appunto dal superamento della morale. Nel contesto del presente articolo interessa notare che la fase morale si contraddistingue per una morale dell'intenzione (e dunque della responsabilità), morale che però si basa, a giudizio di Nietzsche, su una conoscenza approssimativa dell'uomo, giacché il valore decisivo di un'azione risiede nell'elemento *non intenzionale* della stessa, mentre il suo carattere intenzionale è superficie, unicamente segno e sintomo.

Entrare in un nuovo periodo della storia morale, caratterizzato dal superamento della morale stessa, significa dunque per Nietzsche liberare l'individuo dalla responsabilità che la morale dell'intenzione assegna all'uomo attraverso la creazione del concetto fittizio di libero arbitrio. Significa, in altri termini, liberare l'uomo sia dall'interpretazione morale dell'accadere (emancipandolo dal gioco della cattiva coscienza), sia dai meccanismi psicologici opprimenti della vecchia morale cristiana, con il suo eccessivo *castratismo* delle passioni e la sua prassi *ostile alla vita* (cfr. GD, *Morale come contronatura* I). Come ha messo in luce Gerhardt, tale tentativo di muovere verso un periodo *extramorale* non significa però che Nietzsche rinunci a

⁴⁶ V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Beck, München 1999³ [1992¹], p. 169.

⁴⁷ Cfr., ad es. MA, *Prefazione* 1.

⁴⁸ Come esempio del fatto che la necessità di superare la morale diventi per il tardo Nietzsche un problema di sempre più crescente importanza, si vedano in particolare i frammenti I[14] del 1880 e I6[65] del 1883.

ogni pretesa o esigenza di tipo morale⁴⁹. La seguente *confessione* tratta da M 103 è in questo senso indicativa e rivelatrice delle sue intenzioni:

Io non nego, come va da sé, – che molte azioni, dette non etiche, siano da evitare e da combattere; e così pure che molte, dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell'uno come nell'altro caso si debba partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*.

«Partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*» significa, per Nietzsche, non solo svincolarsi dalla morale cristiana predominante (e dunque dalla sua prospettiva decadente di valutazione), ma anche proporre una concezione prospettica dei valori morali, rifiutando così la pretesa di una fondazione metafisica degli stessi. Questo è forse uno dei punti più importanti per comprendere il significato della critica nietzscheana alla morale e per intendere l'obiettivo del suo immoralismo; in quanto su queste basi egli costruisce la sua proposta di trasvalutazione dei valori.

Per capire il senso fondamentale dell'operazione che Nietzsche compie nell'ambito della morale bisogna anzitutto cogliere il contesto in cui il filosofo opera. Nietzsche si trova infatti di fronte alla necessità di riempire il vuoto normativo derivante dalla morte di Dio. Tale vuoto non può che essere colmato attraverso una nuova posizione di valori. In questo senso, se è innegabile che Zarathustra, portavoce di Nietzsche, si presenti come «il distruttore della morale» (Za I, *Del morso della vipera*), è altrettanto vero che egli insiste continuamente sul tema dello *Schaffen*, della creazione di nuovi valori. La vecchia interpretazione morale va rovesciata per far strada a una nuova interpretazione; è quanto lascia intendere sarcasticamente Nietzsche nella seguente nota: «Ora io porto una nuova interpretazione, un'interpretazione 'immorale', alla luce della quale la morale, quale è finora esistita, appare come un caso speciale. Per parlare in termini popolari: Dio è confutato, il diavolo no»⁵⁰.

In seguito alla morte di Dio, si apre per l'uomo uno spazio di libertà *positiva*⁵¹. L'uomo, emancipato dal giogo della divinità, è ora libero di diventare il legislatore di se stesso, di forgiare nuovi valori e ideali, e di porre mete. Negando la validità della morale tradizionale (come insieme di norme dell'agire assegnate dalla propria comunità o società a ogni individuo al fine di trasformare costui in un *animale domestico*), Nietzsche apre il cammino lungo il quale l'uomo diventa

⁴⁹ Cfr. V. Gerhardt, *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, a cura di J.-C. Heilinger e N. Loukidelis, de Gruyter, Berlin-New York 2011, p. 204. Già nel 1936 Jaspers sosteneva che nel negare la morale Nietzsche non volesse assolutamente abolire la moralità. Cfr. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁰ NF 1885, 39[15].

⁵¹ Cfr. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 155.

autonomo e, dunque, capace di creare e dare una legge a se stesso, secondo le proprie esigenze particolari. Come si è visto, tale autonomia non va però pensata nei termini di una libertà indiscriminata, sregolata (*regellos*)⁵². Al contrario, essa apre lo spazio per una nuova responsabilità, tanto individuale quanto collettiva⁵³. Venendo a mancare con la morte di Dio ogni punto di riferimento, l'uomo diventa necessariamente responsabile della direzione che egli imprime alla propria vita. Similmente, l'umanità intera deve farsi carico di questa nuova e terribile responsabilità e intraprendere il cammino verso il superamento di se stessa. A tale scopo, però, occorre tendere verso *nuovi filosofi*, «verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere 'valori eterni'»⁵⁴.

La trasvalutazione come progetto filosofico del tardo Nietzsche assume un carattere radicalmente rinnovatore e funge, nelle intenzioni di Nietzsche stesso, da *contromovimento* del nichilismo. Sebbene essa *presupponga* il nichilismo, «perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci di quel che fosse propriamente il *valore* di questi 'valori'»⁵⁵, la trasvalutazione è comunque destinata a dissolvere tale fenomeno attraverso la creazione di nuovi valori o la rivalutazione di antichi. La vecchia prospettiva cristiana e morale, decadente e negatrice della vita, va rovesciata; è questo il compito epocale che si prefigge Nietzsche, come egli stesso confessa in *Ecce homo*: «Ora è in mano mia, mi sono fatta la mano a *spostare le prospettive* [*Perspektiven umzustellen*]: ragione prima per cui forse a me solo è possibile una 'trasvalutazione dei valori'»⁵⁶.

Una delle condizioni fondamentali della nuova *Gegenlehre*, alla quale Nietzsche allude nella prefazione a GT (§5), è indubbiamente l'accettazione del carattere prospettico dell'esistenza. Tuttavia, il riconoscimento di tale carattere pone il filosofo di fronte al classico problema del relativismo, ossia, quello del conflitto tra diverse morali o differenti tavole di valori: posto che non esista un'unica morale assoluta, ma che vi è una molteplicità di prospettive, a quale delle varie interpretazioni riconosceremo *validità*? Qui ci troviamo di fronte alla questione, formulata esplicitamente da Brian Leiter, se la prospettiva nietzscheana di valutazione possa rivendicare un qualche privilegio epistemico (essendo più veridica o meglio giustificata) sulla prospettiva morale-cristiana, oggetto della sua polemica⁵⁷. Tale

⁵² Cfr. V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 220.

⁵³ Su ciò, si veda S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, de Gruyter, Berlin-New York 2008.

⁵⁴ JGB 203.

⁵⁵ NF 1886-1887, II[411].

⁵⁶ EH, *Perché sono così saggio* I.

⁵⁷ B. Leiter, *Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Reading*, «European Journal of Philosophy», 8/3 (2000), pp. 277-297. L'errore che, a nostro avviso, commette Leiter

questione si accompagna a ciò che gli interpreti anglo-americani definiscono un *puzzle interpretativo*, ossia, il problema di riconciliare l'enfasi che Nietzsche pone sul prospettivismo dei valori con la necessità, da lui più volte ribadita, di stabilire una *Rangordnung*, ossia, un ordinamento gerarchico dei valori⁵⁸:

La questione: che *validità* ha questa o quella tavola di valore, questa o quella 'morale'? deve essere posta sotto le più svariate prospettive; specialmente la questione 'valida a che scopo?' non sarà mai sviscerata abbastanza sottilmente [...]. Il bene del maggior numero e il bene dei pochi sono antiteticoe considerazioni di valore; ritenere che il primo di questi punti di vista abbia un valore superiore è qualcosa che vogliamo abbandonare all'ingenuità dei biologi inglesi...*Tutte* le scienze devono ormai elaborare in via preparatoria il compito futuro dei filosofi: intendendo questo compito nel senso che il filosofo deve risolvere *il problema del valore*, deve determinare la *gerarchia dei valori*.⁵⁹

Il fatto che Nietzsche insistesse tanto sulla necessità di stabilire un ordinamento gerarchico dei valori è forse l'obiezione principale che si può muovere a quelle letture che interpretano la filosofia nietzscheana nel senso di un relativismo forte in cui tutte le prospettive hanno egual valore. Nietzsche era consapevole del rischio implicito che comporta ogni prospettivismo in ambito morale: da ciò, la sua insistenza sul fatto che il compito futuro dei filosofi fosse di determinare la gerarchia dei valori. Che lo standard di tale gerarchia fosse il concetto di 'volontà di potenza', come hanno sostenuto molti influenti autori della tradizione anglosassone, o piuttosto quello di 'vita', è una questione che va al di là dello scopo del presente articolo⁶⁰. Ciò che più ci preme mettere in evidenza è che il prospettivismo, così come è concepito da Nietzsche, non vuole giustificare una sorta di relativismo morale assoluto. Che esistano o possano esistere infinite prospettive non significa che, secondo

è di non prendere in considerazione la possibilità che il privilegio rivendicato da Nietzsche per la propria prospettiva non sia epistemico ma pratico, così come già aveva sostenuto V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, «Nietzsche-Studien», 18 (1989), pp. 260-281. Sulla funzione primaria di *Sinnorientierung* (ovvero di dare un senso attraverso il quale potersi orientare e, dunque, poter orientare il nostro agire pratico) svolta da ogni prospettiva, si veda invece F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Bohlau, Köln-Wien 1980, p. 71. Cfr. anche V. Gerhardt, *Die Perspektive des Perspektivismus*, cit., p. 268.

⁵⁸ Cfr. J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, New York 2004, p. 68.

⁵⁹ GM I 17.

⁶⁰ Tra i sostenitori della prima posizione basti menzionare W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1950; R. Schacht, *Nietzsche*, Routledge, New York 1983; J. Richardson, *op. cit.*. La seconda posizione è stata recentemente difesa da N. J. Z. Hussain, *The Role of Life in the Genealogy*, in S. May (a cura di), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 142-169.

Nietzsche, ogni prospettiva sia valida⁶¹. Nel suo studio su GM, Werner Stegmaier ha posto l'accento esattamente su questo punto fondamentale del pensiero nietzscheano:

Pensare in modo relativista in senso nietzscheano significa non cercare più sostegno in un qualche punto sommo – con il quale, se esso si dimostrasse inconsistente, tutto crollerebbe – ma in un intreccio di relazioni che si sostengono reciprocamente. Per Nietzsche il nichilismo era il divenire-inconsistente di tutte le grandissime filosofie dell'assoluto, e il relativismo del suo prospettivismo, il disinganno che doveva seguire – e un sollievo. La filosofia poteva ora rinunciare alla ricerca di criteri ultimi per la fondazione del vero e del buono, e, al suo posto, esplorare le plausibilità mutevoli in base alle quali lasciamo generalmente valere il vero come vero, il buono come buono e le fondazioni [*Begründungen*] come fondazioni.⁶²

Si tratta quindi di rinunciare a qualsiasi pretesa d'incondizionatezza e di accettare il carattere prospettico della nostra esistenza e del nostro agire pratico, senza che, per ciò stesso, si debba affermare una sorta di indifferentismo morale o pensare che il risultato di un umanismo ateo sia necessariamente un umanismo inumano, così come tempo addietro sosteneva Henri de Lubac⁶³. Una volta che tale carattere prospettico sia riconosciuto, il compito dell'uomo, tanto del singolo, quanto della collettività, è di creare valori. Questi valori non avranno né una validità assoluta, né intrinseca, ma potranno modificarsi col passar del tempo (questa è la legge inesorabile e inevitabile del prospettivismo!) e varranno nella misura in cui noi stessi gli riconosceremo validità.

IFILNOVA – FCSH – Universidade Nova de Lisboa
pietro.gori@gmail.com
paolo.stellino@uv.es

⁶¹ Cfr. I. Heidemann, *Nietzsches Kritik der Moral*, «Nietzsche-Studien», 1 (1972), pp. 95-137, p. 122: «Il punto di vista nietzscheano riguardo ai problemi morali non può essere l'assoluta neutralità dell'«al di là» di ogni decisione».

⁶² W. Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 202.

⁶³ Cfr. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, Paris 1945.

Note e discussioni

Παρ' ἡμᾶς

Note di confronto su due recenti studi sull'etica di Epicuro*



di

ENRICO PIERGIACOMI

Gli anni 2000 si stanno rivelando una stagione generosa e stimolante per gli studi sull'Epicureismo. Anche limitandosi alla menzione delle sole monografie più rappresentative, si può notare come in tale periodo si siano conclusi molti importanti lavori su tutti gli ambiti di ricerca coltivati in questo movimento filosofico. Gli studi di Francesca Guadalupe Masi, David Konstan, Frederik Bakker, Francesco Verde, Julie Giovacchini e la nuova edizione con commentario del libro II

* L'immagine di copertina è la ricostruzione della statua di Epicuro sul trono, operata da Klaus Fittschen. È riprodotta da P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Beck, München 1995, p. 114.

del *Sulla natura* di Epicuro curata da Giuliana Leone¹ hanno arricchito la nostra conoscenza delle dottrine fisiche, cosmologiche, epistemologiche, psicologiche epicuree. A proposito della teologia, sono usciti due sistematici studi di Renée Koch e Holger Essler, grazie ai quali ora si ha una conferma definitiva della centralità del discorso teologico nell'Epicureismo². Sul rapporto degli Epicurei verso la poesia, si segnala il volume di Beate Beer su Lucrezio e Filodemo³. Non sono infine mancate pubblicazioni di nuove raccolte degli scritti di Epicuro e degli Epicurei, studi di carattere generale o introduttivo e atti di convegni⁴, che aiutano anche il lettore non specialista ad avvicinarsi alla complessa galassia epicurea.

La stagione di fioritura degli studi sull'Epicureismo non sembra destinata ad avvizzire e, anche in ambito etico, ha portato alla realizzazione di monografie notevoli⁵. In questa sede, vorrei analizzarne e confrontarne due pubblicate nel 2014, entrambe dedicate alla morale di Epicuro, dopo averne sinteticamente esposto gli argomenti principali.

¹ F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2006; D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Vita & Pensiero, Milano 2007; F. Bakker, *Three Studies in Epicurean Cosmology*, Zeno Institute of Philosophy, Leiden 2010; F. Verde (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010; J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Classiques Garnier, Paris 2012; G. Leone (a cura di), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012; F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven 2013.

² R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Belin, Paris 2005; H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe, Basel 2011.

³ B. Beer, *Lukrez und Philodem: poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Schwabe, Basel 2009.

⁴ P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrece*, Presses universitaires de France, Paris 2000; T. Bénatouïl, V. Laurano, A. Macé (eds.), *L'épicurisme antique*, Vrin, Paris 2003; J. Giovacchini, *Épicure*, Les Belles Lettres, Paris 2008; P.-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris 2009; D. Delattre, J. Pigeaud (éd.), *Les épicuriens*, Einaudi-Gallimard, Paris 2010; C. Rapp, *Epikur. Ausgewählte Schriften*, Vrin, Stuttgart 2010; T. O'Keefe, *Epicureanism*, Acumen, Durham 2010; J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; P.-M. Morel (éd.), *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Flammarion, Paris 2011; F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013; S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università di Roma, Roma 2013; F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola. 'Peri phuseos' Book II: Update, Proposals and Discussions*, Hakert, Amsterdam 2015; E. Spinelli, M. Tulli (a cura di), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2015.

⁵ J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; J. Warren, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; G. Roskam, *Live Unnoticed (Αἴθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007; K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Mentis Verlag, Paderborn 2007; E.A. Schmidt, *Clina-men: eine Studie zum dynamischen Atomismus*, Winter, Heidelberg 2007; A. Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Il Melangolo, Genova 2008; T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010; A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.

Il primo volume è *Epikur. Brief an Menoikeus* di Jan Erik Hessler⁶. Si tratta della prima edizione mondiale dell'*Epistola a Meneceo* con traduzione e commento storico-filologico sistematico, preceduta da una ricca introduzione, dove lo studioso propone una tesi ben argomentata e documentata. Hessler sostiene che la lettera è un protrettico alla filosofia epicurea rivolta a tutti gli uomini, ossia un discorso che vuole esortarli alla virtù e a una cura terapeutica di sé che conduce alla felicità, dove all'esposizione della morale si alternano attacchi più o meno velati ad altre dottrine filosofiche⁷. Quando lo scritto era stato composto, del resto, Meneceo era ormai probabilmente morto, il che significa che Epicuro non si rivolge al suo discepolo, ma usa il suo nome come 'maschera' letteraria per riferirsi all'umanità in senso lato⁸. Inoltre, già nei dialoghi aporetici di Platone la confutazione costituiva un mezzo di edificazione morale e di indirizzamento alla virtù (pp. 54-61; ma cfr. soprattutto la p. 56). Una tale convivenza di elementi parenetici e polemici non risulta perciò affatto bizzarra, né intrinsecamente contraddittoria.

Il carattere protrettico-confutatorio della lettera adduce anche una ragione delle frequentemente incomprese dichiarazioni di Epicuro del suo essere autodidatta e della necessità di abbandonare lo studio meticoloso delle discipline tradizionali, per le quali si attirò la fama di ignorante. Queste sue controverse affermazioni intendono colpire le filosofie rivali che ritengono indispensabile una lunga preparazione in tali studi, a cui la lettera allude nel passo 122.1-4 (pp. 15-17, 61, 67-68).

Detto ciò, Hessler precisa pure che il protrettico di Epicuro è un protrettico 'anomalo'. Una prova è che la lettera di Epicuro ricerca la chiarezza espressiva, che i retori non erano necessariamente tenuti a rispettare (pp. 98-99), tanto che le esibizioni retoriche potevano essere ricolme di oscurità volute. Ciò comporta, come scrive l'autore, che «*der Menoikeusbrief ist also nicht nur ein charakteristischer Vertreter der Textart προτρεπτικός λόγος, sondern auch ein gutes Beispiel für die besprochene differenzierte Haltung Epikurs gegenüber Rhetorik*» (p. 99).

Venendo al secondo volume, va premesso che l'epiteto di 'recente' è in realtà improprio. Quella che si esamina in questa sede è,

⁶ J.E. Hessler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.

⁷ Cfr. le pp. 40-82. Come nota F. Verde, *J.E. Hessler. Epikur. Brief an Menoikeus*, «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 67.3-4 (2015), pp. 175-180, p. 178, le tesi di Hessler sono accostabili a quelle di E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973. La grande differenza è che questi ritiene che Epicuro polemizzasse solo con l'Aristotele platonizzante dei dialoghi essoterici. Hessler rileva invece giustamente maggiori referenti polemici nella lettera (cfr. le pp. 68-69).

⁸ Vedi le pp. 31-33. Queste pagine sintetizzano quanto l'autore argomenta più dettagliatamente in J.E. Hessler, *Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'Epistola a Meneceo*, «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 7-11.

infatti, una traduzione del libro di Philip Mitsis del 1988, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, condotta da Alain Gigandet e con un aggiornamento bibliografico a cura di Francesco Verde⁹. Il volume merita tuttavia di essere messo sullo stesso piano delle pubblicazioni recenti, sia perché rimane tutt'oggi il testo fondamentale di riferimento per lo studio dell'etica di Epicuro¹⁰, sia perché accresciuto di due sezioni prima inedite. In aggiunta ai quattro capitoli originari sulla dottrina del piacere e del desiderio (pp. 51-101), sulle virtù (pp. 103-143), sull'amicizia¹¹, sul problema della responsabilità individuale (pp. 179-219), il lettore trova oggi una trattazione sulla critica alle paure della morte (pp. 23-49)¹², che avrebbe dovuto peraltro concludere il libro del 1988 ma che Mitsis decise di rimuovere su consiglio altrui¹³, e un'appendice, che si interroga se gli Epicurei furono i primi a formulare il problema del libero arbitrio, dando una risposta solo parzialmente affermativa (pp. 219-227)¹⁴. Queste sezioni aggiuntive segnalano pure un avvenuto mutamento di stile nell'autore. Le note a piè di pagina sono qui ben più sobrie ed essenziali rispetto ai capitoli 'primigeni', il linguaggio si è fatto più piano e sciolto, mentre l'andamento argomentativo è divenuto più facile da seguire, senza con ciò perdere in chiarezza e pregnanza.

Al di là di questi cambiamenti strutturali e stilistici, la tesi principale difesa da Mitsis resta nondimeno identica. Come recita l'eloquente sottotitolo del libro e come l'autore dichiara sin dall'inizio (pp. 11-12), Epicuro è un filosofo che, al pari di altri autori ellenistici, cerca di rendere gli uomini saggi e felici dando gli strumenti per rendersi

⁹ P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. d'A. Gigandet, Classiques Garnier, Paris 2014 (ed. orig. P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca 1988). Il carattere ancora innovativo delle tesi di Mitsis è sottolineato dalla recensione di G. Scalas, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», in corso di pubblicazione.

¹⁰ Prima di Mitsis, tale ruolo era ricoperto dal libro di Guyau del 1878, ora reperibile in una riedizione moderna: J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, précédé d'une étude de G.R. Dherbey, pref. et trad. des notes par J.B. Gourinat, Entre marine, La Versanne 2002.

¹¹ Cfr. le pp. 145-177. Tale capitolo è una versione leggermente modificata di un articolo di Mitsis, uscito un anno prima della pubblicazione del suo libro: P. Mitsis, *Epicurus on Friendship and Altruism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5 (1987), pp. 127-153.

¹² Le pp. 34-47 di questo capitolo sono una versione leggermente più estesa di quanto si legge in P. Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, in R. Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 73-92, pp. 81-87.

¹³ P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, p. 10. La decisione fu ritenuta discutibile già da M.C. Nussbaum, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Philosophy and Phenomenological Research», 51.3 (1991), pp. 677-687, p. 684.

¹⁴ Tale sezione corrisponde quasi esattamente a P. Mitsis, *Epicurus: Freedom, Death, and Hedonism*, cit., pp. 74-79.

‘invulnerabili’ agli avvenimenti, cioè di portarli sotto il nostro controllo o renderli $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\varsigma$ ¹⁵. Tale intenzione spiega perché nella morale epicurea si inviti spesso a rendere malleabili i propri desideri, a rinunciare a tutto ciò che non è davvero necessario, insomma ad adattare in maniera sensibile le nostre aspirazioni alle circostanze. È infatti solo attuando questi continui compromessi che un individuo si sottrae alla contingenza e al rischio di frustrazioni, che fanno cadere nell’infelicità.

L’ambizione all’invulnerabilità mal si concilia, tuttavia, con l’importanza che Epicuro accorda altrove a beni che oggettivamente sfuggono al nostro pieno controllo, in particolare quello dell’amicizia. Gli amici possono dopo tutto morire, o tradirci. Di conseguenza, o il saggio non ha bisogno di loro, ma allora non si capirebbe il motivo di tale insistenza sulla $\phi\lambda\iota\alpha$; oppure egli ne ha bisogno, ma in tal modo si riconosce che nessun $\sigma\phi\acute{o}\varsigma$ può diventare totalmente libero dalla contingenza e invulnerabile (pp. 159, 168-176). In entrambi i casi, il punto di Mitsis è che l’etica di Epicuro che ambisce alla distensione dell’anima è intrinsecamente piena di tensioni teoriche irrisolte (p. 15), da cui non pare esservi via d’uscita.

Queste tensioni non sono però considerate dall’autore come dei difetti, ma al contrario come segni della complessità della posizione epicurea (pp. 20, 150). Infatti, Mitsis sostiene che esse sono l’esito di un tentativo di conciliare la prospettiva dell’invulnerabilità con una limitata accettazione di cose che sfuggono al nostro controllo e senza le quali nemmeno la persona più autosufficiente può dirsi davvero felice. Ciò porta necessariamente a individuare un limite alla flessibilità dei nostri desideri (pp. 171, 173, 176).

La tesi di Mitsis ha ricevuto giudizi contrastanti dai recensori alla prima edizione del volume. Tra i sostenitori, si registrano Diskin Clay, che approva incondizionatamente l’autore¹⁶, Martha Nussbaum, che esprime dei dubbi su altri punti dello scritto ma non sulla tesi principale¹⁷, Walter Engler, che sposa le sue idee con riserva¹⁸, e Don Fowler, che sottolinea come la ricerca dell’autosufficienza conduca gli Epicurei alla rinuncia di molte cose che sfuggono al loro controllo più di quanto Mitsis stesso voglia ammettere¹⁹. Tra i critici, si annoverano invece David Sedley, Dorothea Frede, Margaret Reesor,

¹⁵ Così argomenta anche J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1994, pp. 61-63.

¹⁶ D. Clay, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «The Classical World», 84 (1990-1991), p. 62.

¹⁷ M.C. Nussbaum, *art. cit.*

¹⁸ W. Engler, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Ancient Philosophy», 12 (1992), pp. 487-492, p. 488.

¹⁹ D. Fowler, *P. Mitsis. Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Journal of Hellenic Studies», 113 (1993), pp. 169-174, p. 171.

Stephen White e David O'Connor, che pur nella loro diversità muovono allo studioso due obiezioni comuni. Da un lato, che Epicuro puntava più alla 'sicurezza' che alla 'invulnerabilità', ovvero a un bene che *a rigore* richiede una certa stabilità, ma può anche andare perduto. Dall'altro, che le tensioni che Mitsis individua nel discorso sull'amicizia sono in realtà apparenti, perché un amico che segue la filosofia epicurea rende meno vulnerabili alla fortuna e agli avvenimenti, non di più²⁰.

Credo che la discussione intorno al volume possa essere produttivamente estesa al dibattito filosofico contemporaneo, dove pare rinvenirsi una rinnovata tendenza a presentare la fragilità come un valore, perché ad esempio contribuisce alla creazione di una comunità solidale e umana²¹. L'idea che Epicuro insista invece – secondo Mitsis – sul fatto che l'uomo felice è un uomo che tenta di rendersi meno fragile e vulnerabile può dunque costituire un'interessante alternativa alla concezione in voga, ribadendo così l'attualità del pensiero di questo filosofo.

Le sintesi delle tesi generali così come della struttura dei lavori di Hessler e Mitsis mostrano come questi testi siano profondamente diversi. A evidenziare ancora di più la loro distanza reciproca, sono poi le procedure e le premesse metodologiche attuate dai due studiosi. Hessler dichiara programmaticamente (pp. 101-103) di voler limitare l'analisi al solo contenuto dell'*Epistola a Meneceo*, di evidenziare maggiormente i suoi contenuti retorico-letterari, di concentrare l'attenzione sui punti che dimostrano che la lettera è uno scritto prorettico e fa spesso allusione polemica a filosofie rivali. Ciò implica che egli non intende indagare i dettagli della dottrina morale attraverso i contributi di altre opere epicuree e le fonti secondarie, operando dei richiami alle stesse solo laddove è strettamente necessario. Di contro, Mitsis non si pone limiti analoghi, anzi ambisce a compa-

²⁰ D.N. Sedley, *Balances and Tensions*, «The Times Literary Supplement», 4515 (1989), p. 1128; D. Frede, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «American Journal of Philology», 111 (1990), pp. 561-566; M.E. Reesor, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Canadian Philosophical Reviews», 10.6 (1990), pp. 248-250; S.A. White, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Journal of the History of Philosophy», 28.4 (1990), pp. 605-607, p. 607; D.K. O'Connor, P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, «Ethics», 101.3 (1991), pp. 657-658 – lo studioso formulava già questa obiezione in D.K. O'Connor, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, «Greek, Roman and Byzantine studies», 30 (1989), pp. 165-186, pp. 166 e 173-177. Ma anche un sostenitore come H. Englert, *art. cit.*, dubita che ci sia una vera tensione nel discorso sull'amicizia di Epicuro.

²¹ Cfr. ad es. M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità: il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. di C. Corradi, Carocci, Roma 2005, M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. di M. Scattola e R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011, e M.B. McCoy, *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 2013.

rare il pensiero epicureo sia alla tradizione eudaimonistica antica, rilevando una sua somiglianza con l'intellettualismo socratico²², sia alla filosofia moderna e contemporanea, che a suo avviso aiuterebbe a individuare i pregi e i difetti del primo²³. Il risultato è una preponderanza nel suo libro del giudizio o della riflessione teorica sulle questioni esclusivamente storico-filologiche e un'analisi che dà a volte importanza decisiva alle fonti secondarie, in particolare al discorso di Torquato del libro I del *De finibus* di Cicerone.

Lungi dal dissuadere dall'operare un confronto tra i due studi, ritengo che proprio le grandi differenze che essi intrattengono legittimino invece a compierlo. Infatti, la comparazione Hessler-Mitsis può mostrare come, intorno a uno stesso tema, si possano elaborare una pluralità di produttivi procedimenti ermeneutici, nonché giungere a conclusioni diverse ma che non necessariamente si escludono tra loro. I risultati di due diversi metodi potrebbero anche essere complementari e arricchirsi a vicenda. Per tale ragione, il confronto che ora opererò si focalizzerà sui temi toccati da entrambi gli studiosi: la morte, la dottrina del piacere, le virtù, la difesa dell'esistenza di qualcosa in nostro potere.

1. *La paura della morte tra pregiudizi e voci autorevoli*

Gli argomenti contro la morte che Epicuro condensa nell'*Epistola a Meneceo* (in 124.4-127.4) tendono tutti a mostrare che essa non è nulla che bisogna temere, né un male che occorre fuggire a ogni costo, per esempio attraverso la vana ricerca dell'immortalità, o un bene in cui rifugiarsi quando la vita si rivela colma di sofferenze. Il lettore deve abituarsi a pensare che essa non è mai percepita, perché consiste appunto nella cessazione della percezione, a sapere che non ha senso affliggersi adesso per il giorno in cui arriverà, a pensare che non è la quantità di tempo vissuto a cui bisogna ambire, bensì la qualità con cui viene trascorso. Ciò significa che imparare a ben vivere è identico ad apprendere come ben morire: in fondo, quest'ultimo fa parte degli avvenimenti necessari e naturali dell'esistenza, che il saggio sa tenere nella giusta considerazione.

A tutti questi argomenti, Hessler appone delle osservazioni utili, notando come essi si basino spesso sulla premessa che l'anima è

²² Ad es. pp. 48-49. Mitsis non è stato l'unico a tentare un tale accostamento: cfr. pure T.H. Irwin, *Socrates the Epicurean?*, «Illinois Classical Studies», 11.1-2 (1986), pp. 85-112, pp. 99 e 103-104. Parte di questi tentativi mi paiono legittimi, visto che anche Socrate puntava all'invulnerabilità. Vedi almeno S.J. Senn, *Virtue as the sole intrinsic good in Plato's early dialogues*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 28 (2005), pp. 1-21, pp. 4-7. *Contra* J. Fowler, *art. cit.*, p. 170.

²³ Cfr. la p. 15. Quest'ultima scelta non è stata sempre valutata del tutto positivamente dai recensori: vedi S.A. White, *art. cit.*, pp. 606-607, e M.C. Nussbaum, *art. cit.*, pp. 684-685.

mortale e sulla concezione epicurea dell'avvenire / del tempo²⁴. Ma è soprattutto in margine alla tesi che il ben vivere e il bel morire sono identici che lo studioso riporta le sue affermazioni più originali e acute. Infatti, qui (pp. 216-227) i suoi commenti si legano bene alla sua tesi generale che l'*Epistola a Meneceo* è un protrettico alla felicità che muove delle velate polemiche contro filosofi avversari. Nello specifico, Hessler suppone un attacco contro colui che esorta (ὁ παραγγέλλων) il giovane a ben vivere e il vecchio a ben morire (126.5-8).

Con chi va identificata la persona che consiglia cosa è indicato per la gioventù e cosa per la vecchiaia? Hessler esclude che si debba trattare di un riferimento a un autore in particolare, o a un qualunque rappresentante della poesia arcaica (ad es. Mimnermo), dove spesso si considera la morte un male a cui i vecchi sono vulnerabili (pp. 216-217). Al contrario, è forse più probabile che ὁ παραγγέλλων sia un'espressione generica per riferirsi a tutti quei filosofi che invogliano solo i giovani a vivere bene attraverso la filosofia, considerando la vecchiaia uno stadio in cui è ormai tardi apprendere ciò che giova all'εὖ ζῆν. La prova è che nel passo 122.1-10 della lettera Epicuro se la prendeva già con coloro che dichiarano che per i vecchi non è ormai più l'età per *filosofare* (p. 218), che costituisce una frecciatina al *Bildungsprogramm* dell'Accademia platonica e del Peripato (pp. 152-154). Si potrebbe del resto ricordare il disprezzo di Platone contro i cosiddetti 'imparatardi' (*Soph.* 251d5-a3), cioè un filosofo a cui Epicuro potrebbe alludere, visto che lo stesso Hessler sottolinea come l'esame del tema della 'preparazione alla morte'²⁵ è chiaramente ispirata dalle pagine del *Fedone* (pp. 219-220).

È pur vero che, subito dopo (126.8-127.4), Epicuro individua in Teognide, ossia in un poeta, un esempio spregevole di chi esorta a cercare la morte, affermando che la cosa migliore è non essere nati o, se nati, morire al più presto. Questo non è forse un segnale che egli se la stia prendendo contro la tradizione poetica, piuttosto che con filosofie rivali? Per Hessler, la risposta può anche essere negativa. L'invocazione di Teognide potrebbe pure costituire, di nuovo, un'allusione a filosofi avversari che potevano aver fatto ricorso a un'autorità poetica antica, per dare maggiore rilievo al loro discorso. Uno degli esempi che viene fornito è il frammento dell'*Eudemo* di Aristotele conservato dallo pseudo-Plutarco (*Ad Apoll.* 115c7-e9), dove si richiama esattamente lo stesso motivo del verso teognideo attraverso la figura

²⁴ Cfr. le pp. 107-110 e 195-227. Hessler suppone che facciano parte del riassunto degli argomenti contro la morte anche le ll. 127.5-7 (p. 228). Potrebbe però anche non essere così, visto che esse potrebbero anche costituire l'*incipit* della trattazione dei desideri, o delle linee di raccordo.

²⁵ Su cui vedi F.D. Miller, *Epicurus on the art of dying*, «Southern Journal of Philosophy», 14.2 (1976), pp. 169-177.

di Sileno, che invoca che la cosa migliore per l'uomo è morire, perché egli non potrà ottenere il bene in vita (pp. 222-224). In conclusione, si può affermare che una delle tesi originali di Hessler è che la parenesi dell'*Epistola a Meneceo* contro la morte è connessa a un discorso polemico ed elencitico, rivolto contro i filosofi che suggeriscono che a una certa età la sola cosa giovevole per l'individuo è quella del rassegnarsi a morire.

A fronte di questa analisi dello studioso, si nota immediatamente che invece Mitsis pone, nei riguardi della lettera di Epicuro, un'attenzione minore. Il suo capitolo dedicato alla morte cita l'epistola due sole volte (pp. 34 e 41), mentre attira l'attenzione sui versi di Lucrezio. Questa predilezione particolare per il *De rerum natura* emerge anche nei numerosi altri studi di Mitsis sul tema²⁶ e ne condiziona molto l'interpretazione. Tuttavia, è motivata dal fatto che Lucrezio è ritenuto da lui essere un Epicureo che «contribue à renforcer la position classique de l'école, consistant à affirmer que la mort ne cause de mal à personne, sage ou pas» (p. 26).

Dopo aver sintetizzato brevemente la sua interpretazione generale della morale di Epicuro, che a suo dire considera centrale la figura del saggio che è in una disposizione permanente che gli conferisce tranquillità e piacere, perché non si affeziona a cose suscettibili di perdita (pp. 24-30; ma cfr. soprattutto la p. 29), Mitsis passa in rassegna le ragioni che, secondo gli Epicurei, inducono gli uomini a temere la morte. Lo studioso rileva attraverso i versi del *De rerum natura* che questa paura ha un'«influence omniprésente» sulla vita umana (p. 33), essendo frutto di concezioni comuni che sono errate o incoerenti²⁷. Per esempio, gli uomini: (1) ritengono che la morte sia qualcosa da cui bisogna proteggersi e assumono a tale scopo ricchezze o potere²⁸; (2) immaginano con timore e tremore il futuro annichilimento, che è un

²⁶ Lucrezio è invocato in: P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Duration of Life*, in J.J. Cleary, D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume IV: 1988*, University Press of America, Lanham 1989, pp. 303-322, p. 305; P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Deprivations of Death*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Volume II*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 805-812, pp. 806 e 810-811; K.R. Gladman, P. Mitsis, *Lucretius and the Unconscious*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (ed. by), *Lucretius and his Intellectual Background*, North-Holland, Amsterdam 1997, pp. 215-224; P. Mitsis, *Happiness and Death in Epicurean Ethics*, in L.J. Jost, R.A. Shiner (ed. by), *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*, Academic Printing & Publishing, Kelowna 2002, pp. 41-55, pp. 49-50; P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play: Montaigne and the Epicureans*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 18-38, pp. 19-20.

²⁷ In P. Mitsis, *Happiness and Death in Epicurean Ethics*, cit., pp. 44-5, egli asserisce dunque che la filosofia Epicurea è fortemente avversa all'immagine della morte secondo il senso comune.

²⁸ Vedi le pp. 32-33. Su questo aspetto insiste più dettagliatamente M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 275-288.

atto mostruoso da un punto di vista teoretico. Infatti, la propria dissoluzione non è realmente concepibile con il pensiero²⁹, mentre l'atto immaginativo stesso è incoerente. Se si teme il nulla *post mortem*, si dovrebbe anche temere il nulla in cui si era prima di nascere. Ma poiché nessuno è ragionevolmente terrorizzato dal secondo, perché temere il primo, se non perché gli si attribuisce un carattere temibile che non gli è proprio?³⁰; (3) aspirano all'immortalità che, a ben ragionarsi su, si rivelerebbe invece uno stato dannoso per l'individuo (pp. 42-44).

Tutte queste diverse ragioni trovano una *reductio ad unum* in un comune pregiudizio: il fatto che la morte è creduta essere qualcosa che è in nostro potere. Gli uomini pensano che possiamo proteggerci da essa, possiamo concepirla mentalmente, possiamo superarla rendendoci immortali. Ma la verità è che noi tutti siamo di fronte a essa inermi, come una «*forteresse sans défense*» (p. 47)³¹. Ora, quello che il saggio fa è proprio il contrario, perché considera la morte ineludibile e concentra le sue energie su ciò che è in suo potere, *i.e.* nel ricordo dei piaceri passati e nello sperare in cose che possiamo ottenere (pp. 47-48)³². La felicità che comprende l'assenza di turbamento si ottiene così con una ristrutturazione cognitiva, con un abituarsi a pensare come fuori controllo ciò che pretendiamo di controllare e come non temibile ciò che costantemente temiamo.

Paradossalmente, però, questa consapevolezza rende alla fine inattaccabili alla morte, o invulnerabili a ciò a cui siamo più vulnerabili. Non ambendo più alle cose esterne che la morte può togliere, il saggio vive senza essere danneggiato da essa e dall'idea che ci facciamo di essa. Lo sosteneva già Socrate, dicendo che Anito e Meleto possono ucciderlo, ma non fargli danno (cfr. p. 48 e Platone, *Ap.* 30c8-di). Per usare un'immagine, si potrebbe dire che riconoscere di essere una fortezza senza mura erige il muro più possente contro il male più terribile che esista.

²⁹ Cfr. pp. 34-38. Per spiegarmi meglio, Mitsis sostiene che l'uomo non può *davvero* pensare il momento del proprio decesso, perché ambisce a pensare un'esperienza che consiste, invece, nella cessazione stessa del pensiero. Chi teme la morte indulge, insomma, in un'attività assurda, che pretende di pensare l'impensabile.

³⁰ Si tratta di quello che gli studiosi hanno definito lo 'argomento della simmetria' (per uno *status quaestionis*, vedi J. Warren, *Facing Death*, cit., cap. 3), esposto da Lucrezio in 3.972-977 ed esaminato da Mitsis nelle pp. 42-47 del libro. Lo studioso ne aveva già dato un'analisi in P. Mitsis, *Epicurus on Death and the Duration of Life*, cit., pp. 306-320, a cui seguì un'onesta critica di G. Striker, *Commentary on Mitsis*, in J.J. Cleary, D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, cit., pp. 323-328. Mitsis le risponde anni dopo in P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play*, cit., pp. 23-27 e 33-34.

³¹ Senza dichiararlo, Mitsis cita qui il fr. 51 di Metrodoro (= GV 31), edito in A. Körte (ed. by), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.

³² Vedi anche P. Mitsis, *Life as Play, Life as a Play*, cit., pp. 34-38.

Il risultato di questo primo confronto è che le prospettive di Mitsis e Hessler si integrano reciprocamente, dando della morale epicurea una descrizione più composita. Leggendo solo il primo, si penserebbe all'Epicureismo come un movimento quasi esclusivamente interessato a eliminare la paura di morire, confutando i filosofi che alimentano questo sentimento e inducono a fuggire la vita. Viceversa, consultando solo il secondo, si avrebbe l'impressione che gli Epicurei sono pensatori disincarnati dalla realtà, che tentano di convincere a mutare una radicata serie di pregiudizi dannosi sulla morte e non anche a non lasciarsi sviare dalle cattive influenze esterne dell'ambiente culturale, che ne danno un'immagine sbagliata. La lettura congiunta di Hessler e Mitsis mostra che l'Epicureismo comprende entrambe le cose. Ovvero, che esso muove una critica serrata alle errate convinzioni comuni sulla morte e insieme alle voci autorevoli che suggeriscono, a tutti o ad alcuni, che morire è la cosa preferibile per l'uomo.

2. Cosa scegliere e fuggire?

Non è possibile riesaminare tutta la dottrina epicurea del piacere, che solleva molte questioni difficili e presenta diversi problemi sia storici che interpretativi. Isolo qui un unico aspetto, ossia la definizione dei criteri delle scelte e delle fughe.

L'*Epistola a Meneceo* riporta che tre sono gli strumenti indispensabili per capire cosa cercare e a cosa rinunciare: l'*ἀπλανής θεωρία* dei desideri (I28.I-3), le affezioni assunte come canone di misura di ciò che è giovevole e dannoso (I29.I-I30.4), il sobrio calcolo delle cause delle nostre selezioni (I31.8-I32.6). In margine a questi concetti, Hessler pone delle osservazioni acute e spesso collegate alla dimensione parenetico-polemica dell'epistola.

A proposito dell'espressione *ἀπλανής θεωρία*, lo studioso dimostra che si tratta di «eine interessante Wortwahl für die Anwendung der *praktischen Vernunft* auf *ἐπιθυμίας*» (p. 237) e che si pone in termini fortemente innovativi verso la tradizione filosofica. Prima di Epicuro, i due termini erano fortemente connotati in senso teoretico e religioso. Infatti, *ἀπλανής* e *θεωρία* sono molto ricorrenti soprattutto in ambito platonico-aristotelico, dove l'uno indica la regolarità dei moti dei corpi celesti e dei pensieri della mente di dio, che l'uomo cerca di imitare contemplando i cieli (cfr. ad es. *Tim.* 47b2-c4), mentre l'altro denota una forma di contemplazione di realtà trascendenti che è soprattutto coltivata dalla divinità (pp. 237-240). Ora, scegliendo di applicare i due termini ai desideri, Epicuro compie una «Transposition» dal divino all'umano, dal teoretico all'empirico. Il suo punto è che una conoscenza teorica non oscillante delle varie specie di *ἐπιθυμίας* consente anche di compiere, sotto il rispetto pratico, delle ferme scelte e fughe, dirette alla tranquillità dell'animo e alla salute

del corpo. Senza una stabile θεωρία, l'individuo agirebbe insomma a caso e disordinatamente, puntando o rinunciando sulla scia delle sue ineduate tendenze a cose che compromettono questi due fini. Detto ciò, Hessler ha pure l'accortezza di accennare che la «Transposition» non rigetta del tutto la dimensione divina. Epicuro afferma del resto che la sua dottrina rende 'come un dio tra gli uomini' (*Ad Men.* 135.7-8)³³, sicché l'ἀπλανής θεωρία ha la virtù di assimilare l'uomo alla divinità: un'aspirazione che lo stesso passo prima citato del *Timeo* di Platone sottolinea con estrema chiarezza³⁴.

Si può invece parlare brevemente delle osservazioni di Hessler sul canone delle affezioni, che ribadiscono la posizione già nota alla critica che piacere e dolore sono – insieme alla prenozione e alla sensazione – criteri oggettivi per giudicare correttamente cosa di volta in volta bisogna scegliere e fuggire (pp. 253-255)³⁵. Una sua nota originale è tuttavia costituita dall'abbracciare la posizione condivisa da altri interpreti che esiste una somiglianza tra Epicuro e il calcolo edonistico di Jeremy Bentham³⁶. L'accostamento non è sviluppato, ma è comunque interessante perché consente a Hessler di mostrare che il piacere è il criterio per eccellenza («das Kriterium») della definizione della condotta morale (p. 255).

Infine, lo studioso ritorna sulla dimensione parenetica e polemica della lettera con le sue note intorno al sobrio calcolo. Due sono i punti che vengono particolarmente sottolineati. Da un lato, è evidenziata la volontà di Epicuro di avvertire il lettore a non prestare fede a un coro di voci malevole che degrada la ricerca del piacere che va difendendo al generico abbandono a godimenti senza limiti, o per ignoranza della dottrina epicurea, o per disaccordo, o per una cattiva interpretazione. Hessler rinuncia a identificare precisamente questi detrattori, però offre un'indicazione istruttiva. Si deve trattare di una pluralità di avversari o «Personen», poiché il testo riporta il termine τινες (pp. 273-274). Dall'altro, Hessler evidenzia di nuovo, nelle pp.

³³ Hessler insiste molto su questa dimensione teologica, come si vedrà nel §5 del saggio. Indispensabile su tale tema è M. Erler, *Epicurus as deus mortalis: homioiosis theoi and Epicurean Self-Cultivation*, in D. Frede, A. Laks (ed. by), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 159-181.

³⁴ La differenza tra la prospettiva platonica ed epicurea è poi definita bene da Hessler nelle pp. 238-239: «Diese Umwertung führt dazu, das Platon von einer Angleichung an Gott spricht, während der Philosoph bei Epikur im menschlichen Bereich wie ein Gott lebt».

³⁵ Vedi almeno i saggi pubblicati in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 22-91 e 152-157.

³⁶ Cfr. la p. 254, con la bibliografia della n. 1. Si tratta dell'unico altro caso in cui Hessler richiama all'interno del volume un autore non antico. Il secondo è Maslow, citato per accostare la trattazione epicurea della gerarchia dei desideri alla sua teoria della piramide dei bisogni (p. 236).

277-279, la derivazione del costrutto νήφων λογισμός³⁷ da Platone, o meglio dal *Crizia*. Il passo 121a1-8 riporta che gli Atlantidei furono sobri (νήφοντες) nell'uso delle loro immense ricchezze e riuscirono persino ad accrescerle, perché aiutati dal ragionamento (ἐκ λογισμοῦ) che i beni materiali non sono nulla se disgiunti dalla virtù. Il rilievo rafforza quanto detto sull'ἀπλανής θεωρία, e infatti Hessler già accostava i due concetti (cfr. la p. 239, con la n. 41). A sua ulteriore difesa, si potrebbe peraltro aggiungere che Platone dice che il sobrio calcolo degli Atlantidei è un segno della loro natura divina (φύσεως θείας: 121a7). Dunque, colui che pratica il νήφων λογισμός si assimila al divino al pari di chi ha l'ἀπλανής θεωρία dei desideri, il che è un'ulteriore conferma della vicinanza tra i due costrutti.

I rilievi finora raccolti consentono di desumere l'interpretazione generale di Hessler sul tema delle scelte e delle fughe. Lo studioso ritiene che la lettera di Epicuro riporti che queste ultime portano alla felicità e all'assimilazione al divino, purché procedano da una conoscenza che ha tre caratteristiche precipue: stabilità, oggettività, lucidità. Ogni azione deve derivare da un sapere forte, da un canone evidente e da una mente equilibrata, attraverso cui si prendono decisioni che a lungo termine si rivelano giovevoli per il benessere individuale. Gli Epicurei sono perciò diversi dai crapuloni a cui sono comparati dagli avversari malevoli, in quanto non si abbandonano come loro a godimenti solo apparentemente benefici e di cui pagheranno presto il prezzo.

Rispetto a questa lettura, Mitsis si pone in modo leggermente critico. Accostare Epicuro a Bentham è per lui cosa da negare (pp. 53-58, 64, 150-151), perché il calcolo dell'uno non ha lo stesso obiettivo e non parte dagli stessi requisiti formali dell'altro. La tradizione empirista britannica a cui Bentham appartiene pensa che 'calcolare i piaceri' significhi individuare, tra le tante possibili strategie di godimento, quella che porta a massimizzare in intensità e durata la sensazione piacevole (pp. 59-60). Invece, il calcolo di Epicuro riposa, per Mitsis, su una concezione 'disposizionalista' del piacere, vale a dire sull'idea che la vita più piacevole è quella che ambisce alla soddisfazione dei propri desideri e sulla sicurezza che questi desideri continueranno a essere soddisfatti in futuro (pp. 60-72). Ciò significa che 'calcolare i piaceri' in senso epicureo significa ben altra cosa rispetto a quanto asserivano gli empiristi britannici. Significa individuare, tra le tante possibili forme di vita all'insegna del desiderio, quella che ambisce a soddisfare i desideri più facilmente realizzabili e che sono

³⁷ Sul cui significato, vedi adesso M. Erler, *Nêphôn logismos: a proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, «Cronache Ercolanesi», 40 (2010), pp. 23-29.

meno esigenti, quindi a minor rischio di frustrazione (pp. 72-73)³⁸. Di qui l'insistenza di Epicuro sull'importanza del soddisfacimento delle ἐπιθυμῖαι naturali e necessarie che portano all'assenza di dolore nel corpo come di turbamento nell'anima che, da un punto di vista formale, consiste in una condizione di felicità completa, invulnerabile, autosufficiente³⁹ e, in definitiva, in nostro pieno controllo (pp. 76, 90-91). Si potrebbe perciò asserire che ogni scelta e ogni rinuncia è ben calcolata / produce il massimo del piacere se ambisce a ciò che è meno esposto alla fortuna o alla perdita, più che alle attività più intense ed esaltanti che, in determinate circostanze, possono risultare dannose.

Posta questa distanza da Hessler, Mitsis risulterebbe per il resto concorde con lui nel pensare che la felicità si basa su una conoscenza stabile, oggettiva, lucida di ciò che si deve scegliere o fuggire. Infatti, egli argomenta che Epicuro invita continuamente a selezionare i desideri che hanno un contenuto veridico e sono capaci di soddisfare un autentico bisogno (p. 80), rispettano i criteri evidenti delle affezioni (pp. 84-85), non inducono dipendenza (p. 69). Queste dichiarazioni possono essere rispettivamente considerate identiche o analoghe alla caratteristica della stabilità, dell'oggettività e della lucidità. Se quindi si esclude la critica all'accostamento Epicuro-Bentham, Mitsis *de facto* non si oppone al discorso di Hessler, bensì lo sostiene e lo integra. Ciò che egli aggiunge è l'idea che la definizione corretta delle scelte e delle fughe conduce a una forma di invulnerabilità personale, così come una spiegazione più dettagliata di come la conoscenza dei desideri venga applicata alla condotta concreta. Quel che invece sottrae al discorso di Hessler è la dimensione teologica della θεωρία e del λογισμός⁴⁰. Egli riduce il ricorso al calcolo a un atteggiamento razionalistico, che non rappresenta un mezzo di trasformazione dell'umano in qualcosa di divino.

L'analisi incrociata dei due volumi permette, pertanto, di dare una descrizione più compiuta dei retti moti di scelta e di fuga. Questi risultano essere i movimenti che procedono da una disposizione razionale stabile e che ambisce solo a ciò che è davvero necessario, propendono per beni autentici e che ogni uomo può individuare mediante la testimonianza indiscutibile della sensazione, mantengono la mente lucidamente ancorata al conseguimento dei mezzi essenziali per felicità e libera da una dipendenza nociva da cose/persona.

³⁸ Così anche in P. Mitsis, *Freedom, Death, and Hedonism*, cit., p. 90. Una diversa lettura in M.C. Nussbaum, *art. cit.*, p. 686.

³⁹ Ad alcuni recensori (D. Frede, *art. cit.*, p. 564; O'Connor, *art. cit.*, p. 657), queste qualifiche sono apparse generiche e il concetto stesso di 'soddisfazione' su cui riposa l'interpretazione di Mitsis è risultato poco chiaro.

⁴⁰ Cfr. più oltre il §5.

3. *Il principio di piacere della saggezza e delle virtù*

La lettera a Meneceo nomina solo due volte il termine ἀρετή: nella partizione teologica (124.1-5) e nella compatta descrizione della saggezza (132.7-12). Hessler analizza entrambi i luoghi nelle pp. 185-192 e 280-293. Poiché però il primo passo è assai tormentato sul piano testuale, tanto che lo stesso studioso sottolinea come le virtù sono potenzialmente ascrivibili in questo testo a sette soggetti diversi⁴¹, mi soffermerò solo sul secondo.

Hessler cerca anzitutto di spiegare come si deve intendere la riga 132.7 che riporta τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις, ovvero di appurare se essa dica che la saggezza è il «sommo bene» e, dunque, coincide con il piacere (p. 280), che altrove nella lettera è chiamato ἀγαθὸν πρῶτον o fine della vita beata (128.11-129.2, 131.3). Benché a prima vista possa sembrare solo una sottile questione terminologica, si tratta in realtà di una decisa presa di posizione intorno al problema filosofico che chiede se Epicuro sia incorso qui in un'incongruenza col suo sistema. Infatti, se saggezza e piacere si identificano, allora bisogna concludere che il filosofo stima che la φρόνησις è al pari dell'ἡδονή un bene intrinseco, contraddicendo così l'altra sua tesi che le virtù siano solo strumenti di ricerca del godimento⁴² (fr. 22 e 42 Arr². = Ate-neo XII 67 e Plutarco, *Adv. Col.* 1117a8-11).

La risposta di Hessler propende per la non-identità tra i due concetti e respinge la celebre tesi di Bignone, secondo cui Epicuro starebbe esagerando nei toni per opporsi ad Aristotele, che a suo dire squalificava la saggezza e la riteneva inferiore alla filosofia speculativa⁴³. Al contrario, è proprio il linguaggio aristotelico – in cui spesso si riscontra che μέγιστον ἀγαθὸν non significa «sommo bene», né è sinonimo di ἀγαθὸν πρῶτον, ma indica solo qualcosa di molto utile e di alto valore (pp. 281-282) – che permette di capire che il testo della lettera attribuisce alla φρόνησις un significato strumentale. L'espressione problematica andrebbe perciò tradotta con «[die] grösster Vorteil» (p. 141), mentre non ci sarebbe alcuna presunta contrapposizione tra Epicuro e Aristotele. L'uno sarebbe in continuità, sia dottrinale che terminologica, con il suo predecessore⁴⁴. Il vero contrasto è semmai tra l'interpretazione metafisico-trascendentale che Platone dava

⁴¹ Cfr. le pp. 186-190, che sono la sintesi di quanto si può leggere in J.E. Hessler, *Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: Ep. Men. 124*, «Studi classici e orientali», 44 (2008), pp. 11-67, pp. 28-47.

⁴² Vedi i fr. 22 (= Ateneo XII 67) e 42 (= Plutarco, *Adv. Col.* 1117a8-11), pubblicati nella raccolta di G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, nuova ed. riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.

⁴³ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit., pp. 105-107. Mossero già delle obiezioni a questa proposta C. Diano, *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974, pp. 110-115, e P.-M. Morel, *Atome et nécessité*, cit., pp. 203-204 con la n. 4.

⁴⁴ Cfr. pure la p. 282. Per rinforzare la proposta di Hessler (e a integrazione di quanto scrive nella p. 322), voglio sottolineare che la riga 132.7 riporta pure che la saggezza è ἀρχή di tutte le cose nominate in precedenza, i.e. delle cose buone che producono

della saggezza e quella 'mondana' proposta da Epicuro, che ancora una volta non si propone di distaccare l'uomo da questa vita, ma di farlo vivere 'qui e ora' garantendogli lo stesso benessere degli dèi (pp. 284-285; cfr. anche le pp. 64-65, 116, 333).

Hessler tenta in seguito di intendere il senso di un'altra linea problematica (132.8): quella che contrappone la φρόνησις alla filosofia e la definisce come τιμιώτερον⁴⁵ rispetto alla seconda. Anche qui, la proposta di Bignone di intravedere un'opposizione tra una virtù tutta pratica e una virtù solo speculativa professata da Aristotele non è ritenuta soddisfacente. Hessler rileva giustamente (pp. 286-287) che in Epicuro la filosofia ha valore pratico, perché l'*incipit* dell'*Epistola a Meneceo* riporta che essa procura la salute dell'anima (122.1-3). Inoltre, come si è visto nel §2, egli nota pure che la θεωρία esprime un sapere teorico applicato alla prassi e vicino al νήφων λογισμός. Sicché, l'idea di Bignone di una contrapposizione rigida tra una φρόνησις tutta pratica e una φιλοσοφία solo speculativa va respinta perché smentita dai testi. L'unica soluzione plausibile resta pertanto quella che Epicuro si stia opponendo a un altro modo di intendere la filosofia, specificamente quella del *Fedone* di Platone, che nel passo 82a10-b3 è descritta come migliore della virtù che è esercitata senza intelletto e atteggiamento filosofico (pp. 287-288 con la n. 231), ossia della saggezza che, invece di ricercare un contatto con l'intelligibile, è usata come una moneta per acquistare piacere (67e4-69e10; Hessler cita parti della sezione nella n. 214 della p. 282 e nella n. 239 della p. 289). La φρόνησις epicurea rovescia la gerarchia platonica, facendo di questa capacità 'commerciale' l'autentica morale e la vera filosofia da seguire.

Sulla terza e ultima sezione della trattazione, cioè quella che pone l'unità tra le virtù, la loro comune origine dalla saggezza e la loro inseparabilità dal piacere (132.8-12), Hessler è invece parco di osservazioni e dettagli. Lo studioso nota solo che questa dottrina ha dei precedenti nella tradizione platonico-aristotelica e ribadisce il carattere strumentale delle ἀρεταί nei riguardi dell'ἡδονή (pp. 289-293). La sobrietà delle note dipende molto probabilmente dal rispetto della metodologia seguita nel volume, che come ho già ricordato all'inizio non si propone di capire quanto riporta l'*Epistola a Meneceo* con altri scritti epicurei o tramite le testimonianze secondarie. E rispettando questo

piacere. Ora, 'essere principio di bene' non è equivalente a 'essere un bene'. La prova è nel fatto che Epicuro considera più avanti nell'*Epistola a Meneceo* la buona sorte come un'ἀρχή μεγάλων ἀγαθῶν, ma senza farne con ciò un ἀγαθόν (134.6-9). Ne segue che la saggezza è solo un 'principio di piacere', non un qualcosa di identico al piacere.

⁴⁵ Stranamente, lo studioso non propone un'interpretazione del comparativo, limitandosi a notare un parallelo con il passo 591a10-b7 del libro IX della *Repubblica* di Platone (p. 288, n. 235).

limite, in effetti non si può aggiungere nulla di più a quanto Hessler espone nel suo commento.

Il libro di Mitsis apporta, di contro, una lunga e articolata discussione sulla questione dell'unità delle virtù, che stavolta fa ampio uso del discorso di Torquato nel libro I del *De finibus* di Cicerone (pp. 114-123)⁴⁶. Ancora una volta, si può considerare il suo discorso come integrativo e non sostitutivo a quello di Hessler.

La discendenza delle virtù dalla saggezza è interpretata da Mitsis in senso negativo. Le ἀρεταί non hanno origine affettiva, bensì dipendono dalle credenze e dalle disposizioni razionali dell'agente morale saggio, che generano stati psichici piacevoli e liberi da turbamenti (pp. 117-120). L'esempio maggiore è rappresentato dal coraggio, che stando a Diogene Laerzio (X 120b2-3) e appunto in parte a Torquato in Cicerone (I 49) dipende esclusivamente dal ragionamento prudente che calcola vantaggi e svantaggi, ma niente affatto dalla natura, *i.e.* da affetti spontanei e immediati⁴⁷. Grande attenzione è posta anche sulla giustizia, che il saggio epicureo sceglie in luogo dell'ingiustizia, perché intravede che gli è intrinsecamente più utile (p. 126) e perché ha la «capacité à contrôler et limiter rationnellement nos désirs», ovvero ha spento i desideri né naturali né necessari di ottenere il superfluo prevaricando ingiustamente gli altri (p. 137). Il dogma dell'unità delle virtù e della loro inseparabilità dal piacere va in tal senso letta come l'esito di una disposizione razionale interiore, che grazie al possesso della saggezza riconosce come preferibile la vita virtuosa a ogni vizio perché procura maggiore serenità e benessere. E poiché un'esistenza improntata a virtù conduce a ricercare solo ciò che è facilmente accessibile, sottratto alla fortuna e non conseguibile a prezzo di competizioni oneste o meno, ne deriva che essa rende pure invulnerabili (pp. 140-142).

Non sorprende che questa interpretazione generale si opponga tanto a una esegesi di tipo aristotelizzante, che identifica l'ἀρετή con un'avvenuta trasformazione di tratti emotivi spontanei in un carattere stabile, risultando invece più vicina alla equazione socratica di virtù e scienza (pp. 115-116), quanto alle letture solo utilitaristiche e contrattualistiche, che negano che le disposizioni psichiche interiori influiscano sulla preferibilità della giustizia (pp. 109-113, 123-125, 127-128, 133). Mitsis è fortemente critico di quest'ultima prospettiva, tacciandola di invertire, per così dire, il rapporto casuale. Non è il proposito di stringere contratti per non ricevere danno che genera la disposizione virtuosa ad agire giustamente e a ricavarne serenità, bensì

⁴⁶ Per un'altra prospettiva, cfr. S.E. Rosenbaum, *Epicurean Moral Theory*, «History of Philosophy Quarterly», 13 (1996), pp. 389-410, pp. 402-403.

⁴⁷ Cfr. le pp. 105 e 116-117. Mitsis riconosce solo parziale affidabilità a Torquato, perché sostiene che, diversamente da Epicuro, egli concede al senso comune che il coraggio ha anche una componente e una genesi affettiva (p. 117).

è la disposizione virtuosa ad agire giustamente per ricavarne serenità che induce a stringere dei contratti con chi ha bisogno necessariamente di una costrizione esterna per essere trattenuto dal danneggiare ingiustamente altri (pp. 134-137, 140).

A ulteriore rinforzo, Mitsis nota, peraltro, che l'interpretazione contrattualista non funziona perché presume che l'Epicureismo parta dalla premessa hobbesiana che gli uomini hanno la tendenza innata a prevaricarsi l'un l'altro, che solo leggi riescono a trattenere, che però è smentita dagli autori epicurei (p. 128)⁴⁸. Lo studioso richiama infatti Lucrezio⁴⁹, Colote in Plutarco (*Adv. Col.* 1124d1-9) e Porfirio⁵⁰, per provare che le costrizioni legali risultavano inutili per gli esseri umani delle origini, che ambivano solo a ciò che necessario e immediatamente disponibile, mentre sorsero solo in una seconda fase della storia, quando cioè essi si crearono con delle errate opinioni dei falsi bisogni che inducono a ricercare il superfluo e alla conseguente lotta di tutti contro tutti (pp. 128-132 e 137-138). Si potrebbe perciò aggiungere che il saggio epicureo che si rende invulnerabile mediante le virtù recupera una sorta di innocenza originaria, giacché torna a desiderare quello che gli uomini volevano prima di snaturarsi.

In conclusione, potremmo dire che Hessler e Mitsis descrivono la concezione epicurea delle virtù in modi che si completano reciprocamente. L'uno offre delle precise indicazioni terminologiche e storiche su come Epicuro concepisse il carattere strumentale della saggezza, l'altro delinea la disposizione razionale che fa nascere le ἀρεταί e individua gli scopi a cui devono mirare. Insieme, insomma, definiscono meglio le condizioni e le finalità della φρόνησις posseduta dal saggio.

4. Agire senza padroni?

Le note di confronto sui due studiosi possono chiudersi con un esame circostanziato della dottrina etica dell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, esposta nel tormentato passo 133.5-135.4 e che presenta le maggiori difficoltà teoriche: la dichiarazione che c'è qualcosa in nostro potere, pur dovendo convivere con alcuni accadimenti che avvengono per

⁴⁸ Sulle differenze tra la prospettiva degli Epicurei e quella di Hobbes, cfr. poi E. Spinelli, F. Verde, *Hans Jonas: The Function of Fear in Lucretius and Hobbes*, «Paradigmi», 29.2 (2011), pp. 183-195, pp. 186 e 191-193.

⁴⁹ In 5.925-1457. M.C. Nussbaum, *art. cit.*, p. 682, nota però che Mitsis nutre una fiducia troppo grande, nel vedere in Lucrezio una fonte sicura per questa partizione della morale di Epicuro.

⁵⁰ *De abst.* I 8.4. Il testo corrisponde a una parte del fr. 34 di Ermarco, presente nella raccolta di F. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 70, pubblicata esattamente lo stesso anno dell'edizione originale del libro di Mitsis. Sarebbe forse risultato utile aggiungere la corrispondenza nella versione tradotta da Gigandet.

necessità e altri dovuti alla fortuna. Hessler nota (pp. 298-299) che non si può cogliere tutta la portata di questa prospettiva, se prima non si appura che cosa ἀνάγκη e τύχη rappresentano, né si identifica il ‘potere assoluto’ a cui sia la necessità, sia la fortuna, sia ciò che dipende da noi si contrappongono nella lacuna delle ll. 133.6-7⁵¹. Le sue osservazioni si rivelano qui, a mio avviso, tra le più sottili e stimolanti di tutto il commentario.

Hessler suppone che quel ‘potere assoluto’ che era descritto nella lacuna delle ll. 133.6-7 consiste nell’εἰμαρμένη, o – come si legge poco più avanti nella lettera – nel fato dei fisici antichi, che sono presumibilmente da identificare con Leucippo, Democrito e altri cosiddetti Presocratici (cfr. qui le pp. 300-301, 307-308, 314-317). Questa osservazione permette di desumere che Epicuro non considera l’ἀνάγκη e la τύχη che convivono con ciò che è in nostro potere come un qualcosa di onnipotente. Semmai, il filosofo parlerebbe di una necessità e di una fortuna a cui si riconosce un innegabile carattere ontologico-causale, ma da cui l’agente morale e razionale risulta parzialmente indipendente, proprio perché i due concetti sono a loro volta contrapposti all’εἰμαρμένη.

Lo studioso non trae, tuttavia, da tale constatazione alcune importanti conseguenze. A mio avviso, infatti, tale peculiare concezione dell’ἀνάγκη e della τύχη documenta un attacco da parte di Epicuro ad altri orientamenti filosofici coevi o appena precedenti, diversi da quelli dei ‘fisici’ presocratici, che ammettono una necessità o una fortuna assoluta che però lascia comunque a noi uomini la libertà. Si potrebbe pensare, nel primo caso, alla concezione di Cleante, che con il celebre verso tradotto da Seneca *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* delinea appunto l’idea che il fato domina tutto, ma nondimeno ammette che è in nostro potere scegliere se accettare di seguirlo docilmente, oppure se rifiutarlo e venirne trascinati⁵². Nel secondo caso, andrebbe citata la visione del mondo dell’Ateniese del libro III delle *Leggi* di Platone, secondo cui ogni faccenda umana è dominata dalla fortuna guidata da dio, a cui però l’uomo si può conformare felicemente tramite l’arte e la preghiera (709a1-710d8).

Per il resto, Hessler si concentra con grande finezza sulle qualificazioni della necessità, della fortuna, di ciò che è in nostro potere, notando che vengono precedute da tre diverse preposizioni e ricevono una precisa aggettivazione. Epicuro appone ad ἀνάγκη la pre-

⁵¹ Di cui si possono dare, come rileva lo studioso, almeno 12 integrazioni diverse (pp. 302-304).

⁵² *Ep. ad Luc.* 107.10 = *SVF* I 527. Va però detto che la polemica di Epicuro con lo Stoicismo incipiente è scarsamente documentata, mentre maggiori sono le tracce della lotta compiuta dai suoi discepoli. Si legga a tal proposito E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly», 60.1 (2010), pp. 132-155.

posizione κατά e gli epiteti ἀνυπεύθυνον / ἀπαραίτητον, per esprimere l'idea che essa è origine di impersonali moti comuni e naturali a cui nessun uomo può sottrarsi, il più inflessibile dei quali è la morte (pp. 304-305, 308-309, 316-317). La fortuna viene invece preceduta da ἀπό e qualificata come ἄστατον / οὔτε ἀβέβαιον: tutte cose che la descrivono come una causa reale di eventi molto diversi tra loro e soprattutto instabili, che nella migliore delle ipotesi risultano essere principi di bene che si possono assecondare per ricavare piacere, o principi di mali da prevenire⁵³. Infine, ciò che dipende da noi è accompagnato dalla preposizione παρά (παρ' ἡμᾶς), o in altri casi da ἐπί (ἐφ' ἡμῖν), mentre viene definito ἀδέσποτον, al fine di descriverlo come un principio causale che non ha altro padrone che l'uomo stesso (pp. 306-307) e per alludere a una virtù sciolta dalla dipendenza da fattori esterni, naturali, umani o divini che siano⁵⁴. Se mai ce ne fosse bisogno, tale precisione nell'uso del linguaggio segnala incidentalmente, a mio parere, le grandi doti di Epicuro scrittore, considerato ingiustamente dagli antichi (e, purtroppo, anche da alcuni critici contemporanei) come un prosatore povero, senza ornamento, che raffazzona il pensiero in un centone confuso.

Le pp. 311-314 del commentario di Hessler riportano, infine, un onesto accenno alla controversa questione se il principio che dipende da noi trovi il suo fondamento causale nel moto di *declinatio* o *clinamen*, posto in diretta connessione con la *voluntas* da Lucrezio (2.251-293), così come se i meccanismi atomici siano in sé sufficienti a spiegare i complessi movimenti della mente⁵⁵. Sorprende però riscontrare, dato il principio metodologico generale posto dallo studioso di soffermarsi sulla decifrazione di quanto si legge nell'*Epistola a Meneceo*, che sulla giustificazione esplicitamente posta nel testo (133.9-10) di ciò che è παρ' ἡμᾶς a partire dal fatto che noi lodiamo o rimproveriamo le azioni altrui, provando così che sono indipendenti, venga dedicato un singolo trafiletto, che nota solo il precedente di Aristotele e riporta, in nota, qualche luogo epicureo parallelo (pp. 310-311, n. 65). Forse si sarebbe potuto aggiungere qualche pagina, dedicata a un esame ravvicinato di tali testi, in sostituzione della sintesi suddetta che risulta, in fondo, un po' superflua, benché informativa. Va perciò

⁵³ Vedi le pp. 305-306, 309-310, 317-324. Nelle pp. 319-320, Hessler si sofferma poi sulla dichiarazione che «dio non fa nulla disordinatamente», notando correttamente la tensione con altre affermazioni teologiche di Epicuro (cfr. ad es. *Ad Her.* 76.8-12).

⁵⁴ Cfr. p. 310. Del resto, ἀδέσποτον è aggettivo dell'ἄρετή in Platone, *Resp.* X 617e3-5.

⁵⁵ Oltre ai già menzionati volumi di E.A. Schmid, *Clinamen*, cit., O'Connor, *Epicurus on Freedom*, cit., F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente*, cit., si possono richiamare a tal proposito anche le monografie ormai classiche di D.J. Furley, *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*, in D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1967, pp. 161-237, e W.G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Scholars Press, Atlanta 1987.

detto che le osservazioni di Mitsis sull'argomento risultano, sotto il rispetto teorico, più soddisfacenti.

Lo studioso afferma che il richiamo alla lode e al biasimo per provare che esiste qualcosa che è in nostro potere ha un peso significativo. Esso mostra che ciò che è $\pi\alpha\rho' \eta\mu\alpha\varsigma$ si identifica con le azioni che scaturiscono dalla deliberazione razionale, come si riscontra peraltro nei dossografi come Aezio (I 29.5), che riporta che Epicuro oppone la $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ a ciò che avviene per necessità o fortuna (pp. 184-185). Del resto, è proprio perché deliberiamo bene o male che veniamo lodati o biasimati. Un'ampia parte delle gioie, delle paure, delle sofferenze e delle tendenze che avvertiamo sono anzi spesso l'esito delle nostre deliberazioni razionali. Sicché, risultiamo capaci di emanciparci in qualsiasi momento (vedi qui le pp. 197-198) dalle prime modificando o correggendo le seconde, subendo biasimo nel caso contrario (pp. 189-195).

Ma come nasce una deliberazione razionale, sul piano fisico-ontologico? Mitsis nega che il suo principio sia una fluttuazione atomica indeterminata, perché un moto del genere né è sufficiente a esplicare la motivazione umana e a giustificare la nostra autonomia dal carattere o altri fattori ereditari, né si sposa bene con la morale di Epicuro, che sembra rifuggire da ogni forma di indeterminismo (pp. 205-212). L'unica soluzione che egli ritiene ragionevole – per quanto lui stesso riconosca che sia colma «de mystères et de lacunes explicatives» (p. 219; cfr. pure la p. 216) – è che Epicuro riconosceva che la deliberazione umana si spiega a livello microscopico in un modo, cioè come la deviazione degli atomi dalla loro traiettoria consueta per ragioni difficilmente identificabili, e a livello macroscopico in un altro, ossia come un effetto causalmente dipendente dalla nostra propria ragione (pp. 214-215)⁵⁶. Il prezzo da pagare a fronte di questa ipotesi è la conclusione che il filosofo non tentasse di conciliare i due piani. Ne deriva che sono fuori fuoco gli esegeti 'emergentisti', che provano vanamente a spiegare come la nostra volontà scaturisca dai movimenti degli atomi (pp. 215-218). Riduzionismo atomico e autonomismo della deliberazione semplicemente convivono nel sistema epicureo, restando irriconciliabili e irrelati.

⁵⁶ Il secondo punto viene chiarito più dettagliatamente nelle pp. 224-226 dell'appendice del volume, così come in P. Mitsis, *Freedom, Death, and Hedonism*, cit., pp. 78-81, anche tramite un parallelo esplicativo con Locke. Scopro, peraltro, dalla p. 243 dell'aggiornamento bibliografico curato da Francesco Verde che Mitsis è ritornato sul tema in un contributo di prossima pubblicazione, dal titolo *How Old is the Will? Lucretius and Locke on Free Will*.

Tuttavia, anche il capitolo di Mitsis ha dei chiari limiti. Anzitutto, già Englert e Fowler avevano rilevato che la soluzione anti-riduzionista proposta dallo studioso⁵⁷ è molto discutibile. È arduo presumere, infatti, che un filosofo come Epicuro che spiegava i fenomeni cosmologici, meteorologici, percettivi, ecc. in termini atomici sostenesse uno iato così profondo con la fisica proprio in etica⁵⁸. In secondo luogo, Mitsis compie notevoli e lodevoli sforzi per far capire come Epicuro considerasse le nostre deliberazioni indipendenti dalla necessità e dalla fortuna, per esempio mostrando che sono quelle e non queste ultime due a determinare il nostro carattere (vedi soprattutto le pp. 196 e 200). Nel far ciò, però, egli a mio parere entra in tensione con il riconoscimento esplicito, nel passo 133.5-135.4 dell'*Epistola a Meneceo*, del ruolo causale inflessibile dell'ἀνάγκη, che come si è visto rende inevitabile la morte a ogni uomo⁵⁹, e del potere della τύχη, a cui spesso persino il saggio risulta sia pur raramente invischiato⁶⁰. Infatti, le ll. 135.1-2 mostrano che egli ritiene migliore essere giustamente sfortunati (cfr. εὐλογίστως ἀτυχεῖν), tenendo forse per implicito che questa eventualità vale anche per lui. Le pagine dello studioso non chiariscono, insomma, fino a che punto siamo sottratti agli eventi necessari e/o casuali, mentre ripongono un'eccessiva fiducia nella capacità umana di correggersi, autodeterminarsi e rendersi invulnerabili.

Hessler e Mitsis mostrano così insieme, in negativo, che sulla concezione del rapporto tra la necessità, la fortuna e ciò che dipende da noi c'è ancora lavoro da fare. Ma in positivo, essi rilevano molti punti che possono guidare i futuri interpreti a una più accurata interpretazione del problema. Insomma, il confronto tra i due autori si rivela istruttivo, perché mostra su che cosa bisogna approfondire e cosa va invece considerato una premessa acquisita per nuovi studi / nuove analisi.

⁵⁷ Ma difesa strenuamente anche da D.N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA.VV., *ΕΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo Greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiarioli, Napoli 1983, pp. 11-51, e D.N. Sedley, *Epicurean anti-reductionism*, in J. Barnes, M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 297-327.

⁵⁸ W. Englert, *art. cit.*, p. 492; J. Fowler, *art. cit.*, pp. 171-174. Sul nesso forte tra fisica ed etica, vedi E. Spinelli, *Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus*, in M. Sgarbi (ed. by), *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 25-36.

⁵⁹ È pur vero, però, che il nuovo capitolo dedicato alla morte (e analizzato nel §1 del presente saggio) rimedia in parte a questa obiezione.

⁶⁰ Per approfondire questo aspetto, vedi F. Verde, *ΤΥΧΗ e ΛΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo*, in F.G. Masi, S. Maso (a cura di), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam 2013, pp. 177-197.

5. *Due 'assenze': l'amicizia e gli dèi*

Quanto detto può bastare per segnalare come Mitsis e Hessler giungano a risultati diversi ma complementari su uno stesso tema, applicando i propri criteri e la propria metodologia. Il confronto tra i due autori consente però di evidenziare delle significative 'assenze' nelle loro rispettive opere. Infatti, la constatazione che il libro di Mitsis riserva un denso capitolo sull'importanza dell'amicizia nel sistema etico epicureo aiuta a vedere che Hessler fa solo qualche sporadico cenno (ad es. pp. 20 e 37) a questo importante tema. Viceversa, la continua insistenza di Hessler sulla teologia e la centralità del motivo dell'assimilazione a dio, più volte studiata nel suo commentario, mostra come Mitsis non esamini questi due aspetti eticamente rilevanti. Lo studioso si limita a richiamare le idee che la pietà religiosa consiste nel non temere il divino (pp. 33 e 115 n. 1), che la concezione di una divinità che vuole punirci o retribuirci è un errore della ragione che va contro i dati noti per πρόληψις (p. 85), che il saggio vive privo di turbamenti e ricolmo di beni come gli dèi (pp. 42, 128 e 168 n. 3, che citano *Ad Men.* 135.7-9; il passo è anche in epigrafe al libro nella p. 11), che questi ultimi sono esseri indipendenti e che hanno amici con cui conversano (pp. 166, 172 n. 3, 173 n. 2, 174 n. 1), ma senza valorizzare la portata filosofica di tali dichiarazioni. Il confronto tra i due autori può dunque concludersi, ipotizzando le ragioni di queste eloquenti assenze.

Nel caso di Hessler, una mancata trattazione dell'amicizia è pienamente giustificata. Si è visto che lo studioso dichiarava in fase introduttiva che si sarebbe occupato nel suo commento soltanto di quei temi che Epicuro affronta all'interno dell'*Epistola a Meneceo*. Ora, la lettera non nomina mai l'amicizia, sicché la premessa di Hessler lo esime alla radice dall'occuparsene.

È vero che, forse, la φιλία poteva costituire un'eccezione alla sua regola metodologica. Infatti, Hessler avrebbe potuto apporre un'appendice, per spiegare perché uno scritto che intende riassumere i capisaldi dell'etica come l'*Epistola a Meneceo* taccia del tutto su un mezzo così importante per il conseguimento della felicità, come è attestato dalla RS XXVII e dal GV 23 di Epicuro⁶¹. O ancora, lo studioso avrebbe potuto interrogarsi se alcuni passi della lettera alludono alla φιλία o contengono implicitamente una sua tematizzazione e commentarli nel dettaglio. Tre candidati possibili sarebbero potuti essere tanto la trattazione dei desideri, perché è probabile che il bisogno di un amico rientri tra le ἐπιθυμίας che occorre soddisfare in vista della felicità, quanto la sezione sulla prudenza e le virtù, visto che il richiamo al

⁶¹ Per approfondire, si veda l'ancora fondamentale saggio di G. Arrighetti, *Philia e physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63, pp. 57-61.

vivere onorevolmente (καλῶς, 132.10-11) potrebbe alludere all'amicizia⁶², quanto ancora il richiamo alla meditazione dei capisaldi dell'etica con chi è simile a sé (πρὸς τὸν ὁμοιον σεαυτῷ) nella chiusa della lettera, che potrebbe riferirsi a un'attività da coltivare con i φίλοι. Mitsis stesso svolge la sua indagine sulla φιλία con un costante sguardo sul primo punto (pp. 165-176) e con uno minore sul terzo (p. 171). Ribadisco, però, che l'assenza dell'amicizia dal volume di Hessler non costituisce una lacuna, appunto perché non può esservi un commento a un concetto che non appare esplicitamente nella lettera.

Diverso mi sembra il caso di Mitsis, che non parlando se non per rari cenni degli dèi mette in campo, volutamente o meno, una scelta ermeneutica precisa ma contestabile. In fondo, egli forse ritiene che l'etica epicurea non sia teologicamente fondata o perlomeno sostenuta, che è indebolita dal fatto che l'*Epistola a Meneceo* comincia il suo riepilogo della dottrina morale con una sintesi della retta credenza che si deve nutrire intorno al divino e si chiude con l'accorata promessa che l'uomo saggio ottiene i beni immortali di una divinità. Inoltre, essa è ridimensionata proprio dalle note di Hessler. Mostrando qualche analogia della tesi dell'assimilazione a dio di Epicuro con quella di Platone e il fatto che essa porta ad avere sotto maggiore controllo elementi in genere destabilizzanti per la personalità, ivi compresi i desideri e gli affetti (pp. 329-333), egli sottolinea che il tema è fortemente legato alla riflessione eudaimonistica classica e alla costante ricerca dell'invulnerabilità, a cui Mitsis pone grande attenzione. E poiché la traduzione di Gigandet ha permesso allo studioso di introdurre delle integrazioni, ritengo che egli abbia mancato l'occasione di pronunciarsi sulla teologia, anche solo per negarne la profonda connessione con la sfera morale, dunque che il suo pur magistrale libro risulti sotto tale rispetto incompleto.

Tirando le somme, i due studi recenti vanno salutati con grande favore, mentre le loro differenze di metodo e di risultati vanno intese come una ricchezza di cui far tesoro, perché in modi diversi mostrano come Epicuro potesse ragionevolmente aspirare al trono della sapienza, come nella foto apposta in apertura di questo articolo. Le sue idee morali risultano di grande complessità e propongono, in effetti, un modo di vivere felicemente e di ricondurre in nostro parziale potere ciò che è difficile da dominare, ci angustia o ci atterrisce.

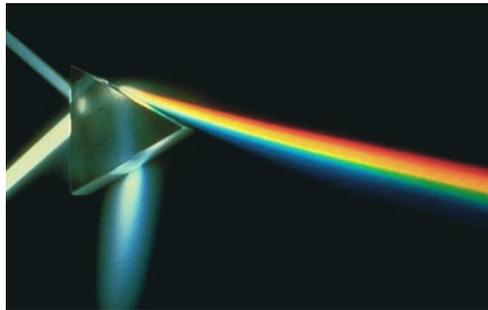
Università degli Studi di Trento

enrico.piergiacomini@unitn.it

⁶² Così A.A. Long, D.N. Sedley (ed. by), *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge et alii 1987, p. 138, e A.A. Long, *Pleasure and Social Utility: The Virtues of Being Epicurean*, in Id., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 178-201, pp. 190-191.

Congedo dall'Idealismo

A proposito di un recente contributo sulla storia della filosofia
classica tedesca *



di

CHRISTIAN BELLI

Der Klage gegenüber also, dass nicht mehr philosophirt, sondern nur Geschichte der Philosophie getrieben werde, aus Philosophen Historiker geworden seyen, liesse sich geltend machen, dass die Philosophiehistoriker selbst zu philosophiren pflegen, und so vielleicht auch hier dieselbe Lanze, welche verletzte, auch Heilung bringen kann.

J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*

1. *Introduzione: Il problema storiografico dell'Idealismo tedesco*

Intervenendo a un convegno dal titolo *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, tenutosi presso il castello del Reisenburg (Günzburg, Universität Ulm) nell'inverno del 1997, Walter Jaeschke auspicava un definitivo

* W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785-1845*, C.H. Beck, München 2012.

congedo (*Abschied*) dall'Idealismo tedesco¹. Un movimento filosofico unitario, sviluppatosi in Germania tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, che vide in Fichte, Schelling e Hegel i suoi massimi esponenti e che coinvolgerebbe a diverso titolo pensatori come Reinhold, Bardili, Schleiermacher, Fries e Herbart², a giudizio di uno dei suoi massimi studiosi contemporanei, non è mai esistito. Quella di 'idealismo tedesco' non sarebbe altro che una categoria 'fuorviante' della storiografia filosofica, sconosciuta, come gran parte delle categorie storiche, ai suoi stessi attori – né Fichte, né Schelling, né Hegel si definirono mai a rigore degli 'idealisti' –, la quale sconterebbe il grande difetto di restituire in maniera parziale, se non distorta, un *Denksraum* tra i più ricchi e fecondi dell'intera storia del pensiero occidentale, in cui convivevano posizioni di pensiero realiste, dogmatiche, scettiche, trascendentaliste, classiciste, romantiche, eclettiche e fideiste, oltre che idealiste. La costruzione poco felice del concetto di 'Idealismo tedesco' avvenne, ricorda Jaeschke, in un contesto storico cronologicamente e culturalmente lontano, in cui di quell'idealismo «non si sapeva più tanto cosa dire»³ e vi era ormai uno scarso o nessun interesse per i problemi filosofici a esso inerenti. Esso sarebbe sorto, infatti, soltanto a metà dell'Ottocento, all'interno dello scontro tra spiritualismo e materialismo, sulla scia del pensiero di Feuerbach⁴. Se la prima occorrenza della categoria storiografica di *Deutscher Idealismus* è riscontrabile in una lettera di Engels a Marx del novembre del 1844⁵, l'affermazione della sua funzione culturale, prima che storico-filosofica, si deve all'opera di due autori neokantiani, Lange⁶ e Windelband⁷, i quali la utilizzarono come 'ricettacolo' delle diverse posizioni antimaterialistiche che avevano dato origine alla filosofia tedesca dopo Kant e dalla quale quella più recente si andava 'pericolosamente' discostando. La volontà di

¹ Cfr. W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, in A. Arndt, W. Jaeschke (Hrsg.), *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848*, Meiner, Hamburg 2000, pp. 219-234.

² Cfr. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin 1923.

³ W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus*, cit., p. 224.

⁴ Cfr. la *Kritik des Idealismus* contenuta in *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, in L. Feuerbach, *Gesammelte Werke. Kleinere Schriften IV (1851-1866)*, Akademie Verlag, Berlin 1972, pp. 170-182.

⁵ Qui Engels, riferendosi a *Der Einzige und sein Eigentum* di Max Stirner, definisce quest'ultimo un «idealista convertito al materialismo e all'empirismo, [che] poggia sulle spalle dell'idealismo tedesco» (K. Marx, F. Engels, *Opere. Lettere 1844-1851*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 11). L'espressione *deutscher Idealismus* viene poi ripresa da Marx nel primo scritto pubblicato insieme a Engels *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (1845).

⁶ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866.

⁷ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1878.

affermare un'identità culturale⁸ ed etico-politica tedesca contro il dilagante materialismo non costituì soltanto la motivazione iniziale della nascita di tale categoria, secondo Jaeschke, ma può essere considerata alla base della sua stessa 'fortuna' storiografica, in quanto radice profonda dei diversi tentativi di riferirsi all'Idealismo tedesco come a un movimento filosofico unitario e storicamente coerente⁹. Tanto l'unità categoriale, quanto la sua coerenza storica posta su basi etico-politiche sarebbero dovute essere tuttavia – questo l'auspicio di Jaeschke nel suo intervento – rimesse profondamente in discussione attraverso una ricerca specialistica in grado di rompere il rigido schema delle «tre persone distinte (Fichte-Schelling-Hegel) nell'unica sostanza dell'Idealismo tedesco», allargando lo spettro dell'indagine filosofica a pensatori e a posizioni considerati, a torto, minori e arricchendosi dello studio dell'ampio e complesso *milieu* scientifico e culturale di cui quella stagione filosofica si era nutrita¹⁰.

Restando fedele a questo programma di ricerca, Walter

⁸ Questo riferimento all'idealismo come categoria culturale, prima che storico-filosofica, sarà ripresa da W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Duncker, Leipzig 1883, in cui tuttavia non è presente l'espressione 'Idealismo tedesco'.

⁹ All'inizio del Novecento tale concetto della storiografia filosofica poteva ormai ritenersi consolidato e le opere dedicate a una ricostruzione complessiva di quel periodo della storia della filosofia, tra le quali, oltre al già citato lavoro di Hartmann (cfr. *supra* n. 2), devono essere necessariamente ricordati i lavori di R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen 1921-1924 e M. Kronenberg, *Geschichte des deutschen Idealismus*, C.H. Beck, München 1912, non faranno che promuovere e avvalorare per lungo tempo la tesi continuista. Quella di Kroner è stata sicuramente la più celebre e influente ricostruzione continuista della filosofia dell'Idealismo tedesco, in cui il percorso che conduce dalla filosofia trascendentale postkantiana (Reinhold) all'idealismo assoluto di Hegel viene considerato come uno sviluppo e un compimento necessario sulla base delle istanze metodologiche e sistematiche poste dalla filosofia trascendentale stessa. Rifacendosi al significato culturale di *idealismo* già introdotto da Lange, e alla diatriba tra idealismo e materialismo, Kronenberg cercava di tracciare una continuità tra l'idealismo antico parmenideo e l'idealismo tedesco. Come esempio di una differente impostazione contemporanea in cui si continua a utilizzare il concetto di Idealismo tedesco, mantenendo una sua lettura continuista ed unitaria, pur nella consapevolezza del rischio di un'eccessiva semplificazione, si può fare riferimento al volume collettaneo H.-J. Sandkühler (Hrsg.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Metzler, Stuttgart 2005, per il quale l'unità di tale 'filosofia della ragione' sarebbe riscontrabile a partire da tre caratteristiche principali: 1. in quanto ontologia, l'idealismo tedesco afferma l'esistenza di entità spirituali (idee), irriducibili a entità materiali; 2. in quanto teoria della conoscenza, esso difende la tesi che il mondo esterno non è indipendente dalle rappresentazioni di un soggetto pensante; 3. in quanto etica, esso affida a concetti normativi la fondazione e la giustificazione dell'agire secondo principi razionali.

¹⁰ Una delle principali fonti d'ispirazione di tale metodo della *Konstellationsforschung*, in particolare per quel che riguarda la filosofia dell'Idealismo tedesco, deve essere ricercata nei lavori di Dieter Henrich (D. Henrich, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1982; Id., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991).

Jaeschke¹¹ ha contribuito in maniera decisiva nel corso degli anni alla decostruzione del concetto di 'Idealismo tedesco', ormai quasi sempre sostituito in ambito specialistico da quello più neutro e meno deformante di 'filosofia classica tedesca'. Per quanto anche quest'ultima categoria sia storicamente stratificata e culturalmente connotata¹², essa ha l'indiscutibile vantaggio di poter comprendere sotto di sé tutte quelle posizioni filosofiche contemporanee all'idealismo e non identificabili con esso, allargando notevolmente lo spettro dell'indagine storica, che viene così esteso retrospettivamente fino all'ultimo periodo dell'*Aufklärung* in Germania (Herder e Lessing), alla *Goethe-Zeit*¹³ nel suo significato più ampio e alla filosofia kantiana nel suo insieme – non più separata dai suoi epigoni, secondo la vecchia impostazione del neokantismo – e in avanti, secondo alcune letture, fino a includere la filosofia post-hegeliana, il materialismo di Feuerbach e il pensiero del giovane Marx.

Ci si può tuttavia domandare se il vantaggio della debolezza categoriale del titolo 'filosofia classica tedesca', intesa come semplice cornice di differenti posizioni filosofiche, tra loro non assimilabili, non possa tuttavia rovesciarsi nello svantaggio di una sua eccessiva astrazione e vacuità, che precluderebbe qualsiasi possibilità di una lettura comprensiva ed integrata di quel periodo della storia della filosofia, legittimando da ultimo la tendenza all'isolamento della ricerca specialistica – pericolo dal quale lo

¹¹ Professore emerito di filosofia presso la Ruhr-Universität di Bochum, direttore dell'Hegel-Archiv dal 1998, coordinatore dell'edizione critica delle opere di Hegel e di Jacobi, membro della *Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste*, ha scritto alcune monografie fondamentali e innumerevoli articoli e saggi sulla filosofia classica tedesca, avendo come tema di ricerca privilegiato la *Religionsphilosophie*. Tra i suoi scritti più influenti: *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117; *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und Aktualität von Hegels Wissenschaft der Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 3 (1979), pp. 23-36 (trad. it., *Pensiero oggettivo. Considerazione storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo, a cura di, *La Logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, NIS, Roma 1993, pp. 27-52); *Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971-1981)*, «Hegel-Studien» 18 (1983), pp. 295-354; *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1986; *Die List der Vernunft*, «Hegel-Studien» 43 (2008), pp. 87-102; *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, Stuttgart 2010.

¹² Anch'essa è stata introdotta nella storiografia filosofica da Engels in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882), testo apparso precedentemente in lingua francese con il titolo *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, «La Revue socialiste» 3-5 (1880). Si veda anche F. Enegels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886). Engels considerava la filosofia di Kant, Fichte e Hegel uno stadio preliminare del socialismo scientifico. Su questo punto cfr. J. Stahl, *Klassische deutsche Philosophie*, in W.F. Haug, F. Haug, P. Jehle (Hrsg.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7/1, Argument, Hamburg 2008, pp. 920-928.

¹³ Un riferimento classico in questo senso è il testo di H.A. Korff, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Weber, Leipzig 1923.

stesso Jaeschke cercava di mettere in guardia al termine del suo intervento¹⁴. Affinché il concetto di ‘filosofia classica tedesca’ non resti vuoto e di fatto poco utile¹⁵, la ricerca filosofica che a essa si rivolge dovrebbe avere tra i suoi compiti principali quello di un costante lavoro di ricomposizione sinottica, che, abbandonate la pretesa di esaustività e le narrazioni teleologiche di un certo storicismo, sia comunque capace, grazie all’avanzare degli studi specialistici, di far emergere l’unità delle problematiche, la reciproca influenza delle differenti posizioni, la concordanza o la dissonanza delle soluzioni, in una parola, riempire di senso storico attraverso l’intreccio dei contenuti filosofici una categoria storiografica troppo generica, tanto da apparire vuota.

A questo compito Walter Jaeschke non si è sottratto e il volume *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, limitato alla filosofia postkantiana, ossia allo spazio tradizionalmente accordato all’Idealismo tedesco, non rappresenta altro che l’impegno da lui assunto, in collaborazione con Andreas Arndt¹⁶, di corrispondervi attraverso un lavoro ricostruttivo che rappresenta una sorta di precipitato di un lungo percorso di ricerca specialistica, con lo scopo dichiarato di non disciogliere in un’unica soluzione i diversi elementi di cui essa si è composta nel corso degli anni, ma

¹⁴ W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus*, cit., p. 234.

¹⁵ Questa è ad esempio la posizione di E. Onnasch, *Von Kant zu Hegel, oder: was heißt klassische deutsche Philosophie?*, in K. Wigerling, W. Lenski (Hrsg.), *Wissenschaft und Natur: Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte: Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag*, Traugott Bautz, 2011, pp. 109-123, il quale riporta a questa vaghezza del termine il suo scarso utilizzo al di fuori dell’ambiente filosofico tedesco, dove permane la dicitura *German Idealism*, *Idéalisme allemand* ecc. A essere controverso per Onnasch è soprattutto il ruolo di Kant in tale quadro storico-filosofico, e questo secondo una duplice prospettiva. Da un lato, infatti, sarebbe di per sé non privo di problemi e distorsioni il riferimento a Kant da parte dei cosiddetti idealisti, in particolare per quel che riguarda gli *Stiftler* di Tubinga, i quali avrebbero letto inizialmente Kant solo attraverso la mediazione di J. Schultz (*Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, 1784) e C.L. Reinhold (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786-1787), e per i quali si dovrebbe parlare più che di un iniziale kantismo, di un reinholdismo: cfr. E. Onnasch, *Von Kant zu Hegel*, cit., p. 116. Dall’altro, la ricerca filosofica contemporanea su Kant, ancora fortemente influenzata da schemi neokantiani e da buona parte dell’interpretazione novecentesca che ne è derivata, si muoverebbe in direzione diversa, se non decisamente opposta, a quella prospettata da una ricerca integrata sulla ‘filosofia classica tedesca’ che coinvolge Kant e la filosofia postkantiana.

¹⁶ Professore ordinario di filosofia presso la Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, presidente dal 1992 dell’Internationale Hegel-Gesellschaft, coordinatore dell’edizione critica delle opere di Schleiermacher per la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, si occupa principalmente del pensiero dialettico dell’Ottocento con particolare riguardo a Schleiermacher, Hegel, Marx e la tradizione marxiana. Tra le sue opere principali: *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Germinal, Bochum 1982; *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Germinal, Bochum 2011²; *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1994; *Die Arbeit der Philosophie*, ParErga, Berlin 2003; *Unmittelbarkeit*, Eule der Minerva, Bielefeld 2013². Per il volume qui preso in esame, Arndt ha redatto unicamente la parte II (*Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformation*), le restanti parti sono di Jaeschke.

semplicemente di muoversi al suo fondo per raccoglierne i risultati principali, offrendoli a beneficio di chi non è alla ricerca di una storia 'evolutiva', ma di una sua ricostruzione 'genetica', attenta non solo alle grandi questioni teoriche, ma anche all'intreccio cronologico delle opere, delle discussioni e a volte delle vicende e dei rapporti personali, senza cui quella fortunata stagione del pensiero sarebbe difficilmente comprensibile.

Il nostro intento è quello di attraversare il testo di Jaeschke e Arndt, individuarne le principali coordinate di lettura, nel rispetto di un lavoro che ha un taglio analitico e ricostruttivo più che esegetico e interpretativo e chiederci quale sia il senso di questa traslazione categoriale dall'idealismo alla filosofia classica tedesca postkantiana e da ultimo se essa è da ritenersi legittima e auspicabile per la comprensione di quella fondamentale stagione della storia della filosofia occidentale.

2. Il perfezionamento della filosofia trascendentale: il dilemma tra sistema e libertà

Il primo generale obiettivo che il testo di Jaeschke e Arndt si pone è quello di chiarire perché e in che modo la filosofia tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento possa essere definita a buon diritto una filosofia 'postkantiana'. Tale definizione non può avere chiaramente un senso meramente cronologico – del resto alcuni dei pensatori che in essa vengono annoverati furono contemporanei di Kant –, ma esprime in sé un senso epocale e questo secondo una duplice prospettiva. In primo luogo, non si può prescindere dal fatto che la filosofia kantiana rappresenti per i suoi stessi contemporanei una cesura netta con il passato: la crisi della vecchia metafisica razionalistica provocata dal criticismo costituì un punto di partenza imprescindibile, l'inizio di un 'nuovo filosofare', anche per coloro che non abbracciarono l'approccio trascendentale o lo rifiutarono esplicitamente. Sebbene resistevano ed erano ancora molto influenti alcuni sostenitori della vecchia scuola metafisica o della *Populärphilosophie* (Mendelssohn, Feder, Eberhard), si può dire che già sul finire degli anni '80 del Settecento, la filosofia kantiana avesse ormai fatto presa all'interno delle università tedesche, in particolare a Berlino, Halle e Jena. Qui il kantismo era sostenuto, con maggiore o minore rigore teoretico, non solo da filosofi, ma anche da teologi e da scienziati naturalisti¹⁷. Dall'altro lato, la diffusione della filosofia kantiana fu accompagnata fin da subito da un acceso confronto su di essa, che non provocò soltanto una scelta di campo tra 'kantiani' e 'antikantiani', ma portò a una

¹⁷ Cfr. W. Förster, *Klassische deutsche Philosophie: Grundlinien ihrer Entwicklung*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2008, p. 113.

trasformazione, straordinariamente rapida, della filosofia trascendentale stessa, da parte di chi si considerava suo seguace e prosecutore e che, con modalità e finalità diverse, cercò di ampliare, completare e correggere la strada tracciata da Kant.

Nel tentativo di presentare il campo delle scelte e delle trasformazioni che riguardarono la filosofia trascendentale, Jaeschke concentra l'attenzione all'inizio della prima parte del testo sull'originaria tensione che animò la filosofia postkantiana, e che egli racchiude nel tentativo di coniugare il carattere scientifico o sistematico del sapere e il principio dell'infinita libertà del soggetto. Da un lato, infatti, la realizzazione di quell'obiettivo che Kant si era posto nella *Kritik der reinen Vernunft*, ossia la costituzione di un sistema della ragion pura¹⁸, rappresentò la motivazione principale per l'impegno di un'intera generazione filosofica, che si concepì nell'immediato come una *Weiterbildung der Transzendentalenphilosophie*¹⁹, proponendosi di portare a termine il progetto kantiano di un passaggio dalla 'critica' al 'sistema'. Se con Kant, infatti, si era affermata l'idea che la scientificità della filosofia fosse il risultato della stessa forma sistematica, la generazione immediatamente successiva a Kant portò con sé un florilegio di nuovi sistemi²⁰, anche se essa non seguì l'indicazione kantiana di considerare il sistema come 'ordinamento del sapere', bensì lo intese, fin da subito con Reinhold, come ricerca di un 'fondamento' ultimo, di un unico principio o proposizione su cui potesse essere costruita l'intera scienza²¹. Dall'altro lato, come suggerisce lo stesso sottotitolo del testo, la filosofia postkantiana non deve essere intesa unicamente come un confronto tra diversi 'sistemi della ragion pura', ma al contempo come una loro *Kritik*, ossia come una messa in discussione della forma sistematica in quanto tale, visto che essa sembrava difficilmente conciliabile con un altro principio fondamentale, reso inaggirabile dalla stessa filosofia kantiana, quello dell'assoluta libertà della ragione e dell'uomo in quanto essere razionale.

Per comprendere in che modo queste tensioni esplosero

¹⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 673, 736, 860.

¹⁹ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 23-188.

²⁰ Il tema della scientificità della filosofia era stato del resto al centro del razionalismo del XVIII secolo, il quale cercava di ottenere questa scientificità attuando un 'metodo geometrico'. Nella filosofia postkantiana l'accento non cadrà più – se si fa eccezione dello Schelling della *Darstellung* – sul metodo geometrico, ma sulla forma sistematica stessa, posta a garanzia del carattere scientifico della filosofia.

²¹ In questo senso, come viene affermato da Schelling in una nota lettera ad Hegel del 6 gennaio 1795 e ancor prima da Fichte in una lettera a Stephani del dicembre 1793, il compito della nuova filosofia era quello di ricercare le 'premesse' del sistema kantiano, senza le quali i risultati, già presenti in Kant, restavano di fatto incomprensibili.

all'interno della filosofia postkantiana, risulta decisiva secondo Jaeschke – ed è questa una delle tracce più chiare dell'intero testo – la posizione filosofica di Jacobi. Fu Jacobi, infatti, a criticare, ancor prima che essa conoscesse la sua definitiva affermazione, gli sviluppi della filosofia trascendentale, in quanto ultima espressione di un razionalismo aporetico, in cui la necessità della dimostrazione escluderebbe di per sé la dimensione della libertà e da ultimo della verità per l'uomo. La filosofia trascendentale, quale ricerca di un fondamento del sapere e della scienza, era dunque accostabile secondo Jacobi al razionalismo precritico, che vide in Spinoza la sua massima espressione, e che avrebbe necessariamente condotto la filosofia nelle secche del fatalismo e dell'ateismo. Fu ancora Jacobi ad aprire il dibattito su un altro tema costitutivo della filosofia postkantiana, quello tra *Idealismus* e *Realismus*, attaccando la filosofia trascendentale kantiana per la distinzione da essa operata tra 'fenomeno' e 'cosa in sé', considerata un'esiziale incoerenza²². La filosofia trascendentale dunque per Jacobi, da un lato, escludeva l'idea che gli oggetti causino delle impressioni sui sensi e in tal modo facciano sorgere rappresentazioni, dall'altro, non era a suo dire comprensibile, senza quel presupposto, come essa potesse essere sostenuta²³. La destinazione aporetica del razionalismo e l'incoerenza dell'idealismo avrebbero dovuto condurre, secondo Jacobi, la filosofia postkantiana al di fuori del suo orizzonte trascendentale, in direzione di un coerente realismo. Ma il suggerimento di Jacobi, come mostra Jaeschke, fu seguito solo in parte, fornendo suo malgrado lo spunto per una più esplicita ricomposizione tra posizioni trascendentaliste e spinoziste²⁴, tra idealismo e realismo, e da ultimo per l'impegno filosofico di portare a definitiva conciliazione 'sistema' e 'libertà'. Parafrasando le affermazioni contenute in una lettera di Fichte a Reinhold dell'8.I.1800, Jaeschke afferma che l'intera filosofia postkantiana, dall'inizio alla fine, non sia altro che un'analisi filosofica del

²² Tale confronto ha come noto il suo luogo d'origine nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, ma fu Jacobi, nel testo *Über den transscendentalen Idealismus*, posto in appendice al suo scritto *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787), apparso alcuni mesi prima della seconda edizione dell'opera di Kant, a porre l'alternativa tra idealismo e realismo al centro del dibattito filosofico postkantiano. Il rapporto tra idealismo e realismo, o problema della cosa in sé, non costituì uno spunto puramente iniziale della filosofia classica tedesca postkantiana, ma ne resterà al centro, in forma evidente o dissimulata, lungo il suo intero corso. Basti pensare che uno degli ultimi scritti pubblicati da Hegel fu una recensione al testo di A.L.J. Ohlert, *Der Idealrealismus* (1830).

²³ Cfr. C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1981, pp. 73-75.

²⁴ *Transzendentalphilosophie* e *Spinozismus* saranno considerati in primo luogo da Fichte due forme di razionalismo coerente, in qualche modo parallele e alternative. Considerato da questa prospettiva, il *Pantheismus*, o *Spinozismusstreit*, provocato da Jacobi e animato da Fichte, non fu altro che l'espressione di un confronto sul valore e i limiti della razionalità in filosofia.

concetto di libertà²⁵. Ma a differenza di letture consolidate²⁶ che tendono a vedere in questo concetto un significato immediatamente politico, legato alla Rivoluzione francese e ancor prima alla ricezione di Rousseau – che pure giocano un ruolo indiscutibile per la filosofia classica tedesca – Jaeschke è dell’opinione che il concetto di *Freiheit* nella filosofia classica tedesca sorga in primo luogo dal confronto con la scienza moderna e in particolare con il concetto di causa come *Wirkursache*, propria del meccanicismo. La filosofia classica tedesca postkantiana si costituisce a partire dall’alternativa logica, metafisica ed etica, prima che politica, tra necessità e libertà, in quanto essa si troverebbe nel suo atto di nascita di fronte al seguente dilemma: porsi senza compromessi dalla parte della libertà e rinunciare a una visione meccanicistica del mondo, la quale assicurava d’altra parte la scientificità del pensiero; oppure porsi in un punto di vista meccanicista e considerare la libertà un’illusione. Il compito che gran parte della filosofia postkantiana si è posta consiste precisamente secondo Jaeschke nel superare tale alternativa, identificando il punto di vista della scienza con quella della razionalità assolutamente libera e unendo così ‘sistema’ e ‘spirito’, secondo una terminologia introdotta da Jacobi.

3. *La filosofia trascendentale e il suo fondamento*

Indicata la prospettiva attraverso cui leggere il significato generale della *Weiterbildung* della filosofia trascendentale, la ricostruzione di Jaeschke si muove nella restante prima parte del volume secondo uno schema consolidato, prendendo cioè le mosse dalla filosofia di Reinhold per mostrare come il suo progetto fondazionalista influenzi profondamente le posizioni filosofiche successive. Meno scontato e più difficile è tuttavia mostrare – e questo è forse il merito più grande di questo testo che emerge fin dalle sue prime pagine – come la formazione delle diverse posizioni, nient’affatto precostituite, avvenga secondo rapidi aggiustamenti, solo all’interno di un dibattito aperto, fatto di iniziali condivisioni e clamorose rotture successive.

In primo luogo, Jaeschke ricostruisce la proposta filosofica di Reinhold nelle sue intenzioni e nelle sue principali soluzioni, vedendo in essa il tentativo di dirimere la lotta tra kantiani e

²⁵ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 34.

²⁶ Come esempio paradigmatico di una lettura di questo tipo, lontana dallo schema kroneriano su cui il testo di Jaeschke e Arndt in qualche modo resta, si può fare riferimento a G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau Verlag, Berlin 1954, per il quale il punto centrale per la riflessione hegeliana, così come dell’intera filosofia classica tedesca, era rappresentato dall’evento straordinario della Rivoluzione francese, di cui tale filosofia non era che un rispecchiamento nelle condizioni oggettivamente e soggettivamente arretrate della Germania. Più in generale su questo punto si veda R. Pallavidini, *Introduzione alla filosofia classica tedesca*, Noctua, Torino 1999.

antikantiani, in particolare per quel riguardava il problema della 'cosa in sé'. Reinhold intese in tre scritti successivi tra il 1789 e il 1791²⁷ porre su più solide basi la filosofia critica, ricercandone le premesse attraverso un'analisi della facoltà di rappresentazione (*Vorstellungsvermögen*) e individuando nel principio di coscienza (*Satz des Bewusstseins*) il fondamento ultimo del sapere e sviluppando da questo una filosofia degli elementi o elementare²⁸.

Passando alla trattazione delle forti polemiche suscitate dalle tesi di Reinhold, Jaeschke ricorda alcune delle posizioni maggiormente critiche verso la *Elementarphilosophie*, come quelle di J.F. Flatt e C.I. Diez, provenienti dall'ambiente filosofico di Tubinga, e soprattutto quella del filosofo scettico G.E. Schulze, che ebbe maggiori conseguenze. Questi nell'*Enesidemo*²⁹ condusse una critica puntuale della 'filosofia elementare', sostenendo che il suo impianto complessivo fosse da rigettare, data l'impossibilità di riconoscere nel principio di coscienza il fondamento ultimo della scienza. Tale principio, infatti, secondo Schulze: 1) era necessariamente subordinato al principio logico di contraddizione; 2) non era determinato completamente da sé; 3) non era l'espressione di un principio universalmente valido o di un *Faktum*. Jaeschke mostra come, sebbene esse mancarono il suo vero bersaglio polemico, ossia la filosofia trascendentale di Kant contrapposta allo scetticismo humeano, le critiche di Schulze ebbero loro malgrado delle conseguenze decisive per la filosofia classica tedesca postkantiana e in particolare per Fichte. Questi nella recensione all'*Enesidemo* del 1794³⁰, difendendo la posizione reinholdiana nella convinzione che la filosofia potesse divenire scienza solo attraverso l'individuazione

²⁷ *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens* (1789), *Beyträge zur Berechtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (1790), *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791).

²⁸ La *Vorstellung*, intesa come ciò che si dà nella nostra coscienza (*Bewusstsein*) come effetto immediato del sentimento, del pensiero, dell'intuizione e del concetto era considerata da Reinhold alla base dell'intera attività delle facoltà umane e poteva in questo senso far cadere quelle controversie teoriche sorte intorno alla conoscenza in senso trascendentale. L'indagine intorno alla facoltà del rappresentare che si situava secondo Reinhold a un livello più fondamentale della facoltà del conoscere, doveva così condurre nelle sue intenzioni a una filosofia degli elementi primi o 'filosofia elementare' e in primo luogo all'individuazione di un unico principio o fondamento da cui poter sviluppare l'intera filosofia. Tale primo fondamento della scienza, che non poteva essere dedotto, ma doveva essere di per sé evidente, essere cioè un *Faktum*, fu individuato da Reinhold nel principio di coscienza, quale base di ogni rappresentazione. Ma proprio la relazione tra *Vorstellung* e *Bewusstsein* resterebbe, a giudizio di Jaeschke, non chiarita all'interno della teoria della facoltà rappresentativa di Reinhold, cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 43.

²⁹ G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen di Anmaaßungen der Vernunftkritik* (1792).

³⁰ J.G. Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, «Allgemeine Literaturzeitung» 47-49 (1794), pp. 369-389.

e lo sviluppo di un unico principio, recepì cionondimeno da Schulze l'idea che tale principio dovesse essere ben più profondo del *Satz des Bewusstseins*, basato sulla mera appercezione empirica. Jaeschke insiste sul fatto che la polemica scettica contro la filosofia trascendentale costituì la motivazione principale che condusse Fichte al progetto di una 'scienza di una scienza in generale', ossia alla *Wissenschaftslehre*. Questa doveva pervenire nelle intenzioni di Fichte a un principio primo su cui fondare sia la filosofia teoretica che quella pratica e da cui derivare l'intero sistema del sapere, non come in Reinhold sul 'fatto originario della coscienza' e sulle sue rappresentazioni, bensì sulle 'attività necessarie dello spirito', che sarebbero alla base della stessa struttura della coscienza³¹.

Proseguendo la sua opera di ricostruzione genetica della prima filosofia postkantiana, mostrando il progressivo definirsi delle posizioni di pensiero che in essa emergono, Jaeschke pone in evidenza lo stretto legame tra le nuove intenzioni definite da Fichte nella *Wissenschaftslehre* e l'originario approccio filosofico di Schelling. Questi in una lettera ad Hegel del 6.1.1795 si dice «fortunato di essere uno dei primi a poter accogliere Fichte, nuove eroe nella terra della verità»³², sodalizio poi sancito dallo scritto di Schelling *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795)³³. Al pari di Fichte e Reinhold, anche Schelling durante il periodo jenese avrebbe voluto dar vita a un «criticismo compiuto», cercando di raggiungere per via filosofica «l'ultimo punto della realtà», quello che contiene il «fondamento reale del nostro sapere», individuato nel *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), nell'Io assoluto, come ciò in cui si unificano pensiero ed essere. Schelling del resto non si limitò a recepire le innovazioni filosofiche di Fichte, ma contribuì autonomamente a quella *Weiterbildung* della filosofia trascendentale, sviluppando attraverso un suo avvicinamento alla filosofia spinoziana³⁴, l'equivalenza tra Io assoluto e sostanza, o detta in termini sistematici, tra 'criticismo' e 'dogmatismo' e

³¹ Attraverso il principio dell'Io che si autopone, Fichte risalirebbe, a giudizio di Jaeschke, fino al *fundamentum incossum* cartesiano, andando tuttavia ben oltre esso, in quanto perverrebbe a un fondamento che non resta nell'ordine della *res* come il *cogito*, ma pensato come *Tat*, e proseguendo così la via già aperta da Kant, minerebbe alla base l'idea della sostanzialità dell'Io: se l'Io dell'autocoscienza pura per Kant non è sostanza, bensì un principio logico, in Fichte l'Io, ormai non più sostanza, diviene attività pura.

³² Jaeschke ricorda che Schelling era in possesso di una versione del *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* sei mesi prima della loro effettiva pubblicazione (1794).

³³ Il primo contributo di Schelling alla ricerca del principio del sapere consistette nel sostenere che questo principio – che anche per Schelling in questa fase non poteva essere che l'Io, in quanto ciò che pone se stesso e quindi causalità assoluta – dovesse avere un contenuto e una forma. La forma originaria (*Urform*) della scienza si doveva organizzare secondo i tre principi dell'indipendenza, della dipendenza e della dipendenza determinata dall'indipendenza.

³⁴ In una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 Schelling rivela a quest'ultimo di essere diventato 'spinozista'.

arrivando nei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795-1796) a una prima decisa presa di distanza dal trascendentalismo di Fichte, in direzione di una dottrina sistematica dualistica³⁵.

L'influenza reciproca e la permeabilità delle posizioni emerge fin da subito, allorché Jaeschke prende in considerazione come l'impulso impresso da Schelling alla filosofia trascendentale ebbe come prima e immediata conseguenza il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* da parte di Fichte. Qui egli, riproponendo la precedente alternativa in termini di 'dogmatismo' e 'idealismo', e affermando l'inconfutabilità dei due principi, ribadiva la sua posizione di un 'idealismo critico' quale unica via percorribile dalla filosofia. Solo proseguendo sulla sua strada, quella di un criticismo perfettamente coerente, sarebbe stato possibile superare secondo Fichte il problema dell'incresciosa (*leidige*) cosa in sé, eliminando ogni riferimento a essa e quindi ad ogni forma di dogmatismo, affermando come originaria non la cosa o l'essere, ma unicamente la libertà dell'Io.

È questa originarietà della libertà a fare della filosofia di Fichte una filosofia eminentemente pratica, le cui basi possono essere sì ricercate ancor prima del suo periodo jenese, ma che prende forma concretamente solo contemporaneamente alla *Wissenschaftslehre* attraverso la stesura di una *Rechtslehre*³⁶ e di una *Sittenlehre*³⁷ durante gli anni di Jena. Se la prima, in cui per la deduzione del concetto di diritto risulta decisivo quello di Io, non inteso sostanzialisticamente come agente, bensì come agire (*Handeln*) rientrante in sé, ebbe un'influenza decisiva sulla filosofia classica tedesca successiva³⁸, la seconda non ebbe nell'immediato un'eco paragonabile, e questo per una circostanza in buona parte estrinseca: lo scoppio nell'anno della sua pubblicazione (1798) del cosiddetto *Atheismusstreit*.

Anche questo confronto che animò la filosofia tedesca di fine

³⁵ L'equiparazione tra 'sostanza' e 'Io assoluto', Schelling la riprende da Fichte, il quale aveva inteso il criticismo e il dogmatismo come sistemi conseguenti. Nonostante le loro differenze, entrambi i sistemi avevano la pretesa della totalità e della stringenza logica: il criticismo poneva l'Io assoluto come l'incondizionato, trovando nella *Wissenschaftslehre* la sua forma compiuta; il dogmatismo cercava di superare il criticismo pensando l'assoluto in forma di essere e non rappresentava altro che una forma coerente di spinozismo. Fichte tuttavia non poneva sullo stesso piano i due sistemi, in quanto reputava il sistema di Spinoza sì del tutto coerente e inoppugnabile, ma senza fondamento.

³⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796).

³⁷ Cfr. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798).

³⁸ A giudizio di Jaeschke, questa concezione dell'Io permetterebbe a Fichte di dedurre il concetto di diritto come condizione dell'autocoscienza, e di introdurre in tal modo un concetto decisivo per la filosofia moderna a partire da Hegel, ossia quello di riconoscimento (*Anerkennung*).

Settecento affonda le sue radici nella filosofia kantiana, la quale già nella prima *Critica*, prefigurando un'etico-teologia, ossia una rifondazione su basi morali della dottrina dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, aveva aperto un nuovo campo d'indagine per la successiva filosofia trascendentale, campo a cui Reinhold assegnò il nome di *Religionsphilosophie*³⁹. Il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* apparso anonimo nel 1792, inizialmente attribuito erroneamente allo stesso Kant, ma poi rivelatosi di Fichte, costituì un primo controverso sviluppo di una tale concezione trascendentale della religione, che si allontanava tuttavia notevolmente dall'iniziale progetto kantiano⁴⁰. Jaeschke ricostruisce nel dettaglio la controversia sull'ateismo facendo in primo luogo riferimento al tentativo di riabilitare in chiave antikantiana questioni teoretiche in materia di religione⁴¹ e di denunciare l'ateismo dell'eticoteologia⁴², per poi considerare l'esplosione della polemica provocata dal saggio di Forberg e dalla risposta di Fichte a quest'ultimo, pubblicati in uno stesso fascicolo del *Philosophisches Journal*⁴³. Cuore dell'*Atheismustreit* può essere considerata la separazione tra la religione e la dimostrazione dell'esistenza di Dio⁴⁴, a cui Forberg giunse a causa della debole stringenza, a suo dire, dei postulati kantiani, e che Fichte riprese, contro le stesse posizioni di Forberg, considerate scettiche, per sostenere l'identificazione tra morale e religione. Sebbene i due saggi ebbero ugual sorte⁴⁵, ad aver seguito furono soprattutto le posizioni di Fichte e in particolare le sue affermazioni sull'ordine morale del mondo che contro ogni forma di teismo, e differentemente dalla

³⁹ Jaeschke sostiene che tale definizione non sia in realtà appropriata per la dottrina kantiana, a proposito della quale si dovrebbe parlare piuttosto di una 'teologia razionale'. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 131-132.

⁴⁰ Jaeschke si sofferma sull'importanza decisiva che tale scritto ebbe in primo luogo sulla scuola teologica di Tubinga, in particolare su C.G. Storr e F.G. Süßkind, i quali intesero il concetto di 'rivelazione' come mezzo per l'affermazione della moralità presso gli uomini dominati dai sensi. A questo reinserimento surrettizio della legalità nella morale kantiana reagirono sia Schelling che Hegel, il quale in una lettera all'amico del 6.1.1795 definì l'opera di Fichte come un ritorno alla dogmatica. Cfr. *ivi*, pp. 133-142.

⁴¹ Un'influenza decisiva a tal proposito la ebbero le 24 domande alla teologia morale kantiana proposte da E. Platner, *Philosophische Aphorismen* (1793). Un tentativo di riabilitare la fisicoteologia fu quello di K.H. Heydenreich, *Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion*, (1790-1791).

⁴² K.H. Heydenreich, *Briefe über den Atheismus* (1796).

⁴³ F.K. Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, «Philosophisches Journal», 8/1 (1798), pp. 21-46; J.G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *ivi*, pp. 1-20.

⁴⁴ Posizione che contiene già in sé, secondo Jaeschke, le successive *Religionsphilosophien* di Hegel e Schleiermacher, per i quali la religione deve essere intesa come un'intuizione dell'universo ed è quindi una forma propria della realtà la cui comprensione non dipende dal concetto di Dio. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 148.

⁴⁵ L'*Oberkonstitutium* di Dresda inizialmente denunciò come ateo solo il saggio di Forberg, ma ordinando la confisca dell'intero fascicolo incriminato del *Philosophisches Journal* censurò anche il saggio di Fichte.

stessa soluzione kantiana, veniva identificato da Fichte con Dio stesso. Il suo appello⁴⁶ contro la censura che gli veniva imposta chiamò direttamente in causa Reinhold e Jacobi, ma non ebbe gli effetti sperati, bensì provocò come prima conseguenza una pubblica presa di posizione di quest'ultimo contro l'idealismo trascendentale fichtiano, inteso come uno 'spinozismo rovesciato', ossia come un ateismo o nichilismo.

L'ultima sezione della prima parte è dedicata da Jaeschke alla filosofia di Schelling, nel periodo della sua chiamata a Jena. Questi, tenutosi ai margini dell'*Atheismusstreit*, intraprese in quello stesso periodo la strada di una *Naturphilosophie* che provocò una spaccatura ancor più profonda nella filosofia classica tedesca, e in questo caso tutta interna all'idealismo trascendentale. In alcuni lavori preparatori pubblicati in rapida successione⁴⁷, Schelling, gettava le basi per una filosofia della natura – non ancora posseduta in forma sistematica – parallela alla filosofia trascendentale, in modo da unire natura e spirito, ideale e reale in un unico sistema del sapere. Jaeschke mostra come, leggendo attraverso lenti spinoziane alcune tesi della *Kritik der Urteilskraft*, in particolare riguardo all'impossibilità di spiegare l'organizzazione vivente in termini di connessione causale e perseguendo la strada di una *Konstruktion der Natur* intesa come una 'scienza della natura a priori' separata dalla filosofia trascendentale, Schelling si allontanasse definitivamente da Fichte, per il quale non poteva esservi scienza al di fuori dell'Io⁴⁸. Il sistema che Schelling espose nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) si presentava, differentemente dalla *Wissenschaftslehre*, come solo una parte dell'intero sistema del sapere, attraverso cui doveva esser mostrato il sorgere dell'oggettivo nel soggettivo. Questo *Ideal-Realismus* doveva percorrere per Schelling, secondo una strada già in parte indicata da Fichte, una 'storia dell'autocoscienza' quale progresso nell'autointuizione dell'Io, una storia che implica una costante differenza tra il punto di vista dell'io conoscente e del sapere filosofico e che vede alla fine il farsi oggetto a se stesso da parte dell'Io⁴⁹.

⁴⁶ J.G. Fichte, *Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrecept ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen* (1799).

⁴⁷ *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798), *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

⁴⁸ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 168-170.

⁴⁹ Jaeschke pone l'accento sull'influenza che questo metodo di indagine della storia dell'autocoscienza in Schelling ebbe per lo Hegel jenese, in quanto in essa sarebbe prefigurato il metodo della *Phänomenologie des Geistes*. A differenza dell'opera di Hegel, tuttavia, il sistema schellinghiano che proseguiva nelle restanti parti (filosofia pratica, storia, teleologia, arte) attraverso il percorso che conduce all'unità l'attività libera del soggetto e l'attività necessaria dell'oggetto, trovava da ultimo tale unità non nella filosofia, bensì nell'arte come unica ed

4. *La filosofia romantica o il sistema dell'assenza di sistema*

La seconda sezione del testo, *Frühromantische Symphilosophie und ihre Transformation*, curata da Andreas Arndt, in cui vengono delineate principalmente le figure di Novalis, Schlegel e Schleiermacher, inizia senza alcun preambolo o sezione di raccordo, come a sottolineare la sua continuità con i temi e le dispute che riguardarono la filosofia trascendentale postkantiana. La *Frühromantik* considerata secondo una corretta prospettiva filosofica non sarebbe che una modificazione, un'ulteriore trasformazione di quest'ultima. Ciò emerge in particolare nella trattazione che Arndt fornisce della figura di Friedrich von Hardenberg (Novalis), considerato solitamente l'incarnazione della *Sehnsucht* romantica e la cui interpretazione viene spesso limitata alla sua breve e intensa produzione poetica, dimenticando il suo rapporto con la filosofia dell'epoca, così come le basi naturalistiche, tecniche e pratiche della sua formazione⁵⁰. Concentrandosi sulla sua produzione filosofica, consistente in fitte pagine di appunti e annotazioni⁵¹, Arndt parte dalla questione, ancora dibattuta, sul rapporto di Novalis con la 'filosofia fondamentale' di Fichte-Reinhold. L'ambivalenza di questo rapporto potrebbe essere così riassunta: all'eterno bisogno (*Bedürfnis*) di un fondamento assoluto – provocato dal fatto che «cerchiamo dappertutto l'incondizionato (*Unbedingte*) e troviamo sempre e solo cose (*Dinge*)»⁵² – Novalis contrapponeva un *Bedürfnis der Philosophie*, ossia il bisogno di una connessione sistematica di pensiero e sentimento, che, data la struttura sempre relazionale del sapere, non si può arrestare alla certezza di un principio primo, e si può realizzare unicamente attraverso un atto di libera rinuncia all'assoluto stesso; posizione che mostra, a giudizio di Arndt, la vicinanza di Novalis alla prospettiva kantiana⁵³.

La riflessione filosofica di Novalis si concentrò dunque, nelle

eterna rivelazione dell'assoluto. Cfr. *ivi*, pp. 176-177.

⁵⁰ Nell'opera filosofica e poetica di Novalis gioca per Arndt un ruolo decisivo, spesso tralasciato dalla critica, l'attività di *Salinenverwalter* a Weißenfels, immediatamente dopo il suo rientro da Jena (1796), il successivo studio presso l'Accademia mineraria di Freiberg (1797-1799) e del conseguente ruolo di assistente e poi di sovrintendente della stessa miniera di Weißenfels fino al 1801, anno della sua morte. Cfr. *ivi*, p. 193.

⁵¹ Le annotazioni filosofiche di Novalis, come gli importanti frammenti *Die Lehrlinge zu Sais* e *Heinrich von Ofterdingen*, furono pubblicati postumi in una raccolta di *Schriften* in due volumi curata da F. Schlegel e L. Tieck, in cinque edizioni successive tra il 1802 e il 1837. La produzione filosofica di Novalis, raccolta nell'odierna edizione critica, comprende le *Fichte-Studien* (1795-1796), le *Hemsterhuis-* e *Kant-Studien* (1797), il cosiddetto *Blüthenstaub* (1798), le *Fragmentensammlungen* (1798), le *Freiberger naturwissenschaftlichen Studien* (1798-1799) e l'*Allgemeine Brouillon* (1798-1799).

⁵² Cfr. *Blüthenstaub-Fragmente*, in *Novalis Schriften. Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses von Ernst Heilborn*, Reimer, Berlin 1901ss., 2, p. 413.

⁵³ W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 214.

sue pagine più rilevanti, sulla tensione interna tra sistema e libertà – binomio come detto strutturante l'intera filosofia postkantiana – mettendo in rilievo la paradossalità della filosofia, che in quanto tale doveva condurre in un sistema la libertà e l'infinità, ossia l'assenza di sistema. L'autentica filosofia è per Novalis tale *System der Systemlosigkeit*, che trova il suo limite invalicabile nella vita (*Leben*), nell'unità dell'essere e del non essere, per esprimere il quale essa deve lasciare spazio alla poesia⁵⁴. Il poetare o la *Romantisierung* di Novalis non consiste tuttavia, secondo lo stereotipo romantico, nel superamento del finito, ma, come espresso nell'*Heinrich von Ofterdingen*, la ricerca dell'assoluto deve ricondurre al mondo finito, così come ai concetti dell'intelletto finito. Dalla lettura di queste pagine sulla filosofia di Novalis viene meno dunque l'idea di una concezione dell'Io costitutivamente infinito, ed emerge di contro l'idea di una sua essenza duale, per la quale l'Io nel suo percorso interiore perviene a sé solo attraverso la *Bildung* mediata dalla natura e dalla relazione con l'altro uomo in quanto Io sociale⁵⁵. L'Io sarebbe per Novalis solo un germoglio di Io che si può e si deve raggiungere attraverso il Tu e l'infinito deve essere ricercato non nell'interiorità o nell'aldilà, bensì nell'unità razionale degli uomini tra loro e con la natura. Da ultimo si può affermare, seguendo Arndt, che il pensiero filosofico di Novalis non rappresenta una fuga dal mondo, né possiede in alcun modo un tratto mistico ed esoterico, ma è totalmente inquadrabile in una prospettiva postkantiana, a partire dall'idea di un infinito mai attuale, che ci riporta al mondo delle cose nel loro *so-sein*.

La filosofia della *Frühromantik* percorre dunque un sentiero alternativo rispetto alla strada fondazionalista e sistematica degli interpreti principali della filosofia trascendentale postkantiana, ma resta all'interno delle sue problematiche costitutive. Ciò emerge chiaramente dal pensiero di un'altra figura spesso trascurata dal punto di vista filosofico, quella di Friedrich Schlegel (1772-1829). Il pregiudizio che secondo Arndt ancora permane nella considerazione di colui che fu uno dei principali animatori del circolo romantico di Jena è dovuto probabilmente all'assenza di uno scritto principale di riferimento e di una vera e propria continuità

⁵⁴ Arndt sottolinea a tal proposito come il poetare non costituisca un passaggio al totalmente altro dalla filosofia, bensì esso è per Novalis chiave, scopo e significato della filosofia stessa.

⁵⁵ A tal proposito Arndt parla di un 'realismo' di Novalis: la *Bildung* infatti non può essere intesa come una configurazione volontaria dell'oggettività da parte dell'Io. L'attività umana non può oltrepassare la logica della cosa, bensì è un'attività mediata oggettivamente. La costruzione del mondo attraverso il lavoro è una mediazione infinita di uomo e natura, nel quale anche l'Io cambia, ossia diviene Io sociale. Questa visione di Novalis sarebbe riconducibile, secondo Arndt, alle nuove tecnologie della miniera che Novalis dirigeva, e alla cooperazione tra gli operai. Cfr. *ivi*, pp. 208-214.

tematica riscontrabile nella sua opera⁵⁶. Eppure in essa – sebbene in scritti non sempre editi dall'autore e in alcuni casi di dubbia paternità – si possono ritrovare, criticamente e personalmente rielaborati, i contenuti principali della filosofia postkantiana. Come Novalis, Schlegel pone in evidenza il paradosso della *Systemlosigkeit* della filosofia, concetto a cui egli giunge attraverso lo studio della filosofia antica e in particolare di Platone, ritenuto il più alto esempio di pensatore asistematico⁵⁷. Schlegel era fortemente critico con il progetto di una 'filosofia fondamentale' o di una deduzione dell'incondizionato, a cui egli contrapponeva il modello di un *Wechselerweis*, ossia di un incondizionato quale totalità dialettica delle condizioni, che tuttavia, come in Kant, non sarebbe possibile determinare definitivamente. Il metodo totalizzante della dialettica perseguirebbe per Schlegel un'unità sistematica, la quale però fallisce nel tentativo di giungere all'assoluto o incondizionato, poiché la totalità, così come ogni ricostruzione sistematica che la espone, è necessariamente vincolata alla temporalità storica. A tal proposito, il contributo fondamentale fornito da Schlegel alla filosofia classica tedesca può essere individuato, secondo Arndt, nel pensiero di una costituzione storica della ragione e in una concezione positiva della *dialettica*, intesa non più come mero strumento distruttivo, ma come il principale *organon* della ricerca e della comunicazione della verità, secondo un modello analogo a quello hegeliano della successiva *Phänomenologie des Geistes* (1807)⁵⁸.

La terza figura presentata nel contesto della *Frühromantik*, ma per molti aspetti indipendente da essa, è quella di Ernst Schleiermacher (1768-1834). Il tentativo di Arndt⁵⁹ è quello di far emergere l'originalità del suo pensiero al di là del confronto con Hegel, attraverso cui spesso è stato interpretato, e delle classiche categorie storiche in cui viene inquadrato, ossia come filosofo del *Glauben*⁶⁰ o come precursore dell'ermeneutica moderna⁶¹. Lontano dall'ambiente filosofico di Jena, con cui egli tuttavia entrò in contatto grazie alla convivenza e alla collaborazione con Schlegel a

⁵⁶ La profonda discontinuità da cui è caratterizzata la produzione intellettuale di Schlegel ha del resto una base biografica, la sua conversione, insieme alla moglie Dorothea Veit, al cattolicesimo nel 1808, sebbene si discuta ancora in che misura questa abbia influito sulla sua opera. Cfr. *ivi*, p. 220.

⁵⁷ Nell'età moderna tale figura è incarnata, secondo Schlegel, da Lessing quale modello di filosofo critico e asistemico, di cui egli curò un'edizione delle opere complete pubblicata nel 1804 a Lipsia.

⁵⁸ A differenza di Hegel, tuttavia, in Schlegel la dialettica esclude l'idea stessa di un sapere assoluto, in quanto essa non supera l'opposizione infinita tra condizionato e incondizionato e l'assoluto elude ogni tentativo di presa del *Begriff* (*Ironie*). Cfr. *ivi*, p. 233.

⁵⁹ A tal proposito si veda il più ampio A. Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, De Gruyter, Berlin 2013.

⁶⁰ E. Troeltsch (Hrsg.), *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens: sechs Aufsätze*, Buchverlag der 'Hilfe', Berlin-Schöneberg 1910.

⁶¹ W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Reimer, Berlin 1870.

Berlino, Schleiermacher cercò autonomamente di conciliare kantismo e spinozismo⁶², sostenendo un rapporto di dipendenza, ma non di identità tra finito e infinito, il quale resterebbe a suo giudizio inattuabile per il sapere filosofico. Nei discorsi *Über die Religion* (1799), che stabilivano una netta cesura tra il costruttivismo filosofico e la passività originaria della religione, Schleiermacher sostenne che solo attraverso quest'ultima sarebbe possibile cogliere l'individuale quale immediata automanifestazione dell'assoluto, cosicché la filosofia, secondo la via mostrata da Spinoza e secondo l'obiettivo che essa stessa si poneva, sarebbe dovuta sfociare in un misticismo ossia in una non-filosofia. A tal proposito Arndt mostra come sebbene nelle lezioni di Halle e di Berlino, Schleiermacher portasse avanti il pensiero di un'enciclopedia delle scienze con a capo la filosofia – in quanto scienza dell'unità stessa delle scienze –, egli concepiva il sapere dell'uomo e il suo strumento principale, la dialettica, come rinchiuso nei limiti dell'opposizione, attraverso cui non si poteva in alcun modo raggiungere l'idea dell'assoluta unità dell'essere. Il centro della riflessione di Schleiermacher deve essere colto a giudizio di Arndt nell'etica, intesa come la descrizione delle leggi dell'agire umano. Queste ultime devono valere come leggi di natura e poggiare sul fatto fondamentale della spiritualizzazione (*Beseelung*) della natura attraverso la ragione. L'etica rappresenta dunque nella filosofia di Schleiermacher il processo di una spiritualizzazione secondo una teoria generale della cultura, in cui Arndt riscontra, nonostante le differenze terminologiche e di contenuto, e nonostante la personale reciproca avversione, una continuità con la filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, anche per ciò che riguarda la lettura della società borghese e delle sue implicazioni profonde⁶³.

5. *Identità e in-differenza: la trasformazione schellinghiana della filosofia postkantiana*

Ciò che emerge dalle prime due parti del testo di Jaeschke e Arndt è l'idea che le molteplici prospettive e posizioni filosofiche che affollano la filosofia postkantiana si misurino su di uno stesso terreno problematico, quale punto d'incontro e soprattutto di scontro filosofico. La filosofia postkantiana nasce sotto il segno della filosofia trascendentale e per circa vent'anni dalla pubblicazione della *Kritik der reinen Vernunft* resta essenzialmente legata alle questioni da essa sollevate. Ma con il nuovo secolo, a partire dal 1800/1801, secondo la ricostruzione fatta da Jaeschke all'inizio della

⁶² Arndt fa riferimento ai manoscritti *Spinozismus* e *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* (1793-1794).

⁶³ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 291.

terza parte del volume, i contrasti e le divergenze divennero insanabili, cosicché le diverse posizioni si trasformarono nel volgere di pochi anni in veri e propri percorsi filosofici paralleli, spesso non più comunicanti. Nel giro di un anno o due, anche come conseguenza dell'*Atheismusstreit* che aveva portato alla cacciata di Fichte da Jena, avvennero in rapida successione: lo strappo tra Fichte e Reinhold; il duro scontro tra Reinhold e Schelling⁶⁴ e da ultimo quello, ancor più foriero di conseguenze, tra Fichte e Schelling⁶⁵ con il decisivo coinvolgimento di Hegel⁶⁶.

Così a partire dal 1801, con la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, scritto con cui Schelling delimitò esplicitamente il suo sistema filosofico da quello fichtiano, ha inizio a giudizio di Jaeschke una nuova fase della filosofia classica tedesca. Questo nuovo inizio è sancito dal fatto che nella sua 'esposizione' Schelling parlava esplicitamente per la prima volta di una filosofia dell'*assoluto*, non più in senso meramente attributivo – nel contesto della filosofia postkantiana si era già fatto riferimento all'Io assoluto o alla libertà assoluta – ma sostantivo (*das Absolute*). Quest'ultimo veniva identificato con la ragione stessa, pensata ora come principio d'indifferenza di soggettivo e oggettivo, e seguendo il quale Schelling aprì una prospettiva d'indagine ormai lontana dal kantismo rigoroso, tesa a recuperare la tradizione spinoziana e ancor prima rinascimentale di Cusano, in modo inconsapevole, e consapevolmente di Bruno⁶⁷. Fu sulla legittimità stessa di una

⁶⁴ In una recensione del 13 agosto 1800 apparsa sulle pagine dell'*Allgemeine Literatur Zeitung*, Reinhold utilizza toni molto più aspri per criticare il *System* di Schelling, sostenendo che la filosofia debba retrocedere al credere della coscienza (*Glauben des Gewissens*) come sua base. Reinhold si fa così sostenitore di un realismo razionale, espresso ad esempio nell'opera di Bardili *Grundriss der ersten Logik* (1800), da contrapporre all'idealismo trascendentale di Fichte e Schelling. Le repliche, in primo luogo quella di Fichte, non si faranno attendere e questi sulle pagine dell'*Erlanger Literatur Zeitung* pubblicherà nell'ottobre del 1800 una vera e propria stroncatura, una 'recensione mortale' come la ebbe a definire Schelling, dell'opera di Bardili, letta come una riedizione della filosofia elementare di Reinhold.

⁶⁵ Fichte considera l'operazione filosofica di Schelling, la separazione tra una filosofia della natura e una filosofia trascendentale come una riproposizione del dualismo metafisico tra una *res cognitans* e *res extensa*. Tale separazione non può essere accettata dalla prospettiva della *Wissenschaftslehre*, per la quale la filosofia trascendentale non rappresenta una parte o disciplina del sapere, ma la riflessione sul sapere stesso. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 317 ss.

⁶⁶ Nelle lettere che Fichte e Schelling si scambiarono tra il novembre del 1800 e il maggio del 1801, emerge gradualmente la distanza tra il primo che ancora identificava la filosofia trascendentale con la filosofia stessa e il secondo che riteneva necessario uscire dall'Io per ritrovare l'intelligibile nella natura. Nell'autunno del 1801, la cosiddetta *Differenzschrift*, il primo scritto pubblicato da Hegel, non fece altro che chiarire e sancire pubblicamente una rottura che Fichte e Schelling si erano ormai già dichiarati in privato.

⁶⁷ Jaeschke ricorda come la riscoperta della filosofia di Bruno, e in particolare l'idea di un infinito che non lascia nulla fuori di sé, espressa all'inizio del quinto dialogo in *De la causa, principio e uno*, passi anch'essa attraverso i *Briefe* di Jacobi, in cui la filosofia del nolano viene definita come uno 'Spinozismus antem

Identitätsphilosophie e in particolare sulla concezione della ragione assoluta come 'indifferenza' di soggetto e oggetto, e non più sul terreno della filosofia trascendentale in senso stretto, che tra il 1801 e il 1802 si spostò il confronto tra i protagonisti dell'età postkantiana. La filosofia dell'identità di Schelling, sostenuta da Hegel almeno nel suo primo periodo jenesi, si contrappose tanto al trascendentalismo fichtiano⁶⁸, quanto al realismo di Bardili-Reinhold⁶⁹, e più in generale alle cosiddette *Reflexionsphilosophien*, ambito nel quale Hegel in *Glauben und Wissen* (1802) accomunò quelle filosofie segnate dal punto di vista dell'intelletto separato dall'oggettività e dal mondo⁷⁰.

Tra il 1802 e il 1805, già con il dialogo *Bruno* e soprattutto nelle sue lezioni jenesi, Schelling lavorò alla sua filosofia dell'identità, trasformandola in parte e concentrandosi sul rapporto tra scienze e filosofia e sul ruolo decisivo dell'arte. Richiamandosi allo spirito kantiano dello *Streit der Fakultäten* e allo stesso tempo smarcandosi dalla sua impostazione illuministica, Schelling tracciò dalla prospettiva della *Identitätsphilosophie* un sistema delle scienze in cui le singole discipline dovevano operare alla luce dell'idea dell'assoluto, dato che la totalità del sapere scientifico, lungi dall'aver una funzione meramente strumentale, non era altro per Schelling che una riproduzione (*Abbild*) del sapere originario (*Urwissen*) dell'assoluto stesso. Jaeschke, nella sua ricostruzione, pone in evidenza i tratti più rilevanti di questa nuova concezione

Spinozam'. Cusano invece è pressoché sconosciuto agli inizi dell'800 e il riferimento alla *maximitas absoluta* della *Docta ignorantia* sarà recuperato solo successivamente: cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 338-340.

⁶⁸ Già Fichte critica il sistema dell'identità di Schelling e in particolare l'idea che la ragione assoluta non possa essere soltanto l'indifferenza del soggetto e dell'oggetto, ma anche la loro differenza. Come fa notare Jaeschke, Fichte tuttavia non si limita a criticare Schelling, ma cerca di procedere oltre essa in merito alla definizione dell'assoluto, che sarebbe da pensare non come assoluta identità, ma, con Spinoza, come *causa sui*. Jaeschke sottolinea al contempo l'influenza che queste iniziali critiche di Fichte ebbero sulle successive posizioni di Hegel.

⁶⁹ Il primo attacco al sistema dell'identità assoluta lo porta Reinhold, il quale nelle osservazioni pubblicate con il titolo *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt* sostiene che la concezione schellinghiana della ragione assoluta non sia altro che un fraintendimento della posizione di Bardili. Nel primo fascicolo del *Kritisches Journal* pubblicato con Hegel, Schelling rimanda al mittente le accuse di plagio, sostenendo che Bardili avrebbe fatto uso dei concetti dell'idealismo trascendentale senza comprenderli.

⁷⁰ Tra queste, oltre all'idealismo soggettivo di Kant e Fichte, Hegel contemplava il realismo di Jacobi. Questi era entrato indirettamente nella polemica riguardante l'*Identitätsphilosophie* con il saggio *Über das Unternehmen des Kriticismus* (1802) pubblicato sui *Beyträge* di Reinhold, il quale vi appose delle note per rendere attuale il testo. *Glauben und Wissen*, pubblicato sul secondo numero del *Kritisches Journal* rappresentò una prima risposta a Jacobi e indirettamente il prosiegua della polemica con Reinhold. Questi ripose a sua volta con le cinque *Metaphysische Briefen* pubblicate sui *Beyträge*, mentre Jacobi rispose allegando tre lettere allo scritto del suo allievo F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des Absoluten* (1803).

sistemica schellinghiana inquadrandola nel suo contesto storico-filosofico. Nella suddivisione delle scienze, iniziando dalle scienze pure, Schelling dichiarava l'impossibilità di ridurre la filosofia alla logica, riduzione che avrebbe alla base una tendenza psicologista inconciliabile con la filosofia, dato il difetto della psicologia di ridurre tutto al rapporto causale⁷¹. Schelling, inoltre, non distingueva tra scienze della natura e scienze dello spirito, in quanto ognuna di esse non sarebbe altro che la realizzazione dell'unica filosofia, ed escludeva, in questa fase, ogni forma non ideale o empirica di conoscenza, compresa la storia (*Historie*), dal novero delle scienze. Come già nel *System* del 1800, l'arte veniva posta al vertice del sistema schellinghiano, non intesa come una scienza particolare, bensì come esposizione stessa dell'assoluto secondo il modello (*Urbild*) della bellezza. Rimarcando la sua distanza da Fichte e da ogni forma di soggettivismo che presupponeva un'originaria divisione di soggetto e oggetto, Schelling nell'ultima fase del suo periodo jenese⁷² spostò la riflessione sull'assoluto sul terreno di una 'teologia filosofica', identificando l'assoluto con Dio o il 'tutto' (*All*) quale centro immanente del mondo, accentuando in tal modo le sue posizioni panteiste.

6. La popolarità della Wissenschaftslehre e l'arretramento della filosofia

La tarda filosofia di Fichte, a cui Jaeschke dedica la quarta parte del volume, è presentata in primo luogo a partire dal contesto profondamente mutato della filosofia postkantiana: essa non si nutriva più da un confronto aperto, caratterizzato dalla vicinanza personale e dallo scambio fitto e continuo delle idee, ma si trasformò nei primi anni dell'Ottocento in un filosofare individuale, in cui pur nell'evidenza delle reciproche influenze, si restava arroccati su posizioni sistematiche ritenute alternative e il dialogo, allorché presente, era pura polemica. Ciò è particolarmente evidente dal percorso filosofico di Fichte, il quale, dopo le vicende dell'*Atheismusstreit*, sentì da un lato il bisogno di ridefinire i principi generali della sua *Wissenschaftslehre*, a suo dire fraintesi, e dall'altro di rendere più accessibili, popolari, i principi etici e metafisici della sua opera, da contrapporre alla filosofia della natura di Schelling⁷³.

⁷¹ Jaeschke sottolinea come la posizione di Schelling si determini in questa fase in opposizione a quella del suo collega a Jena J.B. Fries. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 375.

⁷² Jaeschke fa qui riferimento alle *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Anche gli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) e gli *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1807) restano per Jaeschke legati ai temi dell'*Identitätsphilosophie*. Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., p. 419.

⁷³ Nell'estate del 1805 Fichte tenne a Erlangen delle lezioni *Über das Wesen des Gelehrten*, pubblicate l'anno successivo, in cui poneva a tema l'idea divina, ribadendo contro Schelling, come la natura non rappresentasse altro che un

Nelle rielaborazioni della *Wissenschaftslehre* e in particolare nelle tre successive versioni del 1804, Fichte si confrontò nuovamente con l'assoluto schellinghiano, fornendo un'esposizione, a suo dire più aderente al vero spirito dell'idealismo trascendentale, dell'unità di sapere ed essere, e affermando che «ogni essere è sapere e non la morta materia, ma ovunque vita, spirito, intelligenza» e che d'altra parte «ogni sapere è essere, ossia verità, eterna e immutabile»⁷⁴. L'assoluto venne inteso da Fichte in questa fase né come essere, né come sapere, ma come l'unità di entrambi, la quale, non afferrabile dal concetto (*Begriff*) si darebbe attraverso la pura intuizione (*Anschauung*).

Secondo Jaeschke, questi mutamenti della *Wissenschaftslehre*, se da un lato danno la misura dell'influenza di Schelling sulla tarda filosofia fichtiana, dall'altra sono il simbolo più chiaro di una profonda revisione di quell'ideale di razionalità che, introdotto dall'*Aufklärung* e promosso da Kant, aveva costituito il fondamento della filosofia classica tedesca nel suo complesso. Non più 'governata dalla sola ragione', secondo il monito di Jacobi, essa nel primo decennio dell'Ottocento si mosse secondo due diverse direzioni: da un lato, verso un rinnovato tentativo di dimostrare l'unità di ragione e rivelazione, di filosofia e religione – è questa l'intenzione a cui rispondono, secondo Jaeschke, la *Identitätsphilosophie* di Schelling, la tarda filosofia di Fichte e ancora più chiaramente il successivo sistema di Hegel –, dall'altro lato, e questa è per l'autore la via più battuta, quella di una definitiva presa di distanza dalla filosofia *tout court*, in vista di un sapere del positivo (*Positiv*), di una certezza più ferma che il metodo razionale della filosofia non poteva garantire.

Alla base di questo passaggio cruciale della filosofia classica tedesca, descritto da Jaeschke nella quinta parte del testo, intitolata *Von der Vernunftphilosophie zu den Mysterien der Philosophie*, vi era la crescente convinzione, sulla scia del pensiero di Jacobi, dell'insufficienza della sola razionalità per la costruzione della vita umana. Ma se la *Unphilosophie* di Jacobi voleva rappresentare un'alternativa alla filosofia trascendentale, all'«arroganza dell'intelletto e alle sue vuote fantasticherie»⁷⁵, restando tuttavia sul terreno della filosofia, la *Nichtphilosophie* di Carl August

ostacolo o disturbo alla realizzazione della vita beata (*selige*) e come la libertà si potesse raggiungere solo attraverso il dominio sulla natura. Alla filosofia popolare di Fichte e in particolare a queste lezioni, Schelling rispose con lo scritto *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), contrapponendosi alla svalutazione della natura da parte di Fichte e affermando che ogni vera filosofia non sarebbe che *ipso facto* una 'filosofia della natura'.

⁷⁴ J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1989 ss., II/6, p. 164.

⁷⁵ F.H. Jacobi, *Von der göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1802).

Eschenmayer⁷⁶ prospettò un vero e proprio abbandono di quest'ultima, in direzione di una teologia liberata da ogni speculazione, accessibile solo attraverso il credere (*Glauben*). Questa sfida teologica alla *Vernunftphilosophie* fu raccolta in primo luogo da Schelling a partire dallo scritto *Philosophie und Religion* (1804), il cui obiettivo era quello di riporre al centro della considerazione filosofica i 'veri misteri della filosofia' rivendicando per quest'ultima i temi di cui il dogmatismo religioso e la non-filosofia del *Glauben* si erano indebitamente appropriati: la dottrina dell'assoluto e dell'origine (*Geburt*) eterna delle cose nella loro relazione a Dio. Con questa direzione impressa alla sua filosofia, Schelling iniziava però una riconsiderazione profonda della sua stessa concezione dell'assoluto, affermandone la conoscibilità solo per mezzo dell'intuizione, affrontando il problema del passaggio dall'infinito al finito in considerazione del *male* e arrivando a sostenere la necessità di un 'salto', di una soluzione di continuità tra finito e infinito. Si può dire dunque che con Schelling la filosofia classica tedesca dei primi anni dell'Ottocento tornò a considerare all'interno della sua prospettiva di indagine temi e problematiche che l'*Aufklärung* e Kant avevano espunto, come quello della realtà di Dio e della sua conoscenza, ossia della teodicea, intesa ora da Schelling come il presupposto della vera filosofia. Questa torsione teologica del pensiero schellinghiano interessò un altro concetto fondamentale della filosofia classica tedesca, quello di libertà. Nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Schelling corresse il precedente concetto idealistico di libertà, inteso come pura autonomia o autarchia, declinandolo nei termini di una possibilità di scelta tra bene e male, concepita a partire dalla distinzione tra *Grund* e *Wesen* di Dio. Jaeschke mostra nella sua ricostruzione il progressivo slittamento di Schelling su di un terreno teosofico e mitologico, in cui la filosofia è concepita non più come conoscenza dell'assoluto, ma come manifestazione stessa di Dio, e in cui, con tratti vicini allo gnosticismo, l'uomo viene collocato a metà tra Dio e natura, responsabile del male e della perdita dell'unità della natura stessa⁷⁷. Nel breve volgere di alcuni anni, Schelling

⁷⁶ C.A. Eschenmeyer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* (1803).

⁷⁷ Queste sono le premesse di un nuovo aspro confronto che ha la sua acme nel 1811/1812, ma le cui conseguenze sono visibili a giudizio di Jaeschke per gran parte della filosofia tedesca del XIX sec., il cosiddetto *Theismustreit*, che vide come attori principali Jacobi e Schelling, ma che coinvolse, tra gli altri, anche Goethe, Schlegel e Fries. Provocato ancora una volta da uno scritto di Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), esso era in primo luogo un attacco al nuovo corso della filosofia di Schelling e alla pretesa di ogni filosofia della natura o naturalismo (*Naturalismus*) di occuparsi di Dio e porsi quindi come un teismo. Tra il pensiero di Dio e il concetto di natura e di scienza a essa relativa, vi era per Jacobi un'antinomia profonda, in quanto la scienza, che Jacobi identificava con il moderno meccanicismo, non poteva avere alcun interesse alla conoscenza di Dio, data la sua intenzione di sostituirsi a esso quale principio di spiegazione della realtà. A tale posizione Schelling contrappose nel *Denkmal der Schrift von den*

giunse così a una nuova *Denkart*, attraverso cui riconsiderare il suo impianto sistematico e la sua stessa idea di scienza, ripensati a partire da una filosofia delle epoche del mondo (*Weltalter*). Negli scritti che si riferiscono a questi tentativi di elaborazione di una nuova configurazione sistematica condotti a partire dal 1814/1815, Schelling identificava la scienza in senso proprio non più con la conoscenza razionale o dialettica, relegando quest'ultima a uno stadio transitorio in vista della vera scienza, definita ora, secondo una prospettiva fortemente mutata, come *Historie*. Nelle successive lezioni tenute all'Università di Erlangen (1820/1821), Schelling si allontanò ulteriormente dalla sua precedente concezione rimettendo in discussione l'idea di un sistema della filosofia in quanto tale, dal momento che essa aveva, a suo giudizio, come necessario e insuperabile presupposto la contraddizione tra diversi sistemi. Così la vera scienza doveva trarre origine per Schelling non dal sistema, ma dall'*Aystasie*, e in quanto manifestazione dell'assoluto non doveva più essere subordinata alle singole forme sistematiche, ma concepita come pura autoconoscenza della libertà eterna nelle diverse epoche storiche.

7. Hegel, Schelling e la rinuncia alla filosofia classica tedesca

Chi non rinunciò nel corso del tempo all'identità tra scienza e sistema, ma condusse tale implicazione alle sue estreme conseguenze fu Hegel, alla cui filosofia è dedicata la sesta parte del volume⁷⁸. Come suggerito dalla scelta di Jaeschke di concentrare l'intera esposizione in un'unica sezione a essa dedicata, la filosofia di Hegel è presentata come una via di pensiero per molti aspetti autonoma e in controtendenza rispetto agli sviluppi della filosofia postkantiana. La possibilità di fornire una ricostruzione unitaria della filosofia hegeliana risiede per Jaeschke in primo luogo nel fatto che essa, diversamente da quella di Schelling o Fichte, non conobbe differenti fasi – non è possibile parlare di un primo o ultimo Hegel –, ma tenne fede, nonostante le trasformazioni e gli aggiustamenti che essa conobbe soprattutto durante il periodo jenese, al suo progetto iniziale: la realizzazione del *System der Philosophie*⁷⁹. La peculiarità e la novità stessa di tale sistema è da

göttlichen Dingen (1812) l'idea che la conoscenza di Dio non sia soltanto interesse della scienza, ma che ne sia il suo elemento proprio e che il compito della filosofia non sia altro che esplicitare il concetto di Dio stesso e fornire la prova della sua esistenza.

⁷⁸ Questa parte costituisce una sorta di compendio del già menzionato W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, cit.

⁷⁹ In particolare, ciò che non si trasforma nella filosofia hegeliana e che è alla base della sua straordinaria continuità è secondo Jaeschke l'idea stessa di assoluto. Questo viene inteso fin da subito da Hegel in maniera diversa da Schelling non come semplice identità di pensiero ed essere o come *Indifferenzpunkt*, ma come l'intero (*das Ganze*) della realtà pensata processualmente.

individuare a giudizio di Jaeschke nella concezione del *Geist*⁸⁰, e del ruolo preminente della filosofia dello spirito nella sua organizzazione complessiva. Sviluppando il concetto fichtiano di Io e quello schellinghiano di autocoscienza, Hegel elaborò fin dai primi anni jenesi un'idea di sistema intorno al concetto di *Geist*, quale generale processo di riconoscimento (*Anerkennung*) o autoconoscenza del sapere nell'altro da sé, caratterizzato dal rifiuto del modello fondazionalista e della separazione tra finito e infinito di buona parte della filosofia postkantiana e da una concezione immanente della verità, poi definita secondo il principio storico-dialettico del *Begriff*.

Le trasformazioni che interessarono la filosofia hegeliana tra Jena e Norimberga, che culminarono con la pubblicazione della *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), riguardarono in primo luogo il ruolo generale della logica quale prima parte del sistema. Nonostante la netta presa di distanza di Hegel nei confronti della filosofia critica emersa già durante gli anni jenesi, ciò che Jaeschke sottolinea nella sua ricca trattazione del pensiero hegeliano è l'ispirazione essenzialmente kantiana della logica di Hegel, almeno per ciò che riguarda le sue intenzioni generali: la costituzione di un *System der reinen Vernunft*. Ponendosi sul terreno postmetafisico in cui Kant aveva collocato la filosofia, Hegel si sarebbe proposto in tal modo di portare a termine il progetto kantiano di un 'sistema completo e necessario delle determinazioni di pensiero'. È tuttavia proprio sul significato di tali determinazioni che si può misurare la distanza di Hegel da Kant, a giudizio di Jaeschke: per Hegel non si trattava, infatti, di sistematizzare le forme di pensiero già conosciute, di ampliare o correggere la tavola delle categorie, bensì di rendere tali determinazioni, e la loro relazione interna, l'oggetto stesso della logica. Esse non furono intese da Hegel come uno strumento dell'intelletto, il cui corretto uso dovrebbe permettere l'accesso a una conoscenza vera, bensì come forme della verità stessa. Percorrendo questa via, Hegel rifiutò la separazione propria del criticismo tra determinazioni dell'essere e del pensare, tenendole insieme spinozianamente e senza con questo ritornare, a giudizio di Jaeschke, allo stadio di un'ontologia precritica. Non si darebbe, infatti, per Hegel una verità dell'essere al di fuori del pensiero, e tuttavia quest'ultimo non è limitato alla sfera soggettiva, ma assume un valore oggettivo, in quanto le sue forme sono intese come forme

⁸⁰ L'origine del concetto di 'spirito' in Hegel, spesso equivocado, non può essere fatta risalire alla vecchia metafisica di scuola, né alla filosofia di Kant o di Fichte in cui esso non ricopre un ruolo centrale, ma occorre retrocedere, secondo Jaeschke, al significato teologico di *pneuma*, quindi non lo *spiritus*, quanto piuttosto il *nous* o la *mens*, sebbene in un senso nuovo e arricchito rispetto alla tradizione. Per una prima determinazione del concetto di *Geist* in Hegel si veda il frammento *Das Wesen des Geistes* (1803) in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968 ss., Bd. 5, pp. 370-373.

del vero⁸¹. Ciò che dunque Hegel definisce 'dialettica', avendo sempre come punti di riferimento Kant, in particolare la trattazione delle antinomie nella Dialettica trascendentale, e Spinoza-Jacobi del principio dell'*omnis determinatio est negatio*, è da intendersi come l'immanente movimento delle determinazioni di pensiero nella loro negatività interna o contraddizione, principio che trova per Hegel adeguata forma solo nel *Begriff*. Entrando nel dettaglio della *Wissenschaft der Logik* l'analisi di Jaeschke si sofferma sulla natura del Concetto, quale forma della 'totalità' delle determinazioni, ponendo in particolare l'accento sull'identità strutturale tra *Begriff* e *Ich*, in quanto entrambi rappresentano l'unità non presupposta né semplicemente posta attraverso un atto di libertà, ma riflessiva, costituentesi cioè necessariamente attraverso la relazione all'altro da sé. Jaeschke fornisce inoltre un'interpretazione, a nostro avviso convincente, della sezione *Objektivität* della *Lehre vom Begriff*, considerata tradizionalmente la più problematica dell'intera logica hegeliana⁸². L'accusa spesso rivolta a Hegel di avere trattato l'oggettività non nella logica oggettiva bensì in quella soggettiva o di aver combinato in maniera illegittima e affrettata determinazioni logiche con concetti della filosofia della natura nella trattazione del *meccanismo*, del *chimismo* e della *teleologia*, dovrebbero, secondo Jaeschke, cadere in considerazione del fatto che, nel corso degli anni di Norimberga, Hegel lavorò lungamente al perfezionamento di questa sezione, da egli ritenuta fondamentale per il passaggio all'*Idea*, e soprattutto se si considera più attentamente la forma logica dell'oggettività, che, concepita come la totalità reale delle determinazioni, non può rientrare nella sfera dell'Essere, né in quella dell'Essenza, ma presuppone la struttura del sillogismo e dunque l'intero percorso della logica soggettiva o del Concetto. L'ultima parte della logica speculativa hegeliana viene presentata come il luogo di un ultimo decisivo confronto con Kant, in quanto sulla base della natura speculativa del *Begriff*, l'*Idea* sarebbe concepita da Hegel non più nel senso di una meta o un 'modello per una massima', come nella filosofia pratica kantiana, ma propriamente come il terreno della libertà, sul quale pensare l'unificazione di soggettività e oggettività, così come essa è posta nella *vita*, nel *conoscere* e nell'*agire*.

Un altro punto su cui Jaeschke insiste particolarmente è il fatto che dell'intero *System der Wissenschaft*, spesso considerato il sistema filosofico per eccellenza, Hegel abbia fornito una trattazione propriamente scientifica solamente della sua prima parte, la Logica, mentre le restanti parti sono soltanto abbozzate, delineate nei corsi

⁸¹ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 596-608.

⁸² Su questo argomento cfr. P. Livieri, *Sul problema della sezione Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, «Verifiche» 36 (2007), pp. 157-186.

universitari tenuti prima a Heidelberg e poi a Berlino, a supporto dei quali Hegel stilò il grande compendio dell'*Enzyklopädie*, nelle sue diverse edizioni. Il sistema hegeliano resta nell'arco della sua intera elaborazione un sistema di lezioni, incentrato anche nella sua fase matura sulla filosofia dello spirito⁸³. È qui che si mostra il concetto libero e in particolare nella dimensione dello spirito oggettivo e assoluto, a cui Hegel dedica la maggior parte delle sue lezioni berlinesi. Nell'analisi che di esse Jaeschke compie, sulla scorta dei suoi studi che nel corso degli anni hanno permesso una loro corretta ricostruzione filologica, ci sembra interessante la sua insistenza su alcune tematiche ancora controverse e dibattute legate alla storicità (*Geschichtlichkeit*) dello spirito hegeliano. La storia, ricorda Jaeschke, è per Hegel la forma propria di esplicazione dello spirito, distinta dallo sviluppo (*Entwicklung*) della natura e ciò che li distingue è la dimensione dell'*Anerkennung* che costituisce lo spirito in quanto tale, anche quando essa non è voluta né cosciente. Tenendo presente questo punto non sarebbe in alcun modo legittima a giudizio di Jaeschke l'interpretazione della filosofia della storia hegeliana come una teodicea⁸⁴, in quanto il processo di riconoscimento non avrebbe niente a che vedere con l'idea di progresso elaborata dall'*Aufklärung*, né con una visione ingenuamente ottimistica, né con l'idea di uno scopo immanente o di un dio personale che guiderebbe l'ordine degli eventi, ma appunto solo con la struttura dell'*Anerkennung*. Le incomprensioni o le distorsioni della filosofia dello spirito hegeliana avverrebbero per lo più a causa di sovrapposizioni terminologiche o concettuali, come riguardo alla questione ancora oggi molto discussa, soprattutto in ambito anglosassone, della 'morte dell'arte' (*End/Death of Art*). Questa tematica che si richiama più o meno esplicitamente all'estetica hegeliana, sconta anch'essa una fondamentale incomprensione della storicità dello spirito nel contesto della filosofia hegeliana, secondo la quale la fine (*Ende*) dell'arte non esprime l'impossibilità storica del darsi di nuove forme artistiche, ma l'impossibilità dell'arte in quanto tale – allorché lo spirito si riconosca in un elemento puramente spirituale e non più legato alla

⁸³ La filosofia della natura – sebbene a giudizio di Jaeschke essa non possa essere interpretata, come ancora oggi si tende a fare, alla stregua di una comprensione puramente teoretica o aprioristica dei fenomeni naturali, ma un tentativo di mostrarne il grado di unità interna o razionalità – resta uno stadio intermedio tra la logica e la filosofia dello spirito, caratterizzato dall'impotenza (*Ohnmacht*) di non poter tener fermo il concetto nella considerazione della molteplicità delle forme esteriori. Sull'ampio dibattito intorno alla filosofia della natura hegeliana rimandiamo in primo luogo a R. Wahsner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie: über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, e Id. (Hrsg.), *Hegel und das mechanistische Weltbild: vom Wissenschaftsprinzip Mechanismus zum Organismus als Vernunftbegriff*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.

⁸⁴ K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.

natura, come nel caso degli oggetti artistici – di appagare il bisogno più elevato dello spirito, il suo sapere di sé o riconoscersi nell'altro da sé⁸⁵.

Tenendo fermo il punto della storicità dello spirito, Jaeschke cerca da ultimo di fornire una lettura complessiva della filosofia della religione hegeliana, collegandola al dibattito filosofico a essa contemporaneo. Hegel assegnò alla sua *Religionsphilosophie* – disciplina allora nuova, sorta nel contesto della filosofia postkantiana – il doppio compito ermeneutico di concepire l'oggetto della religione, che inizialmente appare come un 'positivo', contrario alla ragione o al di sopra di essa, come un che di intrinsecamente razionale, e mostrare al contempo la sua inadeguatezza quale forma dell'autocoscienza dello spirito. L'indagine storico-filosofica che Hegel condusse sulla religione, non limitandosi, come molti suoi contemporanei, al solo cristianesimo, ebbe la pretesa di comprendere tutte le religioni come delle forme storicamente variabili dell'autocoscienza dello spirito, avendo come unico 'presupposto' la presenza della ragione nella religione stessa⁸⁶. Sebbene risulti problematica per la critica contemporanea la cesura che Hegel pose nelle sue lezioni tra le religioni storiche o 'determinate' e la religione cristiana considerata come 'compiuta' o 'assoluta', Jaeschke sottolinea come, a differenza di altri percorsi intrapresi dalla filosofia classica tedesca in quegli stessi anni (Schlegel e soprattutto Schelling), la religione nella prospettiva sistematica hegeliana non fu intesa come fondamento della filosofia, ma come 'oggetto' del concepire filosofico, in quanto fondata sulla rappresentazione (*Vorstellung*) dello spirito.

Sulla base della ricostruzione qui proposta, la filosofia hegeliana non può essere considerata, come spesso avviene, il compimento di un'epoca, né tanto meno l'inizio di un modo nuovo di filosofare, ma forse uno strenuo tentativo di proseguire un percorso solo iniziato e non compiuto dalla filosofia classica tedesca postkantiana, ormai profondamente mutata e snaturata.

Al definitivo abbandono dei principi e del metodo che avevano ispirato quest'ultima Jaeschke dedica la parte finale del volume, trattando della filosofia dell'ultimo Schelling. Questi, ritornato all'insegnamento accademico da cui era rimasto lontano, con una breve pausa (Erlangen 1820-1826), per circa venti anni e andando poi a occupare, anche simbolicamente, la cattedra che era stata di Hegel a Berlino, volle farsi promotore di una nuova età della vita spirituale, proclamando la fine della filosofia razionale o

⁸⁵ A.C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, Columbia University Press, New York 1986.

⁸⁶ Per un approfondimento di questo punto si veda il lavoro già menzionato di W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, cit.

negativa e l'inizio della filosofia positiva. In opposizione alla forma logica o razionale, la filosofia per Schelling avrebbe dovuto abbracciare interamente il metodo storico, non nel senso della storicità critica dell'*Aufklärung*, ma nel senso di un sapere fondato su contenuti in ultima istanza non deducibili. I sistemi logici, di per sé non falsi, ma strutturalmente deficitari, avrebbero dovuto lasciare il posto a una narrazione (*Erzählung*) fondata sul *fatto* del mondo e da ultimo sul cristianesimo. Solo in questo modo la filosofia poteva secondo Schelling uscire dal metodo aporetico della ricerca del principio o del fondamento, abbandonando cioè il razionalismo logico-matematico, inizialmente da egli stesso considerato come paradigmatico del sapere vero o scientifico e ora ritenuto una forma di sapere non-conoscente. L'errore comune di tutti i sistemi filosofici⁸⁷, la loro instabilità, risiedeva per Schelling nel loro riguardo unicamente per la forma logica senza la giusta considerazione per una conoscenza positiva del mondo. Nell'ottica di un avvicinamento alla filosofia positiva, coincidente per Schelling con una filosofia del cristianesimo, deve essere inquadrato il progetto di una 'filosofia della mitologia', di cui egli, in un decennio in cui prendeva piede una profonda ricerca sui miti, una vera e propria epidemia mitologica⁸⁸, propose un significato strettamente religioso, identificando la mitologia con la religione naturale. Nella rappresentazione mitica, per ciò che riguarda l'epoca precristiana e successivamente nella rivelazione cristiana della 'volontà divina', risiedeva per l'ultimo Schelling la fonte della vera conoscenza. Alla vera conoscenza o rivelazione, che si colloca al di là della ragione, non essendo per essa possibile fornire alcuna conoscenza *a priori* in quanto atto totalmente libero, la coscienza si doveva disporre con un atto volontario di rinuncia alla negatività della razionalità filosofica, e in particolare nei confronti di quel modo di filosofare postkantiano che dopo tanto peregrinare non era stato in grado di condurla a ciò che essa propriamente voleva, al suo *eigentliches Wollen*⁸⁹.

⁸⁷ Nella sua esposizione genetica dei diversi sistemi filosofici della modernità Schelling prendeva le mosse da Cartesio, passando poi ai sistemi di Spinoza e Leibniz-Wolff, fino a Kant e Fichte e coinvolgendo nella critica la sua stessa prima stagione filosofica ora esplicitamente rinnegata. A Hegel, considerato il vero *Ecce homo* della filosofia negativa, Schelling dedicò una trattazione specifica e una critica dettagliata e personale in un corso monachese del 1832/1833.

⁸⁸ In questo modo si espresse Ludwig Tieck in una lettera a Ferdinand Solger del maggio 1818. Come opera simbolo degli studi di mitologia nella Germania del primo Ottocento occorre qui ricordare F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leske, Leipzig-Darmstadt 1810.

⁸⁹ Cfr. W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., pp. 740-742.

8. Conclusioni

Era impossibile qui dar conto della ricchezza delle tematiche e delle connessioni storico-filosofiche che emergono dal testo di Jaeschke e Arndt, come del resto è impossibile per ogni lavoro storiografico, per quanto accurato e dettagliato, sostituirsi alla lettura dei testi e alle parole degli autori di cui esso tratta. Per quanto ci riguarda, non potendo entrare nel dettaglio, dovremmo finire inevitabilmente a parlare dei difetti e delle mancanze, che per il lavoro qui preso in esame potrebbero essere emblematicamente rappresentate dalla fin troppo evidente assenza di Hölderlin. A questa figura chiave della filosofia classica tedesca, che ne racchiude il senso profondo nella sua lacerazione filosofica ed esistenziale tra la ricerca dell'intero o assoluto e l'imperscrutabilità del suo fondamento, all'ispiratore del cosiddetto *Ältestes Systemprogramm*, si fa qui riferimento solo fugacemente in alcuni passaggi dedicati ad altri autori o all'introduzione di tematiche generali⁹⁰. Dal punto di vista della storiografia filosofica si potrebbero muovere altri appunti, riferendosi ad esempio al fatto che il 'monoteismo della ragione e politeismo dell'immaginazione', su cui quella filosofia si costituisce, viene in questo testo ricondotto in schemi tutto sommato già utilizzati, come quello kroneriano⁹¹ teso a evidenziare la progressiva riflessione sui problemi gnoseologici sollevati dalla *Kritik* kantiana o come quello diltheyano della profonda unità tra filosofia e religione posta alla base di quell'intera stagione del pensiero, tralasciando un modello interpretativo culturalmente più ampio, legato alla *Goethe-Zeit* e alla Rivoluzione francese. Nelle sue linee guida, così come nei temi e negli autori trattati si potrebbe affermare che questa storia della filosofia classica tedesca postkantiana non si discosti poi molto dalle vecchie storie dell'idealismo tedesco novecentesche. Ma come accennato all'inizio, il passaggio dall'uno all'altra non ha il senso di una sostituzione del paradigma ermeneutico, ma è tesa innanzitutto a correggere un'interpretazione storiografica che proprio la filosofia classica tedesca ha contribuito a generare: l'idea di una storia della filosofia continua e progressiva, con un inizio embrionale e un necessario compimento⁹². Questa correzione, frutto di un'attenta

⁹⁰ Non viene data nel testo a nostro avviso la giusta rilevanza alla critica di Hölderlin a Fichte e in particolare al frammento *Urtheil und Seyn* (1795) quale espressione di una necessità di procedere oltre l'Io assoluto in direzione del suo fondamento quale Esser-Uno immemorale. Cfr. C. Jamme, F. Völkel (Hrsg.), *Hölderlin und der deutsche Idealismus: Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, fromman-holzboog, Stuttgart 2003; A. Bertinetto, *La cultura tedesca negli anni '90 del Settecento. Le origini dell'idealismo trascendentale di Fichte e dell'idealismo speculativo di Hölderlin*, in G. Brandone, T. Cerrato (a cura di), *Origini e percorsi dell'idealismo tedesco*, Quaderni del Liceo Classico D'Azeglio, 4, Torino 2011, pp. 43-63.

⁹¹ Cfr. *supra*, nota 9.

⁹² Le basi filosofiche di tale modello storiografico possono esser fatte risalire all'idea di una storia universale proprio dell'*Aufklärung* o al modello della 'storia

analisi storica, porta ad affermare che la filosofia classica tedesca postkantiana non possiede alcuna unità teleologica, che la sua storia non può essere considerata come la progressiva realizzazione di alcunché – con buona pace di alcuni dei suoi stessi interpreti – e che la filosofia kantiana a cui essa costantemente si richiama, così come l'idea di una razionalità assoluta, vengono costantemente smentite.

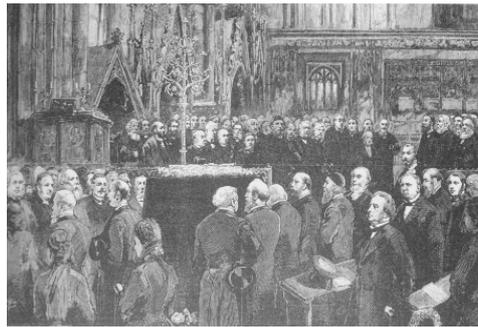
Ne risulta una storia della filosofia classica tedesca 'debole' quanto il suo concetto, di una debolezza che tuttavia ci pare ben più forte e consapevole di qualsiasi tentazione a rinunciare a uno sguardo sinottico e accontentarsi della fenomenologica impossibilità di abbracciare la totalità dei fatti, in questo caso la storia dei concetti e delle idee, ritenendo inattuale o peggio inutile e dannosa ogni 'storia di...' in filosofia. Se di contro è forse corretto ritenere eccessivamente ingenuo che un approccio storico-critico possa di per sé porre rimedio alle 'aberrazioni' delle interpretazioni e delle esegesi filosofiche e considerare aberrante piuttosto la riduzione della filosofia a filologia, questa considerazione, che non esitiamo ad abbracciare, trae il suo senso solo in una prospettiva storica, a cui essa dovrebbe fare costantemente riferimento – possibilmente attraverso un buon testo di storia della filosofia – per non restare un'espressione solamente incosciente dello 'spirito dei tempi'.

christian.belli@libero.it

della ragion pura' di Kant, per il quale le filosofie del passato non sono prodotti esterni della ragione, ma momenti nella ricerca della ragione nella storia, e trova completa affermazione nell'identificazione hegeliana di filosofia e storia della filosofia. Non solo Hegel scrisse una storia generale della filosofia, quale storia della progressiva manifestazione dell'assoluto, ma a essa lavorarono anche Reinhold, Fries, Tennenmann e Schleiermacher. Sull'argomento cfr. G. Piaia, G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia. L'età hegeliana*, Antenore, Roma-Padova 1995.

Un'irriducibile pluralità di contesti

Darwinismo e religione a partire da una recente monografia
di David N. Livingstone



di

ROBERTA PASQUA MOCERINO

e

FEDERICO MORGANTI

1. *Darwinismo e religione*

L'opinione che il darwinismo abbia provocato tra i contemporanei una crisi lacerante, relativa a tradizionali e consolidate convinzioni di carattere non soltanto scientifico-filosofico ma anche e soprattutto religioso, è tutt'altro che infrequente. Un parere di tal genere, talvolta contornato dalla convinzione che fra scienza e religione vi sia un conflitto insanabile, ha avuto un'ampia diffusione nella letteratura scientifica almeno a partire dall'ultimo terzo del XIX secolo¹. Ma ha anche caratterizzato spesso volte la storiografia della scienza. Si ritiene generalmente che la *conflict thesis* abbia come data di nascita il 1869, quando Andrew Dickson White (1832-1918), allora presidente della Cornell University, rivolse all'uditorio della Cooper Union di New York un discorso significativamente intitolato *The Battle-Fields of Science*:

¹ Cfr. R.L. Numbers, *Science and Religion*, «Osiris», 2nd series, 1 (1990), pp. 59-80.

In all modern history, interference with Science in the supposed interest of religion [...] has resulted in the direst evils both to Religion and Science, and invariably. And on the other hand all untrammelled scientific investigation, no matter how dangerous to religion some of its stages may have seemed, temporarily to be, has invariably resulted in the highest good of Religion and Science.

White avrebbe in seguito argomentato ampiamente tale tesi in *A History of the Conflict of Science with Theology in Christendom*, apparso nel 1896. Sulla stessa lunghezza d'onda, era nel frattempo apparsa un'opera di John William Draper (1811-1882) dal non dissimile titolo di *History of the Conflict between Religion and Science* (New York, 1874), dal taglio più specificamente anti-Cattolico. A dispetto di alcune differenze minori, i due testi avrebbero finito per fondersi in un unico punto di riferimento la cui influenza si sarebbe spinta molto in là nel Novecento. Qualche decennio più tardi, era ad esempio Bertrand Russell a far propria tale impostazione (cfr. *Religion and Science*, Oxford 1935) attingendo a molti degli esempi adottati da White. Applicazioni apparentemente insindacabili della *conflict thesis* erano la teoria copernicana, il caso Galilei e, naturalmente, l'evoluzionismo darwiniano². Ancora nel 1965 lo storico Bruce Mazlish sosteneva che White avesse stabilito la propria tesi «beyond any reasonable doubt»³.

Nel caso della teoria di Darwin quella tesi trova oggi numerosi e agguerriti sostenitori. Perlopiù essa si risolve nella convinzione che la teoria di Darwin abbia inferto il colpo di grazia a una delle tradizionali argomentazioni a favore dell'esistenza di Dio, cioè quella forma di prova a posteriori conosciuta come argomento teleologico o *argument from design*. Scrive ad esempio lo psicologo evoluzionista Steve Stewart-Williams:

Before 1859, science seemed only to strengthen the design argument. It revealed a universe with vastly more order and intricacy than anyone had expected to find: the clockwork precision of the orbit of the planets, the minute detail found in biological structures, the mathematical beauty and economy of the physical laws knitting together the universe. In revealing these hidden wonders, science increased people's awe at God's

² Cfr. la recente ristampa del saggio di Russell in traduzione italiana (P. Vittorelli, *Scienza e religione*, TEA, Milano 2014).

³ B. Mazlish, Prefazione a A.D. White, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, abridged ed., Free Press, New York 1965, p. 13 (riportato in R.L. Numbers, *art. cit.*, p. 60).

craftsmanship and ingenuity. [...] This was the case, at least, until Darwin came along and stole the spotlight.⁴

Secondo il filosofo americano Daniel C. Dennett, la biologia evoluzionistica avalla l'ateismo non soltanto *direttamente*, cioè minando alla radice uno dei tradizionali argomenti del teismo, ma anche *indirettamente*, fornendo una spiegazione della credenza religiosa in termini naturalistici.

Since belief in God cannot be justified by any scientific or logical argument, but is nevertheless a nearly ubiquitous ingredient in human civilization, what explains the maintenance of this belief? This is an oft-neglected part of the atheist's burden of proof [...]. There has been no shortage of dismissive hypotheses offered over the centuries: neuroses that are the inevitable by-products of civilization, a conspiracy of ultimately selfish priests, and sheer stupidity, for instance, are perennially popular hunches. Recent works in evolutionary social science demonstrate that there are both more interesting and more plausible – and scientifically confirmable – hypotheses to pursue.⁵

Quasi superfluo fare infine il nome di Richard Dawkins, il cui punto di vista è ben compendiato dall'affermazione che «per quanto l'ateismo possa essere stato *logicamente* sostenibile prima di Darwin, soltanto Darwin abbia creato la possibilità di adottare un punto di vista ateo con piena soddisfazione intellettuale»⁶.

Di fronte a queste e altre affermazioni consimili, ci si può domandare: è ragionevole sostenere che la teoria dell'evoluzione per selezione naturale, così come sviluppata da Darwin e in seguito estesa e corroborata durante tutto il Novecento, abbia davvero inferto un colpo mortale alla credenza religiosa? che quella teoria, giunta al termine di una lunga stagione di conflitti fra scienza e religione, ne abbia rappresentato in qualche modo l'acme? e che di conseguenza i successivi tentativi di difendere o riabilitare quella credenza non siano stati altro che la reazione disperata di un corpo

⁴ S. Stewart-Williams, *Darwin, God and the Meaning of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 47-48.

⁵ D.C. Dennett, *Atheism and Evolution*, in M. Martin (ed. by), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 147-148. Dello stesso autore cfr. inoltre *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Penguin, New York 2005 (trad. it. di S. Levi, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina, Milano 2007).

⁶ R. Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Longman Scientific & Technical, Harlow 1986, p. 6 (trad. it. di L. Sosio, *L'orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Milano, Mondadori 2003, pp. 23-24). Cfr. anche dello stesso autore *The God Delusion*, Bantam Books, London 2006 (trad. it. di L. Serra, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007), specialmente il cap. 4, dove si parla della selezione naturale come «risveglio della coscienza».

moribondo, segno dell'incapacità di accettare ciò che argomenti scientifici e filosofici avevano dimostrato in modo inequivocabile?

Già qualche anno fa David N. Livingstone osservava:

The clarity of observations such as these [...] stands in marked contrast to the ambivalence of the historical record. To be sure, examples of conflict between Christian theology and evolutionary theory can readily be found. But to suggest that Christian believers and Darwinian evolutionists have always been at each other's throats is simply mistaken. *The fact of the matter is that the links between Christianity and evolution have never been clear-cut.*⁷

Se le ricadute religiose dell'ottica darwiniana sono evidentemente un tema ancora aperto alla discussione, come anche all'esplorazione privata, è tuttavia istruttivo informarsi su quanto abbia da dire in proposito la più recente ricerca storica. Come ha reagito il mondo religioso all'indomani di *On Origin of Species* (1859)? Nel suo ultimo libro, *Dealing with Darwin*, Livingstone ha osservato: «Claims to inevitable warfare between science and religion or evolutionary theory and religious conviction, abound and dominate the public sphere. Less commonly, declarations of intrinsic harmony can also be heard. *But these portrayals are only sustainable at the cost of essentializing either "Darwinism" or public reactions to it*»⁸. Prima di addentrarci nell'analisi dei meriti di questo volume, è bene proseguire ancora un po' in questo succinto *excursus* storiografico, per appurare all'interno di quale approccio si iscriva l'intervento di Livingstone, e dunque a quali domande esso intenda rispondere.

2. Smilitarizzare la zona

Che le metafore militari non rendano giustizia delle reazioni religiose all'*Origin* è un dato ormai acquisito dalla storiografia. D'altronde, se il consenso sull'inadeguatezza di quelle metafore è ormai generale, c'è molta meno chiarezza su come in positivo caratterizzare l'impatto del darwinismo sulla cultura religiosa. Delle possibili reazioni teologico-religiose alla comparsa della teoria darwiniana, per molti decenni gli storici si sono preoccupati di sottolineare anzitutto l'estrema diversità. Si è evidenziato cioè come nessuna etichetta – conflitto, armonia, indifferenza – possa

⁷ D.N. Livingstone, "Re-placing Darwinism and Christianity", in D.C. Lindberg, R.L. Numbers (ed. by), *When Science & Christianity Meet*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003, p. 183, corsivo aggiunto.

⁸ D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin: Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014, p. 2, corsivo aggiunto.

caratterizzare il rapporto fra pensiero religioso e pensiero darwiniano/evoluzionistico in modo sufficientemente preciso.

È quasi superfluo ricordare un testo a dir poco cruciale in quest'operazione di 'smilitarizzazione': *The Post-Darwinian Controversies* (1979) di J.R. Moore⁹, che rappresenta tuttora un punto di riferimento imprescindibile per chiunque si accosti a questi temi. In quell'occasione Moore – oggi conosciuto al pubblico italiano soprattutto per due monografie su Darwin, scritte a quattro mani con Adrian Desmond¹⁰ – effettuava una pregevole operazione storiografica di revisione della *conflict thesis*, analizzando le ragioni del successo e del perdurare delle metafore militari nella storia della scienza e della diffusione del darwinismo in specie. Setacciando la letteratura primaria da entrambi i lati dell'Atlantico, documentava i numerosi tentativi di riconciliazione fra darwinismo e dottrina cristiana della creazione occorsi nel trentennio 1870-1900. Tra l'insieme dei molti che accolsero in modo non sfavorevole la novità darwiniana, operava quindi la seguente suddivisione:

On the one hand there [were] the Darwinian responses – what we shall denominate *Christian Darwinism*. Its representatives understood Darwin's theory and left it substantially intact, neither emasculating it nor adulterating it with foreign ideas in the interest of dissonance reduction. Christian Darwinians may have made adjustments to their religious beliefs or drawn on cognitions that mitigated their dissonance, but they did not do so in the name of or at the expense of Darwin. On the other hand there [were] the Darwinistic responses – what we shall call *Christian Darwinisticism*. Its representatives either misunderstood, misinterpreted, or modified Darwin's theory, adulterating it as they had need with non-Darwinian ideas. Christian Darwinists may also have altered their religious beliefs or entertained some cognitions that were compatible with Darwinism in order to mitigate their dissonance, but their acceptance of evolution non the less involved a departure from Darwin.¹¹

Con queste due macro-categorie (accanto a quella, più ovvia, del *Christian Anti-Darwinism*) Moore tentava di rafforzare le basi di una *non-violent history* dell'incontro tra darwinismo e religione, di cui, forse per la prima volta, si sottolineava con la giusta enfasi la

⁹ J.R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

¹⁰ A. Desmond, J.R. Moore, *Darwin*, M. Joseph, London 1991 (trad. it. di A. Colombo, A. Comba, D. Mezzacapa, L. Talarico, *Darwin*, Bollati Boringhieri, Torino 1992); Id., *Darwin's Sacred Cause: Race, Slavery and the Quest for Human Origins*, Penguin Books, London 2009 (trad. it. di I.C. Blum, G. Rigamonti, *La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione*, Raffaello Cortina, Milano 2012).

¹¹ J.R. Moore, *Post-Darwinian Controversies*, cit., pp. 116-117.

complessità. Sulla base dei materiali addotti da Moore, la storiografia successiva ha saputo apprezzare in misura sempre maggiore la ricchezza e la varietà delle reazioni religiose all'evoluzionismo darwiniano. Un esempio di questa letteratura giunse alla fine degli anni Ottanta proprio dalla penna di D.N. Livingstone, con l'importante monografia *Darwin's Forgotten Defenders*¹², dedicata al contesto dell'Università di Princeton. Qualche anno più tardi, sarebbe stato J.H. Brooke a estendere l'approccio à la Moore alla storia della scienza in generale, sottolineando con la giusta enfasi «that religious beliefs have penetrated scientific discussion on many levels, that to reduce the relationship between science and religion to one of conflict is therefore inadequate, but that to construct a revisionist history for apologetic purposes would be just as problematic»¹³. Ancora una volta il vessillo era quello della pluralità, complessità e irriducibilità dei rapporti fra pensiero scientifico e religioso. La *warfare thesis* era ormai cosa lontana. Il percorso storiografico di comprensione di quei temi, tuttavia, non si sarebbe fermato qui; si aggiunge oggi un ulteriore tassello. Una volta accertata la complessità e la varietà delle reazioni religiose all'uscita dell'*Origin*, ci si può chiedere: è possibile all'interno di tale complessità stabilire un ordine, una logica esplicativa della pluralità di quelle reazioni? È su questo interrogativo che si innesta il contributo di D.N. Livingstone.

3. Geografie della lettura

L'approccio di Livingstone si può sintetizzare nell'idea che la geografia sia importante per la storia, cioè che «where scientific texts are read has an important bearing on how they are read»¹⁴. L'idea centrale di tale impostazione – che sta acquisendo sempre più i connotati di una disciplina vera e propria: la *Book History* – è che la ricezione di un qualsiasi testo riflette delle preoccupazioni culturali geograficamente situate che non soltanto influenzano, com'è ovvio, il parere del recensore, ma contribuiscono a determinare per una comunità di lettori i significati dell'opera stessa:

¹² D.N. Livingstone, *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1987. Sullo stesso tema si veda J.H. Roberts, *Darwinism and the Divine in America: Protestant Intellectuals and Organic Evolution, 1859-1900*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI) 1988, e Id., "Religious Reactions to Darwin", in P. Harrison (ed. by), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 80-102.

¹³ J.H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 50.

¹⁴ D.N. Livingstone, "Science, Text, and Space: Thoughts on the Geography of Reading", *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 30 (2005), p. 391.

The coming together of texts and readers, then, is a moment of creativity in which meaning is made and remade. For the encounter with words on paper is not to be thought of as a passive “consumption” of ideas; it is rather a positioned rendezvous, a situated dialogue, a sited engagement between text and reader. [...] And this means we need to develop much greater sensitivity to the politics and poetics of place in textual engagement.¹⁵

Si tratta di un approccio non privo di precedenti, ma che Livingstone per primo ha applicato sistematicamente alla questione della ricezione religiosa della teoria di Darwin. Egli stesso ha in precedenza avuto modo di applicare tale metodologia a una serie di contesti specifici; il testo del 2014 costituisce l'esposizione più completa di un metodo già esposto in altre sedi, a cominciare da un'importante monografia del 2003 intitolata *Putting Science in Its Place*¹⁶. Tra gli autori che, prima di Livingstone, hanno tentato di applicare questo metodo 'geografico' alla ricezione di testi di rilievo scientifico troviamo Owen Gingerich sul *De Revolutionibus* copernicano, Nicolaas Rupke sull'*Essai sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne* di A. von Humboldt e, per restare nell'ambito dell'evoluzionismo vittoriano, James Secord sull'anonimo *Vestiges of the Natural History of Creation*.

Nel tentativo di adottare l'ipotesi di una 'geografia della lettura' nello studiare l'accoglienza religiosa all'*Origin of Species*, Livingstone ha scelto di concentrarsi su un'unica famiglia confessionale, quella degli *Scottish Calvinists*. La scelta di esaminare una singola comunità confessionale, che come tale condivide uno stesso insieme di convinzioni fondamentali, è evidentemente funzionale al proposito di sottolineare l'importanza dello spazio geografico nel determinare la lettura di uno stesso oggetto testuale. I contesti prescelti nel volume sono le città di Edimburgo, Belfast, Toronto, Columbia (Carolina del Sud) e l'Università di Princeton.

Perché, ad esempio, l'accoglienza della città di Belfast fu negativa se non ostile, mentre la teologia edimburghese seppe giungere a una rapida pace con la teoria dell'evoluzione? Perché secondo J.L. Porter – Professore di critica biblica al Presbyterian College di Belfast – i «perniciosi dogmi» materialisti di Huxley e Tyndall erano perfettamente deducibili dalle recenti (e infondate) teorie scientifiche, mentre secondo Robert Rainy – direttore del New College di Edimburgo – la teoria di Darwin era del tutto irrilevante da un punto di vista teologico (affermazioni entrambe pronunciate nel 1874)?

¹⁵ D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 5.

¹⁶ D.N. Livingstone, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003.

La risposta risiede, come detto, in un'analisi dei micro-contesti geografici. Il 1874 fu l'anno in cui Belfast ospitò l'annuale meeting della British Association for the Advancement of Science (BA), già in precedenza teatro del famigerato scontro fra Huxley e Wilberforce. A Belfast il meeting della BA si sarebbe trasformato in un festival dell'X Club, ospitando interventi di Huxley, Hooker, Lubbock, oltre al celeberrimo discorso di Tyndall su scienza e religione. Secondo Livingstone, quello che Tyndall pronunciò in quella sede, «with nothing shorter than evangelical fervor – [was] a missionary call to liberate science from theological control»¹⁷. Egli argomentò che la scienza si stesse progressivamente emancipando dal dogma metafisico, avanzando il parere che tutti i sistemi religiosi che abbracciavano dottrine cosmogoniche dovessero oramai sottostare al controllo della scienza. Sugerì tra le altre cose l'esistenza di un'affinità tra l'evoluzione darwiniana, risultato dell'interazione fra organismo e ambiente attraverso innumerevoli epoche passate, e l'atomismo di Democrito, Epicuro e Lucrezio. Ebbene, così Livingstone descrive l'impatto del discorso di Tyndall: «The gauntlet had been thrown down. The city's atmosphere was electric and the local clerical fraternity hopping with rage as Tyndall's audience heard him preach a gospel of materialism. His address was a gunshot that echoed round the world»¹⁸. Le reazioni, ampiamente documentate nel testo, non si fecero attendere. Benché la sua eco si spinse ben oltre i confini della città, è però evidente che a Belfast «the BA event set the agenda for the Christian response to evolution for a generation and more»¹⁹. Prima del 1874, dell'onda di reazioni velenose che seguirono il meeting della BA non c'è traccia. Nelle fonti precedenti, «there is little evidence to suggest that evolutionary theory per se was causing any profound anxiety in Calvinist Belfast. To be sure, from time to time commentators expressed reservations – particularly over the ubiquity of natural selection. But these lack vitriol or vituperation»²⁰. È evidente dunque che un'attenzione al microcontesto si è resa necessaria per comprendere il perché di una reazione così ostile. L'evento del 1874 modulò lo «spazio retorico» della disputa determinando ciò che della teoria dell'evoluzione poteva essere recepito o sostenuto. In tale contesto le strategie di compromesso con il darwinismo perseguite altrove (Derry, Dublino, Edimburgo) furono viste come inutili, nei migliori dei casi: la peculiarità di Belfast, «when set against the horizon of these alternative judgments, was thus a compound product of local circumstances»²¹.

¹⁷ D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 67.

¹⁸ Ivi, pp. 67-68.

¹⁹ D.N. Livingstone, "Re-placing Darwinism and Christianity", cit., p. 200.

²⁰ D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 66.

²¹ Ivi, p. 88.

Il contesto scozzese reagì in maniera sensibilmente differente: «Despite some initial equivocation in their early dealings with Darwin, Scots Calvinists by and large made their peace with biological evolution»²². La ragione secondo Livingstone è da ricercarsi nel lascito, ancora presente, dell'Illuminismo scozzese e del suo rapporto con il metodo scientifico, che avevano preparato il terreno per una ricerca che coniugasse l'idea di evoluzione con quella di un progetto divino. È in questo humus culturale che gettarono radici le teorie di Henry Calderwood, che dal 1868 e per trent'anni detenne la prestigiosa cattedra di Moral Philosophy dell'Università di Edimburgo, che era già stata di Adam Ferguson, Dugald Stewart e Thomas Brown. Calderwood, ardente sostenitore della filosofia del senso comune, si dimostrava scettico rispetto alla possibilità che la teoria darwiniana potesse dar conto dell'emergenza degli aspetti morali che caratterizzano l'essere umano; tuttavia non ne metteva in questione il valore scientifico nel campo della storia naturale. Questa maniera di intendere il darwinismo non presentava ambiguità: «[if] the theory of the Development of Species by Natural Selection [were accepted] not only would the rational basis for belief in the Divine existence and government not be affected by it, but the Demand for a Sovereign Intelligence would be intensified»²³ e che dunque la teoria dell'evoluzione, con la sua progressione dalle specie più semplici alle più complesse, dovesse essere intesa piuttosto come un'ulteriore prova della necessità di un progetto divino. Quello di Calderwood è quindi il caso tipico in cui la teoria darwiniana venne a impiantarsi in un contesto favorevole alla sua diffusione e ciò grazie a un'interpretazione del darwinismo in continuità con trasformismo implicito nella teoria stadiale del progresso tipica dell'Illuminismo scozzese. Le divergenze sul piano morale e teologico venivano invece camuffate, tenendo distinti il dominio della scienza naturale da quello della religione.

Diverso è il caso, esaminato da Livingstone nello stesso capitolo, dell'opera dell'orientalista William Robertson Smith, che volle applicare le leggi dell'evoluzione al campo della filologia biblica, raccogliendo reazioni decisamente negative. Smith si colloca nello stesso contesto culturale di Calderwood; la sua opera, influenzata dalla filologia tedesca, consiste in un'analisi filologico-comparativa sui testi sacri e si esplica dunque in una rilettura della storia del cristianesimo da una prospettiva antropologica. Il risultato è una teoria particolarmente pernicioso, giacché rischiava di minare le fondamenta stesse dello *Scottish Calvinism*. Livingstone individua le motivazioni profonde dell'ostilità del contesto scozzese verso

²² Ivi, p. 56.

²³ H. Calderwood, *Morse Lectures delivered at the Union Theological Seminary*, New York 1880, in D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 32.

l'opera di Smith non tanto nell'accettazione del darwinismo in sé, ma piuttosto all'applicazione del metodo comparativo al dominio della morale e della religione, il cui prodotto più evidente era la teoria delle «sopravvivenze»²⁴ applicata alla religione ebraica e al cristianesimo. Secondo tale interpretazione:

The record of the religious thought of mankind, as it is embodied in religious institutions, resembles the geological record of the history of the earth's crust; the new and the old are preserved side by side, or rather layer upon layer.²⁵

Stante dunque l'analogia tra il lavoro del geologo e quello dell'antropologo, si potevano osservare chiaramente delle sopravvivenze di culti pagani nella religione cristiana:

What seems to us to be natural loathing, often turns out [...] to be based on a religious *taboo*, and to have its origin not in feelings of contemptuous disgust but of reverential dread. Thus the disappearance of cannibalism is due to reverence, not to disgust, and in the first instance men only refused to eat their kindred.²⁶

C'è di più: non solo Smith negava la naturale repulsione umana nei confronti del cannibalismo, ma accostava le pratiche antropofaghe dei selvaggi ai riti sacrificali dei pagani e perfino all'eucarestia cristiana. Le reazioni furono furiose: dopo la recensione (anonima) di un suo articolo, uscita nell'aprile del 1876 sull'*Edinburgh Courant*, si scatenò un vespaio di proteste in seno all'ala più conservatrice della Free Church, che si conclusero con uno scandaloso e celebre processo durato tre anni. Smith venne scagionato, ma fu ammonito e invitato a non esprimere in futuro «incautious or incomplete public statements».

L'analisi che Livingstone conduce del contesto scozzese è illuminante per comprendere come la *conflict thesis* e la metafora militaristica che essa comporta non possa essere applicata alla ricezione del darwinismo *tout-court* e come solo un'analisi dei micro-

²⁴ La *theory of survivals* è comunemente ascritta all'antropologo Edward Burnett Tylor, il quale in *Primitive Culture* definisce le sopravvivenze come «processes, customs, and opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer has been evolved» (*Primitive Culture*, J. Murray, London 1871, p. 15).

²⁵ W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), Black, London 1907, p. 24; in D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 53.

²⁶ W.R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam and Charles Black, London 1885, p. 306; in D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 54.

contesti geografici e culturali, capace di tener conto delle tradizioni storico-filosofiche e delle interazioni tra studiosi e istituzioni culturali e scientifiche, possa supportare una ricostruzione storica realmente di valore, che riesca cioè a rendere la complessità dei processi che descrive. Non si comprenderebbero altrimenti, nel caso in esame, né la generale accondiscendenza dell'accademia di Edimburgo verso l'evoluzionismo darwiniano, né le reazioni tanto discordi degli studiosi scozzesi verso l'opera di Calderwood e quella di Smith, i quali – a un occhio più disattento di quello di Livingstone – sembrerebbero far parte entrambi della compagine “pro-Darwin” nel contesto della lotta tra scienza e religione.

Ci siamo limitati, in questa sede, a una discussione dei casi di Belfast ed Edimburgo. Come detto, il libro di Livingstone si sofferma su altri contesti, l'analisi dei quali contribuisce ulteriormente a rafforzare l'impostazione storiografica indicata nel volume. Scopriamo così che i naturalisti canadesi si segnalano per un sostanziale disinteresse per la teoria darwiniana. Viceversa, circoli religiosi come il Knox College di Toronto trovarono nel darwinismo degli utili strumenti per promuovere le proprie idee, in particolare l'ipotesi di una ‘rivelazione progressiva’ e quella di un'evoluzione del rituale religioso: «Darwinian evolution suited their domestic agenda, and in using it for their own purposes, they steered their own course between those who repudiated it for religious reasons and those who championed it for naturalistic ends»²⁷. Nel Presbyterian Theological Seminary di Columbia, in Carolina del Sud, l'approdo del darwinismo si innestava su una cultura fortemente conservatrice e intrisa di letteralismo biblico, segnata dalla convinzione che una lettura incontaminata della Scrittura costituisse l'arma più efficace contro i mali della modernità: la democrazia, l'emancipazione degli schiavi, la critica biblica, il pensiero scientifico. Un radicale rifiuto di Darwin era la conseguenza più naturale di questo clima. A Princeton, infine, James McCosh e Charles Hodge stabilirono una peculiare polarità che segnò le coordinate essenziali del dibattito sul darwinismo nella seconda metà del secolo: il primo dalla parte della libertà scientifica, il secondo da quella della critica religiosa, ma entrambi rifiutando qualsiasi forma di evoluzionismo che mettesse in questione l'esistenza di un disegno. I calvinisti di Princeton, dunque, si collocavano in un certo senso a metà strada tra il clima favorevole al darwinismo di Edimburgo e Toronto e quello ostile di Belfast e Columbia: «They neither baptized nor bestialized evolutionary theory. As for Darwin himself, they neither vilified nor venerated him. But all the while they reiterated their deep conviction that

²⁷ D.N. Livingstone, *Dealing with Darwin*, cit., p. 116.

should evolution come to be verified, it could be Calvinized with little difficulty»²⁸.

A noi non resta che sottolineare l'importanza del lavoro di Livingstone, la fecondità dell'approccio da lui indicato – già testimoniata dai risultati da lui stesso conseguiti – ed esprimere l'auspicio che esso possa fare proseliti anche al di fuori dell'ambito angloamericano.

Sapienza *Università di Roma*
rpmocerino@gmail.com

Università degli Studi di Milano
federico.morganti@gmail.com

²⁸ Ivi, p. 196.

Kelsen e le religioni secolari



di

ANNA JELLAMO

1. *La lunga vicenda di Secular Religion*

Nel 2012 lo Hans Kelsen-Institut di Vienna ha deciso di dare alle stampe l'ultima grande opera di Kelsen, *Secular Religion*; nel 2014 il volume è stato pubblicato in edizione italiana¹.

La pubblicazione di questo libro ha dietro di sé una vicenda lunga e travagliata, iniziata nel 1964 con il rifiuto di Kelsen di procedere alla pubblicazione nonostante il testo fosse ormai alle bozze definitive, e proseguita con la decisione, due volte ribadita,

¹ H. Kelsen, *Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as 'New Religions'*, Verlag Osterreich GmbH-Hans Kelsen Institut, Vienn 2012, trad. it di P. De Lucia, L. Passerini Glazel, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come «nuove religioni»*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

dello Hans Kelsen-Institut di non dare alle stampe il testo kelseniano².

Lunga e travagliata anche la stesura del testo, iniziata come recensione al libro di Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*³, e proseguita attraverso tre stesure con tre differenti titoli: *Defence of Modern Times* (1958), *Religion without God?* (1962), e infine *Secular Religion* (1964). La recensione al volume di Voegelin, su cui Kelsen cominciò a lavorare nell'immediatezza della sua pubblicazione, avrebbe visto la luce postuma, nel 2004, con il titolo *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*⁴.

Secular Religion risente della sua genesi come recensione al volume di Voegelin, sia per quanto riguarda le linee argomentative sia per quanto riguarda le tesi di fondo.

2. La critica a Voegelin

In *A New Science of Politics*, la critica di Kelsen a Voegelin si muoveva lungo due assi principali e tra loro connessi: il tentativo di Voegelin di ripristinare l'oggettività della scienza politica attraverso la speculazione metafisica e teologica, e il tentativo di scardinare il principio di avalutatività della indagine scientifica tipico delle scienze positivistiche.

È un fatto innegabile che lo straordinario progresso che la scienza ha raggiunto nei tempi moderni è, in primo luogo, il risultato della sua emancipazione dai vincoli nei quali la teologia l'aveva tenuta durante il Medio Evo.⁵

Kelsen contesta a Voegelin il significato ideologico che si cela dietro la sua difesa dell'ontologia metafisica, e l'uso che Voegelin fa della filosofia platonica. Voegelin sembra assumere che la mistica filosofia del bene di Platone e le speculazioni etiche e politiche del

² La vicenda editoriale del volume è ricostruita in dettaglio da G. Ridolfi, *Religioni secolari e religioni senza Dio*, in «Rivista di Filosofia del diritto/Journal of Legal Philosophy», 2 (2012), pp. 435-450.

³ E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Charles Valgreen Lectures, The University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. *La nuova scienza politica. Una introduzione*, Borla, Torino 1968. Sul rapporto Kelsen-Voegelin, v. B. Cooper, *Beginning the Quest: Law and Politics in the Early Work of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia-London 2009 (alla polemica tra Kelsen e Voegelin è dedicata l'Appendice: *Voegelin, Kelsen and The New Science of Politics*, pp. 219-226).

⁴ *A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's "New Science of Politics"*, ed. by E. Arnold, Ontos Verlag, Frankfurt-Lancaster 2004, trad. it. *Una nuova scienza politica*, a cura di F. Lijoi, Giappichelli, Torino 2010.

⁵ H. Kelsen, *A New Science of Politics*, cit., p. 11 (trad. mia).

Cristianesimo riguardo alla giustizia divina non abbiano niente a che fare con i giudizi di valore perché hanno carattere di 'ontologia', vale a dire, conoscenza dell'essere. Ma l'ontologia metafisica è il modo tipico di presentare i valori soggettivi come verità oggettive. Questo è confermato dalla definizione di Voegelin dell'ontologia come una scienza «dell'ordine nel quale la natura umana raggiunge la sua massima realizzazione»⁶. Se questa frase ha un qualche senso, prosegue Kelsen, essa può solo riferirsi a un ordine normativo che prescrive il perseguimento di valori assoluti: «l'affermazione che la natura umana raggiunge la sua "massima realizzazione" può solo significare che se il comportamento umano è conforme a questo ordine esso realizza il più alto valore possibile; e questo significa il valore assoluto»⁷.

La critica all'ontologia come espressione di una visione 'metafisico-religiosa' è occasione per ribadire la critica alla identificazione tra realtà e valori, tra 'essere' e 'dover essere'. È una caratteristica della speculazione metafisico-religiosa, scrive Kelsen, annullare la differenza tra realtà e valore, tra 'is' e 'ought'. Ciò perché, secondo quello che è l'assunto fondamentale di questo tipo di speculazione, la realtà è realizzazione di un valore assoluto, identificato con la volontà di una autorità trascendente. Solo sulla base di questo presupposto realtà e valore coincidono, e non vi è differenza tra essere e dover essere; solo a questa condizione l'ontologia, cioè la conoscenza dell'essere, può pretendere di essere nello stesso tempo conoscenza del valore assoluto.

Dietro la polemica kelseniana contro l'ontologia metafisico-religiosa, così come dietro l'auspicio di Voegelin di un ritorno a una ontologia che leghi 'essere' e 'dover essere' in un vincolo inscindibile, vi è dunque la disputa intorno alla *avalutatività* della scienza politica e più in generale delle scienze sociali. E dunque, intorno alla assolutezza/relatività dei valori.

È contro la filosofia relativistica, nota Kelsen, che l'ontologia basata sulla metafisica e la teologia è diretta: perché, per loro intrinseca natura, le speculazioni metafisiche e religiose perseguono il valore assoluto, e dunque la *verità*.

Inconoscibile è per Kelsen la *verità* dei valori, inconoscibile di conseguenza la verità intorno all'ordine normativo nel quale la natura umana raggiunge la sua 'massima realizzazione'.

I marxisti affermano che esso è l'ordine sociale del comunismo; i suoi oppositori asseriscono che esso è l'ordine sociale del capitalismo. Chi

⁶ Ivi, p. 21; l'affermazione di Voegelin riportata da Kelsen è in E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 12.

⁷ *Ibid.*

ha ragione e chi ha torto? È davvero Voegelin così *naive* da credere che una risposta scientifica a questa domanda possa essere derivata dall'Agathon platonico o dalla tomistica *ratio aeterna*? Benché tutti concordino con l'ideale di una massima realizzazione della natura umana [...] perdura ancora una appassionata lotta riguardo al giusto modo della sua realizzazione. Se a questo interrogativo vi fosse una risposta, dimostrabile e convincente come una risposta scientifica deve essere, il grande conflitto del nostro tempo sparirebbe. [...] Se la nuova scienza politica è in possesso della risposta, cosa aspetta a darla? L'effetto che avrebbe sulla vita sociale del nostro tempo attesterebbe la sua verità scientifica.⁸

Il punto di vista di Kelsen è che il concetto di valore è relativo. Il giudizio di valore è possibile solo all'interno di un rapporto di mezzo a fine.

Si tratta di una relazione di causa ed effetto, e può essere accertata in modo scientifico sulla base dell'esperienza umana. Di conseguenza, una scienza sociale positivista non può valutare un fine che non sia in sé un mezzo per un altro fine, ma sia un fine ultimo. [...] L'assoluto in generale, e i valori assoluti in particolare, appartengono a una sfera trascendente (*transcendental*) che è al di là dell'esperienza scientifica, l'ambito della teologia e di altre speculazioni metafisiche.⁹

I fini ultimi sono basati su fattori emozionali, e sono per questa ragione soggettivi e dunque relativi.

La tesi della conoscibilità dei valori, che non può essere sostenuta con gli strumenti della conoscenza scientifica, può essere invece sostenuta con gli strumenti offerti dalla religione. La verità dei valori scientificamente inaccessibile alla ragione umana trova nella fede la sua via di accesso. È qui la mistificazione operata da Voegelin, la cui ontologia metafisico-teologica è volta a presentare come verità oggettive quelli che sono in realtà valori soggettivi, e a costruire sulla base di esse un ordine normativo.

È su questo terreno che si incontra, nella recensione di Kelsen, un'anticipazione di quello che sarebbe diventato uno dei temi portanti di *Secular Religion*: la pretesa di cogliere nel pensiero degli autori significati nascosti, risvolti oscuri che confermerebbero la validità proprio delle teorie contro le quali tali autori prendono posizione. È quanto Voegelin fa con Max Weber.

Voegelin aveva asserito che la distruzione della scienza politica e più in generale delle scienze sociali da parte del positivismo era dovuta soprattutto al tentativo di rendere tali

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Ivi, p. 11.

scienze oggettive attraverso la rigorosa esclusione dei giudizi di valore¹⁰.

Il postulato della avalutatività delle scienze sociali è, come noto, uno dei principali elementi della sociologia di Max Weber. Per dimostrare la futilità di questo postulato, scrive Kelsen, Voegelin cerca di mostrare che se il lavoro di Weber non è del tutto privo di importanza ciò è dovuto al fatto che egli «benché inintenzionalmente e inconsciamente» in realtà attribuisce alla scienza la funzione di determinare i valori¹¹.

L'elemento che consente a Voegelin di compiere questo tipo di operazione è l'identificazione del concetto weberiano di 'ordine' con il proprio concetto di 'ordine normativo'¹². Weber aveva asserito che l'evoluzione del genere umano verso la razionalità della scienza positiva era un processo di disincantamento (*Entzauberung*) e de-divinizzazione (*Engottlichung*): Voegelin ritiene di poter scorgere in questa immagine sottili implicazioni di rammarico per la fuga del divino dal mondo, e intende il razionalismo weberiano come mera rassegnazione¹³. Tutto ciò, commenta Kelsen, «esiste solo nella metafisica immaginazione di Voegelin»¹⁴.

3. *Teologia mascherata e religione secolare*

Come solo nell'immaginazione di Voegelin esiste il rammarico di Weber per la fuga del divino dal mondo, così nell'immaginazione di altri autori esiste una teologia nascosta in filosofi anti teologici.

Questo libro è rivolto contro il recente tentativo, operato da diversi autori, di interpretare come teologia mascherata o snaturata, a dispetto della loro dichiarata tendenza anti teologica, le più importanti opere della filosofia sociale della modernità (in particolare le opere di filosofia della storia), e di considerare certe ideologie politiche del nostro tempo come 'religioni secolari'.¹⁵

Si tratta di due questioni diverse, che possono implicarsi, ma che non necessariamente si implicano. Kelsen le considera invece saldamente connesse, come facce di una stessa medaglia, aspetti di una medesima operazione ideologica: negare l'autonomia delle scienze sociali, riportarle sotto il dominio della teologia.

¹⁰ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. II.

¹¹ «Il che significa – nota Kelsen – che il lavoro di Weber è in contraddizione con se stesso» (H. Kelsen, *A New Science of Politics*, cit., p. 23).

¹² Ivi, pp. 23-28.

¹³ Ivi, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 3.

Sin dalle prime battute di *Religione secolare* Kelsen sottolinea i pericoli connessi alla ricerca di 'parallelismi' tra termini e concetti che riguardano campi della conoscenza tra loro diversi quali la teoria sociale e la teologia, la politica e la religione: il pericolo di sopravvalutare somiglianze e di trascurare fondamentali differenze, il pericolo di scambiare per identità quelle che sono invece solo analogie.

Di parallelismi tra ambiti diversi Kelsen stesso aveva fatto uso, nel trattare dei rapporti tra teologia e scienza giuridica. Analogo al dualismo Dio/mondo appariva a Kelsen il dualismo di Stato e diritto, e la questione centrale della dottrina dello Stato – il rapporto tra Stato e diritto – perfettamente corrispondente alla questione centrale della teologia: il rapporto tra Dio e il mondo¹⁶. Anche nel concetto di sovranità Kelsen rilevava delle precise analogie tra teologia e dottrina dello Stato, notando come all'unicità e onnipotenza di Dio corrispondesse l'unicità e onnipotenza dello Stato nella sua sovranità. «Il concetto dello Stato uno-unico della dottrina del diritto corrisponde [...] sopra tutto e in particolare al concetto del Dio uno-unico della teologia giudaico-cristiana»¹⁷.

Dio e Stato si mostrano dunque «concetti affini»¹⁸, dottrina dello Stato e teologia giudaico-cristiana sviluppano una prospettiva analoga; ma l'analogia non è identità, Kelsen lo fa presente al lettore: «mi guardo bene dallo scambiare un'analogia per un'identità»¹⁹. Presentare come identità quelle che sono solo analogie significa, scrive Kelsen, operare un indebito trasferimento di immagini e concetti da un piano all'altro: dalla teologia alle scienze sociali. Significa leggere le scienze sociali nell'ottica della teologia, negandone dunque, esplicitamente o implicitamente, la specificità e l'autonomia.

Superare questa *forma mentis*, spezzare il vincolo tra teologia e scienze sociali è l'obiettivo di Kelsen. Stringere invece questo vincolo, più o meno consapevolmente e intenzionalmente, è l'accusa che dalle pagine di *Religione secolare* Kelsen rivolge ad altri autori: da

¹⁶ H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato* (1922), a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 231.

¹⁷ Ivi, p. 231. Sull'importanza di questo accostamento v. F. Riccobono, *Kelsen e la religione*, in «Rivista di Filosofia del Diritto/Journal of Legal Philosophy», 2, numero speciale 2013 *Diritto e religione*, il quale nota che «lo studio kelseniano del rapporto tra teologia e scienza del diritto e tra i due concetti che costituiscono l'oggetto principale di tali discipline, ovvero Dio e Stato» concorre in maniera decisiva alla edificazione della *Dottrina pura del diritto*, in particolare per quanto riguarda la posizione di uno dei pilastri della scienza giuridica kelseniana: «la critica ai processi di duplicazione che hanno contaminato le costruzioni della scienza giuridica tradizionale» (p. 396).

¹⁸ «La loro caratteristica principale e comune è la *trascendenza*: nella *Staatslehre*, lo Stato è un'entità che trascende il diritto; nella teologia cristiana, Dio trascende il mondo, è «sovramondano» (F. Riccobono, *art. cit.*, p. 397).

¹⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 21 nota 1.

Cassirer a Löwith, Jonas, Voegelin, Heidegger, Jaspers, per citare solo alcuni dei nomi più noti.

Ad accomunarli è una medesima linea interpretativa: il rilievo di una componente teologica in figure come Hobbes, Hume, Kant, Saint-Simon, Proudhon, Comte, Marx, Nietzsche. Si tratta, sostiene Kelsen, di interpretazioni che non tengono conto degli intendimenti di quei filosofi, interpretazioni guidate dall'esigenza di legare alla dimensione religiosa filosofie e dottrine che nulla hanno a che vedere con la religione. Alla medesima esigenza Kelsen riconduce anche l'uso del concetto 'religione secolare', come pure il trasferimento nella dimensione secolare di termini che appartengono alla dimensione religiosa, e in essa sola trovano senso – termini come escatologia, parusia, apocalisse, teodicea.

4. La «teologia mascherata»

«Io condanno il Cristianesimo, levo contro la Chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state sulla lingua di un accusatore. Essa è per me la massima di tutte le corruzioni immaginabili». Così Nietzsche, nell'*Anticristo*²⁰.

Nonostante questa affermazione, avvalorata dall'intera produzione nietzscheana, Karl Jaspers ritiene di poter individuare in Nietzsche un'essenza cristiana. Tale essenza si annida secondo Jaspers in taluni specifici luoghi del pensiero di Nietzsche: nella sua filosofia della storia, nella concezione pessimistica della natura umana e nella «volontà di verità e di scienza»²¹. Puntuale la critica di Kelsen: il concetto nietzscheano di eterno ritorno è del tutto incompatibile con la filosofia della storia di matrice cristiana – semmai, è dai Greci che Nietzsche riceve questa immagine; quanto alla concezione pessimistica della natura umana, essa intanto non è affatto pessimistica, in quanto contempla la possibilità nell'uomo di superare se stesso, in aperto contrasto con l'idea cristiana di peccato originale la quale postula un percorso diametralmente opposto; infine, la verità come *smascheramento* di cui dice Nietzsche non è la verità di matrice giudaico-cristiana. «Secondo i precetti della religione cristiana, la verità deve essere cercata e deve essere proclamata soltanto entro i confini della fede cristiana – ossia soltanto nella misura in cui quella verità non sia in contrasto con l'Antico e il Nuovo Testamento»²². Vale a dire, nella una nella misura in cui non contraddice una verità *rivelata*.

²⁰ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* (1895), § 62, Adelphi, Milano 2013, pp. 95-96.

²¹ K. Jaspers, *Nietzsche e il Cristianesimo* (1946), Marinotti, Milano 2009, p. 103.

²² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 276.

Lungo la stessa linea di Jaspers si muovono Löwith e Voegelin.

Löwith sottolinea l'influenza profonda che il Cristianesimo avrebbe avuto su Nietzsche – «troppo profondamente influenzato da una coscienza cristiana, egli non era in grado di compiere il “capovolgimento di tutti i valori”, che il Cristianesimo aveva effettuato contro il paganesimo»²³ – e accosta la nietzscheana *redenzione* alla redenzione della fede cristiana. Ma l'immagine nietzscheana non ha nulla in comune con la 'redenzione' cristiana, commenta Kelsen.

La volontà redime se stessa attraverso l'accettazione del passato in diretta contrapposizione con l'idea cristiana di redenzione la quale implica la condanna del passato, l'espiazione del peccato passato attraverso il giudizio finale del futuro, e il principio di retribuzione, che è l'essenza di questa giustizia divina.²⁴

Voegelin legge la 'morte di Dio' proclamata nella *Gaia Scienza* come «assassinio gnostico»²⁵.

Si tratta, scrive Kelsen, di interpretazioni improprie e fallaci: lo gnosticismo è un movimento religioso, la filosofia di Nietzsche è antireligiosa; la nietzscheana 'morte di Dio' non è assimilabile alla morte di Dio della teologia cristiana²⁶; presentare, come fa Voegelin, la 'morte di Dio' proclamata dal folle nella *Gaia Scienza* come «assassinio gnostico» significa voler fare intendere che la morte di Dio comporta morte dello spirito, che non vi è altro spirito se non quello di Dio, e che tale morte è il prezzo del progresso²⁷.

Dal Nietzsche cristiano al Nietzsche metafisico: Martin Heidegger ritiene che la metafisica si manifesti nella dottrina dell'eterno ritorno e nella volontà di potenza, e cerca di mostrare come la filosofia nietzscheana presenti una correlazione stretta tra 'verità' e 'giustizia'.

²³ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949) Il Saggiatore, Milano 1989, p. 252.

²⁴ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., pp. 282-283.

²⁵ E. Voegelin, *Scienza, politica e gnosticismo* (1968), trad. it in Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970, p. 74.

²⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 290. Per la teologia cristiana, Cristo che muore sulla croce continua a vivere dopo la morte, non così per Nietzsche: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso» esclama il folle della *Gaia Scienza*, e aggiunge: «Non vi fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state le storie fino a oggi» (F. Nietzsche, *La Gaia Scienza* (1882) § 125, in Id., *Idilli di Messina, La Gaia Scienza e scelta di Frammenti postumi*, Mondadori, Milano 1971, p. 226).

²⁷ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p.291.

Un «palese fraintendimento» del pensiero nietzscheano appare a Kelsen l'interpretazione di Heidegger: in generale, perché Nietzsche è un relativista e il relativismo non si accorda con la metafisica; nello specifico, perché «le cinque parole fondamentali della metafisica di Nietzsche» – volontà di potenza, nichilismo, eterno ritorno, superuomo, giustizia²⁸ – mostrano, contrariamente a quanto sostiene Heidegger, la distanza di Nietzsche dalla metafisica²⁹.

In senso stretto – scrive Kelsen – ‘metafisica’ designa «quell'indagine che ha per oggetto la sfera che trascende il mondo dei nostri sensi, il mondo sovrasensibile, che si trova dietro il mondo sensibile»³⁰. È esattamente questo, prosegue Kelsen, il significato che Heidegger dà al termine: «quell'ordinamento dell'ente nel suo insieme in virtù del quale l'ente viene suddiviso in un mondo sensibile e in un mondo *sovrasensibile*, e il mondo sensibile dipende dal mondo sovrasensibile»³¹.

È questo il senso originario del termine metafisica, «ed è questo il concetto che Nietzsche ha in mente quando rifiuta la “metafisica” e a essa contrappone la propria filosofia»³².

Heidegger sostiene che l'elemento metafisico del pensiero nietzscheano va cercato non in ciò che Nietzsche dice ma in ciò che egli nasconde – le «cose velate» della sua dottrina³³. Ad analogo argomento ricorrono Karl Löwith e Robert Tucker nel sostenere lo spirito religioso del marxismo. Secondo Löwith, «il materialismo storico è essenzialmente, seppur celatamente, una storia del compimento e della salvezza [...] integralmente ispirata (dalla prima proposizione fino all'ultima) da una fede escatologica»³⁴; secondo Tucker, «l'essenza religiosa del marxismo è superficialmente occultata dal rifiuto, da parte di Marx, delle religioni tradizionali»³⁵. Vale per entrambi l'obiezione mossa a Heidegger: «un'interpretazione scrupolosa di un autore deve sempre essere determinata dalle sue intenzioni riconoscibili; e sulle intenzioni di Nietzsche non può esservi alcun dubbio»³⁶. Neppure sulle intenzioni di Marx può esserci alcun dubbio.

Marx non era «un pensatore di tipo religioso», come scrive Tucker, e il socialismo scientifico non era né un sistema religioso né

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), 2 voll., Adelphi, Milano 1994, vol. II, pp. 747-748.

²⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 320 sg.

³⁰ Ivi, p. 308.

³¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 202.

³² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 308.

³³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, p. 228.

³⁴ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1949), Il Saggiatore, Milano 1989, p. 65.

³⁵ R.C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1961, p. 22.

³⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 317.

un sistema ispirato da impulsi religiosi³⁷. Tucker, come molti altri, confonde la morale con la religione.

La confusione di morale e religione è un altro dei temi affrontati in *Religione secolare*. Ripetutamente Kelsen denuncia questa confusione e ciò che essa suggerisce: l'impossibilità di un sistema morale che non sia nel medesimo tempo un sistema religioso. È l'errore di Cassirer³⁸, secondo il quale l'Illuminismo incarna una nuova forma di religione; di Becker, che legge l'etica dell'Illuminismo come morale religiosa³⁹; di Brinton, che tale dottrina intende come un'escatologia⁴⁰; di Frankel, che considera la dottrina illuminista del progresso nell'ottica dell'interpretazione teologica della storia⁴¹.

Vi sono, nota Kelsen, due dottrine essenzialmente diverse del progresso: secondo la dottrina illuminista, esso è opera dell'uomo, e si compie attraverso la scienza; secondo la dottrina religiosa, esso è opera della benevolenza divina. «Il "progresso" nel senso escatologico cristiano e il "progresso" nel senso filosofico secolare sono concetti che non hanno nulla in comune se non il nome»⁴².

La religione implica la credenza in un Dio onnipotente che governa il mondo secondo una giustizia che da lui stesso promana: non è questa, sottolinea Kelsen, la visione dell'Illuminismo, del positivismo, del marxismo.

5. La «religione secolare»

«Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert». Così Cicerone, nel *De inventione*⁴³. Il punto di vista di Kelsen è analogo: la religione implica la credenza in un essere superiore. Muove da questo assunto la critica al concetto di 'religione secolare'.

Non si danno, sostiene Kelsen, religioni *secolari*: «Una 'religione secolare' è una religione privata di ogni religiosità, cioè non è affatto una religione»⁴⁴.

'Religione secolare' è un ossimoro, dietro il quale si celano, più o meno camuffate, più o meno portate alla coscienza riflessiva, istanze oscurantiste. Istanze che premono per riportare alla luce l'antica idea della filosofia *ancilla theologiae*. Istanze che si muovono

³⁷ Ivi, p. 241.

³⁸ E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932) La Nuova Italia, Firenze 1973.

³⁹ C.L. Becker, *La città celeste dei filosofi settecenteschi* (1932), Ricciardi, Napoli 1945.

⁴⁰ C. Brinton, *A History of Western Morals*, Harcourt, Brace and Co., New York 1959.

⁴¹ C. Frankel, *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, King's Crown Press, New York 1949.

⁴² H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 51.

⁴³ Cicerone, *De inventione*, 2, 161.

⁴⁴ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., pp. 25-26.

contro la tendenza, propria dell'età moderna, alla separazione tra ragione e fede, tra mondo e sovramondo, tra immanenza e trascendenza. Analogo discorso vale per espressioni come 'escatologia secolarizzata' e 'parusia secolarizzata': una concezione secolarizzata del mondo nega proprio l'esserci di un *eschaton*, così come nega la presenza del divino nelle cose terrene.

In *L'Avvenire delle religioni secolari* Aron aveva definito religioni secolari «quelle dottrine che, nell'animo dei nostri contemporanei, prendono il posto della fede perduta, e che collocano la salvezza dell'umanità in questo mondo, in un avvenire lontano, nella forma di un ordine sociale da costruire»⁴⁵. Sono 'religioni secolari' il socialismo e il nazionalsocialismo.

Secondo Aron, non è solo la fede in Dio a caratterizzare la dimensione religiosa: è religioso anche chi mette se stesso, le proprie risorse spirituali, i propri sentimenti e le proprie azioni, al servizio di una causa o di un ente.

Le religioni secolari, sostiene Aron, sono appunto 'religioni' in quanto sono in grado di suscitare i sentimenti propri delle religioni tradizionali: devozione, intransigenza, fervore incondizionato; anch'esse indicano valori supremi; avanzano una interpretazione globale del mondo e una spiegazione degli eventi; offrono una via di salvezza.

La salvezza di cui dice il marxismo non è la salvezza di cui dice il Cristianesimo, obietta Kelsen; il fatto di usare questo termine per designare due cose differenti «fa perdere di vista l'essenziale differenza tra di esse e, di conseguenza, la differenza tra il socialismo e le religioni»⁴⁶. La differenza consiste nel fatto che il socialismo è una dottrina atea. Secondo Aron è proprio dei sistemi religiosi indicare valori supremi, e le 'religioni secolari', esattamente come le religioni tradizionali, assolvono questo compito. L'interpretazione di Aron, commenta Kelsen, è «il risultato di una erronea identificazione della religione con la morale, cioè con un sistema di norme morali basate su valori che immancabilmente vengono presupposti come valori supremi (il che non significa, però, come sembra assumere Aron, che essi siano valori assoluti)»⁴⁷. Di analogo tenore le obiezioni mosse a Jacob Talmon, che definisce il totalitarismo sovietico come religione secolare e rintraccia le radici del marxismo nel XVIII secolo, in particolare nelle dottrine dei giacobini e di Babeuf.

⁴⁵ R. Aron, *L'avvenire delle religioni secolari* (1944) in S. Forti (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

⁴⁶ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 29.

⁴⁷ Ivi, pp. 31-32.

Con il declino dell'autorità religiosa, scrive Talmon, «l'etica religiosa dovette essere prontamente sostituita dalla moralità sociale e laica; con la negazione della fede e della giustizia trascendente, lo Stato rimase l'unica fonte e garanzia della moralità»⁴⁸. Talmon confonde religione e morale, scrive Kelsen: per religione secolare intende semplicemente una morale sociale⁴⁹.

Anche Jules Monnerot descrive il totalitarismo come religione secolare. «Quando tutta una serie di avvenimenti, di persone, di idee *sfugge alla critica*, ciò significa che una zona dominata dal *sacro* si contrappone a quella dominata dal *profano*: in questo caso si può parlare di fenomeno religioso. Tale è la religione secolare (e tale è lo Stato totalitario: i due fenomeni sono connessi) caratterizzata com'è dalla presenza attiva d'una *fede*, di *miti*, e di *dogmi*»⁵⁰. Il riferimento esplicito di Monnerot è al comunismo sovietico.

«È semplicemente falso che, quando le idee sono sottratte a ogni critica, ci troviamo sempre in presenza di un fenomeno religioso», commenta Kelsen, che nell'interpretazione di Monnerot rileva «la ben nota fallacia logica; e dietro questa interpretazione di una dottrina atea come religione, la tendenza consapevole o inconsapevole a liquidarla come una religione eretica e falsa, alla quale il Cristianesimo è da preferire»⁵¹.

Una tale obiezione certo non può essere sostenuta nei confronti di Bertrand Russell, che già negli anni '30 del Novecento parlava di «nuove religioni». Ciò che caratterizza un credo religioso, scriveva Russell, è la pretesa di incarnare una verità assoluta; da questa pretesa deriva l'atteggiamento dogmatico, come pure la presenza di una 'ortodossia' e di una 'eresia'. La Germania nazionalsocialista e la Russia comunista hanno anch'esse i loro dogmi, la loro 'ortodossia' e la loro 'eresia'. Lo 'zelo di persecuzione' delle nuove religioni, sostiene Russell, non è dissimile, per intensità e prontezza, da quello dell'Inquisizione⁵².

A Russell, Kelsen obietta un errore di fondo, il medesimo in cui incorrono Aron e tutti gli autori che usano il concetto di religione secolare: non tenere conto del fatto che l'elemento *essenziale* della religione è la credenza in un essere trascendente. È da questa credenza che deriva la pretesa della religione di incarnare la verità.

⁴⁸ J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna 2000, p. II.

⁴⁹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 231.

⁵⁰ J. Monnerot, *Sociologia del comunismo* (1949), Giuffrè, Milano 1970, p. 355.

⁵¹ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 239.

⁵² B. Russell, *Scienza e religione* (1935), Longanesi, Milano 2012, p. 178.

La circostanza che un credo religioso pretenda di incarnare la verità eterna e assoluta non è la caratteristica principale di quella fede, ma è soltanto una conseguenza della credenza nell'esistenza di un essere trascendente.⁵³

6. *Il volto ideologico di Secular Religion*

Non convince la critica di Kelsen al concetto di religione secolare. L'argomento centrale è che di religione si possa parlare solo con riferimento alla fede in un essere trascendente. Da questo assunto derivano tutti gli elementi di critica che, di volta in volta a seconda dell'autore, Kelsen avanza nei confronti dell'uso di quel concetto.

Altri autori danno del termine religione una lettura diversa: religione come atteggiamento mentale e spirituale, caratterizzato da sottomissione e immedesimazione totale in una idea e nella organizzazione preposta alla sua realizzazione. Che tale atteggiamento sia rivolto a Dio o sia rivolto a un ente o a un progetto politico non rileva, l'atteggiamento è comunque lo stesso. Così, il fatto che comunismo e nazionalsocialismo non possedessero fondamento religioso non implica che i rispettivi principi e valori non fossero percepiti e vissuti con una carica emotiva, di 'fede', non dissimile da quella religiosa. Il fatto che si trattasse di valori estranei a un credo religioso e dunque privi di *assolutezza* e *verità* nel senso teologico del termine, non esclude che essi fossero presentati, e vissuti, come assoluti, e giusti e veri. Neppure esclude il loro carattere dogmatico. Secondo Kelsen invece, il nesso religione-trascendenza implica l'impossibilità di un uso secolarizzato del termine. Ma non è qui il vero punto della questione. Il punto della questione è la convinzione di Kelsen che il ricorso al concetto di religione secolare veicoli una precisa ideologia. Non meno ideologica è però la critica di Kelsen.

Nella Prefazione al volume Kelsen indica le due diramazioni della sua critica: la pretesa che sussista una teologia nascosta in autori e in filoni di pensiero che nulla hanno a che vedere con la religione e l'uso del concetto di religione secolare. Kelsen le assimila, le tratta congiuntamente, considerandole due aspetti di una medesima operazione ideologica: riportare le scienze sociali sotto il dominio della teologia. Le pagine conclusive del volume esplicitano la valenza politica di una tale operazione.

L'interpretazione contro la quale l'autore sta combattendo è parte di un movimento intellettuale interno alla civiltà occidentale, il quale può essere compreso solo attraverso il riconoscimento della sua funzione sociale [...] questo movimento sociale ha come scopo il ritorno della

⁵³ H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p.43.

religione nella politica e della teologia nella scienza. Infatti, si ritiene che soltanto con tale ritorno (ossia con il ritorno alla credenza che l'ordine sociale capitalistico-democratico nell'emisfero occidentale corrisponda alla volontà di un'autorità trascendente e perciò assoluta) questo ordine sociale possa essere giustificato nel suo conflitto con il comunismo.⁵⁴

Di questa interpretazione risente tutto il volume, che vede riuniti in un medesimo orizzonte critico autori dalle biografie intellettuali così profondamente diverse, quali sono quelli con i quali Kelsen si confronta. Di essa risente, in particolare, la critica al concetto di religione secolare.

A ben vedere, 'religione secolare' è espressione per dire ciò che, in altre opere, Kelsen stesso diceva: vi sono dottrine politiche che presentano i propri valori come assoluti, vi sono regimi politici che sulla base di tali dottrine istituzionalizzano questi valori, incorporandoli nell'ordinamento giuridico. In questa direzione si sono mossi il comunismo in Unione Sovietica, il fascismo in Italia, il nazionalsocialismo in Germania.

In *Religione secolare* Kelsen contesta che si possa parlare di dogmi con riferimento alle 'religioni secolari', con specifico riferimento al marxismo. Solo sulla base di una «inaccettabile identificazione» di religione e morale si può sostenere che alcune dottrine politiche, marxismo incluso, mostrino i tratti tipici dei dogmi religiosi.

Un dogma è una verità rivelata da Dio e proclamata dalla Chiesa. La proclamazione da parte della Chiesa comporta l'obbligo di credere a quella verità, un obbligo che è sanzionato dalla punizione divina. La dottrina marxista non contiene nulla che possa essere considerato un dogma nel vero senso della parola. Non vi è alcuna verità che sia rivelata da Dio, né alcuna verità cui i marxisti "abbiano l'obbligo" di credere.⁵⁵

Non è solo un fatto di marxismo, nel senso della dottrina di Marx. A proposito del comunismo sovietico Kelsen scrive che un ordinamento totalitario può abbracciare una religione o proibire una religione senza per ciò essere esso stesso una religione: «l'ordinamento giuridico dell'Unione Sovietica non proibisce nemmeno la religione, ma la relega nella sfera privata, individuale, e dunque non è completamente totalitario»⁵⁶. Ma in *Essenza e valore della democrazia*, proprio a proposito del regime sovietico, scriveva che alla democrazia «che Marx ed Engels consideravano ancora

⁵⁴ Ivi, pp. 363-364.

⁵⁵ Ivi, pp. 32-33.

⁵⁶ Ivi, p. 240.

come conciliabile con la dittatura del proletariato, anzi, come la forma di questa dittatura, si è sostituita una dittatura che si presenta come l'assolutismo di un dogma politico e di una dittatura di partito che incarna tale dogma»⁵⁷. È evidente che Kelsen usa la parola 'dogma' in un senso che non è quello religioso del termine, esattamente come coloro che la usano con riferimento al concetto di religione secolare. Sempre in *Essenza e valore della democrazia* Kelsen criticava la visione marxista secondo la quale solo la democrazia sociale o proletaria è 'vera' democrazia, con evidente traslazione del significato di *verità* su un piano che non è quello religioso. Con la nozione di democrazia sociale opposta a quella formale, scriveva «si nega semplicemente la differenza tra democrazia e dittatura e si considera la dittatura che si asserisce realizzi la giustizia sociale come "vera" democrazia»⁵⁸. In *Religione secolare* nega che si possa usare il termine 'salvezza' con riferimento a regimi politici; nei *Fondamenti della democrazia* notava come la dottrina politica del fascismo e del nazionalsocialismo si presentasse come «una nuova via di salvezza politica»⁵⁹.

In *Religione secolare* Kelsen insiste sull'intrinseco nesso che lega la religione alla fede in un essere divino, e proprio su questa base esclude in maniera categorica che si possa usare il concetto di religione secolare con riferimento ai regimi totalitari. Nei *Fondamenti della democrazia* si legge qualcosa di diverso:

Dove la ideologia politica di un governo autocratico e totalitario non consente di ricorrere all'assoluto fornito da una religione storica, come nel Nazionalsocialismo o nel Bolscevismo, essa mostra una evidente tendenza ad assumere carattere religioso col rendere assoluto il proprio valore fondamentale: l'idea di nazione, l'idea di socialismo.⁶⁰

Ciò che Kelsen denunciava è esattamente ciò che da corpo al concetto di religione secolare.

Non c'è motivo di ritenere che Kelsen abbia mutato opinione sui regimi totalitari. È probabile invece che non sia riuscito a distaccarsi dal nucleo originario di *Religione secolare* – la recensione al volume di Voegelin – e dal clima politico, e più in generale culturale, che fece da sfondo a quella recensione: gli anni '50 del Novecento.

⁵⁷ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1929) in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 144.

⁵⁸ Ivi, p. 142.

⁵⁹ H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia* (1955) in Id., *La democrazia*, cit., pp. 190-191.

⁶⁰ Ivi, p. 244.

L'amico e biografo Rudolf Métall scrive di un ripensamento di Kelsen riguardo al concetto di religione secolare, ripensamento che sarebbe all'origine del suo rifiuto di procedere alla pubblicazione del volume⁶¹.

Secondo Métall, Kelsen si rese conto che possono darsi sentimenti religiosi intensi anche in assenza della fede in un essere trascendente; il che è come dire che si rese conto che il concetto di religione secolare possiede un senso non esauribile entro i confini di una operazione ideologica. I passi sopra citati mostrano che, al tempo della stesura di *Secular Religion*, Kelsen ne era già consapevole.

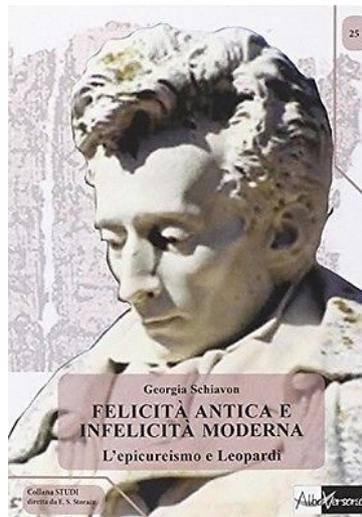
Università della Calabria

famian@libero.it

⁶¹ R.A. Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Deuticke, Wien 1969, p. 91 (in H. Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. XXXIV).

Recensioni

Georgia Schiavon, *Felicità antica e infelicità
moderna. L'epicureismo e Leopardi*



di

ANDREA CAMPANA

Il libro, promosso dal Fonds für Altertumswissenschaft dell'Università di Zurigo, esce nella collana filosofica «Studi» di AlboVersorio, diretta da Erasmo Silvio Storace; come si legge nella *Nota di ringraziamento* stesa da Schiavon (p. 12), esso è l'esito dell'approfondimento della tesi di dottorato in filosofia dell'autrice, «svolta nell'ambito di una Cotutela tra l'Università di Fribourg (Svizzera)», dove è stata discussa nel 2009, «e l'Università di Venezia»: direttori della tesi sono stati, rispettivamente, a Fribourg Dominic O'Meara, professore emerito di filosofia antica, che ha scritto anche la *Prefazione* al volume (pp. 13-14), e a Venezia Giorgio Brianese, studioso di Popper, Gentile e Michelstaedter (viene ringraziato, per i consigli ricevuti, anche un altro esperto di filosofia

RECENSIONI

Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

greca, Stefano Maso). Questi pochi dati ci fanno già comprendere che il saggio di Schiavon non nasce in ambito italianistico, bensì rigorosamente filosofico. Come spesso accade, un taglio disciplinare diverso da quello più consueto non è un male ma un bene per l'analisi dei fatti letterari; è per così dire un arricchimento, un valore aggiunto, e la ricerca che stiamo presentando è di ciò un evidente esempio.

Nella *Prefazione*, O'Meara pone subito l'accento sul fine principale del libro: «reperire le ragioni filosofiche profonde del divario che separa» Leopardi da Epicuro e dai suoi seguaci (p. 13). Esistono infatti delle evidenti somiglianze fra l'epicureismo e il pensiero leopardiano, che O'Meara elenca, sintetizzando le ampie argomentazioni che si trovano nelle pagine successive: «un medesimo materialismo antiplatonico e antiaristotelico, un'epistemologia empiristica, la negazione di una visione teleologica della natura e dell'esistenza di una vita dopo la morte, un'etica sensistica incentrata sull'opposizione tra piacere e dolore» (*ibid.*); tuttavia esistono anche, fra di essi, notevoli e non trascurabili divergenze. Al riguardo – lo nota sempre O'Meara – la trattazione di Schiavon porta a emergere, nella fattispecie, quanto segue: «malgrado la condivisione di [...] assunti comuni, [...] Epicuro sostiene che la felicità è possibile, a portata di mano, mentre Leopardi giunge alla conclusione contraria: la condanna dell'uomo ad un destino di infelicità» (*ibid.*). Proprio l'aver dimostrato in modo inequivoco che Epicuro e Leopardi non sono figure giustapponibili, come pur potrebbe sembrare considerando le molte vistose analogie, è, a nostro avviso, uno degli elementi di maggior novità e interesse del confronto operato da Schiavon, un confronto che mostra rara acribia e assoluta competenza tecnica e filologica in fatto di filosofia antica. Sulla strada di un distanziamento fra sistema epicureo e sistema leopardiano erano già andati quasi tutti i critici precedenti (tranne Cargnelli), però mai con altrettanta larghezza di indagini e minuzia terminologica.

Nella parte I, *Leopardi e l'epicureismo* (pp. 15-53), l'autrice ricostruisce, prima di ogni altra cosa, lo *status quaestionis*. Il novero di studiosi che si sono occupati del problema va dai pionieri Baracconi (1883), Cargnelli (1901) e Borra (1911) ai più recenti e attrezzati Timpanaro (1965, 1988), Grilli (1982, 2001), Saccenti (1982), Capasso (1983), Naddei Carbonara (1983), Mazzocchini (1987, 2003), Sconocchia (1990, 1994), Agosti (1992) e Vincieri (2005); tutte le posizioni vengono esaminate da Schiavon una a una e messe in relazione fra loro, specie in riferimento al dilemma assai spinoso del grado di conoscenza effettiva, da parte di Leopardi, di testi di Epicuro o di epicurei (soprattutto, com'è ovvio, del *De rerum natura* di Lucrezio). Ebbene, dopo uno scrutinio completo delle opere

leopardiane e della bibliografia critica disponibile, Schiavon conclude che il poeta recanatese ebbe «una conoscenza poco approfondita dell'epicureismo»: nelle opere giovanili, infatti, egli cita «i testi epicurei e il poema lucreziano [...] nella maggior parte dei casi da fonti indirette (gli apologisti cattolici, Cicerone, opere di altri autori moderni) e comunque in modo generico [...] e saltuario» (pp. 35-36), e, nello *Zibaldone*, «nel contesto di osservazioni storico-linguistiche, lessicali e grammaticali» (p. 36), dunque sempre indirettamente («con molta probabilità», osserva ancora Schiavon, *ibid.*, li cita indirettamente anche nell'elenco di letture del 1830). Tale conoscenza poco approfondita, però, non esclude affatto un influsso, anche potente.

Un ampio regesto di convergenze e divergenze fra epicureismo e sistema leopardiano viene fornito nelle parti II-IV, ciascuna delle quali è ulteriormente suddivisa in capitoli che si occupano, *alternatim*, prima dell'una poi dell'altra dottrina, così da istituire un parallelo sempre preciso, non generico, su singoli snodi filosofici: tale regesto nel caso di Leopardi poggia prevalentemente – giocoforza – su passi tratti dallo *Zibaldone* e dalle *Operette*, i luoghi cioè in cui il poeta manifesta il proprio pensiero in forma più esplicita e strutturata. La parte II è dedicata alla *Teoria della conoscenza* (pp. 55-87); la III al concetto di *Natura* (pp. 89-171); la IV, la più estesa, all'*Etica* (pp. 173-350). Molto ci sarebbe da dire su ognuna di esse, labirintiche sia per le ispezioni compiute, sia per la profusione di informazioni filologiche e filosofiche sul greco adottato da Epicuro e dai suoi epigoni. Ci limiteremo in questa sede ad alcune registrazioni che ci paiono significative.

In merito alla teoria della conoscenza (parte II), Schiavon nota che sia Epicuro sia Leopardi negano le idee innate platoniche: per loro, come per il sensismo settecentesco, «la conoscenza non può precedere l'esperienza sensibile, ma avviene solo sulla base di essa» (p. 56); la studiosa afferma che, tuttavia, «la critica all'innatismo produce nel pensiero di Leopardi esiti diversi che in quello epicureo» (p. 78), e in particolare: «Epicuro combatte lo scetticismo. Pur avendo nella sensazione la sua base, per Epicuro, attraverso un processo di inferenza, la ragione giunge alla conoscenza dei principi [...]. L'atomo, principio ultimo della fisica, lo è anche della conoscenza, impedendo lo svolgersi all'infinito dell'analisi della materia. Per Leopardi invece la negazione delle idee innate implica che delle cose non si può che constatare l'“esistenza”, ovvero la “possibilità”. L'empirismo, cioè, conduce Leopardi allo scetticismo, alla distruzione di ogni verità che si pretenda assoluta, che pretenda di esaurire la conoscenza delle cose e dei loro principi: “nessuna verità né falsità è assoluta [...] neppur dentro i limiti della

concezione e ragione umana”» (pp. 78-79; le citazioni fra virgolette alte provengono dallo *Zibaldone*).

Altre divergenze degne di nota emergono dall'analisi del concetto di natura sostenuto dai due pensatori, simile soltanto per alcuni aspetti (parte III). Anche Epicuro, come Leopardi, sostiene che la materia è eterna e increata («Il fondamento della fisica epicurea è il principio dell'*ex nihilo nihil*, comune alla filosofia greca, che nega la creazione dal nulla», p. 89; «Lo stratonismo di Leopardi è [...] più vicino al materialismo greco, che concepisce la materia increata, che alle riproposizioni dell'atomismo fatte dai moderni», p. 118); è altresì comune all'epicureismo e a Leopardi il rigetto della «concezione provvidenzialistica della natura e del divino, tra i cui principali esponenti figurano Platone e gli Stoici» (p. 131), e, insieme, di uno dei «corollari del creazionismo, ovvero [...] il pregiudizio antropocentrico» (p. 132). Ma non manca neppure su questo fronte dell'idea di natura una differenza essenziale: «Per Epicuro [...] l'azione spontanea della materia è regolata da un principio di limite immanente che ne definisce la possibilità. La natura opera *sua per se sponte*, ma la conformazione degli atomi e le leggi immutabili del loro moto limitano le possibilità di aggregazione della materia [...]. Per Leopardi invece l'azione spontanea della materia è infinitamente libera, poiché non ha alcun limite: il principio della natura è la possibilità illimitata. Nel *Frammento apocrifo* le trasformazioni della materia non sono regolate da un principio assoluto. La “forza della materia”, la *vis* che muove l'eterno processo della natura, è possibilità infinita, possibilità di formare ordini di cose infinitamente diversi tra loro» (p. 120; fra virgolette alte è riportata un'espressione usata da Leopardi nel *Frammento*). Schiavon tiene in debito conto, nel suo ragionamento, anche dell'influsso avuto sullo stratonismo leopardiano dalla voce *Spinoza* del *Dictionnaire* di Bayle (pp. 119-120), nonché di tutta la critica che si è impegnata in precedenza su questo tema, tra Galimberti, Damiani e Severino.

La parte IV, dedicata all'*Etica*, si apre con la constatazione che «il materialismo epicureo si estende anche alla concezione della $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ », in quanto «nella teoria epicurea l'anima è un'entità corporea, cioè composta di atomi», e «non può esistere separata dal corpo»: «nasce insieme al corpo e con esso si dissolve e perciò è mortale» (p. 173). Anche Leopardi condivide questa prospettiva antispiritualistica, in termini molto vicini a quelli epicurei: a suo giudizio, però, diversamente da quanto fa l'epicureismo, la materialità dell'anima è fonte per l'individuo di assoggettamento e di dolore. Mentre per Epicuro, infatti, la ragione è libera e sovrana rispetto ai vincoli biologici, per Leopardi è invece inefficace davanti a essi, e l'uomo è succube della tirannia del corpo. Così scrive Schiavon: «Se per

Epicuro la ragione è in grado di agire sulla materia psichica ed esercitare il controllo sui desideri οὐκ ἀναγκαῖαι, prodotti dall'opinione, rendendo il saggio inattaccabile dalla τύχη, per Leopardi l'uomo è completamente determinato dalla sua costituzione biologica (ovvero dall'infinità materiale del desiderio), dalle sue condizioni fisiche e dalle influenze esterne, fattori rispetto ai quali la ragione è impotente, ed è per tale motivo condannato all'infelicità» (p. 196).

Allo stesso modo, le opinioni degli epicurei e di Leopardi convergono solo apparentemente riguardo al concetto di piacere. Anche Epicuro «identifica l'εὐδαιμονία, il fine dell'uomo, con l'ἡδονή» (p. 197): anche per lui «la natura umana è essenzialmente *desiderio del piacere*» (*ibid.*; corsivo nel testo) e «tutti gli esseri viventi, [...] fin dalla loro nascita, cioè prima di qualsiasi possibile corruzione della loro *natura*, ricercano il piacere e fuggono il dolore» (p. 198); inoltre, anche Epicuro, come Leopardi, quando parla di «piacere» quale unica fonte di felicità umana non intende *un* piacere singolo, determinato, ma *il* piacere, uno «stato di piacere permanente, coinvolgente l'intero composto psicosomatico» (p. 219). A dispetto di queste somiglianze, tuttavia, la «teoria del piacere» leopardiana è, a guardare a fondo, ben altra cosa rispetto a quella epicurea: per Epicuro tale «stato di piacere permanente» è conseguibile «in virtù della naturale limitatezza del desiderio» (*ibid.*); per Leopardi, invece, «non si dà mai soddisfazione del desiderio del piacere», e «si possono conseguire solo dei piaceri particolari, che, in quanto finiti, sono insufficienti a soddisfare la ricerca del primo, sia per durata [...] che per estensione [...]» (*ibid.*).

La collazione serrata e puntuale fra le tesi epicuree e quelle leopardiane prosegue ancora riguardo ai concetti di morte (pp. 267 ss.), di diritto (pp. 293 ss.) e di società (pp. 309 ss.). Su diritto e società, mettendo in dialogo fonti che riportano le dottrine epicuree da un lato (le *Massime capitali*, le *Sentenze vaticane*, il *De abstinentia* di Porfirio, l'*Adversus Colotem* di Plutarco, ecc.) e *Zibaldone* dall'altro, Schiavon è in grado di indicare con estrema chiarezza punti di contatto e di distacco, secondo un'argomentazione che val la pena seguire – una volta di più – dalla viva voce della studiosa: «Per l'epicureismo la razionalità del diritto è fondata sulla sua utilità per una vita piacevole. Anche per Leopardi la civilizzazione coincide con la razionalizzazione degli istinti individuali; ma la vita sociale, in particolare nella sua forma moderna, che egli definisce “stretta”, potendo sussistere solo a spese dell'amor proprio, ha delle conseguenze negative per il piacere individuale. Per gli Epicurei, al contrario, il diritto non rappresenta una repressione della tendenza, innata in ogni essere vivente, al perseguimento del piacere individuale, del quale anzi favorisce il raggiungimento proprio

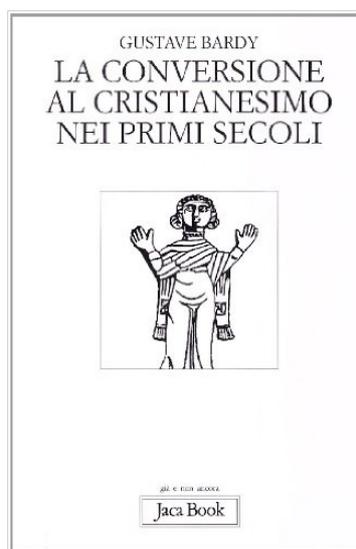
attraverso la limitazione dei desideri irrazionali da esso attuata in quanto funzionale alla vita sociale. L'epicureismo non rileva cioè una contraddizione tra piacere individuale e vita sociale, come fa invece Leopardi» (pp. 299-300).

Chiude il volume una bibliografia (pp. 353-391) comprendente, oltre all'*Avvertenza* relativa alle fonti utilizzate, almeno tre sezioni da segnalare in modo speciale – perché possono risultare preziose per i leopardisti che battono questi campi d'indagine –: *Opere di Epicuro, di epicurei e di altri autori antichi* (pp. 355-360), *Studi sull'epicureismo e su altri autori antichi* (pp. 361-377) e *Studi su Leopardi e l'epicureismo* (pp. 390-391). Quest'ultima sezione, coi suoi soli diciassette lemmi, testimonia di per se stessa l'importanza che ha oggi, e avrà nel prossimo futuro, il saggio di Schiavon.

andrea.campana@unibo.it

Schiavon, Georgia, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, AlboVersorio, Milano 2015, 392 pp., € 25,00.

**Gustave Bardy, *La conversione al cristianesimo
nei primi secoli***



di

DARIO DOMENICALI

Publicato a Parigi nel 1947 per Aubier, Editions Montaigne, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, di Gustave Bardy, è edito per la prima volta in Italia nel 1975, per i tipi di Jaca Books di Milano, ai quali si deve questa ottava ristampa. L'obiettivo dell'autore, studioso di patrologia vissuto nella prima metà del secolo scorso, è importante quanto ambizioso: analizzare l'evento della 'conversione al cristianesimo' con una prospettiva di indagine a metà tra la ricerca storica e l'approccio della fenomenologia della religione, sottolineando come tale fenomeno sia in netta discontinuità con situazioni simili nelle religioni anteriori e come solo nel

RECENSIONI

Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

cristianesimo la 'conversione' abbia assunto quel carattere di irriducibilità radicale che oggi attribuiamo al termine.

Bardy intende dimostrare come solamente con la religione cristiana la conversione assuma una importanza pregnante nella vita dei credenti, tanto da convincerli a compromettere la propria sicurezza, quella dei propri cari e tutto il tessuto di relazioni civili che avevano instaurato fino a quel momento nella società per aderire al messaggio di salvezza proveniente dalla Palestina.

Sebbene il linguaggio sia molto segnato da locuzioni tipicamente teologiche, che uno storico odierno tenderebbe a evitare, e la scrittura appaia a una prima lettura come 'militante', l'opera non risente di toni apologetici: l'oggettività della realtà presentata è vagliata da un uso articolato di fonti, soprattutto primarie, che fanno in modo che siano i documenti a darsi per ciò che sono e a trasmettere la testimonianza degli autori in causa.

Minore ma comunque di alto livello è l'uso della letteratura secondaria, tra cui figurano gli studi di Festugière, Lagrange, Lafaye, Bauer e Harnack, che sono funzionali a ricostruire il quadro storico e religioso che fa da sostrato al fenomeno in esame.

Il testo è suddiviso in otto capitoli, raggruppati implicitamente in due parti: la prima è incentrata sul concetto di conversione, il suo inquadramento storico e la sua effettiva e diversamente motivata attuazione nei contesti antecedenti quello del cristianesimo, ovvero nel paganesimo greco-romano (cap. 1), nella filosofia (cap. 2) e nel giudaismo (cap. 3), concludendosi con le motivazioni proprie della conversione al cristianesimo (cap. 4); la seconda, più estesa, nei primi due capitoli si sofferma sulla fenomenologia interna alla conversione cristiana, sulle esigenze (cap. 5) e sugli ostacoli (cap. 6) che essa comporta nell'individuo, mentre gli ultimi due capitoli, rispettivamente, sono riservati ai metodi usati per produrre e invogliare l'atto di conversione (cap. 7) e all'analisi del fenomeno dell'apostasia, considerata un tipo di conversione reso possibile dalla vita cristiana stessa (cap. 8).

Volendosi soffermare su un'analisi più dettagliata del testo, appare notevole l'attenzione con cui si ricostruisce in generale l'evento della conversione dall'antichità al tardoantico, ovvero come da evento raro e poco incisivo nella religione pagana, di maggiore rilevanza nella filosofia e di ragguardevole problematicità nel giudaismo, arrivi a divenire 'opzione fondamentale' nel cristianesimo. L'autore, citando ampiamente dai testi del II e III secolo, delinea la sempre maggiore importanza assunta dal concetto di conversione attraverso l'incontro tra le diverse tradizioni religiose e la filosofia, maturando all'interno delle coscienze degli uomini della tarda antichità.

Nella religione tradizionale greco-romana tale nozione era marginale in quanto, nella concezione politeistica, i culti erano assimilati e affiancati gli uni agli altri, fermo restando che l'unica condizione imprescindibile rimaneva la partecipazione alla vita religiosa civile mediante la pratica dei sacrifici e dell'adorazione in pubblico degli dèi della città: nel privato il cittadino avrebbe potuto anche essere scettico, ma la coesione cittadina doveva mantenersi attraverso i riti, pubblicamente fruiti ai fini del mantenimento dell'ordine teologico-politico della città. Non a caso è citato l'esempio di Socrate, la cui colpa reale fu quella di compromettere l'ordine della teologia *instrumentum regni* di Atene.

Con il sopraggiungere delle religioni misteriche iniziatiche l'evento della conversione assume un diverso significato ma non presenta ancora il carattere d'irriducibilità ricercato da Bardy. L'autore nota come nei misteri ci siano motivi inediti per la religione tradizionale, come quello soteriologico legato alla mediazione del dio che trae fuori i perfetti dal ciclo di reincarnazioni, ma sostanzialmente il culto misterico non diventa esclusivo nella vita degli iniziati: si affianca anche questo nel *pantheon* di divinità onorate, limitato però a una piccola élite di iniziati, a cui è imposto il segreto nei confronti dei più semplici o degli esterni alla setta. Rispondendo alla possibile obiezione di considerare come *sui generis* il caso di Lucio, che nelle *Metamorfosi* di Apuleio si converte e si dedica totalmente al culto di Iside per aver ottenuto da lei la salvezza dopo una serie di peripezie, Bardy tuttavia ne riconduce le azioni allo stesso formalismo individuato nella ritualità della religione civile: purificazioni, astinenze e condotte sono sempre circoscritte a un periodo determinato di tempo, dopo il quale scatta quasi meccanicamente la 'dignità' nei confronti della divinità a cui si è consacrato il proprio servizio.

Discorso diverso è quello della filosofia, verso cui si spingono gli animi più acculturati, che tenta di rispondere alle domande impellenti dell'uomo attraverso la speculazione: le diverse scuole propongono ciascuna la sua via per consentire all'uomo l'accesso alla felicità e rispetto alla religione tradizionale le filosofie ricercano la spiegazione fisica e metafisica della realtà che il mito pagano avrebbe potuto racchiudere in forma germinale. Non a caso le scuole medioplatoniche e poi neoplatoniche faranno dell'allegoria la chiave di interpretazione del dato tradizionale. Attraverso la ricerca della verità metafisica oltre i dati culturali propri di ogni civiltà, spiega Bardy, l'accoglimento della ragione filosofica produsse una larga schiera di pensatori che impostarono la loro vita in modo radicalmente diverso dal resto della società, ma non riuscirono ad avere su di essa alcun impatto perché la prassi non andava al di là della propria individualità e spesso si doveva, per

motivi politici, scendere a compromessi: i pensieri di Seneca sull'uguaglianza degli schiavi o lo scetticismo privato di Cicerone s'infrangevano contro una società che si reggeva sulla schiavitù e che pretendeva un culto pubblico per educare le coscienze all'ideale imperialistico romano.

La ricerca filosofica della verità conosce però un fecondo rapporto sia con il giudaismo sia con il cristianesimo: il popolo ebraico non solo accolse in alcuni casi il confronto con gli altri popoli (Filone, Giuseppe Flavio), ma esercitò anche una discreta buona influenza su alcuni pagani che si avvicinarono alla religione di Mosè. Tuttavia i cosiddetti «tementi Dio», cioè i pagani che frequentavano le sinagoghe e si avvicinavano alla dottrina giudaica, non potevano partecipare allo stesso modo di chi era stato circonciso e cresciuto come giudeo: nonostante tutta la loro buona volontà, il proselito era considerato con meno diritti del nato ebreo, contravvenendo all'istanza profetica dell'Israele delle genti, con qualche rara eccezione ricordata da alcuni rabbi.

Proprio su questo mancato slancio universalistico (etnico e sociale) andrà invece a impiantare la sua predicazione il cristianesimo, cui l'autore attribuisce quel tipo di conversione irriducibile.

Bardy si rammarica che non siano pervenute le testimonianze dirette dei semplici e degli umili (analfabeti perlopiù!) che scelsero di convertirsi alla fede nel Dio di Gesù, ma tenta comunque di restituire lo spirito che avrebbe potuto guidarli, attraverso gli atti dei martiri e le opere di intellettuali cristiani che, oltre a fornire il resoconto della loro conversione, riportano a livello edificante episodi della vita quotidiana dei cristiani dei primi secoli. Ciò che emerge nel caso dei colti è un desiderio di verità che il paganesimo non poteva soddisfare: l'identificazione della verità creduta con quella professata nel culto divenne accessibile a chiunque si pentisse dei suoi peccati e chiedesse il battesimo, mentre in tutti, modesti e agiati, ignoranti e letterati, si avvertiva un senso di riscatto e liberazione dalla zavorra della fatalità, che pervadeva la visione pagana del mondo, e conseguentemente dal mistero del male, in un movimento di rinascita che permetteva a ciascun credente di aspirare alla santità, non più secondo norme legali da ottemperare, ma in virtù della disposizione del cuore rinnovato dall'adesione totale a Cristo morto e risorto.

Per i primi cristiani, commenta Bardy, dovette trattarsi di una scelta molto radicale: una rinuncia al passato e un assenso alla dottrina e alla prassi cristiane comportavano una non facile esistenza per chi si avviava verso questa strada. Farsi cristiani comportava la rescissione dei legami sociali e familiari, il rifiuto della tradizione (equivalente a un tradimento patrio) e la messa in

discussione del sistema religioso statale, con conseguenti persecuzioni nella misura in cui i convertiti venivano percepiti come possibili fonti di disordine. In ciò assume un ruolo fondamentale l'apostolato, che nel libro viene ampiamente descritto nei diversi modelli, adattati ai vari destinatari. Le fonti principali sono i resoconti di Giustino, Clemente, Origene e Tertulliano, i quali tracciano il quadro degli eventi, riportando casi e facendo nomi che, se pure non fossero veramente aderenti alla realtà storica, possono comunque essere presi in considerazione per il carattere di verosimiglianza con altri documenti coevi, non riducibili a *topoi* della letteratura apologetica. A conferma di questo, vediamo che fonti posteriori come Eusebio e Girolamo sono vagliate criticamente e decostruite alla luce del loro atteggiamento di esaltazione e celebrazione di un impero già cristianizzato, così come riguardo alla demonizzazione delle figure apostatiche, soprattutto quella dell'imperatore Giuliano. A quest'ultimo Bardy restituisce l'aura di dignità intellettuale che la sua posizione di sconfitto e di invisibile aveva compromesso nella tradizione storica immediatamente successiva alla sua morte.

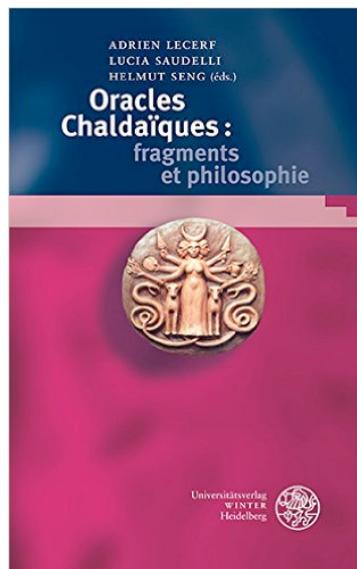
In conclusione questo studio di Bardy, sebbene risulti per alcuni aspetti datato per quanto riguarda termini e categorie storiografiche, è ancora capace di restituire la tensione religiosa nel più ampio panorama storico dell'epoca così come nei singoli casi che la documentazione è riuscita a conservare e a trasmettere alla storia.

Sapienza *Università di Roma*

ddomenicali@inwind.it

Bardy, Gustave, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 2015, 345 pp., € 19,00.

Adrien Lecerf, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éds.),
Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie



di

LUCIANO ALBANESE

Questo volume, quarto della «Bibliotheca Chaldaica» di Helmut Seng, raccoglie gli atti dei due convegni parigini dallo stesso titolo (*Oracles Chaldaïques, fragments et philosophie*), organizzati da Lucia Saudelli e Adrien Lecerf il 27 giugno 2009 e il 2 ottobre 2010.

Nell'*Introduzione* i tre editori del volume espongono le finalità e il senso dei due convegni. Essi si annunciano come propedeutici ad una nuova edizione degli *Oracoli*, che rispetto a quella ormai standard di des Places tenga maggior conto di tutte le testimonianze, oltre che dei frammenti esametrici, e nel contempo collochi gli stessi nel panorama più ampio del medio e neoplatonismo sia greco che

RECENSIONI

Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

latino, senza dimenticare gli apporti della religione e della filosofia orientale.

In questa direzione si muove già il saggio di apertura di Michel Tardieu (*Le paradis chaldaïque*). Il termine «paradiso», ricorrente nei fr. 107 e 165, nel passaggio dalla cultura iranica – da cui origina – a quella ebraica (e poi cristiana), cambia di significato. Nella cultura iranica ha il senso profano di un ‘giardino delle meraviglie’ (una sorta di ‘parco di Bomarzo’). Il significato, filosofico e teologico insieme, che esso assume negli *Oracoli*, nettamente antitetico a quello originario, non si spiega senza presupporre ascendenze ebraiche. A tal fine Tardieu ricostruisce una serie di passaggi che partendo da Filone Alessandrino risalgono alla *Sagesse de Ben-Sira* (II a.C.). Questa ricerca, magistralmente condotta, conferma la primitiva impressione di Kroll (*De Oraculis Chaldaicis*, 65), poi ‘prudentemente’ ritrattata negli anni del nazismo, sulle fonti ebraiche del frammento stesso.

Decisamente controcorrente rispetto all’esegesi tradizionale si muove il saggio di Helmut Seng (*Hapax epekeina und dis epekeina*), che cerca di rovesciare il significato corrente dei due termini. Si è sempre pensato, sulla base delle evidenze testuali, che il primo termine identificasse il primo Padre o primo intelletto degli *Oracoli* (la prima divinità incomparabilmente [*hapax*] trascendente e non operativa), e il secondo termine il secondo Padre o secondo intelletto (la seconda divinità o intelletto demiurgico e quindi operativo). A partire da Hadot (*Porphyre et Victorinus*, I, 274-75), inoltre, il primo Padre veniva associato ad Ad, il secondo a Adad. Erano gli stessi autori degli *Oracoli*, infatti, Giuliano il Caldeo e Giuliano il Teurgo, ad usare (come si evince da un passo del *Commento al Parmenide* di Proclo) la divinità mesopotamica Adad come metafora della derivazione del secondo padre, la *diade*, dal primo, la *monade*, tramite il ‘raddoppiamento’ di questa (una sequenza di origine accademica/neopitagorica largamente presente nel medioplatonismo e oltre).

Cerco ora di riassumere scheletricamente, per quanto è possibile in questa sede, perché Seng si opponga a questa tradizione esegetica. In estrema sintesi, Seng 1) ritiene filologicamente indimostrabile la sovrapposibilità di Ad/Adad e *hapax epekeina/dis epekeina*; 2) legge nel *nou gar noos* del fr. 5 (che Proclo nel contesto del fr. 169 riferisce al secondo Padre) non un genitivo di appartenenza (‘è l’intelletto di un intelletto [superiore] l’artefice del cosmo’), ma un genitivo paraonomastico, come ad es. *peghe pegon* del fr. 30. E infine 3) riferisce la qualifica di *dis epekeina* al primo Padre (perché *dis epekeina*, ‘due volte al di là’ sarebbe equivalente al ‘tre volte grande’ Trismegisto della tradizione ermetica), e quella di *hapax*

epekeina (letta come ‘una sola volta al di là’) al secondo, l’intelletto demiurgico.

Il carattere ‘spericolato’ di questa esegesi innovativa è sicuramente apprezzabile, ma offre il fianco ad almeno due obiezioni. La prima, che un genitivo paraonomastico doveva essere plurale (‘intelletto degli intelletti’) come *peghe pegon* del fr. 30 o *rizon riza* e *monas monadon* di Sinesio H. I 173 e II 60, e non singolare. La seconda, che tutte le evidenze testuali parlano contro l’esegesi di Seng. A parte le testimonianze di Porfirio e di Proclo, appare risolutiva quella di Damascio, par. 96, I 240 R., che scrive «i sette demiurghi [della Ebdomade] sono tutti *dis epekeina* secondo i teurghi», confermando che tale qualifica contrassegna in linea generale ogni attività *operativa* (il che esclude che possa essere riferita al primo Padre).

L’intervento di Lucia Saudelli studia le diverse fonti del fr. 163 e la temperie culturale da cui esso ha origine (*Monde, abime, corps: le fragment 163 des Places [p. 62 Kroll] des Oracles Chaldaïques*). Il fr. 163 proviene, nella versione corta, da Sinesio, e in quella lunga, da Damascio, ma se ne avvertono echi in Numenio e in Proclo. La Saudelli si sofferma, in primo luogo, sulle differenti lezioni di un attributo della materia (*anoetos*, privo di intelletto, e *anonetos*, privo di utilità) presenti, rispettivamente, in Sinesio e Damascio. La prima lezione sarebbe preferita da Sinesio perché più conveniente alla tesi sviluppata nel *De insomniis*, da cui proviene il frammento. In realtà l’attributo *anoetos* è più incisivo dell’altro, e rinvia direttamente a *Timeo* 44 a 8, dove si legge che l’anima diventa *anous*, priva di intelletto, appena entra in contatto con la materia. In linea generale, secondo la Saudelli, il carattere impetuoso, reattivo, instabile di una materia dichiarata *preesistente al cosmo*, sarebbe tipico del platonismo medio, che cerca in tal modo di deresponsabilizzare Dio rispetto alla presenza del male e del disordine nel cosmo stesso. A onor del vero questa idea, anche se risale direttamente al *Timeo*, risulta *minoritaria* nel platonismo medio (e nel neoplatonismo). A parte Numenio, dove la materia si carica di tinte gnostiche, è sostenuta da Plutarco e da pochi altri. La tradizione platonica, *Oracoli* compresi, si orienta invece, per lo più, verso l’origine della materia da Dio, e quindi della diade dalla monade, senza preoccuparsi troppo del problema della teodicea.

Adrien Lecerf (*L’empereur Julien entre culte d’Attis, Oracles et Théologie solaire*) esamina il ruolo della figura di Attis in Giuliano, cercandone gli echi e la possibile origine soprattutto negli *Oracoli caldaici*, e poi in Porfirio e in Giamblico. Nella visione di Giuliano Attis è un dio intellettuale, solare, ed ha l’aspetto di un fuoco danzante e saltellante (165 C). Questo dato consente a Lecerf un accostamento ai fr. 146 e 148 degli *Oracoli*. Ma forse sarebbe stato

ancora più esplicito, in questo senso, il par. 352, II 214.6-8 R. di Damascio, dove leggiamo che «Attis, collocato nella sfera della Luna, dà forma a ciò che è stato generato [...] secondo Orfeo e anche secondo i teurghi»; termine, quest'ultimo, con cui i neoplatonici designano sempre gli autori degli *Oracoli*.

D'altra parte Lecerf ha buone ragioni per riportare il carattere solare di Attis, attraverso i *Saturnali* di Macrobio, al *Trattato sul Sole* di Porfirio, di cui notoriamente si sostanzia il discorso di Pretestato. Ma ancora di più nel riportare la struttura tripartita del Sole giuliano – intelligibile, intellettuale, sensibile – alle gerarchie di Giamblico, e forse al trattato perduto *Sugli dèi*. Attis, divinità solare intellettuale, svolge in questo contesto una funzione mediatrice (significativa la sua collocazione fra Sole e Luna) fra mondo intelligibile e mondo sensibile. Da questo punto di vista è assimilabile a Mithra, altra divinità spesso evocata da Giuliano. Ed è difficile non andare col pensiero, a questo punto, al Mithra-Attis di Panticapeo, e chiedersi se in Giuliano non vi siano anche tracce, in forma di elaborazione filosofica, di quella inconsueta iconografia.

Il lungo saggio di Philippe Hoffmann (*Phaos et topos: le fragment 51.3 des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius [Corollarium de loco]*) si preannuncia complesso già dal titolo. Il fr. 51.3 rappresenta uno dei luoghi più 'disperati' della raccolta di des Places (gli stessi Kroll e Festugière rinunciano a comprendere questo verso «misteriosissimo»). Nella sua versione completa, il fr. 51 è formato da tre versi, e penso che sia opportuno citarlo per intero:

Dal fianco destro, intorno alla cartilagine dello sterno, gorgoglia il fiotto dell'anima generata per prima, che dona generosamente l'anima a luce, fuoco, etere, mondi.

La fonte di questa versione completa del frammento è Proclo (cfr. *In Remp.* II 201 Kroll), che riferisce il verso a un'*Anima fontana* che anima la *luce* primordiale dell'abisso paterno *ipercosmico* – di cui è essa stessa espressione – e poi, in successione, i restanti mondi *empyreo*, *etereo* e *hylico*. Questo luogo iperuranio, insieme alla fontana che lo anima, viene identificato da Proclo con la 'colonna di luce' di *Repubblica X*, e portato come ennesima prova della concordanza fra Platone e gli *Oracoli*.

Simplicio, nel commento alla *Fisica* aristotelica, ed esattamente nella sezione conosciuta come *Corollarium de loco*, si impegna in una serrata polemica con Proclo sul concetto di luogo, e in una diversa esegesi del fr. 51, di cui però cita ripetutamente solo il v. 3, l'unico citato anche da Proclo nel suo *De loco*. L'oggetto

dell'attacco di Simplicio infatti non è il passo del commento alla *Repubblica*, ma un'opera perduta di Proclo che aveva il concetto di 'luogo' come tema principale. Questa parte del commento di Simplicio, grazie alla quale possiamo avere un'idea più precisa dello scritto di Proclo, era stata parzialmente tradotta da Festugière nel III volume della sua traduzione del *Commento alla Repubblica*. Nel 2011 Philippe Hoffmann, insieme a Pantelis Golitsis, ha fatto una nuova edizione completa del *Corollarium de loco*, che viene largamente utilizzata nel presente contributo, incentrato soprattutto sulla polemica fra Simplicio e Proclo.

Riassumendo, anche stavolta in modo scheletrico, le conclusioni di Hoffmann (frutto di un encomiabile lavoro esegetico), mi limiterò a dire che per Proclo la luce di cui parla il v. 3 è il *luogo* dei tre mondi (*empyreo, etereo e hylico*), e questo luogo è un corpo immobile, una sfera indivisibile e immateriale, mossa dall'*Anima fontana* attraverso una sorta di 'movimento immobile' (tale Anima è sì automotrice, come ogni anima, ma 'per essenza [*kat'ousian*], non per attività [*kat'energheian*]'). Nella visione di Simplicio, condizionata da quella di Damascio, la luce è invece espressione di un 'altro mondo', un 'diacosmo celato' anteriore ai tre mondi, governato da una monade che solo impropriamente si può chiamare 'anima', perché non esistono ancora anime a questo livello. Ci troviamo di fronte, in conclusione, a due diverse interpretazioni dello stesso dettato oracolare, che ognuno cerca di tirare dalla propria parte. Peraltro, l'oscurità del frammento è tale che anche fra gli interpreti moderni si registrano forti oscillazioni in merito. L'interpretazione 'minimalista' di Tardieu (*Gnose Valentinienne*, 1980 pp. 204-209), ipotizza che il riferimento del fr. 51.3 sia semplicemente ai quattro elementi usati dal Demiurgo per dare forma al cosmo. Questa interpretazione si discosta da quella avanzata a suo tempo da Lewy, che coerentemente all'impostazione di *Chaldaean Oracles* identificava il primo termine (*phaos*) con *Aiôn*. Patrizi, primo editore di una raccolta completa di *Oracoli*, conosceva solo il v. 3 del frammento attraverso Simplicio (l'edizione di Basilea, che egli adoperava, non contiene la seconda parte del *Commento alla Repubblica*), e ne dava una interpretazione più vicina a quella di Proclo.

A parte il 'duello' fra Proclo e Simplicio, il fr. 51 presenta altri aspetti problematici, ai quali Hoffmann dedica, comprensibilmente, uno spazio minore. Il più interessante riguarda l'identificazione dell'*Anima fontana*. Des Places (come già Festugière nella sua traduzione) inserisce tra parentesi «di Hecate» dopo «dal fianco destro». Nel testo greco di Proclo il nome di Hecate non compare, e quella di Festugière e Des Places era solo una deduzione fatta sulla base del fr. 52:

Nel fianco sinistro di Hecate dimora la fonte della virtù, che rimane tutta all'interno, senza perdere la sua verginità.

Ma che qui si parli di Hecate non è affatto sicuro. Altri codici presentano *koites* al posto di *Hekates*, e Pletone, ad es., riferisce il frammento non ad Hecate, ma all'anima:

Nel fianco sinistro del talamo [dell'anima] risiede la fonte della virtù, che rimane tutta all'interno, senza perdere la verginità.

In realtà esistono scarse possibilità che il fr. 51 si riferisca ad Hecate, e quindi, anche dando per buona la lezione *Hekates* del fr. 52, che i due frammenti siano in relazione. La migliore prova che bisognerebbe portare in primo piano le *Testimonianze* (dei singoli frammenti), come sostengono gli editori di questo volume, è offerta propria da quelle relative al fr. 51. La più interessante proviene dal *Commento al Timeo* di Proclo (*In Tim.* III 249.12-16 D.):

Questa causa vivificante [la fonte delle anime, Hera/Rhea/Hecate] i Barbari [gli autori degli *Oracoli*] la chiamano *Anima fontanile*, che è scaturita, pregna della 'virtù fontanile', dai fianchi della Dea onnivivificante, nella quale sono contenute le fonti di ogni vita, divina, angelica, demoniaca, psichica, fisica.

Questa *Testimonianza* (che equivale a un frammento inedito) permette di distinguere chiaramente la Hecate fontana/Anima cosmica (da cui originano le anime singole), da un'*Anima fontana* superiore, che somiglia moltissimo a quella del fr. 51, che è essa stessa dotata di 'fianchi', e che, diversamente da Hecate, è collocata al di là dei mondi, pur costituendone la fonte e la radice. Che vi sia una stretta relazione fra questa *Testimonianza* e il fr. 51 – e quindi che qui *non* si stia parlando di Hecate – è confermato dal fatto che Proclo, nel *De loco* (Simplicio, 613.5-6) chiama la luce animata dall'*Anima fontana* 'il primo ricettacolo degli eterni luoghi di soggiorno degli dèi', il che corrisponde alla qualifica dell'Anima come 'fonte di ogni vita divina', e di ogni altra vita nei restanti mondi, del passo del *Commento al Timeo*.

L'importanza del *De loco* di Proclo – e quindi della sua fonte, il *Corollarium de loco* di Simplicio – è confermata anche dal contributo di Fâràs Gillon (*Les apparitions divines dans les Oracles Chaldaïques et selon Proclus*), che ha come punto di partenza il fr. 144, citato da Proclo nella stessa opera. Il frammento in des Places è uno spezzone,

e recita «ciò che è senza forma prende forma». Ma il contesto originale della citazione (il seguito di 613,5-6) dice qualcosa di più:

Questa luce è il primo ricettacolo degli eterni luoghi di soggiorno degli dèi, e ciò che permette di vedere così come sono, a quelli che ne sono degni, le visioni autoptiche [le manifestazioni visibili degli dèi]. Come dicono gli *Oracoli*, infatti, “ciò che non ha forma, *in questa luce* prende forma”. (613,5-11)

Come spesso accade scopriamo che des Places ha tagliato una parte decisiva della citazione perché non era riconducibile allo schema esametrico. Essa ricompare nelle *Note complémentari*, che vengono scaricate redazionalmente in fondo al volume, e lì possiamo leggere il resto: «c'est à dire dans la lumière supérieure à l'empyrée», col riferimento alla traduzione di Festugière del *Corollarium de loco* (p. 338, nota 4 del III volume). E qui tocchiamo con mano, di nuovo, le pecche di un'edizione che, a conti fatti, ha un solo grande pregio: quello di aver tenuto conto, anche se limitatamente agli apparati e alle note complementari, di moltissime testimonianze.

La parte saltata da des Places non era un dettaglio, perché dava il fondamento, fisico e metafisico insieme, delle autofanie divine: il più puro dei corpi, un corpo quasi incorporeo, la *luce* superiore all'empireo e agli altri mondi. Non a caso, questa luce ricompare, strettamente associata alle autofanie divine, nel II libro dei *Misteri* di Giamblico, in cui la presenza degli *Oracoli* – anche se non dichiarata esplicitamente – è fortissima.

Anche senza tener conto delle testimonianze, i frammenti degli *Oracoli* connessi alle apparizioni divine sono numerosi. Fâres Gillon elenca e commenta i frammenti che vanno dal 142 al 148 (dimenticando, non so perché, il 149, dove appare un 'demone della terra'). Nessun neoplatonico, in particolare Proclo, che le giudica il presupposto stesso della *teurgia*, ha mai messo in dubbio la realtà di queste apparizioni. Ma tale convinzione era uniformemente diffusa nel mondo antico, al punto che nel *De natura deorum* di Cicerone lo stoico Balbo offre le apparizioni divine come *prova ostensiva* della loro esistenza. Fâres Gillon osserva, molto giustamente, che nessuno si chiedeva se le apparizioni degli dèi fossero possibili, perché essere erano considerate «une donne empirique», aggiungendo che Henry Corbin, parlava, a tale proposito, di 'empirisme spirituel'. La questione sollevata da Gillon meriterebbe una discussione approfondita. Kant affrontò un problema simile in relazione all'attività di Swedenborg, dalla quale era rimasto molto impressionato, e risolse il problema riformulando il concetto di 'esperienza', cioè, in pratica, scrivendo la *Critica della ragion pura*. Ma naturalmente è impossibile affrontare tale questione in questa sede.

Il saggio di Chiara Tommasi Moreschini (*Gli Oracoli caldaici come supporto all'esegesi virgiliana tardoantica: Favonio Eulogio e altri neoplatonici latini*), studia la presenza degli *Oracoli* nel neoplatonismo latino, concentrandosi soprattutto sul commento al *Sogno di Scipione* di Favonio Eulogio (IV-V d.C.). Meno noto di quello di Macrobio, il commento di Favonio non è tuttavia meno importante, e presenta motivi riconducibili agli *Oracoli* (e a Numenio di Apamea), forse attraverso la mediazione di autori come Mario Vittorino. Il contributo di Chiara Tommasi (che riprende temi trattati anche nel libro su Marziano Capella, *The Bee-Orchid*, Napoli 2012) deve essere quindi salutato come un invito a riprendere in mano questo autore, tanto importante quanto sconosciuto ai più.

Presenze degli *Oracoli* e degli altri autori si leggono innanzitutto nell'allusione allo Stige virgiliano contenuta nel cap. 19,3 di Favonio. Danuta Shanzer, nel suo commento al I libro delle *Nozze di Mercurio e Filologia*, ha suggerito connessioni, oltre che con Marziano, con Numenio e con gli *Oracoli*. Quelle con gli *Oracoli* si limitano ai frammenti 171 e 172, e francamente mi sembrano deboli, perché il tema della 'materia fluente' è un topos platonico da sempre. Le correnti o i fiumi che dallo Stige scorrono verso la terra, cui allude Favonio, trovano invece un chiaro riscontro in Marziano I 14, dove la relazione, ivi suggerita, tra fiumi e pianeti risale a Numenio, che aveva identificato pianeti e fiumi infernali, gettando un ponte verso la gnosi.

Un rapporto più preciso con gli *Oracoli*, attraverso Mario Vittorino, si riscontra invece in Favonio all'inizio del cap. 6, dove troviamo (espressa nella stupenda forma sintetica che solo il latino rende possibile) l'idea - presente anche in Macrobio e Marziano - della diade come 'estensione' o 'protensione' della monade.

Dyas vero, ut theologi asserunt, secundus est motus. Primus enim motus in monade stabilis et consistens, in dyadem velut foras egreditur. [La diade invero, come affermano i teologi, è il secondo movimento. Infatti il primo movimento, stabile e permanente nella monade, si riversa nella diade come se uscisse fuori di sé.]

Questo passo trova un riscontro nel fr. 12 degli *Oracoli* («è la protensione della monade che genera la diade»), ma l'espressione *motus stabilis et consistens*, in riferimento alla monade, risale direttamente a Mario Vittorino, che nell'ambito della polemica antiariana aveva 'forzato' gli *Oracoli* nella direzione del dogma niceno, facendone il fondamento filosofico dello stesso. Poiché il Figlio non può nascere dal nulla come un 'colpo di pistola', esso deve trovare un fondamento già nel 'movimento immobile' del Padre. Saltava in tal modo la 'differenza ontologica' tra primo e

secondo dio, che pure gli *Oracoli* avevano affermato. Difficile dire se dietro questa importante mossa di Mario Vittorino (che ‘fonda’ il platonismo cristiano come meglio non si poteva) ci fosse Porfirio. Ma sicuramente *non* c’era Numenio, che aveva criticato a suo tempo con grande asprezza la dottrina della derivazione della diade dalla monade nel lungo fr. 52 des Places.

Mario Vittorino e Marziano Capella tornano nel contributo di Min-Jun Huh e Jordi Pià (*Pour un index des références latines aux Oracles. Les exemples de Marius Victorinus et de Martianus Capella*). Per quanto riguarda Vittorino, i due autori hanno fatto un utilissimo lavoro preliminare ristampando, e raccogliendo in due tavole sinottiche, tutti i passi delle opere teologiche in cui si avverte la presenza degli *Oracoli*, che Hadot aveva segnalato negli indici del II vol. delle *Sources Chrétiennes*.

Oltre agli *Oracoli*, però, nella Tab. II vengono segnalati anche i passi dell’*Apocalisse di Zostriano* ritrovata fra i testi di Nag-Hammadi, che secondo Tardieu (*Recherches* 1996) possono costituire una seconda fonte di Vittorino, oltre il Porfirio (presunto) autore del *Palinsesto di Torino* supportato da Hadot.

Da un’analisi dettagliata di questi passi Min-Jun Huh e Jordi Pià concludono che gli *Oracoli*, anche se non conosciuti direttamente, restano comunque la principale fonte di ispirazione di Vittorino, che fa leva sulla loro ‘ambiguità’ (oscillante fra non coordinazione e coordinazione del primo Padre rispetto alle altre ipostasi) per trasporre, nei fatti, una trinità pagana nel perimetro di una trinità *cristiana*.

Le *Nozze* di Marziano Capella, in particolare i libri I e II, sono notoriamente piene di riferimenti agli *Oracoli*. Su questo punto Min-Jun Huh e Jordi Pià non possono fare altro che ripetere quanto è già emerso, in particolare, dalle ricerche di Luciano Lenaz, Lucio Cristante, Danuta Shanzer e Chiara Tommasi Moreschini, evidenziando però il lato poetico e non dogmatico – a tratti leggermente ironico, bisognerebbe aggiungere – dell’esposizione delle dottrine dei due Giuliani fatta da Marziano.

Claudio Moreschini (*Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica*; Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi) segnala rapidamente la presenza di *Oracoli* in Ermia, che peraltro giudica sporadica e intermittente, rivolgendo poi la sua attenzione a Michele Psello, il filosofo bizantino a cui si deve la prima raccolta dei *logia* di Giuliano il Teurgo. Moreschini, peraltro, evidenzia anche altri luoghi delle numerose opere di Psello nei quali si parla degli *Oracoli*, compreso il famoso passo su Giuliano autore del ‘miracolo della pioggia’:

Giuliano il Teurgo si unì alla spedizione militare dell'Imperatore Marco [Aurelio] che muoveva contro i Daci: Tra le altre sue imprese in favore dell'Imperatore si ricorda quella grazie alla quale respinse i Daci oltre il confine romano. Dopo aver modellato con l'argilla un volto umano, Giuliano lo rivolse contro i barbari, e ogni volta che questi si avvicinavano, venivano ricacciati indietro dai fulmini implacabili che si sprigionavano da esso (*Phil. min.* I 3, 142-47 Duffy).

Si tratta di un passo di estremo interesse. Esso è un'altra versione del dibattutissimo *rain miracle*, un evento storico raffigurato nella Colonna di Marco Aurelio a Roma, di cui le fonti pagane, in opposizione alle fonti cristiane, danno Giuliano come protagonista. Tra l'altro, il passo mostra Giuliano impegnato in una operazione magica alla Harry Potter (che ricorre anche in altri contesti storici e che andrebbe studiata meglio), 'falsificando' la tesi della Tanaseanu Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*), secondo la quale le azioni teurgiche degli *Oracoli* sono solo parole, mai fatti («theurgy in ink»).

Di tutt'altro parere, Psello dedica ampio spazio alla teurgia degli *Oracoli* (lui è la fonte del fr. 149 sui poteri magici della 'pietra *mnizouris*'), dalla quale sembra insieme attratto e respinto. Claudio Moreschini sottolinea, giustamente, il carattere ambiguo e altalenante dell'atteggiamento di Psello (condiviso da Niceforo Gregora), che cerca continuamente di evidenziare la maggiore o minore compatibilità degli *Oracoli* con la dottrina cristiana.

Psello chiama ancora gli esametri di Giuliano *Oracoli caldaici*, ma dopo l'arrivo di Pletone in Italia tutti cominciarono a chiamarli *Oracoli di Zoroastro* o *dei Magi di Zoroastro*, lanciando una 'moda' che durò fino all'edizione Kroll del 1894, che ripristinò la dizione di Psello. L'attribuzione a Zoroastro era filologicamente inattendibile, ma nasceva dalla preoccupazione di Pletone di dare un fondamento granitico, tramite un personaggio mitico, che le stesse fonti greche davano come vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia, al suo programma di restaurazione del paganesimo.

Moreschini ha modo di rilevare, peraltro, che tale attribuzione, di cui lo stesso Ficino si fece propagatore, poteva trovare almeno un riscontro nella massiccia presenza dei lemmi 'fuoco' e 'luce' all'interno dei frammenti. Le ricerche di Tardieu e della Tambrun-Krasker, riprendendo le tesi di Henry Corbin, hanno evidenziato che Sohrawardi, di cui era seguace Elisha, il maestro ebreo di Pletone, aveva ripreso una dottrina di sicura origine zoroastriana: il principio della luce/splendore (*Xvarenah*) e del fuoco come origine del cosmo. Principio che non a caso Francesco Patrizi, primo editore di una raccolta completa di frammenti, lo *Zoroaster*,

mise al centro della sua opera maggiore, la *Nova de universis philosophia* del 1591.

L'ultimo autore nel quale Moreschini rintraccia la presenza di *Oracoli* è Francesco Zorzi. Zorzi è un autore poco noto in Italia, e quindi il saggio di Moreschini colma opportunamente una lacuna. Il *De harmonia mundi* (1525), recentemente tradotto in italiano da Bompiani, presenta numerosi riferimenti ai frammenti 10, 79, 97, 102, 103, 150 e 163 degli *Oracoli*, in una traduzione latina che presenta parecchi motivi di interesse. Lo stesso vale per i *Problemata*, scritti intorno al 1540, nei quali troviamo sia riferimenti espliciti ai frammenti 81 e 102, sia riferimenti a Zoroastro privi di riscontro nei frammenti, che proprio per questo richiederebbero, come nota Moreschini, ulteriori approfondimenti.

L'ultimo contributo è quello di Brigitte Tambrun-Krasker (*Les Oracles Chaldaïques entre idéologie et critique. XV-XVII s.*). Convinta da tempo dell'impossibilità di recuperare un'edizione completa – o più completa di quella che abbiamo tra le mani – del poema di Giuliano il Teurgo, la Tambrun-Krasker pensa che lo stato frammentario degli *Oracoli* sia come una coperta troppo corta, che ciascuno tira dalla propria parte. Di conseguenza, studiare la storia delle loro interpretazioni è l'unica cosa che resta da fare.

La Tambrun-Krasker ha edito a suo tempo la raccolta di Pletone (*Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, Athens, Paris Bruxelles 1995), ed è da Pletone che prende le mosse. Pletone è noto come il 'restauratore del paganesimo', ma in realtà l'edizione di Pletone nasce da un intento che è politico prima che teologico: salvare l'Impero Bizantino. Consigliere del figlio dell'Imperatore Manuele II, Teodoro II, despota di Mistra nel Peloponneso, Pletone vede nel politeismo della tradizione platonica/neoplatonica un modello da riproporre, capace di resuscitare fra i sudditi il senso della gerarchia e della missione terrena delle anime, e quindi la virtù militare del coraggio. Conseguentemente la tradizione ebraico-cristiana che fa capo a Mosè, il 'corruttore' del modello pagano, deve essere respinta insieme al monoteismo islamico ad essa affine.

Per dare un fondamento granitico a questo modello occorre risalire al suo più antico e leggendario fondatore: Zoroastro, il legislatore dei Medi e dei Persiani, vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia. Sohrawardi, di cui era seguace Elisha, il maestro ebreo di Pletone, aveva già disegnato un filo diretto che da Zoroastro conduce a Platone e al platonismo successivo, e il motivo conduttore era la *Xvarenah*, il fuoco/luce/splendore che anima l'universo. Tale motivo era stato raccolto dai Magi discepoli di Zoroastro, e costituisce l'ossatura degli *Oracoli caldaici*.

Pletone utilizza a tale scopo la raccolta di Psello, ma depurata, da un lato, da ogni riferimento al cristianesimo, in particolare alla trinità pagana, letta dal platonismo cristiano come annuncio di quella nicena; dall'altro, da ogni riferimento esplicito alla teurgia, alla magia e ad Hecate, divinità troppo compromessa con tali pratiche. Armato di questa corazza, irrompe come un bolide nel contesto culturale fiorentino (Concilio di Ferrara-Firenze 1438-39) propagandando, contro l'aristotelismo della Chiesa, il 'ritorno di Platone' e del politeismo, fondato sugli *Oracoli di Zoroastro*.

Il messaggio fa presa (gli *Oracoli caldaici* diventeranno *Oracoli di Zoroastro* fin quasi alle soglie del '900), ma solo a metà. Il rapporto fra Zoroastro, Mosè e il dogma trinitario viene ristabilito da Ficino e dagli altri platonici cristiani. Nasce così il concetto di *philosophia perennis*, e in questo contesto Agostino Steuco, accompagnatore di Paolo III al Concilio di Trento, usa gli *Oracoli di Zoroastro* come una macchina da guerra contro la Riforma luterana, per dimostrare che nell'insegnamento della Chiesa, che 'viene da lontano', non c'è nulla da rivedere.

L'ultimo capitolo di questa storia riguarda Jean Le Clerc, l'erudito in contatto coi neoariani olandesi e amico e corrispondente di John Locke, rifugiato anche lui a Amsterdam. Thomas Stanley aveva pubblicato tra il 1655 e il 1662 una *Storia della filosofia caldaica* che comprendeva anche le raccolte di Psello, Pletone, e soprattutto lo *Zoroaster* di Patrizi del 1591, colpito dalla censura dell'*Indice*. Ed è proprio lo *Zoroaster* ad attrarre l'attenzione di Le Clerc: è un'edizione nuova e completa degli *Oracoli*, e da essa emerge prepotentemente il motivo trinitario neoplatonico che esponenti del platonismo cristiano come Mario Vittorino avevano usato come supporto filosofico del dogma niceno nella polemica antiariana, ma nel quale Le Clerc, simpatizzante del neoarianesimo, vede invece il segno della corruzione dell'originaria dottrina del Dio unico. Gli *Oracoli* – che Le Clerc stesso considera originari e antichissimi – sono la prova che tale dottrina, professata da Abramo, venne respinta dai Caldei e dagli abitanti della Mesopotamia in favore del politeismo, costringendo così Abramo, guidato da Dio, a 'uscire dalla terra dei Caldei'.

Il caldaismo degli *Oracoli* era così pervasivo e invasivo, agli occhi di Le Clerc, da ricomparire perfino all'interno del *Pentateuco*: cos'è infatti il plurale *elohim* («gli dèi») per designare Dio, se non un residuo di idolatria politeistica, emergente anche da altri passi del dettato veterotestamentario? Dagli *Oracoli* al motivo trinitario della *II Lettera* platonica e al cristianesimo niceno corre dunque un unico filo rosso.

I problemi sollevati dal contributo della Tambrun-Krasker sono enormi, ed investono l'intera storia del cristianesimo, il che

vale a dire quella dell'Occidente e di noi tutti. Basti dire che lo stesso Patrizi costituisce un riscontro – anche se dal punto di vista opposto – delle tesi di Le Clerc, perché il messaggio dello *Zoroaster* e della *Nova de universis philosophia* è che nella terra dei Caldei bisognerebbe *rientrare*, senza uscirne mai più. L'unico rilievo che si potrebbe fare è che il suo intervento risulta abbastanza eccentrico rispetto agli scopi dei convegni parigini raccolti in questo denso e importante volume. Infatti, mentre l'obiettivo di entrambi è porre le premesse metodologiche per una nuova edizione degli *Oracoli*, l'idea che emerge abbastanza chiaramente dall'ultimo contributo è che questa sia una sorta di 'missione impossibile'.

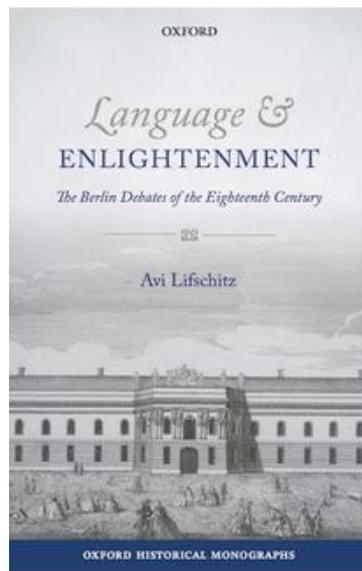
Sapienza *Università di Roma*

luciano.albanese@uniroma1.it

Lecerf, Adrien, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éds), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, «Bibliotheca Chaldaica», Winter Verlag, Heidelberg 2014, 316 pp., € 40,00.



Avi Lifschitz, *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*



di

ROBERTA PASQUA MOCERINO

Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century di Avi Lifschitz affronta il complesso tema del dibattito sul linguaggio nel contesto dell'Illuminismo tedesco e lo sviscera, indagandolo nelle sue articolazioni più sottili e meno note. I primi capitoli pongono le due questioni che faranno da pilastri dell'intero studio: quella relativa all'origine del linguaggio nello stato di natura e l'altra, connessa ma distinta, della *symbolic cognition*, ossia del rapporto tra segno linguistico e cognizione umana. Nei sei capitoli successivi, l'Autore si concentra sulla ricostruzione più precisa dei dibattiti che animarono l'Accademia di Berlino, ricostruendone le articolazioni interne attraverso gli eventi legati ai due concorsi banditi da quella istituzione: quello del 1759, nel quale si poneva la

RECENSIONI

Syzthesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzthesis.it>

questione «What is the reciprocal influence of the Opinions of a People on the Language, and of the Language on the Opinion?», e quello bandito nel 1771, con la domanda sulla glossogenesi nello stato di natura. All'interno di queste due coordinate cronologiche, l'Autore si muove con maestria, restituendo ai lettori – anche ai più specializzati – un quadro coerente e ben documentato del dibattito linguistico pre-romantico tedesco.

Egli ne evidenzia innanzitutto le relazioni con la questione generale del ruolo della cognizione simbolica e del linguaggio nel definire la specie-specificità dell'essere umano. Da un punto di vista generale, infatti, dopo la venuta alla ribalta sulla scena europea di autori come Rousseau, Condillac, Locke e Hobbes, il dibattito sull'origine del linguaggio e sul rapporto tra segno linguistico e pensiero si era venuto a costituire come il cardine di un problema filosofico di ampio respiro che – proprio mentre l'Europa maturava la consapevolezza del suo dominio economico, militare e culturale sul resto del mondo e del regno animale – si faceva sempre più pressante: la questione cioè della differenza specifica dell'essere umano in quanto essere razionale.

In questa articolata temperie culturale, Lifschitz isola una parte del complesso dibattito illuminista, quello che egli stesso chiama «the naturalist-Epicurean theory of the emergence of human thought» e ne segue il filo, dall'*Epicurean revival* della metà del diciassettesimo secolo in Francia, fino agli ambienti pietisti prussiani, per giungere alla cruciale data del 1771, quando l'Accademia di Berlino bandisce il concorso per un saggio sull'origine del linguaggio – poi vinto da Herder – in cui vengono riassunti i punti salienti di tale naturalismo epicureo: «Supposing men abandoned to their natural faculties, are they in a position to invent language? And by what means will they arrive at this invention?». Fingendo dunque un esperimento mentale, il linguaggio può essere inteso – coerentemente con ciò che emergeva dall'Epistola a Erodoto di Epicuro – come una facoltà che nasce per natura e si sviluppa per convenzione, ed è infatti sulla maniera in cui siano da intendersi tali 'natura' e 'convenzione' che ci si concentrerà. L'importanza accordata da Lifschitz alla tradizione epicurea nella ricostruzione del dibattito illuminista europeo è cruciale per la tesi di fondo del libro ed è, in un certo senso, un atto innovativo, che lascia presagire terre vergini e piste ancora da esplorare nel panorama della storiografia linguistica. L'interesse particolare di questo volume tuttavia non sta solamente nella pur meritoria messa in luce delle radici naturalistiche del dibattito linguistico tedesco: di particolare interesse è anche il focus dei capp. 4 e 5 sul concorso bandito dall'Accademia di Berlino nel 1759 e sul suo vincitore: l'erudito biblista Johann David Michaelis. A

differenza delle ricostruzioni classiche, che usano soffermarsi sulla figura di Herder, Lifschitz si concentra sui decenni precedenti e pone una particolare cura nel ricostruire l'*humus* culturale che produsse il primo concorso e che portò all'inattesa vittoria, nella competizione filosofica, di un filologo ebraista. Interessante è la messa in risalto delle spaccature che caratterizzavano l'Accademia, divisa dalle diverse reazioni alla filosofia wolffiana e soprattutto dal dibattito sull'uso del francese come lingua ufficiale, contrasto reso particolarmente aspro dalla presenza, in seno all'istituzione stessa, di eruditi francesi e francesi ugonotti espatriati del calibro di Prémontval e Formay, e del presidente stesso, il filosofo Maupertuis. La questione dell'uso del francese come lingua dell'Accademia non va ovviamente intesa come un arido dibattito tra puristi conservatori e innovatori amanti del vernacolo, o, peggio, come un mero sfoggio di potere tra membri influenti di un'istituzione, ma come il riconoscimento di una questione pienamente linguistica – ossia le modificazioni cui una lingua va incontro in un ambiente di parlanti non-nativi o di nativi espatriati – e ne va colta tutta la pregnanza filosofica nel contesto della questione dell'influenza della lingua sulle opinioni, cioè del rapporto tra idee e linguaggio.

Il testo di Lifschitz dunque svela, attraverso l'analisi del contesto storico-filosofico, il mistero dell'inattesa vittoria di Michaelis: la concezione che emerge dal saggio del biblista è quella secondo la quale le lingue sono da intendersi come creazioni collettive di comunità di parlanti (non dunque come creazioni autonome di singoli eruditi prestigiosi), nelle cui trame vengono stretti assieme verità ed errore. Più specificamente, in merito alla domanda posta dall'Accademia, Michaelis è fautore di una concezione per la quale «linguistic signs shape the human mind... the mind transforms these signs» e dunque «language and understanding evolve together over time» (p. 118).

Egli dunque si avvia a superare l'impostazione medievale del dibattito sulla lingua originaria, legata alle teorie degenerazioniste e al tentativo di recuperare la lingua adamitica, restituendo invece ai dialetti e alle parlate vernacolari la dignità linguistica che esse vedranno pienamente stabilita nel secolo successivo, con l'avvento della *Sprachwissenschaft*; ma soprattutto riconosce il rapporto di interdipendenza tra lingua, pensiero e comunità, intesa nel senso della parola germanica *Volk* (o *folk*), che tanta importanza acquisirà, proprio in connessione con la lingua, nel pensiero dei romantici.

Ugualmente documentate sono le trattazioni relative agli eventi legati al controverso saggio di Prémontval *Préservatif contre la corruption de la langue françoise*, o dei saggi che non vinsero la competizione, ma che pure parteciparono. Meno accurata è, invece, la trattazione del celebre saggio di Herder sull'origine del linguaggio

(su cui del resto esiste una bibliografia sterminata), una scelta che pare efficace in un volume che fa della concisione e del recupero di fonti poco sfruttate il suo punto di forza.

In conclusione: a parere di chi scrive si può dire con ragione che il volume di Lifschitz si avvia a riempire quel vuoto che già percepiva Sebastiano Timpanaro quando scriveva della necessità di «stabilire un vero rapporto di continuità tra la linguistica illuministica e la linguistica romantica e humboldtiana» (*Sulla linguistica dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 19). Infine, se forse al lavoro di Lifschitz si può imputare una certa rapidità nel trattare argomenti filosofici di amplissimo respiro, come le due grandi questioni della glossogenesi e della cognizione simbolica che aprono il volume, tale mancanza è del tutto dimenticata quando si consideri il meritevole lavoro di minuziosa e ben argomentata ricerca storico-filologica, in particolar modo nella ricostruzione dell'articolazione del dibattito interno all'Accademia berlinese e nella sua messa in relazione con la corrente naturalistica epicurea, una posizione storiografica che chi scrive ritiene innovativa e feconda.

Il lavoro di Lifschitz restituisce dunque un vivido affresco dei dibattiti linguistici tedeschi nel diciannovesimo secolo, fornendo uno sfondo credibile e accuratamente ricostruito in cui collocare il pensiero di personaggi complessi e fondamentali per la storia delle idee linguistiche, come Leibniz, Herder e Michaelis.

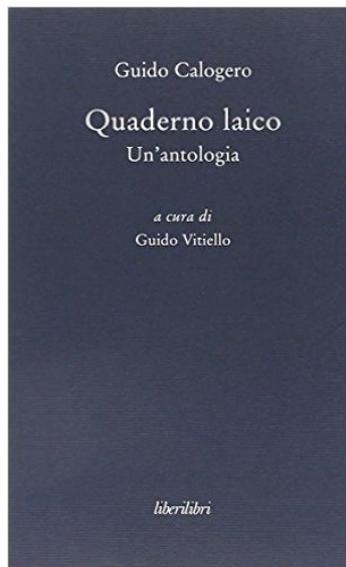
Sapienza *Università di Roma*

rpmocerino@gmail.com

Lifschitz, Avi, *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2012, 231 pp., £ 63.00.



Guido Calogero, *Quaderno laico*, a cura di G. Vitiello



di

STEFANIA PIETROFORTE

La ristampa di *Quaderno laico* di Guido Calogero offre l'occasione di una lettura intelligente e impegnativa. Il libro, uscito nel 1967 per i tipi di Laterza, è riproposto in forma ridotta e si presenta ora come un volumetto decisamente 'dimagrito' rispetto alla prima edizione. Ma averne ridotto la mole non ha comportato la perdita dello spirito che lo pervadeva e che resta. E questo è ciò che conta.

Perché il lettore abbia qualche ragguaglio immediato, occorre anzitutto spiegare che il *Quaderno* nacque come rubrica della rivista *Il Mondo* che svolse un ruolo importante nel rappresentare e sostenere la coscienza laica dell'Italia del dopo guerra. Per sei anni, dal 1960 al 1966, Guido Calogero vi collaborò ritagliandosi un

RECENSIONI

Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

piccolo spazio molto apprezzato e atteso dai lettori. I suoi interventi erano scritti brevi e connessi con avvenimenti occasionali, ma il loro tratto distintivo, vicino e insieme lontano dall'occasionalità, dalle cose che accadono nel mondo, emerse subito con decisione fin dal primo trafiletto che il 2 febbraio 1960 Calogero dedicava a Bernard Shaw. Del grande scrittore inglese Calogero ricordava il motto 'Non fate agli altri quel che vorreste facessero a voi. I loro gusti potrebbero non essere gli stessi' e ne utilizzava il tratto provocatorio – mirante a suscitare scandalo – come grimaldello per mostrare che oltre lo scandalo, e a riparazione dello stesso, vi era un pensiero ben più rilevante al quale quell'affermazione poteva condurre. Diceva infatti Calogero che le parole di Shaw avrebbero potuto essere poste a titolo di un capitolo del suo *Logo e dialogo*, quello nel quale Calogero aveva trattato il principio fondamentale dell'etica evangelica. Acutamente osservava che la cosa sarebbe tornata utile per la corretta interpretazione del principio stesso che s'intende meglio «se, invece di suonare 'Fa agli altri ciò che vuoi che gli altri facciano a te', si precisa nella norma 'Intendi gli altri così come vuoi che gli altri intendano te, e opera di conseguenza'». Calogero voleva dire che la regola evangelica non vale «se non in quanto si riduce alla 'regola del dialogo', cioè al costante comandamento di intendere gli altri e di tenerne conto, quale che sia la diversità che la loro natura, le loro idee, le loro aspirazioni possano di volta in volta presentare a paragone delle nostre»; e che, in definitiva, anche la morale evangelica aveva alla sua base quella regola del dialogo che egli considerava il fondamento della morale laica.

Proprio il principio del dialogo era l'idea rilevante che Calogero voleva trasparisse dalla trama dei suoi trafiletti. Grazie al fatto che gli interventi da lui scritti erano ispirati a quel principio si potevano riconoscere come un esercizio filosofico e, di conseguenza, *Quaderno laico* poteva guadagnarsi il titolo di libro di filosofia o, come specificava l'autore, «di riflessione sulle strutture costanti del nostro vivere». Per la verità, le riflessioni svolte da Calogero portavano alla luce sostanzialmente *una* struttura, un elemento effettivamente imprescindibile della vita; uno solo era, infatti, il punto nel quale si esprimeva, e anche si riassumeva, tutta la razionalità dell'esistenza ed era il 'comandamento' di intendere tutte le ragioni, di sforzarsi di comprenderle fino nella loro radice, di esaminarle spassionatamente. Questo era il principio del dialogo. Esservi approdati era il risultato di un lavoro di lunga lena, originale e complesso, che non ci si poteva immaginare con la sola lettura dei brevi articoli nei quali l'autore irretiva, con stile arguto e ironico, i lettori curiosi. Eppure per giungere ad argomentare come argomentava, Calogero si era dovuto cimentare con Aristotele, con Parmenide, con punti fermi basilari del pensiero filosofico, ripensandoli in modo originale e dissacratorio, con coraggio e

intelligenza da pensatore di grande qualità. In molti anni di attività filosofica, di studi sulla logica antica e di frequentazioni dell'idealismo a lui contemporaneo, Calogero aveva messo a punto una critica radicale di ogni concetto 'fisso', di ogni prospettiva metafisica, denunciando la tendenza insidiosa del linguaggio a sedimentarsi, entificarsi, suscitando ingannevoli apparenze ammantate di pretese logiche. Gentile e la logica antica lo avevano profondamente ispirato. Socrate era il modello dell'idea di dialogo che nulla aveva di irenico e tutto doveva, invece, alla acribia critica di un pensiero implacabile, sottile, irrispettoso di qualunque cosa non fosse capace di resistere all'analisi della ragione. Il principio del dialogo, quello che innervava il suo 'giornalismo', non aveva a che fare con i buoni sentimenti ed era invece il frutto di un pensiero maturo, ricercato con consapevolezza e convinzione.

L'esame del linguaggio si metteva allora in risalto come critica concettuale e dietro il trabocchetto linguistico si scoprivano i pregiudizi del pensiero dogmatico. Per averne un esempio si può prendere l'articolo intitolato *La preghiera del cane*.

Qui Calogero descriveva una cartolina illustrata con l'immagine di un cane lupo e il testo di una sorta di *Padre nostro*, fantasiosamente recitato dallo stesso cane, che si concludeva con l'invocazione al Signore a far sì che l'uomo restasse sempre uomo così come il cane dovesse restare sempre cane. Commentava poi come segue: «In questa preghiera c'è qualche cosa che disturba [...] è proprio il capoverso conclusivo, con la sua rigida cristallizzazione del dover essere dell'umanità, a paragone e a contrasto di quella della caninità. Perché il cane deve chiedere che l'uomo resti sempre uomo? Non può pregare, poniamo, affinché diventi angelo? Perché, d'altra parte, deve rassegnarsi, egli stesso, a restare sempre cane? Non sarebbe meglio che aspirasse a diventare almeno uomo? Qui vediamo presupposta, insomma, quella che altra volta mi sembra di aver chiamata l'etica corporativa delle virtù. Come il cane non può far di meglio che essere il più canino possibile, così il politico dovrà fare il politico e niente altro che il politico, e il povero aver la morale dei poveri e il ricco quella dei ricchi, e il bramino esser bramino e l'intoccabile stare bene attento a non esser mai toccato da nessuno [...] Ora, noi sogliamo ribellarci di fronte a simili razzismi e classismi, ma non ci accorgiamo d'incorrere almeno in una certa dose dello stesso errore quando deriviamo i nostri doveri dall' 'essenza della natura umana'. Di fatto, non è dal nostro esser uomini che discende il nostro dovere d'intendere gli altri, ma è da questo dovere d'intendere chiunque possa essere inteso che ci deriva il dovere d'intendere in primo luogo i nostri simili, dal momento che con essi abbiamo rapporti di comunicazione più larghi e agevoli che con gli animali e con gli dèi. Allora capiremo, e terremo conto della

‘comune natura dell’umanità’, così come della caninità dei cani e della felicità dei gatti [...]. Ma tener conto della natura degli altri, quale che sia questa natura, non equivale a fare, di tale natura, il fondamento di quel dovere di tenerne conto. Tant’è vero che quella natura si constata sempre diversa, mentre il dovere di comprenderla rimane sempre lo stesso. Da un lato la pluralità storica, dall’altro l’eguaglianza di diritto. Ma non è il ‘diritto naturale’ che giustifica la volontà d’intendere, bensì la volontà d’intendere che stabilisce anche il diritto naturale».

La ‘cristallizzazione dei concetti’, il sedimentarsi dei significati in forme fisse, questo è l’inganno al quale ci induce il linguaggio, fautore di visioni del mondo ingannevoli e pericolose. ‘Natura’ era, in questo caso, il termine grazie al quale era avvenuto lo scarto, lo slittamento del pensiero, quello che aveva creato l’occasione perché esso smarrisse la sua pregnanza più propria. Compito del filosofo era di mettere a nudo questo inganno, portando il pensiero a riconsiderare se stesso e il suo principio. Ma non come avevano fatto i filosofi del linguaggio che, avvisava Calogero, avevano intorbidato il senso della dichiarazione di Wittgenstein secondo il quale, riportava Calogero, «la filosofia ... non è che una continua lotta per salvare il nostro pensiero dalle seduzioni del linguaggio». Secondo il filosofo austriaco l’analisi del linguaggio è essenzialmente negativa, catartica, funzionale a studiare bene che cosa certe formulazioni significhino perché, così facendo, si scopre che «non di rado i problemi, che esse sembrano porre, si manifestano insussistenti quando siano stati meglio chiariti quei significati. Per esempio, quasi tutte le ontologie e le dialettiche dell’essere e del non-essere, da Parmenide agli esistenzialisti, si manifestano, attraverso un’analisi del genere, solo quali risultati di entificazioni arcaiche di espressioni come ‘è’ e ‘non è’, considerate come designanti certe realtà in sé, e cioè non bene interpretate nella loro più concreta funzionalità semantica. Molte dottrine filosofiche, in questo senso, nascono da usi patologici del linguaggio, da scambi inavvertiti di parole per cose». Ma questo non significa, precisava Calogero, che l’analisi del linguaggio abbia una funzione positiva, che possa costruire «esatti strumenti logico-linguistici della ricerca». Pensarla così, significa decadere «dal livello di Socrate, a quello di Prodicò. Quest’ultimo voleva trovare il ‘linguaggio esatto’, voleva definire e fissare i precisi significati dei termini, ritenendo che, qualora quei significati non equivoci fossero divenuti obbligatori, anche le argomentazioni fondate su di essi sarebbero riuscite più adeguate. Socrate lo prendeva garbatamente in giro, dicendogli che, per lui, ogni termine andava bene, purché l’interlocutore gli avesse chiarito in che senso intendeva adoperarlo. Alla domanda di Prodicò ‘Che cosa significa questa espressione?’, si sostituiva così la domanda di Socrate: ‘Che cosa intendi significare, tu, quando usi questa espressione?’.

Rispondere alla prima domanda equivaleva, tutt'al più, al collaborare alla compilazione di un lessico, che come ogni altro vocabolario avrebbe posseduto una normatività soltanto approssimativa e provvisoria, nell'ambito di un dato ambiente storico. Rispondere alla domanda di Socrate era, invece, un obbedire continuamente a quel più profondo imperativo dell'analisi linguistica, dell'*exetazein ton logon*, cioè del sottoporre volta per volta ad esame il discorso dell'interlocutore, di cui Socrate fu appunto il primo, e resta l'eterno, maestro. L'analisi del linguaggio ... sterile sul piano logico, diviene feconda sul piano dialogico. Così si spiega come sia vano il 'definire i concetti' in assoluto, mentre è utile, ed essenziale, il definirli all'interlocutore, cioè il chiarirgli volta per volta che cosa s'intende dire con essi [...] resta fondamentale il piano socratico: la vera analisi del linguaggio è quella che si realizza nel dialogo, sottoponendo sempre ad interrogativi le espressioni dell'interlocutore, ed esponendo ai suoi interrogativi le espressioni proprie. Il linguaggio è sempre sotto processo, e non riceve mai patenti d'immunità».

La lunga citazione è utile per più motivi: non solo chiarisce bene come l'analisi del linguaggio coincideva per Calogero con l'esame critico del pensiero, ma mostra anche che proprio questo esame era il solo vero principio imprescindibile, quel principio del dialogo che, per essere regola etica, deve prima o, quantomeno, insieme essere regola teoretica. Regola o principio, come lo si voglia chiamare, indeducibile perché a priori; regola o principio 'formalissimo' o 'vuoto', perché 'pieno' solo della realtà del pensiero. La citazione è utile, dicevamo, non solo perché illustra bene il punto teorico, ma anche perché accenna agli studi di logica antica di Calogero, che tanta parte avevano avuto nella determinazione della sua posizione filosofica. Manca, invece, il riferimento a Gentile, la cui critica dell'astratto si avverte come un lievito concettuale attivo non solo nella demolizione dei concetti 'fissi', ma anche nella ricerca di un punto di gravitazione della razionalità che non ceda a compromessi con posizioni sostanzialistiche.

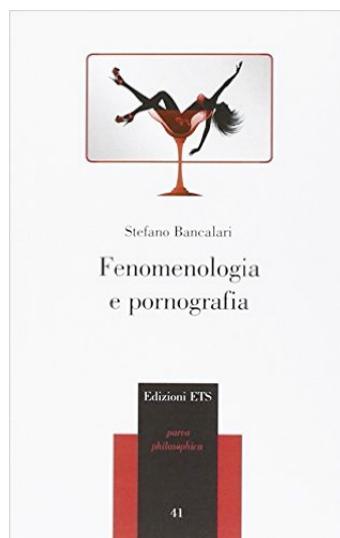
A conclusione di questa segnalazione vorremmo aggiungere ancora un ritaglio dai trafiletti, che è gustoso (per l'ironia di cui è pervaso, come già altri di questo *Quaderno laico*) e che lascia intendere la valenza che Calogero attribuiva alla sua posizione. Nel riferire, nel 1965, di Churchill e di Kierkegaard e del loro diversissimo modo di concepire il nascere, Calogero raccontava che il premier inglese indicando ai suoi amici il maniero dove era nato dicesse: «In quel posto ho preso la più importante decisione della mia vita, quella di nascere». Al contrario il filosofo danese parlando della sua nascita un po' rabbiosamente domandava: «Chi mi ha giocato il tiro di gettarmi nel mondo? Come vi sono entrato? Io non

sono stato consultato!». Aggiungeva Calogero: «E quanti suggestivi discorsi ha poi potuto fare Heidegger, a proposito di questa *Geworfenheit*, di questo stato di 'deiezione' dell'uomo, scaraventato nell'esistenza senza alcuna sua volontà, in un luogo e in un tempo e per un destino non scelti». E commentava poi che il problema non era veramente di sapere chi ha ragione, tra chi affermi che al mondo ci si viene per decisione propria e chi dica che vi si è immessi per decisione altrui. Se così fosse, aggiungeva, «quell'antitesi di formulazioni non serberebbe più alcun sapore». Sapore che serba, invece, perché «quei due simboli, dell'aver deciso' o dell'esser gettato', non esprimono tanto una condizione delle cose, quanto una valutazione pratica. La prima è la formula scherzosa di chi ha trovato gusto nello stare al mondo, la seconda è la formula tragica di chi ne ha sentito gli aspetti dolorosi e assurdi. L'una è il motto dell'ottimismo, l'altra è il motto del pessimismo». Insomma, concludeva, quel che importa non è tanto l'essere delle cose (siano pure queste il nostro nascere) ma il modo in cui questo essere è valutato da noi. E anche se volessimo tenere il punto e sostenere che «si preferirebbe di essere autonomi, e non eteronomi, anche in quell'evento fondamentale che è il venire ad esistere», anche in questo caso la nostra sarebbe una valutazione pratica, «non si tratta più di una gerarchia ontologica fra l'essere e il nulla, o tra l'essere e l'esistere, ma della gerarchia morale per cui si preferisce lo stato di libertà a quello di servitù». Anche in questo caso, tra il comico e il tragico, il ragionamento di Calogero coniugava il principio del capire le ragioni altrui con la critica di ogni struttura ontologica. Il dialogo si mostrava allora, più che un accampamento dove molteplici e contrapposte verità avevano preso posto, il dissolversi delle loro pretese; il dissolversi non perché la verità fosse fatta di tutte loro, ma perché nessuna poteva vantare tale diritto. Principio del dialogo era dunque questo solo: l'esercizio del pensiero e della sua capacità di critica come sola verità in atto, «criterio costante di ogni civiltà possibile».

stefania.pietroforte@tin.it

Calogero, Guido, *Quaderno laico. Un'antologia*, a cura di G. Vitiello, Liberilibri, Macerata 2015, 205 pp., € 17,00.

Stefano Bancalari, *Fenomenologia e pornografia*



di

FEDERICA PAZZELLI

Non esistono oggetti di studio in quanto tali. Ogni tematica è, in linea di principio, degna di una messa in questione. Il punto di discriminazione è semmai rappresentato da chi, rispetto all'oggetto chiamato in causa, sta 'al di qua', e che a seconda della propria formazione e dei propri interessi può scegliere di volgersi a un determinato argomento piuttosto che a un altro e, in modo più o meno serio, di esporlo. Dire questo, in effetti, mi colloca

RECENSIONI

Syzetesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

immediatamente *in medias res*, in una prospettiva che, lungi dal voler essere apologetica, è però già da subito fenomenologica. Da questo punto di vista, nulla di sconveniente a che la fenomenologia, che poggia sulla consapevolezza del darsi della realtà attraverso la luce di uno sguardo che la contempla intenzionandola, si volga alla pornografia, anzi *lato sensu* alla virtualità, all'interno del proprio orizzonte.

Ciò che ci si potrebbe chiedere è semmai se un approccio di tipo fenomenologico possa avere concretamente qualcosa da dire sulla pornografia, ritagliandosi un proprio, fecondo spazio di discussione accanto alla sociologia, al diritto o alla psicologia; o se piuttosto non si tratti dei soliti, astratti sofismi da accademici, che torcono a proprio uso e consumo tematiche potenzialmente intriganti per provare a far uscire la filosofia dalle ristrette nicchie degli addetti ai lavori. Anche in questo caso, parrebbe proprio che tra fenomenologia e pornografia sussista un intreccio intrinseco, a prima vista insospettabile, decisamente degno di interesse. Lo si potrebbe definire un reciproco rapporto di esibizione, in virtù del quale ciascuna delle due, portando a manifestazione l'altra, rivela se stessa: se da un lato infatti trattare di pornografia all'interno di una prospettiva fenomenologica consente di adottare un approccio essenzialmente descrittivo, che si astiene volontariamente da qualsivoglia giudizio di valore e dunque cerca di catturare il fenomeno nella sua nudità, per altro proprio la pornografia consente di riempire di concretezza e tendere all'estremo le (solo apparentemente astratte) questioni della fenomenologia, mettendone in luce l'impensata attualità.

A più livelli allora, in modo non scontato, la pornografia sembrerebbe il naturale destinatario cui il fenomenologo di oggi possa indirizzare il proprio sguardo. Non è forse da considerarsi casuale, in questo senso, che più d'un fenomenologo abbia declinato lungo queste tematiche le proprie riflessioni: da Merleau-Ponty a Marion, da Henry a Lévinas, il tessuto fenomenologico della questione pornografica si rivela decisamente fitto e articolato.

È lungo questo stesso filone che Bancalari intende collocarsi. Proprio per ciò, paradossalmente, questo volumetto è un libro coraggioso e serio.

È un libro serio, anzitutto. E, per quanto detto, è un libro che chiede di essere preso sul serio. 'Preso sul serio' da entrambi i lati della questione, si intenda: perché se è vero che *Fenomenologia e pornografia* è una riflessione densa sulle *Meditazioni cartesiane*, e dunque a tutti gli effetti un testo filosofico («ciò che qui sta a cuore

non è la pornografia, ma la fenomenologia», pp. 7-8), è vero anche che non si frena neppure sull'altro versante, e quando dichiara che parlerà di pornografia parla, effettivamente e senza falsi pudori, di pornografia.

È quindi un libro coraggioso, e per più d'un motivo.

In primo luogo per la scelta del titolo, che non retrocede dinanzi al rischio del fraintendimento, del semplicazionismo, della pretesa divulgazione *popular*. Da questo punto di vista il lettore che, ingannato dal titolo, si accostasse al testo con spirito 'pop-sofico' non potrebbe che rimanerne deluso: non si tratta, qui, di portare la filosofia a tutti i costi fuori dalle università, rendendola materia da intrattenimento disimpegnato; si tratta piuttosto, all'inverso, di sollecitare un tema apparentemente 'basso' a mettersi in questione e rivelarsi quale degno destinatario di problematizzazione filosofica.

In secondo luogo, e in virtù di quanto detto in apertura, coraggiosa è la scelta dei contenuti: ancora una volta in senso fenomenologico, si tratta di una questione che, da entrambi i poli della trattazione, inevitabilmente esibisce l'autore, chiamandolo immediatamente 'sul palco' assieme al tema affrontato: se l'orizzonte fenomenologico è 'legittimato' a piegarsi verso la pornografia, è perché lo sguardo del singolo fenomenologo la rende oggetto della propria pulsione conoscitiva.

Per questo, e in terzo luogo, coraggiosa è la scelta dell'angolazione da cui rivolgersi al fenomeno pornografico. Come accennato, Bancalari si astiene consapevolmente e volutamente da qualsiasi fondazione di tipo normativo: «Chi mette a tema la pornografia lo fa normalmente – e normativamente – con preoccupazioni di tipo morale e/o giuridico. [...] Ma qui, raffrenando per un momento l'impellenza di queste questioni, ci si terrà un passo al di qua, con un gesto (prettamente fenomenologico) di sospensione» (pp. 8-9). Con ciò stesso il libro rinuncia coraggiosamente in partenza a giustificare se stesso in nome di un compito etico o giuridico: non si tratta, qui, di formulare un giudizio (di condanna o legittimazione che sia) sulla pornografia, ma (potremmo dire) di offrirla per quel che è, di svelarla quale paradossale concretizzazione, tensione e torsione delle principali questioni della fenomenologia husserliana.

Astenendosi in tal modo da qualsiasi valutazione, è allora possibile dare del fenomeno pornografico una lettura in grado di scardinare l'ipoteca di due dicotomie con cui in effetti siamo soliti, più o meno consapevolmente, confrontarci.

La prima è quella tra erotismo e pornografia: si tratta di una distinzione, afferma Bancalari, meno netta di quel che potrebbe (o si vorrebbe far) apparire. E la possibilità che tra i due non sussista alcuna differenza eidetica o ontologica, che la pornografia non necessariamente rappresenti una deviazione a-normale e patologica rispetto all'erotismo, va quantomeno «tenuta aperta» (p. 12). Su questo punto si innesta allora il compito di una disamina fenomenologica della pornografia.

V'è poi un secondo binomio apparente, che a mio avviso condensa in modo pieno la posizione dell'autore e raccoglie il succo stesso del testo. Si tratta della dicotomia – che in fin dei conti non fa che esprimere in termini più generali, ma allo stesso tempo decisivi, quella tra porno ed eros – tra virtualità e realtà. La messa in questione, qui, è decisamente radicale: questa distinzione, afferma Bancalari, non solo non è affatto plasmabile su quella tra inautenticità e autenticità, o tra solipsismo e intersoggettività; tutt'altro. Ribaltando i poli della questione, l'autore afferma che paradossalmente la realtà possa essere persino più 'irreale' del virtuale, e che anzi proprio la pornografia possa essere chiamata a portare a manifestazione questa aporia, consentendo al fenomenologo di 'gettare la maschera' della pretesa autenticità del reale.

Quel che il testo problematizza è infatti proprio il nodo che dovrebbe fungere da punto di discriminazione tra la fruizione pornografica e la relazione erotica o, *mutatis mutandis*, tra la virtualità liquida della rete e l'attualità carnale della realtà: il darsi dell'alterità, la presenza di un altro. Giacché, se è vero che l'io solitario che osserva da uno schermo le prestazioni sessuali di due estranei e ne trae godimento, non fa che ripiegare su di sé l'esposizione (totale, e per ciò stesso inevitabilmente sincera) che, di sé, fanno quelli, gli 'estranei', i 'corpi' inaccessibili e virtuali; è ancor più 'vero' che l'ego solipsista che vede la realtà con sguardo immediatamente selettivo e interessato, che tende all'evidenza del dato fattuale, non fa che curvare verso di sé l'orizzonte di manifestazione dell'altro, che non è mai per ciò stesso pienamente accessibile, pienamente reale. In entrambi i casi, l'io è solo con se stesso, o meglio con il fantasma di un altro che, come attraverso uno specchio, non fa che riflettere chi lo contempla. Del resto, lo 'specchio' ha, etimologicamente, la stessa radice dello 'spettro', e rimanda immediatamente al guardare, un vedere che è da subito un 'volere' vedere e, pertanto, non è mai davvero disinteressato.

La pornografia consente allora di smascherare questa pulsione egocentrica dell'io, che nella contemplazione dell'altro non fa che

tendere al proprio appagamento: «l'io trova sempre e soltanto quel che cerca» (p. 60). Come su un palcoscenico, come in uno spettacolo ('spettacolo', ancora una volta la radice del guardare), egli non fa che esibire se stesso attraverso l'altro. Ed è questo a renderlo «osceno» (p. 62).

Il solipsismo incarna allora il perno attorno a cui ruota la possibilità di far interagire fenomenologia e pornografia, la fecondità di vestire (e con ciò stesso spogliare) l'una tramite l'altra: in entrambi i casi, l'esito ultimo non differisce dal punto di partenza e, nonostante tutto, l'io non è riuscito a trovare un'autentica via d'uscita da sé.

Non v'è dunque modo di incontrare un *alter* che non sia da subito un *alter ego*, di approssimarsi e farsi presente a un corpo 'vivo', rendendolo progressivamente manifesto ma senza con ciò ricondurlo alle pretese obiettivanti dell'io? Si può assecondare la pulsione all'evidenza, che anima il conoscere in modo costitutivo, anche nel caso di un corpo di carne, tutelandone a un tempo la strutturale reticenza a rendersi del tutto disponibile? Può la tensione alla trasparenza dell'io incontrare la costitutiva opacità dell'altro? La soluzione prospettata da Husserl, non esente da problematicità, è quella di un 'cambio di prospettiva', che consenta di guardare l'altro come se mi trovassi, letteralmente, 'al suo posto'. «Come se io fossi là» (p. 57). Si tratta, in effetti, di una sorta di finzione, di un'ipotesi *ex absurdo*, giacché se realmente io fossi 'là', per ciò stesso mi troverei di nuovo a contemplare l'altro da 'qua'. La problematicità di questa soluzione appare pertanto in modo immediato: «Se io fossi là, sarei comunque io, non un altro» (p. 57); ecco allora che «“come se fossi là” significa né più né meno che “come in uno specchio”» (p. 58).

Si riaffaccia, inaggrabile, il fantasma del solipsismo. Che investe i rapporti intersoggettivi, le relazioni cosiddette 'reali' prima ancora che la dimensione virtuale. Ecco perché, scrive Bancalari, il polo opposto alla virtualità non è la realtà, ma l'attualità (p. 47): ciò che il soggetto non riesce a catturare non è la realtà dell'altro, ma la sua presenza, di carne e ossa, qui e ora. Il fenomeno pornografico non fa che portare (è il caso di dirlo) a 'evidenza' questa ferita dell'io, lacerato in un desiderio costitutivamente inappagabile: «La pornografia 'funziona' perché si innesta e lavora (amplificandolo) su un elemento di virtualità [...] che si nasconde in *ogni* esperienza dell'altro, anche nella più reale e concreta» (p. 63).

Il che è tanto più vero, ancora una volta in modo paradossale, nel punto in cui realtà e pornografia dovrebbero viceversa collidere, e la prima smascherare l'illusorietà della seconda: l'atto sessuale.

Anche la relazione che, in prima istanza, parrebbe chiamata a far implodere qualsiasi dicotomia tra *ego* e *alter*, consentendo un'approssimazione che non si traduca in un'appropriazione, rivela la propria fallimentarietà. Anche in questo caso, l'angolo buio dal quale la soggettività rende trasparenti i fenomeni non trova un punto di luce estraneo in grado di illuminarlo, anzi, l'immagine di Michel Henry della «notte degli amanti» (p. 63) suggerisce l'idea opposta: anche nell'incontro tra le carni, l'io non fa che esibire se stesso, e la «plethora di segnali, sospiri, gemiti, parole che gli amanti si rivolgono» si traduce «nel tentativo (destinato a non riuscire mai del tutto) di ottenere l'uno dall'altro la rassicurazione che l'altro è là, davvero là» (p. 65). La notte degli amanti è il raddoppiamento dell'angolo buio che schiaccia l'io su di sé. L'atto erotico si risolve ancora una volta, inesorabilmente, in un atto auto-erotico, di cui la pornografia incarna appieno l'ineluttabilità.

Quel che se ne ricava è che non vi sia in fondo differenza tra l'atto sessuale di due attori porno, che in fin dei conti recitano, ma 'fino a un certo punto', e quello di due amanti in carne e ossa, che sono sinceri, ma 'fino a un certo punto'. Realtà e finzione, attualità e virtualità, erotismo e pornografia si ribaltano di nuovo e di nuovo l'uno nell'altro. Se ciò è vero, tendere all'estremo il parossismo in cui queste dicotomie si ridefiniscono costantemente non può non far ipotizzare che, in fin dei conti, l'atto erotico sia 'costitutivamente' un atto pornografico, nella misura in cui, in modo ancora più «osceno» perché attraverso l'alterità, si risolve ancora una volta in un'esposizione e in un'affermazione del sé.

Non credo che l'esito delle considerazioni di Bancalari vada teso a questi estremi. Il suo intento, è egli stesso a confermarlo nelle battute conclusive, è «suggerire l'idea che tenersi lontani dai siti pornografici e magari spegnere il computer poss[a]no essere gesti senz'altro salutari, ma nient'affatto sufficienti per trascendere la virtualità e incontrare davvero un altro» (p. 68). Non si tratta, come potrebbe in prima istanza apparire, di un esito pessimistico. Non completamente, almeno. Quel che l'autore sta affermando è che l'incontro con l'alterità non sia un punto di partenza nelle relazioni intersoggettive, immediatamente dato dal fatto stesso che l'altro sia 'lì'. Semmai, con tutti i rischi e le difficoltà del caso, un punto di arrivo. La fenomenologia ha individuato nella pornografia forse il più efficace strumento contemporaneo di cui disponga per gettare la maschera sulla pretesa (illusoria, semplicistica) che l'alternativa tra incontrare o non incontrare l'altro sia interamente riconducibile alla presunta dicotomia tra realtà e virtualità, e che qualsiasi corpo concreto e tangibile sia per ciò stesso un «corpo di carne».

Ciò su cui mi viene spontaneo interrogarmi è se questa presa di coscienza non rischi di schiacciare ulteriormente il soggetto su di sé, inibendo alla base quella 'certezza dell'altro' immediatamente data al livello del senso comune. Il che non significa, in modo ingenuo, sostenere che naturalmente anche il fenomenologo, quand'abbia chiuso le *Meditazioni cartesiane*, si ritrovi subito immerso in una fitta trama di relazioni interpersonali. Ciò che mi chiedo è piuttosto se la strutturale lacerazione dell'io, che desidera sé nella misura in cui desidera l'altro, non ne impedisca, a monte, una pretesa definitoria che prescindendo da un originario incontro con l'alterità su un terreno comune, quello appunto del 'senso' comune, del sentimento. Se si accoglie la bontà di questa riflessione, l'io è già da subito 'nei pressi' dell'altro, definito e sfaccettato dall'incontro con l'altro. In modo opaco, la certezza della presenza del corpo vivo dell'altro è già da subito data, e se non è restituibile interamente alla trasparenza dell'esperienza non è tanto perché *ego* non riesce a uscire da sé quanto, radicalmente, perché *ego* non è qualcosa di definibile e modellabile in modo nitido prescindendo da *alter*. L'angolo buio dal quale la soggettività guarda al mondo è da subito esplosivo in una pluralità di profili volta in volta variamente esposti o adombrati, di orizzonti di verità e di credenza, ai quali l'io può aderire, anche ove tra loro contraddittori, proprio perché non illuminati mai contemporaneamente, e attuando una serie di strategie e di finzioni con sé che non solo non ne alterano la fisionomia, ma anzi la costituiscono in quanto tale. L'io si staglia allora proprio dalla compenetrazione tra le affezioni e le contaminazioni provenienti dell'alterità e i molteplici «programmi di verità», per dirla con Paul Veyne, nei quali crede.

Da questo punto di vista, la «notte degli amanti» richiamata dall'autore può acquisire una ulteriore sfaccettatura, configurandosi nei termini di una strutturale e inaggirabile opacità del sé. La «plethora di segnali, sospiri, gemiti, parole» può allora forse tradursi non nel bisogno di assicurazione che l'altro sia là ma, all'inverso, che là ci sia io. È forse l'io, quell'io-che-io-sono, mai dato una volta per tutte e mai pienamente trasparente a se stesso, che si sta cercando e invocando.

A ben guardare, la maschera che copre il volto dell'altro è la stessa che l'io indossa su di sé. La finzione allora, quale momento ineliminabile dalla relazione interpersonale e fondante la nozione stessa di soggettività trascendentale («come se io fossi là»), insinuandosi nell'identità del sé in quanto tale, paradossalmente parrebbe non minare alla base la possibilità dell'incontro reale, ma in certo modo coglierne una condizione imprescindibile di possibilità. La pornografia e, a monte, la virtualità

rappresenterebbero sotto questo profilo la piena estrinsecazione dell'inscindibilità dei piani, dell'insussistenza stessa di una dicotomia. Per ciò stesso, è di nuovo guadagnata una dimensione di autenticità anche nel rapporto sessuale, emblema dello spossamento del sé, o meglio della costitutiva impossibilità di distinguere tra un sé e un altro-da-sé. Ecco in che termini l'altro 'c'è', e la certezza della sua presenza viva e pulsante non è guadagnata (né guadagnabile) per via fenomenologica, ma data immediatamente, in modo velato e sempre provvisorio, in un sentimento dell'alterità.

Si tratta di suggestioni 'sbrigliate', che non pretendono naturalmente di trovare una risposta alle questioni volutamente lasciate aperte dal testo, anche se forse ne sollevano loro malgrado delle altre. In fin dei conti, come dichiarato nelle prime battute, si tratta di un volumetto estremamente serio, e non lo si sarebbe pertanto potuto interpellare altrimenti.

Sapienza *Università di Roma*

federica_pazzelli@hotmail.com

Bancalari, Stefano, *Fenomenologia e pornografia*, ETS, Pisa 2015, 74 pp., € 10,00.