

Una più del diavolo. Divinazione, prescienza e futuri contingenti nel De divinatione daemonum di Agostino d'Ipbona

Roberto Limonta

Based on the analysis of the short treatise De divinatione daemonum and some others references in Augustinian texts, this article aims to retrace Augustine of Hippo's position about the nature of demons and their capacity to foretell future events. In particular, the research will explore some epistemological topics as the role of imagination and his phantasmata in the cognitive processes, the semiotic nature of demonic foreknowledge, the difference between angelic, divine, demonic and human knowledge. Finally, we'll draw a summary map of the historical transformations of the demonic cognition's theme, from time to time auctoritas, source and philosophical argument.

Keywords: Augustine, Demons, Foreknowledge, Future Contingents, perceptual deceptions, Thomas Aquinas

Nella *quaestio XVI* del *De malo*, dedicata alla natura dei demoni, Tommaso d'Aquino solleva il problema se essi siano in grado di conoscere gli accadimenti futuri (art. VII). All'inizio del consueto elenco di argomenti *pro* e *contra*, il *Doctor Angelicus* si serve di un'analogia tra le premonizioni attribuite ai demoni e le previsioni di un medico o un marinaio: «gli uomini, considerando gli effetti della potenza divina, conoscono in anticipo molte cose del futuro: il medico la salute, il marinaio la prossima bonaccia. Dunque, a maggior ragione i demoni possono conoscere il futuro»¹. Nonostante l'esempio sia preceduto da un rimando al *De Civitate Dei*, l'immagine richiama una fonte agostiniana meno frequentata, il *De divinatione daemonum*², nella

¹ «homines considerando effectus divinae virtutis multa de futuris praecognoscunt: medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram, Ergo multo magis daemones future praecognoscere possunt», Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 7, 313a (d'ora in poi *De malo*). La traduzione italiana è tratta da Tommaso d'Aquino, *Il male*, a cura di F. Fiorentino, Milano, Bompiani, 2012³, p. 1227.

² *Divin. daem.*, 4.7; ivi, 6.10. Le opere di Agostino saranno citate secondo le abbreviazioni dell'*Augustinus Lexicon*. Per la traduzione italiana del *De divinatione daemonum* ci si atterrà ad Agostino, *Il potere divinatorio dei demoni*, a cura di L. Alici, in Id., *La vera religione*, a cura di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti, Roma, Nba 6, 2, 1995. Medico e navigatore sono esempi topici nella letteratura sul tema: si ritrovano, ad esempio, nel *De divinatione* di Cicerone (I, VII.13;

quale l'analogia ricorre con frequenza e che viene citata poco dopo³. Rimane incerto se Tommaso abbia avuto una conoscenza diretta o indiretta del testo⁴, ma in tutta la *quaestio* egli mostra di considerare la posizione espressa nel *De divinatione daemonum* come un termine imprescindibile di confronto, benché spesso critico.

La ripresa della teoria di Agostino testimonia da una lato la persistenza di una fonte e di un modello concettuale all'interno dei quali il tema della prescienza dei demoni è sorto ed è stato discusso; ma al contempo consente di riflettere sui mutamenti – nella struttura e nelle questioni che di volta in volta hanno polarizzato la discussione – cui esso è andato incontro quando riletto alla luce di differenti paradigmi concettuali. In questo senso, la posizione agostiniana è rimasta storicamente un punto di riferimento, assunta di volta in volta come *auctoritas*, fonte e infine argomento. Ancora alla metà del XVII secolo Dietrich Lüders riprenderà, in quell'*Exercitium academicum circa praescientiam daemonum expendendam occupatum* (1666) che è un interessante indicatore dello *status quaestionis*, le soluzioni e persino l'ordine della riflessione di Agostino⁵.

in I, L.112 vi si aggiunge il contadino, come nel *De divinatione daemonum*) e nel *De genio Socratis* di Plutarco (581f-582a), uno dei testi di riferimento della demonologia medioplatonica cui Agostino attinge; cfr. A. Timotin, *La démonologie médio-platonicienne* in «Rivista di storia della filosofia», 2 (2015), pp. 381-398, in particolare pp. 391-394.

³ «Nullus vere potest praenuntiare nisi illud quod praecognoscit. Sed Sicut Augustinus dicit in libro *De divinatione daemonum*, daemones quaedam vera praenuntiant de futuris eventibus. Ergo daemones praecognoscunt futura», *De malo*, q. 16, art. 7, 312a.

⁴ È tuttavia indubbia, a nostro avviso, la conoscenza da parte di Tommaso del *De divinatione daemonum*, che viene invece negata da Antwerp (E.I. van Antwerp, *St. Augustine, The divination of demons and care for the dead. An abstract of a dissertation*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955, p. 13, nota 95) e Schlapbach (K. Schlapbach, *De divinatione daemonum*, in K. Pollmann, W. Otten [a cura di], *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 1, pp. 132-134). Oltre a un breve passaggio citato (*De malo* q. 16, art. 8, 321a) lo prova il fatto che il testo di Agostino sia richiamato esplicitamente più volte, e sempre con pertinenza, nella *quaestio* XVI (*De malo*, q. 16, art. 7, 312a; ivi, 316a; q. 16, art. 8, 320a; ivi, 320b; ivi, 321a) nonché nel *De spiritualibus creaturis*, a. 7, arg. 2 ("Praeterea, Augustinus in libro de divinatione daemonum dicit quod daemones subtilitate aerei corpori sensum humanum transcendunt"). Dubbio invece è se Tommaso attinga direttamente al testo di Agostino oppure a fonti indirette come raccolte o florilegi.

⁵ Dietericus Lüders, *Exercitium academicum circa praescientiam daemonum expendendam occupatum*, Jena, Typis Johannis Jacobi Bauhofferi, 1666. Lüders declina il problema nei termini – *notitia intuitiva* o *abstractiva*, conoscenza diretta o tramite *species*, futuri contingenti o futuri necessari – propri della Seconda Scolastica, ma mostra in più punti la persistenza del modello agostiniano, ad esempio riproducendo esattamente l'elenco delle cause della prescienza demonica individuate nel *De divinatione daemonum*. Su questo si veda R. Fedriga e R. Limonta, *Scotus, Durandus & Nominales. Prescienza e natura dei demoni nel De praescientia daemonum di Dietrich Lüders (forthcoming)*.

Averroismi al plurale. La ricezione del Tafsīr Kitāb al-Nafs di Ibn Rušd nel Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino*

Federico Minzoni

A widespread historiographic commonplace, established by Thomas Aquinas himself in his Tractatus de unitate intellectus (1270), takes Siger of Brabant's Quaestiones in tertium de anima (ca. 1265) to be a latin formulation of Ibn Rušd's theory of the unity of the material intellect as exposed in the Tafsīr Kitāb al-Nafs (Long Commentary on the De anima, ca. 1186); according to the same view, Aquinas' philosophy of mind would be the expression of a strongly antiaverroistic – and therefore more orthodox – kind of aristotelianism. Building on a thorough analysis of key texts in Aquinas' Commentary on the Sentences (1255), I argue in this paper that those who hold Aquinas' noetic to be anti-averroistic are greatly mistaken: while Siger's always superficial rushdian inspiration is better understood against the background of a neoplatonic-tinged mind-body dualism clearly at odds with Ibn Rušd's own strictly peripatetic ontology, Aquinas' psychology, hylomorphic and not-dualist at its core, is aristotelian mainly inasmuch as it is rushdian.

Keywords: Aristotle, philosophy of mind, material intellect, Ibn Rušd, latin aristotelianism, mind-body dualism, hylomorphism

* Il presente articolo è la prima parte di un'indagine sulla ricezione del *Tafsīr Kitāb al-Nafs* di Ibn Rušd negli scritti di Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, che – per ragioni di spazio – verrà pubblicata in due parti. In questa prima parte, dopo alcuni cenni introduttivi sulla teoria rushdiana della separatezza dell'intelletto materiale, mi occuperò dell'influenza del *Tafsīr Kitāb al-Nafs* sul *Commento alle Sentenze* di Tommaso; nella seconda parte (di futura pubblicazione) esaminerò la lettura del *Tafsīr Kitāb al-Nafs* proposta da Sigieri nelle *Quaestiones in tertium de anima* e da Tommaso nel *Tractatus de unitate intellectus*. L'edizione critica del *Tafsīr Kitāb al-Nafs*, sopravvissuto per esteso solo in traduzione latina, è in F.S. Crawford (a cura di), *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge (MA), The Mediaeval Academy of America, 1953; per un'edizione parziale dei frammenti arabi, cfr. C. Sirat, M. Geoffroy (a cura di), *L'original arabe du Grand commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005. L'edizione critica del *Tractatus de unitate intellectus* di Tommaso è in L.W. Keeler (a cura di), *Sancti Thomae Aquinatis tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Roma, Università Gregoriana, 1936. In assenza di un'edizione critica, per il *Commento alle Sentenze* di Tommaso ho utilizzato P. Mandonnet, M.F. Moos (a cura di), *Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Paris, Lethellieux, 1929-47, vol. II. Le edizioni critiche dei testi psicologici di Alessandro di Afrodisia (*De anima, De intellectu*) e Temistio (*Parafrasi del De anima*) si trovano rispettivamente in I. Bruns (a cura di), *Supplementum aristotelicum 2.1. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: de Anima liber cum mantissa*, Berlin, G. Reimer Verlag, 1887 e R. Heinze (a cura di), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 5.5.3: *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, Berlin, G. Reimer Verlag, 1889. Mi è gradito ringraziare qui tutti coloro che, a vario titolo, hanno contribuito alla mia ricerca sulla tradizione del commento ad Aristotele, *De anima*, III 4-5, da cui il presente articolo ha tratto origine: R. Fedriga, D. Buzzetti, C. Macerola, R. Saccenti, R. Limonta e S. Marchignoli. Senza di loro, questo lavoro non sarebbe stato possibile.

Anche le mercanzie che i venditori mettono in mostra sui banchi valgono non per se stesse ma come segni d'altre cose: la benda ricamata per la fronte vuol dire eleganza, la portantina dorata potere, il monile per la caviglia voluttà, i volumi di Averroè sapienza.

I. Calvino, *Le città invisibili*

1. La teoria rushdiana della separatezza dell'intelletto materiale

Un'analisi della ricezione latina della noetica rushdiana non può che iniziare con alcune osservazioni preliminari sul carattere dell'indagine psicologica di Ibn Rušd¹ e dei testi in cui è esposta. È importante innanzitutto sottolineare che il filosofo andaluso imposta e sviluppa la sua ricerca psicologica e noetica sullo sfondo di un'ontologia di riferimento sostanzialmente aristotelica, in dialogo diretto con il *De anima* di Aristotele e con una ristretta cerchia di commentatori peripatetici (Alessandro di Afrodisia, Temistio, al-Fārābī e Ibn Bāğğā).

La questione dello statuto ontologico dell'anima e dell'intelletto – nonostante le evidenti ricadute esistenziali, escatologiche e religiose – è per Ibn Rušd in primo luogo un problema di esegesi aristotelica. Per questo motivo i tre testi principali in cui il filosofo andaluso espone le sue posizioni noetiche, per quanto contengano elaborazioni altamente originali, non sono dei trattati autonomi, ma dei saggi esegetici sul *De anima*: si tratta dei commenti noti come *Mukhtaṣar* (1160 ca.), *Talkhīs* (1180 ca.) e *Tafsīr Kitāb al-Nafs* (1186 ca.), ovvero – rispettivamente – *Epitome*, *Commento medio* e *Commento grande al De anima*².

¹ Gli studi sulla figura e sul pensiero di Ibn Rušd, inaugurati da E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Durand, 1852, hanno dato corpo a una produzione testuale vasta e articolata, che non può in alcun modo essere affrontata qui nella sua interezza. Mi limito a sottolineare – contro una tradizione eurocentrica a lungo invalsa – che un'analisi della filosofia di Ibn Rušd non può limitarsi alla sua opera di esegeta aristotelico, ma deve considerarne anche il pensiero teologico e giuridico. Per un'introduzione alla vita, all'opera e al pensiero rushdiani si vedano almeno R. Arnaldez, *Ibn Rušd* in B. Lewis, V.L. Ménage, C. Pelat, J. Schacht (a cura di), *Encyclopedia of Islam*, Leiden-London, Brill-Luzac, 1986, vol. III, pp. 909b-920a; M. Campanini, *Averroè*, Bologna, il Mulino, 2001; R.C. Taylor, *Averroes*, in J.J.E. Gracia, T.B. Noone (a cura di), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 632-8; M. Geoffroy, *Averroè*, in C. D'Ancona (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 723-82.

² Con qualche approssimazione, lo sviluppo diacronico della noetica rushdiana può essere ricondotto a questi tre commenti, che ne esprimono altrettante formulazioni. La questione della datazione dei tre commenti, filologicamente assai complessa, è discussa in A.L. Ivry,

Pascal, i filosofi e il ritratto dell'uomo.
«On ne peut faire une bonne physionomie»*

Andrea Di Biase

A fragment of the Pensées points out Pascal's wish to write a letter On Foolishness of Human Science and Philosophy: natural knowledge, as he argues, cannot explain the double principle involved in the weird condition of human beings. Thus, after examining critically stoic and skeptic theories of man, and raising objections to viewpoints on the self as substance, he draws a study of human nature based on a Christian consciousness of time. My paper aims to outline the reasons of this denial of philosophical arguments.

Keywords: *Pascal, Philosophy, Human Nature, Self-knowledge, Sacred History*

Pascal è molto critico nei confronti della filosofia. La ritiene futile, una perdita di tempo, a cui non conviene dedicare «un'ora di fatica»¹.

Proverò a discutere i motivi di questa condanna da un punto di vista estremamente circoscritto: il fallimento di ogni teoria filosofica dell'uomo. In particolare, tratterò un possibile percorso di lettura delle *Pensées*, dal rifiuto dei sistemi di conoscenza razionale dell'uomo alla rivalutazione della cronaca civile e della storia sacra, uniche fonti capaci di offrire elementi per comprendere il paradosso della sua condizione.

1. «*Il faut que je fasse comme les peintres*». *Il paradosso dell'uomo*

Alcuni frammenti programmatici delle *Pensées* indicano che il progetto apologetico di Pascal avrebbe dovuto aprirsi con una serie di lettere sul modello delle *Provinciales*: una *Lettre pour porter à recher-*

* L'ordine delle *Pensées* segue quello dell'edizione Louis Lafuma, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éd. du Luxembourg, 1951, trad. it. a cura di E. Balmas, *Frammenti* (1983), 2 voll., Milano, BUR, 2009², che indicherò in seguito con *P*. Per gli altri testi pascaliani si rinvia all'edizione delle *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954 [OC] curata da Jacques Chevalier per la «Bibliothèque de la Pléiade».

¹ P 84.

cher Dieu, rivolta agli increduli e agli indifferenti, perché uscissero dal loro stato di torpore e compissero «almeno qualche passo» per tentare di trovare «qualche lume» verso Dio; e una *Lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie*, destinata a esporre gli errori commessi dagli «scritti dei filosofi» nello «studio dell'uomo»².

*Qu'est-ce que l'homme*³? Questa, allora, l'esperienza di sé più intima e, allo stesso tempo, più sfuggente⁴, che Pascal pone come questione cruciale. Nulla è infatti «così importante per l'uomo che [conoscere] il proprio stato»⁵. Da qui l'imperativo: *Il faut se connaître soi-même*⁶. Imperativo che dà inizio alla ricerca di Pascal «che pensa e che riflette»⁷ su di sé, ma che, nel contempo, si distacca da sé per meglio osservarsi. «Bisogna che faccia come i pittori», scrive, «che mi allontanano dall'opera, ma non troppo»⁸.

Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera? (P 21).

«Che l'uomo tornato a sé consideri ciò che egli è al cospetto di ciò che esiste», e «apprenda a stimare se stesso al giusto valore»⁹, «nelle sue qualità essenziali»¹⁰.

Qu'est-ce que l'homme? Lettore attento degli eventi storici del presente e del passato, Pascal lo sa bene: la storia e la morale forniscono «indizi visibili» capaci di descrivere l'uomo, soggetto eminentemente storico, e di sciogliere «il nodo della nostra condizione»¹¹. E l'uomo è una creatura immutabile in tutte le epoche e le diverse culture. Gli esempi lo confermano¹²: «per natura credulo, incredulo, timido,

² Cfr. P 4: «*Lettre pour porter à rechercher Dieu*. Et puis le faire chercher chez les philosophes, [...] qui travailleront celui qui le recherche», e P 408: «*Lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie*. Cette lettre avant le divertissement».

³ P 199.

⁴ Cfr. P 68.

⁵ P 427.

⁶ P 72.

⁷ P 427.

⁸ P 558.

⁹ P 199.

¹⁰ P 470.

¹¹ P 757 e 131.

¹² Cfr. J. Mesnard, *L'exemple dans les Pensées de Pascal*, in *Poétique de la pensée, Études sur l'âge classique et le siècle philosophique. En hommage à Jean Dagen*, Paris, H. Champion, 2006, pp.

La tesi tripartita di Locke

Andrea Togni

In this paper, I propose a heterodox reading of Locke's Essay concerning Human Understanding. Specifically, the focus is on the following tripartite thesis: 1. The substance of external sensible things, understood as something different from their nominal essence, is not knowable in general, not even by sensation; 2. Even if substances were identifiable with the primary qualities of the corpuscles that compose them, those primary qualities would be knowable only by analogical inference, and would be unperceivable anyway; 3. Even if the primary qualities were perceivable, there would not be a conceivable relation between them on the one hand and the secondary qualities and the ideas of secondary qualities on the other.

In the main body of the paper, I analyse how Locke lets each horn of the tripartite thesis emerge. In the last section, I suggest that Locke's troubles depend on his theory about the relation between knowledge and sensation. Moreover, I sketch a personal reform of this relation that could be useful to avoid the difficulties implied by the tripartite thesis.

Keywords: *Locke; Primary Qualities; Secondary Qualities; Substance; Realism; Skepticism.*

1. Introduzione

In questo articolo si cerca di mostrare come Locke dia il proprio sostegno, nel corso del *Saggio sull'intelletto umano*, alla seguente tesi tripartita:

1. La sostanza delle cose esterne sensibili, intesa come altro rispetto all'essenza nominale, non è conoscibile in generale, e quindi nemmeno mediante sensazione;

2. Se anche la sostanza di un oggetto fosse riducibile alle qualità primarie dei corpuscoli che lo compongono, queste sarebbero conoscibili solo per inferenza analogica, e sarebbero comunque impercettibili;

3. Se anche le qualità primarie fossero percettibili, non sarebbe possibile concepire alcuna loro relazione con le qualità secondarie e con le idee delle qualità secondarie.

La tesi tripartita è un punto cardine della filosofia della sensazione lockiana. Il filosofo inglese non la articola formalmente, né

sostiene che essa sia preliminare a ogni mossa volta alla costruzione di una filosofia dei sensi. Inoltre, è difficile trovarla esplicitata nella letteratura concernente il lavoro di Locke. Nondimeno, non vedere che il filosofo inglese la propone apertamente significherebbe trascurare una componente essenziale per la costituzione di un'opera complessa come il *Saggio*.

Nei prossimi paragrafi, ciascuno dei tre rami della tesi tripartita verrà posto al centro del palcoscenico. Nel far ciò, si cercherà di attenersi il più possibile al testo di Locke, in quanto uno degli obiettivi del presente lavoro è di mostrare come sia egli stesso a gettare luce sui problemi che derivano dai principi fondamentali delle sue dottrine sulla sostanza, sulle qualità primarie e secondarie, e sul ruolo dei sensi negli ambiti metafisico ed epistemologico.

A seguito dell'analisi della tesi tripartita, ci si porrà la domanda su quale sia la cornice all'interno della quale Locke inserisce la sua discussione sul tema qui in oggetto, e si suggerirà che tale cornice consiste nella tendenza a condensare in un'unica soluzione la teoria sul *conoscere* gli oggetti *sensibili* da una parte, e la teoria sull'*esistenza* degli stessi dall'altra. Una delle molte manifestazioni di questa fusione emerge dal seguente passo: «La *conoscenza* dell'*esistenza* di ogni altra cosa [altra rispetto all'*esistenza* di Dio e dell'*io*] possiamo averla solo per *sensazione*»¹. Il ricorrere nel *Saggio sull'intelletto umano* di un duplice significato del termine "sensazione", come *impressione* (fisiologica) di *cose esterne* per un verso, e come *modo del pensare* cose esterne per l'altro, ne è ulteriore espressione. Se così stanno le cose, e se i problemi portati alla luce da Locke per mezzo della tesi tripartita sono reali, diviene effettiva l'esigenza di verificare se la costruzione di un diverso paradigma di filosofia della sensazione possa essere perseguita. A tal proposito, nelle battute conclusive dell'articolo si suggerirà di definire in modo diverso da quanto fatto da Locke il rapporto tra sentire e conoscere. Dunque, verranno discusse, senza pretesa di esaustività, le seguenti quattro proposizioni: 1) La tesi per cui scopo fondamentale del sentire è di fornire informazioni sfruttabili *conoscitivamente* andrebbe abbandonata; 2) Andrebbe accettata la tesi secondo la quale i sensi sono i giudici ultimi in materia di *esistenza* degli oggetti sensibili; 3) L'espressione "*conoscenza dell'esistenza* degli oggetti sensibili" è priva di significa-

¹ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'Intelletto Umano* (1689), trad. it. della IV ed. (1700) di M. e N. Abbagnano, Torino, Utet, 1971, p. 721. Corsivo modificato.

Conoscenza e sviluppo del mondo umano nella filosofia di Giambattista Vico

Gaetano Antonio Gualtieri

*This essay concentrates on the problem of knowledge in Giambattista Vico's philosophy. Such a subject in Vico's thought takes characteristics which are different from the dominant modern philosophical thought; the latter, in fact, accepting the Cartesian theories, is basically inclined to affirm that knowledge can be reached by setting aside the senses and relying exclusively on the rational power of the mind. Vico, on the contrary, asserts that there is no possibility to reach knowledge if the mind is separated from the body. The basis of knowledge is a mind that thinks and, at the same time, feels and interacts with the body. All this seems to be furthermore confirmed in the Human Science, more than in the Scientific field. The proof that this philosophical theory is valid comes from *universali fantastici*, which represent the first forms of human thought. *Universali fantastici* are identified, by the Neapolitan philosopher, with the myths of the Greek-Roman world and their formulation follows the steps of the development of mankind in its initial phases. Every divinity is elaborated thanks to a specific need; in particular, some gods are generated by anxiety or fear, whereas the others are created as a consequence of precise material needs. This way, Vico points out a total knowledge of mankind, which is closely related to the development of history.*

Keywords: Knowledge, Corporeity, *Universali fantastici*, Mankind, Needs.

1. *L'universale fantastico come radice del pensiero e della conoscenza all'interno della dimensione collettiva dell'umanità*

Giambattista Vico si pone il problema della conoscenza e della formazione del pensiero umano in una chiave insolita per il suo tempo. Fondamento della conoscenza non è, per lui, la certezza di sé separata dal corpo, come aveva sostenuto Descartes¹, ma un sapere inclusivo, che tenga conto di tutti gli aspetti costitutivi dell'essere, in cui il sentire corporeo non sia meno significativo e basilare dell'ambito mentale e razionale². Vico è consapevole del fatto che la

¹ *Immortalis 1649*. Testo francese e latino a fronte, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 714-717.

² Si veda quanto afferma, in proposito, V. Gessa Kurotschka nell'*Introduzione* a G. Cacciatore - V. Gessa Kurotschka - E. Nuzzo - M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali*

ragione intesa in senso stretto non è l'unica forma di conoscenza e nemmeno la più forte: per lui esiste una modalità conoscitiva alternativa a quella razionale, che non si attua solo per via mentale, ma coinvolge sia la mente sia i sensi. Questa modalità, ormai dimenticata e sepolta sotto la coltre della razionalità esclusiva, è all'origine del mondo umano ed è stata artefice del passaggio dell'uomo dallo stadio ferino a quello civile. Questa forma di conoscenza va riconquistata non solo perché è parte integrante del modo di essere dell'umanità, ma anche perché è più profonda e totalizzante della conoscenza razionale di impronta cartesiana, la cui efficacia è limitata ad un ambito puramente matematico.

Sin dal *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), Vico parte dal presupposto che non si possa prescindere dai limiti della natura umana, se si vuole affrontare correttamente qualsiasi indagine di tipo conoscitivo. La scienza è un contenitore di tanti saperi di varia estrazione e provenienza. La preoccupazione principale di Vico è costruire un sapere scientifico che contenga al suo interno la realtà in continuo divenire in cui vive l'uomo, una realtà nella quale il metodo della "prudenza civile" è non meno significativo del metodo deduttivo elaborato dai filosofi cartesiani.

Il fondamento del sapere, per Vico, è una mente che pensa e contemporaneamente sente, nella quale esiste una forte interazione con il corpo. La funzione conoscitiva, esercitata dal «sentire» e da tutte quelle facoltà che si inseriscono in una dimensione sensoriale, è attestata nel *De Antiquissima Italarum sapientia* (1710), nel paragrafo intitolato *De certa facultate sciendi*, in cui vengono presentate le tre operazioni della mente: *perceptio*, *iudicium*, *ratiocinatio*, dirette rispettivamente dalla topica, dalla critica e dal metodo³. La *perceptio* possiede una forte articolazione interna, che non può ridursi alla stregua di una semplice percezione sensoriale, ma deve estrinsecarsi come un intreccio continuo di diverse stratificazioni del senso, ponendosi come una modalità certa della conoscenza. L'esplicitazione di questa visione filosofica è affidata soprattutto a quello che è

fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea, Napoli, Guida, 2004, p. 17; la studiosa rileva, fra l'altro, che «per Vico la mente di chi conosce poeticamente è, piuttosto, completamente immersa nei sensi. È un sapere che per arrivare ad ottenere risultati conoscitivi validi utilizza una forma di razionalità non *stretta* ma *larga*, quello che Vico contrappone al sapere codificato da Cartesio».

³ *De Antiquissima Italarum sapientia*, trad. it. con testo latino a fronte, in G.B. Vico, *Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco e A. Murari, con postfazione di M. Cacciari, Milano, Bompiani, 2008, pp. 290-303.

La riforma spinoziana della dialettica. Spaventa e Gentile interpreti dell'Etica

Francesco Cerrato

The essay focuses on the importance that Bertrando Spaventa's critical analysis on Spinoza assumes in the reflection of Giovanni Gentile. In particular, the work investigates the reasons for which Spaventa interpretation of Spinoza's concept of immanence, elaborated in the light of the post-Hegelian discussion on the attributes, can be considered essential in Gentile's attempt of reforming the dialectic towards a high emphasis in the act of thought as the sole constitutive activity of the being as becoming.

Keywords: *Italian Idealism, Hegel, Spinoza, Immanence, Dialectic.*

1. Il valore di una ricezione

Negli studi spinoziani il tema della ricezione è sempre stato ampiamente approfondito dalla critica storiografica e filosofica. Giunto ad un certo punto del proprio percorso di ricerca, chi si confronta con sistematicità e per lungo tempo con Spinoza avverte l'esigenza di riflettere sulle ragioni per le quali, in ambienti e in periodi diversi, questa filosofia è stata interpretata in modi spesso eterogenei.

Spinoza non è certamente il solo per il quale è possibile registrare il verificarsi di un fenomeno di questo tipo. *Durare nel tempo*, e così *entrare nel canone*, implica il divenire soggetti di interpretazioni molteplici, non di rado contrastanti. Questo è vero, però, particolarmente per il filosofo dell'*Etica*. A testimonianza di tale continuo mutare della ricezione basti pensare che (ma si potrebbero citare anche altri esempi) mentre l'attenzione seicentesca rimane tutta focalizzata su temi quali l'ateismo e la cifra teologico-politica della narrazione biblica, a partire dal dibattito sul *Pantheismusstreit*, sorto nel corso dell'*Aufklärung*, a suscitare l'interesse maggiore sono, invece, le conseguenze antropologiche della teoria della sostanza.

Assunto di partenza del presente studio è che tali differenze interpretative non siano casuali. Si ritiene, piuttosto, che l'emersione di alcune letture, a scapito di altre, rifletta le caratteristiche salienti di una certa epoca storica e del dibattito culturale in essa svilup-

patosi. Se anche questo aspetto è vero per ogni grande filosofo e per ogni periodo della storia del pensiero, tanto più lo è per Spinoza perché egli fu tra i primi ad indagare, avvalendosi di uno sguardo radicalmente secolarizzato, alcune questioni non solo fondamentali dell'intera storia della filosofia ma *costitutive* della cultura moderna allora in via di formazione. L'identità tra libertà e necessità, le conseguenze etiche di tale coincidenza, le forme assunte dal pensiero sullo sfondo di una teoria monistica del rapporto mente-corpo, il significato dell'esperienza singolare di fronte all'eterna, infinita ed indifferente, immutabilità della sostanza sono tutti temi che divengono via via centrali nel dibattito filosofico tra XVII al XVIII secolo, da quando Spinoza inizia a scrivere al momento in cui il suo pensiero comincia ad essere sistematicamente studiato e discusso.

Anche in Italia, Spinoza diviene un filosofo importante, seppur con qualche anno di ritardo rispetto a paesi come Francia, Inghilterra e Germania. Solo nel XIX secolo, infatti, quando ormai il filosofo dell'*Etica* è già un punto di riferimento ineludibile per tutta la cultura filosofica europea (a tal punto che Hegel aveva affermato che lo *spinozieren* segna l'inizio di ogni riflessione filosofica schiettamente moderna), anche nella penisola e, segnatamente, con interpreti quali Pasquale Galluppi e Vincenzo Gioberti inizia l'approfondimento sistematico di questo contributo.

Successivamente, dopo queste prime letture che hanno avuto indubbiamente il merito di introdurre nella cultura italiana non solo il pensiero di Spinoza ma anche il dibattito che su di esso si stava sviluppando nella cultura europea, l'autore dell'*Etica* comincia ad essere considerato un classico del pensiero. Ciò avviene, e come si vedrà non casualmente, in un momento cruciale della storia d'Italia, quale quello che va dall'Unità al fascismo, oppure, per dirla utilizzando dei riferimenti interni alla storia della filosofia, dal contributo di Bertrando Spaventa a quello di Giovanni Gentile.

2. Spaventa e Gentile

Nel saggio *Spinoza e la filosofia italiana*, pubblicato nel 1927, Giovanni Gentile riconosce la rilevanza di Spinoza in Italia, sostenendo l'esistenza di una *via tipicamente italiana* al filosofo dell'*Etica*. Per dimostrare questa argomentazione, come già aveva fatto, per dir la verità, Bertrando Spaventa, richiama l'analogia sussistente tra i pro-

Il concetto di alienazione tra dialettica e struttura: Foucault, Hyppolite, Althusser

Andrea Angelini

This paper aims to exploit the concept of alienation to show some displacements within the Foucault's relationship with the many-voiced constellation of French Hegelism. We will consider the following points: a) We will see how - despite Foucault's statements about a complete break with the Hegelism since the 1950s - in his 'Histoire de la folie' we can still find a dialectical structure, a wide use of the concept of alienation, as well as several positive references to Hegel; b) We will then consider the conjunction between the content of the references to Hegel in Foucault's doctoral thesis of 1961, and the reading of the German philosopher proposed by Jean Hyppolite, trying to sketch out some outlines of the French debate on Hegelism and the concept of alienation between the 1940s and 1950s; c) We will eventually address the complex relationship of proximity and distance between the "decentralization of the subject" proposed by the dialectical thought, and the theoretical anti-humanism supported by the epistemological-structuralist brand, on which Foucault's and Althusser's views seem to merge during the 1960s.

Keywords: *Alienation, hegelism, marxism, structuralism, dialectic, subjectivity*

1. Il giovane Foucault e la disseminazione hegeliana

Stando alle dichiarazioni di Foucault, il suo rapporto con la filosofia hegeliana si sarebbe già consumato nella seconda metà degli anni Cinquanta, nonostante avesse rappresentato un'importante tappa della sua formazione avvenuta nel pieno dispiegarsi della *Hegel Renaissance*. La presa di distanza dall'hegelismo, come dalle prospettive fenomenologiche legate ai nomi di Sartre e Merleau-Ponty, sarebbe avvenuta attraverso un articolato insieme d'influenze, non solo propriamente filosofiche, che potremmo indicare schematicamente come segue: la lettura di autori come Bataille, Blanchot, Klossowski, e a partire dalla loro intercessione, quella di Nietzsche¹; l'epistemologia storica, in particolare quella di Cavailles, Bachelard e Canguilhem; le nuove prospettive in campo storiografico avvia-

¹ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Roma, Castelvecchi, 1999, pp. 39-40.

te dagli storici delle *Annales*², sempre più influenti in Francia nel secondo dopoguerra, e che, mediante la distinzione metodologica tra più «strati di avvenimenti» dotati di differenti durate, hanno concorso a mettere in crisi la storia quale «ultimo rifugio dell'ordine dialettico»³; il campo delle ricerche "strutturaliste", che hanno certamente contribuito alla riflessione di Foucault in merito ad una parziale autonomia dello spazio teorico, mediante l'«introduzione di relazioni di tipo logico nel campo della storia».⁴

Foucault ha spesso enfatizzato il ruolo esercitato da Nietzsche nel suo percorso intellettuale: «sono rimasto "storicista" ed hegeliano finché non ho letto Nietzsche»⁵. Il rapporto con Nietzsche ha segnato con movenze diverse l'intero cammino di Foucault, il suo rapporto con il marxismo, con la dialettica e la fenomenologia, e si sarebbe innescato come una rottura radicale: «la lettura di Nietzsche mi rese estraneo a tutte le cose di prima»⁶. Ma Foucault ammette anche che «in realtà, le cose si scoprivano man mano, e il cammino era pieno di ombre e di incertezze»⁷. Infatti, resta il problema che molte delle figure convocate da Foucault a sostegno della sua svolta, come Bataille e Blanchot, non abbiano avuto un rapporto lineare e costante con Hegel, spesso trovando in lui non un nemico da combattere quanto piuttosto una fonte d'ispirazione, nonostante certe critiche. Si cercava di superare Hegel attraverso Hegel stesso, approfondendo motivi presenti nella sua opera, facendoli entrare in contrasto e portandoli a un punto di rottura. A partire dai famosi seminari di Kojève⁸, ai quali Bataille partecipa e che influenzano da vicino anche Blanchot, la filosofia di Hegel si contagia con quella di Marx, Nietzsche, Heidegger, si carica del potere simbolico delle figure del desiderio, del negativo, della finitudine, influenzando enormemente, e

² «*Annales d'histoire économique et sociale*», rivista fondata nel 1929 da Marc Bloch e Lucien Febvre.

³ M. Foucault, *Sui modi di scrivere la storia* [1967], in *Archivio Foucault 1. 1961-1970: Follia, scrittura, discorso*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 154.

⁴ Id., *Chi è lei professor Foucault?* [1966], trad. it. a cura di P. Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, Mursia, pp. 105-106. Sul rapporto con lo strutturalismo, oltre all'intervista con Trombadori, cfr. gli scritti presenti nel primo volume dei *Dits et Écrits* (Paris, Gallimard, Paris, 2001) e tradotti in italiano con i seguenti titoli: *La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è "oggi"*, *Intervista a Michel Foucault* (con I. Lindung), *Foucault risponde a Sartre, Linguistica e scienze sociali* (tutti in Id., *Archivio 1*, cit.).

⁵ Id., *Chi è lei professor Foucault?*, cit., pp. 116-117.

⁶ Id., *Verità, potere, sé* (1982), in *Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringheri, 1992, p. 7.

⁷ D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 40.

⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; trad. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996.

Sopravvenienza del sé, emergentismo e identità personale

Gabriele Scardovi

This paper aims to reconcile a theory of the self as a supervening abstract particular, or a property supervenient on physical properties, with a theory of the nuclear self. Besides a clarification on some difficult aspects of the mind/body problem, this reconciliation would contribute to an advancement of the debate on personal identity, because it would respect both the first-person and the third-person perspective, without confirming the existence of non-temporal substantial selves.

Keywords: *Supervenience, Emergentism, Self, Personal Identity, Mind/Body Problem*

1. Proprietà sopravvenienti

Per buona parte della seconda metà del secolo scorso la nozione di proprietà emergente e quella di proprietà sopravveniente sono state utilizzate in maniera indifferenziata, grazie alla sovrapposizione che si è andata stabilendo tra il concetto di emergenza di un determinato livello di realtà a partire da un livello di base e il concetto di sopravvenienza di determinate proprietà su altre proprietà. Il primo concetto era stato presentato con chiarezza già nel 1923 da Conwy Lloyd Morgan in *Emergent Evolution*, e aveva svolto una parte di rilievo in *The Mind and Its Place in Nature* di C.D. Broad¹; il secondo era stato anticipato per alcuni versi dalle affermazioni di G.E. Moore intorno alla relazione tra le qualità naturali di un oggetto e il suo valore intrinseco², per poi essere ripreso una trentina di anni dopo da Richard M. Hare nel suo *The Language of Morals*, a proposito dell'uguale valore morale che andrebbe attribuito a due individui indistinguibili sotto ogni profilo e agenti in maniera identica nelle medesime circostanze³.

¹ C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge, 1925.

² Affermazioni riguardanti in particolare il fatto che due oggetti del tutto simili rispetto alle loro qualità naturali devono esserlo anche nel loro valore intrinseco. Cfr. G.E. Moore, *Philosophical Studies*, London, Routledge, 1922, trad. it. di G. Preti, *Studi filosofici*, Bari, Laterza, 1971.

³ R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952, trad. it. di M. Borioni, *Il linguaggio della morale*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1968. Queste e altre informa-

Guardando a quanto è complessivamente avvenuto dell'emergenza e della sopravvenienza durante il Novecento, si può osservare che fasi di interesse da parte della filosofia sono state ciclicamente seguite, sia per l'una sia per l'altra, da fasi di generale distrazione. Grazie a un notevole lavoro di approfondimento iniziato negli anni Ottanta intorno alla causalità e alla determinazione si è comunque avuto anche per esse, sul finire del secolo, un importante ritorno di attenzione e si è ripreso da più parti a ragionare e a dividersi intorno a proprietà emergenti e proprietà sopravvenienti⁴. Senza che per il momento occorra qui precisare le distinzioni tra le une e le altre, si può dare la precedenza alla riflessione che si è sviluppata intorno alle seconde, tenendo comunque a mente che essa si è largamente confusa e integrata con quella sulle prime.

Nel 1984 Jaegwon Kim apriva un suo articolo dedicato ai diversi concetti di sopravvenienza con l'osservazione che «[w]e think of the world around us not as a mere assemblage of unrelated objects, events, and facts, but as constituting a system, something that shows *structure*, and whose constituents are connected with one another in significant ways»⁵, e vi notava che, tra i modi di connessione che si possono individuare fra gli oggetti, i fenomeni, gli eventi, ecc. che hanno una presenza nel mondo, quello della connessione causale reclama per sé un ruolo di assoluto primo piano, perché sembra garantire più di altri determinabilità, regolarità e prevedibilità. Che molti aspetti dell'universo esperibile siano da giudicare determinati o dipendenti da altri è una convinzione che molta filosofia non è disposta a mettere in discussione, e prendendo avvio direttamente da essa l'idea di sopravvenienza acquista un ruolo di primo

zioni si trovano riportate in J. Kim, *Concepts of Supervenience*, «Philosophy and Phenomenological Research», XLV, 2 (1984), pp. 153-176. È utile vedere anche A. Zhok, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, Pisa, ETS, 2011. Per un tentativo di mostrare quanto i concetti di emergenza e di sopravvenienza possano essere resi prossimi l'uno all'altro, si veda A. Rueger, *Robust Supervenience and Emergence*, «Philosophy of Science», LXVII, 3 (2000), pp. 466-489. Una difesa del solo emergentismo e una messa in luce della sua distanza dalla sopravvenienza si può invece trovare in P. Humphreys, *Emergence, Not Supervenience*, «Philosophy of Science», LXIV, Supplement. Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (1997), pp. S337-S345. Per un confronto fra teorie emergentiste che non siano soltanto di provenienza occidentale, si veda J. Ganeri, *Emergentisms, Ancient and Modern*, «Mind», CXX, 479 (2011), pp. 671-703.

⁴ Per i successivi venti anni l'interesse per questi temi non è mai scemato e ancora oggi pubblicazioni filosofiche e scientifiche continuano a occuparsi di emergenza e sopravvenienza, susseguendosi a intervalli ravvicinati.

⁵ J. Kim, *Concepts of Supervenience*, cit., p. 153.

Corps et lois : les passions comme pivot de la moralité chez Montesquieu

Capucine Lebreton

*In this paper I show, using texts written prior to *The Spirit of the Laws*, how Montesquieu uses the notion of passion to solve the mind-body problem. By analysing how passions turn a mind condition into a body condition and the other way around, Montesquieu makes passion a central notion to understand human morality. As a consequence, law-making, to be efficient, has to take into account the body's influence on moral dispositions by the mean of passions.*

Keywords: *passions, laws, physiology, mind-body problem*

La place accordé par Montesquieu aux passions humaines est manifeste dès le début de *L'Esprit des lois*, lorsqu'au livre III il les place au principe de chaque gouvernement, c'est-à-dire « ce qui le fait agir », par différence avec sa nature, « ce qui le fait être tel »¹. L'intérêt nomothétique de leur étude est tout aussi évident lorsqu'il écrit ensuite que « les lois ne doivent pas être moins relatives au principe de chaque gouvernement qu'à sa nature »². Aussi le rapport entre lois et passions ne doit-il pas être négligé, car s'il est tel qu'il entraîne des effets néfastes, le gouvernement sera imparfait, c'est-à-dire essentiellement instable. Tout gouvernement doit donc veiller aux passions sur lesquelles il se fonde, mais également à celles qu'il produit. Les différents paramètres d'évolution des passions, paramètres moraux, comme le sont les lois, mais également paramètres physiques, comme le climat, sont alors étudiés tour à tour par Montesquieu pour donner les clefs de ces « principes »³.

D'autres textes de Montesquieu font apparaître sous un jour différent le rapport entre lois et passions, en les étudiant dans le détail de leur mécanisme physiologique, à une échelle plus individuelle

¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 1, t. 1 p. 25. Les références à ce texte, notées *EL*, sont données dans l'édition de R. Derathé, Paris, Garnier Frères, 1973.

² *Ibid.*

³ Sur le statut de principe des passions dans *L'Esprit des lois*, voir J. Goldzink *Montesquieu et les passions*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 71-108.

que celle des gouvernements ou des peuples : elles prennent alors place au sein des rapports entre corps et moralité.

La prise en compte du contexte physique à travers lequel s'effectuent les actions humaines est une préoccupation constante de Montesquieu : l'influence corporelle, même si elle ne détermine pas la moralité, a des conséquences puissantes sur celle-ci ; il est par conséquent essentiel d'en mesurer l'importance dans le cadre de la prescription de règles de vie. Le lien entre état du corps et règles de conduite est en effet double : d'une part, l'état du corps conditionne dans une certaine mesure les possibilités morales, et donc notamment le comportement conforme aux règles ; d'autre part, le mode de vie prescrit par les lois d'une communauté influe à son tour sur l'état du corps. Une action réciproque s'établit ainsi entre corps et lois, qu'il s'agit de prendre en compte pour favoriser l'application des lois, mais également pour éviter les potentiels effets pervers que celles-ci pourraient avoir *via* une médiation corporelle. Établir une cohérence entre les lois du corps et celles des sociétés devient alors un enjeu essentiel de la nomothétique.

Le livre XIV de *L'Esprit des lois* est le lieu d'élaboration le plus conséquent de cette pensée du corps. Montesquieu y précise avec beaucoup de détail la manière dont les variations des conditions climatiques influencent les dispositions morales des hommes. Il fonde sa démonstration sur les principes de la mécanique des fibres : les variations du climat, en modifiant la longueur et la rigidité de celles-ci, donnent naissance à une grande diversité de tempéraments locaux qui font le caractère des peuples. L'étude de cette influence permet, selon Montesquieu, d'adapter les lois au caractère national tel qu'il est formé par le climat, et ainsi de contrebalancer ses effets ou au contraire d'en tirer partie⁴.

En élaborant sa théorie des climats, Montesquieu affronte les accusations de matérialisme ou de déterminisme physique. Elles sont manifestes dans la *Défense de l'esprit des lois*, où les premières objections auxquelles Montesquieu a à répondre concernent son prétendu « spinosisme », fondé uniquement, d'après lui, sur l'emploi de l'adverbe « nécessaire »⁵. A plus forte raison, souligner l'influence, même minime, de l'état du corps sur celui de l'esprit, fait

⁴ Sur l'analyse de la théorie des climats et de son rapport à la nomothétique, voir P. Vernières, *L'Esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 77-85.

⁵ Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, 1^{ère} partie, t. 2 p. 415.

Paulo Eduardo Arantes

*Tentativo di identificazione dell'ideologia francese.
Una introduzione (1990)*

a cura di Giovanni Zanotti

The Brazilian philosopher Paulo Eduardo Arantes wrote the essay An Attempt to Identify French Ideology in Portuguese in 1990. Here an Italian translation is published with an introduction by Giovanni Zanotti. While the introduction outlines the broader context of Arantes's philosophical reflection, the essay challenges the widespread conception of French post-structuralism as the theoretical counterpart of (American) post-modernism and lays down some preliminary coordinates for a possible alternative reading. First, the phrase "French ideology" – in the Marxian sense – is used to define the entire phase of French post-war thought that includes structuralism and post-structuralism, subsequent to the Sartrean "golden age of historical consciousness" and characterized by a cultural and political "narrowing of the horizon". Secondly, such abstractness is traced back to the tradition of French and German cultural criticism – conceived in turn as an expression of the particular history of capitalist modernization in both countries. "French ideology" is thus explained as a late "recapitulation" of aesthetic modernism in a pseudo-theoretical form. In the last part of the essay, Arantes rejects any attempt to conflate the early Frankfurt School's critique of domination with the post-structuralist deconstruction of power relations. Rather, he offers an Adornian interpretation of the two main currents in post-68 critical philosophy ("French theory" and the Habermasian school) as opposite poles of the same movement – not "modernity" versus counter-Enlightenment, but a further moment of the "dialectic of Enlightenment", nevertheless lacking awareness of dialectics itself.

Keywords: *French theory; ideology; Habermas; dialectics; Brazilian philosophy*

Presentazione

Paulo Arantes, la dialettica e il problema dell'"ideologia francese"

1. Presentiamo qui in traduzione italiana un saggio del filosofo e storico delle idee brasiliano Paulo Eduardo Arantes, pubblicato per la prima volta nel 1990 sulla rivista «Novos Estudos» (São Paulo, CEBRAP, 28, pp. 74-98) con il titolo: *Tentativa de Identificação da Ideo-*

*logia Francesa. Uma Introdução*¹. Una duplice distanza, spaziale e temporale, separa dunque il lettore italiano di oggi dall'occasione originaria di questo lavoro. Duplice, però, è anche il motivo che ha suggerito di proporla una traduzione in questa sede. Da un lato, infatti, si è voluto portare all'attenzione del pubblico una tradizione di pensiero, quella del marxismo filosofico brasiliano contemporaneo, di cui Arantes è uno dei rappresentanti più autorevoli. Poco conosciuta nel nostro paese, e in generale fuori dal Brasile (la presente è, in effetti, la prima traduzione in lingua straniera di un testo di questo autore), essa contiene tuttavia tratti notevoli di originalità – almeno a conoscenza di chi scrive – rispetto ad altre tradizioni locali cosiddette “periferiche”: e anzitutto, come vedremo tra un momento, la riflessione consapevole sulla realtà stessa della “periferia” e sulle sue implicazioni conoscitive e pratiche.

La seconda ragione di interesse riguarda il tema particolare del testo che si è scelto. Fin dal titolo, esso dichiara il suo carattere di ricognizione preliminare: non una trattazione sistematica, ma una “introduzione” concepita come “tentativo di identificazione”. Non poteva essere altrimenti, perché l'oggetto stesso non è presupposto, ma proposto: viene offerta una concettualizzazione nuova, per saggiarne progressivamente la fecondità. Si tratta appunto dell’“ideologia francese” – una formula che annuncia da subito nel modo più esplicito il proprio intento, contemporaneamente, polemico e analitico. L'espressione non è di Arantes, che si richiama a uno spunto di Cornelius Castoriadis; ma questo saggio costituisce senza dubbio, a tutt'oggi, la trattazione più organica dell’“ideologia francese” nel senso molto specifico che qui è inteso. E questo senso non è difficile da riconoscere. La definizione è prima di tutto una proposta di periodizzazione. Arantes muove infatti da un'ipotesi duplice: in primo luogo, nella filosofia francese del secondo dopoguerra è possibile circoscrivere una fase complessivamente unitaria, grossomodo i tre decenni tra fine anni Cinquanta e fine anni Ottanta, suddivisi a loro volta tra il “capitolo iniziale” dello strutturalismo, il “capitolo centrale” del post-strutturalismo (successivo alla “falsa rottura” del Sessantotto) e la sua dispersione finale. In secondo luogo, questa stagione del pensiero è colta nel modo più esatto dalla categoria marxiana di “ideologia” – ossia, come egli

¹ L'originale è consultabile anche online al seguente link: http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/62/20080624_tentativa_de_identificacao.pdf.

Paulo Eduardo Arantes

Tentativo di identificazione dell'ideologia francese. Una introduzione

1

Tanto per cambiare, la letteratura teorica francese sta di nuovo mutando pelle. Solo che questa volta non si tratta di una figura ulteriore da aggiungere al solito corteo di novità parigine. Si respira oggi nella Francia filosofica un clima di innegabile restaurazione. Si ritorna ai Diritti dell'Uomo e a tutto ciò che si insinua per questa breccia; si riscopre la "libertà luminosa del soggetto", come assicura un discepolo, commentando l'ultima giravolta di Foucault; si ritorna alla Metafisica e ai valori della Repubblica; si riscoprono la Democrazia, la Filosofia perenne e le virtù argomentative del pensiero anglosassone; per l'ennesima volta si ritorna a Kant e si moltiplicano le manifestazioni di adesione all'irradiazione cosmopolita dell'Europa colta; dopo il *sospetto* iperbolico che era calato per un lungo periodo sulle nozioni di verità, senso, conoscenza etc., rinasce la fiducia nella grande famiglia degli universali e nella vocazione classica del filosofo al *droit de regard*, chiamato a fondare – o "problematizzare", come preferiscono dire i veterani più scottati – la Morale, il Diritto, la Politica etc.¹⁵

Una riconversione in apparenza così drastica, che persino i più allergici alla fraseologia imperante negli ultimi anni non possono fare a meno di constatare, e quasi lamentare, una caduta evidente nel voltaggio dell'*intelligenza* francese. Al centro, la ricostruzione dell'umanismo – filosofico, giuridico, antropologico etc. Al contempo, un osservatore meno paziente che sorvolasse lo scacchiere parigino seguendone da presso la linea di fluttuazione teorica, e giudicasse di assistere alla *revanche* dello stile di pensiero dileggiato e sepolto negli anni Sessanta dalla voga strutturalista, mancherebbe il bersaglio. Le oscillazioni del pendolo francese non sono così simmetriche. L'attuale disputa sull'umanismo non è in alcun modo un *revival* del contenzioso di trent'anni fa, ma è piuttosto l'espressione di un riallineamen-

¹⁵ Per una breve ricapitolazione di questi *revivals*, cfr. l'Introduzione al libro di Peter Dews sul post-strutturalismo, *Logics of Desintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, Verso, 1987, pp. xi-xvii. Dal lato francese, per quanto riguarda la restaurazione in marcia, cfr. ad es. E. Morin, *Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française*, «Débat», n. 40, 1986/3, pp. 72-84; J. Roman, *Une nouvelle querelle de l'humanisme?*, «Esprit», agosto-settembre 1986, pp. 157-164.

to ideologico generale. Semplicemente non si riesce a immaginare Sartre che oppone, alla "morte dell'uomo" proclamata da Foucault e soci, i diritti umani, l'universalità delle norme giuridiche, le radici etiche della verità etc. – come, nella prima fase dell'esistenzialismo, l'immortale signorina Mercier gli aveva opposto il sorriso del bambino. Né si riesce a immaginare il rosario di maiuscole che fanno la tendenza parigina del momento, molto devota al regno dei fini (Umanità, Cultura, Ragione etc.), nelle pagine dei *Temps Modernes*, nelle quali anzi esse comparivano soltanto quando si trattava di delimitare il campo avverso, dove brillavano i "lumi" di una volta, accanto ad altre effusioni della vita dello spirito, sotto il cachettico ordine capitalista francese. Poiché tuttavia, ai tempi dell'esistenzialismo trionfante, Sartre si era adoperato a ribattere all'accusa di antiumanismo militante, arrivando a promettere i fondamenti di una dottrina morale, e a denunciare in Lévi-Strauss il virus dell'estetismo per l'indifferenza da etologo con cui questi si riferiva alla lotta degli uomini, non si può escludere la possibilità che finisca anche lui vittima di una riabilitazione, come sta accadendo con Merleau-Ponty.

Insomma, un rivolgimento così insindacabile, un così dispettoso rientro di valori – dall'*habeas corpus* alle cure dell'anima – che, osservando le cose in retrospettiva e a volo d'uccello, finisce per stagliarsi nel paesaggio una ragionevole continuità tra l'era Sartre e gli anni Foucault, uniti perlomeno nell'antagonismo caratteristico di una cultura in stato di secessione permanente. Benché polemizzino esclusivamente con le idee dominanti negli anni in cui la deriva di Foucault apriva le danze, i nuovi umanisti – e la cronaca perderebbe buona parte della sua piacevolezza se tra loro non si trovassero innumerevoli veterani dello stadio anteriore – stanno in realtà rompendo con mezzo secolo di pensiero francese d'opposizione, se si tiene presente che risale agli anni Venti-Trenta la sterzata radicale *vers le concret*, come si diceva allora, la quale condusse il meglio dell'intelligenza filosofica del paese molto lontano dalla rotta tracciata da Brunschvicg, Bergson e gli altri pontefici della Repubblica dei Professori. Oggi la fantasia concettuale francese torna a sognare con il conforto spirituale della così detta (a torto e a ragione) Modernità, ovviamente temperata dalla luce nera della malinconia e altre eleganze barocche.

Un nuovo allineamento, quindi. Ma soprattutto la fine di un ciclo di quasi tre decenni di egemonia dell'ideologia francese. Eccellente occasione per provare finalmente a riconoscerne destino e carattere.

Michel Henry e la religione

a cura di Roberto Formisano

Presentazione dei lavori

Roberto Formisano

“*Michel Henry et la religion*” è il titolo della tavola rotonda svoltasi il 3 ottobre 2015, nel contesto del Congresso internazionale dedicato al tema “*Religion et vérité. Tâches et défis de la philosophie de la religion à l’age post-seculière*”, svoltosi a Montréal (Québec, Canada) su iniziativa della *Société francophone de Philosophie de la religion*. Animata dagli interventi del direttore dell’Archivio Henry di Louvain-la-Neuve, Jean Leclercq (*Fonds Michel Henry*, UCL), da Garth W. Green (McGill University) e da Roberto Formisano (Università di Bologna, Marie-Curie Fellow presso il *Fonds Michel Henry*), l’iniziativa è stata l’occasione per saggiare alcuni dei nuovi orientamenti critici che, proprio grazie al lavoro svolto negli archivi, stanno maturando intorno al fondatore della cosiddetta “fenomenologia materiale”.

L’accostamento della fenomenologia henryana al problema della religione non è nuovo. Quest’associazione rappresenta anzi, ormai, una sorta di *Leitmotiv*, se non proprio un luogo comune nella ricezione (non solo italiana) della filosofia di Michel Henry che, già solo a questo titolo, sarebbe meritevole di una seria riflessione, non priva di spunti critici. Ciò nonostante è pur doveroso ricordare le ragioni, fondate, di questo legame inoppugnabile tra fenomenologia materiale e cristianesimo, che nel linguaggio dell’ultimo Henry si traduce nell’elaborazione di una “fenomenologia della Vita”, “fenomenologia della vita assoluta”. Con uno stile che richiama i grandi esempi dell’Idealismo tedesco, il cristianesimo è fatto da Henry oggetto di un’analisi che, accantonando questioni di ordine puramente teologico, si vuole rigorosamente “razionale” in senso *fenomenologico*. Per questo, l’opera di Michel Henry rappresenta uno dei rari esempi di rilancio del problema *filosofico* della religione e del cristianesimo non solo nel panorama filosofico francofono contemporaneo, ma soprattutto nell’epoca del pensiero sedicente post-moderno, post-secolare e della post-verità. Si chiariscono peraltro così le ragioni dell’inserimento della tavola rotonda a lui dedicata, nel quadro più generale del secondo Congresso internazionale della *Société francophone de Philosophie de la religion*.

Vita e metodo.

La svolta epistemologica di Michel Henry

Jean Leclercq

The paper examines the methodology Henry's approach to Christianity is based on. Given the phenomenological conditions of such approach, the paper presents and discusses with references to some unpublished works, the vitalist naturalism that marks the tragic view of life and world Henry is supposed to have, and the wildly mystic and vitalist trait of his religious perspective.

Keywords: Michel Henry, Religion, Christianity, Phenomenology of life.

È noto il pensiero di Blaise Pascal, che dice: «Si fa della verità stessa un idolo, in quanto fuori dalla carità la verità non è Dio, e la sua immagine è un idolo che non si deve né amare né adorare, ma ancor meno è da adorarsi o amarsi il suo contrario che è la menzogna»¹. Queste parole furono pronunciate in un determinato e ben preciso contesto storico, in un'epoca decisamente distante dalla sensibilità dei nostri giorni; distante, soprattutto in ragione di quella cesura storica che si è soliti indicare nella separazione della sfera teologica da quella della politica, i cui effetti gravano pesantemente sulla linea tensiva costituita dal rapporto tra la *doxa* e l'*episteme*. Chissà se Michel Henry si sarebbe mai riconosciuto in questo pensiero pascaliano e in questa visione triangolare di "verità", "carità" e "Dio", il cui prolungamento sfocia nell'articolazione speculare delle nozioni di "immagine", "idolo" e "menzogna". Forse sì, almeno nella misura in cui egli sostiene che, dopotutto, «esistono differenti tipi di verità, modi diversi d'esser vero o falso. E forse anche modi diversi per sfuggire al concetto di verità che domina il pensiero moderno e che, in se stesso così come nei suoi molteplici sviluppi, determina il mondo in cui viviamo»².

Ciò nonostante, nei suoi *Carnets de jeunesse* – testi ancora inediti, ma conservati presso il *Fonds Michel Henry* all'Università di Louvain-la-Neuve – egli scrive, nel marzo del 1946: «Il gran torto del-

¹ B. Pascal, *Pensées*, n. 926, in *Œuvres complètes*, ed. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 622.

² M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 7.

la scommessa pascaliana è di separare radicalmente il Regno di Dio dall'esistenza terrena: è qui che va trovata». Diciamo allora subito che per dispiegare la concezione henryana della verità – concezione “oscillante” giacché ora inquadrata nella cornice di una filosofia prima, ora nella cornice di una “critica delle idee” (nella quale una posizione di decisivo rilievo è peraltro occupata dalla sua critica dell'Occidente) – Henry si atteggia da anti-moderno e compie un'operazione dialettica usando una specifica chiave ermeneutica, che è quella della duplicità/dualità costitutiva della nozione fenomenologica di “verità”.

Instradandosi su questo sentiero, Henry imbecca una via tangente, estranea all'orizzonte del pensiero dominante, che egli non ha mai smesso di denunciare sotto il nome di “monismo ontologico”. La comprensione del lavoro filosofico di Henry non può prescindere da questa prospettiva epistemica, al punto che nessuna interpretazione può invero esimersi dal situarsi essa stessa all'interno di questa cornice teorico-problematica. Ciò posto, tuttavia, appare comunque evidente che questa “prospettiva estranea” che è la filosofia henryana procede a partire da un movimento di esclusione il quale, non privo di violenza concettuale, non manca nemmeno di una buona dose di violenza storica. Trattando ad esempio delle tre forme di verità che sono «la verità della storia, la verità del linguaggio, la verità del cristianesimo», Henry afferma esplicitamente che solo la terza gode del «potere di rigettare le altre due nell'insignificanza»³ in quanto essa soltanto ha posto “l'angosciosa questione” – di cui è opportuno tener bene in considerazione il corsivo, su cui Henry insiste tanto – «*Chi è verità?*»⁴. Questa prospettiva si dirige immediatamente su un filosofema decisivo: quello della soggettività. Attraverso la ridiscussione di questo concetto chiave, la fenomenologia henryana giunge ad operare una sorta di messa in esergo del cristianesimo, a cui Henry conferisce una consistenza ontologica e antropologica. Così, a questa focalizzazione sulla questione filosofica della soggettività, va ad aggiungersi una decisione epistemologica, a cui prima si è fatto breve cenno, relativa all'esistenza di due modi di rivelazione, costantemente decretati da Henry come irriducibili l'uno all'altro. Si tratta, da un lato, del modo di fenomenizzazione proprio della Vita, la cui auto-rivelazio-

³ Id., *C'est moi la vérité*, cit., p. 19.

⁴ *Gv* 18, 38.

Verità e non-verità nella filosofia della religione di Michel Henry

Garth W. Green

*The paper considers the relation between the concept of religion and the concept of truth in Michel Henry. It does so by situating the concept of truth with respect to the concept of untruth both in Henry's early *L'essence de la manifestation* (1965) and his late *C'est moi la vérité* (1996). This situation affords a distinction, between an early, "reciprocal" relation between these two concepts and a late, "exclusive" relation between these two concepts. This distinction, in turn, affords an occasion for reflection on the mutual position of Christianity and a variety of its untruths – both internal and external – as depicted in this late text.*

Keywords: Michel Henry, religion, truth, untruth, phenomenology of life.

L'imporsi della relazione tra religione e verità, nella filosofia di Michel Henry, è tutt'altro che arbitrario. Tale relazione costituisce l'intenzione ultima di *L'essence de la manifestation*¹ ed è l'assillo costante di *C'est moi la vérité*². Si tratta di un argomento che, per poter esser trattato in tutta la sua estensione e la sua ricchezza, richiederebbe analisi certamente molto ampie, minuziose e dettagliate. Ciò nonostante, pur volgendo a questi temi, le mie analisi saranno intenzionalmente circoscritte, nei limiti del presente contributo, al confronto del rapporto tra religione e verità così com'esso emerge nei due testi poc'anzi evocati, che sono tra i più rappresentativi di Michel Henry. A tal scopo, sarà sottoposto ad esame il concetto henryano di "verità" per mezzo dell'opposizione euristica con il concetto antitetico di "non-verità". Sarà così argomentata la tesi interpretativa secondo cui, se in *L'essence de la manifestation* la relazione tra verità e non-verità è reciproca, nel senso che i due termini si compenetrano l'un l'altro, in *C'est moi la vérité* questa medesima relazione, diversamente articolata e ampliata, si trova altrimenti sviluppata nella forma d'un vicendevole rapporto di esclusione. Infine, sarà mostrato come l'apparente tensione tra questi due diffe-

¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 vol., Paris, PUF, 1963.

² Id., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

renti modi di inquadramento dei rapporti tra verità e non-verità, in queste due opere emblematiche, sia da attribuire ad un cambiamento di prospettiva ossia, invero, ad uno sviluppo il quale altro non concerne se non, essenzialmente, il contesto teoretico-problematico all'interno del quale l'analisi di ciascuno di questi due modi d'essere della "verità" si trova di fatto inserita e sullo sfondo del quale tale analisi si trova ad esser di volta in volta, rispettivamente, sviluppata.

Sin dal § 1 di *L'essence de la manifestation*, Henry dichiara il suo intento di «portare finalmente alla luce il legame che unisce in origine il problema della verità a quello dell'ego»³. In questo contesto, «il senso dell'essere dell'ego» è indagato in vista di una chiarificazione circa il processo «in cui e mediante il quale l'ego può sorgere all'esistenza e acquisire il suo essere peculiare»⁴. Per Henry, siffatto processo riguarda non soltanto le condizioni di possibilità dell'apparire dell'ego in quanto tale ma, in maniera più generale, «ogni conoscenza come tale»⁵, e dunque la possibilità stessa della verità.

A titolo di condizione di possibilità, Henry identifica e discute in primo luogo la forma conoscitiva dell'intuizione, in quanto «fondamento di ogni asserzione razionale»⁶; su questa base è quindi sviluppata la riflessione intorno alle «molteplici differenziazioni di ordine eidetico che [l'intuizione] presenta»⁷. Successivamente, nel § 3, distaccandosi dalla modalità intuitiva di accesso al dato, Henry volge la propria attenzione alla capacità intellettuale della coscienza. Ogni dato intuitivo – questo è, in sostanza, l'argomento di Henry a tal riguardo – rappresenta infatti soltanto un elemento determinato della coscienza⁸. Come tale, l'apparire di un simile dato non è altrimenti possibile se non in virtù del suo inserimento all'interno «di un orizzonte»⁹ formale, ossia in quanto sorretto da una struttura trascendentale che apre lo sfondo alla luce del quale la manifestazione di ciascun singolo dato intuitivo trova la sua specifica collocazione, ed è dunque reso possibile come tale¹⁰. Il rinvio a siffatta struttura trascendentale costringe la teoria henryana del-

³ Id., *L'essence de la manifestation*, vol. I, cit., p. 8.

⁴ Ivi, p. 3.

⁵ Ivi, p. 2.

⁶ Ivi, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. ivi, p. 20.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 24.

*Note alla filosofia henryana della religione.
Sulla genesi della fenomenologia materiale,
alla luce degli inediti*

Roberto Formisano*

*Based on unpublished archive materials, this paper reconstructs the historical and cultural context of the formation of Michel Henry's phenomenology before the publication of *L'essence de la manifestation* (1963). The relationship between material phenomenology and philosophy of religion in Henry's thought is then discussed in the light of the renewal of French philosophy that took place in the thirties and the forties of the last century, and that is the starting point for a comparison with German Idealism.*

Keywords: Michel Henry, Material Phenomenology, French Philosophy, German Idealism, Philosophy of Religion

1. La questione del rapporto che lega la fenomenologia materiale al problema (filosofico, non teologico) della religione potrà forse apparire banale, e forse non suscitare più alcuna particolare curiosità. L'enfasi posta su di essa, già all'inizio degli anni Novanta, dalle tesi polemiche di Dominique Janicaud in merito alla "svolta teologica della fenomenologia francese"¹, cui seguì, non casualmente, la pubblicazione, da parte di Michel Henry, di *C'est moi la vérité*² – testo

* Il presente studio è stato sviluppato nel contesto di una ricerca post-dottorale svolta presso il *Fonds d'archives Michel Henry* di Louvain-la-Neuve, sostenuto dalle *Marie-Curie Actions* della Commissione Europea (Programma COFUND; Grant Agreement "IPoD 267111") e cofinanziata dal FSR-FNRS (*FSR Incoming Post-doctoral Fellowship*) in Belgio.

¹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1990, ripubblicato in Id., *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 39-149. Per una prima ricostruzione generale del dibattito ingenerato dagli scritti di Janicaud, cfr. J. Benoist, *Sur l'état présent de la phénoménologie*, in Id., *L'idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 1-43; J. Greisch, *Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX^e siècle*, in Id., *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, pp. 13-50; M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999; B.G. Prusak, *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000. Per un più ampio panorama sulla fenomenologia in Francia negli ultimi anni, oltre al già classico testo di B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, si rinvia anche al più recente volume di H.-D. Gondek e L. Tengélyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

² Cfr. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

inaugurale della cosiddetta “trilogia cristologica” che chiude la produzione filosofica henryana alle soglie degli anni Duemila – hanno fatto di questo nesso uno dei principali catalizzatori per la ricezione della fenomenologia henryana in Europa così come oltre i confini europei, in America e in Asia. L’apparente “ovvietà” di questo legame è quanto dunque lo stesso Henry ha, a suo modo, contribuito a rafforzare nell’ultima fase della sua produzione filosofica quando, mettendo da parte il proposito di sviluppare una riflessione sistematica sul tema (in voga, in Francia, verso la fine degli anni Novanta) dell’intersoggettività, decide di dedicare gli ultimi anni della sua vita al progetto di elaborazione di una “filosofia del cristianesimo”. Sotto questo profilo, e alla luce di queste considerazioni, appare ben chiaro che non manca certo di una buona mole di argomenti a proprio favore la tendenza dominante nella letteratura critica di riferimento che, quando si tratta di interrogare il rapporto tra la fenomenologia henryana e la religione, riserva un’attenzione quasi totalizzante alla “trilogia” cosiddetta “cristologica”, e su di essa si fonda prevalentemente, a scapito della primissima produzione filosofica henryana. Non di rado, infatti, (ed una rapida scorsa alla letteratura secondaria sarebbe già sufficiente a confermarlo) le analisi degli interpreti si soffermano sull’ultimo Henry, lì dove (ed anzi, in ragione del fatto che) il discorso sul cristianesimo si fa più esplicito, chiaro, diretto.

In un famoso motto, Hegel affermava che il “noto”, appunto perché noto, non è mai autenticamente conosciuto: la conoscenza è tale per cui implica che, nel raccoglimento finale del concetto, sia sempre inclusa anche la totalità del processo dialettico generativo e dei suoi momenti particolari. Sì che, tornando ad Henry, si potrebbe dire che, volendo scavare oltre le “ovvietà” di superficie, sarebbe allora giunto il momento di considerare la questione da un punto di vista, se non proprio storico, quantomeno “genetico” o “genealogico”: giacché ancora troppo poco ci si è interrogati sulle ragioni interne (teoretiche) ed esterne (storiche) che hanno condizionato la nascita e la maturazione della fenomenologia materiale. Fondare quest’interesse nei riguardi della religione sulla base delle sole giustificazioni che Henry stesso, nelle opere della maturità, rimarrebbe un’operazione ermeneutica quanto meno parziale.

Posto fuori gioco e rigettato ogni tentativo di fornire un qualche fondamento al discorso teologico e ponendosi piuttosto in una prospettiva che punta ad accogliere, per metabolizzarle, le eredi-

Note

Il pensiero inquieto. Hegel, Freud e il lavoro del negativo

Fabio Molinari

Note su: Claire Pagès, *Hegel et Freud. Les intermittences du sens*, Paris, CNRS Édition, 2015, pp. 411.

Decidere di titolare un'opera accostando i nomi di Hegel e Freud potrebbe sembrare, a prima vista, il tentativo di creare un ossimoro attraverso un binomio che richiama immediatamente due campi semantici e universi concettuali diametralmente opposti. Da una parte abbiamo il filosofo speculativo dello spirito assoluto e del sistema che comprende ogni sfera dell'essere, il filosofo *par excellence*; dall'altra un medico, psicologo, amante delle scienze naturali e devoto alla sperimentazione che, dopo un'infatuazione giovanile iniziale, aborrisce la filosofia per tutta la vita e vide nel tentativo di fare della psicoanalisi una visione del mondo un grosso errore, perché essa, in quanto scienza naturale, aveva già la sua *Weltanschauung*.

Titolo e sottotitolo, tuttavia, ci offrono l'idea fondamentale che sottende questo progetto: la congiunzione *et* ci fa intendere che l'autrice tenterà un matrimonio tra i due, un sodalizio destinato a far emergere *les intermittences du sens* di cui parla il sottotitolo.

Il matrimonio tra questi due pensatori è stato tentato per la prima volta da James Putnam, pioniere a inizio Novecento della psicoanalisi negli Stati Uniti, che in un congresso internazionale svoltosi a Weimar espresse la necessità di una forte collaborazione tra psicoanalisi e filosofia hegeliana. La mozione fu largamente respinta, non solo perché la scienza psicoanalitica aveva già la sua visione del mondo e non sentiva la necessità di adottarne un'altra, ma anche perché Hegel era, per Freud e per il circolo psicoanalitico, l'incarnazione della speculazione nel senso peggiore del termine. Paul Ricœur tenterà successivamente una lettura di Freud in senso hegeliano, mentre in psicoanalisi farà i conti con Hegel solo Jacques Lacan, stringendo però un'alleanza di breve durata.

Volendo apertamente e intenzionalmente evitare una lettura psicoanalitica della filosofia hegeliana e una lettura hegeliana della psicoanalisi, Claire Pagès, attraverso il connubio di questi due pensa-

tori, desidera mettere in luce i lati meno frequentati e auto-evidenti della dialettica e produrre un principio filosofico fondamentale alla base della teoria freudiana. Queste operazioni convergono poi nel perseguire due scopi: uno positivo, ossia mostrare come i sistemi di pensiero dei due teoreti implicino, comprendano e permettano una via di fuga da una concezione di senso forte; e uno negativo, ossia difendere questi orditi teorici dagli attacchi delle filosofie del Novecento.

I due scopi sono ovviamente strettamente correlati: il punto principale dell'autrice è, infatti, che sia la dialettica hegeliana che la psicoanalisi freudiana operano attraverso un «*travail du négatif*», che permette di pensare legittimamente «*la réalité de phénomènes dont le sens n'est pas plein, un ou mien*¹», ossia dove il senso non viene inteso in senso totale, unico o di proprietà del soggetto. Infatti, a questi due impianti teorici, è stato criticato (dove l'autrice esaminerà principalmente la filosofia francese del Novecento) di non riuscire a cogliere tutto ciò che sfugge, straborda e manca a una costruzione di senso estensiva, una costruzione dunque che non riesce a cogliere le figure del non-senso, ossia ciò che non funziona, la molteplicità o differenza, e l'automatismo. Questi concetti e figure del non-senso verranno usati dalla filosofia contemporanea contro dialettica e psicoanalisi come armi per demolire la loro razionalità onnicomprensiva, il loro monismo sordo all'alterità e la loro teleologia e finalismo, nel tentativo di delegittimare questi sistemi votati a una concezione del senso "pieno", totalitario e totalizzante. Obiettivo di Pagès è allora quello di usare il concetto di negatività e lavoro del negativo per mostrare come le due teorie permettano di pensare il senso "a intermittenza" e difenderle dalla prova del non-senso.

Per capire cosa l'autrice intende per senso forte/pieno, non-senso e intermittenza del senso, dobbiamo partire dal concetto di negatività, che l'autrice espone nella prima parte dell'opera. Cosa esattamente significhi senso pieno e/o forte, anche se si può intuire, non è infatti chiaro fin dall'inizio, ma verrà alla luce nell'articolazione delle critiche mosse al lavoro del negativo dialettico e psichico – critiche che, in controluce, secondo Pagès, danno anche un senso all'idea di accostare questi due autori all'apparenza così lontani. Dopo aver suddiviso le mozioni testimoni del non-senso in tre grandi campi – disfunzione, differenza e automatismo – e mostrato come siano sta-

¹ Claire Pagès, *Hegel et Freud. Les intermittences du sens*, Paris, CNRS Édition, p. 15.

Gli inediti di Levinas: note sul rapporto tra fenomenologia e tradizione ebraica

Eleonora Selvatico

Note su: Silvano Facioni, Sergio Labate, Mario Vergani *et al.* (a cura di), *Levinas inedito: Studi critici*, Milano, Mimesis, 2015, 223 pp.

La pubblicazione dei primi tre volumi di testi inediti di Emmanuel Levinas¹, avvio di un progetto editoriale che prevede di racchiudere in un'edizione critica organica l'insieme di *Oeuvres complètes* dell'autore, ha reso disponibile una mole consistente di materiali, risalenti complessivamente ad un arco temporale che va dalla fine degli anni Trenta all'inizio degli anni Sessanta, assai preziosi sotto molteplici punti di vista. In primo luogo, per quanto concerne il rapporto con l'opera edita, ci restituiscono le tracce del pensiero di Levinas nel suo farsi, non sempre lineare ma certamente organizzato sin da subito attorno a nuclei ben definiti e destinati a svilupparsi, illuminandone i sentieri intrapresi e poi abbandonati, così come le tensioni interne. Accanto all'ordine d'interesse che potremmo definire "genetico" del pensiero dell'autore, gli inediti ne apportano almeno un altro, attinente il piano delle possibilità interpretative: come segnala Jean-Luc Marion nella sua prefazione ai *Quaderni*, benché il pensiero di Levinas abbia originato, sin dalla sua ricezione a partire dagli anni Settanta, un'ampia ed eterogenea bibliografia, esso risulta ancora oggi «difficile da penetrare»², per ragioni tanto letterarie quanto strettamente teoretiche; cosicché l'apertura di nuovi percorsi interpretativi appare come un'esigenza tutt'altro che infondata nel caso di quel pensatore che alcune letture troppo frettolose hanno unilateralmente qualificato come il filosofo dell'etica. Esigenza che s'impone specialmente di fronte al materiale inedito: «materia magmatica»³, che racchiude argomentazioni strutturate come quelle che troviamo nelle conferenze tenute al Collège

¹ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011, pp. 510; E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Milano, Bompiani, 2012, pp. 392; E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, a cura di J.-L. Nancy e D. Cohen-Levinas, Parigi, Grasset/IMEC, 2013, pp. 380.

² E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, cit., p. 5.

³ S. Facioni *et al.* (a cura di), *Levinas inedito: Studi critici*, Milano, Mimesis, 2015, p. 7.

Philosophique di Jean Wahl, ma soprattutto un folto ammasso di annotazioni e riflessioni – sviluppate nei cinque anni di prigionia e negli anni contigui – su un ventaglio assai differenziato di temi, oltre ai due abbozzi di romanzo e alle raccolte di poesie in lingua russa. Tale documentazione assai ricca e composita richiede pertanto perimetrazioni tematiche e la costruzione di percorsi di ricerca: in primo luogo è questa esigenza scientifica a fungere da direttrice al lavoro svolto nella presente monografia, che include il contributo di diversi studiosi e costituisce la prima raccolta di saggi critici pubblicata in Italia su questo argomento. Essa è suddivisa in quattro sezioni – ciascuna composta da tre saggi – corrispondenti ad altrettanti assi tematici: fenomenologia, storia, religione e letteratura. Si tratta di «una ricerca collettiva che non pretende offrire alcuna omogeneità di tesi o soluzioni, e lascia piuttosto trasparire in che modo le diverse sezioni tematiche convergano nell'individuazione dei punti nodali, di alcuni fuochi teorici ricorrenti»⁴. In questa sede si tratteggerà l'essenziale di alcune ipotesi teoriche che nella monografia vengono emergendo, appuntando in particolar modo l'attenzione sulle questioni che investono il pensiero levinassiano nel suo intimo e prolifico – ancorché per molti versi paradossale – rapporto con la tradizione ebraica.

I saggi sulla fenomenologia sono accomunati dal rilievo dato al concetto di separazione, che in *Totalità e infinito* assumerà un ruolo centrale in seno al concreto costituirsi dell'ipseità del Medesimo, come preconditione necessaria al rapporto con Altri, e che sin dagli inediti porta con sé una costellazione di questioni interrelate: non solo va pensato in riferimento all'abitazione, ma introduce anche alla riflessione sulla creazione e all'indagine sul senso della corporeità. Problematica, quest'ultima, che – come evidenzia Vergani nel suo saggio, intitolato significativamente *Un nuovo pensiero del corpo* – differenzia in via essenziale Levinas dalle altre soluzioni date in quel periodo storico entro il quadro filosofico francese; la corporeità dell'essere separato, riferita alla gratuità del godimento ingenuo del mondo dei nutrimenti, che l'io esperisce nel ripiegamento su di sé e come «fremito egoista»⁵, viene connotata in senso «energetico, metabolico»⁶, di contro all'analisi heideggeriana, ancora inficiata suo

⁴ Ivi, p. 10.

⁵ E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, cit., p. 151.

⁶ S. Facioni et al. (a cura di), *Levinas inedito: studi critici*, cit., p. 34.