

Consiglio Nazionale delle Ricerche  
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

2, 2014

Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas

A peer-reviewed online resource, yearly published by the Istituto per il  
Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra (Executive Editor), Roberto Palaia (Managing Editor)

ASSOCIATED EDITORS: Claudio Buccolini, Maria Cristina Dalfino, Gian Carlo Fedeli, Hansmichael Hohenegger,  
Cristina Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simona Lampidecchia

EDITORIAL ASSISTANT: Flavia Frauzel

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel  
Garber (Princeton), Tullio Gregory (Rome), Elisa Germana Ernst (Roma), Norbert Hinske (Trier), Christia  
Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2  
00161 Rome, Italy  
lexicon@iliesi.cnr.it  
[www.lexicon.cnr.it](http://www.lexicon.cnr.it)

The individual contributions are made available Open Access under the Creative Commons General Public License  
Attribution, Non-Commercial, Share-Alike version 3 (CCPL BY-NC-SA).

© The CNR-ILIESI have the collected works copyright on the printed issues and digital editions of the Journal.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma

Direttore responsabile: Antonio Lamarra - Condirettore: Roberto Palaia



CONTENTS  
2, 2014

INVITED PAPERS

- 1 TIZIANO DORANDI, Ancient ἐκδόσεις: Further Lexical Observations on Some Galen's Texts  
25 MIRELLA CAPOZZI, Kant, Soemmerring and the Importance of the Sense of Hearing  
41 PAOLO D'IORIO, The Eternal Return: Genesis and Interpretation

ARTICLES

- 97 SAVERIO RICCI, Le procès de Giordano Bruno par l'Inquisition  
127 GIOVANNA VARANI, Lucas Holstenius: un intellettuale europeo della prima età moderna, studioso di *Altertumswissenschaft* fra Umanesimo e Controriforma. Note introduttive alla *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi* (1630)  
157 LUCA MORI, Il concetto di 'consenso': una scala di transizioni dalla simpatia all'intesa ideale  
189 STEFANO GENSINI, Vico oltre Babele? La diversità delle lingue nella *Scienza Nuova*, §§ 444-445  
213 RICCARDO MARTINELLI, Qu'est-ce que Kant doit être pour nous? Wundt et Külpe interprètes de l'*Esthétique transcendantale*  
235 MARCO TEDESCHINI, La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale di una contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga  
261 PIETRO SECCHI, Descartes nella riflessione politica di Simone Weil

NOTES & DISCUSSIONS

- 289 ANTONIO LAMARRA-FRANCESCO VERDE, <Conscientia> certissima scientia: alle origini di una definizione pseudo-ciceroniana  
301 CLAUDIO BUCCOLINI, 'Animale-macchina' e 'genio maligno': due idee non cartesiane nell'*Harmonie universelle* di Mersenne

- 315 SILVIA ORLANDI-LUCA MARCO CARLO GIBERTI-RAFFAELLA SANTUCCI, EAGLE: European Network of Ancient Greek and Latin Epigraphy. Making the Ancient Inscriptions Accessible
- 327 FRANCESCA DI DONATO-SUSANNE MÜLLER, Burckhardtsource.org: The Unpublished Correspondence to Jacob Burckhardt
- 337 RICCARDO POZZO, *Nietzsche Online*: A Critical Appraisal
- 343 FEDERICA PAZZELLI, Il monotesimo come problema. Il XXXVI Colloquio Internazionale 'Castelli'
- 349 ALESSANDRA FUSCIARDI, Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna. Il convegno di Roma, 23-25 gennaio 2014

TIZIANO DORANDI

ANCIENT ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
FURTHER LEXICAL OBSERVATIONS ON SOME  
GALEN'S TEXTS

**ABSTRACT:** I believe that it is necessary to re-examine some topics I already dealt with in my earlier researches on the practices of composing a literary work by classical authors, against the backdrop of the results of recent scholarship. I would like to go back to a distinction, which Galen drew on various occasions between works 'for publication' (πρὸς ἔκδοσιν) and works 'not for publication' (οὐ πρὸς ἔκδοσιν). Then, I will take into account the question of the so-called Attic (ἀττικήα, ἀττικά) or Atticus' editions (Ἀττικιανὰ) of Plato; finally, I will discuss the meaning of the expression 'the Plato of Panaetius' (Πλάτων ὁ Παναητιῶν) used by Galen in his *On the Avoidance of Grief*.

**SOMMARIO:** Vorrei tornare a esaminare alcune questioni di cui mi sono già occupato nelle mie precedenti ricerche sulle pratiche di composizione delle opere letterarie da parte degli autori antichi sullo sfondo dei risultati raggiunti da studi recenti. Vorrei tornare alla distinzione tracciata da Galeno in diverse occasioni tra opera 'per la pubblicazione' (πρὸς ἔκδοσιν) e opere 'non per la pubblicazione' (οὐ πρὸς ἔκδοσιν). Poi prenderò in considerazione la questione delle cosiddette edizioni attiche (ἀττικήα, ἀττικά) o di Attico (Ἀττικιανὰ) di Platone. Discuterò, infine, il significato dell'espressione 'il Platone di Panezio' (Πλάτων ὁ Παναητιῶν) che Galeno usa nello scritto *Sull'imperturbabilità*.

**KEYWORDS:** Galen; Ancient Editions; Plato; Panaetius; Philodemus

In the early 1990s, when I first engaged myself in the study of the practices of composing a literary work used by classical authors, this was still a largely unexplored field of research. My first provisional results were published in

1991.<sup>1</sup> Having continued and intensified my study in the following years, I published a book on this fascinating topic which first came out in French, followed by a revised, corrected and extended Italian version some years later.<sup>2</sup> Since then, I have almost completely abandoned this field, with the exception of the publication of an article inspired by the edition of Galen's newly discovered book *On the Avoidance of Grief*. I have, however, tried to stay as well informed as possible on the research carried out in this area which has augmented and progressed strikingly in recent years.<sup>3</sup>

I believe that it is necessary to re-examine some topics I already dealt with in my earlier researches on the practices of composing a literary work by classical authors; I would thus like to go back to a distinction Galen drew on various occasions between books 'for publication' (πρὸς ἔκδοσιν) and books 'not for publication' (οὐ πρὸς ἔκδοσιν). In a second step, I will take another look at the question of the so-called Attic (ἄττικήα, ἄττικά) or Atticus' editions (Ἀττικιανὰ) of Plato and discuss the meaning of the expression 'The Plato of Panaetius' (Πλάτων ὁ Παναιτίου) used in Galen's *On the Avoidance of Grief*.

οὐ πρὸς ἔκδοσιν vs. πρὸς ἔκδοσιν

In my book *Nell'officina dei classici*,<sup>4</sup> I dedicated two chapters to a group of textual witnesses that distinguish between works which their authors intended to publish (πρὸς ἔκδοσιν) and works which were not meant for publication (οὐ πρὸς ἔκδοσιν). The majority of evidences of this distinction can be found in the works of Galen of Pergamon (129-after 210 AD).

Firstly, with respect to the meaning of the noun ἔκδοσις, I believe (with van Groningen)<sup>5</sup> that we have to avoid rendering it as 'edition'.

---

<sup>1</sup> T. Dorandi, "Den Autoren über die Schulter geschaut: Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 87, 1991, p. 11-33.

<sup>2</sup> T. Dorandi, *Le stylet et la tablette: Dans le secret des auteurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 and *Nell'officina dei classici: Come lavoravano gli autori antichi*, Roma, Carocci, 2007. The edition of 2007 represents the final stage of my research, replacing everything I had written on this topic before. It must thus be considered as the definitive expression of my reflections.

<sup>3</sup> Let me cite as an example the rich and convincing volume by O. Pecere, *Roma antica e il testo: Scrittura d'autore e composizione letteraria*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>4</sup> Dorandi, *Nell'officina dei classici*, p. 65-101.

<sup>5</sup> B. A. van Groningen, "ΕΚΔΟΣΙΣ", *Mnemosyne*, 16, 1963, p. 1-17.

ἐκδοσις is generally the act of the author who “makes the text available to others”. The noun might mean ‘publication’ and the corresponding verb ἐκιδόναι might mean ‘to publish’.

As the focus of my research went beyond Galen, I paid particular attention to the contribution made by the *subscriptiones* in some of the books of the treatise *On Rhetoric* by the Epicurean Philodemus of Gadara (1st c. BC). The passages in Galen and the *subscriptiones* on the papyri of Philodemus’ work brought me to the conclusion that in ancient times, several authors reserved parts of their literary production for restricted circulation, limited to only one or a few friends or study companions, and consequently declined to publish these works, at least in the first instance. Later on and under special circumstances, however, some authors decided to make publicly available even those books that were originally written for ‘private’ use only (οὐ πρὸς ἔκδοσιν).

Galen often opted for one of these two practices: reserving some of his books for a restricted circle of disciples and friends (οὐ πρὸς ἔκδοσιν) or publishing them (πρὸς ἔκδοσιν). This is stated by Galen himself in some passages of his bio-bibliography *On His Own Books*.<sup>6</sup> In the preface to this work, Galen reminds his friend Bassus that many have slandered his texts, using them in private lectures as if they were their own writings and abridging, amending and reworking them as they thought appropriate. He then reveals that the reason for such exasperating interventions was that he handed his books to friends and disciples without a title (χωρὶς ἐπιγραφῆς) as he did not intend to publish them (οὐδὲν πρὸς ἔκδοσιν) but expected to see them used as a *memorandum* (ὑπομνήματα) by those who requested them only. As these works had not been written with publication in mind (οὐ πρὸς ἔκδοσιν), but for the private use and instruction of those who required them, some aspects might be elaborated in more detail than others, and the exposition and explanation of the principles were sometimes complete and sometimes imperfect (τὴν ἑρμηνείαν αὐτὴν τε τῶν θεωρημάτων τὴν διδασκαλίαν ἢ τελείαν ὑπάρχειν ἢ ἔλλιπῆ). Galen takes up the same topic a few pages later, when he speaks of his work commenting on the writings of Hippocrates. Galen explains that he initially wrote comments on some books by Hippocrates without intending to publish them but merely for exercise purposes. In a similar fashion, he had written

---

<sup>6</sup> Gal. *De libris propr.* Prol. 6 & 9 Boudon-Millot.

a number of treatises on every field of medical doctrine just for himself. One day, having heard a person approve of a wrong explanation of an aphorism by Hippocrates, Galen decided to compose his comments not just with those in mind for who they were destined, but in view of an actual publication.<sup>7</sup>

Significant evidence for this practice can be found in the surviving Greek parts of the *Commentaries to Hippocrates' Epidemics Book 6*. In the preface, Galen recognizes books 1 and 3 of Hippocrates' *Epidemics* as being *πρὸς ἔκδοσιν*, 'for publication', while books 5 and 7 were clearly forgeries and books 2 and 6 works *οὐ πρὸς ἔκδοσιν*, written in a provisional draft and destined for his own personal use. Thessalos, Hippocrates' son, had then published them after his father's death. *Epidemics* book 6, says Galen,<sup>8</sup>

is not an actual treatise meant for publication (*σύγγραμμα*) but a draft or sketch (*παρασκευαί τινες ἢ ὑποτυπώσεις*) as we often prepare them for ourselves (*ἑαυτοῖς*). Hippocrates had not planned to publish (*πρὸς ἔκδοσιν*) these two books, but had merely compiled a draft for himself (*ἑαυτῷ τινα ὑποτύπωσιν*).

It is of some interest that Galen attributes the practice of writing treatises not intended for publication (*οὐ πρὸς ἔκδοσιν*) already to Hippocrates (c. 460–370? BC). If we were able to prove the authenticity of this claim with respect to Hippocrates' work method, this would provide a relatively old testimony of this practice. I have the strong impression, however, that it does not date back to the time of Hippocrates and that instead Galen attributed a method to his predecessor that was actually his own or common in his own time.

An even older trace of this method can be found in Iamblichus' *On the Pythagorean Way of Life*. Iamblichus (c. 240–325 AD) ascribes it to Pythagoras (6th c. BC) and his disciples. The members of the Pythagorean school, writes Iamblichus, refused to use the common language, understandable to everybody, because they wanted to avoid making immediately accessible their discussions and their mutual encounters, their writings in the form of notes, as well as their texts and all publications.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ibid., ch. 9 Boudon-Millot.

<sup>8</sup> Gal. *In Hipp. Epid.* 118, 24-26 Wenkebach (CMG V 10, 2, 2).

<sup>9</sup> Iambl. *V. Pyth.* 23, 104.

Like in the case of Galen and Hippocrates, however, I believe that we are in fact looking at an anachronism here.

What we should focus our attention on in this passage of Iamblichus is rather the distinction between a category of writings in the form of notes (ὑπομνηματισμοὶ καὶ ὑποσημειώσεις), reserved for a limited form of dissemination, and a category of finished compositions destined for publication (συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις).

I also drew attention to what I considered to be the oldest witness for this practice, the proem to the first book of the *Conics* by Apollonius of Perga (3rd/2nd c. BC). Apollonius writes to his friend Eudemus in order to present him with a correct version of this book and to inform him that he will send the other books as soon as they are finished. Earlier, Apollonius had already written a first version of the eight books of the *Conics*, exposing in great haste and upon the request of the geometrician Naucratos the results he had obtained in this domain. While preparing that first version of the *Conics*, Apollonius had not taken the trouble to revise the text carefully but had simply written down everything that came to his mind, expecting to revise his material at a later date. Only after correcting and finalizing the text did he publish his revised work. Yet some of his friends had by then already received the first two books in their initial versions, which explains the differences between the final and the first versions of these books.

A more detailed description of this two-stage practice can then be found in the Neoplatonic commentators of Aristotle in the 5th and 6th centuries AD. Beginning with Ammonius, all surviving Greek commentaries on Aristotle's *Categories* (by Philoponus, Olympiodorus, Simplicius and Elias) are preceded by a preface comprising ten points. The second one raises the question: How are Aristotle's works to be classified? The Neoplatonic commentators divide the Aristotelian *corpus* into particular (μερικά), intermediate (μεταξύ) and universal (καθόλου) works; and within the group of universal works, a further distinction is made between notebooks (ὑπομνηματικά) and systematic (συνταγματικά) works.

In the *On Aristotle's Categories* by Ammonius Hermiae of Alexandria (c. 435/445–517/526 AD):

Among the universal <works> some are systematic (συνταγματικά) and some are notebooks (ὑπομνηματικά). The <works> called notebooks are those in which only

the main points (κέφαλαια) are registered. Note that in ancient times, those who proposed to write would compile in summary fashion their own particular discoveries into an exposition of the subject; then they would take many thoughts from even older books, in order to confirm the ones that were correct and refute those that were not. Last of all, of course, they composed their writings, making them beam with the beauty of their words and the ornamentation of their narrative. In this way the notebooks differed from the systematic <works> in ordering and beauty of expression.<sup>10</sup>

The most interesting aspect of this passage is the detailed description of the specific characteristics of ‘hypomnematic’ works and the properties that distinguish them from ‘syntagmatic’ works. The adjective ὑπομνηματικόν here denotes the composition of a literary text that has not yet been thoroughly revised by its author or an imperfect version designed for restricted dissemination only and therefore neither completely elaborated nor formally consistent.

Despite the late attestation and the Neoplatonic origin of this information, there are aspects which may lead us to believe that the distinction between ὑπομνηματικά and συνταγματικά writings dates back to a much earlier time.

An older attestation can be found in Galen’s commentary on the treatise *On Joints* by Hippocrates:

In the second book of his *Epidemics*, [Hippocrates] dealt with the nerves attached to the vertebrae in a hypomnematic fashion (ὑπομνηματικῶς), and not like he would in a finished treatise (οὐ συγγραφικῶς); in the same way that [he dealt with] the other topics of this book, which, as we have proved, served him as a *memorandum* and did not have the status of a finished work. Only the first and third books of the *Epidemics* were effectively written by him in view of a publication (πρὸς ἔκδοσιν).<sup>11</sup>

The distinction made here between a ‘hypomnematic’ work and a finished treatise is in fact the same one that we have encountered in the neoplatonic commentaries on Aristotle.

We can, however go back even further, to the 1st century BC and to Philodemus of Gadara.

---

<sup>10</sup> Amm. *In Cat.* 4, 3-13 Busse (*CAG* XII 1), translated by S. M. Cohen & G. B. Matthews, *Ammonius, Aristotle Categories (Ancient Commentators on Aristotle)*, London & Ithaca, Duckworth & Co, 1992. Olympiodorus (6th c. AD) and Philoponus (6th c. AD) present the same text.

<sup>11</sup> Gal. *In Hpp. Art. comm.* 3, 32 (XVIII A 529, 13-530, 2 Kühn).

In the *subscriptions* on three scrolls containing the first three books of Philodemus' *On Rhetoric*, we read, following the title Περὶ ῥητορικῆς, the adjective ὑπομνηματικόν. This concerns *PHerc.* 1427 (book 1), *PHerc.* 1674 (book 2) and *PHerc.* 1506 (book 3). The mention of ὑπομνηματικόν is no longer found in the *subscriptions* of the second copy of *On Rhetoric*, books 2 and 3, which is transmitted in *PHerc.* 1672 (book 2) and *PHerc.* 1426 (book 3). Unfortunately, there is no trace of a second copy of book 1.

What is the meaning of the adjective ὑπομνηματικόν in these three *subscriptions*?

I believe that in order to answer this question, we must reconstruct the compositional *iter* of Philodemus' work *On Rhetoric*. In my opinion, Philodemus began to write this treatise when he was still in Athens, before leaving for Italy following the death of his teacher Zeno of Sidon (in the mid-70s BC). The composition of this work which came to contain ten books took him several decades, perhaps until the 40s BC. Book 4 is, in fact, dedicated to Gaius Pansa, whom was consul in the year 43. According to my hypothesis, the first three books of *On Rhetoric* formed a conceptual unity aiming to determine whether or not rhetoric was an art (τέχνη). Philodemus criticizes several Epicureans who had lived and taught on the islands of Rhodes and Cos in the 2nd and 1st centuries BC and who he considered to be 'dissidents' (σοφισταί), that is, Epicureans who officially belonged to the school, but suggested an interpretation of a number of aspects of 'canonical' thought which differed from the one Philodemus attributed to the Masters of the Garden (the καθηγημόνες: Epicurus, Metrodorus, Hermarchus and Polyaeus). Those Epicureans argued that no type of rhetoric was to be regarded as an art. Philodemus, on the other hand, advocates the idea of his teacher Zeno, which for him is the genuine expression of the Masters' doctrine, namely that only sophistic or epideictic rhetoric can be counted as an art. Thus Philodemus aims to oppose the idea that the technical character of sophistic rhetoric was an innovation introduced by Zeno and not part of the genuine doctrine of the Masters.<sup>12</sup>

In my interpretation, the 'dissident' Epicureans did not attack Zeno after the publication of a preliminary version (ὑπομνηματικόν) of the first

---

<sup>12</sup> See M. Erbi, "La retorica dell'Epicureismo: una riflessione", *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, p. 189-205.

three books of *On Rhetoric* (hypothesis held by Sudhaus), but Philodemus had prepared a version of these three books (the one referred to as *ὑπομνηματικόν*) in order to defend his teacher Zeno against preceding attacks by the ‘dissidents’. The composition of these three books dates back to the time when Philodemus was still in Athens, probably to the last years of Zeno’s life. By adding the mention of *ὑπομνηματικόν* to their title, Philodemus wished to emphasize that these books, thought to be in a definite, final version, were meant for a restricted dissemination and use within the school. Hence, they constituted a work that Philodemus considered to be *οὐ πρὸς ἔκδοσιν*. Some decades later, however, Philodemus picked up this version of the three books again, having decided to reorganize his treatise on rhetoric in one coherent work containing more books and destined for publication (*πρὸς ἔκδοσιν*). In that new structure, the three initial books became books 1-3 of the treatise *On Rhetoric*.

Thus, the papyri of the first three books of *On Rhetoric* by Philodemus provide concrete proof of the existence of different practices of composing a literary work similar to those described by Galen. Given that we dispose of the ‘published’ version (*πρὸς ἔκδοσιν*) of books 2 (*PHerc.* 1672) and 3 (*PHerc.* 1426) of Philodemus’ *On Rhetoric*, we can prove that the first version (*ὑπομνηματικόν*) was, both formally and textually, finished in itself and to a large extent definitive. What distinguished the final version (*πρὸς ἔκδοσιν*) from the earlier one was the formal presentation: a more elegant style of handwriting, a more accurate arrangement of the columns, some process of correction (*διόρθωσις*). Although the content was identical, the two versions were meant for entirely different purposes. Adopting the terminology used by Galen, the one Philodemus describes as *ὑπομνηματικόν* had been composed *οὐ πρὸς ἔκδοσιν*, the other *πρὸς ἔκδοσιν*.

There is, however, one aspect in which the practice attested in the papyri of Herculaneum differs from the one Galen describes in the preface to his *On His Own Books*.<sup>13</sup> Here we are told that Galen used to give his books which were not intended for publication (*οὐ πρὸς ἔκδοσιν*) to friends and disciples without a title (*χωρὶς ἐπιγραφῆς/οὐδὲν ἐπέγραψα*). I drew the conclusion above from his passage that ‘hypomnematic’ writings bore no title because they were meant to remain in a private sphere and not to be

---

<sup>13</sup> Gal. *De libris propr.* Prol. § 6 & 12 Boudon-Millot.

disseminated. Only the edition would display the title that its author had chosen to give it.<sup>14</sup> The papyri of Philodemus, however, attest an entirely different reality: they all bear a title, sometimes complemented by a stichometric note. We cannot rule out the possibility that practices had changed from the lifetime of Philodemus to Galen, nor that some authors used both methods independently (addition of a title or not), depending on the specific moment and occasion.

A new interpretation of the passages in Galen and Apollonius of Perga has recently been proposed by Gurd.<sup>15</sup> He examines the passages of Galen's *Commentaries* on Hippocrates' *Epidemics* and those of *On His Own Books*, confronting "Galen's views on revision and publication with those of other ancient authors" and "concluding by observing the affinities his discussion of ἐκδοσις reveals between him and the performative culture of the Second Sophistic".<sup>16</sup> The fact that Hippocrates wrote books 2 and 6 of his *Epidemics* "only for his own use means that much in them is unclear; part of Galen's task as a commentator is to re-express the more condensed parts of the text more precisely, fully, and clearly",<sup>17</sup> and "what distinguishes the outline note found in *Epidemics* 6 from Galen's hypothetical publishable version is the level of specification: in publication, Hippocrates would have provided all the relevant information". For Galen in fact,

something written for publication should provide a full and exact account [...]. Correct linguistic exposition should describe what is the case clearly and precisely: what does not do this, or so our first conclusion suggests, is not yet ready for publication.

A second and "no less crucial ingredient" for distinguishing a work οὐ πρὸς ἔκδοσιν from a work πρὸς ἔκδοσιν is "the nature of a text's intended readership",<sup>18</sup> because "a text written πρὸς ἔκδοσιν should attempt to provide an explanation useful to a 'normal', that is, not expert but not ignorant, reader". In *On His Own Books*, "the main divergence between works written for publication and works not written for publication lies in

---

<sup>14</sup> See Dorandi, *Nell'officina dei classici*, p. 81 n. 76.

<sup>15</sup> S. A. Gurd, "Galen on ἐκδοσις", in T. Schmidt, P. Fleury (eds.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times: Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2011, p. 169-184.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 171-172.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 172-173.

the nature of their intended audiences”. When Galen speaks of texts οὐ πρὸς ἔκδοσιν, reserved for the “individual use and instruction of specific students”, the expression “*does* mean ‘not for general release’, but it does *not* mean ‘for the desk drawer’ or ‘never meant to see the light of day’”. Gurd goes on to explain that the “difference between πρὸς ἔκδοσιν and οὐ πρὸς ἔκδοσιν is configured not merely as a difference in the level of detail, but as a difference in detail *determined by* the needs of a specific reader”. Hence “the fact that by calling a work ‘not for publication’, Galen effectively renders its free dissemination possible”.<sup>19</sup> Gurd reconstructs the progress of Galen’s writing as follows:

he gave ὑπομνήματα to individual students early in his career. These began to disseminate and to be interpolated. Later, Galen attempted to respond to this situation by removing interpolations, adding titles and prefaces, and writing the *On His Own Books*. What he could not do was get every copy back and guarantee that the new versions would supersede the old. What he could do was authorize circulation after the fact by being more precise about who should read what, using the distinction πρὸς ἔκδοσιν/οὐ πρὸς ἔκδοσιν to facilitate this. At the same time, this distinction allowed him to reinstate the division between public and private that the dissemination of his work had dissolved. Consider that his works were going to circulate beyond his control, and that they were going to be interpolated [...]. As Galen deployed it, the distinction between πρὸς ἔκδοσιν and οὐ πρὸς ἔκδοσιν was a useful tool for controlling, if only in imagery terms, a materially uncontrollable situation, a surprisingly canny solution to an intractable problem – that is, the continued dissemination of works beyond Galen’s control.<sup>20</sup>

In other words, Galen never had the intention to rewrite πρὸς ἔκδοσιν works that had seen the light as οὐ πρὸς ἔκδοσιν. All he wished to do was correct the errors and interpolations and add a title and preface. In this respect, his method differs from that used by Apollonius of Perga, for example, who rewrote his own text.

This suggestion has many more aspects in common with what I have said before than one might think at first sight. Perhaps a more accurate reading of my book (in its Italian rather than in its French version) could help to redimension some of the novelties of Gurd’s article.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 174-175.

<sup>20</sup> Ibid., p. 176.

<sup>21</sup> Ibid., p. 169-170 summarizes my conclusion in a highly reductive manner, translating only one sentence (Dorandi, *Le stylet et la tablette*, p. 77-8) which does not, by any means, give account of my arguments.

Interesting ideas and suggestions are finally provided in Amneris Roselli's recent remarks on the occurrences of ἐκδοσις in Galen.<sup>22</sup> In her analysis of all occurrences of the term ἐκδοσις in Galen's works (including *On the Avoidance of Grief*, which was strangely disregarded by Gurd), she briefly considers the expression πρὸς ἐκδοσιν which, she believes, refers to texts characterized by a completeness of content and form (thus adopting some elements of Gurd's hypothesis): "All the works described as ἐξ καθαρὸν ἔδαφος, following the diction of *On the Avoidance of Grief*", she states, "would have to be classified as πρὸς ἐκδοσιν, despite the fact that they had been published".<sup>23</sup>

Ἀττικιανὰ vs. Ἀττικά

Let me move on to the second point that I wish to consider. In an article entitled *'Editori' antichi di Platone*, I tried to reassess the debate on the existence of ancient editions of the *Dialogues* (particularly the one attributed to a certain Atticus), against the backdrop of the contribution made by Galen's *On the Avoidance of Grief*.<sup>24</sup>

New aspects brought into the discussion by Roselli and Stramaglia and an article by Maria Jagoda Luzzatto, which had previously slipped my attention, have impelled me to raise this question again.<sup>25</sup>

I would like to start by giving a summary of the results I published in my earlier study.

---

<sup>22</sup> A. Roselli, "Galeno e la filologia del II secolo", in E. Bona, C. Lévy, G. Magnaldi, *Vestigiai notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, p. 67-70.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>24</sup> T. Dorandi, "'Editori' antichi di Platone", *Antiquorum Philosophia*, 4, 2010, p. 161-167.

<sup>25</sup> A. Roselli, "Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: La testimonianza del *De indolentia*", *Galenos*, 4, 200, p. 127-148; A. Stramaglia, "Libri perduti per sempre: Galeno, *De indolentia* 13; 16; 17-19", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 139, 2011, p. 118-147 and M. J. Luzzatto, "Emendare Platone nell'Antichità: Il caso del *Vaticanus gr. 1*", *Quaderni di Storia*, 34, 2008, p. 29-85. See also L. Canfora, "Le collezioni superstiti", in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II. *La ricerca e l'attualizzazione del testo*, Roma, ed. Salerno, 1995, p. 176-177, 202, and M. R. Pierro, *Luciano: Contro un bibliomane ignorante*, Palermo, Sellerio, 1994, p. 78-80 n. 4.

Using the current editions of the texts that attest Atticus' copies ('Αττικιανά, (τὰ) *sc.* ἀπόγραφα *vel* ἀντίγραφα), we can base ourselves on five references in the *Lexeis of the Ten Orators* by Harpocration (2nd c. AD), two in Galen and two in manuscripts of the Demosthenic *corpus*. It is important to bear in mind, however, that the form 'Αττικιανά is attested only three times in Harpocration (*s.v.* ἀργᾶς, Θύστιον and ναυκραρικά); while in two other passages of his work (*s.v.* ἀνελοῦσα and ἐκπολεμῶσαι), we read 'Αττικά, just like in the *subscriptions* of the manuscripts of Demosthenes. The Galen manuscripts likewise attest ἀττικῶν (*In Timaeum*) and ἀττίκια μὲν (*De indolentia*), Attic (copies). The variants in these texts that are attributed to Atticus' or Attic copies have mostly been considered to be inferior to the readings of the remaining tradition. Consequently, this has led to a devaluation of the contribution by these copies, which have not been treated as results of high-level 'editorial' activity carried out by a professional scholar.

The two forms 'Αττικιανά and 'Αττικά seem *a priori* acceptable. However, after Hemsterhuis suggested to restore the form 'Αττικιανά in all five passages of Harpocration's *Lexeis*, his example was followed not only by the editors of the *Lexeis*, but served as a basis also for the editors of Demosthenes and Galen who corrected the manuscript readings they were working on.

If we accept the conjecture 'Αττικιανά in all cases, all these passages testify the existence of copies (ἀντίγραφα or ἀπόγραφα) of the works of Demosthenes, Aeschines and Plato produced by a certain Atticus. Scholars do not unanimously agree that he is identical to Cicero's friend of the same name, Titus Pomponius Atticus. In fact, some have pointed out two passages in Lucians' diatribe *The ignorant Book-collector*<sup>26</sup> which refer to the names of a famous Atticus (ὁ ἀοίδιμος 'Αττικός) and an unknown Callinos, presenting both as βιβλιογράφοι. This hypothesis seems to have a parallel in a passage of Galen's *On the Avoidance of Grief* (§ 13), where, again, the names of Callinos and Atticus (if we accept the editors' suggestion of correcting the manuscript's reading of ἀττίκια μὲν into 'Αττικιανά) appear together (Καλλίνεια καὶ 'Αττικιανά).

---

<sup>26</sup> Luc. *Adv. ind.* § 2 & 24.

Thus, I came to the following conclusions: Callinos and Atticus, who Galen refers to, are indeed the same individuals mentioned by Lucian, and both authors knew them as βιβλιογράφοι in the sense of ‘scribes’, ‘calligraphers’, renowned for the quality of their works. In Galen, there is nothing that points to an ‘editorial’ activity of these two men. If we rule out the possibilities that Lucian and Galen confused Atticus the Roman ‘editor’ with a ‘scribe’ or that in fact Ἀττικιανὰ designated the books of Atticus’ private collection which Cicero also made recourse to, two possibilities could be envisaged: 1) we no longer identify Atticus with the Roman ‘editor’ of the same name; 2) or, if we wish to maintain this identification, the attestations in Lucian and Galen are excluded from the Ἀττικιανὰ dossier inasmuch as the Atticus they refer to is not Titus Pomponius Atticus, but an anonymous ‘scribe’ of uncertain identity. Given the passage of *On the Avoidance of Grief*, in particular, I considered the first option to be more likely.

Today, I would argue less categorically, against the backdrop of (among other things) the remarks brought forward by Roselli and Luzzatto concerning the legitimacy of reconstructing in all instances the adjective Ἀττικιανὰ which would point to a person named Atticus, whoever this might be.

Luzzatto has studied the problem in detail on the basis of an in-depth analysis of the approximately four hundred *marginalia* written on the late 9th-century codex *Vaticanus gr. 1* (O) by an anonymous scribe, whose hand (a ‘scholarly hand’) can paleographically be dated to the mid-11th century or shortly after (O<sup>4</sup>). The Vatican manuscript, mutilated in the beginning of 23 fascicles, contains the last part of an edition of Plato’s *Opera omnia* (*Leges*, *Epinomis*, *Epistulae*, *Definitiones*, *Spuria*). The *marginalia* are introduced by three different types of abbreviations which Luzzatto indicates as πρ, αλ, ορ and of which she suggests her own personal interpretation. I would like to take a closer look at the interpretation of the abbreviation αλ (assuming the form of ’-λλ<sup>λ</sup> in the manuscript, with a tachygraphic initial *alpha* constituted by a simple horizontal line) which accompanies a textual variant 102 times (to *Leges*, *Epinomis* and *Epistulae*).<sup>27</sup> Commonly, this abbreviation has been understood to stand

---

<sup>27</sup> Luzzatto, “Emendare Platone nell’Antichità”, p. 70-85.

for the adverb ἀλλαχοῦ ‘elsewhere’, thus indicating rather generally that the variant concerned is transmitted by another textual witness. Luzzatto puts this interpretation up for discussion because “ἀλλαχοῦ is never indicative of *v.l.* (thus equivalent to ἐν ἄλλῳ or ἐν ἄλλοις) in the scholarly terminology of ancient and Byzantine Greek”.<sup>28</sup> Hence, Luzzatto discusses the hypothesis that the abbreviation ’-λλ<sup>x</sup> copied by O<sup>4</sup> in the 11th century refers to a model written in cursive capital of late antiquity by a scholar who was so accustomed to tachygraphic writing that he used a tachygraphic *alpha* at the beginning of the word.<sup>29</sup> In this type of writing, a sequence of two original *tau* could systematically be mistaken for a double *lambda*; the incorrect ’-λλ<sup>x</sup> can thus be identified as the abbreviation -ττ<sup>x</sup> which indicated terms starting in ἀττικ-. Luzzatto concludes that,

if the incorrect ἀλλαχοῦ is the result of a systematic misreading of an abbreviation ἀττ<sup>x</sup>, the old editorial source on which are based hundred variants of *Leges*, *Epinomis* and *Epistulae*, often accompanied by the precious ορ,<sup>30</sup> was identified, characterized and defined for ancient readers of Plato specifically on the basis of its being ‘Attic’ [...]. The source of ἀλ had the characteristics of an old *ekdosis*, still at least partly associated with *semeia* [...]. The path that remains open from this point is effectively predetermined. The abbreviation ἀττ<sup>x</sup> [...] can be identified as the famous ἔκδοσις τῶν ἀττικῶν ἀντιγράφων [...]. The ‘Attic copies’, the ἀττικὰ ἀντίγραφα or simply ἀττικά, must have been *biblia* characterized by the registration and addition of variants (so-called διτταὶ γραφαί) which in the more difficult cases [...] permitted philological discussions of the text of a famous ancient author.<sup>31</sup>

These Ἀττικὰ ἀντίγραφα were finally characterized by a “systematic *diorthosis* which also accounted for ancient variants and corrections” deriving from an edition arranged under the banner of Atticism not much before the 2nd century AD (a time in which it is attested by Harpocration and Galen).<sup>32</sup>

It goes without saying that whoever accepts Luzzatto’s results will have to reassess the predominant opinion to date, that the variants of these

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 70.

<sup>29</sup> Ibid., p. 79.

<sup>30</sup> That is, the abbreviation that had been read as ἀπ’ ὀρθώ(σεως) and that Luzzatto, “Emendare Platone nell’Antichità”, p. 62-69 takes as a misinterpretation for Ἀ(ριστοφάνους) διόρθω(σις) or Ἀ(ριστοφάνης) διορθω(τής).

<sup>31</sup> Ibid., p. 81-82.

<sup>32</sup> Ibid., p. 84.

ἀντίγραφα are inferior, taking into consideration the more than one hundred witnesses in O<sup>4</sup> which provide important high-quality material for the *constitutio textus* of the three Platonic dialogues *Laws*, *Epinomis* and *Epistles*.

I conclude *non liquet*, because I cannot judge the palaeographic evidence which Luzzatto puts at the basis of the systematic misinterpretation of the abbreviation ἀττ<sup>κ</sup> as ᾿λλ<sup>λ</sup> (with a tachygraphic *alpha* at the beginning of the word), for its part confused with the *nonsense* αλλ<sup>λ</sup> which would then have been traced back to ἀλλαχοῦ. May others evaluate and judge this aspect.

What I would like to emphasize at this point is the pertinent methodological *caveat* that Luzzatto expresses in view of the systematic unifying correction of all ancient witnesses of the adjective denoting this edition into ᾿Αττικιανά. As we have seen, this form is documented in only three passages of Harpocration; whereas in two other passages of Harpocration as well as in the *subscriptions* of the Demosthenic manuscripts, we read ᾿Αττικά. In the two instances in Galen, the manuscripts attest ἀττικῶν (*In Timaeum*) and ἀττικία μὲν (*On the Avoidance of Grief*). Luzzatto suggests correcting the two readings of ᾿Αττικιανά into ᾿Αττικά<sup>33</sup> because “the adjective ἀττικιανός, assuming that it refers to a proper name ᾿Αττικός (a fact that is completely unproven), stems from the incorrect reading of the abbreviated ἀττικ,α’ (mistaking for a *iota* the truncation mark after the *kappa*) which stood for ἀττικ(ὰ) ἀν(τίγραφα), briefly referred to as ἀττικά”.<sup>34</sup>

Here again, I do not possess the competence to judge the palaeographic aspect of this question. I would like to stress, however, that, if we accept Luzzatto’s suggestion, the criterion of simplification will again, *mutatis mutandis*, gain the upper hand: no longer ᾿Αττικιανά but ᾿Αττικά. For this reason I wonder if it would not be better to try and remain in each

---

<sup>33</sup> Thus, in a first instance, B. Hemmerdinger, *Essai sur l’histoire du texte de Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 23, but then see Id., “᾿Αττικιανά: Quid?”, *Bollettino dei Classici*, 18, 1997, p. 55-56.

<sup>34</sup> Luzzatto, “Emendare Platone nell’Antichità”, p. 83 n. 124 with a reference to the ‘sana perplessità’ (‘sound perplexity’) of C. Fuhr, *Demosthenis Orationes I 1*, Leipzig, Teubner, 1914, p. VII n. 2 who drew attention to the fact that in the manuscripts of Demosthenes, ἀττικ, is followed by a truncation mark, such as ὄλυθιακ, (for ὄλυθιακῶν). See Roselli, “Galeno e la filologia del II secolo”, p. 68 n. 24.

and every instance as faithful to the manuscript readings as possible. I thus suggest to retain Ἀττικιανὰ in the three passages of Harpocration (whoever the Ἀττικός, from which the adjective is derived, may refer to, and in spite of Luzzatto's doubts about the legitimacy of this formation) and Ἀττικά in all other cases with the exception of Galen's *On the Avoidance of Grief*, where I prefer to read ἀττίκεια {μέν} with Stramaglia, taking up a suggestion (*per verba*) brought forward by Luzzatto, and possibly of *In Timaeum*, where Roselli also proposed to correct the manuscript's reading ἀττικῶν into ἀττικείων.<sup>35</sup> Whether we correct the ἀττίκεια μέν into Ἀττικιανὰ or ἀττίκεια {μέν}, the sequence Καλλίνεια, Ἀττίκεια, Πεδουκαῖα in § 13 of *On avoidance of Grief*<sup>36</sup> clearly indicates that the adjective we are looking at refers to the proper name Ἀττικός, whoever this might be.

#### Πλάτων ὁ Παναιτίου

The second part of my article *'Editori' antichi di Platone* dealt with the interpretation of the expression Πλάτων ὁ Παναιτίου attested in the same section (§ 13) of *On the Avoidance of Grief*, which has been interpreted as evidence for the existence of an 'edition' of the Platonic *Dialogues* arranged by the stoic philosopher Panaetius of Rhodes.<sup>37</sup>

In the meantime, the passage in Galen (rather badly transmitted and corrupt in several aspects) has received new revision and editing which has helped to reorganize it and render it more lucid. In my opinion, the best text is the one proposed by Stramaglia, which I transcribe, accompanied by his translation:<sup>38</sup>

οὐδ' ὅτε οὖν ὅσα σπάνια καὶ ἀλλ' ἀχόθι μηδαμόθεν κείμενα δυνατὸν ἐστὶν εὐρεῖν ἐξιστιν, οὔτε τῶν μέσων <μέν>, διὰ δὲ τὴν τῆς γραφῆς ἀκρίβειαν ἐσπουδασμένων, Καλλίνεια καὶ Ἀττίκεια {μέν} καὶ Πεδουκαῖα, καὶ μὴν Ἀριστάρχεια –οἵτινές εἰσιν Ὀμηροὶ δύο –, καὶ Πλάτων ὁ Παναιτίου καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα, διασωζομένων ἐν τοῦτο>ις

<sup>35</sup> Gal. *In Tim.* 13, 3-7 Schröder. See Roselli, "Libri e biblioteche a Roma", p. 138 n. 53.

<sup>36</sup> For the text, see *infra*.

<sup>37</sup> Dorandi, "Editori' antichi di Platone", p. 167-172.

<sup>38</sup> Stramaglia, "Libri perduti per sempre", p. 120-129 (for the apparatus see 120-121). See also the two recent Italian annotated translations by I. Garofalo (*Galeno. L'anima e il dolore. De indolentia, De propriis placitis*, Edited by I. Garofalo and A. Lami, Milano, Rizzoli, 2012) and M. Vegetti (*Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Introduction, Translation and Commentary by M. Vegetti, Carocci, Roma, 2013).

τῶν γραμμάτων ἐκείνων αὐτῶν ἅ καθ' ἕκαστον βιβλίον ἢ ἔγραψαν ἢ ἐνεγράψαντο οἱ ἄνδρες ὧν ἦν ἐπώνυμα τὰ βιβλία. καὶ γὰρ γραμματικῶν πολλῶν αὐτόγραφα βιβλία τῶν παλαιῶν ἔκειντο καὶ ῥητόρων καὶ ἰατρῶν καὶ φιλοσόφων.

Non è dunque più possibile trovare né quei libri che sono rari e non disponibili da nessun'altra parte, né, di quelli abbastanza correnti <bensi>, ma ricercati per la loro accuratezza grafica, (vari) esemplari callinii, atticii, peducei, e finanche aristarchei – vale a dire i due Omeri –, e il Platone di Panezio, e molti altri di tal genere: nei quali erano conservati quegli stessi scritti che, libro per libro, o avevano vergato o si erano trascritti gli uomini di cui quei libri portano il nome. E difatti erano in deposito libri autografi di molti antichi grammatici, retori, medici e filosofi.

Gourinat (who then had only the *editio princeps* of Boudon<sup>39</sup> at his disposal) considered this passage in Galen to be evidence of the fact that Panaetius' love of Plato

went as far as to the existence of a 'Plato of Panaetius' (most likely a text of Plato edited by Panaetius) which Galen owned a copy of until 192, when he lost it in the fire of the magazines at Via Sacra, along with all other documents that he had stored there.<sup>40</sup>

According to Gourinat, it would thus be evident that the list of works quoted by Galen

refers indeed to what it claims to refer to, that is, books that the men whose names they carried Atticus, Callinos, Pedoukos (or Peducaeus) and Aristarchus had 'in each case either copied themselves or had copied for them by others', producing renowned and accurate 'critical' editions of those works. The conclusion is obvious: 'The Plato of Panaetius' was a text of Plato edited by Panaetius, possibly for his private use, and equally famous as the Plato, the Demosthenes or the Aeschines of Atticus or the Homers of Aristarchus.

In view of the fact that in this context other 'editions' are mentioned, too, we must rule out the possibility that 'The Plato of Panaetius' (Πλάτων ὁ Παναητιῶν) refers to a text by the stoic philosopher *on* Plato. Gourinat concludes that the passages concerning Panaetius' interest for Plato, when read in the light of the passage in Galen,

---

<sup>39</sup> V. Boudon-Millot, "Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé: Le *Sur l'inutilité de se chagriner*" texte grec et traduction française, in V. Boudon-Millot, A. Guardasole, M. Caroline (eds.), *La science médicale antique: Nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de J. Jouanna*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 72-123.

<sup>40</sup> J.-B. Gourinat, "Le Platon de Panétius: A propos d'un témoignage inédit de Galien", *Philosophie Antique*, 8, 2008, p. 141.

take on a whole different meaning and correspond with the existence of Panaetius' editorial work on Plato's text: this edition [...] must have been accompanied by a commentary, which could have consisted in a parallel work [...] or an introduction to the edition.<sup>41</sup>

According to Gourinat, the expression Πλάτων ὁ Παναητιῶν alludes to practices “of ancient bibliographies which listed a reference edition under the name of the city where it had been produced or under the name of its editor, if he was known: in the first case, one spoke of editions *κατὰ πόλεις*, in the latter of editions *κατ' ἄνδρα*”.<sup>42</sup> For this practice, distinctive of the ancient ‘editions’ of Homer, Gourinat refers to the *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, published by West.<sup>43</sup> However, the meaning West attributes to *αἱ κατ' ἄνδρα*, “‘personal’ texts, the ones named after particular scholars, or owners”,<sup>44</sup> is contrary to the one Gourinat recognizes in the expression Πλάτων ὁ Παναητιῶν, and none of the examples mentioned in West corresponds with the wording in Galen.

This interpretation has never convinced me, and it does not convince me now in spite of Gourinat's attempt to counter my objections:<sup>45</sup>

It can hardly be doubted that ‘The Plato of Panaetius’ was not a manuscript of Plato's text in Panaetius' possession, but the editorial work that Panaetius had accomplished himself, possibly for his personal use or that of the narrow circle of his disciples, but more likely in view of a publication. Galen [...] places ‘The Plato of Panaetius’ on the same level as ‘The Homers of Aristarchus’, which speaks for a well-known and renowned edition. The dissemination of ‘The Plato of Panaetius’ might have exceeded Panaetius' intentions, but judging by the description provided by Galen, it clearly acquired the status of a widespread edition. It goes without saying that such

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 148, 149, thence the two quotations.

<sup>42</sup> Ibid., p. 145.

<sup>43</sup> Gourinat refers to M. L. West, *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, Munich-Leipzig, Saur, 2001, p. 61-73, yet pages 33-73 must be considered.

<sup>44</sup> Ibid., p. 52. As ‘personal’ texts named after particular scholars or owners, West interprets the Homer of Zenodotus (“Zenodotus' text *was* a rhapsode's copy, or directly descended from one. It was not a critical text constructed by him from multiple sources, but a single exemplar that he happened to own and in which he marked his *atheteses*: that was his *διόρθωσις*”, p. 43. Cf. p. 39 and 45), that of Antimachus of Colophon (“it was evidently a set of book-rolls to be found in the Alexandrian library, labelled in some way as having belonged to Antimachus. [...] it may simply have been his personal copy of Homer”, p. 53) and that of Rhianus of Crete (“so there is not certainty that his was a critical recension [...], rather than just a copy that he had owned”, p. 57).

<sup>45</sup> J.-B. Gourinat, “Le Platon de Panétius”, in J.-B. Gourinat-F. Alesse, “Panétius de Rhodes”, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V 1, Paris, CNRS, 2012, p. 135-137.

an edition was not necessarily a ‘critical edition’ in the modern sense of the term, but the publication of a new text, based on the correction of manuscripts that the ‘editor’ had at his disposal.

The Πλάτων ὁ Παναητίου mentioned by Galen can thus only indicate<sup>46</sup> a manuscript of the Platonic *Dialogues* in Panaetius’ possession, who might eventually, as Galen himself used to do, have annotated or adapted it for his own personal use. The copies of the Platonic text which used to belong to Panaetius (the original that I presuppose was conserved in one of the Palatine libraries, and the copy which Galen apparently owned) were forever lost in the great fire in early 193 AD.

I believe that my hypothesis is also confirmed if we accept the text of the passage in Galen that Stramaglia proposes, and particularly his suggestion to retain ἀυτόγραφα, to be understood

not as ‘autographic originals’ of works written by the παλαιοί themselves who these books had belonged to, but as copies in which the παλαιοί had transcribed by their own hand (ἐνεγράψαντο) [conjecture by Stramaglia for ἀνεγράψαντο in the manuscript] and, in doing so, in many cases annotated the works of famous earlier *auctores*.<sup>47</sup>

‘The Plato of Panaetius’ belonged to this type of books.

Perhaps we can take a small step forward in the reconstruction of this difficult text. I am fully convinced that ἀυτόγραφα is to be conserved and that ἀνεγράψαντο does not make sense and must thus be corrected. Of all suggestions, I would like to defend the ἀν<τ>εγράψαντο advocated by Jouanna, yet attributing to this verb a different sense.

Basing himself on a parallel in the *Athenaion Politeia* (54 3) by Aristotle, referring to the tasks of the secretary (γραμματεὺς) of the prytany, ὃς τῶν γραμμάτων ἐστὶ κύριος καὶ τὰ ψηφίσματα τὰ γιγνόμενα φύλαττει καὶ τᾶλλα πάντα ἀντιγράφεται, Jouanna understands the verb ἀντιγράφομαι in the sense of ‘transcribe’ (thus the secretary ‘transcribes all the rest’): “We

---

<sup>46</sup> See also V. Nutton, “Galen’s Library”, in C. Gill, T. Whitmarsh, J. Wilkins (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, CUP, 2009, p. 28 (“the Plato that had belonged to Panaetius”); P. Tucci, “Galen’s Storeroom, Rome’s Libraries, and the Fire of A.D. 192”, *Journal of Roman Archaeology*, 21, 2008, p. 142; C. Jones, “Books and Libraries in a Newly-discovered Treatise of Galen”, *Journal of Roman Archaeology*, 22, 2009, p. 391; Stramaglia, “Libri perduti per sempre”, p. 122 and Vegetti, *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, p. 287-290.

<sup>47</sup> Stramaglia, *ibid.*, p. 128.

are certainly looking at the manuscript copy here. It was clearly not the secretary himself who copied, but he had public slaves copy for him. The factitive is, however, implicit”. Jouanna translates the sentence in Galen as follows: “Étant donné qu’étaient conservés à l’intérieur (des bibliothèques) ces fameux écrits que, livre par livre, avaient écrits ou transcrits les hommes auxquels les livres devaient leur nom”.<sup>48</sup>

In my opinion, the verb ἀντιγράφωμαι does not mean ‘transcribe’, ‘copy’ (as Stramaglia already recognized), but rather ‘check’, ‘verify’, ‘control’ or ‘examine’ a written text (by collation with one’s own model or other). The verb ἀντιγράφωμαι has, in fact, the same meaning in the passage of Aristotle’s *Athenaion Politeia* (54 3; see also 54 4), as results from the close parallels quoted in the commentary by Rhodes.<sup>49</sup> If this is the case, the sentence in Galen must be translated as follows: “in which were conserved the same writings that had, book by book, either been written or checked by the men who these books are named after”, that is, books copied (ἔγραψαν) for personal use by the men who these books are named after (ἄνδρες ὧν ἦν ἐπώνυμα τὰ βιβλία) or books copied by them or others and checked (ἀντεγράψαντο) by the men who these books are named after, on the basis of their model or other copies.<sup>50</sup>

### Conclusions

To conclude, I can only recall, briefly and succinctly, the hypothesis I have discussed and the results I have attained in this paper. Gurd’s study on Galen’s use of the expressions πρὸς ἔκδοσιν and οὐ πρὸς ἔκδοσιν presupposes more often than one might think a number of results of my earlier contributions which Gurd seems to have read a little too hastily and only in the non-updated French version. Concerning the question as to which meaning must be attributed to the adjectives Ἀττικιανὰ or ἀττικά or Ἀττίκεια, an article by Luzzatto has brought me to express a necessary

---

<sup>48</sup> Jouanna in *Galien: Ne pas se chagriner*. Texte établi et traduit par V. Boudon-Millot et J. Jouanna, avec la collaboration de A. Pietrobelli, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 53-54, thence the quotations.

<sup>49</sup> P.-J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Clarendon, 1981, p. 600-604. Rhodes, *ibid.*, p. 601, translates καὶ τὰλλα πάντα ἀντιγράφεται as follows: “And checks the recording of everything else”.

<sup>50</sup> Cf. T. Dorandi, “Due note a Clearco e Galeno”, in *Festschrift I. Taifacos*, forthcoming.

*caveat* against the tendency of correcting and harmonizing these three forms into one and to try to be as faithful to the tradition as possible. However, the question of what these adjectives really designate remains unanswered: Attic editions (possibly compiled in the 2nd c. AD) of Plato, but also of Demosthenes and Aeschines?, ‘editions’ or ‘copies’ of those same texts, arranged by or under the direction of a certain Atticus, whether he be the famous friend of Cicero’s and/or a βιβλιογράφος mentioned by Lucian and Galen? Or do the adjectives, in fact, indicate both of these text types? Finally, in view of the expression Πλάτων ὁ Παναιτίου, I have corroborated my hypothesis that it refers to the copy of the edition of Plato owned by the stoic philosopher, who annotated and revised it for his personal use, but certainly not for an edition of the *Dialogues* that he was working on. This interpretation is supported in the text of the passage of Galen as restored by Stramaglia.\*

#### REFERENCES

- Boudon-Millot, Véronique, *Un traité perdu de Galien miraculeusement retrouvé: Le Sur l’inutilité de se chagriner: texte grec et traduction française*, in Véronique Boudon-Millot, Alessia Guardasole, Magdaleine Caroline (eds.), *La science médicale antique: Nouveaux regards. Études réunies en l’honneur de J. Jouanna*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 72-123.
- Boudon-Millot, Véronique-Jouanna, Jacques (eds.) *Galien: Ne pas se chagriner*. Texte établi et traduit par Véronique Boudon-Millot et Jacques Jouanna, avec la collaboration de Antoine Pietrobelli, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Canfora, Luciano, “Le collezioni superstiti”, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II. *La ricerca e l’attualizzazione del testo*, Roma, ed. Salerno, 1995, p. 95-250.
- Dorandi, Tiziano, “Den Autoren über die Schulter geschaut: Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 87, 1991, p. 11-33.

---

\* I read a short version of these pages at the Conference *Books and Quotes: Scientific Works and Scholarly Editions in the 2nd Century AD*, Berlin Academy of Sciences and Humanities, September 28-29, 2012 organized by Liba Taub and Roland Wittwer. I read again this paper in Hamburg on January 23, 2014 at the *Sonderforschungsbereich 950 ‘Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa’* by invitation of Prof. Christian Brockmann. I would like to thank the organizers of the Berlin Congress, Professor Brockmann and all the participants at the two meetings for the invitation and their always relevant observations. Prof. D. Hutchinson (Toronto) corrected and improved my English.

- Dorandi, Tiziano, *Le stylet et la tablette: Dans le secret des auteurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Dorandi, Tiziano, *Nell'officina dei classici: Come lavoravano gli autori antichi*, Roma, Carocci, 2007.
- Dorandi, Tiziano, "‘Editori’ antichi di Platone", *Antiquorum Philosophia*, 4, 2010, p. 161-174.
- Dorandi, Tiziano, "Due note a Clearco e Galeno", in *Festschrift I. Taifacos*, forthcoming.
- Erbì, Margherita, "La retorica dell'Epicureismo: una riflessione", *Cronache Ercolanesi*, 41, 2011, p. 189-205.
- Fuhr, Karl (ed.), *Demosthenis Orationes I 1*, Leipzig, Teubner, 1914.
- Garofalo, Ivan-Lami, Alessandro, *Galeno. L'anima e il dolore. De indolentia, De propriis placitis* (a cura di), Testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2012.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Le Platon de Panétius: A propos d'un témoignage inédit de Galien", *Philosophie Antique*, 8, 2008, p. 139-151.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Le Platon de Panétius", in Jean-Baptiste Gourinat-Francesca Alesse, "Panétius de Rhodes", in Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V 1, Paris, CNRS, 2012, p. 135-137.
- Groningen, Bernard Abraham, van, "ΕΚΔΟΣΙΣ", *Mnemosyne*, 16, 1963, p. 1-17.
- Gurd, Sean A., "Galen on ἔκδοσις", in Thomas Schmidt, Pascale Fleury (eds.), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times: Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2011, p. 169-184.
- Hemmerdinger, Bertrand, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- Hemmerdinger, Bertrand, "Ἀττικισμός: Quid?", *Bollettino dei Classici*, 18, 1997, p. 55-56.
- Jones, Christopher, "Books and Libraries in a Newly-discovered Treatise of Galen", *Journal of Roman Archaeology*, 22, 2009, p. 390-397.
- Luzzatto, Maria Jagoda, "Emendare Platone nell'Antichità: Il caso del *Vaticanus gr. 1*", *Quaderni di Storia*, 34, 2008, p. 29-85.
- Nutton, Vivian, "Galen's Library", in Christopher Gill, Tim Whitmarsh, John Wilkins (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, CUP, 2009, p. 19-34.
- Pecere, Oronzo, *Roma antica e il testo: Scritture d'autore e composizione letteraria*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Pierro, Maria Rita, *Luciano: Contro un bibliomane ignorante*, Palermo, Sellerio, 1994.
- Rhodes, Peter John, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Clarendon, 1981.
- Roselli, Amneris, "Libri e biblioteche a Roma al tempo di Galeno: La testimonianza del *De indolentia*", *Galenos*, 4, 200, p. 127-148.
- Roselli, Amneris, "Galeno e la filologia del II secolo", in Edoardo Bona, Carlos Lévy, Giuseppina Magnaldi (eds.), *Vestigia notitia. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, p. 63-80.

*Ancient ἐκδόσεις*

- Stramaglia, Antonio, “Libri perduti per sempre: Galeno, *De indolentia* 13; 16; 17-19”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 139, 2011, p. 118-147.
- Tucci, Pierluigi, “Galen’s Storeroom, Rome’s Libraries, and the Fire of A.D. 192”, *Journal of Roman Archaeology*, 21, 2008, p. 133-149.
- Vegetti, Mario, *Galeno, Nuovi scritti autobiografici*. Introduzione, traduzione e commento, Roma, Carocci, 2013.
- West, Martin L., *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, Munich-Leipzig, Saur, 2001.

TIZIANO DORANDI  
CNRS - Centre J. Pépin/UPR 76 Villejuif  
dorandi@vjf.cnrs.fr



MIRELLA CAPOZZI

## KANT, SOEMMERRING AND THE IMPORTANCE OF THE SENSE OF HEARING

**ABSTRACT:** The following essay takes its cue from the importance that Soemmerring attributes to the sense of hearing in the *Über das Organ der Seele* (1796), a text published with a comment by Kant. First, I point out that the idea of a primacy of the sense of hearing is shared by Soemmerring with Heinse, a famous writer of the time (and by Heinse with Herder). Second, I compare these ideas with Kant's growing interest for the close connection between the sense of hearing, language and thought, giving due attention to his theses on deafness. Finally, I propose the hypothesis that not a late and tacit agreement with Herder, but Soemmerring's statement that hearing is the most important of our senses, might be the reason for the strengthening of Kant's conviction that "thinking is speaking and the latter is hearing", testified by the *Opus Postumum*.

**SOMMARIO:** Il seguente saggio prende spunto dall'importanza che Soemmerring attribuisce al senso dell'udito in *Über das Organ der Seele* (1796), un testo che contiene in appendice un commento di Kant. In primo luogo, si fa notare che le idee circa il primato del senso dell'udito sono condivise da Soemmerring con Heinse, un famoso scrittore del tempo (e sono condivise da Heinse con Herder). In secondo luogo, si pongono a paragone queste idee con il crescente interesse di Kant per la stretta connessione fra il senso dell'udito, il linguaggio e il pensiero, dando la dovuta attenzione alle sue tesi sulla sordità. Infine, si propone l'ipotesi che non un tardo e tacito accordo con Herder, ma l'affermazione di Soemmerring che l'udito è il più importante dei nostri sensi sia la ragione del rafforzamento della convinzione di Kant che "pensare è parlare e quest'ultimo è un udire", testimoniato nell'*Opus Postumum*.

**KEYWORDS:** Kant; Soemmerring; Heinse; Hearing; Language

In 1795 Samuel Thomas Soemmerring (1755-1830)<sup>1</sup> – the author of a monumental work in six volumes on the construction of the human body<sup>2</sup> – asked Kant to comment on an essay he was going to publish with the title *Über das Organ der Seele*, in which he intended to locate the ‘seat of the soul’ in the ventricular fluids of the brain.<sup>3</sup>

### 1. *Asking Kant for a philosophical comment*

It is strange that Soemmerring should ask Kant for a comment. In his essay Soemmerring mentions Ernst Platner, whose work he acknowledges not only as one of his sources but even as one of the foundations of his main idea.<sup>4</sup> Kant had a low opinion of Platner’s program of a “physiological anthropology”, as exposed in the *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*.<sup>5</sup> In a letter to Herz, written around 1773, Kant refers to a review of Platner’s book published by his correspondent but only to highlight the novelty of his own plan to make anthropology into a “proper academic discipline”, a plan from which, he says, the “eternally futile inquiries as to the manner in which bodily organs are connected with thought I omit entirely”.<sup>6</sup>

In 1791 this kind of criticism had been publicly renewed by Ludwig Heinrich Jakob, one of Kant’s acknowledged followers. In a book, containing a chapter entitled “Von der Gemeinschaft der Seele und des Körpers”, Jakob maintains:

---

<sup>1</sup> The name of this author is spelled in a variety of ways: Sömmerring, Sömmerring, Soemmerring. The choice of the spelling Soemmerring is in agreement with AA 12, p. 30, as well as with recent scholarship. Nonetheless, other spellings have been maintained, where necessary, for philological reasons.

<sup>2</sup> S. T. Sömmerring, *Vom Baue des menschlichen Körpers*, 6 vols, Frankfurt, Varrentrapp & Wenner, 1791-1796.

<sup>3</sup> Id., *Über das Organ der Seele*, Königsberg, Nicolovius, 1796.

<sup>4</sup> Ibid., § 62, p. 67, quotes extensively, and in total agreement, a text by Platner that he calls *Quaestiones Physiologicae*, but whose exact title is E. Platner, *Quaestionum physiologicarum libri duo: quorum altero generalis altero particularis physiologicae potiora capita illustrantur; praecedit prooemium tripartitum de constituenda physiologiae disciplinae*, Lipsiae, Crusius, 1794, Liber I, § 1, p. 57.

<sup>5</sup> E. Platner, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Leipzig, Dyck, 1772.

<sup>6</sup> Kant’s letter to Markus Herz, AA 10, p. 145, in I. Kant, *Correspondence*, trans. and ed. by A. Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. See T. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Münster, Mentis, 2009, p. 265 (see also the whole chapter on “The Critique of Physiologiae”).

### *Kant, Soemmerring and the Importance of the Sense of Hearing*

Looking for the physical point of this community, i.e., wanting to search for the seat of the soul, means to occupy oneself with a totally useless work. For a place is a relation in space and the latter can therefore pertain only a material substance. But, since the soul is not an object of the outer sense (§ 12), the soul is no material substance; thus it follows that no place can be attributed to it, and the question of the seat of the soul is completely senseless. The soul is everywhere she acts and produces changes. In this sense, therefore, the body, with which she is in immediate community, is her place, because she acts in and through it.

*Den physischen Punkt dieser Gemeinschaft suchen, d.h. den Sitz der Seele bestimmen zu wollen, heißt sich mit einer ganz vergeblichen Arbeit abgeben. Denn ein Ort ist ein Verhältniß im Raume, und dieser kann daher nur einer materiellen Substanz zukommen. Da aber die Seele gar kein Gegenstand des äussern Sinnes (§. 12) mithin auch keine materielle Substanz ist; so folgt, daß ihr gar kein Ort beigelegt werden kann; und daß die Frage über den Sitz der Seele völlig sinnlos ist. Die Seele ist allenthalben, wo sie wirkt und Veränderungen hervorbringt. In diesem Sinne ist also der Körper, mit dem sie in unmittelbarer Gemeinschaft steht, ihr Ort, weil sie in und durch denselben wirkt.<sup>7</sup>*

In 1795, the same year Soemmerring asked Kant to comment on his essay so indebted to Platner, the latter published a polemical reply to the criticism of the Kantian Jakob.<sup>8</sup>

Briefly, no one familiar with the views of Kant and his followers about the location of the soul would have asked him to comment on Soemmerring's essay. But no one familiar with these views would have imagined that Kant would have accepted to write a comment.

#### *2. Kant: A comment based on scientific data*

Kant did write a comment but in his own terms.<sup>9</sup>

He rejects the very idea that a local presence of the soul should enter scientific arguments. Therefore, both his published comment and the

---

<sup>7</sup> L. H. Jakob, *Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre*, Halle, Hemmerde-Schwetschke, 1791, § 44.

<sup>8</sup> See E. Platner, *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, Leipzig, Schwichertschen Verlag, 1795 (this is an *Auszug*, destined to lectures, of the *Philosophische Aphorismen*), p. 15-16: Platner argues that Jakob's proposal to consider the whole body as the seat of the soul, rather than searching for it "in einer einzelnen Stelle des Gehirn", does not eliminate the difficulties raised by Jakob himself concerning the spatial location of the soul.

<sup>9</sup> I. Kant, *Über das Organ der Seele*, trans. as *From Soemmerring's On the organ of the soul*, in I. Kant, *Anthropology, History, and Education*, ed. by G. Zöllner, R. B. Loudon, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, AA 12, p. 31-35. Kant's comment was originally printed in Soemmerring, *Über das Organ der Seele*, p. 81-86.

manuscripts related to his comment intend to use Soemmerring's anatomical findings to the end of offering a scientific explanation of the cooperation of our senses. In particular, Kant tries to give an answer to the question of how the ventricular fluid in the brain might be organized, given that the merging of our sensations into a single experience must involve some sort of ordering principle. But how can a fluid substance be organized if, by its very nature, it cannot have a spatial, and even less a mechanical, organization? Kant's interesting suggestion is that this organization might occur dynamically, as a sequential ordering of chemical solutions.<sup>10</sup> In sum, the philosopher Kant chooses to address a scientific question he is interested in, and offers a solution in line with his late attraction for the new developments of chemistry.<sup>11</sup>

Kant's refusal to solve a philosophical problem by physiological means can be better understood if we consider how deeply he reflected on the relation between soul and body in a philosophical perspective. It suffices to mention here that, in a letter to Herz, he considers this relation as concerning two faculties, namely sense and understanding, even resorting to a personal interpretation of Leibniz's pre-established harmony:

I am quite convinced that Leibniz, in his pre-established harmony (which he, like Baumgarten after him, made very general), had in mind not the harmony of two different natures, namely, sense and understanding, but that of two faculties belonging to the same nature, in which sensibility and understanding harmonize to form experiential knowledge.<sup>12</sup>

All the same, Kant had a keen interest for medicine, in particular for physiology. Was this interest a consequence of his well-documented hypochondria?<sup>13</sup> Or was his curiosity for craniology a mere consequence of having Karl Reusch, a student of Gall, as a frequent dinner guest in his later

---

<sup>10</sup> Kant, *From Soemmerring's On the organ of the soul*, AA 12, p. 33-34.

<sup>11</sup> See M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992, p. 264-290.

<sup>12</sup> Kant's letter to Herz of May 26 1787, in Kant, *Correspondence*, AA 11, p. 48-55. For an extensive treatment of this subject, see M. Capozzi, "L'io e la conoscenza di sé in Kant", in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, Firenze, Olschki, 2007, p. 267-326.

<sup>13</sup> See *General Introduction*, in Kant, *Anthropology, History, and Education*, p. 3. Kant's constant preoccupation with his health occupies part of his, otherwise philosophically important, correspondence with the physician Markus Herz, see A. Zweig, "Introduction", in Kant, *Correspondence*, p. 18.

years?<sup>14</sup> The answer to these suggestions is negative. Kant was very much attracted by medicine, not only as a cure but also as the study of the workings of the body, especially for their relevance in cognitive processes. A good example is offered by the importance Kant attributes to the bodily sense of hearing, as can be appreciated by returning to Soemmerring's essay.

### *3. The sense of hearing: Soemmerring and Heinse*

In his letter of August 22 1795, where he thanks Kant for writing the comment on his essay, Soemmerring draws Kant's attention to the fact that *Über das Organ der Seele* gives scientific support to a speculative thesis, advanced by Heinse, to the effect that hearing is the most important sense:

Heinse and I were much rejoiced when we found [...] that we had been working, without knowing of each other, for the proposition: hearing is the most important sense. He had found the proposition out of speculation and I could give him the anatomical reason for it.

*Heinse und ich hatten große Freude als wir [...] fanden daß wir ohne von einander zu wissen für den Satz, das Gehör ist der wichtigste Sinn gearbeitet hatten. Er hatte den Satz aus speculation gefunden und ich konnte ihm den anatomischen Grund dafür geben.*<sup>15</sup>

This statement raises two questions. The first question concerns the reason why Soemmerring highlights his interest for the sense of hearing in *Über das Organ der Seele*. The second question concerns the reason why Soemmerring considers Heinse's speculations on hearing to be relevant for his anatomical and physiological studies.

As to the first question, Soemmerring has much to say about the sense of hearing because his whole investigation begins with an examination of the auditory nerves that originate from the labyrinths and end on the walls of the fourth ventricle. He notices, first of all, that the vibrations and oscillations of the auditory nerves, and the movements that originate from them, are different from those of the sight nerves. In the second place, he notices that *only* the ends of the auditory nerves are directly and without detours connected to the liquid of the *sensorium commune*. Therefore, on the one hand, only the vibrations of the auditory nerves are proved to lead

---

<sup>14</sup> See S. M. Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 448.

<sup>15</sup> See AA 12, p. 40.

to the very center of all sensations, which is the *medium uniens* of the actions of the nerves, and are consequently proved to lead to the true 'seat' of the soul.<sup>16</sup> On the other hand, only by analogy with the auditory nerves it is possible to apply the results of these anatomical observations to the olfactory and optic nerves.

As to the second question, the reference made by Soemmerring to Wilhelm Heinse (1746-1803) can be explained not so much with their personal friendship,<sup>17</sup> but with the fact that Heinse was known to be a supporter of the doctrine that hearing is the fundamental human sense and, as such, is superior to all the other senses, even to sight. It has been observed that Herder too had expressed a similar conviction,<sup>18</sup> but it has also been remarked that Heinse had exposed his views in the *Musikalische Dialogen*, first published posthumously in 1805, but written around 1770, so that it is even possible to suppose that the late Herder in *Kalligone* (1800) could have been inspired by Heinse.<sup>19</sup>

Soemmerring had long known his friend's ideas. But something new had happened at the time of *Über das Organ der Seele*: between 1795 and 1796 Heinse had published his famous novel *Hildegard von Hohenthal*,<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> See the accurate description in M. Di Giandomenico, "Kant, Soemmerring e il dibattito sulla 'sede dell'anima'", in C. Esposito, P. Ponzio, P. Porro, V. Castellano (eds), *Verum et Certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante Editori, 1998, p. 167-193.

<sup>17</sup> See M. Dick, "Der Literat und der Naturforscher. W. Heinse und S. Th. Soemmerring", in *S. Th. Soemmerring und die Gelehrten des Goethezeit*, ed. by G. Mann and F. Dumont, Stuttgart-New York, Fisher, 1985, p. 203-228. See also M. Wenzel, "'Wir beide haben ohne dieß genug Neider!' Die Freundschaft zwischen Heinse und Soemmerring", in *Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heineses Über-Lebenskunst*, ed. G. Theile, München, Fink, 1998, p. 159-184.

<sup>18</sup> See M. Di Manno, *Tra sensi e spirito. La concezione della musica e la rappresentazione del musicista nella letteratura tedesca alle soglie del Romanticismo*, Firenze, Firenze University Press, 2009, p. 44.

<sup>19</sup> See A. Stollberg, *Ohr und Auge - Klang und Form: Facetten einer musikästhetischen Dichotomie bei Johann Gottfried Herder, Richard Wagner und Franz Schreker*, Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft, 58, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006. See also R. Terras, "Wilhelm Heinse's *Musikalische Dialogen*", *Goethe Yearbook: Publications of the Goethe Society of North America*, 6, 1992, p. 181-92.

<sup>20</sup> W. Heinse, *Hildegard von Hohenthal*, in Id. *Hildegard von Hohenthal und Musikalische Dialogen*, ed. Werner Keil with B. Petersen, Hildesheim, Olms, 2002, p. 7-376. For literature on Heinse, see M. L. Baeumer, "Zur neuen Heinse-Forschung", in Theile, *Das Maß des Bacchanten*, p. 13-24.

where he argues at length in favor of the superiority of the sense of hearing. From this novel Soemmerring quotes the following passage:

The ear is certainly our most accurate sense, and even tact, which up to now has been held for the most infallible, forms itself after it [...] On that account those who are born deaf are also so much more sad and unhappy than the blind, because they do not have the principal sense of the understanding, [the sense] that gets the other senses accustomed to accuracy, and so, of all the arts, music gives the soul the brightest and freshest enjoyment.

*Das Ohr ist gewiß unser richtigster Sinn; und selbst das Gefühl, welches man bisher für den untrüglichsten gehalten hat, bildet sich nach ihm [...] Deßwegen sind die Taubgeborenen auch um so vieles trauriger und unglücklicher, als die Blinden, weil sie den Hauptsinn des Verstandes, der die andern zur Richtigkeit gewöhnt, nicht haben; und so giebt die Musik unter allen Künsten der Seele den hellsten und frischesten Genuß.<sup>21</sup>*

Having cited this text, Soemmerring concludes:

Therefore I believe to be able to give the physical reason for the truth of this new assertion. That is, among all the nerves, as I indicated before, there is none that is so immediately, so plainly and simply in contact with the humidity of the ventricles, and consequently that also stirs the common *sensorium* so immediately – that is, in other words: the hearing nerve acts most accurately and gives the brightest and freshest sensations.

*So glaube ich den physischen Grund für die Wahrheit dieser neuen Behauptung angeben zu können Unter allen Nerven nämlich ist keiner, wie ich oben zeigte, der so unmittelbar, so nackt und bloß mit der Feuchtigkeit der Hirnhöhlen in Berührung steht; folglich auch so unmittelbar das Gemeinsame Sensorium rührt – das ist mit andern Worten: Der Hörnerven wirkt am richtigsten, und giebt die hellsten und frischsten Empfindungen.<sup>22</sup>*

It is interesting that, just as Soemmerring declares to have found a ‘speculative’ support in Heinse, so Heinse declares in *Hildegard von Hohenthal* to have found scientific support in Soemmerring’s still unpublished essay on the organ of the soul:

Soemmerring believes, in his very recent, important, still unpublished writing about the *sensorium commune*, to be able to specify the physical reason for the truth of this thesis. “Of all the nerves”, he says, “there is none that is so immediately, so plainly and simply in contact with the humidity of the ventricles (in which he seeks the organ of the *sensorium commune*), and consequently that also so immediately stirs

---

<sup>21</sup> Soemmerring, *Über das Organ der Seele*, § 39, p. 48.

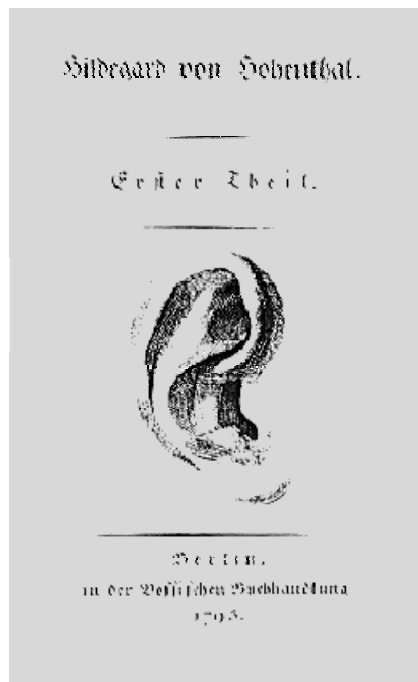
<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 49.

Mirella Capozzi

the common sensorium. For the beginning, or the outermost cerebral-end of this nerve is so manifestly and distinctly set out by nature itself that it would be truly absurd to want to discover by art still something more regarding the cerebral ends of the pair of auditory nerves.

*Sömmering glaubt in seiner neuesten, wichtigen, noch ungedruckten Schrift über das Sensorium commune den physischen Grund für die Wahrheit dieser Behauptung angeben zu können. „Unter allen Nerven nämlich,“ sagt er, „ist keiner, der so unmittelbar, so nackt und bloß mit der Feuchtigkeit der Hirnhöhlen (worin er das Organ des Sensorium commune sucht) in Berührung steht; folglich auch so unmittelbar das gemeinsame Sensorium rührt. Denn der Anfang, oder das äußerste Hirnende dieses Nerven ist so offenbar und deutlich von der Natur selbst dargelegt, daß es wahrlich ungereimt sein würde, in Rücksicht der Hirnenden des Hörnervenpaars noch etwas mehr durch die Kunst entdecken zu wollen.“<sup>23</sup>*

Given these reciprocal quotations, and the hymn to the ear they contain, it is no surprise that the title page of the first edition of *Hildegard von Hohenthal* features the following image:



---

<sup>23</sup> Heinse, *Hildegard von Hohenthal*, p. 47 n.

This image is a tribute to Soemmerring because it is the latter's drawing of the ideal (female) ear.<sup>24</sup>

Soemmerring reciprocated Heine's admiration to the point that he honored his memory by placing "Heine's skull in his library next to Heine's own poetry".<sup>25</sup>

#### 4. *Kant and the sense of hearing*

Soemmerring underscores in his letter to Kant the importance of the sense of hearing and connects this importance to Heine's views. Given the emphasis with which he insists on this question in his essay, it is strange that he should bring it again to Kant's attention. Clearly Soemmerring must have been surprised that Kant never touched this subject in his comment,<sup>26</sup> and probably Heine too would have liked to know Kant's opinion. In fact, a study of his notebooks has shown that, in writing *Hildegard*, he had been comparing the views of Soemmerring on how sound affects the body with those of Kant in the third *Critique*.<sup>27</sup>

Was Kant uninterested in hearing?<sup>28</sup> This question must be given a negative answer because: I) Kant considers language indispensable to thinking; II) the importance he accords to language cannot be fully appreciated if it is not connected with the importance he accords to the sense of hearing.

As to point I), Kant rejects the traditional view according to which 'judgment' (*Urtheil, iudicium*) is the mental act and 'proposition' (*Satz*,

---

<sup>24</sup> See Di Manno, *Tra sensi e spirito*, p. 159. The image is taken from <http://www.heinse.de/hohenthal.htm>

<sup>25</sup> S. Juterczenka, "Chamber Moors' and Court Physicians. On the Convergence of Aesthetic Consumption and Racial Anthropology at Eighteenth-Century Courts in Germany", in K. Hock-G. Mackenthun, *Entangled Knowledge. Scientific Discourses and Cultural Difference*, Münster, Waxmann, 2012, p. 172. See also M. Hagner, *Des cerveaux de génie. Une histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite*, traduit de l'allemand par O. Mannoni, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

<sup>26</sup> Kant, *From Soemmerring's On the organ of the soul*, AA 12, p. 34, just mentions the auditory nerves.

<sup>27</sup> See T. Irvine, "Reading, Listening, and Performing in Wilhelm Heine's *Hildegard von Hohenthal* (1796)", *The Journal of Musicology*, 30, 2013, p. 502-529.

<sup>28</sup> K. Huber, "Herders Begründung der Musikästhetik", I Teil, *Archiv für Musikforschung*, 1, 1936, p. 110, says that Kant was an "enemy of the senses [*sinnenfeindlich*]".

*proposition*) is a judgment expressed in words.<sup>29</sup> For Kant this is nonsense, as he states in his polemic with Eberhard<sup>30</sup> and in logic lectures:

when the *logici* say [...] that a proposition is a judgment clothed in words, that means nothing, and this definition is worth nothing at all. For how will they be able to think judgments without words?<sup>31</sup>

M. Forster maintains that this is one of the texts, written in 1790 and after, that testifies of Kant's late conversion to Herder's point of view as concerns the importance of language.<sup>32</sup> In my opinion there are strong philological reasons that impose to date this text in the early 1780s.<sup>33</sup> But, even if Forster were right, his thesis does not hold if we consider that the *Pölitz Logic*, dated at around the time of the first edition of the *Critique of pure reason*, contains the following statements:

Logicians define a proposition *per Judicium verbis prolatum*, which is false, however, we would not judge at all, if we had no words.

*Die Logiker definiren einen Satz per Judicium verbis prolatum, welches aber falsch ist, wir würden gar nicht urteilen, wenn wir keine Wörter hätten.*<sup>34</sup>

*Ratiocinium formale est syllogismus*; one says otherwise *verbis expressum*, this is false, without words one cannot think at all.

*Ratiocinium formale est Syllogismus*; man sagt sonst *verbis expressum*, das ist falsch, ohne die Worte kann man gar nicht denken.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> See, e.g., G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, 1752, § 462, AA 16, p. 828: "A judgment that is signified by means of terms is called a proposition (*propositio, enunciatio*) [*Ein Urtheil, welches durch Ausdrücke bezeichnet wird, heisst ein Satz (propositio, enunciatio)*]"

<sup>30</sup> *On a discovery whereby any new critique of pure reason is to be made superfluous by an older one*, in I. Kant, *Theoretical Philosophy After 1781*, ed. by H. Allison, P. Heath, trans. by G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, AA 8, p. 193-194.

<sup>31</sup> *Vienna Logic*, in Kant, *Lectures on Logic*, AA 24, p. 934.

<sup>32</sup> M. N. Forster, "Kant's Philosophy of Language?", *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, 2012, p. 485-511.

<sup>33</sup> See M. Capozzi, *Kant e la logica*, vol. I, Napoli, Bibliopolis, 2002 (reprint 2013), p. 161-162.

<sup>34</sup> *Pölitz Logic*, AA 24, p. 580.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 588.

Therefore we simply must acknowledge that for Kant thinking needs language.<sup>36</sup> And this acknowledgment is supported by the connection of language with hearing.

This brings us to point II). I believe that, just as Jürgen Trabant has stressed the importance of hearing in Herder's philosophy of language,<sup>37</sup> it is time to do the same for Kant.

According to Kant's lectures on anthropology dated before 1781, he did not hesitate to maintain that for a child hearing is more important than sight:

The sense an old person can dispense with most, would be hearing, but for children it is sight. For hearing is an organ of reason [*Organon der Vernunft*]; without hearing there is no speech, and without speech, no signs of the concepts, and without that no use of the understanding. An old person, however, who already has this, can dispense with hearing; but the child without sight devises other sensations for itself for cognizing objects. Hearing is thus the most important sense [*der wichtigste Sinn*] in the acquisition of cognition, but in regard to use of the world, sight is the most important.<sup>38</sup>

Kant's conviction of the essential role of hearing in cognitive processes brings him to claim that those who have never heard, and therefore cannot reproduce the sounds of articulate speech, are hindered in the use of reason. According to his lectures on anthropology of 1782:

Which one of the two senses, hearing and sight, is the most important and the most necessary [*wichtigste und notwendigste*]? The sense of hearing because without hearing we would not have concepts. It is difficult to teach people that are deaf from birth to speak, and they never reach concepts such as those of people capable of hearing, although there are educational institutions for deaf-mute people.<sup>39</sup>

Again, in lectures dating from 1784-1785 hearing is declared to be "much more important" than sight:

---

<sup>36</sup> See M. Capozzi, "Kant on Logic, Language and Thought", in D. Buzzetti-M. Ferriani (eds), *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1987, p. 97-147.

<sup>37</sup> J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1990, p. 175 ff. See also Id., "Herder's Discovery of the Ear", in K. Mueller-Vollmer (eds), *Herder Today*, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 345-366.

<sup>38</sup> *Anthropology Friedlander*, in I. Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. by A. W. Wood and R. B. Loudon, trans. by R. R. Clewis, R. B. Loudon, G. F. Munzel, and A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, AA 25, p. 498.

<sup>39</sup> *Menschenkunde*, in Kant, *Lectures on Anthropology*, AA 25, p. 916.

With hearing the object does not have an effect on me immediately, but only through the air, and I do not have an effect on it at all. It is the sense that is best suited to communicating thoughts, [and is] much more important [*weit wichtiger*] than the sense of sight, for without it we cannot receive any representations or ideas; the sense of sight is the most dispensable of all the senses.<sup>40</sup>

What makes deafness a worse deprivation than blindness is that, according to McCance, for Kant “sign language would be [...] mimicry, something that cannot be mixed with philosophy’s tongue”.<sup>41</sup> Now, in lectures, dating from the middle to the late 1780s, Kant mentions a school for the deaf in Saxony:

Language is a necessary and essential part of the use of the understanding. For by such signs, I put myself in the condition to distinguish the representations of the understanding. The art of teaching people born deaf and mute to speak is recently much cultivated and in Saxony there is a teacher who already has taught many.

*Die Sprache ist ein nothwendiges und wesentliches Stuck des Gebrauchs des Verstandes. Denn durch solche Zeichen setz ich mich in den Stand die Vorstellungen des Verstandes zu unterscheiden. Die Kunst Taub und Stumm gebornen sprechen zu lehren ist neuerlich sehr cultivirt und man hat in Sachsen einen solchen Lehrer der schon viele Unterrichtet hat.*<sup>42</sup>

The teacher of the school for the deaf in Saxony is Samuel Heinicke (1727-1790), who did not teach the language of signs but used the oral method.<sup>43</sup> Kant must have appreciated the advantages of this method, which enables students to speak and to understand other people by lip reading, but he seems doubtful as to the efficacy of making students feel their throats as an effective means to obtain general concepts. In his opinion, a person that learns to speak by this method:

---

<sup>40</sup> *Anthropology Mrongovius*, *ibid.*, AA 25, p. 1243.

<sup>41</sup> D. McCance, *Medusa’s Ear: University Foundings from Kant to Chora L.*, New York, SUNY Press, 2004, p. 33.

<sup>42</sup> *Anthropology Dingelstaedt*, AA 25, p. 1560.

<sup>43</sup> See J. Gessinger, *Auge und Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen, 1700-1850*, Berlin-New York, De Gruyter, 1994, p. 273-74, 286-91, 298-331. C. G. Schütz mentions Heinicke in a letter to Kant of May 20 1785, AA 10, p. 409; the name of Heinicke is mentioned by Kant in *Reflexion* 1510, AA 15, p. 829 (1780-1784).

*Kant, Soemmerring and the Importance of the Sense of Hearing*

must convert the sounds, which have been coaxed from him by instruction, into a feeling of the movement of his own speech muscles. But he never arrives at real concepts in this way, because the signs that he needs are not capable of universality.<sup>44</sup>

The texts we have examined provide additional evidence against Forster's thesis because they show that there is not a conversion of Kant to Herder's point of view from 1790, but, at most, an increase of a long lasting interest for such matters in his later years. At the same time, this evidence makes us wonder why in his comment of Soemmerring's essay Kant kept silent on the importance of hearing, so conspicuous in that essay.

My suggestion is that Kant did not express what would have certainly been his agreement with the theses concerning the primacy of hearing and the problem of deafness expressed by Soemmerring and, through Soemmerring's quotations, by Heinse, because Soemmerring had connected the idea of the brain-water, so central in Kant's scientific comment, to another of Heines's novels, indeed his most famous one, *Ardinghella* (1787).<sup>45</sup> In this novel Heinse had put forward a theory that water could be the common principle of both the cosmos and (in Soemmerring's words) the organ of the soul, and, what is more, had highlighted once again the centrality of sound through an etymological connection of the words 'water' and 'music'.<sup>46</sup> We can imagine that this kind of phantasy was not acceptable to the author of the *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* who had recently been working again on cosmology taking into account new astronomical and chemical data.<sup>47</sup>

What is certain is that Kant could find nothing to object to the words contained in Soemmerring's letter: hearing is the most important sense. Indeed he can possibly have used them as a *silent* new support to his bold assertion in his *Opus posthumum*: "thinking is speaking and this is hearing [*das Denken ist ein Sprechen und dieses ein Hören*]"<sup>48</sup> It is therefore a

---

<sup>44</sup> *Anthropology from a Pragmatic point of View*, in Kant, *Anthropology, History, and Education*, AA 7, p. 159.

<sup>45</sup> W. Heinse, *Ardinghella und die glückseligen Inseln* (1787), ed. by M. L. Baeumer, Stuttgart, Reclam, 1975.

<sup>46</sup> See Stollberg, *Ohr und Auge*, p. 100.

<sup>47</sup> See M. Capozzi, "La sfera infinita dell'universo nella *Naturgeschichte* di Kant", in P. Totaro-L. Valente (eds), *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Olschki & CNR Edizioni, 2012, p. 363-410.

<sup>48</sup> I. Kant, *Opus posthumum*, trans. by E. Förster and M. Rose, ed. by E. Förster, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, AA 21, p. 103. See M. Capozzi, "Pensare,

plausible hypothesis that, if we have to find a source for Kant's late reinforcement of his conviction of the necessity of a bond between thought, language and hearing, this source, so far ignored, could be Soemmerring.

ABBREVIATIONS:

AA (followed by volume and page number): *Kant's gesammelte Schriften*, ed. by the Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (and successors), (Reimer, Berlin), De Gruyter, Berlin-New York, 1900-.

When citing from English translations of Kant's writings that indicate the AA edition, I give only that pagination. All the remaining translations are mine.

REFERENCES:

- Baeumer, Max L., "Zur neuen Heine-Forschung" in G. Theile (ed.), *Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heines Über-Lebenskunst*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, p. 13-24.
- Capozzi, Mirella, "Kant on Logic, Language and Thought", in D. Buzzetti-M. Ferriani (eds), *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1987, p. 97-147.
- Capozzi, Mirella, *Kant e la logica*, vol. I, Napoli, Bibliopolis, 2002 (reprint 2013).
- Capozzi, Mirella, "Pensare, parlare e udire in Kant", in P. Ciaravolo (ed.), *Scienza e coscienza tra parola e silenzio*, Roma, Aracne, 2006.
- Capozzi, Mirella, "L'io e la conoscenza di sé in Kant", in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, vol. II, Firenze, Olschki, 2007, p. 267-326.
- Capozzi, Mirella, "Philosophy and Writing: the Philosophical Book According to Kant", *Quaestio*, 1, 2011, p. 307-350.
- Capozzi, Mirella, "La sfera infinita dell'universo nella *Naturgeschichte* di Kant", in P. Totaro-L. Valente (eds), *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, Firenze, Olschki & CNR Edizioni, 2012, p. 363-410.
- Dick, Manfred, "Der Literat und der Naturforscher. W. Heine und S. Th. Soemmerring", in G. Mann-F. Dumont (eds), *S. Th. Soemmerring und die Gelehrten des Goethezeit*, Stuttgart-New York, Fisher, 1985, p. 203-228.
- Di Giandomenico, Mauro, "Kant, Soemmerring e il dibattito sulla 'sede dell'anima'", in C. Esposito, P. Ponzio, P. Porro, V. Castellano (eds), *Verum et Certum. Studi di*

---

parlare e udire in Kant", in P. Ciaravolo (ed.), *Scienza e coscienza tra parola e silenzio*, Roma, Aracne, 2006, p. 183-210; Ead. "Philosophy and Writing: the Philosophical Book According to Kant", *Quaestio*, 1, 2011, p. 307-350. See also P. Manchebo Pérez, "'sich der Menschheit würdig zu machen' Lenguaje y Comunidad en la *Antropología en respectu pragmático*", *Convivium*, 24, 2011, p. 73-102.

*Kant, Soemmerring and the Importance of the Sense of Hearing*

- storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante Editori, 1998, p. 167-193
- Di Manno, Marco, *Tra sensi e spirito. La concezione della musica e la rappresentazione del musicista nella letteratura tedesca alle soglie del Romanticismo*, Firenze, Firenze University Press, 2009.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992.
- Forster, Michael N., "Kant's Philosophy of Language?", *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, 2012, p. 485-511.
- Gessinger, Joachim, *Auge und Ohr. Studien zur Erforschung der Sprache am Menschen, 1700-1850*, Berlin-New York, De Gruyter, 1994.
- Hagner, Michael, "The Soul and the Brain between Anatomy and Naturphilosophie in the Early XIX<sup>th</sup> Century", *Medical History*, 36, 1992, p. 1-33.
- Hagner, Michael, *Des cerveaux de génie. Une histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite*, trans. by O. Mannoni, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008.
- Heinse, Wilhelm, *Ardinghella und die glückseligen Inseln* (1787), ed. by M. L. Baeumer, Stuttgart, Reclam, 1975.
- Heinse, Wilhelm, *Hildegard von Hohenthal und Musikalische Dialogen*, ed. by Werner Keil with B. Petersen, Hildesheim, Olms, 2002.
- Huber, Kurt, "Herders Begründung der Musikästhetik" I Teil, *Archiv für Musikforschung*, 1, 1936, p. 103-122.
- Irvine, Thomas, "Reading, Listening, and Performing in Wilhelm Heinse's *Hildegard von Hohenthal* (1796)", *The Journal of Musicology*, 30, 2013, p. 502-529.
- Jakob, Ludwig Heinrich, *Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre*, Halle, Hemmerde – Schwetschke, 1791.
- Juterczenka, Sünne, "'Chamber Moors' and Court Physicians. On the Convergence of Aesthetic Consumption and Racial Anthropology at Eighteenth-Century Courts in Germany", in K. Hock-G. Mackenthun (eds), *Entangled Knowledge. Scientific Discourses and Cultural Difference*, Münster, Waxmann, 2012, p. 166-182.
- Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, trans. and ed. by J. M. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Kant, Immanuel, *Opus postumum*, trans. by E. Förster and M. Rose, ed. by E. Förster, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Kant, Immanuel, *Correspondence*, trans. and ed. by A. Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel, *Theoretical Philosophy After 1781*, ed. by H. Allison, P. Heath, trans. by G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Kant, Immanuel, *Anthropology History and Education*, ed. by G. Zöllner and R. B. Loudon, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Mirella Capozzi

- Kant, Immanuel, *Lectures on Anthropology*, ed. by A. W. Wood, R. B. Loudon, trans. by R. R. Clewis, R. B. Loudon, G. F. Munzel, and A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- McCance, Dawne, *Medusa's Ear: University Foundings from Kant to Chora L.*, New York, SUNY Press, 2004.
- Manchebo Pérez, Pilar, “ ‘sich der Menschheit würdig zu machen’. Lenguaje y Comunidad en la *Antropología en respectu pragmático*”, *Convivium*, 24, 2011, p. 73-102.
- McLaughlin, Peter, “Soemmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten”, *Soemmerring-Forschungen*, 1, 1985, p. 188-195.
- Meier, Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, 1752 (in AA 16).
- Platner, Ernst, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Leipzig, Dyck, 1772.
- Platner, Ernst, *Quaestionum physiologicarum libri duo: quorum altero generalis altero particularis physiologicae potiora capita illustrantur; praecedit prooemium tripartitum de constituenda physiologiae disciplinae*, Lipsiae, Crusius, 1794.
- Platner, Ernst, *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, Leipzig, Schwichertschen Verlag, 1795.
- Shell, Susan M., *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Soemmerring, Samuel Thomas, *Vom Baue des menschlichen Körpers*, 6 vols, Frankfurt, Varrentrapp & Wenner, 1791-1796.
- Soemmerring, Samuel Thomas, *Über das Organ der Seele*, Königsberg, Nicolovius, 1796.
- Stollberg, Arne, *Ohr und Auge - Klang und Form: Facetten einer musikästhetischen Dichotomie bei Johann Gottfried Herder, Richard Wagner und Franz Schreker*, Beihefte zum Archiv für Musikwissenschaft, 58, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.
- Sturm, Thomas, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Münster, Mentis, 2009.
- Terras, Rita, “Wilhelm Heine's *Musikalische Dialogen*”, *Goethe Yearbook: Publications of the Goethe Society of North America*, 6, 1992, p. 181-92.
- Trabant, Jürgen, “Herder's Discovery of the Ear”, in K. Mueller-Vollmer (ed.), *Herder Today*, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 345-366.
- Trabant, Jürgen, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1990.
- Wenzel, Manfred, “‘Wir beide haben ohne dieß genug Neider!’ Die Freundschaft zwischen Heine und Soemmerring”, in G. Theile (ed.), *Das Maß des Bacchanten. Wilhelm Heines Über-Lebenskunst*, München, Wilhelm Fink Verlag 1998, p. 159-184.
- Zweig, Arnulf, “Introduction”, in I. Kant, *Correspondence*, trans. and ed. by A. Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

MIRELLA CAPOZZI  
Sapienza Università di Roma  
mirella.capozzi@uniroma1.it

PAOLO D'IORIO

## THE ETERNAL RETURN GENESIS AND INTERPRETATION\*

**ABSTRACT:** This paper analyses firstly the presentation of the thought of the eternal return and its function within *Thus Spoke Zarathustra*. Then, to clarify and analyse the terms of the doctrine of Nietzsche as a theoretical and speculative hypothesis, it reconstructs some aspects of philosophical and cosmological debate in the second half of the nineteenth century. He discovered that Nietzsche interest for cosmological issues was sparked by reading in Sils-Maria, during the summer of 1881, a book by Otto Caspari. Nietzsche considered especially a passage where Caspari criticizes as the most great ethical perversion the 'world process' proposed by Eduard von Hartmann and the eternal recurrence of the same which necessarily involves it. In formulating the thought of the eternal return of the same, Nietzsche takes part in this cosmological debate using its terms and arguments and diverting them with a subtle parody.

**RESUME:** Cet article analyse tout d'abord l'exposition de la pensée de l'éternel retour et sa fonction à l'intérieur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ensuite, pour éclaircir et analyser les termes de la doctrine de Nietzsche comme hypothèse théorique et spéculative, il reconstruit certains aspects du débat philosophique et cosmologique de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il découvre ainsi que l'intérêt de Nietzsche pour les questions cosmologiques a été suscité par la lecture, à Sils-Maria pendant l'été 1881, d'un livre de Otto Caspari et particulièrement par un passage où l'auteur stigmatise comme la plus grande perversion éthique le 'processus du monde' proposé par Eduard von Hartmann et la répétition de l'identique qu'il doit forcément impliquer. Dans la formulation de la pensée de l'éternel retour du même, Nietzsche s'insère consciemment à l'intérieur de ce débat cosmologique en utilisant ses termes et ses arguments et en les détournant avec un jeu subtil de parodie.

**KEYWORDS:** Nietzsche; Eternal Recurrence; Cosmology; Entropy; Boltzmann

---

\* This article first appeared in French in 2000 ("Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation", in *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2000, p. 361-389). An American translation, extending upon the original French version and revised by the author, was published in New York in 2010 (*The Agonist*, vol. III, issue I, fall 2010). The present version includes a new reference system allowing to directly retrieve, by each quotation, the corresponding passages of the original German text.

1. RETURN OF THE SAME?

Gilles Deleuze claims that “we misinterpret the expression ‘eternal return’ if we understand it as ‘return of the same’”, above all, he says, we must avoid “believing that it refers to a cycle, to a return of the Same, a return to the same”, and further, he contends that “*It is not the same which returns, it is not the similar which returns*; rather, the Same is the returning of that which returns, – *in other words, of the Different*; the similar is the returning of that which returns, – *in other words of the dissimilar*. The repetition in the eternal return is the same, but the same in so far as it is said uniquely of difference and the different”.<sup>1</sup> This interpretation, which was widespread in France and in the world, relies on one fragment by Nietzsche, and one fragment only. This fragment was published as ‘aphorism’ 334 of Book Two of the non-book known as *The Will to Power*.<sup>2</sup>

It is worth mentioning that this so-called aphorism was put together by the editors of *The Will to Power*, who merged two posthumous fragments from 1881 in which Nietzsche compared his own conception of the eternal return of the same as a cycle taking place within time with Johannes Gustav Vogt’s mechanistic conception, which involved (besides the eternal return in time) the eternal co-existence of the same in space. This dialogue between Nietzsche and Vogt is clearly visible in the manuscript not only because the author refers explicitly to Vogt’s most important work (*Force: A Realistic and Monistic Worldview*) just before these two posthumous fragments as well as between them; but also because the text itself quotes some concepts and refers to some technical terms taken from Vogt’s book in quotation marks, such as ‘energy of

---

<sup>1</sup> See G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, tr. by H. Tomlinson, London, The Athlone Press, 1983, p. 48; Id., *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, p. 41; and *Difference and Repetition*, tr. by P. Patton, London, Continuum, 2004, p. 374.

<sup>2</sup> Among at least five different versions of *The Will to Power* available, Deleuze used Friedrich Würzbach’s collection in its French translation by Geneviève Bianquis, published by Gallimard in 1935. In 1962, while starting the translation of the new critical edition of Nietzsches works, Gallimard had stopped the re-edition of *The Will to Power* in order to make way for much more reliable texts. This made for a surprise when Gallimard itself re-edited a pocket version of this controversial text in 1995. For a history of this forgery, see M. Montinari, “*La volonté de puissance*” *n’existe pas*, edited and with an epilogue by P. D’Iorio, Paris, Éditions de l’Éclat, 1996.

contraction’,<sup>3</sup> Vogt declared that the world is made of one single and absolutely homogenous substance which is spatially and temporally defined, immaterial and indestructible, and which he called ‘force’ (*Kraft*) and whose “fundamental mechanistic, unique and immutable force of action is *contraction*”.<sup>4</sup> After reading this passage and highlighting some others in the margin of his copy of Vogt’s book, Nietzsche takes his notebook M III 1 and writes the fragment quoted by Deleuze:

Supposing that there were indeed an ‘energy of contraction’ constant in all centers of force of the universe, it remains to be explained where any difference would ever originate. It would be necessary for the whole to dissolve into an infinite number of *perfectly identical* existential rings and spheres, and we would therefore behold innumerable and *perfectly identical* worlds COEXISTING [Nietzsche underlines this word twice] alongside each other. Is it necessary for me to admit this? Is it necessary to posit an eternal coexistence on top of the eternal succession of identical worlds.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. posthumous fragments eKGWB/NF-1881,11[308], [311], [312], [313], on pages 126, 128, 130 of Notebook M III 1, facsimile in DFGA/M-III-1,126, 128, 130. I quote the *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) which is the digital version of the German reference edition of Nietzsche’s works, posthumous fragments, and correspondence edited by G. Colli and M. Montinari (F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, De Gruyter, 1967- and *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, De Gruyter, 1975-). The eKGWB is edited by P. D’Iorio and published by Nietzsche Source: [www.nietzschsource.org/eKGWB](http://www.nietzschsource.org/eKGWB). I use mostly the English translations published by Walter Kaufmann amending those translations in view of the German originals when deemed necessary. I refer to the texts using the standard abbreviations of the German edition. Posthumous fragments are indicated by the year of writing, the batch number (which is erroneously called “notebook” in the Cambridge and in the Stanford translations), the fragment number between brackets. For Nietzsche’s manuscripts I quote the *Digitale Faksimile Gesamtausgabe* (DFGA) edited by P. D’Iorio and published by Nietzsche Source: [www.nietzschsource.org/DFGA](http://www.nietzschsource.org/DFGA).

<sup>4</sup> J. G. Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878, p. 655, the quote is on p. 20, with the hypothesis of the existence of some Contraktionsenergie discussed in detail on p. 21, 26 and 27. Nietzsche’s copy is kept at Weimar’s Herzogin Anna Amalia Bibliothek in Weimar (shelf mark C 411). The fact that Nietzsche had access to this book in Sils-Maria in the Summer of 1881 at the time of his conception of the eternal return is confirmed by the letter to F. Overbeck from August, 20-21<sup>st</sup>, eKGWB/BVN-1881,139, in which the philosopher asks his friend to send him a number of books among which is Vogt’s. Nietzsche pursues his dialogue with Vogt in posthumous fragments eKGWB/NF-1882,2[3] and eKGWB/NF-1883,24[36].

<sup>5</sup> Nietzsche, posthumous fragment eKGWB/NF-1881,11[311].

In the French version of the *Will to Power* used by Deleuze, the term *Contractionsenergie* is translated as 'concentration energy' instead of 'contraction energy', and the phrase *Ist dies nöthig für mich, anzunehmen?* is translated as "is it necessary to admit this" instead of "is it necessary for me to admit this"? and this does away with the whole meaning of the comparison. The effects of arbitrary cuts, of the distortion of the chronological order, of the oversights and approximations of the French translation of *The Will to Power* combined lead to the obliteration of the dialogue between Nietzsche and Vogt and it looks as if Nietzsche were criticizing *his own* idea of the eternal return of the same as a cycle in this note scribbled in his notebook – which would make it an exception in his whole written work. Deleuze, whose entire interpretation relies on this sole posthumous note whilst ignoring all the others, comments: "The cyclical hypothesis, so heavily criticized by Nietzsche (VP II 325 and 334), arises in this way".<sup>6</sup> In fact, Nietzsche was not criticizing the cyclical hypothesis but only the particular form of that hypothesis presented in Vogt's work. All of Nietzsche's texts without exception speak of the eternal return as the repetition of the same events within a cycle which repeats itself eternally.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 48. See also Deleuze, "Conclusions – sur la volonté de puissance et l'éternel retour", in *Nietzsche*. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillet 1964, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p. 284: "more precisely the notes of 1881-1882 explicitly oppose the cyclical hypothesis" and Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 7 and p. 372: "how could it be believed that he understood the eternal return as a cycle, when he opposed 'his' hypothesis to every cyclical hypothesis"?

<sup>7</sup> These observations should guard those philosophers who intend to build their own interpretation of Nietzsche upon *The Will to Power*, as most scholars have done until a very recent period. In my postface to Montinari, 1996, I had also insisted that Deleuze's interpretation of the concept of the will to power too – which totally rests upon an other posthumous fragment which contains a grave deciphering error – is, in sight of the correct transcription of the manuscripts, now untenable. In his *Nietzsche and Philosophy*, p. 46-47, Deleuze explains: "one of the most important texts which Nietzsche wrote to explain what he understood by the will to power is the following: 'the victorious concept 'force', by means of which our physicists have created God and the world, still needs to be completed: an inner will must be ascribed to it, which I designate as will to power.' The will to power is thus ascribed to force, but in a very special way: it is both a complement of force and something internal to it [...] The will to power is thus added to force, but as the differential and genetic element, as the internal element of its production". Unfortunately Nietzsche's manuscript doesn't read *innere Wille* (internal will), but *innere Welt* (internal world). It is therefore impossible to declare that the will to power is "both a complement of force and something internal" not least because this would lead into a form of dualism that Nietzsche's monistic philosophy strives to eliminate at all cost. Indeed, from a

If Deleuze's interpretation holds that the eternal return is not a circle, then what is it? A wheel moving centrifugally, operating a 'creative selection', "Nietzsche's secret is that *the eternal return is selective*" says Deleuze:

The eternal return produces becoming-active. It is sufficient to relate the will to nothingness to the eternal return in order to realize that reactive forces do not return. However far they go, however deep the becoming-reactive of forces, reactive forces will not return. The small, petty, reactive man will not return. Affirmation alone returns, this that can be affirmed alone returns, joy alone returns. Everything that can be denied, everything that is negation, is expelled due to the very movement of the eternal return. We were entitled to dread that the combinations of nihilism and reactivity would eternally return too. The eternal return must be compared to a wheel; yet, the movement of the wheel is endowed with centrifugal powers that drive away the entire negative. Because Being imposes itself on becoming, it expels from itself everything that contradicts affirmation, all forms of nihilism and reactivity: bad conscience, *ressentiment*..., we shall witness them only once. [...] The eternal return is the Repetition, but the Repetition that selects, the Repetition that saves. Here is the marvelous secret of a selective and liberating repetition.<sup>8</sup>

There is no need to remind the reader that neither the image of a centrifugal movement nor the concept of a negativity-rejecting repetition appears anywhere in Nietzsche's writings, and indeed Deleuze does not refer to any text in support of this interpretation. Further, one could

philosophical perspective, Wolfgang Müller-Lauter had already shown that the passage used by Deleuze seemed suspicious insofar as it contradicted a number of Nietzsche's other texts (see W. Müller-Lauter, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche-Studien*, 3, 1974, p. 35 f.). A second glance at the manuscripts in the wake of the Colli-Montinari critical edition confirmed this analysis philologically. (In this case Deleuze quotes the Würzburg collection, Book II, § 309, which has been published as posthumous fragment eKGWB/NF-1885,36[31] in the Colli-Montinari critical edition; according to Müller-Lauter, this fragment does not justify any deciphering difficulty and we would therefore not be dealing with a deciphering mistake but with a conscious correction on P. Gast's part, cf. W. Müller-Lauter, "'Der Willen zur Macht' als Buch der 'Krisis'", *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, p. 258.) For the sake of exhaustivity, let me recall that Deleuze explains his (unfortunately mistaken) view of the eternal return with reference to his (equally flawed) understanding of the will to power: "This is why we can only understand the eternal return as the expression of a principle which serves as an explanation of diversity and its reproduction, of difference and its repetition. Nietzsche presents this principle as one of his most important philosophical discoveries. He calls it *will to power*" (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 45).

<sup>8</sup> Deleuze, "Conclusions", p. 285; *Nietzsche*, p. 37, 38 and 40; *Nietzsche and Philosophy*, p. 66.

highlight that Nietzsche never formulates the opposition between active and reactive forces, which constitutes the broader framework of Deleuze's interpretation. For some years, Marco Brusotti has called attention to the fact that Deleuze introduced a dualism that does not exist in Nietzsche's writings. To be sure, the German philosopher describes a certain number of 'reactive' phenomena (for example, in the second essay of the *Genealogy of Morality*, § 11 (eKGWB/GM-II-11), he talks about 'reactive affects' [*reaktive Affekte*], 'reactive feelings' [*reaktive Gefühlen*], reactive men [*reaktive Menschen*]); but these are nonetheless the result of complex ensembles of configurations of centers of forces that remain in themselves *active*. Neither the word nor the concept of 'reactive forces' ever appears in Nietzsche's philosophy.<sup>9</sup>

We would like to pause for one moment to cast a philosophical glance on Deleuze's interpretation as a whole.<sup>10</sup> In his portrayal of Nietzsche, Deleuze elaborates an extraordinary philosophy of affirmation and joy, which clears existence of all reactive, negative and petty elements. He strives to locate a mechanism that – unlike the negation of negation, which characterizes Hegel's (and Marx's) dialectic – would produce the 'affirmation of affirmation' in the eternal return:

The eternal return is this highest power, a synthesis of affirmation which finds its principle in the Will. The lightness of that which affirms against the weight of the

---

<sup>9</sup> Cf. M. Brusotti, "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'", *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, p. 83, 102, 103; Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 46-47 *passim*.

<sup>10</sup> One may stress that Deleuze acted on a good intuition when titling his book *Nietzsche and Philosophy*. Indeed, it is definitely not 'Nietzsche's philosophy': rather, it is 'Nietzsche and Deleuze's philosophy' or 'Deleuze and Nietzsche's philosophy' which this text deals with. For a sociological perspective on Deleuze's interpretation in the context of the French philosophy of the Sixties, let us refer to this page by Pinto: "the invention of new paths, which results from improvisation rather than calculation, was neither obvious nor easy. For he who was specialized in scholarly commentary, the passage through the authors was more or less unavoidable, but only a few of them lent themselves to innovation. Instead of presenting oneself as a downright creator, one rather had to locate the author through whom innovation was best secured. The discovery of a new thinker being an uncertain undertaking, requiring certain credentials, the original interpretation, creative or re-creative of a household philosophical name seemed at first more accessible to a young writer" (L. Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, p. 161).

*The Eternal Return: Genesis and Interpretation*

negative; the games of the will to power against the labor of the dialectic; the affirmation of affirmation against that famous negation of the negation.<sup>11</sup>

Deleuze opposes the historical course of the Hegelian notion that confronts, struggles and finally dialectizes the negative and results in a consoling teleology leading to the triumph of the idea or the liberation of the masses with the centrifugal movement of the wheel, which simply ejects the negative. It is still a case of a consoling and optimistic teleology, which, instead of confronting the weight of history, the grief and the negative, makes it disappear in one centrifugal stroke of a magic wand. There is reason to worry that this be a case of repression, which, unable to dialectize or accept the negative, simply seeks to exorcise it in one gesture of 'creative selection'. But exorcism is a feat of magic and not of philosophy: it is unfortunately not enough to make the negative disappear. In all probability, the negative will come back with a vengeance.

In contrast to Deleuze's 'affirmation of affirmation', which affirms only affirmation, Nietzsche conceives of the eternal return from a rigorously non-teleological perspective as the accomplishment of a philosophy strong enough to accept existence in all its aspects, even the most negative, without any need to dialecticize them, without any need to exclude them by way of some centrifugal movement of repression. It denies nothing and incarnates itself in a figure similar to the one Nietzsche, in *Twilight of the Idols*, draws of Goethe:

Such a spirit, who has *become free* stands in the middle of the world with a cheerful and trusting fatalism in the belief that *only the individual is reprehensible*, that everything is redeemed and affirmed in the whole – *he does not negate anymore*. Such a faith however, is the highest of all possible faiths: I have baptized it with the name of *Dionysus*.<sup>12</sup>

## 2. ZARATHUSTRA, THE MASTER OF THE ETERNAL RETURN

All Nietzsches arguments for a detailed theoretical explanation of the eternal return are contained in a notebook written in Sils-Maria during the

---

<sup>11</sup> Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 186.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, "Skirmishes of an Untimely Man" eKGWB/GD-Streifzüge-49.

summer of 1881. In the published work, the content of the doctrine remains unchanged but it is presented by Zarathustra according to very different strategies and philosophical forms of argumentation. We will start analysing the public presentation of the eternal return before discussing theoretical arguments in the third part of this article.

In the dramatic and dialogical structure of *Thus Spoke Zarathustra*, one needs to pay attention to the rhetorical progression that takes place between the moments where the thought of the eternal return is enunciated. Even more, we must pay attention to which characters announce the doctrine or which ones they announce it to. Nietzsche carefully stages Zarathustra's maturation process, his gradual assimilation of the eternal return and the effects that the doctrine has on the different human types to whom it is intended. Indeed, this is where lies the originality (and the force) of *Zarathustra's* style over forms like the treatise or the traditional philosophical essay. While reading Nietzsche's aphoristic works – and even more so the manuscripts – one must pay attention to the dialogue that Nietzsche, in the wake of his readings, establishes with his philosophical interlocutors. While reading *Zarathustra*, one must in the same way pay continuous attention to the narrative context, to the role played by some characters and to the nuances a word adopts when enunciated by or to different characters. Hence the double question which we must bear in mind throughout our analysis of the role of the eternal return in *Zarathustra*: who speaks? who listens?

### 2.1 *Speaking Hunchback-ese to the Hunchbacks*

Zarathustra being 'the master of eternal return', this doctrine pervades all four parts of the work. In certain passages, it is mentioned in an especially explicit fashion. I have chosen five such passages, which I would like to discuss briefly.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> The most interesting and thorough reconstruction of the presence of the eternal return in *Zarathustra* is to be found in M. Brusotti's book *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, De Gruyter, 1997.

The first passage dealing with the eternal return, even though Zarathustra is unable to mention it directly, is the chapter “On Redemption” from part two of *Thus Spoke Zarathustra* (eKGWB/Za-II-Erlösung). There, Nietzsche opposes two conceptions of temporality and of redemption. On the one hand, the redemption which regards the transitory character of becoming as the demonstration of its original sin and valuelessness and seeks to liberate itself *from* timeliness in order to rejoin the immutable essence. On the other hand a conception of redemption *through* time that Zarathustra begins to lay out when he speaks of the will that wills ‘backwards’ (*Zurückwollen*). Several intertextual keys point to Schopenhauer as the representative of the first, nihilistic redemption embedded in a spirit of revenge against time. Schopenhauer wrote that:

In time each moment is, only in so far as it has effaced its father the preceding moment, to be again effaced just as quickly itself. Past and future (apart from the consequences of their content) are as empty and unreal as any dream; but present is only the boundary between the two, having neither extension nor duration.

Zarathustra however calls ‘mad’ this Oedipal conception of temporality:

Everything passes away, therefore everything deserves to pass away! ‘And this is itself justice, that law of time that time must devour its children’: thus did madness preach.

Schopenhauer spoke of the existence of an eternal justice and of the necessity to deny the will to live:

The world itself is the tribunal of the world. If we could lay all the misery of the world in one pan of the scales, and all its guilt in the other, the pointer would certainly show them to be in equilibrium.

After our observations have finally brought us to the point where we have before our eyes in perfect saintliness the denial and surrender of all willing, and thus a deliverance from a world whose whole existence presented itself to us as suffering, this now appears to us as a transition into empty *nothingness*.<sup>14</sup>

Zarathustra replies:

---

<sup>14</sup> Cf. A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. by E. F. Payne, New York, Dover, 1969, § 3, 63, and 71.

Paolo D'Iorio

No deed can be annihilated: so how could it be undone through punishment! This, this is what is eternal in the punishment 'existence': that existence itself must eternally be deed and guilt again! 'Unless the will should at last redeem itself and willing should become not-willing – ': but you know, my brothers, this fable-song of madness!

Yet, this chapter does not focus solely on Schopenhauer but addresses an entire philosophical tradition that goes back to Anaximander, at least.<sup>15</sup> The first pages of the second *Untimely Meditation* (eKGWB/HL-1) bear the mark of such a tradition; there, the young Nietzsche speaks of the weight of the *Es war*, the 'it has been' which Zarathustra now intends to redeem through the active acceptance of the past. But even as his discourse now seems to lead him to enunciate the doctrine of eternal return, Zarathustra brutally interrupts himself:

'Has the will yet become its own redeemer and joy-bringer? Has it unlearned the spirit of revenge and all gnashing of teeth? And who has taught it reconciliation with time, and something higher than any reconciliation? Something higher than any reconciliation the will that is will to power must will – yet how shall this happen? Who has yet taught it to will backwards and want back as well?' – But at this point in his speech it happened that Zarathustra suddenly fell silent and looked like one who is horrified in the extreme.

Zarathustra fails to enunciate or even to name eternal return. And the hunchback (representing the scholar burdened by the weight of history and of his erudition) listened to him while covering his face with his hands because he already knew what Zarathustra was getting at. He responds: why didn't you say it? "But why does Zarathustra address us in a different fashion than he addresses his disciples"? And Zarathustra, regaining his good spirits after a moment's hesitation, replies: "But what is the surprise in this, with hunchbacks, surely, one must speak hunchback-ese". Still, the hunchback is well aware of the fact that Zarathustra not only lacks the strength to announce his doctrine to others, but even more, that he does not even manage to confide in himself:

---

<sup>15</sup> In his lectures on *The Pre-Platonic Philosophers* as well as in the posthumous *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (eKGWB/PHG-4), Nietzsche had precisely stressed this aspect of Anaximander's philosophy by likening it to Schopenhauer (cf. F. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, ed. by P. D'Iorio and F. Fronterotta, tr. by N. Ferrand, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 22, 118, 123 and note 44 of p. 300).

‘Good,’ said the hunchback. ‘And with students one may well tell tales out of school. But why does Zarathustra speak otherwise to his students – than to himself? –’

## 2.2 *The Shepherd of Nihilism*

After the chapter “On Redemption”, where Zarathustra dares not expose his doctrine, the eternal return begins to be enunciated in part three of the work. In the first place, it is the dwarf who formulates it in the chapter “On the Vision and the Riddle” (eKGWB/Za-III-Gesicht-II). Facing the ‘gate of the instant’ which symbolizes the two infinities that stretch towards the past and the future, the dwarf whispers: “all truth is crooked, time itself is a circle”. The dwarf represents the spirit of gravity, and he embodies the herd morality, ‘the belittling virtue’ which is the title of another chapter from part III (eKGWB/Za-III-Tugend-I). The dwarf can endure the eternal return without great difficulties because he has no aspirations; unlike Zarathustra he does not wish to climb the mountains that symbolize elevation and solitude. In two unpublished notes, from the summer and the fall of 1883, Nietzsche writes:

The doctrine is at first favored by the RABBLE, before it gets to the superior men. The doctrine of recurrence will first smile to the rabble, which is cold and without any strong internal need. It is the most ordinary of life instincts, which gives its agreement first.<sup>16</sup>

Hence, the content of the doctrine is the same, but whereas the dwarf can endure it (because he interprets it according to the pessimistic tradition for which “nothing is new under the sun”), Zarathustra, who is the ‘advocate of life’ regards the eternal return as the strongest objection to existence, and as the rest of the dream suggests, he does not yet succeed in accepting it.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Nietzsche, eKGWB/NF-1883,10[44] and eKGWB/NF-1883,16[3].

<sup>17</sup> The difference between Nietzsche’s eternal return and the cyclical theories of time established since the Ancient Times is precisely to be found in the new meaning of this doctrine in Nietzsche, where it becomes an instrument towards not a nihilistic deprecation of existence, but towards a stronger affirmation. Even if he did already know this doctrine beforehand, Nietzsche found out in the summer of 1881 in Sils-Maria for the first time that it did not necessarily involve a devaluation and a rejection of the ephemeral and that the return may even give back the seemingly ephemeral its value. Right after the revelation of this new sense of the return, Nietzsche wrote in his notebooks, in

After the vision at the gate of the instant, the chapter is brought to an end by the enigma of the shepherd. Under the most desolate moonlight, in the midst of wild cliffs, Zarathustra glimpses at a shepherd who has a black serpent dangling from his mouth. The serpent represents nihilism, which accompanies the thought of eternal return, the condition by which one's throat is filled with all things most difficult to accept, all things darkest. Zarathustra, who cannot tear the serpent away from the throat of the shepherd, cries to him: "bite, bite"! The shepherd bites, spits the serpent's head into the distance, and, as if transformed, starts to laugh.

This is the anticipation and the premonition of what Zarathustra himself will have to confront, and which will still take him years and years. Only towards the end of part III are we told, in the chapter titled "The Convalescent" (eKGWB/Za-III-Genesende-1), that he succeeded at last, even though he paid for it with eight days of illness. In that chapter, the eternal return is enunciated anew, this time by Zarathustra's animals, whereas Zarathustra himself is still lacking the strength to speak.

Deleuze has correctly identified the rhetorical progression between the different formulations of eternal return at work in *Thus Spoke Zarathustra*. Only, he interprets those differences as the expression of a shift in the content of the doctrine: as if Zarathustra was gradually realizing that the eternal return is in fact not a circle that repeats the same, but a selective movement which eliminates the negative.

If Zarathustra recovers, it is because he understands that the eternal return is not this. He finally understands the unequal and the selection contained in the eternal return. Indeed, the unequal, the different, is the true reason of the eternal return. It is because nothing is equal, nor is anything the same, that 'it' recurs (Deleuze, "Conclusions", p. 284).

reference to *Ecclesiastes*' "nothing new under the sun" in Marcus Aurelius' reworking: "this Emperor constantly shows himself the ephemeral character of all things so that he will not grant them too much importance and remain *calm*. I experience the ephemeral in a wholly different manner – it seems to me that all things have far too much value to be considered to be so fugacious – to me it is like pouring the most precious wines and ointments into the sea" (eKGWB/NF-1881,12[145]). A few years later, whilst transcribing this fragment in a notebook, he added this revealing sentence: "and my consolation is that everything that once was is eternal: – the sea brings it back to the surface" (eKGWB/NF-1887,11[94] of 1887-1888).

Actually, if it is not Zarathustra who formulates his own doctrine, it is because he lacks the strength to teach it, even though he succeeds in evoking the thought of eternal return, using it as a weapon, and finally, in accepting it when he finally cuts off the serpent's head himself. As a result, the animals dutifully remind him of *his* doctrine, the one *he* must teach:

For your animals know this well, O Zarathustra, who you are and who you are to become: behold – *you are the teacher of the eternal return* – that is now *your* fate [...] Behold, we two know what you teach: that all things recur eternally and we ourselves with them and that we have already been here an eternity of times, and all things with us.  
You teach that there is a Great Year of Becoming, a monster of a Great Year, which lust, like an hourglass, turn itself over anew again and again, that it may run down and run out ever new –  
– such that all these years are the same, in the greatest and smallest respects – such that we ourselves are in each Great Year the same as ourselves, in the greatest and smallest respects. [...] I come again with this sun, with this Earth, with this eagle, with the serpent, – *not* to a new life, or a better life or a similar life: – I come eternally again to this self-same life, in the greatest and smallest respects, so that again I teach the eternal return of all things.

Like the dwarf, and even more than him, the animals are not afraid of this doctrine for a simple reason: they are totally deprived of any historical sense. In the beginning of his second *Untimely Meditation*, “On the Uses and Disadvantages of Historical Studies for Life” (eKGWB/HL-1) Nietzsche had opposed the human with the animal. The animal is tied to the post of the instant, while the human is bound up and chained to the past and the weight of history. In the preparatory notes to this first section of the second *Untimely*, Nietzsche explicates the literary reference, which he conceals later, in the final text. The reference is to G. Leopardi's *Night Song of a Wandering Shepherd in Asia*.<sup>18</sup> As a pessimistic poet, whom both Schopenhauer and Nietzsche were very fond of, Leopardi had represented human life as the life of a shepherd who, while in the desert at night, speaks to the moon about the valuelessness of all things human.

My flock, you lie at ease, and you are happy,  
Because you do not know your wretchedness!  
How much I envy you!

---

<sup>18</sup> Cf. eKGWB/NF-1873,29[97], eKGWB/NF-1873,29[98], eKGWB/NF-1873,30[2] of 1873-1874.

Not just because you go  
Almost without distress,  
And very soon forget  
All pains, all harm, and even utmost terror;  
But more because you never suffer boredom

These are the verses quoted by Nietzsche in his notebook, and which he paraphrases in the final text. It is the same shepherd we encounter again in Zarathustra's dream, the shepherd of pessimism and nihilism (the poem's ending is "Whether in lair or cradle, / It may well be it always is upon / A day of great ill-omen we are born"), the shepherd whose mouth nihilism has choked and who must find the strength to spit it out.<sup>19</sup>

However, Zarathustra, who is the advocate of life, has understood that by having the strength to accept the eternal return, it is possible to fight pessimism. The rhetorical progression in the formulation of the eternal return does not signify that Zarathustra encounters different doctrines, but faces us with different ways to apprehend the doctrine of the eternal return, each one corresponding to different degrees of the historical sense. All of this becomes clearer in the rest of the formulations of the eternal return (which Deleuze ignores like many others).<sup>20</sup>

### 2.3 *The Game of 'Who to Whom'*

Shortly after the chapter devoted to the convalescent, we find "The Other Dance-Song" (eKGWB/Za-III-Tanzlied-2). There develops a

---

<sup>19</sup> Cf. G. Leopardi, *The Canti*, tr. J. G. Nichols, New York, Routledge, 2003, p. 96-97. Weyembergh, commenting on this passage of *Zarathustra*, even wrote that "the entire doctrine of the eternal return is a war machine, an antidote against the idea expressed in [Leopardi's] poem admirable last line: è funesto a chi nasce il dì natale" (M. Weyembergh, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Brussels, Vrije Universiteit Brussel, 1977, p. 102).

<sup>20</sup> Deleuze repeatedly talks about *two* expositions of the eternal return in *Zarathustra*, cf. Deleuze, *Nietzsche*, p. 38, 39; "Conclusions", p. 276, 283; *Difference and Repetition*, p. 370: "In *Thus Spoke Zarathustra*, the question of the eternal return arises twice, but each time it appears as a truth not yet reached and not expressed: once when the dwarf speaks (III, "On the Vision and the Riddle", eKGWB/Za-III-Gesicht-1); and the second time when the animals speak (III, "The Convalescent", eKGWB/Za-III-Genesende-1)".

parodic game based upon a little intertextual hint. Life says to Zarathustra:

O Zarathustra! Please, don't you crack your whip so terribly! For well you know: noise murders thoughts, – and just now such tender thoughts are coming to me!

This suffices to evoke the figure of Schopenhauer, the archenemy of noise, who had represented the dreadful condition of the philosopher in the midst of the urban bustle, in this passage from *Parerga and Paralipomena*:

I have to denounce as the most inexcusable and scandalous noise the truly infernal cracking of whips in the narrow resounding streets of towns; for it robs life of all peace and pensiveness. [...] With all due respect to the most sacred doctrine of utility, I really do not see why a fellow, fetching a cart-load of sand or manure, should thereby acquire the privilege of nipping in the bud every idea that successively arises in ten thousand heads (in the course of half an hour's journey through a town). Hammering, the barking of dogs, and the screaming of children are terrible, but the real murderer of ideas is only the crack of a whip.<sup>21</sup>

As regards the possibility of starting a new life, Schopenhauer wrote: “But perhaps at the end of his life, no man, if he be sincere and at the same time in possession of his faculties, will ever wish to go through it again. Rather than this, he will much prefer to choose complete non-existence” and: “If we knocked on the graves and asked the dead whether they would like to rise again, they would shake their heads”.<sup>22</sup> E. von Hartmann,

---

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, tr. by E. F. Payne, Oxford, Oxford University Press, 2000, II, chap. XXX, *On Din and Noise*, p. 643. See also among Nietzsche's drafts for this chapter of *Zarathustra*: “against the noise – it beats thoughts to death” (eKGWB/NF-1883,22[5]). This textual reference had already been used by Nietzsche in the first of his lectures *On the Future of Our Educational Institutions* eKGWB/BA-I: “You should know”, said the younger man, turning to us, “that your noisy pastimes amount, as it happens on this occasion, to an attempt upon the life of philosophy” and in a reverse sense, it will be found in the third part of *Zarathustra*, “On the Virtue that Makes Smaller” eKGWB/Za-III-Tugend-II: “This is the new stillness I have learned: their noise about me spreads a cloak over my thoughts”.

<sup>22</sup> A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. by E. F. Payne, New York, Dover, 1969, vol. I, § 59, p. 324 and vol. II, chap. XLI, p. 465. This image is often used as the ultimate expression of pessimism and nihilism. It is found for example in Leopardi's short *Dialogue Between an Almanac Peddler and a Passer-by*: “PASSER-BY. Wouldn't you like to live those twenty years over again, and all your past years, beginning with the day you were born? / PEDDLER. Eh, my dear Sir, I wish to God I could. / PASSER-BY. But if you had to live exactly the same life all over again – with all its pleasures and all

Schopenhauer's pet monkey, drew an image quite typical of his philosophy from this passage. There, death asked a man from the average bourgeoisie of the time whether he would accept to live his life over again.

Let's imagine a man who is not a genius, who hasn't received any more than the general education of any modern man; which possesses all advantages of an enviable position, and finds themselves in the prime of life. A man with a full awareness of the advantages he enjoys, when compared to the lower members of society, to the savage nations and to the men of the Barbarian ages; a man who does not envy those above him, and who knows that their lives are plagued with inconveniences which he is spared; a man, finally, who is not exhausted, not blasé with joy, and not repressed by any exceptional personal misfortunes.

Let us suppose that death come and find this man and addresses him in these terms: "the span of your life is expired, the time has come when you must become the prey of nothingness. Yet, it is up to you to choose if you wish to start again – in the same conditions, with full forgetting of the past – your life that is now over. Now chose!"

I doubt that our man would prefer to start again the preceding life-play rather than enter nothingness (E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1869, p. 534).

Nietzsche himself took over this image in his first public formulation of the doctrine of the eternal return from the famous aphorism 341 of the *Gay Science* (eKGWB/FW-341). This time it is a demon that, having accessed the most remote of all solitudes, asked man whether he would live his life again, just as it was. In "The Other Dance-Song" (eKGWB/Za-III-Tanzlied-2) Nietzsche plays at parodying Schopenhauer, Hartmann, and himself as this time it is not life, death, or a demon that brandish the eternal return as a dreadful scare-crow

its pains? / PEDDLER. I wouldn't like that. / PASSER-BY. But what kind of life would you like to live over again? The life I've had, or a prince's, or who else's? Don't you think that I, the prince, or anyone else, would answer just like you, that having to live the same life over again, no one would want to go back to it? / PEDDLER. I think so. / PASSER-BY. You wouldn't go back either, unless you could in some other way? / PEDDLER. No, Sir; I really wouldn't" (cf. G. Leopardi, *Operette Morali. Essays and Dialogues*, tr. by G. Cecchetti, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 479 ff.). From century to century, from the pessimistic 18<sup>th</sup> century to the decadent literature of the 19<sup>th</sup> century, Nietzsche encountered this type of argument in other writers, and for example, in his copy of the *Goncourt's Diary*, he underlined this passage from the entry of May 1<sup>st</sup> 1864: "One would be at pains to find a man who would want to live their life over again. Hardly could we find a woman who would want to live her nineteenth year again. This is judgment enough for life". (cf. E. et J. Huot de Goncourt, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Paris, Charpentier, 1887, p. 193; Nietzsche's copy, which bears the underlined passage, is kept at Weimar's *Herzogin Anna Amalia Bibliothek*, shelf mark C 550-a).

*The Eternal Return: Genesis and Interpretation*

before the fortunate men, it is Zarathustra, desperate and on the brink of suicide, who announces the doctrine of eternal return *to life*. And he whispers it softly to her ears, through her beautiful blonde curls:

Thereupon, Life looked pensively behind her and about her and said softly: “O Zarathustra, you are not true enough to me!  
You have long not loved me as much as you say you do; I know you are thinking that you want to leave me soon.  
There is an ancient heavy heavy booming-bell: at night its booming comes all the way up to your cave: –  
– and when you hear this bell at midnight strike the hour, between the strokes of one and twelve you think –  
– you think then, O Zarathustra, well I know, of how you wish to leave me soon! –  
“Yes”, I answered hesitantly, but you also know that – ” And I said something into her ear right through her tangled yellow crazy locks of hair.  
“You *know* that, O Zarathustra? No one knows that. –

The first time that Zarathustra announces his doctrine, he addresses life itself. At that very moment, the midnight bells start ringing, accompanied by Zarathustra dance-song (eKGWB/Za-III-Tanzlied-3):

One!  
O man! Take care!  
Two!  
What does deep midnight now declare?  
Three!  
I sleep, I sleep –  
Four!  
From deepest dream I rise for air  
Five!  
The world is deep  
Six!  
Deeper than any day has been aware  
Seven!  
Deep is its woe  
Eight!  
Joy – deeper still than misery:  
Nine!  
Woe says: now go!  
Ten!  
Yet all joy wants eternity  
Eleven!  
– Wants deepest, deep eternity  
Twelve!

But what does this circular midnight song signify, held in this way between suicide and the dialogue with life? This question is elucidated by the last mention of the eternal return, in the last chapters of the fourth *Zarathustra*.

#### 2.4 *The Ugliest Man and the Most Beautiful Moment*

The ugliest man, one of the superior men to whom the fourth part of *Zarathustra* is devoted, is the personification of historical sense. Consequently he is God's murderer and therefore, he understands how terrible history is and how unbearable the repetition of this series of meaningless massacres and vain hopes is.<sup>23</sup> The highest degree of historical sense implies the greatest difficulty in accepting the eternal return and this is precisely the task that Nietzsche appoints to the 'feeling of humanity' in the superb aphorism 337 of the *Gay Science*:

*The "humaneness" of the future. [...] Anyone who manages to experience the history of humanity as a whole as his own history will feel in an enormously generalized way all the grief of an invalid who thinks of health, of an old man who thinks of the dreams of his youth, of a lover deprived of his beloved, of the martyr whose ideal is perishing, of the hero on the evening after the battle who had decided nothing but brought him wounds and the loss of his friends. But if one endured, if one could endure this immense sum of grief of all kinds while yet being the hero who, as the second day of battle breaks, welcomes the dawn and its fortune, being a person whose horizon encompasses thousands of years past and future, being then heir of all the nobility of all past spirit – an heir with a sense of obligation, the most aristocratic of all nobles and at the same time the first of a new nobility – the like of which no age has yet seen or dreamed of; if one could burden one's soul with all of this – the oldest, the newest, losses, hopes, conquests, and the victories of humanity; if one could finally contain all this in one soul and crowd it into a single feeling – this would surely have to result in a happiness that humanity has not known so far: the happiness of a god full of power and love, full of tears and laughter, a happiness that, like the sun in the evening, continually bestows its inexhaustible riches, pouring them into the sea, feeling richest, as the sun does only when even the poorest*

---

<sup>23</sup> The fact that the ugliest man represents the historical sense (the assassin of God) is confirmed in the drafts of Book IV of *Zarathustra*: "the ugliest man, who needs to give himself a historical setting (historical sense) and incessantly looks for a new costume: he wishes to make his appearance bearable and finally goes into isolation so as to avoid being seen – *he is ashamed*". (eKGWB/NF-1884,31[10], 1884-1885), see also eKGWB/NF-1884,25[101] and eKGWB/NF-1884,32[4], 1884-1885).

fisherman is still rowing with golden oars! This godlike feeling would then be called – humaneness.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *The Gay Science* eKGWB/FW-337. Although many interpreters, (mostly under the influence of Martin Heidegger) consider *On the Uses and Disadvantages of Historical Studies for Life* fundamental to our understanding of Nietzsche's conception of time, it may be worth repeating here that this text belongs to the first period of Nietzsche's philosophy (according to a division established by M. Montinari at the beginning of his article: "Nietzsche-Wagner nell'estate 1878", in *Richard Wagner e Friedrich Nietzsche*, ed. by E. Fubini, *Quaderni di Musica/Realtà*, 4, 1984, p. 73-85; in French "Nietzsche contra Wagner: été 1878", in *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, ed. by M. Crépon, Paris, l'Herne, 2000, p. 237-244). As such, the second *Untimely* presents positions that Nietzsche gradually abandoned and in which he did not believe even at the time of their conception. Indeed, in a backward glance of 1883, Nietzsche wrote that "Behind my *first period* can be found the mask of *Jesuitism*, that is to say, the deliberate belief in illusion and its forcible establishment as a *basis of culture*" (eKGWB/NF-1883,16[23]), that is to say, the affirmation of this that we do not believe in as a way of preparing the advent of a new culture based, in turn, upon the illusion and beautiful lie of Wagner's operas. *The Birth of Tragedy* and the *Untimelies* are replete with Wagnerian terms and for example, the concept of 'monumental history' is Nietzsche's appropriation of the concept of the 'absolute' or 'monumental work of art' as Richard Wagner had expressed it in *A Communication to my Friends*: " – The *absolute artwork*, i.e. the artwork which shall neither be bound by time and place, nor portrayed by given men in given circumstances, for the understanding of equally definite human beings, – is an utter nothing, a chimera of esthetic phantasy" (R. Wagner, *A Communication to my Friends*, trans. by W. A. Ellis, 1994, in *The Artwork of the Future: Richard Wagner's Prose Works*, Vol. 1, p. 275). Wagner sought to oppose the monumental work of art, which was a creation of Alexandrine scholars dating from after the death of Greek art, and the trend, which leaves "the real human need" dissatisfied, with a living art whose "hose attributes present as great a contrast to the fancied monumental artwork as the living Man to the marble Statue" (ibid., p. 276). This does not cancel the fact that even in those works that belong to the Wagnerian period of Nietzsche can be found here and there – and in a fashion totally inconsistent with the general argumentative thread – certain anticipations on some themes and concepts that shall be developed and ripened later on, within Nietzsche's genuine philosophy, beginning with *Human, All Too Human*. The philosopher, well aware of having 'given birth to centaurs' in his youth wrote in 1876 "In the *Untimely Meditations*, I granted myself, here and there, some *exit strategies*" (eKGWB/NF-1876,17[36]), which I regard as an allusion to some thoughts belonging outside of the dangerous circle of ideas of his Wagnerian phase and already opened up to the future of Nietzsche's real philosophy. One of these exit strategies appears in this passage of the first paragraph of the second *Untimely* (eKGWB/HL-2) where Nietzsche, before building his general argumentative setup directed towards the non-historical and the supra-historical, writes: "The stronger the innermost roots of a man's nature, the more readily will he be able to assimilate and appropriate the things of the past; and the most powerful and tremendous nature would be characterized by the fact that it would know no boundary at all at which the historical sense began to overwhelm it; it would draw to itself and incorporate into itself all the past, its own and that most foreign to it, and as it were transform it into blood" (On the "Generation of Centaurs" in the first phase of Nietzsche's philosophy, see *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie*

Overhumanity, Zarathustra exclaims. "I am all the names in history", Nietzsche declares at the end of his conscious life, absorbed in the exaltation that shall lead him towards folly. Accordingly, the ugliest man (it is now his time to announce the doctrine) informs the superior men that "earthly life is worth living", in the second-to-last chapter of part IV (eKGWB/Za-IV-Eselsfest-1): "One day, a feast in the company of Zarathustra was enough to teach me to love the earth. 'Is this life!' I shall tell death, 'well, once more!'" At this point, the old bell started sounding the hours at midnight, "the old midnight bell which had counted the heartbeats, the painbeats of your fathers" is another image that Nietzsche intends to be combining nihilism and all the woes of existence, and to whom Zarathustra opposes this reasoning, transforming and re-producing the Faustian sense of the instant (eKGWB/Za-IV-Eselsfest-10):

Did you ever say yes to a single joy? O my friends, then you said yes to *all* woe as well! All things are chained together, entwined, in love.  
– If you ever wanted one time a second time, if you ever said 'you please me, Happiness! Quick! Moment!' then you wanted it all back!  
– All anew, all eternally, all chained together, entwined, in love, oh! Then you *loved* the world –  
– you the eternal ones, love it eternally and for all time, and even to woe you say: "be gone, but come back,"! *for all joy wants – eternity!*

The eternal return is the most radical response possible to theologies both philosophic and scientific, as well as to the linear temporality of the Christian tradition: in the cosmos of eternal return, there is no room for creation, providence or redemption. One is unable to either stop time or direct it: every instant flows away, but it is fated to return, identical, for better or for worse. *Who*, then, may have wished to live again the same life? Who is it that would relish in taking the arrow away from Chronos' hands and slipping the ring on the finger of eternity? Goethe looked for an instant that he could urge thus: "stop here, you are beautiful". Nietzsche, on his part, awaits a man who could declare to *every* instant (eKGWB/Za-IV-Eselsfest-10): "pass away and return, identical, in all eternity"! This man is the overhuman, he is not an esthete, an athlete, or a product of some Aryan, slightly Nazi eugenics. He is he who can say 'yes' to the eternal

*beim jungen Nietzsche*, ed. by T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli, Berlin/New York, De Gruyter, 1994).

return of the same on earth, while taking up the weight of history and keeping the strength to shape the future.

The notebooks indicate that this very reasoning applied to the individual Nietzsche, who had scribbled in the midst of his Zarathustrian fragments: “I do not want my life to *start again*. How did I manage to bear it? By creating. What is it that allows me to bear its sight? Beholding the overman who *affirms* life. I have attempted to affirm it *myself* – Alas”. And shortly after, on another page, he replied to his own question thus: “The instant in which I created the return is immortal, it is for the sake of that instant that I *endure* the return”.<sup>25</sup> Nietzsche, the man of knowledge had attained the climax of his life at the very instant in which he had grasped the knowledge he regarded as the most important of all. When, at the end of his life, he became aware of having attained this summit, he ceased to need an alter ego in order to affirm the life that forever returns and as a conclusion to the *Twilight of the Idols*, which are the very last lines published in his lifetime, he let these words be printed (eKGWB/GD-Altén-5): “I, the last disciple of the philosopher Dionysus, – I the master of the eternal return”.

### 3. GENESIS, INTER-TEXTUALITY AND PARODY

Let us therefore return to this instant in which the philosopher is seized by his abysmal thought. In *Ecce Homo*, Nietzsche himself recalls the date and the birthplace of the *Zarathustra*, born out of the thought of the eternal return:

I shall now tell the story of *Zarathustra*. The basic conception of the work, the idea of the eternal return, the highest formula of affirmation that can possibly be attained – belongs to the August of the year 1881: it was jotted down on a piece of paper with the inscription: ‘6,000 feet beyond man and time’. I was that day walking through the woods beside the lake of Silvaplana; I stopped beside a mighty pyramidal block of stone which reared itself up not far from Surlei. Then this idea came to me. (*Ecce Homo*, “Thus Spoke Zarathustra”, eKGWB/EH-ZA-1)

---

<sup>25</sup> eKGWB/NF-1882,4[81] and eKGWB/NF-1882,5[1] 205 of 1882-1883.

This rendering seems to characterize the thought of eternal return as ecstatic hallucination, as inspired knowledge, as myth. Moreover, as we said, nowhere in his published works does one find any theoretical exposition of a doctrine that Nietzsche considered to be the apex of his philosophy, and which exerted in his mind a profound turmoil in the summer of 1881:

Thoughts rose against my horizon, thoughts the likes of which I have never seen before – I do not wish to reveal anything about them, and maintain myself in an unshakeable calmness. [...] The intensity of my feelings makes me laugh and shiver at once – it happened already a number of times that I couldn't leave my room for the laughable cause that my eyes were inflamed – for what reason? Everytime I had in my walks of the day before, cried too much, and not sentimental tears, but tears of excitement, singing and raving, full of a new view which is my privilege above all the men of this time (Letter to Peter Gast, August 14<sup>th</sup>, 1881, eKGWB/BVN-1881,136).

It is therefore not surprising that a large part of the Nietzsche scholarship has seen the eternal return as a myth, an hallucination, in any case as a paradoxical and contradictory theory, a construct of classical influences and reminisces of scientific doctrines wrongly understood. However, the critical edition by Colli and Montinari leads us to question everything again on this point as well as many others, and to leave behind the hermeneutical and philosophical enthusiasms in order to focus on more modest exercises in reading Nietzsche's text. Just like thoughts never surge from nothing, this text is not without context. The page inscribed with the thought of the eternal return is known to the scholarship, and has been abundantly quoted and even reproduced in facsimile. However, the notebook containing that page is largely ignored. This notebook does not register the stroke of lightning of an ecstatic revelation. Instead, it contains a series of rational arguments in support of the hypothesis of the eternal return.

M III 1 – such is the reference number of this in-octavo notebook kept in Weimar's Goethe-Schiller archives – is made up of 160 pages, carefully covered in about 350 fragments belonging (except for a few rare exceptions) to the period from the spring to the fall of 1881 (DFGA/M-III-1). It is a secret notebook. Nietzsche did not use its content in any of the published works (it contains only the preparatory versions of a few aphorisms of the *Gay Science* and two of *Beyond Good and Evil*). The

reason is that Nietzsche intended to use its contents for a scientific exposition of the thought of the eternal return.<sup>26</sup> Given the fact that the arguments in support of the eternal return in the notebooks of the subsequent years all pertain to those first reflexions, we are faced with one of the rare cases in which Nietzsche's thoughts on a precise issue do not undergo any modifications.<sup>27</sup>

Yet, this notebook, however important and unused in the published works, fell victim to a series of editorial misfortunes and remained unpublished until 1973, when it was published integrally and in a chronologically reliable shape, while the editions anterior to Colli and Montinari's "do not allow one to form an opinion, however approximate, of this notebook and its specific character".<sup>28</sup> Before 1973, it was therefore

---

<sup>26</sup> On August 14<sup>th</sup>, 1882, after the publication of the *Gay Science*, Nietzsche wrote to P. Gast (eKGWB/BVN-1882,281): "I've kept about one quarter of the original material (for a scientific treatise)".

<sup>27</sup> Colli and Montinari correctly wrote elsewhere that Nietzsche "had kept Notebook M III 1 with him for the entire final period of his creative activity" (cf. Colli-Montinari, *Werke*, 1972, p. 60). There is no doubt that the philosopher had the Notebook in his hands in the Fall of 1888, but it also bears signs of having been re-read in 1883, 1885 and during the Spring of 1888. For example in the letter Gast from September 3<sup>rd</sup> 1883 (eKGWB/BVN-1883,461), Nietzsche writes that he found again the first sketch of the eternal return. We can assert that there was another re-reading of this Notebook in the Summer of 1885 from the fact that eKGWB/NF-1885,36[15] from 1885 is a reworking of eKGWB/NF-1881,11[292], eKGWB/NF-1881,11[345] of 1881, eKGWB/NF-1885,36[23] from 1885 of eKGWB/NF-1881,11[150], eKGWB/NF-1881,11[281] from 1881, eKGWB/NF-1885,35[53] from 1885 of eKGWB/NF-1881,11[70] from 1881 and so on. Finally, the recapitulation of the doctrine in eKGWB/NF-1888,14[188] of the spring 1888 is entirely derived from M III 1. Since 2009, a facsimile reproduction of this notebook is published in the *Digitale Faksimile Gesamtausgabe*, <http://www.nietzschesource.org/DFGA/M-III-1>.

<sup>28</sup> Cf. Colli-Montinari, *ibid.*, p. 59-60. Even the first complete edition of M III 1 for the French and Italian publication of Nietzsche's works of 1967, was still chronologically unreliable. Montinari confessed failing to grasp which of the two layers (one written only on the left hand pages starting from the end of the notebook, and the other, which uses a different sort of ink and starts at the beginning of the notebook on the right-hand pages) was to be regarded as the earlier one. He admitted resolving to publish the fragments simply from beginning to end, therefore ignoring the two layers. However, seven years later, in 1973, he was in a position to publish the definitive German edition in which it was established that the layer written from the end to the beginning was older than the notes written in the reverse order. In 1982, the French translation was re-edited according to the new and definitive ordering of the material (*Le Gai Savoir. Fragments posthumes été 1881 - été 1882*, edition revised and augmented by M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982) and in the Preface (p. 9) we are informed that Montinari solved the problem of the date of the two layers thanks to the "comparison of the ink used by Nietzsche's in M III 1 and that used in the letters written at the same period". The Italian edition has been

near impossible, even for the most philosophically and critically perceptive readers, to understand exactly the theoretical formulation and organic links which unify this 'posthumous thought' to the rest of Nietzsche's work. Only the chronological arrangement of the posthumous material offered by Colli and Montinari allows us to follow step by step the relations between the occurrence of the hypothesis of the eternal return, the attempts at a rational demonstration attached to it, and the other lines of thought developed in the same period.<sup>29</sup>

### 3.1 *Let us refrain from saying...*

Let us open this notebook then, and instead of contemplating the first sketch of the eternal return on page 53, let us read what Nietzsche wrote in the very next page:

revised by M. Carpitella and F. Gerratana according to the correct chronological order and enriched by a new revision of the text based upon the manuscript having allowed for a correction of the rare transcription mistakes.

<sup>29</sup> In the midst of thoughts about the eternal return we find at least two other thematic axes. On the one hand, the view of the world as a constant flux of forces without any goal, law, or rules of becoming. A *chaos sive natura* de-divinized and de-anthropomorphized which constitutes the 'ontological substratum' of the whole of Nietzsche's reflexions. On the other hand, an ensemble of fragments of an anthropologico-sociological character, designing a path of liberation leading to the creation of superior individuals by way of a profound transformation of their instinctual structure. This transformation must be achieved by a practice of solitude and internal struggle towards the liberation from the ancient representations of the world and from the incorporated herd values. For an analysis of these thematic perspectives, see P. D'Iorio, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995, p. 233-322).

55

Ich will nicht zu sagen, daß die Welt ein lebendes Wesen sei. Dagegen will ich  
andere sagen! Ich will nicht zu sagen! Dies könnte ich nachher zu mir zurückführen!  
- Ich will nicht zu sagen, daß die Welt ein lebendes Wesen sei. Das lebende ist  
nicht eine Welt der Natur: es ist eine Welt der Kunst.  
- Ich will nicht zu sagen, die Welt ist ein lebendes Wesen.  
Wahr ist es: wenn, einmal Menschheit wurde? Das unvollständige muß zu sich zurück  
- Ich will nicht zu sagen, daß die Welt ein lebendes Wesen sei? Ist nicht die Natur ein  
(das Leben, die Bildung der Menschheit ist ein Teil davon?)  
Ich will nicht zu sagen, daß es eine Welt der Natur gibt. Es gibt eine Welt der Kunst!

Figure 1: Notebook M III 1 of summer 1881, p. 49 (DFGA/M-III-1,49, 55 according to Nietzsche's numbering). Weimar, Goethe- und Schiller-Archiv.

Let you beware [*Hütet euch zu sagen*] that the world is a living being. In what direction would it expand! Where would it draw its substance! How could it increase and grow!

– Let you beware that death is what is opposed to life. The living is but a variety of what is dead, and a rare one at that.

– Let you beware that the world continuously creates something new.

Do I speak like a man under the spell of a revelation? Then just keep from listening and treat me with scorn.

– Are you of the kind who still need gods? Doesn't your reason feel disgust at letting itself be fed in such a gratuitous and mediocre way?

Let you beware that there exists laws in nature. There are only necessities, and therefore there is no one to command, no one who transgresses.<sup>30</sup>

Apparently, it is a matter of a polemic against those who considered the world as a living being, unfolding through a recursive structure of speech:

<sup>30</sup> The reference is to page 55 in Nietzsche's numbering, page 49 in the archive numbering. The central part of this text was published as eKGWB/NF-1881,11[142] in the Colli-Montinari edition. The rest however, as a draft of *Gay Science* §109 (eKGWB/FW-109) was not published in the PF of Summer 1881, but only in the critical apparatus to the German edition of the *Gay Science* (KSA, vol. 14, p. 253 f.); here, the editorial choice to distinguish between preparatory sketches (*Vorstufen*) and posthumous fragments (*Nachgelassene Fragmente*) betrays its own shortcomings. On this problem, see W. Groddeck, "Vorstufe" und "Fragment". Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie", in *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, ed. by M. Stern, Tübingen, Niemeyer, 1991, p. 165-175.

“Let you beware [*Hütet euch zu sagen*]”. What does that mean? Why does Nietzsche turn against those who thought that the world is a living thing, and who is this warning sent to? And why is Nietzsche using such a rhetorical structure? And above all, what does it all have to do with the doctrine of eternal return?

In order to address these questions, I think that one cannot dispense with addressing not only what Nietzsche wrote during that summer in Sils-Maria, but also what he was reading before and after the famous first sketch of the eternal return. One needed to move from the Goethe-Schiller Archive, where Nietzsche's manuscripts are kept, to the Duchess Anna Amalia Library of Weimar, where Nietzsche's personal library is kept, so as to retrieve the volumes that made up, in the Summer of 1881, the portable library of this wandering philosopher. Reading these volumes all at once, while letting myself be guided by Nietzsche's hand-written annotations in the margins allowed me to appreciate that I was finding myself facing a larger debate which one needed to reconstitute and whose arguments and protagonists Nietzsche knew very well.

After the discovery of the two principles of thermodynamics began a debate about the dissipation of energy and the thermal death of the universe which framed the modern renewal of the debate between the linear and circular conceptions of time.<sup>31</sup> Scientists such as Thomson, Helmholtz, Clausius, Boltzmann and – by way of Kant, Hegel and Schopenhauer – philosophers such as Dühring, Hartmann, Engels, Wundt and Nietzsche have tried to address this problem by using the force of scientific argumentation and of philosophical discussion. Whoever believed in an origin and a final end to the motion of the universe (be it in the physical form of the gradual loss of heat, or in the metaphysical form of a final state of the ‘world process’), relied on the second principle of thermodynamics or on the demonstration of the thesis of Kant's first cosmological antinomy. On the contrary, those who refused to admit a final state to the universe used Schopenhauer's argument of infinity *a parte ante* – according to which if a final state were possible, it should already have established itself in the infinity of time past – to propose henceforth a

---

<sup>31</sup> For a complete reconstruction of this debate in its different phases, see D'Iorio, *La linea e il circolo*, p. 27-182 and 365-371.

number of alternative solutions. Scientists would propose the hypothesis that energy could have re-concentrated after a cosmic conflagration, thus reversing the tendency towards dissipation. Those belonging to the monistic and materialistic tradition relied on the first principle of thermodynamics and on the infinity of matter, space and time, and regarded the universe as an eternal succession of new forms. A certain critical agnosticism was widespread among scientists and philosophers, oftentimes through a reaffirmation of the validity of Kant's antonymic conflict, this movement avoided to take a stand on specifically speculative issues. Other German philosophers, like O. Caspari, or J.K.F. Zöllner, had reintroduced an organicist and pan-psychical conception of the universe, investing atoms with the ability to escape any state of balance. Indeed, it is probably one of O. Caspari's works, *The Correlation of Things* (*Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Bleslau, Trewendt, 1881), which awakened Nietzsche's interest for all things cosmological, in that summer of 1881, in Sils-Maria.

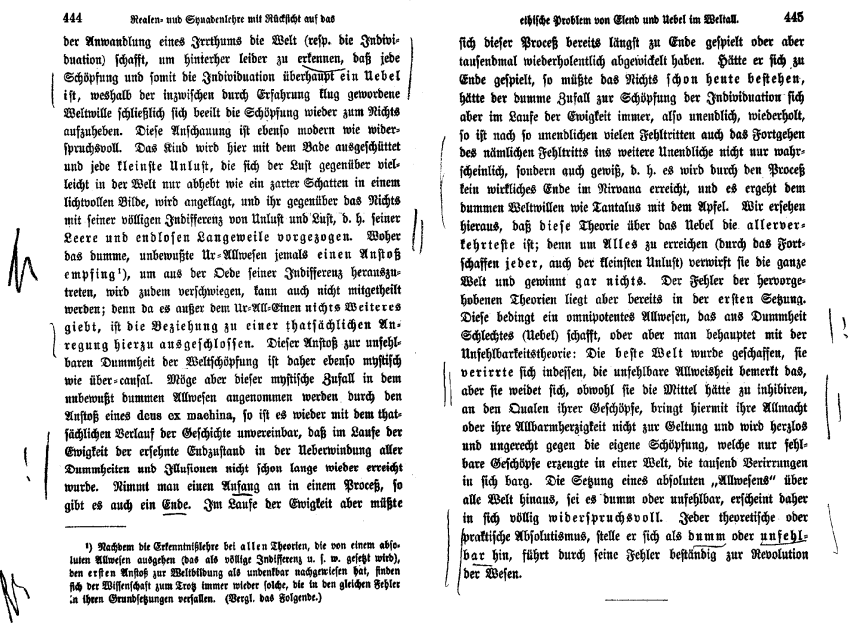


Figure 2: O. Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, p. 444-445. Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, C 243.

Nietzsche's copy of the book shows a great amount of underlining, especially in a passage from the chapter entitled "The Problem of Evil in

Reference to Pessimism and to the Doctrine of Infallibility”, of pages 444-445. Addressing Schopenhauer and Eduard von Hartmann’s mystical pessimism according to which the world is the creation of a stupid and blind essence (which, after having created the world by mistake, comes to the realization that it had made a mistake and strives to return it to nothingness) Caspari stresses that it is nothing short of mystical to imagine that the world may have been borne out of a an originary and undifferentiated state. Where would it have drawn the first impulse? But, continues Caspari, even if the world had received this first impulse from some *deus ex machina*, there is no doubt that, in the temporal infinity of past time thus far, it would have either attained the end of the process (but this is impossible because the world would then have ended), or it would be necessarily bound to repeat indefinitely this original mistake, and the entire process that accompanies it. But then, what is the process of the world? We must now take one more step back and understand further the process of the world according to von Hartmann.

### 3.2 *Eduard von Hartmann: Avoiding the Repetition*

E. von Hartmann’s *Philosophy of the Unconscious* (1869),<sup>32</sup> offered a philosophical system based upon the minute description of a destructive world process, directed towards a final state. In Hartmann’s view, the ‘unconscious’ is a unique metaphysical substance made of the combination of a logical principle, the idea, and an illogical principle, the will. Before the beginning of the process of the world, pure will and the idea remained in an a-temporal eternity, free of willing or not willing to actualize itself. The will then decided, without any rational basis, to will. It then engendered an

---

<sup>32</sup> The success of this work written between 1864 and 1867 was enormous and its author, of age twenty-seven at the time, enjoyed unexpected fame. The eleventh edition, published in 1904, contains the list of 103 titles of books, articles and reviews devoted to it. The twelfth edition came out in 1923 (cf. Weyembergh, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, p. 4 and F. Gerratana, “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmanns-Rezeption Nietzsches”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, p. 391). In 1877, D. Nolen wrote at the beginning of his preface to the French edition: “The success of the book whose translation we now deliver to the French public may be regarded as the most important philosophical event in Europe of the last ten years”.

‘empty will’, full of volitional intention but deprived of any content (Hartmann calls this the ‘moment of the initiative’), and finally, when the empty will managed to unite with the idea, the process of the world commenced.

Ever since, the idea does nothing else than strive to correct the unfortunate and illogical act of the will. By way of the development of consciousness, it allowed human beings to understand the impossibility of reaching happiness in the sense of the full flourishing of the will to live. The history of the world therefore passed through the three stages of illusion until, having reached a senile state, it finally recognizes the vanity of all illusion and desires only rest, dreamless sleep and the absence of pain as the best possible happiness (E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker’s Verlag, 1869, p. 626).

At this stage, the idea, in its cunning, has accomplished its task: it created a quantum of ‘will to nothingness’ which suffices to annihilate the will to live. The moment in which the collective decision will lead to the destruction of the whole universe is imminent and, when this grand day comes, the will shall return to the bosom of the ‘pure power in itself’, it will be, once again, “what it was *before* any volition, that is to say, a will that can will and not will” (ibid., p. 662). Hartmann hopes, of course, that at this point, the unconscious will have lost all will to produce that vale of tears again and to recommence again the senseless process of the world.

On the contrary, interpreting Schopenhauer’s concept of will as a “not being able to not will”, as an eternal willing creating an infinite process in the past and in the future, would lead one to despair, because this would suppress the possibility of a liberation from the senseless impulse of the will. But fortunately, says Hartmann, while it is logically possible to admit the infinity of the future, it would be contradictory to regard the world as deprived of a beginning and extending infinitely in the past. Indeed, if this were case, the present moment would be the completion of an infinity, which Hartmann explains in the third edition of his work, is contradictory. It is remarkable that in this ‘demonstration’, Hartmann introduces (without mentioning his source and more importantly without stressing their antinomic context) the arguments used by Kant in his demonstration of the first cosmological antinomy. Kant’s demonstration goes as follows:

Thesis: 'The world has a beginning in time, and in space it is also enclosed in boundaries.' Proof: 'For if one assumes that the world has no beginning in time, then up to every given moment in time an eternity is elapsed, and hence an infinite series of states of things in the world, each following another, has passed away. But now the infinity of a series consists precisely in the fact that it can never be completed through a successive synthesis. Therefore an infinitely elapsed world-series is impossible, so a beginning of the world is a necessary condition of its existence, which was the first point to be proved (E. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. by P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, B 454, p. 470).

Hartmann knows Schopenhauer's critique of Kant's argument, which demonstrates that it is in fact possible and not contradictory to develop an infinity in the past from the present and that it is therefore not logically necessary to postulate a beginning of the world:

The sophism consists in this, that, instead of the beginninglessness of the series of conditions or states, which was primarily the question, the endlessness (infinity) of the series is suddenly substituted. It is now proved, what no one doubts, that completeness logically contradicts this endlessness, and yet every present is the end of a past. But the end of a beginningless series can always be *thought* without detracting from its beginninglessness, just as conversely the beginning of an endless series can also be *thought* (A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, tr. by E. F. Payne, New York, Dover, 1969, II, p. 494).

However, Hartmann objects that the regressive movement postulated by Schopenhauer is possible only in thought: it remains nothing more than an 'ideal postulate' with no real object and which "does not teach us anything about the real process of the world that unfolds in a movement contrary to this backwards movement of thought" (Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 1871<sup>3</sup>, p. 772). Hartmann affirms that if unlike Schopenhauer one admits the reality of time and of the world process, one must also admit that the process must be limited in the past and therefore that there must be an absolute beginning. In Hartmann's mind, failure to do so would result in positing the contradictory concept of an accomplished infinity: "The infinity that from the point of view of regressive thinking, remains an ideal postulate, which no reality may correspond to, must, for the world, whose process is, on the contrary, a progressive movement, open up to a determinate result; and here the contradiction comes to light" (ibid.). What really 'comes to light' in this passage is the fact that Hartmann does not provide a demonstration but *a*

*petitio principii*. Indeed, the concept of the world process analytically contains the concept of a beginning of the world. In all rigor, it is therefore impossible to demonstrate these concepts with reference to each other. Secondly, Hartmann's view that one is bound to accept the reality of the world process even if one rejects the ideality of Schopenhauer's time is mistaken. Hartmann believes that if time is real there must be a world process with both an absolute beginning and an absolute end. Without any justification, Hartmann jumps from Schopenhauer's negated time to oriented time.

With regard to the end of the world, Hartmann commits to the same fallacy because he uses the idea of progress to demonstrate the end of the world and ... vice versa. As a result, our philosopher absent-mindedly stumbles out of demonstration into mere postulation again: "If the idea of progress is incompatible with the affirmation of an infinite duration of the world stretching back into the past, and since in this past infinity, all the imaginable progress may have already happened (which is contrary to the idea of actual progress itself) we cannot assign an infinite duration into the future either. In both cases, one suppresses the very idea of progress towards a pre-determinate goal; and the process of the world resembles the labor of the Danaids" (ibid., p. 637) Nietzsche quotes this passage as early as the *Untimely Meditation* on history (1874), and takes a stab at exposing the admirable dialectics of this "Scoundrel of all scoundrels", whose consistent arguments illustrate the absurdities intrinsic in any teleology.<sup>33</sup>

Hartmann's view is that the world process leads into a final state absolutely identical to the initial state. However, it follows from this that even as the cosmic adventures of the unconscious come to a close, we are still haunted by the specter of a new will and of another beginning of the world process. This exposes a serious internal flaw of Hartmann's system insofar as it jeopardizes the possibility of a final liberation from existence and suffering. This is why in the last pages of his work, "On the Last Principles", he painstakingly calculates the degree of probability of a reawakening of the volitional faculty of the unconscious. Insofar as the will is entirely free, unconditioned and a-temporal, the possibility of a new

---

<sup>33</sup> Cf. second *Untimely*, § 9 (eKGWB/HL-9]) and eKGWB/NF-1873,29[52]: "Hartmann is important because he kills, by his consistency, the idea of a process of the world".

volition is left to pure mathematical chance and is therefore  $\frac{1}{2}$ . Hartmann further stresses that if the will were embedded in time, the probability of the repetition would amount to 1 and the process of the world would be *bound* to begin again, in an eternal return which would completely preclude the possibility of a final liberation. Fortunately, this is not the case since – according to Hartmann’s remarkable logic – the world-process develops through time, but the original will is outside of time. In fact, one may even affirm, along the lines of Hartmann’s peculiar theory of probability, that every new beginning gradually reduces the probability of the next beginning: let  $n$  be the number of times that the will is realized, the probability of any new realization is  $\frac{1}{2} n$ . “But it is clear that the probability  $\frac{1}{2} n$  diminishes as  $n$  increases, in a way that suffices to reassure us in practice” (ibid., p. 663).

### 3.3 *Dübring and Caspari: Necessity and Rejection of the Repetition*

We can now better understand the meaning of the polemic between Caspari and Hartmann contained in the pages 444-445 of *Der Zusammenhang der Dinge*, which I have mentioned above. There, Caspari took over the argument of the infinity *a parte ante* in order to claim that if a final state were possible, it should have already been reached in the infinity already past and all motion would therefore have come to a stop. Yet, such hasn’t been the case, since the world is still in motion. Indeed, far from diminishing with every repetition, the probability of a new beginning is always equal to 1 and this will necessarily produce the repetition of the same process. Thus Hartmann’s world process moves a circle instead of evolving towards one goal. But for Caspari this infinite circular movement represents the greatest ethical perversion and amounts in and of itself to a definitive refutation of the whole of Hartmann’s philosophy. Here is a translation of the central passage of these two pages of Caspari’s:

Assuming that it be possible, by way of some *deus ex machina*, to suppose that this mystical event indeed existed at the heart of the stupid and unconscious essence of the world. It remains that this event would be incompatible with the effective unfolding of history and that in the course of eternity the highly desired final state where all stupidities and illusions are overcome has already occurred a long time ago.

If one makes the hypothesis that in a process there is a *beginning*, then there also has to be an *end*. Consequently, in the course of eternity, this process must have already unfolded a long time ago or else it was repeated a thousand of times. If it had unfolded until the end, then nothing should be here today. If, on the contrary the stupid chance which engendered the creation of individuation repeated itself forever, that is to say to the infinite in the course of eternity, then, the continuation, after an infinite number of missteps, of the same missteps in the infinite future, is not only probable but assured. That is to say that through the process, one would not attain any true end in Nirvana, and that the stupid will of the world would be victim of the same thing as Tantalus with his apple. This demonstrates that *this* theory relative to evil in the world is *the most absurd*, since in order to possess everything (through the elimination of all suffering, down to the smallest), it rejects the whole universe and gains *absolutely nothing* (O. Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Bleslau, Trewendt, 1881, p. 444-445).

Here, Caspari enters the polemic that opposed Eugen Dühring and Eduard von Hartmann, the most famous German philosophers of the time, with regard to the possibility of a new beginning of the world-process, after the final state.<sup>34</sup> In the “Schematism of the world”, a section of his *Cursus der Philosophie*, Eugen Dühring rejected the infinity of space and the regressive infinity of time, and he maintained only the possibility of the infinity of future times (E. Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebengestaltung*, Leipzig, Koschny, 1875, p. 82-83). However, once he had outlined the “real image of the universe”, he had interrupted the construction of his system in order to sketch out the false image of the universe, which arises when “unreflective imagination projects an eternal play of mutations into the regressive infinity of time”. It would seem possible that, just as we went from the originary undifferentiated state of movement and matter, one could, in the future, return to a state identical to the original state and – Dühring suggests, in an allusion to Hartmann – “there would even be a way of thinking, for which this coordination between the beginning and the end may appear greatly attractive” (ibid., p. 83). But if the world-process leads into a state identical to the original state, Dühring continues, Hartmann’s probabilistic calculus is powerless to avoid any new beginning and the “absolute necessities of the real” warrant that an infinite repetition of the

---

<sup>34</sup> Caspari already mentioned this polemic on p. 283-287 of his *Zusammenhang der Dinge*, where he summarized the arguments of the two ‘dogmatists’ regarding the necessity of a beginning of the world and their rejection of the infinite *a parte ante*.

same forms must *necessarily* occur.<sup>35</sup> At this point, Dühring introduces an ethical objection, namely that this “gigantic extension of the temporal interval” would indeed lead mankind to a state of general indifference towards the future, and would sterilize its vital impulses: “it is obvious that the principles that make life attractive do not accord with the repetition of the same forms” (ibid., p. 84). Dühring therefore rejects Hartmann’s philosophical system because it leads into an anti-vital view of the world that is, into a desolate repetition of the same during an infinite future. For Dühring, like for Caspari later, the eternal return of the same is the ethically undesirable consequence that makes Hartmann’s philosophy altogether wrong, trivial and absurd. Dühring brings his charge to a close with a severe warning:

Let us beware [*Hüten wir uns*], in any case, from such futile absurdities; because the existence of the universe, given once and for all, is not an indifferent episode between two nocturnal states, but the only solid and shining foundation upon which we could apply our deductions and previsions (ibid., p. 85).

On July 7<sup>th</sup> 1881,<sup>36</sup> Nietzsche had received in Sils-Maria Dühring’s *Course of Philosophy*, which his sister had sent him. In his copy, he drew a line and an exclamation mark in the passage where Dühring warned us against the eternal return: *hüten wir uns*. The parody is in the making...

---

<sup>35</sup> Let me stress in passing that Dühring, unlike Caspari, does not rely on the infinite *a parte ante* to bring out the necessity of the repetition in Hartmann’s system. On the contrary, he sees Hartmann’s system as the very product of this form of infinity. This may be explained by the fact that Dühring seeks to protect *his own* process of the world, his own teleology, from the destructive force of the argument from the infinite *a parte ante*.

<sup>36</sup> Nietzsche subsequently re-read this work in the summer of 1885 (see the letter to Gast of July 23<sup>rd</sup>, eKGWB/BVN-1885,613) and Dühring is also mentioned in 1884 and in 1888 with regard to the cosmological problem (eKGWB/NF-1884,26[383] – with Hartmann and Mainländer – and eKGWB/NF-1888,14[188]).

tionen verbürgte. Aus dem, was zählbar ist, kann auch nur eine erschöpfbare Anzahl von Combinationen folgen. Aus dem aber, was seinem Wesen nach ohne Widerspruch gar nicht als etwas Zählbares concipirt werden darf, muss auch die unbeschränkte Mannichfaltigkeit der Lagen und Beziehungen hervorgehen können. Diese Unbeschränktheit, die wir für das Schicksal der Gestaltungen des Universums in Anspruch nehmen, ist nun mit jeder Wandlung und selbst mit dem Eintreten eines Intervalls der annähernden Beharrung oder der vollständigen Sichselbstgleichheit, aber nicht mit dem Aufhören alles Wandels verträglich. Wer die Vorstellung von einem Sein cultiviren möchte, welches dem Ursprungszustande entspricht, sei daran erinnert, dass die zeitliche Entwicklung nur eine einzige reale Richtung hat, und dass die Causalität ebenfalls dieser Richtung gemäss ist. Es ist leichter, die Unterschiede zu verwischen, als sie festzuhalten, und es kostet daher wenig Mühe, mit Hinwegsetzung über die Kluft das Ende nach Analogie des Anfangs zu imaginiren. Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgiltige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und leuchte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen.

4. Ein universeller Zerstreungszustand der Materie, der sich mit demjenigen der Gase vergleichen lässt, ist das Bild, zu dem eigentlich schon die Ionischen Naturdenker für die von ihnen gesuchte Urbeschaffenheit des Weltalls gelangt sind. Wenden wir uns aber von Anaximenes über mehr als zwei Jahrtausende hinweg zu den neuesten Vorstellungen, so hat besonders seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Annahme eines Urnebels eine neue Rolle gespielt, indem die Gravitationsidee und daneben auch die Wärmeausstrahlung den Leitfaden bildeten, um aus der ursprünglich gasförmigen Masse die festen Gebilde entstehen zu lassen. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist aber in dieser Richtung mit einem neuen Hilfsmittel ausgestattet, indem die Erkenntnis der Wärme als einer molecularen Form der mechanischen Kraft und überhaupt die Einsicht in die Unveränderlichkeit des mechanischen Kraftvorraths gestattet, die Rückschlüsse auf die früheren Zustände des Universums weit bestimmter zu gestalten. Die Brücke, welche man zwischen Gravitation und Wärme geschlagen hat, und die Aussicht, in der exactesten Weise alle Formen der Naturkräfte auf ihre me-

### 3.4 *The Ass-Talk of Biological Atoms*

Before we return to Nietzsche, it is worth recalling Otto Caspari's intention: he used the argument of the infinity *a parte ante*, in order to oppose another range of claims – scientific more than philosophical – which predicted the end of the world by thermal death. In 1874, he had published a pamphlet entitled *Thomson's Hypothesis of a Final State of Thermal Balance in the Universe Considered From a Philosophical Point of View*, in which he attacked the mechanistic and materialistic cosmologies of the time and opposed it with an organic and teleological vision of the totality of natural phenomena. In this pamphlet, Caspari described the universe not as a physical mechanism but as a great living organism or a 'community of ethical parts', Since the dividing line between organic and inorganic had been abolished in principle by the recent discoveries of biology, Caspari tried to move from a vision of the organic as a machine to a vision of the cosmos as an organism. He therefore used the objections put forward by Robert Mayer, Friedrich Mohr and Carl Gustav Reuschle against Thomson, Helmholtz and Clausius, and above all he recalled the polemic of Leibniz against Descartes as a way to simplify and reduce the ongoing debate to his own view.

In his famous work entitled *On the Conservation of Force* (1847), Hermann von Helmholtz had divided the totality of the energy in the universe between potential energy and kinetic energy and affirmed the reciprocal convertibility of the two. In 1852, William Thomson pointed out that there exists a sub-ensemble within kinetic energy, heat, which, once it has been generated, is no longer entirely convertible into potential energy – or into any other form of kinetic energy. Considering that the (partial) reconversion of heat into labor is possible only in situations that present a disparity in temperature, and that heat tends to pass from warmer to cooler bodies by spreading on an even temperature level through space, Thomson concluded that the universe tends towards a final state where any energetic transformations, every movement and every form of life will cease:

We find that the end of this world as a habitation for man, or for any living creature or plant at present existing in it, is *mechanically inevitable*.<sup>37</sup>

Caspari used the argument of the infinity *a parte ante* to oppose the prediction involved by Thomson's mechanism: "it is not difficult to show that the universe, which has existed in all eternity, would have already come to a state of total equilibrium of all its parts" (O. Caspari, *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkte*, Stuttgart, Horster, 1874, p. IV). Hence, if every mechanism reaches a state of equilibrium and if the universe has not yet reached it in the infinity of past time, it follows that the universe cannot be considered to be a mechanism, but a community of parts whose movements do not abide to a mechanical law but to an ethical imperative. Caspari's atoms (which bring to mind those in Leibniz's *Monadology*) resemble some sort of biological monads, endowed with internal states. For Caspari, every atom obeys the ethical imperative to participate in the conservation of the general organism and its movement does not only follow the simple physical kind of interaction but also an *a priori* law ensuring that thermal equilibrium, which is the unavoidable result of all purely mechanical interaction, is avoided:

In order to resolve the difficulties mentioned earlier, we must return to Leibniz at least with regard to the possibility to conceive of atoms as *biological atoms*, that is to say, as a sort of monad, which on the one hand are obviously subject to real physical interactions, and on the other obey the law of internal atomic self-conservation. This law compels them to follow certain directions of the movement thereby preventing the formation of those tendencies of movement which, because of their unlimited growth, would lead the whole universe (considered purely mechanically), to a state of complete equilibrium of all its parts; a state to which the whole universe, once the ability to conserve motion has been exhausted in every one of its parts, would be condemned to forever (*ibid.*, p. V).

---

<sup>37</sup> Cf. W. Thomson (Lord Kelvin), "On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light", *British Association Report*, II, 1854, reprinted in *Mathematical and Physical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1882-1911, II, p. 37, see also Id., "On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical Energy", *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, on April 19<sup>th</sup>, 1852, p. 139-142; reprinted in *Mathematical and Physical Papers*, I, p. 511 ff.

Therefore, the universe is not a watch in need of rewinding or some steam engine on the verge of a fuel failure. On the contrary, it is, says Caspari after Leibniz: “A watch that rewinds itself, comparable to the organism that seeks its own nourishment [...]. The universe is not in itself a pure, dead, mechanism. Leibniz, against Descartes exclaimed: ‘No!’ the universe is entirely made up of an independent force, which it does not draw from without” (ibid., p. 8-9). In Nietzsche’s copy, this last sentence received merely a marginal mark, but the last part of the preceding quotation is graced with a big *Esel* (‘Ass’) followed with two exclamation marks.

immer wieder im Wesentlichen zu den Streitigkeiten zurück, die Leibniz und Descartes miteinander von physikalischen und mathematischen Gesichtspunkten mit so großem Scharfsinn geführt haben. Daß wir nun diesen, wie oben angedeutet, in gewissem Sinne noch heute nicht ganz beendigten Streit völlig zu Gunsten Leibniz's entscheiden, kann vom naturphilosophischen Gesichtspunkte niemals zugegeben werden; denn die Erfindung des Princips der sog. prästabilierten Harmonie, ist, wie der Verfasser in einer früheren Arbeit ausführlich nachzuweisen sich bemühte, (vergl. hierüber Leibniz' Philosophie beleuchtet vom Gesichtspunkte der physikalischen Grundbegriffe, p. 159 ff.) zwar vom mathematischen Gesichtspunkte ein sehr geistvoller, aber in physikalischer Beziehung dennoch nicht aner kennenswerther Ausweg aus den gegebenen Schwierigkeiten. Denn mit Anerkennung einer solchen Harmonie sind die Grundgesetze der Wechselwirkung, der physikalischen Reibung und das Gravitationsgesetz u. s. w. nicht mehr erklärlich. Und dennoch sehen wir uns genöthigt, um die genannten Schwierigkeiten zu heben, wenigstens insoweit auf Leibniz zurückzukommen, daß wir die Atome zu sog. biologischen Atomen, d. h. zu einer solchen Art von Monaden erheben, welche einerseits zwar der realen physikalischen Wechselwirkung unterliegen, neben dem aber dem Gesetze einer inneren atomistischen Selbsterhaltung gehorchen, das ihnen vorschreibt, zugleich gewisse Normen der Bewegungsabirrektion zu befolgen, durch welche die Summationen aller solcher mechanischer Tendenzen der Bewegung in größerem Maßstabe verhindert werden, die, unbeschränkt anwachsend, endlich das mechanisch angeschaute Ganze in die völlige Gleichgewichtslage aller Theile bringen würden, zu welchem Zustande das Universum alsdann, hinsichtlich seiner Selbsterhaltung der Bewegung in allen Gliedern erstorben, für immer und ewig verurtheilt wäre. (Vergl. zugl. des Verf. Ausführungen hierüber in der Zeitschrift „Das Ausland“ Jahrg. 1873 No. 34 p. 618 ff.) Bei dieser Gelegenheit möge zugleich daran erinnert sein, daß wohl Leibniz wie kaum ein anderer Forscher mit einer gleichen Berechtigung, auf's tiefste erkannte (was übrigens auch vorurtheilslos von hervorragenden Physikern der Neuzeit zugegeben wird, vergl. hierüber Helmholtz: Handbuch der theoretischen Physik von Thomson und Tait B. I. Th. 2 p. 2 ff.), daß die Anschauungen der Mechanik zunächst nur dazu dienen sollen, Approximationen zu schaffen, durch welche es gelingt, tieferen Einblick in bestimmte gegebene Einzel-

Esul!!

Figure 4 : O. Caspari, *Die Thomson'sche Hypothese*, 1874, p. V, Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, C 379.

Indeed, after having read Caspari's first book, *The Correlation of Things*, Nietzsche went on to read his pamphlet against Thomson's hypothesis, as well as a series of studies, which he found discussed in *The Correlation of Things*. Nietzsche's writings and his readings indicate that, even before

1881, his level of awareness of cosmological problems was fairly broad.<sup>38</sup> However, it is during the summer of 1881, at the time when his idea of the eternal return “surges over the horizon”, that Nietzsche devotes himself more intensively to these types of readings. In my opinion, the main source of these new reflections is precisely Caspari's *The Correlation of Things*,

---

<sup>38</sup> As early as 1866, Nietzsche found these problems discussed in a chapter of the first edition of F. A. Lange's *History of Materialism (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart)*, Iserlohn, J. Baedeker, 1866). In his course on “The pre-platonic philosophers” (1872), he had transposed Heraclitean becoming to the cosmic level, quoting the passage on Helmholtz from Lange's book, which was devoted to the dissipation of energy and taken from the famous lecture *On the Reciprocal Action of the Forces of Nature* (cf. Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p. 149, 313, who quotes H. von Helmholtz, “Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik”, 1854, in *Vorträge und Reden*, Braunschweig, Vieweg, 1896, I, p. 50-83, from Lange, *History of Materialism*, p. 388-389). In Strauss's *New and Old Faith*, which he read in 1872, Nietzsche found the template of a materialistic cosmology based upon the first principle of thermodynamics. During the same year, he could have found a model of an organistic solution to the problem of thermal death of the universe as well as a discussion on the conformation of space in Zöllner's book *On the Nature of Comets* (J. C. F. Zöllner, *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1872, p. 299f. and p. 313f.); Nietzsche had borrowed this work from the Basel library on November 6<sup>th</sup>, 1872 and later, on March 28<sup>th</sup>, 1873, on October 2<sup>nd</sup>, 1873 and on April 13<sup>th</sup>, 1874. On March 28<sup>th</sup>, 1873, he also borrowed Friedrich Mohr's *General Theory of Motion and Force* (1869), where he had access to an in-depth analysis of the problems of the mechanistic theory of heat. Balfour Stewart's book was entirely devoted to *The Conservation of Energy* (1875) and Nietzsche acquired the German translation of it on January 20<sup>th</sup> and started a summary of it in Notebook U III 1, in the summer of 1875 (cf. eKGWB/NF-1875,9[2]). As regards Kant's Cosmological Antinomy, Nietzsche found a detailed rejection of it in Schopenhauer (in the critique of Kant's philosophy of the appendix to *The World as Will and Representation* and in *Parerga und Paralipomena* (1851), I, § 13, p. 98 f.). As I recalled above, Nietzsche had mocked the paralogisms with which Hartmann attempted to demonstrate the necessity of a world's end in the second *Untimely* (1874), § 9 (eKGWB/HL-9). Nietzsche could have encountered a critique similar to his own in Bahnsen who recalled at length the Schopenhauerian argument according to which “everything that could have happened in an infinite length of time must have already occurred long ago” before shedding light on Hartmann's *petitio principii* (J. Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte. Einer kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien*, Berlin, Dunker, 1872, p. 82; Bahnsen's book was borrowed by Nietzsche in Basel on December 5<sup>th</sup> 1871, April 26<sup>th</sup> and March 5<sup>th</sup> 1872). Further, on May 26<sup>th</sup> 1875 Nietzsche had acquired Dühring's *Cursus der Philosophie*, which he pledged to read over the Summer (cf. eKGWB/NF-1875,8[3]). The dates of Nietzsche's borrowings from Basel are taken from the catalogue published in 1994 by L. Crescenzi, “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)”, in *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, p. 388-441.

which Nietzsche's editor delivered to him in St Moritz (see the letter to Schmeitzner of June 21<sup>st</sup> 1881, eKGWB/BVN-1881,118). Caspari's chapter entitled "The Contemporary Philosophy of Nature and its Orientations", which is a study of Gustav Vogt and Alfons Bilharz's philosophy of nature, gave Nietzsche access to a presentation of the current state of cosmological debates as well as some bibliographical references. Further, in his letter to Overbeck of 20-21<sup>st</sup> August 1881 (eKGWB/BVN-1881,139), Nietzsche begged his friend to send him the following works, which he found mentioned in Caspari.

I would like to ask you to buy me a few volumes in bookstores:

1. O. Liebmann, *The Analysis of Reality* [quoted by Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, p. 215 and 223].
  2. O. Caspari, *The Hypothesis of Thomson*, Stuttgart, Hörster, 1874 [quoted by Caspari, p. 33 and 51].
  3. A. Fick, "Cause and Effect" [quoted by Caspari, in quotation marks, on p. 39 and as a 'memorable work', on p. 51].
  4. J. G. Vogt, *Force*, Leipzig, Haupt and Tischler 1878 [quoted by Caspari, on p. 28-29, discussed at length on p. 41-48].
- Liebmann, *Kant and his Epigones* [quoted by Caspari, on p. 58]. [...]  
Does the Zurich reader's association (or the library) hold the "Philosophischen monatshefte"? I would need volume 9 from year 1873 [quoted by Caspari on p. 80, 82 and 93] and also of year 1875 [quoted by Caspari in the same way, without volume number, on p. 128 and 134]. Then the review *Kosmos*, volume I [quoted by Caspari on p. 36, 51, 146, 180, 182, and 378].  
Is there a complete edition of the Discourses by Dubois-Reymond? [quoted by Caspari, on p. 20, 420 and 486].

Nietzsche also requested Afrikan Spir's book, *Thought and Reality*, which he was used to re-reading periodically when dealing with speculative questions.<sup>39</sup> As soon as he received these books, he immersed himself in the

---

<sup>39</sup> On Nietzsche's readings of Spir in 1873, 1877, 1881, 1885, see P. D'Iorio, "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, p. 257-294. One must note that Caspari's work contained, beyond a number of books that Nietzsche had no knowledge of and which he ordered from Overbeck, quotations and discussions of the cosmological passages from books he had already encountered, for example the works of Strauss, Hartmann, Dühring and Zöllner. On pages 101 and 116-117, for example, Caspari quotes the passage from Strauss's *The Ancient and New Faith* as well as a very nice example of an anti-teleological cosmology. In the study "Hartmann, Dühring et Lange, Philosophers of the Present", Nietzsche found a refutation of Hartmann's dogmatism and of Dühring on the question of the infinite *a parte ante* and of the origin of the world, along with the critique of Vaihinger. On page

reading of Caspari's pamphlet against Thomson and his first reaction, as we saw, was to call Caspari's hypothesis of biological monads supposedly able to warrant the conservation of movement 'ass-talk'. One encounters this reaction both in the margin to Caspari's writing and in a fragment written in the notebook M III 1 ("The most profound mistake possible is to affirm that the universe is an organism. [...] How? The inorganic would be the development and the decadence of the organic!?! Ass-talk!!"), which is followed by another fragment in all likelihood aimed at Caspari: "*Absolute equilibrium* is either in and of itself impossible, or the modifications of force enter into the cycle before any equilibrium, in itself possible, is reached. – Attributing to being the 'instinct of self-preservation'! Madness! And attributing to the atoms 'the striving towards pleasure and displeasure'!"<sup>40</sup>

On August 26<sup>th</sup>, Nietzsche wrote a new plan for a book on the eternal return in M III 1 entitled "Noon and Eternity" (eKGWB/NF-1881,11[195]). Nietzsche takes over his cosmological reflexions in the very next fragments. There, he pursues his constant dialogue with Caspari and develops a harsh critique of his organicism. Caspari pointed out that Democritus' atomistic theory – which, in Dante's formulation, "sets the world on chance" – is either a hidden teleology or a theory contradicted by the experience (Caspari, *Der Zusammenhang der Dinge*, p. 124). Indeed,

256 and then on pages 423 ff., Nietzsche could also find a discussion of the form of Zöllner's four-dimensional space etc. With the addition of Proctor's *Our Point of View in the Universe*, Heilbronn, Henninger, 1877, Mayer's *Mechanics of Heat*, Stuttgart, Cotta, 1867, and *Dühring's Course of Philosophy*, we can obtain a picture of the themes and interlocutors Nietzsche talked of and with during his long walks near the lake of Sils and in the evening, at home, in the tranquility of the world's most fascinating place, in the middle of an 'eternal heroic idyll' (cf. eKGWB/NF-1881,11[24], the letters to Gast of 10 (eKGWB/BVN-1881,101) and of April 16 (eKGWB/BVN-1881,103), 1881, the letter to Elisabeth Nietzsche of July 7<sup>th</sup>, 1881 (eKGWB/BVN-1881,121) and the letter to Gast of July 8<sup>th</sup>, 1881 (eKGWB/BVN-1881,122)).

<sup>40</sup> The first fragment quoted was only published in the critical apparatus to the German edition of the *Gay Science* (KSA, vol. 14, p. 253), the other is eKGWB/NF-1881,11[365]. Attributing internal states and a sense of self-preservation to atoms is one of the foundations of Caspari's philosophy. Such positions were fairly widespread at the time, for example in Zöllner, Fechner, and Fick. See Caspari (1881), be it only on p. 126-127, 287, 344, 347, 422, and 441. Nietzsche, as early as eKGWB/NF-1881,11[108], which is anterior to the idea of the return, writes resolutely, with a likely reference to Caspari: "there is no self-preservation instinct"!

Caspari contends that a world governed by chance, which had succeeded in avoiding the state of maximum equilibrium so far, could not be called totally blind; on the contrary it must have been directed by some form of teleology. If conversely no teleological principle were guiding it, then it should *already* have reached this state of maximum equilibrium and of motionlessness. In this case, however, the world would still be motionless, and experience demonstrates that the opposite is the case.

Nietzsche refers to these arguments in the posthumous fragment eKGWB/NF-1881,11[201] when he writes that organicism is a 'hidden polytheism', and a modern shadow of God. There, he directs the objection of infinity *a parte ante* against Caspari: if the cosmos could have become an organism, it would have done so by now.

In the modern scientific realm, what corresponds most to the belief in God is the belief in the whole as an organism: this disgusts me. Turning what is absolutely rare, unspeakably derivated, the organic, which we perceive only on the crust of the earth into the essential, the universal, the eternal! This is humanization of nature all over again! And the monads, which, taken together, would form the organism of the universe are nothing but hidden polytheism! Endowed with foresight! Monads, which would be able to prevent certain possible mechanical results such as the balance of forces! This is phantasmagorical! If the universe could ever become an organism, it would already have become one.

But, Caspari insists, what then is it that has been preventing the attainment of a state of equilibrium so far (and will always prevent, since a temporal infinity has already unfolded by now) if not the intentionality of atoms? If in infinity "*all the possible combinations must have taken place*", it follows that even the combination that corresponds to the state of equilibrium must have taken place and this contradicts the *facts of experience*" (ibid., p. 136). In his copy of the book, Nietzsche traced two lines on the side of this sentence, and he specifically addresses this objection in fragment eKGWB/NF-1881,11[245]. There, he draws a distinction between the configurations of force that are merely possible and those that are real. For him, the balance of forces – that is to say, thermal death – is one of the *possible* cases, but since it has never been and never will be attained, it is not a *real* case.

If a balance of forces had been attained at any moment, this moment would still be going on: therefore, it never happened. The present state *contradicts* this proposition. Supposing that a certain state rigorously identical with the present state

had, one day, existed, this supposition *is not* refuted by the present state. As one of the infinite possibilities, *it is necessary* that the present state had been given anyway, since until now an infinite period of time has already unfolded. If equilibrium were possible, it must have occurred; and if the present state has already taken place, then so too the one that preceded it as well as the one preceding that one. Therefore it has *already* taken place a second time, a third time and so on. And likewise it shall take place again a second time, a third time [...] Innumerable times forwards and backwards. This amounts to saying that all becoming occurs within a repetition of an innumerable number of absolutely identical states. [...] The immovability of forces, their equilibrium is a conceivable case, but it has not occurred. As a result the number of possibilities is greater than the number of realities. – The fact that nothing identical recurs may be explained not thanks to chance, but only thanks to an intention infiltrated within the essence of force. Indeed, supposing an enormous amount of cases, the random occurrence of the *same combination* is more probable than the same combination never recurring.

Now we can go back to the page that follows the first sketch of the eternal return, which triggered our analysis. As we remember, it began with the warning: “Let you beware (*Hütet euch zu sagen*) that the world is a living being”. Things have now become clearer: *Hüten wir uns* is the phrase which Eugen Dühring uses at the end of his refutation of Eduard von Hartmann’s system of the world, a system which he regarded as anti-vitalistic *because* it led logically to the repetition of the identical. Dühring wrote: “Let us beware from such futile absurdities”. Organicism is Otto von Caspari’s answer to the problem of the dissipation of energy, of the thermal death of the universe and of all sorts of teleologies. Against Dühring, against Hartmann, but also against the extension of the second principle of thermodynamics to the universe, Caspari contends that the world will never be able to attain the final state because it is made up of some sort of biological atoms. Nietzsche supports Caspari in his critique of teleology, and the arguments he uses against the final state of the universe coincide with Caspari’s. However, he still regards organicism as the worst form of anthropomorphism, a hidden polytheism and rejects it with all his might. Nietzsche uses a parody of Dühring’s phrase *Hüten wir uns* (“Let us beware”) in order to ridicule and refute at the same time Caspari’s organicism, Thomson’s mechanism, Hartmann and Dühring’s world process and other false interpretations of the universe. He also uses this debate to develop his arguments in favor of his idea of the eternal return of the same. A reading of some of the other fragments from Notebook M III 1

confirms that this is not a matter of chance but a subtle intellectual game. Nietzsche writes:

Let us beware [*hüten wir uns*] to assign an *aspiration*, a *goal* of any kind to this cyclical motion, or to regard it according to our needs as *boring*, stupid, etc. Undoubtedly, the supreme degree of unreason manifests itself within it just as much as the contrary: but we could not judge it according to this fact, *neither* the reasonable *nor* the unreasonable are predicates that could be attributed to the universe. – Let us beware [*hüten wir uns*] from regarding the *law of this circle* as having *become*, according to the false analogy of the cyclical movements taking place *within* the ring: there has not been first some chaos and then progressively a more harmonious movement, and finally a stable circular movement of all forces. On the contrary, everything is eternal, has not come once into existence. If there had been chaos of forces, the chaos itself used to be eternal and recurred in every circle. The circular course has no resemblance with *what has become*, it is the original law just as well as the *quantum of force* is the original law, without exception or transgression. Every becoming is inside of the circular motion and of the quantum of force. Therefore, making reference to the becoming and transitory circular movements, for example, the stars, or the ebb and flow, the day and the night or the seasons in order to characterize the eternal circular motion pertains to a false analogy (eKGWB/NF-1881,11[157]).

Let us beware [*hüten wir uns*] from teaching our doctrine like some sudden religion! It must infiltrate slowly, it requires the investment and fecundation of entire generations – in order to become a tall tree whose shadow shall stretch over all future mankind. What are the two millennia through which Christianity maintained itself! (eKGWB/NF-1881,11[158]).

The quantum of force in the universe is *determinate* and not “infinite”: let us beware [*hüten wir uns*] from such conceptual extravaganza! Therefore the number of situations, modifications, combinations and developments of this force is doubtless enormous and practically “*immeasurable*”, but in any case this number is determinate and not infinite. On the other hand, the time in which the universe exerts its force is infinite. That is to say, that force is eternally identical and eternally active: – until the present instant an infinity has already taken place, that is to say that all possible developments must *have already taken place*. *Consequently*, the present development must be a repetition and therefore both this that was born from it and this that shall be born from it and so on both forwards and backwards. Everything has taken place an innumerable number of times because the overall situation of all forces always recurs (eKGWB/NF-1881,11[202]).

Let us beware [*hüten wir uns*] from believing that the universe would possess a tendency to acquire certain *forms*, that it aspires to be more beautiful, more perfect, more complex! This is mere anthropomorphism! Anarchy, ugliness, shape – are irrelevant concepts. In mechanics there is no imperfection (eKGWB/NF-1881,11[205]).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> See among others eKGWB/NF-1881,11[201] already quoted and the other draft of aphorism 109 of the *Gay Science* on page 18 of M III 1 (DFGA/M-III-1,18, published

This last sentence seems to grant mechanism an edge over organicism, and indeed, Nietzsche regards the mechanistic vision as more plausible and less anthropomorphic than organicism. However, faced with the two major cosmological models of his time, the mechanistic model and the organic model, Nietzsche wishes to return its polymorphous, proteiform, unstructured and chaotic character to nature of which the perfectly non-theological and non-teleological theory of eternal return is the strongest seal. This is the first of the “new battles” which come to whoever is aware of the consequences of the death of God: take any anthropomorphism away from nature. In the preparatory papers the third book of the *Gay Science* is entitled “*Gedanken eines Gottlosen / Thoughts of a Godless One*”, Aphorism 109 of this book (eKGWB/FW-109), which immediately follows the famous aphorism against the shadows of God, summarizes masterfully Nietzsche’s relations with the main tendencies of cosmology in his time. It is entitled: “*Hüten wir uns*”:

109. *Let us beware.* – Let us beware of thinking that the world is a living being. Where should it expand? On what should it feed? How could it grow and multiply? We have some notion of the nature of the organic; and we should not reinterpret the exceedingly derivative, late, rare, accidental, that we perceive only on the crust of the earth and make of it something essential, universal, and eternal, which is what those people do who call the universe an organism. This nauseates me. Let us even beware of believing that the universe is a machine: it is certainly not constructed for one purpose, and calling it a “machine” does it far too much honor. Let us beware of positing generally and everywhere anything as elegant as the cyclical movements of our neighboring stars; even a glance into the Milky Way raises doubts whether there are not far coarser and more contradictory movements there, as well as stars with eternally linear paths, etc. The astral order in which we live is an exception; this order and the relative duration that depends on it have again made possible an exception of exceptions: the formation of the organic. The total character of the world, however, is in all eternity chaos – in the sense not of a lack of necessity but of a lack of order, arrangement, form, beauty, wisdom, and whatever other names there are for our aesthetic anthropomorphisms. Judged from the point of view of our reason, unsuccessful attempts are by all odds the rule, the exceptions are not the secret aim, and the whole musical box [*Spielwerk*] repeats eternally its tune which

in KSA, vol. 14, p. 254). As regards textual correspondences, it is worth noting that Nietzsche takes over the title of Caspari’s book in eKGWB/NF-1881,11[148], which is the first exposition of the eternal return after the first sketch and a preparation to the famous aphorism 341 of the *Gay Science* (eKGWB/FW-341): “And then you will find yourself finding again every preparation and every pleasure, every friend and every enemy, every hope and every error, every leaf of grass and every sunbeam, the entire correlation of all things [*den ganzen Zusammenhang aller Dinge*]”.

*The Eternal Return: Genesis and Interpretation*

may never be called a melody – and ultimately even the phrase “unsuccessful attempt” is too anthropomorphic and reproachful. But how could we reproach or praise the universe? Let us beware of attributing to it heartlessness and unreason [*Herzlosigkeit und Unvernunft*] or their opposites: it is neither perfect nor beautiful, nor noble [*edle*], nor does it wish to become any of these things; it does not by any means strive to imitate man. None of our aesthetic and moral judgments apply to it. Nor does it have any instinct for self-preservation or any other instinct; and it does not observe any laws either. Let us beware of saying that there are laws in nature. There are only necessities: there is nobody who commands, nobody who obeys, and nobody who trespasses. Once you know that there are no purposes, you also know that there is no accident; for it is only beside a world of purposes that the word “accident” has meaning. Let us beware of saying that death is opposed to life. The living is merely a type of what is dead, and a very rare type. Let us beware of thinking that the world eternally creates new things. There are no eternally enduring substances; matter is as much of an error as the God of the Eleatics. But when shall we ever be done with our caution and care? When will all these shadows of God cease to darken our minds? When will we complete our de-deification of nature? When may we begin to “*naturalize*” humanity in terms of a pure, newly discovered, newly redeemed nature?

There is no use in going back to the “let us beware” which returns ceaselessly and structures this aphorism. I would only like to stress some of the other textual indicators, corresponding to the German terms in brackets, which reveal the strong degree of intertextuality of this text and testify of its relation with the cosmological debate of its time. Nietzsche uses the term *Spielwerk* “a music box mechanism”, In this context, it is both an allusion to the eternal return and to the term *Räderwerk*, which means cogwheel and was used constantly by Caspari in his rejection of Dühring’s schematism of the world. As regards the insensitivity and the unreasonableness of the universe, a sketch of this aphorism, on page 74 of M III 1 (DFGA/M-III-1,74), explicates once more the reference to Hartmann and Caspari.

Let us beware of deprecating the value of existence by the mere fact that we place ‘callousness’ [*Herzlosigkeit*], the absence of pity, unreason [*Unvernunft*], the lack of noble feelings [*Mangel an edlem Gefühl*] etc. – as the pessimists do [here Nietzsche has Hartmann in mind], but at bottom, the monadists too [like Caspari, with his biological monads] etc. We must figure the fully mechanical and unreasonable universe of matter in such a way that it cannot be affected by any predicate of aesthetical or moral value. – It does not want anything, it neither wants to become

Paolo D'Iorio

more perfect nor more beautiful, nor more noble etc. – Casp<ari>, p. 288, shamefully invokes the “dissuasive sentiment” [*abmahnende Gefühl*]<sup>42</sup>

Nietzsche is referring to p. 288 of *The Correlation of Things*, which follows immediately Caspari's critique of Dühring and Hartmann's systems:

Whoever calmly observes these cosmic edifices as they are represented by Dühring and Hartmann, must confront the feeling that in the world itself plays a very important role indeed. It is exactly this sentiment [*Gefühl*] which dissuades [*mahnt*] in a clear voice and pushes them to part ways with this so-called unconscious divinity which builds worlds without being able to renounce them out of compassion, and at the same time dissuades him [*mahnt*] from conceiving the universe and its parts like a communist state, governed in the most insensitive way [*herzlosester Weise*], which throws all its members into chains and forces them to follow in *unisono*, now deprived of any sense of individuality, the Moloch of some insensitive mechanism [*gefühllosen Räderwerkes*].<sup>43</sup>

Nietzsche starts from a narrow polemic between those who appeared as the great philosophers of his times and succeeds to draw an image of the universe as *chaos sive natura* (as he called it in a parody of Spinoza) still relevant to this day. For him, it is foremost a matter of making mankind aware of its own structuring and creative force, which was at the root of all the qualities successively ‘found again’ in nature. In aphorism 300 of the *Gay Science* (eKGWB/FW-300), he writes: “Did Prometheus have to *fancy* first that he had *stolen* the light, and then pay for that – before he finally discovered that he had created the light *by coveting the light*, and that not only man, but also the *god*, was the work of *his* hands and had been mere clay in his hands? All mere images of the maker -” This aphorism clarifies the ending we can find in the drafts of aphorism 109: “Prometheus has still not broken free from its vulture”! that is, he has not yet discovered the human origin of his images of the universe.

The analysis of the manuscripts shows us how Nietzsche succeeded in assembling, condensing, and sometimes summarizing in one word or play on words the result of a whole debate which has now fallen into utter oblivion but which, reconstructed thanks to the analysis of his manuscripts

---

<sup>42</sup> In the manuscript, this fragment follows eKGWB/NF-1881,11[256] 6] quoted above.

<sup>43</sup> Caspari uses the term *herzlos* very frequently (five times on p. 287, twice on p. 288, then p. 445, etc.), on p. 287-288 we find also *gefühllos*, three times *werthlos* and *edle Gefühl* on p. 287.

and reading, helps us understand the genesis and the meaning of the eternal return. The philosophical interpretation cannot afford to overlook this genetical analysis. But to perform it we shall avoid using compilations of posthumous fragments and fake works such as *The Will to Power*. On the contrary, we shall favor a reliable edition like Colli and Montinari's and, above all, we shall return to the study of his manuscripts, his library, his reading. Otherwise, as we have demonstrated in the case of one of the most famous and brightest interpreters of Nietzsche, we will never escape the vicious circle of misinterpretations.

#### 4. EPILOGUE: THE CYCLICAL TIME OF LUDWIG BOLTZMANN

After experiencing the vision of the eternal return which, as we saw, rests upon an argumentative structure determined by the echoes of the scientific and philosophical debates of the times, Nietzsche had considered devoting ten years to the study of the physical sciences. He wished to complete his training and acquire the intellectual tools that would enable him to ground his doctrine more securely and to return to philosophical writings as the master of eternal return. This project failed, most of all because of the Lou von Salomé 'affair', and of the adventures of the 'trinity' formed with Paul Rée. On the verge of suicide, the philosopher took up the path of writing, created his double, Zarathustra, and gave a dramatic exposition to the eternal return as part of a great tragedy of knowledge, which is at the same time a fierce parody of all sacred books. This form of presentation is not incompatible with an exposition of the eternal return from the point of view of a philosophy of nature or physics. Nietzsche regarded it as preliminary and talked of *Zarathustra* as the antechamber of his philosophy.

As a conclusion to this study, I would like to stress that the controversies about the thermal death of the universe continued independently of Nietzsche's philosophy throughout the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century and that the final scientific solution to the problem of the thermal death is to be found in Ludwig Boltzmann's statistical theory of thermodynamics, even if this fact is rarely emphasized sufficiently.

Boltzmann's theory belongs to the third phase of the debate on thermodynamics and cosmology. The publication of Thomson's brief paper "On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical Energy" of 1852 signals the beginning of the scientific controversies on the problem of the dissipation of energy and opened the first phase of the debate, which was announced in the *Reflexions on the Motor Powers of Fire* by Sadi Carnot and whose conclusion is represented by Clausius's recapitulative article on the concept of entropy in 1865.<sup>44</sup> The second phase started in 1867 when, at the forty-first congress of German scientists and doctors, Clausius gave a lecture on "The Second Principle of the Mechanistic Theory of Heat", where he applied the results of his research on thermodynamics to the universe. It is true that in his famous lecture of 1854, Helmholtz had already presented the cosmic consequences of the second principle, but Clausius' contribution had a strong impact on German culture. This is because in this lecture he robustly rejected the possibility to consider the universe as an eternal and self-renewing circle, an *ewiger Kreislauf* in which force and matter are in constant transformation, as was heretofore affirmed by the materialism of the scientists and philosophers, and he did so in the name of the second principle of thermodynamics. In this way, the debate on the principles of thermodynamics gained great importance in European Culture starting in 1867.<sup>45</sup>

In the two first phases, it is Thomson's *mechanism* that predicts the thermal death of the universe. In the third phase, on the contrary, the meaning of the term mechanism changes radically.<sup>46</sup> In accordance with

---

<sup>44</sup> S. Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Bachelier, 1824; R. Clausius, *Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, lecture at the *Züricher naturforschenden Gesellschaft* on April 24<sup>th</sup> 1865, in *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1867, II, p. 1-44.

<sup>45</sup> H. von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung*, in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, Barth, 1882, I, p. 12-75; R. Clausius, *Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1867, p. 1-17.

<sup>46</sup> As a symbolic step for the start of the third phase we can quote H. Poincaré's article on "Le mécanisme et l'expérience", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1893, p. 534-537. The texts of history of science, which speak of cosmic extension of the second principle of thermodynamics and of thermal death, mechanism and eternal return, usually use this terms in the sense they have in this third phase.

the apocalyptic climate of this period dominated by the ‘rebirth of idealism’, the ‘overcoming of scientific materialism’ and the ‘bankruptcy of science’, the mechanistic paradigm which had accompanied the birth of modern science became challenged on account of the second principle of thermodynamics. According to the theorem of the quasi-periodicity of the motions of mechanical systems demonstrated by Poincaré as part of the problem of the three bodies (1890), a mechanical system must evolve according to a quasi-periodical movement and consequently it must always return – sooner or later – to the initial state.

An easily established theorem informs us that a limited world obeying solely the laws of mechanics shall always pass through a state closely similar to its initial state. On the contrary, according to established experimental laws (supposing we grant them absolute value and wish to push their consequences to the end), the universe is directed towards a final state, which once it is attained, it shall not be able to escape. In this final state, which shall be like a sort of death, all material bodies shall be at rest at the same temperature.<sup>47</sup>

Poincaré’s theorem seems therefore incompatible with the second principle of thermodynamics, which predicts a unidirectional movement of all natural phenomena until the whole universe is brought to a total standstill. Wilhelm Ostwald and the entire energeticist school of thought contended that the principles of thermodynamics were fundamentally new, and could not be re-incorporated to traditional physics and that they should serve as a basis for a new science that regards the qualitative diversity of energy and its tendency to degradation as its axioms. Against energeticism and in an effort to bring entropic phenomena back into the theoretical framework of mechanism, Ludwig Boltzmann introduced the concept of probability in physics, not as an instrument of calculation, but as an explicative principle. In Boltzmann’s statistical thermodynamics, the increase of entropy assumed by Clausius is re-interpreted as an increase in molecular chaos. As a result, it becomes possible to explain mechanistically the evolution of closed systems endowed with increasing entropic value, without it

---

<sup>47</sup> Cf. Id., “Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique”, *Acta Mathematica*, 13, 1890, p. 1-271; W. Ostwald, “La déroutte de l’atomisme contemporain”, *Revue générale des sciences*, November 15<sup>th</sup> 1895, p. 953f.; F. Brunetière, *La renaissance de l’idéalisme*, Paris, Firmin-Didot, 1896; see H. W. Paul, “The Debate over the Bankrupt of Science”, *French Historical Studies*, 2, 1968, p. 299-327.

committing us to granting absolute value to the second principle of thermodynamics. Moreover, one no longer needs to fear the thermal death of the universe insofar as the state of equilibrium will in principle never be complete, but rather will be attained only statistically, leaving open the possibility of fluctuations towards less probable states.

Boltzmann's critics remarked that this hypothesis involved two paradoxes called the objection of reversibility (*Umkehrreinwand*), and that of repetition (*Wiederkehrreinwand*). I shall only address here the second one since it coincides with the theory of the eternal return. Based on Poincaré's theorem quoted above, Ernst Zermelo objected to Boltzmann that his model of the universe suggested that after a finite (if admittedly very long) time the system would return to its initial position. In his first response to Zermelo, Boltzmann avoids committing himself directly to cosmological questions and he only observes that, in the case of concrete thermodynamic systems, the time of recurrence may be extremely long. For example, in normal conditions of pressure and temperature, one-centimeter cube of gas requires  $10^{10^{10}}$  years to reach a molecular configuration identical to the original one! However, following a response by Zermelo, Boltzmann wrote a new article where he outlines a cosmological picture that he will re-use later in his conclusion to his famous *Lectures on Gas Theory*.<sup>48</sup>

In this cosmological picture, Boltzmann considers the universe as a closed system with constant entropy, within which some fluctuations occur, creating islands of negative entropy. Our solar system originates in one of these fluctuations. As Clausius correctly pointed out, the entropy of our solar system increases constantly as the solar system gets closer to the state of chaos and of the thermal death of the rest of the cosmos. However, in other zones of the universe, some new fluctuations and new islands appear, so that thermal death is never generalized. Here we are given a grand cosmic image, in which the solar system and the sparkle of life that was lit on planet earth are only a fluctuation of order from within a

---

<sup>48</sup> Cf. E. Zermelo, "Über einen Satz der Dynamik und die mechanische Wärmetheorie", *Wiedemann Annalen*, 57, 1896, p. 485-494; L. Boltzmann, "Zu Hr. Zermelos Abhandlung 'Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge'", *Wiedemann Annalen*, 60, 1897, p. 392-398; Id., *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, Barth, 1896/1898.

dominant entropic tendency. Life, and the order on which it is based are exceptions, transitory forms taking place in the realm of the shapeless, they are islands of the cosmos that will soon be re-absorbed into chaos. According to Poincaré's theorem, our island will have to be reborn, to develop and die innumerable times in a strictly identical fashion. This happened an infinite number of times during the past eternity and it shall take place again an infinite number of times in the eternity to come.

In this framework, the problem of time acquires a particular aspect. For the cosmos as a whole, there is no privileged direction of time. The universe is in a thermodynamic equilibrium and the two directions of time are indistinct, just like 'high' and 'low' in space. But in each world, a witness is still able to define the past and the future according to entropic evolution:

One can think of the world as a mechanical system of an enormously large number of constituents, and of an immensely long period of time, so that the dimensions of that part containing our own "fixed stars" are minute compared to the extension of the universe; and times that we call eons are likewise minute compared to such a period. Then in the universe, which is in thermal equilibrium throughout and therefore dead, there will occur here and there relatively small regions of the same size as our galaxy (we call them single worlds) which, during the relative short time of eons, fluctuate noticeably from thermal equilibrium [...]. This method seems to me to be the only way in which one can understand the second law – the heat death of each single world – without a unidirectional change of the entire universe from a definite initial state to a final state. [...]

Obviously no one would consider such speculations as important discoveries or even – as did the ancient philosophers – as the highest purpose of science. However it is doubtful that one should despise them as completely idle. Who knows whether they may not broaden the horizon of our circle of ideas, and by stimulating thought, advance the understanding of the facts of experience? [...]

Very well, you may smile at this; but you must admit that the model of the world developed here is at least a possible one, free of inner contradiction, and also a useful one, since it provides us with many new viewpoints. It also gives an incentive, not only to speculation, but also to experiments (for example on the limit of divisibility, the size of the sphere of action, and the resulting deviations from the equations of hydrodynamics, diffusion, and heat conduction), which are not stimulated by any other theory.<sup>49</sup>

Boltzmann accepts the 'paradox' of recurrence that is the eternal return of the same - as a legitimate consequence of the probabilistic conception of

---

<sup>49</sup> Ibid., II, § 90, p. 256-259; Id., *Lectures on Gas Theory*, tr. by S. G. Brush, New York, Dover, 1995, p. 477-448.

thermodynamics. It may be rejected for ethical reasons, it may be stored away as an abstract speculation or dismissed along with other cosmic fantasies, but it cannot be rejected on the basis of any rigorously scientific viewpoint.

REFERENCES:

- Bahnsen, Julius, *Zur Philosophie der Geschichte. Einer kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien*, Berlin, Dunker, 1872
- Boltzmann, Ludwig, *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, Barth, 1896/1898
- Boltzmann, Ludwig, "Zu Hrn. Zermelos Abhandlung 'Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge'", *Wiedemann Annalen*, 60, 1897, p. 392-398
- Boltzmann, Ludwig, *Lectures on Gas Theory*, tr. by Stephen G. Brush, New York, Dover, 1995
- Borsche, Tilman, Gerrata, Federico, Venturelli, Aldo (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, De Gruyter, 1994
- Brunetière, Ferdinand, *La renaissance de l'idéalisme*, Paris, Firmin-Didot, 1896
- Brusotti, Marco, "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'", *Nietzsche-Studien*, 21, 1992
- Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, De Gruyter, 1997
- Carnot, Sadi, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Bachelier, 1824
- Caspari, Otto, *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperaturlausgleichung in Weltall, beleuchtet vom Philosophischen Gesichtspunkte*, Stuttgart, Horster, 1874
- Caspari, Otto, *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Bleslau, Trewendt, 1881
- Clausius, Rudolf, *Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, lecture at the *Zürcher naturforschenden Gesellschaft* on April 24<sup>th</sup> 1865, in *Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1867, II, p. 1-44
- Clausius Rudolf, *Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie*, Braunschweig, Vieweg, 1867
- Crescenzi, Luca, "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entlehnten Bücher (1869-1879)", *Nietzsche-Studien*, 23, 1994, p. 388-441
- D'Iorio, Paolo, "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, p. 257-294
- D'Iorio, Paolo, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995
- D'Iorio, Paolo, "Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation", in *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2000, p. 361-389

*The Eternal Return: Genesis and Interpretation*

- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965
- Deleuze, Gilles, "Conclusions – sur la volonté de puissance et l'éternel retour", in *Nietzsche. Actes du colloque de Royaumont du 4 au 8 juillet 1964*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, tr. by Hugh Tomlinson, London, The Athlone Press, 1983
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, tr. by Paul Patton, London, Continuum, 2004
- Dühring, Eugen, Karl, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig, Koschny, 1875
- Gerratana, Federico, "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. von Hartmanns-Rezeption Nietzsches", *Nietzsche-Studien*, 17, 1988
- Goucourt, Edmond et Jules Huot de, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Deuxième volume, 1862-1865*, Paris, Charpentier, 1887
- Groddeck, Wolfram, "'Vorstudie' und 'Fragment'. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie", in Sterne, Martin (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, Tübingen, Niemeyer, 1991
- Hartmann, Eduard von, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1869, 1871<sup>3</sup>
- Helmholtz, Hermann von, *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung*, in *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, Barth, 1882, I, p. 12-75
- Helmholtz, Eduard von, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik* (1854), in *Vorträge und Reden*, Braunschweig, Vieweg, 1896, I, p. 50-83
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. by P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1866
- Leopardi, Giacomo, *Operette Morali. Essays and Dialogues*, tr. by Giovanni Cecchetti, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1983
- Leopardi, Giacomo, *The Canti*, tr. J.G. Nichols, New York, Routledge, 2003
- Mayer, Julius Robert von, *Mechanics of Heat*, Stuttgart, Cotta, 1867
- Montinari, Mazzino, "Nietzsche-Wagner nell'estate 1878", in Enrico Fubini (ed.), *Richard Wagner e Friedrich Nietzsche, Quaderni di Musica/Realtà*, 4, 1984, p. 73-85
- Montinari, Mazzino, "*La volonté de puissance*" n'existe pas, edited and with an epilogue by Paolo D'Iorio, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996
- Müller-Lauter, Wolfgang, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche-Studien*, 3, 1974, p. 35f.
- Müller-Lauter, Wolfgang, "'Der Willer zur Macht' als Buch der 'Krisis'", *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, p. 258f.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli-Mazzino Montinari, Berlin/New York, De Gruyter, 1967-

Paolo D'Iorio

- Nietzsche, Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli-Mazzino Montinari, Berlin/New York, De Gruyter, 1975-
- Nietzsche, Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, ed. by P. D'Iorio and F. Fronterotta, tr. by Nathalie Ferrand, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994
- Ostwald, Wilhelm, "La déroute de l'atomisme contemporain", *Revue générale des sciences*, 1895, p. 953 f.
- Paul, Harry W., "The Debate over the Bankrupt of Science", in *French Historical Studies*, 2, 1968, p. 299-327
- Pinto, Louis, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995
- Poincaré, Henri, "Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique", *Acta Mathematica*, 13, 1890, p. 1-271
- Poincaré, Henri, "Le mécanisme et l'expérience", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1893, p. 534-537
- Proctor, Richard A., *Our Point of View in the Universe*, Heilbronn, Henninger, 1877
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, tr. by E. F. Payne, New York, Dover, 1969
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga and Paralipomena*, tr. by E.F. Payne, Oxford, Oxford University Press, 2000
- Thomson, William, "On Mechanical Antecedents of Motion, Heat, and Light", in *British Association Report*, II, 1854, reprinted in *Mathematical and Physical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1882-1911, II (1894) p. 34f.
- Thomson, William, "On a Universal Tendency in Nature to the Dissipation of Mechanical Energy", in *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, on April 19<sup>th</sup> 1852, p. 139-142; reprinted in *Mathematical and Physical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1882-1911, I (1892) p. 511f.
- Vogt, Johannes G., *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionenergie, die letztursächliche einheitlichemechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878
- Wagner, Richard, *A Communication to my Friends*, in *The Artwork of the Future: Richard Wagner's Prose Works*, Vol. I, tr. by William Ashton Ellis, University of Nebraska Press 1993
- Weyembergh, Maurice, *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Bussels, Vrije Universiteit Brussels, 1977
- Zermelo, Ernst, "Über einen Satz der Dynamik und die mechanische Wärmetheorie", *Wiedemann Annalen*, 57, 1896, p. 485-494
- Zöllner, Johann Carl Friedrich, *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, Engelmann, 1872

PAOLO D'IORIO

Institut des Textes et Manuscrits Modernes  
CNRS / École Normale Supérieure (Paris)  
diorio@ens.fr

SAVERIO RICCI

## LE PROCÈS DE GIORDANO BRUNO PAR L'INQUISITION\*

**ABSTRACT:** This article focuses on Giordano Bruno's trial, pointing out the main legal and theological foundations of the Holy Office's procedures, and the Pope's role in Counterreformation's Church and in the Inquisition as well. New light is thrown on the fact that the Pope, as he was the Praefectus (Chairman) of the tribunal, created during the trial a doctrinal assessment about some Bruno's cosmological views. That assessment was unprecedented, because the Church had never considered before the infinity of worlds and the heliocentric theory as heretical. Reflecting opinions not yet shared by the theological schools, censors and inquisitors unanimously, the Pope created a new juridical truth. Nevertheless, this side of Bruno's trial, a secondary one as it was, compared to the prevailing theological and metaphysical matters of the case (for instance, the concept of Holy Trinity, and the nature of human soul), was not evoked during Galileo's trial, and seems that it did not constitute a precedent in the tribunal's memory. New cosmological subjects will be perceived as embarrassing challenges by the Holy Office and the Roman Church even when they were later dropped by Galileo, in a very different way and context.

**RÉSUMÉ:** L'article est centré sur le procès à Giordano Bruno, en soulignant les fondements juridiques et théologiques des procédures du Saint-Office et le rôle doctrinale joué par le pape dans l'Inquisition et dans l'Église de la Contre-réforme. On place dans une nouvelle lumière le fait que le pape, en tant que Praefectus (Président) du tribunal, a 'créé' pendant le procès des vérités doctrinales, au fin de justifier la condamnation de certains positions cosmologiques de Bruno. Cette évaluation était sans précédent, parce que l'Église n'avait jamais défini la théorie de l'infinité des mondes et la théorie héliocentrique comme hérétiques. En reflétant des opinions que n'étaient pas encore soutenues à l'unanimité par les

---

\* Le texte a été présenté au Colloque "La vérité en procès", Université Libre de Bruxelles-Faculté de Droit, Bruxelles, 8-9 décembre 2011. Je tiens à remercier Jean-Maurice Teurlay pour la révision linguistique du texte.

écoles théologiques, les censeurs et les inquisiteurs, le pape a créé une nouvelle vérité juridique. Toutefois cet aspect du procès, moins importante par rapport aux questions théologiques et métaphysiques examinées (par exemple la conception de la Très Sainte-Trinité, ou la nature de l'âme humaine), ne fut pas évoqué pendant le procès contre Galilée et il ne semblait pas constituer un précédent dans le mémoire du tribunal. Les nouveaux thèmes cosmologiques seront perçus comme des défis embarrassants par le Saint-Office et par l'Église romaine, même quand dans les années suivantes Galilée les laissera tomber d'une manière et dans un contexte très différent.

**KEYWORDS:** Counter-Reformation; Giordano Bruno; Inquisition; Early Modern Cosmology

### *Le Saint-Office, tribunal et organisme doctrinal*

Dieu est le premier inquisiteur: dans la *Genèse*, ch. 3, l'auteur de la vérité est en même temps celui qui la défend de l'erreur. Il interroge Adam et Ève après qu'ils ont mangé du fruit de l'arbre interdit, et il prononce sa sentence. Le pape exerce sur terre le pouvoir de définition de la vérité et de poursuite de l'erreur ; ou mieux, le pape et les Conciles œcuméniques ont le pouvoir de proclamer des vérités, fondées sur les Saintes-Écritures et la tradition, et de définir les hérésies correspondantes; ils sont les juges suprêmes et infaillibles dans les controverses de foi (mais les docteurs, canonistes et théologiens disputent pour savoir si le pape est supérieur aux Conciles, dans l'exercice de ce rôle). Le pape reconnaît aussi aux évêques la seule autorité d'inquisition, en tant que successeurs des apôtres. A partir du XIII<sup>ème</sup> siècle, il délègue l'exercice de son pouvoir d'inquisition aux inquisiteurs des ordres mendiants, une juridiction exceptionnelle, instituée à côté de la juridiction ordinaire des évêques. En 1542, avec la bulle de Paul III Farnèse, *Licet ab initio*, et la formation du tribunal du Saint-Office, prévu par la bulle en tant que suprême tribunal d'inquisition, constitué par une Congrégation de cardinaux présidée par le pape lui-même, la Contre-réforme produit un nouvel organisme, dans lequel la définition de la vérité et l'inquisition de l'erreur coïncident: le Saint-Office de l'inquisition romaine est en même temps tribunal suprême de la foi, et organisme doctrinal du Siège apostolique.

Parfois, les causes et les sentences du Saint-Office ne sont pas de purs actes d'inquisition, formés à la lumière des vérités déjà fixées par l'Église depuis longtemps, mais, en raison de la participation du pape à la formation des sentences, ils peuvent se constituer comme des actes de magistère spirituel, de définition théologique, lorsque des points en cause se démontrent

douteux ou discutables.<sup>1</sup> Le Saint-Office est peut-être la première cour de justice qui ne se limite pas à juger, mais qui peut créer des vérités générales sur le monde.

Le Saint-Office s'occupe en premier lieu d'hérésie et d'hérétiques. Mais l'espace de l'hérésie est susceptible de considérablement s'élargir avec le temps.<sup>2</sup> Saint-Thomas, *Summa theologiae, pars prima*, q. 32, art. 4, a distingué la *haeresis indirecta* de la *haeresis directa*. Cette dernière est l'erreur par rapport à des vérités fondamentales de la foi, reçues de la Sainte-Écriture selon l'interprétation commune des Saints-Pères et de l'Église (par exemple, l'unité et trinité de Dieu), ou l'erreur par rapport à des déclarations issues des Conciles œcuméniques ou de l'autorité des papes (par exemple, l'usure est un péché mortel). L'Écriture contient aussi de nombreuses affirmations qui ne sont pas fondamentales pour le salut de l'âme, c'est-à-dire des informations historiques et juridiques, ou des notions naturelles et cosmologiques, etc. Ce sont des affirmations secondaires, mais elles constituent une possible matière d'*haeresis indirecta*, puisque la contradiction d'une vérité secondaire enseignée par l'Écriture pourrait pousser les fidèles à la croire capable de fausses affirmations, et donc comme n'étant pas toute inspirée par Dieu. Puisque les vérités (naturelles et surnaturelles) ne sont pas révélées à l'homme toutes en même temps, il est du pouvoir de l'Église (du pape et des Conciles), de définir de nouvelles hérésies et de nouvelles erreurs, qui n'étaient pas considérées comme telles auparavant.

---

<sup>1</sup> La littérature générale sur l'inquisition et sur le Saint-Office romain est très riche. On se limitera à ne donner ici que de références fondamentales récentes: J. Tedeschi, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies – State University of New York at Binghamton, 1991; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000; G. Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002; A. Borromeo (sous la dir.), *L'Inquisizione*, Actes du colloque de la cité du Vatican, 29-31 octobre 1998, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003; E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006; A. Del Col, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006; A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (sous la dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, 5 voll. Pour une analyse très rigoureuse du pouvoir de définition théologique dans l'activité judiciaire du Saint-Office, voir F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition*, Fribourg, s.n.t. 1998, p. 97-108, 108-114, 128-139.

<sup>2</sup> Sur ce plan, le livre de B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993, reste fondamental.

Saint-Thomas déclare aussi que si les affirmations des autres sciences humaines contredisent les affirmations de la théologie, les premières doivent être tenues pour fausses (ibid., *secunda secundae*, q. 11, art. 2). En 1513, avec la constitution apostolique *Apostolici regiminis*, approuvée par le Concile Latran V, Léon X déclare suspects d'hérésie les professeurs de philosophie qui ne concluent pas en faveur de la foi et de la théologie sur des points sur lesquels la philosophie est en contradiction avec la foi et la théologie, comme la définition de l'âme humaine, que l'on doit déclarer, tant en théologie qu'en philosophie, *sola forma corporis*, personnelle et immortelle, et la durée du monde; et les philosophes qui soutiennent que l'on peut définir une thèse comme vraie en philosophie, bien que fausse en théologie ('double vérité'), sont passibles de la même accusation.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Sur la constitution *Apostolici regiminis*, sur les précédents médiévaux de la répression de l'appel à la 'double vérité' de la part des philosophes, et sur la problématique de l'inquisition et de la censure à l'égard de la philosophie, du Moyen Âge à la Contre-réforme, voir: G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, Welter, 1902, vol. XXXII, coll. 841-843; F. Gilbert, "Cristianesimo, umanesimo e la bolla 'Apostolici regiminis' del 1513", *Rivista storica italiana*, 89, 1967, p. 976-990; J. Monfasani, "Aristotelians, Platonists and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy", *Renaissance Quarterly*, 46, 1993, p. 247-276; L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Vrin, 1999; E.A. Constant, "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis*", *The Journal of Early Modern Studies*, 33, 2002, p. 353-379; F. Beretta, "Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16e-17e siècles. Un essai d'interprétation", *Historia philosophica*, 3, 2005, p. 67-96; S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano, Feltrinelli, 2006; S. Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008; L. Bianchi, *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008; S. Ricci, *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo*, Viterbo, Sette Città, 2009. Les documents du Saint-Office et de la Congrégation de l'Index des livres interdits, concernant philosophes et livres philosophiques du XVIe siècle, et conservés auprès de l'Archive de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, au Vatican, sont publiés et commentés par U. Baldini (sous la dir.), *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I, *Sixteenth-Century Documents*, édité par U. Baldini et L. Spruit, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 4 tomes.

*Le dossier du procès de Giordano Bruno*

Sur le plan de l'étude du rôle des juges dans la construction d'une vérité cosmologique, le procès de Giordano Bruno<sup>4</sup> présente une difficulté préalable: le dossier original complet du procès a disparu au début du XIXe siècle à Paris, au moment de la vente et de la dispersion d'une grande partie des archives du Saint-Office, que Napoléon Ier avait confisquées, et fait transporter de Rome en France. Après sa chute, les représentants du Saint-Siège chargés de les récupérer, ont décidé d'effectuer une sélection des do-

---

<sup>4</sup> Pour le procès de Giordano Bruno voir: les documents publiés et commentés par L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, édité par D. Quaglioni, Roma, Salerno Editrice, 1993; édition française: G. Bruno, *Œuvres complètes*, collection dirigée par Y. Hersant et N. Ordine, *Documents*, vol. I, *Le procès*, Introduction et texte de L. Firpo, Traduction et notes de A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2000 (dorénavant *Procès*). D'autres acquisitions documentaires sont proposées par L. Spruit, "Due documenti noti e due documenti sconosciuti nel processo di Bruno nell'Archivio del Santo Uffizio", *Bruniana & Campanelliana*, 4, 1998, p. 469-473, T. Provvidera, "Essex e il Nolano. Un nuovo documento inglese su Bruno", *ibid.*, p. 437-448, et L. Spruit, "Un nuovo documento sulla censura degli scritti di Bruno", *ibid.*, 13, 2007, p. 573-576. Littérature secondaire: S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2000, ch. VII-VIII; D. Quaglioni, "Ex his quae deponet iudicetur". L'autodifesa di Bruno", *Bruniana & Campanelliana*, 6, 2000, p. 299-319; F. Beretta, "Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo", *ibid.*, 7, 2001, p. 15-50; E. Canone, "I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio", *ibid.*, 8, 2002, p. 481-485; L. Spruit, "Giordano Bruno eretico: le imputazioni del processo nel contesto storico-dottrinale", in M. A. Granada (sous la dir.), *Cosmologia, teologia y religion en la obra y el proceso de Giordano Bruno*, Actes du colloque de Barcelone, 2-4 décembre 1999, Barcelone, Universitat de Barcelona, 2001, p. 111-129, et Id., "Una rilettura del processo di Giordano Bruno: procedure e aspetti giuridico-formali", in P. Giustiniani *et alii* (sous la dir.), *Giordano Bruno. Oltre il mito e le opposte passioni*, Actes du colloque de Naples, 17-18 février 2000, Napoli, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale-Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2002, p. 217-234, voir aussi S. Ricci, "Da Santori a Bellarmin. La politica romana e il processo a Giordano Bruno", *ibid.*, p. 235-266, et P. Giustiniani, "Bellarmin e Bruno. L'immaginario religioso di un inquisitore", *ibid.*, p. 267-314; M. Ciliberto, "Per una interpretazione del processo a Giordano Bruno", in Id., *Pensare per contrari*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 325-363; L. Boschetti, "Sul processo di Giordano Bruno: indagini attorno all'eresia novaziana", *Rinascimento*, s. 2, 46, 2006, p. 93-130; Ead., "Lo Spaccio nel processo a Bruno", in O. Catanorchi, D. Pirillo (sous la dir.), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, p. 281-308; M. Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007, ch. X; S. Ricci, *Bruno, Giordano*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, p. 228-232.

cuments, en raison des dépenses élevées qui auraient été entraînées par un éventuel transport de l'intégralité des fonds jusqu'à Rome.<sup>5</sup>

Les documents de la phase vénitienne du procès, conservés à Venise, qui contiennent aussi les premiers interrogatoires de l'accusé (*constituta*), se révèlent précieux; mais les documents romains disponibles, comme presque tous les documents des procès inquisitoriaux, se signalent quant à eux par un haut degré de laconisme. Le chercheur qui s'occupe de la censure romaine du XVIe ou du XVIIe siècle dispose d'une documentation originelle qui dans nombre de cas a préservé des témoignages importants des critères de la Congrégation de l'Index des livres interdits, des différents points de vue et d'interprétation sur quelques textes et auteurs, des discussions entre les cardinaux qui composaient le tribunal et les consultants, des motivations des décisions, et il peut chercher, à partir de cette documentation, à reconstituer la dialectique interne de la Congrégation et de ses bureaux;<sup>6</sup> en revanche, le chercheur qui a recours à la documentation du Saint-Office doit envisager une structure beaucoup plus opaque. Les décisions prises par le Saint-Office à propos des diverses phases d'un procès, par exemple, ou sur des questions doctrinales, sommairement consignées dans les procès-verbaux (*Decreta* des actuelles Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi) témoignent plus rarement, si elles ne sont pas intégrées dans d'autres dossiers ou documents spécifiques, du débat interne à l'institution, ou des différentes orientations des juges (le pape, et les cardinaux) et de leurs collaborateurs (officiers et consultants), et de leurs positions théologiques, culturelles, ou politiques. Dans le cas d'un procès instruit contre un

---

<sup>5</sup> Sur la dispersion d'une grande partie des matériaux des Archives du Saint-Office à la suite de l'occupation française de Rome, de la réquisition de 1810, et sur ses conséquences, voir Tedeschi, *The Prosecution of Heresy*, ch. II; F. Beretta, "L'Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime", in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, édité par A. Del Col, G. Paolin, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Circolo Culturale Menocchio, 2000, p. 119-144, A. Cifres, "L'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della fede", in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano*, Actes du colloque de Rome, 22 janvier 1998, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, p. 73-84; S. Pagano, *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei*, nuova edizione accresciuta, rivista e annotata, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2009, p. CCXVIII-CCXXXII.

<sup>6</sup> Voir S. Seidel Menchi, "La Congregazione dell'Indice", in *L'apertura degli archivi*, p. 39-40.

philosophe accusé de plusieurs hérésies, cette 'opacité' est naturellement très regrettable.

Dans le cas de Bruno, nous déplorons la perte, avec le dossier original, duquel elles faisaient partie, des *censure* à ses livres, rédigées par les consultants du Saint-Office, et des mémoires de l'accusé, quelques-uns adressés directement au pape. Nous ne pouvons restituer que partiellement le contenu et l'esprit de ces documents, comme de toutes les autres phases du procès, sur la base d'autres documents (surtout les *Decreta*, qui contiennent la verbalisation synthétique des différentes décisions prises, à côté d'autres, à propos de Bruno; et ce que l'on a cru être le *Sommario*, le résumé de la cause, à l'usage de l'*assessore* du Saint-Office, mais qui récemment a plutôt été interprété, à juste raison, comme le recueil des *capita*, à savoir des abrégés des interrogatoires, dressé par le *procuratore dei rei*).<sup>7</sup>

#### *La démarche de Bellarmin dans le procès*

Dans le procès de Giordano Bruno, commencé à Venise en 1592, n'étaient pas en question seulement des points de foi et de discipline, très clairement fixés par la tradition dogmatique et théologique et par le magistère de l'Église, reçus de façon absolue par la tradition inquisitoriale, et comme tels admissibles tant par les juges que par l'accusé (dogme trinitaire, Incarnation), mais aussi des positions jamais déterminées ou condamnées de façon explicite et solennelle par l'Église. Parmi ces positions, on trouve aussi des positions cosmologiques (pluralité et éternité des mondes et infinité de l'univers, mouvement de la Terre, héliocentrisme). Bien que les positions cosmologiques de Bruno semblent dans le procès relativement marginales, par rapport aux autres chefs d'accusation, qui étaient en majorité de nature théologique ou disciplinaire,<sup>8</sup> et bien que la documentation du procès soit

---

<sup>7</sup> Voir Firpo, *Procès*, p. IX-XVII, et Beretta, "Giordano Bruno e l'Inquisizione romana", p. 20-31.

<sup>8</sup> Voir les nombreux chefs d'accusation dans les trois dénonciations présentées contre Bruno par le patricien vénitien Giovanni Mocenigo à l'inquisiteur de Venise, le 23, 25 et 29 mai 1592, Firpo, *Procès*, p. 2-13, 38-43, doc. 2-3, 10, et les imputations rapportées par Caspar Schoppe, témoin oculaire de la lecture publique de la sentence (document perdu), et du supplice du philosophe, dans sa lettre à Conrad Rittershausen, de Rome, le 17 février 1600 (doc. 71, p. 498-515). En ne reprenant que les principaux: opinions contraires à la Sainte Foi et contre ses ministres; opinions erronées sur la Trinité, la divinité du Christ et

lacunaire, on peut penser que ces positions étaient également comprises dans la liste de huit propositions hérétiques que le cardinal Bellarmin avait soumise à Bruno en 1599, pour vérifier son inclination à reconnaître toutes ses erreurs, et à les abjurer tous, pour se démontrer ‘reo penitente’, et demander pardon à l’Église.

En janvier 1599, le consulteur du Saint-Office Robert Bellarmin, jésuite, destiné à faire partie du tribunal en qualité de juge depuis son élévation au cardinalat le 3 mars 1599, essaie de conclure le procès, bien compliqué, et qui semble loin de sa conclusion,<sup>9</sup> avec une demande ‘partielle’

---

l’Incarnation, sur la transsubstantiation et la Messe; existence de mondes multiples et leur éternité; métempsychose et transmigration des âmes humaines dans les animaux; éloge de divination et magie; doutes sur la virginité de Marie; d’avoir cédé au péché de la chair; d’avoir séjourné en pays d’hérétiques, vivant à leur guise. Le seul chef mentionné dans la copie partielle de la sentence, destinée au gouverneur de Rome, le 8 février 1600, est le suivant: “pour avoir dit que c’était grand blasphème que de soutenir que le pain se transsubstantiait en chair, etc.”, *ibid.*, doc. 66, p. 478.

<sup>9</sup> A Venise Bruno, interrogé pendant plusieurs jours par les inquisiteurs, s’était déclaré disposé à abjurer, et avait demandé le pardon de l’Église, mais son cas semblait difficile au tribunal, *causa ardua*, en raison de l’absence de confirmation des accusations parmi les témoins cités par Mocenigo et interrogés par le tribunal. Une copie intégrale du dossier fut remise au Saint-Office à Rome. Le cardinal Giulio Antonio Santori, vice-préfet de la Congrégation, le 12 septembre 1592 évoqua la cause devant le tribunal central, en ordonnant l’extradition de l’accusé à Rome. L’extradition fut approuvée et autorisée par le gouvernement de Venise en janvier 1593, et Bruno transféré à Rome en février. Une nouvelle dénonciation et de nouveaux témoignages présentés par les codétenus de Bruno dans les prisons vénitienes, proposaient alors de nombreuses accusations nouvelles, toutes de caractère théologique et disciplinaire, et confirmaient en partie aussi les imputations déjà contenues dans le dossier. Le procès fut repris à Rome sur de nouvelles bases. Entre mars 1595 et décembre 1597, le Saint-Office fit également procéder à la censure des livres du philosophe qu’il avait été possible de récupérer. La comparution des témoins (janvier-mars 1594) avait d’autre part confirmé la culpabilité de l’accusé sur rien moins que seize des vingt-trois chefs d’accusation; mais l’intégrité morale des nouveaux témoins, qui étaient tous prisonniers de l’inquisition, était discutable, et fut, de fait, invalidée. À la suite des interrogatoires de Bruno relatifs aux censures de ses livres et l’examen de ses *responsiones*, qui occupèrent probablement tout le cours de l’année 1597, et compte tenu du dossier, le tribunal disposait d’un cadre complexe. Le premier groupe d’accusations (affirmations libertines, paroles et gestes irrévérencieux, infractions disciplinaires) était capable d’induire un soupçon d’hérésie, mais non la preuve d’une hérésie formelle. L’*intentio* hétérodoxe était indéniable dans le second groupe d’accusations, de caractère strictement théologique et christologique. Cependant, – à l’exception de l’admission de ses doutes, non pas sur l’Incarnation en soi, mais seulement sur le ‘mode ineffable’ de cette dernière – le tribunal ne disposait pas de la confession de Bruno sur les imputations théologiques, à propos desquelles le témoignage des codétenus et la seule déposition de Mocenigo ne suffisaient pas à établir sa culpabilité; les censures des livres sur ces points étaient restées sans résultat, et l’accusé avait constamment nié les imputations. Le dernier groupe d’accusations concer-

d'abjuration, présentée au 'reo' uniquement sur les huit points sur lesquels le tribunal avait conclu avec certitude à la culpabilité.<sup>10</sup> La liste d'erreurs que Bellarmin avait extraite du procès et des censures aux livres de l'accusé, lue au sein de la Congrégation du Saint-Office le 14 janvier 1599, et approuvée par le tribunal,<sup>11</sup> fut soumise à Bruno:

sa réponse aurait une valeur décisive pour la conclusion de la cause, puisque, n'étant pas *relapsus* [Bruno n'ayant jamais été condamné par un tribunal inquisitorial], l'impénitence le vouait à une mort certaine, tandis que l'abjuration excluait la mort avec non moins de certitude: les huit propositions signifiaient le *aut aut*, le choix irrévocable entre le bûcher ou des longues années de détention.<sup>12</sup>

La liste est perdue, et cette perte est très regrettable;<sup>13</sup> mais sur la base d'autres documents du procès, on pense généralement que parmi les huit hérésies reprochées à Bruno, il y avait ce que Bruno pensait sur des points qui dans son esprit n'étaient pas encore 'déterminés' par l'Église, comme la façon de concevoir la nature de l'âme, la rémission effective des péchés par

---

nait les thèses spéculatives du philosophe, qui de toute façon interféraient avec des vérités de la foi: univers infini et éternel, mouvement de la Terre, circulation des âmes, doctrine de l'âme du monde et identification de l'Esprit-Saint avec celle-ci, doctrine de l'âme humaine comme 'pilote du navire' (*sicut nauta in navi*). Cette position contredisait la théorie thomiste de l'âme humaine comme seule *forma corporis*, immortelle et personnelle, érigée en doctrine catholique par le Concile de Vienne en 1312, et confirmée par la constitution *Apostolici regiminis* de 1513. Tous ces points "étaient les points les plus condamnables que les censures et les *responsiones* avaient révélés dans les fondements métaphysiques de la 'philosophie nolaine'. Sur ces points, la position de Bruno était indubitablement grave, puisque les déclarations des constituts et celles qui étaient imprimées dans ses livres, suffisaient à elles seules, sans que l'on eût besoin de discuter la validité des témoins, à le faire regarder comme ayant pleinement confessé". Mais la situation restait compliquée, puisque certaines des accusations n'étaient pas dignement prouvées, et cela "devait certainement donner lieu à des opinions divergentes chez les canonistes" (Firpo, *Procès*, p. CLVII).

<sup>10</sup> Le 12 janvier 1599 (voir *ibid.*, doc. 54, p. 405), Bellarmin proposa que "puisque la phase des preuves légales et des discussions était passée, l'on soumit à l'accusé une liste de propositions certainement erronées, extraites du procès, mais formulées par les juges en des termes sans équivoque, en l'invitant à en reconnaître l'hétérodoxie et à se déclarer prêt à les abjurer. L'intention était, en substance, de faire renouveler à Bruno la profession d'obéissance qu'il avait récitée à Venise avec tant d'empressement: on voulait la lui entendre réitérer après tout le temps passé et tous les signes d'obstination qu'il avait si clairement donnés" (*ibid.*, p. CLVII). Sur cette initiative de Bellarmin voir aussi F. Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, p. 208-213.

<sup>11</sup> Voir Firpo, *Procès*, doc. 55, p. 411.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. CLVIII.

<sup>13</sup> Voir *ibid.*, p. CLIX.

l'Église, et des principes cosmologiques sur lesquels l'Église ne s'était en effet jamais prononcé, comme le caractère infini de l'univers et la pluralité des mondes, le mouvement de la Terre, l'existence des préadamites, etc.; des points spéculatifs, qui pouvaient pourtant conduire à des conclusions fausses selon la théologie et l'exégèse.

Bellarmin a joué son rôle dans ce contexte, en suivant une des deux 'lignes' documentées dans un procès de censure intenté à Rome par la Congrégation de l'Index, dans les années 1591-1596, contre le livre du philosophe néoplatonicien Francesco Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia* – un livre et un philosophe détestés par Bruno, mais qui proposaient à la censure ecclésiastique des problèmes très proches des questions qu'il se posait (par exemple, le mouvement de la Terre, et le caractère infini de l'univers, bien que sur des bases spéculatives différentes).<sup>14</sup>

L'affaire Patrizi est très importante. Le philosophe était un protégé du pape Clément VIII, il enseignait à l'université de Rome, où le pape l'avait appelé, et son cas offrait à la censure romaine l'occasion de se confronter à des positions philosophiques et cosmologiques jamais condamnées par l'Église, mais qui de toute façon pouvaient s'insérer dans la perspective générale des relations entre théologie et philosophie fixée par la constitution *Apostolici regiminis*. Devant le livre de Patrizi, publié dans les règles à Ferrare en 1591, mais tombé dans les mains du *maestro del sacro palazzo*, responsable de la censure ecclésiastique dans la ville de Rome, les deux censeurs chargés de l'examen (un dominicain et un jésuite) adoptent des attitudes différentes. Le dominicain fait preuve d'une intolérance absolue, d'inspiration scolastique, théologique et exégétique, tant à l'égard des pages où l'auteur traite des sujets théologiques fondamentaux et clairement dogmatisés par l'Église, avec un langage et une méthode jugés impropres, inusités et syncrétistes, par rapport à la tradition, et soutenant, mêlant ou discutant doctrines et sources suspectes d'hérésie, qu'à l'égard des pages qui contiennent des thèses de nature spéculative, scientifique, ou philosophique discutables, que le censeur considère de toute façon comme inconciliables avec la philosophie scolastique, ou avec l'Écriture. Le jésuite montre au

---

<sup>14</sup> Sur le cas Patrizi, aussi pour la bibliographie précédente, voir Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi*, ch. V. Les documents de l'affaire sont réunis maintenant in *Catholic Church and Modern History*, vol. I, tome 3, p. 2197-2264.

contraire une relative tolérance pour la méthode 'téméraire' et le langage peu compétent de Patrizi en matière théologique, et une tolérance plus nette envers quelques aspects spéculatifs et également cosmologiques de son livre. En dépit du milieu jésuite dans lequel cette seconde position semble se constituer, le cardinal jésuite Francisco Toletto proposa de clore le cas avec l'interdiction totale (*omnino*) de l'ouvrage, proposition adoucie en une interdiction relative (*nisi fuerit ab auctore correcta*) par la Congrégation de l'Index.

Dans un contexte toutefois très différent, car l'affaire Patrizi était un procès de censure du livre d'un philosophe, et le procès contre Bruno était un procès inquisitorial contre un docteur en théologie et un philosophe, mais surtout un religieux apostat de l'ordre dominicain accusé de graves hérésies, le jésuite Bellarmin semble partager la radicale opposition 'dominicaine' – et de son collègue Toletto – à permettre aux philosophes de se prévaloir d'une relative liberté d'expression, même sur des questions spéculatives. Cette liberté serait celle pour le philosophe de s'exprimer *verbis indisciplinatis et temerarie* sur quelques sujets non dogmatiques, ou non codifiés, ou pas encore codifiés par l'Église, que, par exemple, Michel de Montaigne avait revendiquée à maintes reprises dans les divers états du *Des prières* (*Essais*, I, LVI), surtout après son incident avec le *maestro del sacro palazzo* Sisto Fabri da Lucca, incident survenu à Rome, en l'an 1581 (les *Essais* ne seront interdits d'ailleurs par l'Index catholique qu'en l'an 1676, bien après la prohibition calviniste du livre à Genève, en 1604).<sup>15</sup> Mais pour

---

<sup>15</sup> Sur Montaigne et la censure romaine, et également pour la bibliographie précédente, qui (exception faite pour J.-R. Armogathe, V. Carraud, "Les *Essais* de Montaigne dans les archives du Saint-Office", in J.-L. Quantin, J.-Ch. Waquet (sous la dir.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genève, Droz, 2007, p. 79-96) ne connaissait pas encore les documents plus importants de l'affaire, voir Ricci, *Inquisitori, censori, filosofi*, ch. II-III; Id., "La censura romana e Montaigne". Con un documento relativo alla condanna del 1676, edito a cura di C. Fastella, *Bruniana & Campanelliana*, 15, 2008, p. 59-79; Id., *Montaigne, Michel de*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, vol. II, 1067-1070. Les censures romaines de 1581 sur les *Essais* furent publiées pour la première fois par P. Godman, *The Saint as a Censor. Robert Bellarmin between Inquisition and Index*, Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2000, p. 339-342. Voir aussi A. Legros, "Montaigne face à la censure romaine de 1581", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 85, 2009, p. 7-33. Dans son important travail précédent, *Montaigne. Essais I, 56 Des prières*, Édition annotée des sept premiers états du texte avec étude de genèse et commentaire, Genève, Droz, 2003, Legros avait traité largement la question de la liberté intellectuelle face à l'Église, dans les termes posés par Montaigne; mais il ignorait les do-

Bellarmin et pour le Saint-Office, comme on verra, l'ensemble des huit thèses soumises à Bruno afin qu'il les abjurât, était de matière 'définie' : elles étaient hérétiques depuis longtemps; à plus forte raison, ils ne pouvaient permettre aucune *temeritas* à l'accusé sur ces points-là; pour Bruno, au contraire, il s'agissait de points discutables.

Bellarmin ne croit pas en réalité qu'il y ait des questions traitées par l'Écriture – de quelque façon que ce soit – réellement discutables; et c'est plutôt aux théologiens, sous la surveillance des supérieurs, d'interpréter les points obscurs ou douteux, et de donner des éclaircissements, et à l'Église de les approuver et les promulguer, même concernant des questions naturelles ou historiques. Il déclarera dans la célèbre lettre du 12 avril 1615 au père Paolo Antonio Foscarini, pendant les discussions autour de la doctrine héliocentriste, peu avant l'interdiction du livre de Copernic, que le bon savant catholique ne devrait pas parler du mouvement de la Terre et de la position centrale du Soleil que *ex suppositione*, sans évoquer l'Écriture, et la vraie nature des choses. Le cardinal, en rappelant la distinction thomiste de *haeresis directa* et *haeresis indirecta*, affirme que bien que le mouvement ou la stabilité de la Terre ne soient pas un article de foi, et que la question n'ait pas été 'définie' par l'Église, interpréter l'Écriture, qui affirme la stabilité selon la tradition des Saints-Pères, en soutenant le mouvement, relève de l'hérésie: puisque le Concile de Trente a interdit toute interprétation personnelle de l'Écriture "contra il commune consenso de' santi Padri"; et le savant catholique qui nierait de simples données historiques ou des informations secondaires (par rapport au salut éternel) de la Parole de Dieu, serait hérétique lui-même, en raison de l'inspiration divine du texte entier.<sup>16</sup> Mais si quelques thèses comme le mouvement de la Terre et l'animation des astres étaient effectivement dans la liste rédigée par Bellarmin, et bien que le censeur dominicain Juan Pedro Saragoza ait déjà notifié à Patrizi qu'elles constituaient des positions contraires à l'Écriture et aux Saints-Pères, et fausses en philosophie (c'est-à-dire, selon la philosophie scolastique), au-

---

cuments édités par Godman. Voir l'analyse très soignée de N. Panichi, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010, ch. 2, 4. Pour la censure calviniste et Montaigne, voir maintenant I. Jostock, *La censure négociée. Le contrôle du livre à Genève 1560-1625*, Genève, Droz, 2007, p. 212-217, 259-260, 394.

<sup>16</sup> Voir la lettre in *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il re d'Italia*, édité par A. Favaro, Firenze, Barbèra, 1890-1909, vol. XII, p. 171-172.

cune condamnation solennelle des ces doctrines n'avait été rendue par l'Église. La contradiction entre Bellarmin et Bruno est radicale: pour le premier, on ne doit pas attendre de définitions solennelles de l'Église, pour s'abstenir de toute interprétation personnelle de la Bible, ou pour proposer comme 'vraies', des spéculations philosophiques ou scientifiques qui contredisent l'interprétation littérale et traditionnelle de la Bible.

### *La réaction de Bruno*

Le 18 janvier 1599 Bruno fut conduit devant le Saint-Office, qui lui remit les huit propositions, avec l'indication formelle d'un délai de six jours pour se décider à les abjurer. Le 25 janvier il reparut devant le tribunal, et affirma que si le pape avait reconnu et déclaré hérétiques les huit propositions, il était disposé à les révoquer.<sup>17</sup> Bruno s'opposait à Bellarmin, et en s'adressant directement au pape Clément VIII, l'implora de déterminer si les thèses qu'il n'avait soutenues qu'en philosophe dans ses ouvrages,<sup>18</sup> et qui à son avis n'étaient pas hérétiques, puisque jamais définies en tant que telles par l'Église, étaient hérétiques. Bruno s'engageait à les abjurer, si le pape les avait déclarées hérétiques *ex nunc* (dorénavant). Alors, il aurait gagné la position, plus favorable, de "opinante in incerta dottrina". Bruno ne pouvait pas affirmer que l'Incarnation ou la Sainte-Trinité étaient des vérités non encore définies par l'Église. Il est alors évident que les huit propositions de la liste proposée par Bellarmin "devaient se fonder essentiellement sur les censures [de ses livres philosophiques], mettre en jeu surtout le groupe philosophique-théologique des accusations et impliquer le rejet de thèses fondamentales du système brunien ...", à savoir la cosmologie de

---

<sup>17</sup> Voir Firpo, *Procès*, p. CLXI et doc. 66, p. 478.

<sup>18</sup> La stratégie de Bruno dans le procès, à partir des interrogatoires (*constituta*) de Venise, semble inspirée en totalité par la méthode averroïste (néoaverroïsme latin) de la 'double vérité' (on peut affirmer 'en philosophe', ce qui en théologie est refusé), invoquée très souvent par les philosophes des universités italiennes aux XVe-XVIe siècles, pour sauvegarder leurs propres livres ou leurs cours du pouvoir ecclésiastique. Cet appel à la 'double vérité' est banni par la *Apostolici regiminis* de 1513, d'application incertaine au début, mais qui représente désormais une des sources principales de l'action de l'inquisition et de la censure envers la philosophie, à l'époque du procès de Bruno. Selon Beretta, "Giordano Bruno e l'Inquisizione romana", p. 35, à cause de cette 'ignorance' du "stile del Sant'Ufficio", l'accusé, qui avait vécu dix ans loin de l'Italie, tenta une stratégie "che doveva rivelarsi perdente".

l'infini, la conception de l'âme du monde, le mouvement de la Terre, etc... "...étendant à l'ensemble des huit propositions ce qui n'était, au plus, soutenable que de sa thèse sur les préadamites ou sur le mouvement de la terre", Bruno cherchait à se présenter (et à être reconnu par le tribunal, ou mieux par son président, le pape), "non pas comme hérétique, mais comme défenseur repentant d'erreurs condamnées par l'Église seulement *ex nunc*"; et par conséquent, il croyait "diminuer sa propre responsabilité, en la ramenant à celle de qui aurait eu des opinions sur une matière non encore déterminée, et éviter ainsi une longue détention après l'abjuration".<sup>19</sup>

Le pape décida, dans une séance du tribunal tenue le 3 ou 4 février 1599, "après avoir recueilli les avis des révérends pères théologiens", que

le Maître général dudit ordre des frères Prêcheurs [Ippolito Maria Beccaria], le Père Bellarmin et le Père Commissaire [du Saint-Office, le dominicain Alberto Tragagliolo], présenteraient audit frère Giordano ces propositions comme hérétiques et contraires à la foi catholique, non parce qu'elles venaient d'être déclarées telles, mais parce qu'en d'autres occasions elles avaient été réprochées et condamnées par les Saints Pères, par l'Église catholique et le Saint-Siège Apostolique; et que s'il voulait et était prêt à les reconnaître pour telles et à les abjurer, qu'il serait reçu à la pénitence avec les pénitences et les peines requises...<sup>20</sup>

Que le pape ait eu besoin de se faire confirmer par les consultants du tribunal que les huit propositions étaient hérétiques depuis longtemps (*datis votis per reverendos Patres theologos*), qu'il ait décidé de déléguer à l'accusé des personnages comme le maître général des dominicains Beccaria, et le père Bellarmin lui-même, qui faisaient partie des consultants, pour lui communiquer que les huit propositions étaient hérétiques, montre que d'une certaine façon la réaction de Bruno à la démarche de Bellarmin avait sa raison d'être, et avait plongé dans un certain embarras le tribunal.

Bruno renonça pour un temps à cette stratégie, avant de la reprendre sur un mode passionné et en même temps désespéré. Le 15 février l'accusé déclara reconnaître les huit propositions pour hérétiques, et être disposé à les abjurer.<sup>21</sup> Le tribunal ordonna au père commissaire Tragagliolo de recueillir les propositions erronées tirées du procès et des livres du philoso-

---

<sup>19</sup> Firpo, *Procès*, p. CLXII.

<sup>20</sup> Ibid., doc. 56, p. 418.

<sup>21</sup> Ibid., doc. 66, p. 481.

phe. La disposition de Bruno à abjurer exigeait la rédaction d'une sentence et d'un schéma d'abjuration dans lesquels toutes ses erreurs, pas seulement les huit thèses, apparaissaient bien clairement: la liste ainsi constituée devait ouvrir la route à une rétractation pleine et entière de l'accusé. La liste de Bellarmin avait un "caractère *experimental*... simple coup de sonde psychologique effectué sans que les erreurs relevées soient passées au crible et sans que la soumission de Bruno ainsi obtenue eût une portée formelle et concluante".<sup>22</sup>

*Vérités définies et non définies*

Une information sur le contenu de la liste nous est donnée, lorsque Bellarmin présente, le 24 août 1599, à la Congrégation du Saint-Office un rapport sur le mémoire soumis par Bruno au tribunal le 5 avril, relatif aux huit propositions, affirmant que l'accusé semblait avoir pleinement confessé ses erreurs, exception faite sur deux points: la première proposition qui correspondait à l'*haeresis Novatiana* et la septième, "où il traite de la question de savoir si l'âme est dans le corps comme un pilote est dans un navire", deux sujets sur lesquels l'accusé avait été invité à 'mieux' expliquer.<sup>23</sup>

Soit que nous interprétions pour *haeresis Novatiana* ce que Novatien, hérétique du III<sup>e</sup> siècle, avait soutenu sur la rémission des péchés par l'Église (et c'est l'usage courant de l'expression à l'époque), soit que l'on pense que le jésuite fit allusion à la théologie de Novatien sur la Trinité, et donc aux attitudes et aux doutes de Bruno sur ce dogme, c'est-à-dire à l'identification du Saint-Esprit avec l'âme du monde de la tradition platonicienne,<sup>24</sup> il est sûr en tous cas qu'il ne s'agissait pas d'hérésies que l'Église n'avait jamais condamnées. D'autre part, la question de l'âme personnelle, présentée par Bruno avec une expression d'origine platonicienne contestée par Aristote, et par Saint Thomas, et qui semblait évoquer la doctrine averroïste de la séparation et unité de l'intellect agent, n'échappait pas à une décision de l'Église, la constitution *Apostolici regiminis*, que Bruno, religieux dominicain et docteur en théologie, très bon connaisseur de la théo-

---

<sup>22</sup> Ibid., p. CLXVIII-CLXIX.

<sup>23</sup> Ibid., doc. 59, p. 440.

<sup>24</sup> Thèse déjà discutée par Firpo, *Procès*, p. CLXV n., contre l'avis d'autres auteurs, mais renouvelée par Boschetti, *Sul processo di Giordano Bruno*.

logie thomiste, n'aurait pas dû ignorer: la doctrine thomiste de l'âme comme *sola forma corporis*, déjà élue comme doctrine catholique par le Concile de Vienne, est mentionnée dans la constitution de Léon X comme une des doctrines que le philosophe orthodoxe doit défendre contre les théories contraires, surtout averroïstes. Dans le procès de Bruno, comme dans plusieurs autres causes d'inquisition et de censure du XVIe et du XVIIe siècles, touchant à philosophes et philosophies, l'appel des inquisiteurs et des censeurs à cette constitution joue un rôle central.<sup>25</sup>

Et les autres points? On peut raisonnablement penser que parmi les huit hérésies à abjurer<sup>26</sup>, et dans le schéma d'abjuration, on avait posé aussi la thèse de l'infinité de l'univers et de la multiplicité des mondes, création infinie et nécessaire de Dieu, thèse qui était en contradiction avec la théologie volontariste des jésuites, et avec la cosmologie d'Aristote et de Saint-Thomas, mais jamais condamnée par l'Église de façon solennelle; et encore la théorie héliocentrique, le mouvement de la Terre, les préadamites, théories que ni un pape, ni un Concile n'avait jamais interdites. Pendant les interrogatoires, Bruno avait été invité à révoquer sa cosmologie, en raison de la mauvaise théologie sur laquelle elle semblait se fonder (Dieu 'contraint' à créer l'univers infini, et Dieu pas vraiment distingué de la nature); mais c'est seulement en 1616, que le Saint-Siège interdira les livres qui traitaient la théorie copernicienne en tant que doctrine 'physique', et les livres qui proposaient d'adapter l'exégèse des Écritures à son sens. Les manifestations d'opposition à cette théorie dans le monde catholique avant cette date, parmi lesquelles il faut mentionner une réfutation de Copernic par le dominicain Giovanni Maria Tolosani (mort en 1549), restée sans prolongement officiel et inédite pendant plus de quatre siècles, dans le

---

<sup>25</sup> Comme souligne Beretta, "Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine", p. 75: la nouveauté représentée par la bulle *Apostolici regiminis* "consiste dans le fait d'avoir érigé en loi ecclésiastique les principes de la critériologie scolastique qui fondent la hiérarchie entre philosophie et théologie". L'orthodoxie thomiste devient partie du droit inquisitorial. Preuve que la bulle était effectivement et largement appliquée au début du XVIe siècle, l'*Apostolici regiminis* est d'autre part citée dans presque tous les procès inquisitoriaux de philosophes, et les censures ecclésiastiques de textes philosophiques de la période suivante, jusqu'au début du XVIIIe siècle (par exemple dans les cas de Cardano, Patrizi, Cremonini, Galilée, Zabarella, Descartes, Montaigne, etc). Selon Beretta, l'introduction de la question de l'âme personnelle dans la liste de Bellarmin, représente une "application effective, bien qu'implicite, des dispositions d'*Apostolici regiminis*" (p. 79).

<sup>26</sup> Voir Firpo, *Procès*, p. CLXIX-CLXXI.

contexte d'un dessein d'interdiction du *De revolutionibus* inspiré mais pas accompli par le *Maestro del Sacro Palazzo* de Paul III, Bartolomeo Spina, et aussi quelques passages du procès de Bruno, et du cas Patrizi, ne constituent pas une définition universelle de la théorie héliocentrique comme d'«erreur» ou d'«hérésie». D'autre part, ces précédents ne seront pas cités comme sources de la décision en 1616. Mais ils ont joué plutôt un rôle dans la mémoire collective des quelques importants milieux dominicains, curiaux et inquisitoriaux.<sup>27</sup>

Le 10 septembre 1599 Bruno confirmait être disposé à abjurer, mais en même temps, un nouveau mémoire de sa main, lu par Bellarmin en Congrégation le 16, contredisait cette disponibilité. Bruno rouvrit la polémique avec le tribunal, en défendant toutes ses thèses comme thèses spéculatives qui n'étaient pas en contradiction avec la Révélation et le *Credo* catholique. A partir de là, l'accusé est considéré par ses juges obstiné et impénitent, irrévocablement. Il ne veut pas abjurer, affirme qu'il n'aurait rien à abjurer et être victime d'erreurs d'interprétation de la part du Saint-Office. Après diverses tentatives de le persuader à se repentir et rétracter, le 20 janvier 1600 le pape décida de le livrer au bras séculier comme hérétique formel, impénitent et obstiné.

### *Conséquences et considérations*

Nous épargnons au lecteur d'autres événements, bien connus, qui concernent la phase finale du procès. Ce qu'on doit souligner ici, c'est que le caractère hérétique d'un certain nombre de positions de l'accusé a été déter-

---

<sup>27</sup> Voir les considérations critiques et la bibliographie in *Catholic Church and Modern Science*, vol. I, tome 2, p. 1473-1480, et aussi M.-P. Lerner, "L'«hérésie» héliocentrique: du soupçon à la condamnation", in C. Brice, A. Romano (sous la dir.), *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Actes du colloque de Rome, 12-14 décembre 1996, Roma, École française de Rome, 1999, p. 69-91, et Id., "La doctrine copernicienne et sa proscription (1616)", in F. Beretta (sous la dir.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Saint-Maurice (CH), Éditions Saint-Augustin, 2005, p. 13-39. Pour le cas Tolosani et son influence sur le 'parti' anti-copernicien des dominicains florentins, et sur le rôle joué par ce milieu contre Galilée et l'héliocentrisme en 1616, voir M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle origini dell'affaire*, Firenze, Olschki, 1996 ; M.-P. Lerner, "Aux origines de la polémique anticopernicienne (I). L'*Opusculum quartum* de Giovanmaria Tolosani", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86, 2002, p. 681-721 ; L. Guerrini, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009, et Id., *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo*, Firenze, Polistampa, 2010.

miné pendant le procès par ses juges, qui constituent un organisme de définition théologique, en raison de la présidence du pape. En 1599 l'Église n'avait encore rien déterminé sur l'infinité de l'univers, la multiplicité des mondes, le mouvement de la Terre. Mais ces opinions, rangées dans la liste de Bellarmin avec d'autres positions indiscutablement hérétiques, avaient été déclarées toutes erronées depuis longtemps, en premier lieu par les théologiens consultants du tribunal, et à la suite de leur avis, par le pape. Le caractère public du supplice de Bruno, la diffusion par Caspar Schoppe de la liste des chefs d'accusation, dans une lettre qui sera publiée, écrite de Rome le jour même de la mort du philosophe à un ami allemand protestant, où sont comprises les imputations cosmologiques ("que les mondes sont innombrables..., que le Saint-Esprit n'est rien d'autre que l'âme du monde"),<sup>28</sup> et la prohibition et la condamnation au bûcher de tous les livres de Bruno que décida le Saint-Office, et que la censure romaine répètera dans un décret de 1603, donnaient une terrible vigueur à cette définition.

Les livres de Bruno devinrent rares et dangereux à lire, dans les pays catholiques, et plusieurs savants furent très impressionnés par le destin tragique du philosophe, et par l'interdiction des ses ouvrages, comme Kepler et Galilée, qui ne mentionnera jamais Bruno dans ses écrits. Mais tout cela n'empêchera ni la circulation, même clandestine, ou très prudente au début, de la pensée de Bruno, plus libre dans les pays protestants, ni la diffusion de l'héliocentrisme, théorie reprise ouvertement par Galilée en 1610, ni la discussion de la cosmologie de l'infini dans la culture scientifique et philosophique européenne.<sup>29</sup> Le pape *cum Sancto Officio*, dans le procès de Bruno, a déclaré hérétiques les doctrines cosmologiques soutenues par le philosophe : il les a déclarées telles dans un contexte précis, dans lequel ces doctrines étaient en relation avec d'autres positions et comportements de l'accusé; il a infligé une punition exemplaire, et frappé ces hérésies dans la chair de celui qui les avait soutenues; mais pour ces doctrines, manque une déclaration universelle et solennelle d'hérésie. Était-elle nécessaire? La dé-

<sup>28</sup> Firpo, *Procès*, doc. 71, p. 502-503.

<sup>29</sup> Sur la circulation de la pensée de Bruno dans la culture européenne des XVIIe-XIXe siècles, voir, aussi pour autres références bibliographiques, S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1660-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990, et Id., *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

claration de février 1599 au sein de la Congrégation du Saint-Office suffit à faire avancer le procès de Bruno, et à poser les conditions de son abjuration, et cette dernière n'ayant pas été obtenue, à le faire enfin condamner. Mais suffit-elle à rendre l'héliocentrisme et la cosmologie de l'infini hérétiques pour tout le monde et pour toujours?

L'attitude adoptée par Bellarmin est celle d'un juge qui a contribué à réduire l'espace apologétique de l'accusé avec une interprétation stricte de la constitution apostolique *Apostolici regiminis* de 1513. Le jésuite considère comme des affirmations contraires à la foi et à la théologie reçue, des thèses qui pour Bruno étaient purement spéculatives, et concernant des points non encore définis par un Concile, et/ou par le pape. Bellarmin, qui est l'auteur de la démarche décisive du procès de Bruno, est en même temps le théologien qui a soutenu, dans ses ouvrages de controverse, la supériorité du pape sur les Conciles – qui de toute façon partagent avec le pontife l'infaillibilité –, dans la définition des controverses de foi et des vérités à tenir ; position en contradiction avec les thèses d'autres théologiens et inquisiteurs, même de la Contre-réforme, qui pensaient que le pouvoir de définition du pape était inférieur à celui des Conciles œcuméniques, ou égal. Mais comme d'autres auteurs, Bellarmin avait soin d'ajouter que les papes ne devaient exercer ce pouvoir suprême de définition théologique qu'après ample et prudente consultation des théologiens et des canonistes, c'est-à-dire des spécialistes, et que dans les cas les plus importants, le pontife aurait dû convoquer un Concile. Et en effet, même dans le procès de Bruno, Clément VIII, président du Saint-Office, en tant qu'autorité suprême de l'Église, et en tant qu'inquisiteur, déclare comme hérétiques depuis longtemps des affirmations, mais après avoir écouté l'avis, les *vota* des consultants du tribunal. En tant que juge, le pape a contribué à définir des vérités, dans les formes prévues.<sup>30</sup> Comme écrit Francesco Beretta, “la déci-

---

<sup>30</sup> Voir sur tous ces points-là l'analyse de Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, p. 114-128. “Le pouvoir spirituel du pape s'exprime dans sa tâche de juge des controverses et d'interprète authentique de l'Écriture...”. D'après Bellarmin, le souverain pontife exerce le pouvoir suprême de définition des vérités de foi, “car c'est de lui que dépend la confirmation des décisions conciliaires” (p. 117-118). Reste la question, “si le souverain pontife peut prononcer son jugement tout seul, ou s'il doit procéder à une consultation préalable des experts. Même si l'infaillibilité est garantie à la personne du pontife lui-même, indépendamment de ses conseillers..., la consultation préalable des experts et des autres pasteurs constitue une partie intégrante de la démarche” (ibid.). Le Saint-Office est confirmé

sion de Clément VIII a eu elle-même valeur d'acte de magistère, cet acte étant exercé au cours d'une séance du Tribunal de l'Inquisition [...] L'acte de magistère que constitue l'approbation des censures des consultants [...] a été exercé par le souverain pontife".<sup>31</sup>

La création judiciaire de vérités philosophiques et cosmologiques, c'est-à-dire la définition d'une vérité et d'une hérésie correspondante non par l'autorité du pape ou d'un Concile, ou par le pape en Concile (*papa cum concilio*), mais par le tribunal du Saint-Office et par le pape en tant que son président, pendant la discussion d'un cas judiciaire, ne se retrouve seulement dans le procès de Giordano Bruno.

Le procès de Galilée témoigne d'un semblable mécanisme, avec des termes encore plus paradoxaux, comme cela vient d'être souligné par l'historiographie la plus récente. Le 20 mars 1615, Galilée, mathématicien du grand-duc de Toscane, et jouissant d'une grande réputation même dans les milieux ecclésiastiques et jésuites, est dénoncé par un frère dominicain au Saint-Office, à cause de son adhésion publique à la doctrine de Copernic, jugée hérétique par quelques dominicains de Florence. Le 24 février 1616, les consultants du Saint-Office, interrogés par le pape, déclarent la thèse de Copernic "formaliter haeretica quatenus contradicit expresse sen-

---

en tant qu'"organisme au service du discernement doctrinal du Siège apostolique", avec sa fonction de qualification doctrinale; les décisions de cette nature, discutées et proposées en deux phases et à deux niveaux, par les consultants, et par les cardinaux membres de la Congrégation, sont soumises "à l'approbation du pape qui seul possède l'autorité pour confirmer une qualification touchant à une matière de foi" (p. 128). Les théologiens consultants – parmi lesquels se trouvent des évêques et des autorités des ordres religieux –, "exercent ainsi le ministère des Docteurs. Ils représentent en quelque sorte l'ensemble de l'Église" (p. 129). Dans le cas de Bruno, Clément VIII a suivi la procédure de définition théologique papale avec la consultation des spécialistes théologiens, en consultant les théologiens qui travaillaient pour le Saint-Office; procédure conseillée en général par Bellarmin dans ses écrits, et par d'autres théologiens, pour toute définition papale, en ajoutant la convocation d'un Concile dans les cas plus graves (comme la controverse *de auxiliis* entre jésuites et dominicains). Selon Beretta la décision du pape est en même temps 'paradoxe' puisque Clément VIII est contraint par la première réaction de Bruno, à demander aux consultants si les huit hérésies étaient telles depuis longtemps ou pas, et d'en conclure que la liste n'avait pas besoin de définition papale. Pour le conseil donné en 1601 par Bellarmin à Clément VIII, de ne pas déterminer la question *de auxiliis sans* l'aide des docteurs théologiens, lui rappelant que les papes ont toujours décidé des questions théologiques plus importantes avec le soutien des Conciles, voir aussi P. Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009, p. 119-121.

<sup>31</sup> Beretta, *Galilée devant le Tribunal*, p. 211.

tentiis Sacrae Scripturae”, formellement hérétique, puisque contraire aux Écritures, et aussi ‘fausse’ en philosophie. Sur la base de cette définition, *le pape Paul V ne déclare pas solennellement l'héliocentrisme hérétique*, mais décide d’ordonner au cardinal Bellarmin de faire interdire par la Congrégation de l’Index le *De revolutionibus* de Copernic, *donec corrigatur*, parce qu’il contient des passages faux, et contraires à l’Écriture, ainsi que les autres livres qui chercheraient à adapter le sens des Écritures à la nouvelle théorie, et tous ceux qui à l’avenir enseigneraient le mouvement de la Terre (“omnes libros pariter idem docentes”) non comme hypothèse, mais comme doctrine physique (le décret de la Congrégation est du 5 mars 1616). Il ordonne aussi au cardinal de communiquer à Galilée le sens de l’interdiction des livres coperniciens et de lui signifier qu’il ne pourrait dorénavant soutenir et défendre cette théorie, sans s’exposer au châtement de l’inquisition. Galilée interprétera la communication de Bellarmin comme une défense de traiter de la théorie de Copernic, sinon en tant qu’hypothèse, du moment que le *De revolutionibus* n’avait été interdit que *donec corrigatur*.<sup>32</sup>

Le statut juridique de la doctrine héliocentrique reste équivoque. Le livre de Copernic est corrigé en 1620, amendé dans quelques pages, pour effacer son ‘réalisme’ physique, et le réduire à l’exposition d’une hypothèse mathématique. Le pape n’a pas condamné l’héliocentrisme, il n’a pas formellement approuvé et diffusé l’avis des consultants sur ce point-là, mais sur la base de cet avis a fait formellement interdire des livres qui en traitaient et en traiteraient comme doctrine physique, ou conciliable avec la Bible. Galilée resta toute sa vie sous l’ambiguë interdiction d’en traiter, sur la base de l’admonition ‘privée’, que le pape lui avait fait notifier par le cardinal Bellarmin. Cette interdiction personnelle (*monitum*), notifiée le 26 février 1616, est un document très discuté, qui contient aussi un *praeceptum* formel, que le père commissaire du Saint-Office Michelangelo Seghizzi aurait soumis à Galilée aussitôt après la communication de Bellarmin, et qui semble avoir donné à la circonstance un caractère officiel, et avoir enga-

---

<sup>32</sup> Voir maintenant la dernière édition et discussion des documents cités ici, in F. Berretta, *Il processo di Galileo. Due nuove edizioni dei documenti*, in G.M. Bravo, V. Ferrone (sous la dir.), *Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, docc. 1, 3, 4, 6, 9 et 11, p. 84-85, 86-88, 90-91, 93. Mais voir aussi Pagano, *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei*.

gé Galilée à ne traiter *quovis modo* l'héliocentrisme.<sup>33</sup> Mais c'est sur la base de l'*attestato* de ce qui s'était passé le 26 février, que Galilée avait demandé et reçu plus tard de la part de Bellarmin,<sup>34</sup> dans lequel le cardinal fait allusion à une 'dichiaratione' du pape que le tribunal interprète comme la condamnation doctrinale de la théorie de Copernic, – en réalité jamais formellement émise par le pape – qu'en 1633 le Saint-Office pourra faire abjurer Galilée, puisque on lui impute d'avoir traité de l'héliocentrisme dans le *Dialogo dei massimi sistemi* de 1632 en violant cette admonestation de Bellarmin et en l'ayant dissimulée à la censure s'occupant de la publication de son livre.

La sentence de 1633 contre Galilée – que le pape Urbain VIII ordonna de diffuser amplement dans le monde savant, et qui étonna l'Europe –, révèle l'usage très artificieux et captieux des documents du dossier, et ne constitue pas une condamnation doctrinale formelle de l'héliocentrisme, donnée comme émise par le pape en février 1616.<sup>35</sup> Mais l'abjuration de Galilée semble transformer *a posteriori* le statut doctrinal du copernicanisme, jusqu'à le qualifier, au moins en théorie, comme hérésie formelle.<sup>36</sup> Le comportement de la censure catholique et du Saint-Office dans les années suivantes, à l'égard des livres, et même des éditions de Galilée, ainsi que des auteurs qui traiteraient de l'héliocentrisme, demeurera d'autre part inconstant, parfois indulgent, ou distrait. Ce qui constituera, dans l'imaginaire et dans la culture modernes, le moment de la crise plus grave entre le catholicisme et la nouvelle science, ne reposait pas sur une définition universelle et solennelle de l'Église, mais sur le châtement d'une infraction personnelle de Galilée. Dans l'opinion même des quelques protagonistes et contemporains de l'affaire, et aussi dans les siècles suivants, le fait que l'héliocentrisme ait été effectivement condamné par le Saint-Siège en tant

---

<sup>33</sup> C'est le doc. 4 dans l'édition de Beretta.

<sup>34</sup> C'est le doc. 11 dans l'édition de Beretta.

<sup>35</sup> Voir V. Frajese, *Il processo a Galilei. Il falso e la sua prova*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 95.

<sup>36</sup> Voir F. Motta, *Copernicanesimo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, p. 412, qui fait référence à la thèse de F. Beretta, "Le Siège apostolique et l'affaire Galilée. Relectures romaines d'une condamnation célèbre", *Roma moderna e contemporanea*, 7, 1999, p. 421-461.

que doctrine hérétique, restera une démarche fréquemment douteuse ou problématique.<sup>37</sup>

Il n'y a aucune évidence formelle du fait qu' en 1616 les consultants du Saint-Office aient tenu compte de la définition d'hérésie pour les thèses cosmologiques de Bruno, prononcée par le même tribunal en février 1599. Les décisions de 1616 et de 1633 sur Copernic et sur Galilée ne rappellent pas explicitement et formellement les décisions prises dans le procès de Bruno. En 1616 la Congrégation de l'Index a interdit des livres qui soutenaient des thèses contraires à l'Écriture, et en 1633 le Saint-Office a déclaré *vehementer* soupçonnés d'hérésie uniquement des comportements, et des enseignements publics de Galilée, sans proclamer hérétique l'héliocentrisme, déclaration donnée pour émise par le pape, mais sur la seule base de l'*attestato* de Bellarmin à Galilée!

L'Église n'a pas appliqué à certaines thèses de la science moderne la méthode couramment suivie pour des doctrines qui, dans d'autres domaines, furent jugées hérétiques: par exemple le jansénisme. Dans l'histoire extrêmement complexe des condamnations romaines de cette doctrine, de ses antécédents et de ses partisans, de la bulle de Pie V contre Michel Baius de 1567 à la bulle de 1794 contre le Concile de Pistoia, histoire pourtant riche de contradictions, hésitations, vagues et compromis, le Saint-Siège a utilisé l'instrument des bulles papales (nombreuses, sur le sujet, entre XVIIe et XVIIIe siècle), émises après la consultation du Saint-Office, ou des commissions ou congrégations de théologiens instituées à dessein, à côté ou en tant qu'émanations du Saint-Office. Après consultation des spécialistes, une décision publique et solennelle du pape a toujours été suivie, sans compter que les bulles étaient vraiment cohérentes, claires et efficaces.<sup>38</sup>

Situation paradoxale, au contraire, que celle des condamnations catholiques de doctrines cosmologiques au XVIe-XVIIe siècle, qui peut amener à douter du niveau, de la valeur et de l'ampleur des déclarations d'hérésie

---

<sup>37</sup> Sur toutes ces questions-là, très complexes et encore disputées, voir Motta, *Copernicanesimo*, et la bibliographie mentionnée, mais surtout Frajese, *Il processo a Galilei* et F. Beretta: *L'héliocentrisme à Rome, à la fin du XVIIe siècle. Une affaire d'étrangers? Aspects structurels d'un espace intellectuel*, in A. Romano (sous la dir.), *Rome et la science moderne*, Roma, École française de Rome, 2008, p. 529-554, et *Il processo di Galileo*, p. 63-93.

<sup>38</sup> La littérature sur la papauté, l'inquisition et le jansénisme est telle, qu'on ne peut pas la résumer ici. Voir maintenant en synthèse, pour les aspects procéduraux rappelés ici, C. Maire, *Giansenismo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, p. 683-686.

prononcées per le pape *cum Sancto-Officio*, au moins dans ce domaine, en dépit de la doctrine de Bellarmin sur ce point. Mais il est probable que la solution se retrouve dans Bellarmin lui-même, et la conscience qu'il avait, et qu'il partageait avec autres cardinaux et théologiens, de la complexité et des risques du thème. Bellarmin est celui qui a bâti une théorie du pouvoir papal de définition théologique comme pouvoir suprême de définition, mais exercé rarement, et avec prudence. C'est Bellarmin qui a vraiment terminé le procès de Bruno, en faisant confirmer comme hérétiques des doctrines, et en demandant à l'accusé une abjuration qu'il devait accepter ou refuser. C'est Bellarmin qui en 1616 a conseillé à Paul V une méthode de résolution de la question copernicienne qui était un compromis: empêcher Galilée de la traiter, sans faire avancer l'enquête contre lui, qui était un protégé des Médicis et du gouvernement de Toscane, mais aussi faire taire ses adversaires, qui souhaitaient avec acharnement la condamnation solennelle de l'héliocentrisme, qui ne fut jamais prononcée, et la condamnation et ruine publique et professionnelle du savant, évitée pour le moment. Des livres dangereux furent interdits ou censurés, mais l'Église épargna à Galilée un procès en 1616, sans s'engager à donner une définition claire et publique sur une théorie scientifique douteuse, et sur une question très difficile à juger, dans laquelle, pour le jésuite Bellarmin – conscient également, comme d'autres intellectuels de la Compagnie, de la crise de la doctrine cosmologique ptolémaïque et aristotélicienne traditionnelle –, seule l'autorité de la Bible et la supériorité des théologiens et de la théologie restaient à défendre, contre toutes les écoles et toutes les orientations scientifiques, dans l'attente d'une démonstration physique convaincante d'une nouvelle théorie.<sup>39</sup> Ce compromis, avec ses ombres et ses ambiguïtés (Galilée se croyait libre de traiter l'héliocentrisme comme hypothèse), fut en même temps la cause et la résolution de la nouvelle crise de 1632-33. Bellarmin était déjà mort, mais l'issue obscure et tortueuse trouvée à la fin, semble évoquer la même méthode que celle qui avait été suivie par le jésuite dans

---

<sup>39</sup> La littérature sur l'attitude des jésuites envers la nouvelle science est très ample; mais voir au moins U. Baldini, "L'astronomia del cardinal Bellarmin", in P. Galluzzi (sous la dir.), *Novità celesti e crisi del sapere*, Actes du colloque de Pise-Venise-Padoue-Florence, 18-26 mars 1983, Firenze, Giunti-Barbèra, 1984, p. 293-305, et Id., *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padova, CLUEP, 2001, ch. I et II; et M. Feingold (sous la dir.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press, 2003.

les années précédentes: obtenir l'abjuration et le silence de Galilée, sans compromettre l'Église avec une déclaration universelle sur l'héliocentrisme. Mais les relations entre l'Église et la science en restaient fortement endommagées pour l'avenir.

Situation paradoxale, qui ne cessera de produire des effets. En 1701, la Congrégation de l'Index interdira l'édition française du livre de John Wilkins, *The Discovery of a World in the Moon* (1638 pour le texte anglais, 1655 pour la traduction), puisque il enseignait le mouvement de la Terre comme la pluralité des mondes. L'interdiction ne sera pas effacée dans le nouvel Index de 1758, bien que le même Index ne fit plus référence à l'héliocentrisme; le pape Benoît XIV avait supprimé la prohibition générale de 1616, à la suite d'une révision de la position de la censure sur ce sujet-là. Enfin, l'Index des livres interdits de 1835 ne portera aucune mention des auteurs héliocentristes interdits au XVIIe siècle (Copernic, Kepler, Galilée): l'Église a changé son attitude sur la question.<sup>40</sup> Mais la condamnation de la pluralité des mondes, sur laquelle, à côté d'autres points, on avait demandé à Bruno d'abjurer, aura encore une conséquence: le livre de Wilkins restera interdit jusqu'au XX siècle.<sup>41</sup>

REFERENCES:

- Armogathe, Jean-Robert - Carraud, Vincent, "Les *Essais* de Montaigne dans les archives du Saint-Office", in Jean-Luc Quantin et Jean-Christian Waquet (sous la dir.), *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genève, Droz, 2007, p. 79-96.
- Baldini, Ugo, "L'astronomia del cardinal Bellarmin", in Paolo Galluzzi (sous la dir.), *Novità celesti e crisi del sapere*, Actes du colloque de Pise-Venise-Padoue-Florence, 18-26 mars 1983, Firenze, Giunti-Barbèra, 1984, p. 293-305.

---

<sup>40</sup> Voir W. Brandmüller, E. J. Greipl, *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio*, Firenze, Olschki, 1992, et P.-N. Mayaud, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997. Voir aussi Motta, *Copernicanesimo*, p. 408-413, et M. P. Donato, *Scienze della natura*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, p. 1394-1398.

<sup>41</sup> Sur cet épisode de Wilkins, voir M. Palumbo, " 'Ma qui si tratta anche del mondo nella luna...'. La censura de *Le monde dans la lune* de Wilkins", *Bruniana & Campanelliana*, 17, 2011, p. 501-511.

- Baldini, Ugo, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padova, CLUEP, 2001.
- Baldini, Ugo (sous la dir.), *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I, *Sixteenth-Century Documents*, édité par Ugo Baldini et Leen Spruit, 4 tomes, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Beretta, Francesco, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition*, Fribourg, s.n.t. 1998.
- Beretta, Francesco "Le Siège apostolique et l'affaire Galilée. Relectures romaines d'une condamnation célèbre", *Roma moderna e contemporanea*, 7, 1999, p. 421-461.
- Beretta, Francesco, "L'Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime", in *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, édité par Andrea Del Col et Giovanna Paolin, Trieste-Montereale Valcellina, Edizioni Università di Trieste-Cicolo Culturale Menocchio, 2000, p. 119-144.
- Beretta, Francesco, "Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo", *Bruniana & Campanelliana*, 7, 2001, p. 15-50.
- Beretta, Francesco, "Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16e-17e siècles. Un essai d'interprétation", *Historia philosophica*, 3, 2005, p. 67-96.
- Beretta, Francesco, *L'héliocentrisme à Rome, à la fin du XVIIe siècle. Une affaire d'étrangers? Aspects structurels d'un espace intellectuel*, in Antonella Romano (sous la dir.), *Rome et la science moderne*, Roma, École française de Rome, 2008, p. 529-554.
- Beretta, Francesco, *Il processo di Galileo. Due nuove edizioni dei documenti*, in Gian Mario Bravo et Vincenzo Ferrone (sous la dir.), *Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- Bianchi, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, Paris, Vrin, 1999.
- Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008.
- Borromeo, Agostino (sous la dir.), *L'Inquisizione*, Actes du colloque de la cité du Vatican, 29-31 octobre 1998, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.
- Boschetti, Lucia, "Sul processo di Giordano Bruno: indagini attorno all'eresia novaziana", *Rinascimento*, s. 2, 46, 2006, p. 93-130.
- Boschetti, Lucia, "Lo Spaccio nel processo a Bruno", in Olivia Catanorchi et Diego Pirillo (sous la dir.), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, p. 281-308.
- Brambilla, Elena, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Brambilla, Elena, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.
- Brandmüller, Werner et Greipl, Egon J., *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio*, Firenze, Olschki, 1992.
- Broggio, Paolo, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009.

*Le procès de Giordano Bruno par l'Inquisition*

- Bucciantini, Massimo, *Contro Galileo. Alle origini dell'affaire*, Firenze, Olschki, 1996.
- Canone, Eugenio, "I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio", *Bruniana & Campanelliana*, 8, 2002, p. 481-485.
- Cifres, Alejandro, "L'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della fede", in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano*, Actes du colloque de Rome, 22 janvier 1998, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, p. 73-84.
- Ciliberto, Michele, "Per una interpretazione del processo a Giordano Bruno", in Id., *Pensare per contrari*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 325-363.
- Ciliberto, Michele, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007.
- Constant, Eric A., "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici regiminis", *The Journal of Early Modern Studies*, 33, 2002, p. 353-379.
- Del Col, Andrea, *L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.
- Donato, Maria Pia, *Scienze della natura*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, p. 1394-1398.
- Feingold, Mordechai (sous la dir.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press, 2003.
- Firpo, Luigi, *Il processo di Giordano Bruno*, édité par Diego Quaglioni, Roma, Salerno Editrice, 1993; édition française: Giordano Bruno, *Œuvres complètes*, collection dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine, *Documents*, vol. I, *Le procès*, Introduction et texte de Luigi Firpo, Traduction et notes de Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- Frajese, Vittorio, *Il processo a Galilei. Il falso e la sua prova*, Brescia, Morcelliana, 2010.
- Galilei, Galileo, *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il re d'Italia*, édité par Antonio Favaro, Firenze, Barbèra, 1890-1909, vol. XII, p. 171-172.
- Gilbert, Felix, "Cristianesimo, umanesimo e la bolla 'Apostolici regiminis' del 1513", *Rivista storica italiana*, 89, 1967.
- Giustiniani, Paolo, "Bellarmine e Bruno. L'immaginario religioso di un inquisitore", in Id. *et alii* (sous la dir.), *Giordano Bruno. Oltre il mito e le opposte passioni*, Actes du colloque de Naples, 17-18 février 2000, Napoli, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale-Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2002, p. 267-314.
- Godman, Paul, *The Saint as a Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2000, p. 339-342.
- Guerrini, Luigi, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009.
- Guerrini, Luigi, *Cosmologie in lotta. Le origini del processo di Galileo*, Firenze, Polistampa, 2010.
- Jostock, Ingeborg, *La censure négociée. Le contrôle du livre à Genève 1560-1625*, Genève, Droz, 2007.
- Landucci, Sergio, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Legros, Alain, *Montaigne. Essais I, 56 Des prières*, Édition annotée des sept premiers états du texte avec étude de genèse et commentaire, Genève, Droz, 2003.

- Legros, Alain, "Montaigne face à la censure romaine de 1581", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 85, 2009, p. 7-33.
- Lerner, Michel-Pierre, "L' "hérésie" héliocentrique: du soupçon à la condamnation", in Catherine Brice et Antonella Romano (sous la dir.), *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Actes du colloque de Rome, 12-14 décembre 1996, Roma, École française de Rome, 1999, p. 69-91.
- Lerner, Michel-Pierre, "Aux origines de la polémique anticopernicienne (I). L' *Opusculum quartum* de Giovanmaria Tolosani", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86, 2002.
- Lerner, Michel-Pierre, "La doctrine copernicienne et sa proscription (1616)", in Francesco Beretta (sous la dir.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Saint-Maurice (CH), Éditions Saint-Augustin, 2005, p. 13-39.
- Maire, Catherine *Giansenismo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, p. 683-686.
- Mansi, Giovanni Domenico, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, Welter, 1902, vol. XXXII, coll. 841-843.
- Mayaud, Pierre-Noël, *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation à la lumière de documents inédits des Congrégations de l'Index et de l'Inquisition*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Monfasani, John, "Aristotelians, Platonists and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy", *Renaissance Quarterly*, 46, 1993, p. 247-276.
- Motta, Franco *Copernicanesimo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, p. 408-413.
- Neveu, Bruno, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Pagano, Sergio, *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei*, nuova edizione accresciuta, rivista e annotata, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2009, p. CCXVIII-CCXXXII.
- Palumbo, Margherita, " 'Ma qui si tratta anche del mondo nella luna...'. La censura de *Le monde dans la lune* di Wilkins", *Bruniana & Campanelliana*, 17, 2011, p. 501-511.
- Panichi, Nicola, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010.
- Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.
- Prosperi, Adriano et Lavenia, Vincenzo et Tedeschi, John (sous la dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 5 voll., Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010.
- Provierda, Tiziana, "Essex e il Nolano. Un nuovo documento inglese su Bruno", *Bruniana & Campanelliana*, 4, 1998, p. 437-448.
- Quagliani, Diego, " 'Ex his quae deponet iudicetur'. L'autodifesa di Bruno", *Bruniana & Campanelliana*, 6, 2000, p. 299-319.
- Ricci, Saverio, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1660-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990.
- Ricci, Saverio, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2000.

*Le procès de Giordano Bruno par l'Inquisition*

- Ricci, Saverio, "Da Santori a Bellarmin. La politica romana e il processo a Giordano Bruno", in Paolo Giustiniani *et alii* (sous la dir.), *Giordano Bruno. Oltre il mito e le opposte passioni*, Actes du colloque de Naples, 17-18 février 2000, Napoli, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale-Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2002, p. 235-266.
- Ricci, Saverio, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno Editrice, 2008.
- Ricci, Saverio, "La censura romana e Montaigne". Con un documento relativo alla condanna del 1676, edito a cura di Caterina Fastella, *Bruniana & Campanelliana*, 15, 2008, p. 59-79.
- Ricci, Saverio, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.
- Ricci, Saverio, *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo*, Viterbo, Sette Città, 2009.
- Ricci, Saverio, *Montaigne, Michel de*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, vol. II, 1067-1070.
- Ricci, Saverio, *Bruno, Giordano*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, p. 228-232.
- Romeo, Giovanni, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Seidel Menchi, Silvana, "La Congregazione dell'Indice", in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, p. 39-40.
- Spruit, Leen, "Due documenti noti e due documenti sconosciuti nel processo di Bruno nell'Archivio del Santo Uffizio", *Bruniana & Campanelliana*, 4, 1998, p. 469-473.
- Spruit, Leen, "Giordano Bruno eretico: le imputazioni del processo nel contesto storico-dottrinale", in Miguel Angel Granada (sous la dir.), *Cosmología, teología y religión en la obra y el proceso de Giordano Bruno*, Actes du colloque de Barcelone, 2-4 décembre 1999, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2001, p. 111-129.
- Spruit, Leen, "Una rilettura del processo di Giordano Bruno: procedure e aspetti giuridico-formali", in Paolo Giustiniani *et alii* (sous la dir.), *Giordano Bruno. Oltre il mito e le opposte passioni*, Actes du colloque de Naples, 17-18 février 2000, Napoli, Facoltà Teologica dell'Italia meridionale-Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2002, p. 217-234.
- Spruit, Leen, "Un nuovo documento sulla censura degli scritti di Bruno", *Bruniana & Campanelliana*, 13, 2007, p. 573-576.
- Tedeschi, John, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, New York, Center for Medieval and Early Renaissance Studies-State University of New York at Binghamton, 1991.

SAVERIO RICCI  
Università della Tuscia  
saveriori@gmail.it



GIOVANNA VARANI

LUCAS HOLSTENIUS: UN INTELLETTUALE  
EUROPEO DELLA PRIMA ETÀ MODERNA,  
STUDIOSO DI *ALBERTUMSWISSENSCHAFT* FRA  
UMANESIMO E CONTRORIFORMA

NOTE INTRODUTTIVE ALLA *DISSERTATIO DE VITA ET SCRIPTIS*  
*PORPHYRII PHILOSOPHI* (1630)\*

**ABSTRACT:** The paper introduces and briefly explains the *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi* (DVSP 1630) written by the German scholar Lukas Holste (Lucas Holstenius). The DVSP is the first modern monograph about the neo-platonic Porphyry of Tirus. It does not concentrate on biographical aspects, but rather on Holstenius' involvement in the science of antiquity, especially as it applies to the study of Greek philosophy. Holstenius embraced and developed the intellectual inheritance of humanist Renaissance during the age of the Counter-Reformation. He adapted it to the new conditions although being conscious of the insuperable distance between antiquity and Christianity. He did not endorse the Renaissance idea of the assimilation of paganism in the *Respublica christiana*. On the contrary, his DVSP is representative of the spirit of the *République des Lettres*, characterized by a rigorous historical method, 'polyhistoric', which leaves apologetic or confessional worries out of consideration.

---

\* Con il seguente intervento intendo offrire un'anteprima della prossima pubblicazione di questo scritto holsteniano, tradotto e commentato. La *Dissertatio* verrà d'ora innanzi citata nell'edizione del 1711 con la sigla DVSP. Cfr. L. Holstenius, *De Vita et scriptis Porphyrii philosophi*, in J.A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, Lib. IV, Pars altera, Hamburgi, Ch. Liebezeit, 1711, p. 207-281. L'edizione [Fabricius](#) è consultabile nell'Archivio digitale dell'ILIESI FONTIonline; nelle citazioni sono attivi i link alla pagina della copia digitale.

**SOMMARIO:** L'articolo introduce ed espone brevemente la *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi (DVSP 1630)* scritta dallo studioso tedesco Lukas Holste (Lucas Holstenius). La *DVSP* è la prima monografia moderna sul neoplatonico Porfirio di Tiro. Il testo è incentrato più che sulla biografia di Porfirio sul modo in cui Holstenius applica allo studio della filosofia greca il suo approccio allo studio scientifico dell'antichità. Holstenius accoglie e sviluppa l'eredità intellettuale dell'umanesimo rinascimentale entro il rinnovato contesto dell'età della Controriforma. Consapevole della distanza incolmabile che separa l'Antichità dalla Cristianità, non si propone di assimilare il paganesimo nella *Respublica Christiana*, secondo tendenze prevalenti nel Rinascimento. Al contrario la *DVSP* incarna lo spirito della *République des Lettres*, caratterizzato da un metodo storico rigoroso, 'polistorico', al di fuori delle preoccupazioni e delle implicazioni apologetiche o confessionali.

**KEYWORDS:** Holstenius; Porphyry of Tirus; History of Antiquity; Polyhistoric method; *Altertumswissenschaft*

### 1. Posizione del problema

Sulla persona e attività dell'erudito, bibliotecario e bibliofilo, amburghese Lucas Holstenius (1596-1661), figura di spicco nel panorama spirituale del primo Seicento europeo, esistono attualmente studi<sup>1</sup> di tutto rispetto, che ne illustrano le vicende biografiche con speciale riguardo per l'opera di mediazione culturale e il ruolo svolto a favore dell'incontro fra regioni settentrionali del continente e mondo mediterraneo in prospettiva marcatamente sovranazionale.

Dopo l'indifferenza, almeno parziale, degli studiosi verso Holstenius nei secoli passati, nonostante la fama riconosciutagli all'unanimità,<sup>2</sup> infatti,

---

<sup>1</sup> Cfr. in particolare: P.J.A. Rietbergen, "Lucas Holstenius (1596-1661), Seventeenth-century Scholar, Librarian and Book-collector. A Preliminary Note", *Quaerendo*, 17, 1987, p. 205-231; A. Mirto, "Introduzione", in Id., *Lucas Holstenius e la corte Medicea. Carteggio (1629-1660)*, Firenze, Olschki, 1999, p. 7-61; A. Serrai, *La biblioteca di Lucas Holstenius*, Udine, Forum, 2000, p. 11-102; P. J. A. Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Politics*, Leiden, Brill, 2006, ch. 6: "Lucas Holste (1596-1661), Scholar and Librarian, or: The Power of Books and Libraries", p. 256-294; H.-W. Stork (ed.), *Lucas Holstenius (1596-1661). Ein Hamburger Humanist im Rom des Barock. Material zur Geschichte seiner Handschriftenschenkung an die Stadtbibliothek Hamburg*, Husum, Matthiesen Verl. I. Paulsen jr., 2008.

<sup>2</sup> La notorietà di Holstenius è un dato di fatto indiscutibile, tuttavia nel corso dei secoli si ritrovano su di lui solo accenni sporadici. Mancano considerazioni estese. Per riscontri più ampi cfr. L. Allacci, *Apes urbanae sive de viris illustribus*, Romae, L. Grignanus, 1633, p. 181-183; P. Lambecius, *Commentariorum de... Bibliotheca Caesarea Vindebonensi liber primus*, Vindobonae, M. Cosmerovius, 1655, Segm. XII, p. 11-13, Segm. XXII, p. 20 e p. 101-114; A. Clarmundus, *Vita clarissimorum virorum, das ist: Lebensbeschreibung ethlicher Hauptgelehrten Männer...*, Der dritte Theil... *Allen curieuses Gemüthern zu sonderbahren Nutzen und Vergnügen entworfen*, Mitterberg, Ch. G.

negli ultimi anni si è assistito quasi a una sua *Renaissance*. A rigore, perciò, non è indispensabile in esordio ripeterne minuziosamente la storia della vita, bensì è possibile puntare l'attenzione solo su alcuni punti decisivi e utilizzarli come sfondo per ricostruirne la statura e i tratti d'intellettuale della prima età moderna. Tuttavia, la relativa ricerca storiografica si trova ancora nelle fasi iniziali: da un lato, il ricchissimo epistolario<sup>3</sup> resta in buona parte inedito e allo stato manoscritto, conservato nei fondi di numerose biblioteche, tra cui la *Barberina*, l'*Angelica* e la *Vaticana* di Roma,<sup>4</sup> ma soprattutto, dall'altro, l'opera holsteniana richiede che sia tentato un confronto diretto con tutte le sue parti costitutive (teologica, storica, letterario-linguistica, geografica, storico-filosofica, critico-antiquaria)<sup>5</sup> in un quadro più sistematico di quanto non sia avvenuto sinora.

---

Ludwig, 1710, p. 49-55; A. Baillet, *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs...*, Nouvelle, éd. Amsterdam, Aux Depens de la Compagnie, 1725, T. I, p. 131; T. II, §532, p. 244-245; §923, p. 421; J. H. Zedler (Hrsg.), s.v. "Holstenius (Lucas)", in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 13., Leipzig, J. H. Zedler, 1735, coll. 674-676.

<sup>3</sup> Gli scambi epistolari con le più eminenti personalità della cultura e dell'editoria, a lui coeve, e le numerose amicizie internazionali (ad es. G. Naudé, Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Jacques e Pierre Dupuy, Jacques Sirmond, Johannes Meursius, Daniel e Nicolas Heinsius, Méric Casaubon, Sebastian Teugnagel) giustificano la qualifica di Holstenius come "uno dei punti di questa fitta rete europea, uno degli snodi del traffico intellettuale che legava soprattutto Francia, Italia e Paesi Bassi". Cfr. Serrai, *Biblioteca*, 2000, p. 13, 49. Su di esse cfr. [N. Wilckens], *Leben des Gelehrten Lucae Holstenii, Protonotari Apostolici...*, Hamburg, Th. Chr. Felginer, 1723, p. 34. Per un quadro complessivo sullo stato attuale del lascito epistolare holsteniano cfr. E. Horváth, *Holstenius' wissenschaftliche Korrespondenz*, in Stork, *Holstenius*, p. 215-217. Tra le raccolte di lettere pubblicate si segnalano soprattutto: [R. Simon (ed.)], *Antiquitates Ecclesiae orientalis, clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joh. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Peyrescii... Dissertationibus Epistolicis enucleatae...*, Londini, Wells, 1682; P. Burmann (ed.), *Sylloges Epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque, collecti et digesti per Petrum Burmannum, Leidae, Luchtman, 1727, spec. Tomus V.: Quo Nicolai Heinsii et virorum eruditorum, in Suecia, Germania, Belgio, Italia, et Gallia Epistolae... continentur*; J. F. Boissonade (ed.), *Lucae Holstenii Epistolae ad diversos*, Parisiis, in Bibliopolio Graeco-Latino-Germanico, 1817; L. G. Pélassier (ed.), *Lettres inédites de Lucas Holstenius aux frères Dupuy et à d'autres correspondents. Miscellanea nuziale Rossi-Teiss*, Trento, 1897; Mirto, *Holstenius*. Per il materiale conservato a Roma cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 19-21, n. 16.

<sup>4</sup> Sui problemi e sulle difficoltà in vista di un'adeguata classificazione del lascito librario holsteniano cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 86-102, spec. p. 89 e 97.

<sup>5</sup> Al riguardo non si può non segnalare una certa carenza. Mentre, infatti, gli studi sulla biografia e sull'attività di bibliotecario holsteniano sono numerosi (W. Friedensburg, H. Omont, H. Rabe, F. Wagner, R. Münzel, T. Schrader, A. Hudal, L. Hammermayer, A. Dain, J. Bignami Odier, Ch. Callmer, E. Horváth, P.J.A.N. Rietenbergen, Ch.M. Grafinger, P. Viani, D. Sacré), le indagini sulle discipline specifiche si fanno più rari. In ogni caso, meritano menzione, ad es., sull'opera geografica holsteniana l'ormai canonico saggio di R. Almagià, *L'opera geografica di Luca Holstenio*, Città del Vaticano, BAV, 1942;

È proprio in conformità con una simile direttrice metodologica che il saggio seguente si concentra sull'impegno holsteniano in materia di *Altertumswissenschaft*, circoscritto all'ambito filosofico. Esso si articola in due parti. La prima (§§ 2-3) procede a una contestualizzazione generale dell'operato holsteniano, senza tralasciarne il contorno esistenziale. La seconda (§§ 4.1-4.3) si addentra nella *DVSP*, offrendone uno sguardo d'insieme sintetico, ed evita note dettagliate che si è ritenuto opportuno rinviare a una sede più pertinente.

Senza dubbio, un ausilio prezioso, disponibile al presente, per intraprendere l'indagine sulla produzione di Holstenius proviene, almeno preliminarmente, dalla ricostruzione della sua biblioteca.<sup>6</sup> Nondimeno, si oppongono alla realizzazione compiuta dell'impresa sia la quantità di progetti non portati a compimento da lui e, quindi non pubblicati, rimasti per lo più allo stato di abbozzo inconcluso o di vago desiderio<sup>7</sup>, comunicato per via epistolare, sia la qualità stessa dei suoi pochi scritti, editi in vita. In essi prevale il taglio filologico-erudito. I riferimenti attestanti le immense disponibilità culturali di Holstenius vi si susseguono in modo incessante, rendendone la lettura ostica. L'impressione di un'invincibile aridità nozionistica non può essere vanificata con agio, così come il legame con il fortunato, ma datato, genere letterario-erudito della polistoria risulta innegabile. Eppure l'accostamento all'enorme patrimonio conoscitivo polistorico, si rivela oltremodo proficuo: consente di toccare con mano le modalità di ricezione dell'eredità spirituale antica da parte dell'incipiente età barocca, maturate attraverso fatiche inimmaginabili e con rara tenacia a vantaggio dei posteri, ossia, secondo la terminologia di quei tempi, "per

---

e a proposito dell'ambito letterario-filosofico, con speciale interesse verso la recezione del platonismo e del neoplatonismo, R. Häfner, *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philosophischer Kritik*, Tübingen, Niemeyer, 2003; B. Reis, "Holstenius und die Neuplatoniker. Anmerkungen zu den Hamburger Handschriften aus dem Besitz des Lucas Holstenius", in Stork, *Holstenius*, p. 57-89.

<sup>6</sup> Cfr. Serrai, *Biblioteca*.

<sup>7</sup> Sull'ignavia letteraria' del cosiddetto "cunctator literarius" Holstenius e sulle sue difficoltà a concludere un'opera intrapresa cfr. ad es. la lettera di Isaac Vossius a Nicolas Heinsius del 12 marzo 1648, in Burmann, *Sylloges*, T. III, p. 574, e lettera del 28 gennaio 1648, p. 577; lettera di Holstenius a Dormale dell'11 novembre 1634, in Boissonade, *Holstenii*, p. 482. Cfr. inoltre Serrai, *Biblioteca*, p. 69, n. 144, e p. 59.

l'utile pubblico".<sup>8</sup> Il discorso vale in particolare in riferimento agli studi prediletti di Holstenius, vertenti sulla filosofia platonica e neoplatonica.

*2. Coscienza inquieta e ricerca di ragioni: le bellissime 'fatighe' fra desiderata e traguardi irraggiunti. Gli 'studi' come ideale di vita in un 'secolo sciagurato'*

Per un incontro con l'opera holsteniana giova un'incursione nell'epistolario; in esso si scorgono i retroscena, altrimenti coperti e per lo più taciuti, sottesi all'intensa attività di studio di Holstenius. Meglio sarebbe, però, riconoscere la gravità degli ostacoli con cui egli dovette misurarsi nell'arco dell'esistenza pur di o proprio per poter perseguire il proprio ideale/sogno di ricerca scientifica e coltivare la propria passione (*amabilis insania*: Horat. *Od.* III 4,5) e necessità, per dirla all'antica, di *otium litterarium*.<sup>9</sup> Le lettere scambiate con amici o conoscenti o eminenti personalità della cultura e della politica coeva, in una fittissima rete di rapporti umani, contribuiscono a sondare nel profondo il tessuto della *Respublica litteraria* nella prima metà del secolo XVII, mettendone a nudo aspetti in genere trascurati, eppure drammaticamente presenti. In esse, infatti, accanto a confidenze esistenziali in senso proprio, riguardanti il temperamento individuale di Holstenius, compaiono dichiarazioni significative sotto il profilo scientifico-filosofico e storico-politico: Holstenius risalta nella propria verità di uomo colto, smarrito in tempi 'turbolentissimi' insieme con tanti altri compagni, partecipi della medesima odissea alla ricerca di libri rari, manoscritti, conoscenze 'in materia di cose antiche' o 'curiose'<sup>10</sup>, e soprattutto alle prese con l'assillante bisogno di pubblicare i risultati delle proprie indagini, rendendoli di pubblico dominio.

---

<sup>8</sup> Cfr. Mirto, *Holstenius*, p. 89, 115, 202, 249, 254, 256, 290. Sul 'danno pubblico' cfr. p. 270. Il tema della 'fatica'/'fatighe', qualificate, ora come 'bellissime', ora come 'dotte' ed 'erudite', sta al centro dell'epistolario holsteniano e corrisponde a una concezione della cultura umana, intesa come edificio via via costruito grazie all'impegno e al lavoro collegiale di ricerca, finalizzato alla fruizione universale del sapere con osservanza di saldi principi etici. Cfr. p. 81, 83, 88, 96, 113, 143, 158, 165, 177, 179, 180, 185, 196, 202, 208, 215, 228, 230, 258, 266, 279, 281, 289.

<sup>9</sup> Cfr. lettera del 25 maggio 1629 a Peiresc, in Boissonade, *Holstenii*, p. 145-148.

<sup>10</sup> La 'curiositas' è termine dal notevole spessore teoretico nella temperie culturale barocca. Sta a indicare di volta in volta o i requisiti di un'opera ben congegnata, vale a dire, accurata e ricca di risorse cognitive, capaci di destare stupore e 'senso di straniamento' rispetto al già noto e consueto, oppure la disposizione soggettiva, idonea a mettersi in cerca

Sarebbe erroneo rappresentarlo come una grande individualità avulsa dal contesto storico di appartenenza: la consapevolezza di svolgere un'opera comune per la restituzione di un patrimonio spirituale anch'esso comune, costituisce una costante dell'intero epistolario e si riscontra come componente essenziale nel progetto di *République des Lettres*, che anima il pensiero della prima modernità, coinvolgendo gli autori europei coevi. L'amara consapevolezza di vivere in totale solitudine, relegato in un ambiente di meschini cortigiani,<sup>11</sup> non impedisce a Holstenius di condividere con gli amici di ricerca ideali di armonica collaborazione per la scoperta della verità. La fondamentale lezione che si riceve dalla lettura delle lettere consiste nel ripudio di qualunque residuo solipsistico: la ricerca è un bene da condurre insieme a spiriti altrettanto nobili e non appartiene a chicchessia.<sup>12</sup>

L'atmosfera complessiva in cui gravitano questi uomini di talento, sempre in preda al pericolo di ritrovarsi le ali tarpate dalla malattia, dalla

---

di risposte, a partire da una condizione d'indigenza intellettuale. Cfr. Mirto, *Holstenius*, p. 89 e anche p. 45, 59, 72, 74, 83, 89, 100, 126, 143-145, 154, 167, 215, 219, 223, 225, 231, 232, 248, 252, 258, 261, 277, 281, 283, 285, 286, 290, 298, 300. Sul tema cfr. la raccolta antologica a cura di Chr. Daxelmüller, *Disputationes curiosae. Zum 'volkskundlichen' Polyhistorismus an den Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Würzburg, Bayerische Blätter für Volkskunde, 1979. Cfr. inoltre K. Schott, *La 'Technica curiosa' di Kaspar Schott [1608-1678]*; saggio introduttivo di M. J. Gorman e N. Wilding, con uno studio linguistico e traduzioni annotate dal latino a cura di M. Sonnino, pref. di P. Galluzzi, Roma, Ediz. dell'Elefante, 2000.

<sup>11</sup> Cfr. ad es. lettera a Carlo Dati del 29 maggio 1653, in cui si parla di "arti che la corte ricerca, principalmente questa di Roma", Mirto, *Holstenius*, p. 285. Le lagnanze sul servilismo cortigiano, in particolare romano, costituiscono una costante dell'epistolario e vengono espresse di frequente anche da parte dei corrispondenti di Holstenius. Cfr. al riguardo una lettera di Cristina di Svezia all'amico amburghese del gennaio 1657 da Pesaro, citata da Serrai, *Biblioteca*, p. 35, n. 58. Sul "malus saeculi mos, aut morbus potius" di perseguire la propria fama mediante la rovina altrui e con la pubblicazione di libri non rigorosi, ma gradevoli al gusto dell'epoca cfr. ad es. la lettera a Peiresc del 31 marzo 1628, in Boissonade, *Holstenii*, p. 83; sulla "summa ignorantia", invidia verso i più dotati e primato delle finalità venali, che serpeggiano negli uffici vaticani cfr. la lettera a Peiresc del 14 febbraio 1634, *ibid.*, p. 475-478. Cfr. inoltre Serrai, *Biblioteca*, p. 24, 45, 49-50.

<sup>12</sup> Anche la convinzione che i grandi 'tesori', custoditi nelle biblioteche, ossia le testimonianze e le opere lasciate da altri uomini, sia presenti sia antichi, debbano essere usati a "beneficio universale" sta a fondamento della bibliofilia holsteniana e della gioia per la nomina del 1653 a primo custode della Biblioteca Vaticana. Cfr. la lettera a Carlo Dati del 6 settembre 1653, in Mirto, *Holstenius*, p. 289-290. Questa propensione al 'servizio universale' gli è riconosciuta di buon grado pure dai suoi corrispondenti, particolarmente soddisfatti per l'evento (cfr. lettera di Leopoldo de' Medici a Holstenius del 13 sett. 1653, p. 292).

scarsità di tempo necessario, dalle strettezze finanziarie, dalla penuria di mezzi, a volte persino dalle rivalità o incomprensioni personali e, ancor più di frequente, dalla miope censura ecclesiastica e dall'incompetenza dei funzionari pubblici, viene dipinta nell'epistolario con le tinte del marasma intellettuale e della decadenza cortigiana di un'epoca.<sup>13</sup> Holstenius esprime la forte delusione di fronte alle limitatezze della vita romana, ben diversa da quella parigina, molto più soddisfacente sul piano culturale.<sup>14</sup> In una lettera del 21 aprile 1652 al dotto fiorentino Carlo Dati scrive:

Converrebbe a me di tessere una lunga apologia per scusare tante mancanze da me commesse verso la persona sua nell'ultimo soggiorno di Roma, si V.S. non avesse veduto, come la mia fortuna mercuriale di sbalzo mi mise in un viaggio inaspettato e multo contrario alla sanità mia tanto scombussolata, alla quale per ultima ruina non mancava altro che quell'asprissimo tempo che mi prese per strada. Però per nissun capo mi dispiacque più quella mia partenza che per togliermi l'occasione di riverire V.S. e ricordarli vivamente quanto per avanti in diverse volte havessimo ragionato circa la protezione e favorevoli aggiunti che hanno bisogno li miei studij, e tante fatighe ridotte a quel segno che V.S. vidde, le quali misse in pubblico illustrarebbero qualche parte d'erudizione assai recondita e curiosa, dove al contrario tra le presenti strettezze di Roma si vedono in pericolo manifesto di morire con l'autore senza frutto alcuno. E questa apprehensione ha fatto talvolta anco me rivolgere li occhi a quella stella regia del nostro settentrione che con benigno influsso favorisce ai tempi nostri le lettere et i letterati e che spontaneamente con dimostrazione ne meritata ne aspettata s'è degnata d'incaparrare le mie speranze. Però molte ragioni m'impediscono di pigliare la mira tanto lontana..., in modo ch'io considerando lo stato mio mi posso assomigliare alli uccelli chi tagliati l'ale si nodriscono in casa scarsamente, ne però possono volare per procacciarsi altrove partito migliore.<sup>15</sup>

Sarebbe erroneo attribuire tali amare considerazioni a un'indole particolarmente malinconica e frustrata. Esse s'inseriscono, piuttosto, in un più ampio orizzonte, travalicando i limiti individuali, per farsi denuncia storica dello stato deprecabile degli *studia humanitatis* in Italia. Provengono, infatti, da una lettera che spiega le ragioni del rifiuto di una cattedra di 'Humanità', resasi vacante allo Studio di Pisa dopo la morte di Gaudenzio Paganino, e offertagli dal duca Leopoldo de' Medici. Holstenius

---

<sup>13</sup> Sconsolata, frequentissima e comune a Holstenius e a tutti i suoi corrispondenti, è la constatazione del declino italiano. Cfr. ad es. la lettera di Giambattista Doni a Holstenius dell'11 sett. 1646, Mirto, *Holstenius*, p. 186.

<sup>14</sup> Sulla superiorità culturale parigina cfr. la lettera a Peter Lambeck del 25 maggio 1646, in Boissonade, *Holstenii*, p. 339-340.

<sup>15</sup> Lettera a Carlo Dati del 21 aprile 1652, Mirto, *Holstenius*, p. 266.

vi rivela i motivi della propria personale ritrosia, derivante non solo dall'età e dalla mancanza di salute, bensì soprattutto dalla predilezione per una "vita umbratica", dedita esclusivamente alla ricerca scientifica, lontano dai pubblici clamori e da occupazioni d'altro ordine.<sup>16</sup> Non può nemmeno risparmiare una frecciata velenosa verso le "declamazioni pubbliche, che la maggior parte si fanno *ad ostentationem sophisticam* ed è tenuto più dotto che ha la lingua più sciolta e la fronte meno vergognosa".<sup>17</sup> Con ciò contrappone due immagini di sapere, tra loro inconciliabili: l'una avida di "vano applauso del vulgo" e di onori, ma inconsistente e vacua, l'altra ripiegata sul lavoro ingrato di chi "suda sangue"<sup>18</sup> e si avventura nello "scrutinio delle cose più recondite", procurandosi il materiale necessario per la ricerca "a qualunque prezzo (*quovis pretio*)",<sup>19</sup> magari con l'unica prospettiva di poterne pubblicare i risultati "a proprie spese".<sup>20</sup> Da ultimo, comunque, mantiene un dignitoso distacco di fronte a frangenti storici tanto avversi e, in consonanza con la mentalità dei suoi tempi, non adombra spettri di rivolta socio-politica, semmai si limita a impetrare con tenacia la 'protezione' di potenti illuminati (ossia, della famiglia de' Medici, depositaria della 'stella regia' nel settentrione italiano), affinché possano e vogliano ristabilire le sorti degli studi classici e, in particolare, della filosofia di Platone.<sup>21</sup>

Un simile atteggiamento di resa almeno apparente, non solo mette a nudo il lato inquietante – in genere trascurato – del modo di vivere degli 'adepti' alla *Respublica litteraria*, costretti a una dipendenza servile da

---

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 266-267.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>18</sup> Lettera a Giuliano Periccioli dell'8 agosto 1648, *ibid.*, p. 230.

<sup>19</sup> Cfr. lettera a Peiresc del 25 febr. 1629, che impetra l'acquisto di una ventina di mss. comprendenti autori platonici, già appartenuti a Giulio Paci, in Boissonade, *Holstenii*, p. 123.

<sup>20</sup> Cfr. lettera a Carlo Strozzi del 13 ott. 1640, in Mirto, *Holstenius*, p. 81; a Giambattista Doni, 6 giugno 1643, con riferimento al progetto di pubblicare il *Codex Regularum*, che però uscirà postumo solo nel 1661, p. 128.

<sup>21</sup> Cfr. la lettera verosimilmente a Giambattista Doni, 3 marzo 1646, citata da Serrai, *Biblioteca*, p. 67: "Mi rallegro poi con S.V. della occasione che ha di esercitare il suo valore appresso li Ser.<sup>mi</sup> Principi, e lei non tralasci di essortare il Ser.<sup>mo</sup> Principe Leopoldo di rimettere in piede la philosophia antica, principalmente quella di Platone. Qui le lettere son in nissuna stima, anzi l'ignoranza triumphà; benche questo sia mal commune per tutta l'Italia". Cfr. pure a Carlo Dati, 21 aprile 1652, in Mirto, *Holstenius*, p. 266; a Leopoldo de' Medici, 24 aprile 1649, con riferimento al platonista Ismael Boulliau, p. 248; a Leopoldo de' Medici, 30 gennaio 1649, p. 245.

influenti signori, corti, istituzioni politiche o religiose, pur di soddisfare le esigenze primarie dell'esistenza e dell'operare intellettuale, ma, in qualche modo, lascia trapelare indizi o ipotesi giustificate sui motivi che favorirono, per un verso, la mancata, piena esecuzione di numerosi studi holsteniani, per l'altro, l'assenza della stampa persino di opere già portate a compimento.

Appellarsi soltanto all'instabilità del volere, al perfezionismo, alla ritrosia verso la scrittura e alla volubilità del carattere di Holstenius, ovvero a meri argomenti psicologici, non basta per rispondere al quesito: una pluralità di fattori concomitanti, piuttosto, sembra aver giocato in merito un ruolo determinante. Più precisamente, è inevitabile ricordare la mole oggettiva d'incombenze, sia politiche sia pastorali, e le molteplici 'occupazioni', assegnategli dal proprio 'Padrone', cardinal Francesco Barberini, o previste dal lavoro di primo custode della Biblioteca Vaticana. A varie riprese egli protesta nella propria corrispondenza epistolare contro di esse, dal canto loro null'altro che sgraditi episodi di "vita desultoria",<sup>22</sup> patiti come mere distrazioni da impegni molto più gratificanti, ossia come impedimento agli "studi suoi", e sottrazione di tempo prezioso. Gli amici, in particolare Giambattista Doni, da parte loro, ritornano costantemente sul medesimo fastidio, esprimendo, per un verso, raccapriccio nei confronti degli obblighi quotidiani e, per l'altro, rammarico a causa dell'inevitabile perdita di tempo, attratti piuttosto dal sogno dell'"ingolfarsi"<sup>23</sup> nelle "librerie" e nelle ricerche erudite.

Vale la pena di considerare anche le difficoltà finanziarie, legate, per un verso, alla pubblicazione di libri, di per sé dispendiosa soprattutto in quegli anni, e, per l'altro, alla condizione subordinata del 'famigliare' Holstenius, non sempre sostenuto adeguatamente dal cardinal Barberini che durante la vita del proprio dipendente si mostrò interessato a problemi di urgenza stringente, come l'eventuale transizione di protestanti nordici al cattolicesimo (*Rekatholisierung*), da realizzarsi mediante il concorso del *provisor* Holstenius,<sup>24</sup> più che alla pura e gratuita ricerca scientifica.

---

<sup>22</sup> Cfr. a Peiresc, 5 dic. 1629, in Boissonade, *Holstenii*, p. 174-178.

<sup>23</sup> Cfr. Giambattista Doni a Holstenius, 11 settembre 1646, con riferimento a Nicolas Heinsius, in Mirto, *Holstenius*, p. 186.

<sup>24</sup> Cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 34-36, 47-48. Sulla cosiddetta *Rekatholisierung* cfr. A. Herzig, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierungspolitik vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

In altri termini, scritti di argomento apologetico in senso proprio avrebbero guadagnato un'attenzione maggiore e un successo editoriale più garantito. In fondo, la raccolta e l'analisi di vecchi manoscritti greci e latini sarebbe servita solo per via indiretta all'immediata causa apologetica. Soltanto in un secondo tempo, o forse addirittura mai, la domestichezza con il lascito speculativo neoplatonico, conseguita attraverso l'applicazione di severi criteri filologici, si sarebbe rivelata di una qualche utilità per l'opera di ri-evangelizzazione, per un'opera, cioè, dai cui orizzonti di certo esulava la gratuità del conoscere scientifico (storico o filosofico) fine a se stesso. Non si deve trascurare al riguardo la diffidenza generalizzata verso il pensiero platonico, tipica della Controriforma. Quindi, edizioni di autori pagani, indipendentemente dalle specifiche posizioni astronomiche, magari eliocentriche come nel caso dei neoplatonici, e, di conseguenza, a prescindere dalla contemporanea condanna di Galilei<sup>25</sup> *in puncto* di astronomia, non avrebbero favorito in ogni caso l'appoggio di influenti patroni, vicini agli ambienti vaticani, e il loro sostegno in vista della stampa, per il semplice fatto di essere testimonianze pagane e, in quanto tali, ritenute sacrileghe, oltreché immorali e, comunque, inaffidabili sotto il profilo dogmatico per la fede ortodossa e sospette, se di matrice platonica più che aristotelica.

La censura post-tridentina, del resto, raggiunse punte estreme nel secolo XVII, estendendosi alla produzione libraria senza particolari discriminazioni o scrupoli. Holstenius si mantenne per l'intera esistenza sotto il suo ferreo controllo. Ne fece le spese ad es. l'opera di storia ecclesiastica *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, considerata il suo capolavoro o lo

---

<sup>25</sup> Vanno segnalate l'ammirazione e soprattutto la grande stima di Holstenius verso di lui per la statura di scienziato e per le doti intellettive *sic et simpliciter*, più che sulla base di precise ragioni astronomiche. Sulle orme di Häfner, Reis, *Holstenius*, p. 74-77, ricorre all'argomento dell'eliocentrismo neoplatonico (e copernicano), vicino alla prospettiva galileiana, avversata dai gesuiti del Collegio Romano, per motivare la mancata pubblicazione di scritti holsteniani, vertenti su esponenti del neoplatonismo. Mi allontano da questa ipotesi per impostare il problema in termini più generali: non si può dimenticare al riguardo, infatti, che da parte di Holstenius non vennero mai date alla stampa non solo certe opere neoplatoniche o di filosofia naturale, ma anche di storia ecclesiastica, quali il *Commonitorium* (sulle vite dei pontefici), di cui restano solo la menzione nelle lettere a Peiresc del 6 sett. 1636 e a Jean Morin del 7 marzo 1640, rispettivamente in Boissonade, *Holstenii*, p. 272 e 300-302.

studio che più ne assorbì le energie e nel quale mise in luce la propria sagacia investigativa con maggiore efficacia.<sup>26</sup>

Nell'epistolario in cui Holstenius, di norma, si mantiene compassato e molto sereno nel giudizio, non esita a usare verso i metodi censori repressivi, adottati dalle autorità ecclesiastiche romane, toni risentiti, sino a recriminare le "Harpye" e i "frati" responsabili di tanto scempio, oltre alla "monachorum censura".<sup>27</sup> Tradisce così, suo malgrado, il disagio di una vita da intellettuale non irreggimentato, anche se volutamente, in quadri universitari, costretto a impetrare la "protezione" dei potenti per i propri studi, e di *déraciné* 'transfuga' dalla Germania luterana, in fondo, sempre guardato con un certo sospetto nella corte vaticana.

### *3. L'interesse per il neoplatonismo nel contesto polistorico*

Si è accennato sopra al favore, riservato da Holstenius nei propri studi, al platonismo e al neoplatonismo, non ancora differenziatosi dal comune alveo storiografico del platonismo *tout-court*.<sup>28</sup> Secondo le testimonianze offerteci da Holstenius medesimo, esso risale ai primi anni di studi universitari e alla frequentazione di Daniel Heinsius, a detta dell'amburghese, unico conoscitore del pensiero platonico del tempo.<sup>29</sup> A ragione si è sottolineata la portata propriamente bibliografico-erudita e filologica dell'accostamento holsteniano al platonismo.<sup>30</sup> Altrettanto giustamente si è ribadito che Holstenius non è filosofo<sup>31</sup> e, dunque, che non

---

<sup>26</sup> Cfr. Rietbergen, *Holstenius*, p. 217.

<sup>27</sup> Cfr. la lettera a Desiderio Montagnani del 12 gennaio 1647 in Mirto, *Holstenius*, p. 205; la lettera a Dupuy del maggio 1629, in Boissonade, *Holstenii*, p. 464-467.

<sup>28</sup> Sul problema cfr. G. Varani, *Pensiero 'alato' e modernità. Il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559-1807)*, Padova, Cleup, 2008.

<sup>29</sup> Cfr. a Peiresc, 25 febbraio 1629, Boissonade, *Holstenii*, p. 124. Nella lettera Holstenius, fra l'altro, ricostruisce la genesi del proprio interesse verso il platonismo. Cfr. anche p. 125-126; a Peiresc, 25 maggio 1629, p. 146. All'università di Leida, comunque, Holstenius poté avvalersi anche dell'insegnamento di altri filologi provvisti di conoscenze platoniche e neoplatoniche. Inoltre, durante il soggiorno parigino, egli frequentò il gesuita, grande erudito, Denis Petau (1583-1652), profondo conoscitore di Patristica e pensiero neoplatonico.

<sup>30</sup> Cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 37.

<sup>31</sup> Cfr. Reis, *Holstenius*, p. 79. Quest'ultimo studio, per quanto ne so, è sinora il migliore sulla recezione holsteniana del neoplatonismo. Ho, tuttavia, alcune riserve. A mio giudizio, Reis tende a sottolineare, in ordine al favore mostrato da Holstenius verso il

gli si può chiedere una valutazione filosofica in senso stretto del platonismo.

Un esame ravvicinato della *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi*, da lui edita due volte in vita (nel 1630 a Roma, con l'uscita del suo "foetus abortivus"<sup>32</sup> durante l'assenza dall'Italia, dovuta al viaggio in Polonia, e nel 1655 a Oxford), nondimeno, consente di scorgere in essa una valenza storiografica, degna di considerazione. In effetti, non ci si trova alle prese né con una semplice traduzione né con l'edizione critica dell'opera di un autore neoplatonico,<sup>33</sup> bensì, per quanto ne so, con una delle prime se non la prima monografia storico-filosofica, relativa a un filosofo tardo-antico, prodotta in età moderna, che richiede un ripensamento di carattere storiografico e non solamente 'poesiologico'.<sup>34</sup> Non a caso, questo scritto holsteniano ha rivendicato importanza anche all'interno della tarda *Porphyrius-Forschung*.<sup>35</sup> Esso, in qualche modo, contravviene all'abitudine, diffusa nell'ambito storiografico della prima modernità, di rappresentare il neoplatonismo all'insegna della corralità, indifferenziata al proprio interno, dei seguaci di Platone. Per la prima volta con Holstenius non ci si occupa dei "recentiores Platonici" nel loro complesso,<sup>36</sup> ossia di un coacervo di

---

platonismo-neoplatonismo, soprattutto, il peso avuto da motivi teologici, in particolare decisivi, a suo giudizio, per la conversione al cattolicesimo (cfr. p. 71-74 e spec. 79), lasciando un po' in ombra l'aspetto più propriamente storiografico e scientifico dell'interesse verso il neoplatonismo, che, invece, mi sembra prevalere in Holstenius.

<sup>32</sup> Cfr. la lettera a Peiresc del 4 dicembre 1636, in Boissonade, *Holstenii*, p. 275. Il disappunto di Holstenius dipendeva soprattutto dalla mancata ultima revisione del testo definitivo, oltretutto dall'insoddisfazione verso i caratteri greci, usati dalla tipografia vaticana.

<sup>33</sup> Da questo punto di vista non va dimenticato lo speciale impegno, riservato, almeno a titolo di proponimento, da Holstenius all'edizione di autori neoplatonici, in particolare Giamblico.

<sup>34</sup> Cfr. al riguardo Häfner, *Götter im Exil*, p. 81-173 (spec. p. 113-115). Il capitolo dedicato a Holstenius s'intitola: *Platonische Poesiologie und kopernikanische Astronomie*.

<sup>35</sup> Il primo studio, pubblicato nel XX secolo (1913), riguardante Porfirio ad es. cita, per quanto nei termini di una sua svalutazione, il trattatello holsteniano. Cfr. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim, Olms, 1964 (Repr. Nachdr. d. Ausg. Genève 1913), p. II, 57, 67, 112.

<sup>36</sup> Ciò non significa che Holstenius ignori i "Platonici recentiores" (locuzione agostiniana, richiamantesi a quella di Clemente Alessandrino, *ek tes akademias neoterikoi*, di *Strom.* II 21, e invalsa nel corso dei secoli) o non li tenga nel debito conto. Porfirio è sempre indagato da lui nel contesto del platonismo-neoplatonismo. Cfr. *DVSP*, p. 235-236. Con la *DVSP*, tuttavia, mutano le modalità di approccio ad esso: Porfirio viene messo in primo piano nella propria individualità, ma anche altri neoplatonici (soprattutto Proclo, Giamblico, Ierocle) vi compaiono con piena identità personale ed esprimono

pensatori, per un verso, difficilmente riconducibili al comun denominatore di una severa logica apodittica, e, per l'altro, sempre più esposti alla taccia di tralignamento dottrinale in quanto 'invasati' e 'visionari' (*Schwärmer*).

Holstenius procede nei loro confronti con la mentalità dello storiografo che, innanzitutto, percepisce l'insufficienza della categoria generale di 'Platonici' *tout court* e, proprio per questo, opera distinzioni al suo interno, mettendo nel debito rilievo l'individualità porfiriana. Porfirio non si ritrova ridotto alla condizione di mero discepolo di Platone e/o di Plotino, privo di qualunque autonomia speculativa, bensì presenta tutti i requisiti propri del filosofo indipendente e, addirittura, a volte critico verso lo stesso Platone.

Holstenius, consapevole della grandezza di Porfirio, ne intraprende lo studio accurato. Deroa a una metodologia incentrata sulla pura esposizione doxastico-aneddotta di episodi biografici, attribuiti per sentito dire o per tradizione indiretta a uomini illustri, e si premura, in primo luogo, di accertare gli estremi della vita di Porfirio, filologicamente più attendibili, come ad es. l'origine geografica o la cronologia. Compie, inoltre, una ricognizione della produzione libraria porfiriana, ancora o non più disponibile, e di quella solo sopravvissuta nelle menzioni degli studiosi posteriori.

Una simile impostazione può essere intesa, solo se si tiene conto del peso avuto dall'attività polistorica per lo sviluppo di una storiografia filosofica, propriamente detta; mentre occorre deporre il senso di ripulsa che l'eccesso di nozioni dotte può scatenare nella nostra sensibilità di lettori del XXI secolo, memori della condanna kantiana di questa forma di erudizione 'ciclopica', priva dell'occhio filosofico. Solo in apparenza, la dovizia sorprendente di informazioni, fornite dalla polistoria, va imputata a un arido sfoggio di 'multiscienza' fine a se stessa. In realtà, essa adempie a un compito storico-sociologico notevole, provvedendo a una sistemazione enciclopedica delle conoscenze scientifico-filosofiche a disposizione di un'epoca e alla loro divulgazione.

---

giudizi attraverso i loro scritti. Questa svolta metodologica è favorita dal sostanziale vuoto di conoscenze storiografiche sul conto di singoli neoplatonici, riscontrabile ai tempi di Holstenius: di fatto la constatazione di una patente lacuna negli studi non poteva che stimolare-mettendo-in-moto prepotentemente in lui il bisogno-desiderio di esplorare un territorio tanto vasto e ancora vergine. Holstenius tradisce, al riguardo, la consapevolezza dell'includibilità di un arduo compito storico-filosofico, ormai improcrastinabile.

Holstenius, dal proprio canto, sollecito dell'‘utile pubblico’ nella misura del possibile, non può che prediligere un tale genere letterario-espositivo, in nome di una concezione della cultura comunicativa al massimo grado. Dunque, il suo Porfirio, contrariamente alle prime apparenze, non si riduce a un saggio di prodezza erudita da relegarsi in un “bibliotafio”,<sup>37</sup> bensì si rivela un veicolo di diffusione conoscitiva che si rivolge a una cerchia di lettori ‘curiosi’, appassionati ‘in materia di cose antiche’ e non così estranei al mondo della vita, da non patirne in prima persona le ‘turbolenze’ e le angosce. Nel presentare un pensatore antico, tanto compromesso e svilito come Porfirio, invisibile a larghi strati del cattolicesimo e del protestantesimo per motivi confessionali,<sup>38</sup> Holstenius si assume un compito delicato, sia sotto il profilo storico-sociale sia più specificamente scientifico.

Proclama alta, con ciò, l’esigenza di oltrepassare lo strato spesso delle dicerie a favore dell’imparzialità scientifica e di un sereno distacco dalla contingenza storica, esprimendo l’esigenza di sviluppi aconfessionali della storiografia filosofica.<sup>39</sup> Egli invita a non denigrare l’intera opera di Porfirio sulla base di un unico scritto “infelicissimus”, il *Contra Christianos*, che, peraltro, s’impegna a non trascurare. Il monito mira al riscatto dalle interpretazioni del passato o di qualunque altro fenomeno, che si accontentino di prendere atto dei frammenti isolati di verità, avulsi dalle contestualizzazioni complessive.

---

<sup>37</sup> Sulle “strettezze” rimproverate ai “bibliotafi italiani” dagli studiosi stranieri del tempo, in sintonia sul punto con Holstenius, cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 16-17.

<sup>38</sup> A proposito della nomea di Porfirio in ambito cattolico, va ricordato che nella prefazione della sua bolla *Exurge, Domine* (15 giugno 1529) il papa Leone X chiama il “nemico della fede” Lutero “novus Porphyrius”, in segno di massimo disprezzo. Analogamente Lutero, da parte sua, non riserva indulgenza a Porfirio dalla cui logica prende le distanze, giungendo a sostenere nella *Disputatio contra scholasticam theologiam*, Th. 52: “Bonum erat ecclesiae, si Porphyrius theologis natus non fuisset cum suis universalibus” (v. 324, 11-12). Cfr. Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin-New York, De Gruyter, 2001, spec. p. 415-430.

<sup>39</sup> Questo è il motivo fondamentale del mio parziale distacco da Häfner che mi sembra sottolineare esclusivamente il peso dell’apologetica cristiana anche nella ricezione holsteniana del platonismo, senza intravedere nella *DVSP* spiragli di rottura con un’impostazione confessionale della storiografia filosofica, in velata sintonia con la ‘svolta’ critica, intrapresa da Ioseph Iustus Scaliger e Isaac Casaubon, cui, tuttavia, Häfner stesso accenna (Häfner, *Götter im Exil*, p. XXIX). Nella sua analisi, a mio giudizio, traspaiono i limiti e la fragilità storiografica, dovuta all’eccessiva genericità, della categoria di ‘umanesimo cristiano’ (*christlicher Humanismus*), cui egli si richiama.

Proprio perché egli antepone alla fallacia dei luoghi comuni la severità della verifica dei reperti a disposizione dello studioso, ossia dei testi antichi conservati, richiama alla necessità di un'ermeneutica corretta di questi stessi testi, sulla base di conoscenze linguistico-filologiche adeguate.

Di conseguenza, lo studio del passato non diviene per lui una fuga dagli incomodi del presente. Implica, di contro, la possibilità di restituire al consorzio umano la memoria di quanto, appartenendo ai più splendidi traguardi dell'umanità (*monumenta ingenii*), non può essere taciuto, ma richiede di essere riscoperto e salvato dall'incuria e dagli affronti del tempo. Si traduce, in definitiva, nell'acquisizione di una più profonda consapevolezza di ciò che compete all'uomo in quanto tale e in un raggiungimento della bellezza suprema.<sup>40</sup> Il pensiero d'ispirazione platonica, in specie, esibisce agli occhi di Holstenius i migliori requisiti per una buona riuscita dell'impresa, sebbene egli si limiti a offrire soltanto scarsi accenni ai possibili sviluppi etico-filosofici senza diffondersi su di essi con la dovuta accuratezza. Se l'approfondimento di temi filosofici in senso proprio nel trattatello manca, tuttavia, bisogna dare atto a Holstenius di aver adempiuto con tenacia ferrea e intelligenza al proprio compito ancillare di cultore degli *studia humanitatis*, preparando, da un punto di vista storiografico-filologico, il terreno più idoneo anche per uno studio, speculativo ed ermeneutico, del pensiero neoplatonico, libero da ipoteche sovrascientifiche, confessionali o 'mitologiche'.

#### 4. *Dissertatio de vita et scriptis philosophi Porphyrii: rassegna dei contenuti*

##### 4.1. *Linee storiografiche di accesso a Porfirio*

Nella *DVSP* è possibile vedere in concreto il modo di procedere di Holstenius. Egli articola il proprio scritto in 11 capitoli e non in 10 come, invece, stabilisce l'errata numerazione sia nell'edizione del 1630 sia in

---

<sup>40</sup> Con queste tematiche si cimenta ancor più esplicitamente la *Dissertatio* holsteniana *De selectioribus compositionibus Academicis asservandis ac publicandis*, che si riferisce allo statuto dell'Accademia degli umoristi, fondata per la promozione degli *studia humanitatis* a integrazione di quella dei Lincei, interessata, da parte sua, in prevalenza alle scienze naturali. Cfr. Häfner, *Götter im Exil*, p. 125 e 589-595. Holstenius ne era membro.

quella del 1655.<sup>41</sup> Dal capitolo primo al sesto si occupa propriamente della vita di Porfirio; dal settimo sino alla fine ne illustra gli scritti.

Nell'esordio del primo capitolo si diffonde sulle modalità metodologiche cui ottemperare nella propria indagine, scostandosi dai tipici canoni polistorici cui, pure, si attiene in linea di massima. Con ciò inserisce i dati particolari in un progetto complessivo: le informazioni erudite tornano utili per comprendere la figura e l'opera di Porfirio senza, tuttavia, rappresentare il fine ultimo dell'intero trattatello. Esse ne sono i semplici mezzi per suffragare tesi interpretative davanti al lettore e Holstenius rivela nel loro uso accorto la propria statura di studioso consapevole e non di semplice raccoglitore/collezionista<sup>42</sup> di libri.

La prima questione affrontatavi riguarda il significato della biografia all'interno della storiografia, in generale, e di quella filosofica, in particolare, nel quadro di una trattazione del rapporto fra 'sapienza' e 'saggezza' (*sapientia, prudentia*) all'insegna dei moduli teorici classici. A proposito del genere biografico, applicato alla filosofia, egli distingue, sulle orme di Teodoro di Ciro, fra una biografia teoretica, vertente soltanto sulla considerazione delle dottrine dei filosofi (*alii dogmata tantum & sententias Philosophorum recensent*) e una mista, tendente a coniugarne lo studio dei pensieri con quello dell'esistenza personale (*alii vitas quoque singulorum dogmatis adiungunt*).<sup>43</sup>

L'*excursus* iniziale lascia comprendere come l'accostamento holsteniano a Porfirio rientri nel progetto più ampio di accedere alla realtà storico-teoretica del neoplatonismo in modo sistematico, ossia di affrontare un capitolo della storia filosofica, ancora abbastanza trascurato.<sup>44</sup> A tal fine

---

<sup>41</sup> Nell'edizione del 1630 si ritrova l'inizio del capitolo 5 a p. 27 ed erroneamente (in luogo del 6) a p. 32; nell'edizione del 1655 il capitolo 7 incomincia a p. 32, ma erroneamente pure a p. 39 (in luogo del cap. 8).

<sup>42</sup> Sul punto cfr. Serrai, *Biblioteca*, p. 87-101.

<sup>43</sup> Cfr. *DVSP*, p. 208.

<sup>44</sup> Dopo la splendida parentesi rinascimentale, piuttosto svigoritasi, agli inizi del Seicento gli studi platonici, almeno ufficialmente, non sembrerebbero godere in Europa di una speciale fortuna. Il monito sollevato dal quinario *De Platone caute legendo* di Giambattista Crispo (1594) suona sintomatico della diffidenza controriformistica, nutrita in Italia, verso la filosofia greca pagana, per quanto, soprattutto in Germania vada consolidandosi il diligente lavoro di pubblicazione dei testi antichi in lingua originale. I cosiddetti Platonici di Cambridge non sono ancora fioriti e, comunque, non potrebbero essere reputati storiografi in senso stretto. Il discorso vale pure per gli altri teologi o filosofi propriamente detti, che si richiamano a Platone e ai platonici con finalità speculative e non

Holstenius riprende sul conto di Porfirio “il giudizio concorde dell’antichità”, indebolitosi in età moderna, richiamandosi all’immagine damascena dell’“aurea catena dei Platonici più recenti”,<sup>45</sup> per accordare il “nome ambizioso di filosofo” al solo Porfirio (*Philosophi cognomen uni Porphyrio proprium ac peculiare*).<sup>46</sup> La sua preferenza per la considerazione della ‘fortuna’ di Porfirio presso gli antichi, più che presso i moderni, s’iscrive nella valorizzazione delle ‘fonti’.<sup>47</sup>

Dal capitolo secondo al quinto vengono esaminati aspetti geografici e cronologici della vita porfiriana secondo un certo positivismo metodologico.

---

storiografiche. Ad es. il capolavoro di Denis Petau, l’*Opus de Theologicis Dogmatibus*, ricco di rinvii alla filosofia neoplatonica, esce tra il 1644 e il 1650, dunque, dopo la *DVSP*; il *Systema Theologiae Gentilis* (1679) del teologo luterano Tobias Pfanner (1641-1716/1717), contenente numerosi rimandi al pensiero platonico e neoplatonico, è anch’esso tardo rispetto a Holstenius. I possibili esempi consimili abbondano. Lo studioso che più si avvicina a Holstenius, per impostazione di ricerca e per il metodo adottato nell’ambito della storia ecclesiastica, Nathaniel Lardner (1684-1768), pubblicherà il proprio capolavoro, *The Credibility of the Gospel History*, diviso in due parti e comprendente 14 volumi, solo tra il 1727 e il 1756. Il cap. 37 della seconda parte verte su Porfirio, indagato approfonditamente in qualità di autore del celeberrimo scritto anticristiano. Cfr. N. Lardner, *Works in Five Volumes*, vol. IV, Part II, London, T. Bensley, 1815, cap. 37, p. 209-250, spec. p. 211, con rinvio a Holstenius.

<sup>45</sup> Cfr. *DVSP*, p. 232: “melior antiquitas unumquemque philosophorum illustri aliquo cognomine distinxit. Nam ut Pythagoram philosophum, sapientem Socratem, divinum Platonem, Aristotelem daemonium, magnum Hippocratem, aliosque maiorum gentium sapientes taceam; aurea illa recentiorum Platoniorum catena, ut Damascius eam vocat, simili nominum varietate à Proclo aliisque posterioribus ornatur: qui Ammonium *theodidakton*, Plotinum *megan*, Longinum *kritikotaton*, Amelium *gennaion*, Theodorum *thaumaston*, Iamblichum *theion*, solum vero Porphyrium *philosophon* religiosa quadam observatione ubique appellant”.

<sup>46</sup> La posizione holsteniana può rivendicare estrema attualità alla luce degli studi porfiriani più recenti. Cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002; R. Goulet (éd.), s.v. “Porphyre”, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, publ. sous la direct. de R. Goulet, 5b, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 1289-1468, in particolare p. 1429. Essa urta in modo stridente con la tesi di Bidez che, di contro, sminuisce al massimo grado l’attitudine filosofica di Porfirio, da lui ritenuto semmai un semplice ‘polygraphe’, ‘compilateur’, ‘erudit’ ed ‘épigone’, incapace della ben che minima originalità. Cfr. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 132-136.

<sup>47</sup> Cfr. *DVSP*, p. 236: “Atque haec commemoravi, ut ostenderem, ex quibus fontibus pleraque Porphyrii dogmata promanarint, ea praesertim quae de corporis & sensuum fuga, de cura animi, mentisque cultu & elevatione in Deum praeclare scripsit, & quo in pretio sint habenda. cum aquae eo soleant esse puriores, quanto propius sua origine absunt”. In particolare, le ‘fonti’ significano per Holstenius, di volta in volta, 1. i testi ‘archetipi’ dell’autore indagato, 2. l’eredità spirituale cui è dovuta la sua formazione, 3. le testimonianze a lui contemporanee o immediatamente posteriori. In ogni caso, indicano i reperti di un passato, in buona parte sconosciuto, da rivisitare con spirito pionieristico.

L'impostazione simpatetica degli studi neoplatonici umanistico-rinascimentali può dirsi così abbandonata, non tanto per un accentuato filologismo o per un'impronta erudita di fondo, quanto piuttosto in ragione di una concezione diversa della storiografia filosofica. La passione per gli *studia humanitatis*,<sup>48</sup> comune a Ficino e a Holstenius, alla fine diverge: Holstenius si mostra consapevole della distanza, sotto molti rispetti incolmabile, del proprio oggetto d'indagine e non ne ripropone una lettura riattualizzante, finalizzata al rinnovamento della *Respublica christiana*. Egli, semmai, appartiene alla *Respublica litteraria* e la differenza tra i due 'organismi' è sostanziale.

#### 4.2. *Motivi dell'attenzione di Holstenius per il 'filosofo' Porfirio*

Nell'esordio del capitolo 6 affronta il tema dei requisiti peculiari del filosofo, secondo un'esplicita prospettiva platonica, arricchita da motivi pitagorici. Sottolinea la predilezione di Platone verso le qualità intellettive dell'individuo, tanto spiccata in lui da consentire l'ammissione ai "recessi della filosofia"<sup>49</sup> di servi e barbari, vale a dire di persone disagiate sul piano materiale, purché sagaci e nobili interiormente. Egli sembra, con ciò, fortemente attratto dall'idea platonica della filosofia, incarnatasi nella persona del filosofo Porfirio, cioè di colui che, mediante una vita austera e sobria, conforme alla disciplina pitagorica,<sup>50</sup> seppe elevare l'animo alla contemplazione dell'ente supremo, separandosi dal flusso della materia corporea e mortale.<sup>51</sup> Apprezza, infatti, in particolare le implicazioni etico-

<sup>48</sup> Sulla diversa qualità degli *studia humanitatis* coltivati in temperie barocca, rispetto a quelli umanistico-rinascimentali, cfr. anche Reis, *Holstenius*, p. 73-74.

<sup>49</sup> Cfr. *DVSP*, p. 232: "cum Pythagoras & Socrates, atque ipse etiam Plato, servos & barbaros ingenio praestantes ad philosophiae adyta admiserint".

<sup>50</sup> Cfr. *DVSP*, p. 234: "Porphyrius sicco & sobrio vivendi genere, ex Pythagoreorum praeceptis instituto, ita compressit, ne à seriis cogitationibus animum avocaret, aut rationis fraena excuteret".

<sup>51</sup> Cfr. *DVSP*, p. 232: "Verum ingenii acumen ac docilis solertia, & memoria depositi tenax, caeteraque animi dotes [...] adeo sunt necessariae; ut frustra quis ad praeclearam sapientiae laudem adspiret, & ambitiosum Philosophi nomen affectet, si hisce destituatur adminiculis: sine quibus animus nequaquam ad coelestium rerum pervestigationem, & ad supremi ac beatissimi illius entis contemplationem elevari potest: quod ab erroneo materiae fluxu secretum, subductumque a sensibus solo intellectu cognoscitur. Atque hac ingenii praestantia nescio an quisquam veterum (principes illos philosophorum solos excipio) cum Porphyrio comparari queat. & scripta, quae ex plurimis pauca supersunt, sublimis ingenii acumen, & egregiam philosophandi rationem testantur. Et consentiens

pratiche del platonismo, ossia l'apertura alla dimensione concreta dell'esistere, in vista di una trasformazione radicale dell'anima, con l'assoggettamento delle passioni più basse alla guida dell'intelletto.<sup>52</sup>

A suo avviso, Porfirio eccelse pure nell'agevolare agli altri la comprensione sia di Platone sia di Aristotele mediante commentari alle opere di entrambi<sup>53</sup> in prospettiva 'concordistica'. Porfirio sarebbe stato un 'autentico interprete' dei due grandi filosofi, perché con trasparenza di linguaggio e lucidità di pensiero avrebbe contribuito a illustrarne le oscurità, a chiarirne i dubbi e a correggerne le falsità,<sup>54</sup> aprendo nuove vie di ricerca. In definitiva, se Holstenius colloca Porfirio in un'atmosfera spirituale pitagorico-platonica, tuttavia, non ne misconosce le ripetute trasgressioni.<sup>55</sup>

Egli non ascrive l'atteggiamento né alla volubilità di spirito né a derive contraddittorie, dovute a fragilità della mente,<sup>56</sup> bensì sottolinea l'amore

---

antiquitatis iudicium id confirmat: quae in tanta philosophantium turba Philosophi cognomen uni Porphyrio proprium ac peculiare tribuit".

<sup>52</sup> Cfr. *DVSP*, p. 233.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*: "quod pleraque omnia Platonis atque Aristotelis opera luculentis commentariis illustravit: & ad certiorum illorum cognitionem introductionibus quibusdam, quas *eisagogas* & *stoicheiōseis* vocant, planam facilemque alii straverit viam. Cum in vero interprete non solum exactissima requiratur cognitio eorum quae explicanda suscipit; sed & facultas quaedam, ut obscurius dicta clara & perspicua oratione illustret, dubia stabiliat, corrigat falsa, & dissidentes sententias aut conciliet, aut redarguat. Quae philosophiae illustrandae ratio quo studio, & quanta cum felicitate à Porphyrio tractata fuerit, ex sequentibus etiam clarius cognoscetur".

<sup>54</sup> Cfr. per es. *DVSP*, p. 235: "Duos tamen potissimum sibi elegit duces, quorum vestigia premeret, Platonem atque Aristotelem; quos in praecipuis doctrinae capitibus inter se consentire prolixo opere probandum suscepit: de quo plura sua loco dicentur. Cautum tamen pedem eosdem secutus est: ut libere ab illorum sententia melioribus perspectis discederet. Quo nomine D. Augustinus eum laudat, libro X. de Civit. Dei, cap. 30. & 31. quod reprobata Platonis opinione, de circuitu animae per orbem necessitatis, saniorum esset amplexus".

<sup>55</sup> Cfr. *DVSP*, p. 235 e p. 239. Holstenius rileva anche le divergenze porfiriane dal proprio maestro di retorica Longino (p. 269), altre a quelle da Aristotele (p. 266). In questo senso Holstenius si avvicina a chi (in particolare, Olearius nel 1711) parlò di 'eclettismo' a proposito dei Neoplatonici, attribuendo valenza positiva alla denominazione. Il *Lexicon zedleriano* che nell'articolo su Porfirio tradisce la decisa dipendenza da Holstenius, del resto, definisce questo pensatore un 'eclettico'. Cfr. J. H. Zedler, s.v. "Porphyrius", in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 28, Leipzig, J.H. Zedler, 1741, coll. 1569-1575. I rilievi holsteniani, in ultima istanza, non insistono tanto sulla 'istituzionalizzazione' della scuola plotiniana, quanto piuttosto sul suo spirito non dogmatico. Cfr. comunque I. Hadot, "Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit", *Rheinisches Museum für Philologie*, 146, 2003, p. 128-144.

<sup>56</sup> Su ciò cfr. invece Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 132-133.

porfiriano per la ricerca e la tensione verso la verità, consistente nell'esercizio della *recta ratio* o *ratio philosophandi*, o, come avrebbe detto Kant, del 'filosofare'. Contrappone con ciò a una concezione 'patrimoniale' e 'difensiva', 'scolastica'<sup>57</sup>, della verità, che si solidifica in *sententiae* definitive, custodite gelosamente dal "volgo dei filosofanti"<sup>58</sup>, il dinamismo radicale del pensare, disposto a procedere persino contro le proprie convinzioni e non arroccato in alcuna presunta (o pretesa) sicurezza dogmatica.

Tale passione si estende anche allo studio del passato,<sup>59</sup> in nome dell'esigenza di disseppellire le tracce di verità, ovunque disperse e nascoste, coniugato con il culto per la chiarezza linguistica e l'attitudine comunicativa. Ne ritrova un esempio di rara grandezza in Porfirio, capace sia di adattarsi alle capacità cognitive dei discenti,<sup>60</sup> con la trasmissione generosa delle verità da lui comprese, sia di illustrare nel profondo il pensiero di Platone, Aristotele, Plotino.

Lo stesso avvicinamento holsteniano al platonismo va inteso non nei termini di un'acquiescenza totale ai dettami di un determinato sistema filosofico:<sup>61</sup> in Porfirio egli apprezza, soprattutto, l'esemplare lezione di libertà, che riscontra in Ammonio Sacca. Anzi, proprio a partire dal riconoscimento dell'indipendenza di giudizio porfiriana, Holstenius prende l'occasione per tratteggiare a grandi linee gli sviluppi del tardo movimento filosofico post-platonico,<sup>62</sup> scaturito dagli interminabili

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 131.

<sup>58</sup> Cfr. *DVSP*, p. 239.

<sup>59</sup> Esso viene coltivato da Porfirio con entusiasmo tanto grande da portare per es. alla conservazione di frammenti omerici, altrimenti perduti. Holstenius non può certo restare insensibile a simili aspetti del pensiero porfiriano.

<sup>60</sup> Cfr. *DVSP*, p. 242: "& illud apparet, Porphyrium fuisse *koinonikon kai hemeron pros tous paideias epithymountas*. quem characterem vero in philosopho Themistius quoque requirit. Nam quod studia sua discentium ingenijs tam facile & tam apte adtemperavit, id vero ostendit, eum longissime ab omni mala invidia abfuisse".

<sup>61</sup> Come esempio della poliedricità holsteniana si consideri l'edizione della *Vita Aristotelis*, di autore ignoto, con commentario di Pedro Nuñez, edita a cura dello stesso Holstenius, uscita nel 1621 a Leida. Cfr. *DVSP*, p. 211.

<sup>62</sup> Cfr. *DVSP*, p. 235-236: "Atque hoc liberrimum philosophandi genus maxime probavit, quod paulo ante ab Ammonio in Alexandrinam scholam fuerat introductum. Nam posteriores Academici variis sectarum atque opinionum dissidiis divisi, dum in suam quisque partem Platonis verba trahere studebant, magna expositionum diversitate in subtiles & difficiles nugae philosophiam diduxerunt: & ut suas singuli sententias vel deliria potius fucarent, varia teste Eusebio lib. III de praep. excogitarunt [...] *pigmata & sophismata, quae antiquis, ne per somnium quidem in mentem venerant*. Accedebant etiam

contrasti d'opinione tra gli "Accademici posteriori", responsabili dell'allontanamento dalla lezione platonica con la fuga in allegorie e "chimere di parole e pensieri". Solo Ammonio avrebbe restituito alla filosofia "la forma pura e originaria". Erennio, Origene e Plotino l'avrebbero appresa direttamente da Ammonio e sarebbero stati seguiti da Porfirio, Giamblico e Ierocle. Plutarco Ateniese, infine, l'avrebbe riportata in patria. "Uomini asiatici" (Siriano, Proclo, Marino, Isidoro, Damascio) si sarebbero, in seguito, perduti nella confusione di molte "fantasie distorte", elaborate per rendere la teologia platonica più competitiva rispetto al Cristianesimo emergente, offuscando così, di nuovo, la verità dissepellita da Ammonio.

Per quanto ne so, Holstenius è uno dei primi studiosi moderni a delineare in questi termini la storia del platonismo-neoplatonismo.<sup>63</sup> Tali tratti, anche se sistemati all'interno di categorie storiografiche diverse, quali quella di 'eclettismo', assente in Holstenius, sarebbero stati ripresi in seguito, per mantenersi a lungo con la saldezza di un vero e proprio *topos*.<sup>64</sup>

---

controversiae adversus Aristotelem velut pro aris & focus susceptae; quae magna utrinque animorum contentione, sed exigua veritatis cura agitabantur. Unde philosophandi genus exortum fuit perpetuis allegorijs, & monstrosis verborum ac sententiarum chimaeris perplexum ac confusum. Donec tandem Ammonii Alexandrini sapientia orbi illuxit: qui, veterum philosophorum opinionibus perpurgatis, nugisque resectis, quae utrinque lolii instar succreverant, puram & nativam philosophiae speciem restituit, ostenditque, teste Hierocle, duos illos principes philosophorum *en tois epikairois te kai anagkaiotatois ton dogmaton* minime inter se dissidere. Hanc perpurgatam philosophiam ex Ammonii ore hauserunt Herennius, Origenes, & Plotinus: quos deinde Porphyrius, Iamblichus & Hierocles, caeterisque *tes hieras geneas* Philosophi exceperunt. cumque eandem philosophandi rationem ex Iamblichio perceptam Plutarchus Atheniensis in patriam retulisset, restauratae ibidem Platonis Academiae continua serie deinde profuerunt homines Asiatici, Syrianus, Proclus, Marinus, Isidorus, Damascius: qui non contenti luxuriantis ingenij argutijs, magnam veterum opinionum farraginem suis commentis iterum admiscuerunt: & dum crescentis longe lateque eo tempore Christianismi aemulatione Platoniam Theologiam phaleris nimium ornare studerent, veritatem paulo ante Ammonii opera in lucem retractam, *polylogia kai allotrion doxasmaton historia* rursus obruerunt".

<sup>63</sup> In particolare, Holstenius dà atto di conoscere da vicino le opere di costoro e di poterne ricostruire i rapporti dottrinali, reciproci, sulla base delle testimonianze di altri autori posteriori. Dalle parole di Holstenius emerge la figura di un Porfirio provvisto di autorità, indiscussa fra i restanti neoplatonici, tanto salda da indurre, soprattutto Giamblico (cfr. *DVSP*, p. 249, p. 268), ma anche Proclo (p. 267), alla riproduzione di interi passi delle opere porfiriane all'interno dei propri scritti. Sul 'mostruoso' conio del grammatico Ioannes Tzetzes (1110 ca-1180) "Iamblichoporphyrios" (*Chil. VII. hist.* 143), cfr. p. 263.

<sup>64</sup> Le linee storiografiche, ora rilevate in Holstenius, si ritrovano senza significative variazioni nella prima opera che, per quanto ne so, ricostruisce la genesi e segue lo sviluppo storico del movimento neoplatonico, denominato 'Scuola eclettica'. Cfr. G. Olearius, "De

La parte conclusiva del capitolo sesto è dedicata alla considerazione dei ‘precettori’ di Porfirio, ossia alla sua educazione e formazione, viste nel quadro di una interazione tra la filosofia e il patrimonio erudito della civiltà greco-romana tardo-antica, un rapporto cioè, cui Holstenius tiene molto. Tra questi vengono menzionati Origene Adamanzio, Cassio Longino e Plotino. Dal primo in particolare Porfirio avrebbe appreso i misteri della religione cristiana, dal secondo di cui viene riferito l’epiteto dispregiativo di *kritikos*, ‘filologo’, indirizzatogli da Plotino, l’esemplare cura dello stile espositivo. Di Plotino viene affermata la genialità speculativa, unita a un’oscura concisione linguistica che avrebbe reso necessaria la revisione degli scritti, affidata a Porfirio grazie all’eccellenza stilistica. Sul soggiorno porfiriano presso Plotino, però, Holstenius non si sofferma più di tanto, ed evita di ridurre Porfirio a semplice gregario del filosofo di Licopoli. Ne nomina, infine, i discepoli (Proclo, Giamblico, Teodoreto d’Asine, Damascio, Crisaorio e Gedalio), confermando ancora una volta il prestigio goduto dal siriano, presso i contemporanei, nella sua posizione di maestro.<sup>65</sup>

#### 4.3. *Sguardo al lascito porfiriano su di uno sfondo di ermeneutica del testo con speciale cura per la componente lessicologica*

I capitoli seguenti, 7-11, del trattatello prendono in esame l’intera produzione di Porfirio conservata, sia edita sia solo manoscritta, oltre a quella non più disponibile, se non nella menzione degli storiografi successivi. Essi rivelano una penetrazione non comune del *corpus* porfiriano. Holstenius vi può esplicitare appieno le proprie conoscenze polistoriche. Come in genere accade, però, egli non si limita a esibire una quantità notevole di conoscenze, bensì le colloca nel quadro di una interpretazione complessiva, criticamente fondata, del pensiero porfiriano. Da questo punto di vista, anzi, si può dar atto a Holstenius di aver compreso, per un verso, come Porfirio attinga spunti di pensiero da una pluralità di ‘fonti’ e non solo da Plotino, per l’altro, come la loro

---

Philosophia Eclectica”, in Th. Stanley, *Historia philosophiae*, Lipsiae, Fritsch, p. 1205-1222. Esse si mantengono pressoché inalterate sino a Karl Praechter, ossia sino al secolo XIX.

<sup>65</sup> Con ciò, comunque, Holstenius non sembra affatto ritenere Porfirio responsabile dell’imposizione di “une forme scolastique à une production spontanée du génie [= Plotin]”, come invece sostiene Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 131. Bidez, d’altronde, svaluta di molto il favore goduto da Porfirio presso Giamblico e Proclo, l’uno, a suo giudizio, solo opportunistico, l’altro esclusivamente “un intérêt historique”. Cfr, p. 134-135.

elaborazione originale e autonoma sia un merito porfiriano a prescindere da qualunque suggestione esterna. Su tale aspetto specifico, Holstenius resta più elusivo, vista la natura non strettamente filosofica dei suoi rilievi.

Nel capitolo 7, riguardante gli scritti grammaticali, filologici, retorici, logici e matematici, Holstenius cita un passo dalle *Homericae quaestiones* di Porfirio, lasciandolo senza commento: il principio ermeneutico fondamentale, da osservare nel corso dell'opera, secondo esplicita dichiarazione di Porfirio, sarebbe quello di "interpretare quanto più è possibile Omero con se stesso".<sup>66</sup> Invero, il silenzio di Holstenius, studioso restio alle elucubrazioni teoriche, troppo sottili, non sorprende. Dalla citazione discendono significative implicazioni: nella fattispecie, sono in gioco la sensibilità ermeneutica di Porfirio e i suoi meriti di autentico studioso della letteratura antica.<sup>67</sup> Sembrerebbe, allora, abbastanza ragionevole pensare al riguardo che Holstenius stesso segua il principio, applicandolo nel corso del trattatello, con la tacita approvazione che si riserva alle idee totalmente condivise e interiorizzate. In effetti, qui e là, in passaggi concisi e quasi incidentali, egli dà atto di volersi mettere all'ascolto dell'autore indagato, più che di sostituirsi a lui forzatamente, e con ciò di lasciargli la possibilità di rendere ragione di sé tramite i propri scritti, spiegati secondo i più rigorosi criteri della filologia. Questo sembra essere il senso storiografico in cui, appunto, intende la suddetta affermazione. Di essa, invece, la letteratura critica ha per lo più sottolineato i limiti già a partire da Origene.<sup>68</sup>

In definitiva, proprio Holstenius nella *DVSP* sembra riconoscere l'opportunità di un'interpretazione di Porfirio condotta mediante Porfirio stesso, offrendone l'esempio. La filologia<sup>69</sup> sembra rappresentare ai suoi occhi la garanzia migliore, o il mezzo più efficace e meno invasivo, per riuscire nell'impresa. Essa, infatti, attraverso l'attento studio delle parole,

---

<sup>66</sup> Porphyrius, *Homericarum quaestionum liber*, Basileae, Hervagius, 1551, I. *Quaest.*, fol. 292, 21.

<sup>67</sup> A differenza della sua riduzione sul conto di Omero a semplice 'compilateur' da porre accanto a Plinio il Giovane, Galeno e Claudio Tolomeo, come invece si riscontra in Bidez, *Vie de Pophyre*, 1964, p. 136.

<sup>68</sup> Cfr. Chr. Schäublin, "Homerum ex Homero", *Museum Helveticum*, 34, 1977, p. 221-227; B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel, F. Reinhardt, 1987, p. 276-292, 480-487; O. Zwierlein, " 'Interpretation' in Antike und Mittelalter", in W. Geerlings-Chr. Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 79-101.

<sup>69</sup> Cfr. L. Canfora, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano, Mondadori, 2008.

condotto con l'ausilio di cognizioni storico-linguistiche, si premura ad es. di collocare un autore in un determinato contesto, svolgendo in questo modo propriamente opera di geografia storica, così come si preoccupa di accertare l'autenticità o non di uno scritto attribuitogli, oppure di far emergere il senso vero o più attendibile dei suoi asserti. Lo studio filologico che si cimenta direttamente con i testi, aspirando, in primo luogo, alla restituzione il più possibile fedele della loro forma originaria, attraverso l'esame accurato dei manoscritti, recuperati e raccolti, e, in secondo luogo, alla loro comprensione, mediante la consapevolezza della perfettibilità,<sup>70</sup> ovvero fallibilità, dell'azione ermeneutica, consente di evitare gli arbitri interpretativi, come ad es. quelli rinvenibili nelle conclusioni erranee di Cesare Baronio, o quelli da cui si originano le cattive edizioni di opere antiche e le traduzioni inaffidabili. In ogni caso, proprio perché la filologia non basta a se stessa, ma è finalizzata all'intelligenza del testo e ad essa si subordina, non può procedere con arroganza: nel caso dell'emersione di un qualche suo senso ragionevole, il testo deve essere rispettato, senza che sia mutato, o per partito preso o per eccesso di zelo, quanto appare di difficile penetrazione e in disaccordo con le tesi prestabilite.<sup>71</sup> Holstenius, in ultima analisi, nell'esercizio consapevole della filologia applicata all'*Altertumswissenschaft*, continua la tradizione umanistico-rinascimentale, radicalizzandola all'interno di un'impostazione sistematica della storia della filosofia, che mira al rapporto diretto con i testi antichi, libero da preconcetti.

Nel capitolo 8 Holstenius si occupa degli scritti storico-filosofici di Porfirio. Soprattutto, in questo caso, però, posta l'assenza dei testi originari relativi, si ritrova alle prese con l'arduo problema della loro ricostruzione attraverso le testimonianze posteriori e gli scarsi estratti conservati. Egli descrive il proprio operato al riguardo in toni quasi epici e, ricordando di avere recuperato solo "pochi frammenti" della *Historia philosophica* porfiriana, "come tavole disperse da un naufragio", lamenta "l'incuria dei mortali e l'oltraggio del tempo", responsabili della sua sparizione, con danno incalcolabile per il mondo della cultura.<sup>72</sup> Con tale affermazione

---

<sup>70</sup> Cfr. *DVSP*, p. 224: "Verum de hisce libera cuique per me sentiendi potestas esto, donec veritas aliorum studio diligentius limata, ex antiquitatis tenebris clarior elucescat".

<sup>71</sup> Cfr. *DVSP*, p. 229-230: "Ecquis Eusebium tam commodo loco tale quid praeteritum fuisse existimet? sed quam medicinam D. Hieronymi verbis faciam non facile perspicio. Equidem haud temere in veterum scriptis quidquam mutandum existimo, si sensus utcumque erui possit".

<sup>72</sup> Cfr. *DSVP*, p. 255.

proietta nel più ampio orizzonte della storia umana il compito polistorico di recupero, conservazione e trasmissione dell'eredità spirituale tardo-antica: il patrimonio conoscitivo a disposizione dell'umanità rappresenta la ragione ultima dell'erudizione. In questa prospettiva si consuma il "servitio" holsteniano per "benefizio universale", che si riveste di un forte afflato etico.

Il capitolo 9 riguarda gli scritti porfiriani vertenti su questioni di filosofia pratica. Vi è sottolineata la dimensione pratico-esistenziale dell'orientamento filosofico porfiriano. Quanto preme a Holstenius è mettere in rilievo come gli scritti porfiriani si siano ripromessi, in linea con un orientamento di pensiero pitagorico-platonico, di educare l'anima alla virtù e alla conoscenza di sé, per giungere, tramite la purificazione dagli impedimenti corporei e dalla materia mortale, alla contemplazione della divinità e all'unificazione con lei. Esula, invece, dai suoi propositi collocare Porfirio in un rigido quadro settario, conscio com'è dell'enigmaticità del filosofo di Tiro e della sua irriducibilità a schemi prefissati.

Il capitolo 10 si occupa degli scritti porfiriani fisici, di quelli teologici e teurgici. Accanto al cap. 11, rappresenta per profondità tematica e per dimensione la parte più cospicua della *DVSP*. Esordisce con due importanti puntualizzazioni lessico-concettuali. La prima riguarda il termine 'fisica' da intendersi nel senso di 'filosofia naturale' (*physiologia*), ricondotta alla valenza di ricerca del principio primo, fondante la natura, o della sua "causa demiurgica";<sup>73</sup> la seconda concerne la distinzione fra 'metafisica', invalsa presso gli aristotelici, e 'teologia', preferita dai platonici verso cui forse si potrebbe scorgere una maggiore propensione da parte di Holstenius. Senonché, egli mantiene sempre imparzialità scientifica e distacco emotivo dalla materia indagata, quindi trarre conclusioni troppo determinate, in merito alla sua personale simpatia filosofica in generale,

---

<sup>73</sup> Cfr. *DVSP*, p. 264-265: "Recensebo nunc quae ad naturalem Philosophiae partem spectant, tum etiam quae ad diviniorem illam pertinent, quam alii Metaphysicam, Platonici augustiore nomine Theologiam dixere: de qua & ipsa physiologia eorum multum adiunctum habet. quippe cum maxima eius pars in pervestigatione *tes protistes arches, demiourgikes aitiias* consistat". Laddove Holstenius sottolinea la stretta connessione fra 'physiologia' e 'theologia' in ambito platonico, avvalendosi dell'interpretazione procliana di Platone, fondata rispettivamente sui due cardini della ricerca del "principio assolutamente primo (*he protiste arche*)" o Uno e della "causa demiurgica (*he aitia demiourgike*)" o intelletto creativo. Per Holstenius proprio Proclo di cui egli si rivela profondo conoscitore, in effetti, rappresenta *tout-court*, almeno in questo capitolo, l'universo, tardo-platonico, post-plotiniano nel suo complesso.

risulterebbe indebito. A varie riprese, in effetti, ribadisce l'estrema flessibilità di Porfirio, ben disposto sia verso Platone, sia verso Aristotele, ma nel contempo critico nei confronti di entrambi. E proprio questo atteggiamento o suprema libertà di giudizio porfiriani Holstenius sembrerebbe condividere dal profondo, sino appunto a dedicare al filosofo di Tiro lo studio apposito. Nel capitolo decimo la stessa perizia filologica holsteniana sembrerebbe rientrare da ultimo in simile prospettiva sovra-settaria, tanto cara a Holstenius in nome dei superiori interessi della scienza.

Il capitolo conclusivo della *DVSP*, riguardante l'opera porfiriana, più inquietante agli occhi di un cristiano fervente e più famigerata nel corso dei secoli, scritta appunto contro i cristiani, rappresenta l'apice delle istanze teoriche holsteniane: l'autore vi si rivela nella propria grandezza di studioso, capace di anteporre a qualunque preclusione ideologica di parte, la tensione verso la verità, una verità accertata e ricostruita sulla base dei documenti. Osservato per inciso, egli manifesta una sempre più chiara consapevolezza sull'"inconciliabilità" o sul rapporto antagonistico fra platonismo e cristianesimo, cui aveva accennato già nel capitolo precedente<sup>74</sup>.

A prescindere, però, da preoccupazioni di ordine religioso-confessionale, che come si è ripetuto molte volte in Holstenius mancano, quest'opera porfiriana, a suo giudizio, tradirebbe uno scadimento di qualità<sup>75</sup> filosofica con la conseguente rinuncia a una prospettiva universalistica di giudizio e con la caduta nell'oltraggio e nella maldicenza. Nel caso specifico dell'opera anticristiana di Porfirio, Holstenius si ritrova alle prese con due difficoltà oggettive. In primo luogo, i 15 libri, composti dal pensatore di Tiro, di cui si serba il ricordo negli storiografi posteriori, furono condannati al rogo ripetutamente. Di essi si ritrovano solo

---

<sup>74</sup> Cfr. le considerazioni sulla teurgia nel cap. 10. Anche Reis, *Holstenius*, p. 66, lo riconosce. Proprio per la sua serietà estrema di storiografo, in effetti, Holstenius non può accontentarsi di una mescolanza sincretistica di platonismo e Cristianesimo, azzardata solo sulla base di 'assonanze' verbali o affinità esteriori. Egli riconosce la divergenza dei due movimenti spirituali anche su questioni di fondo, benché ne sottolinei lo stretto legame in generale sul piano etico (almeno in merito ad alcune modalità esistenziali). Con ciò considera entrambi nella loro eterogeneità, rivelandosi esponente di una direzione degli studi platonico-neoplatonici, ormai mutata rispetto ai parametri ficiniani.

<sup>75</sup> Cfr. *DVSP*, p. 273: "Tot praestantis ingenii monumenta, & eruditissima in omni artium, ac scientiarum genere scripta uno infelicissimo opere proscrispsit Porphyrius. Edidit enim [...] *Contra Christianos libro XV*. quos nemo antiquorum non citat & detestatur". L'interpretazione holsteniana è antitetica a quella di Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 133, che ritiene gli scritti anticristiani di Porfirio "sans doute la partie la plus originale de ce qu'il a publié".

frammenti, conservati negli scritti dei Padri della Chiesa contemporanei a Porfirio, coinvolti in polemiche contro di lui e autori di opere, concepite ed edite in concomitanza con la pubblicazione dei libri porfiriani anticristiani. In secondo luogo, di tali opere antiporfiriane non si serba più nulla.<sup>76</sup> Holstenius mostra, nella circostanza, un'abilità sorprendente nel radunare e raccogliere un materiale di base tanto disperso.<sup>77</sup> Nelle modalità di accoglimento della cultura classica pagana da parte del primo Cristianesimo si originano molte idee-guida storiografiche da cui scaturiranno in seguito sclerotizzazioni e, talvolta, pesanti pregiudizi. Contro di essi si scontrerà il modo di procedere degli studi neoplatonici del secolo XVIII, sempre più orientati in direzione laica. Holstenius chiaramente non può essere visto come un loro antesignano-precursore, ma offre una lezione di grande lucidità: così come l'“empio cane rabbioso” Porfirio merita, per lui, un'indagine apposita che sappia ripristinare la giustizia violata dalle animosità di parte, altrettanto i Padri che contribuiscono alla riuscita dell'impresa si prestano ad essere riconosciuti nella loro veste di referenti credibili per la trasmissione del patrimonio spirituale antico. Ed egli è pronto ad ascoltarne la voce di compagni nel cammino della ricerca a prescindere dalle convinzioni di fede e non certo per passivo ossequio alle direttive del Concilio di Trento, volte a proclamarne l'indiscusso primato dottrinale.<sup>78</sup>

REFERENCES:

- Allacci, Leone, *Apes urbanae sive de viris illustribus...*, Romae, L. Grignanus, 1633.  
Almagià, Roberto, *L'opera geografica di Luca Holstenio*, Città del Vaticano, BAV, 1942.  
Baillet, Adrien, *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs...*, Nouvelle éd., Amsterdam, Aux Depens de la Compagnie, 1725.  
Bidez, Jean, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim, G. Olms, 1964 (Repr. Nachdr. d. Ausg. Genève 1913).

---

<sup>76</sup> Cfr. *DVSP*, p. 278: “Sed nullius opus ad nostram aetatem pervenit. Credo quod Porphyrianis libris extinctis, & recepto per universum orbem Christianismo istiusmodi scriptis Ecclesia Dei non amplius indigeret”.

<sup>77</sup> Il primo tentativo di una loro raccolta sistematica è dovuto a Adolf von Harnack e risale al 1916.

<sup>78</sup> Al riguardo cfr. G. Frank-S. Lalla (ed.), *Die Patristik in der frühen Neuzeit: die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2006.

- Boissonade, Jean François (ed.), *Lucae Holstenii Epistulae ad diversos*, Parisiis, in Bibliopolio Graeco-Latino-Germanico, 1817.
- Burmann, Pieter (ed.), *Sylloges Epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi quinque, collecti et digesti per Petrum Burmannum*, 5 Tomi, Leidae, Luchtmans, 1727.
- Canfora, Luigi, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano, Mondadori, 2008.
- Clarmundus, Adolphus, *Vita clarissimorum virorum, das ist: Lebensbeschreibung ethlicher Hauptgelehrten Männer...*, Der dritte Theil... Allen curieusen Gemüthern zu sonderbahren Nutzen und Vergnügen entworfen, Mitterberg, Ch. G. Ludwig, 1710.
- Daxelmüller, Christoph, *Disputationes curiosae. Zum 'volkskundlichen' Polyhistorismus an den Universitäten des 17. und 18. Jahrhunderts*, Würzburg, Bayerische Blätter für Volkskunde, 1979.
- Dieter, Theodor, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin-New York, De Gruyter, 2001.
- Frank, Günter-Lalla, Sebastian (Hrsg.), *Die Patristik in der frühen Neuzeit: die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2006.
- Goulet, Richard (éd.), s.v. "Porphyre", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, publ. sous la direct. de Richard Goulet, v. 5b, CNRS Editions, Paris, p. 1289-1468.
- Hadot, Ilsetraut, "Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Keiserzeit", *Rheinisches Museum für Philologie*, 146, 2003, p. 128-144.
- Häfner, Ralph, *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philosophischer Kritik...*, Tübingen, Niemeyer, 2003, p. 81-173.
- Herzig, Arno, *Der Zwang zum wahren Glauben. Rekatholisierungspolitik vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Holstenius, Lucas, *De Vita et scriptis Porphyrii philosophi*, in Fabricius, Johann Albert, *Bibliotheca graeca*, Lib. IV., Pars altera, Hamburgi, Ch. Liebezeit, 1711, p. 207-281.
- Horváth, Eva, "Holstenius' wissenschaftliche Korrespondenz", in Stork, Hans-Walter (ed.), *Lucas Holstenius (1596-1661). Ein Hamburger Humanist im Rom des Barock. Material zur Geschichte seiner Handschriftenschenkung an die Stadtbibliothek Hamburg*, Husum, Matthiesen Verl. I. Paulsen jr., 2008, p. 215-217.
- Lambecius, Peter, *Commentariorum de... Bibliotheca Caesarea Vindebonensi liber primus...*, Vindobonae, M. Cosmerovius, 1655.
- Lardner Nathaniel, *Works in Five Volumes*, vol. IV, Part II, London, T. Bensley, 1815.
- Mirto, Alfonso, *Lucas Holstenius e la corte Medicea. Carteggio (1629-1660)*, Firenze, Olschki, 1999.
- Neuschäfer, Bernhard, *Origenes als Philologe*, Basel, F. Reinhardt, 1987.
- Olearius, Gotofredus, *De Philosophia Eclectica*, in Thomas Stanley, *Historia philosophiae...*, Lipsiae, Fritsch, 1711, p. 1205-1222.

*Lucas Holstenius: un intellettuale europeo della prima età moderna*

- Pélissier Léon G. (éd.), *Lettres inédites de Lucas Holstenius aux frères Dupuy et à d'autres correspondants*, Trento, 1897.
- Porphyrius, *Homericarum quaestionum liber...*, Basileae, Hervagius, 1551.
- Reis, Burkhard, "Holstenius und die Neuplatoniker. Anmerkungen zu den Hamburger Handschriften aus dem Besitz des Lucas Holstenius", in Stork, Hans-Walter (ed.), *Lucas Holstenius (1596-1661). Ein Hamburger Humanist im Rom des Barock. Material zur Geschichte seiner Handschriftenschenkung an die Stadtbibliothek Hamburg*, Husum, Matthiesen Verl. I. Paulsen jr., 2008, p. 57-89.
- Rietbergen, Peter J.A, "Lucas Holstenius (1596-1661), Seventeenth-century Scholar, Librarian and Book-collector. A Preliminary Note", *Quaerendo*, 17, 1987, p. 205-231.
- Rietbergen, Peter J.A, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini Cultural Politics*, Leiden, Brill, 2006, ch. 6: "Lucas Holste (1596-1661), Scholar and Librarian, or: The Power of Books and Libraries", p. 256-294.
- Schäublin, Christoph, "Homerum ex Homero", *Museum Helveticum*, 34, 1977, p. 221-227.
- Schott, Kaspar, *La 'Technica curiosa' di Kaspar Schott [1608-1678]*; saggio introduttivo di M.J. Gorman e N. Wilding, con uno studio linguistico e traduzioni annotate dal latino a cura di M. Sonnino, pref. di P. Galluzzi, Roma, Ediz. dell'Elefante, 2000.
- Serrai, Alfredo, *La biblioteca di Lucas Holstenius*, Udine, Forum, 2000.
- [Simon, Richard], *Antiquitates Ecclesiae orientalis, clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Job. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Peyrescii...*, Londini, Wells, 1682.
- Stork, Hans-Walter (ed.), *Lucas Holstenius (1596-1661). Ein Hamburger Humanist im Rom des Barock. Material zur Geschichte seiner Handschriftenschenkung an die Stadtbibliothek Hamburg*, Husum, Matthiesen Verl. I. Paulsen jr., 2008.
- Varani, Giovanna, *Pensiero 'alato' e modernità. Il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559-1807)*, Padova, Cleup, 2008.
- [Wilckens, Nikolaus], *Leben des Gelehrten Lucae Holstenii, Protonotari Apostolici...*, Hamburg, Th. Chr. Felginer, 1723.
- Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.
- Zedler, Johann Heinrich, s.v. "Holstenius (Lucas)", in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon...*, Bd. 13, Leipzig, J. H. Zedler, 1735, coll. 674-676.
- Zedler, Johann Heinrich, s.v. "Porphyrius", in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, Bd. 28, Leipzig, J. H. Zedler, 1741, coll. 1569-1575.
- Zwierlein, Otto, " 'Interpretation' in Antike und Mittelalter", in Wilhelm, Geerlings-Christian, Schulze (ed.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 79-101.



LUCA MORI

## IL CONCETTO DI 'CONSENSO': UNA SCALA DI TRANSIZIONI DALLA SIMPATIA ALL'INTESA IDEALE

**ABSTRACT:** When we study the history of political philosophy, we find that the notion of 'consent' has been and is still crucial with respect to the definition of key concepts in almost all areas of inquiry: yet despite, or perhaps exactly because of its extension and centrality, the relevance of the concept of 'consent' is both persistent and elusive, and its meaning remains contested. As a consequence, the term is not included in some authoritative lexicons of political thought. This article aims to contribute to a survey of the uses philosophers have made of the concept of 'consensus' and related locutions, and suggests a strategy for delineating a semantic and theoretical field in which the main variants of meaning can be linked by gradual transitions on a single continuous scale, from pre-intentional sympathy to rationally motivated agreement under ideal conditions. The resulting configuration suggests that consent based on explicit arguments plays a limited role in regulating and coordinating human interactions.

**SOMMARIO:** Nello studiare la storia della filosofia politica, troviamo che la nozione di consenso è stata, ed è attualmente, cruciale nella definizione dei concetti chiave in quasi tutte le aree di indagine. Tuttavia, nonostante la sua centralità e diffusione, o forse proprio per questo, il concetto di 'consenso' è sia persistente sia elusivo e il suo significato rimane problematico. Di conseguenza, il termine non è incluso in alcuni autorevoli lessici di riferimento del pensiero politico. Questo articolo intende contribuire alla mappatura degli usi che i filosofi hanno fatto del concetto di 'consenso' e delle relative locuzioni, e suggerisce una strategia per delineare un campo semantico e teoretico nel quale le principali varianti di significato possano essere collegate da transizioni graduali su una scala continua, dalla simpatia pre-intenzionale all'accordo razionalmente motivato in condizioni ideali. La configurazione risultante suggerisce che il consenso basato su argomenti espliciti gioca un ruolo limitato nel regolare e nel coordinare le interazioni umane.

**KEYWORDS:** Consensus; Consent; *Einverständnis*; *Sensus communis*; Sympathy

1. *Un'idea persistente ma elusiva*

Nonostante la sua centralità in dibattiti filosofici duraturi e di grande rilievo, il lemma 'consenso' non compare come voce autonoma nella pur autorevole *Enciclopedia del pensiero politico* curata da Galli ed Esposito,<sup>1</sup> mentre nel *Dizionario di politica* di Bobbio, Matteucci e Pasquino<sup>2</sup> è trattato senza alcun riferimento ai classici della filosofia politica. Casi analoghi si incontrano in altri lessici e, senza voler proporre qui un inventario delle omissioni più o meno rilevanti, la circostanza conferma un'osservazione del filosofo Percy Herbert Partridge, che agli inizi degli anni Settanta notava come le due idee di *consent* e *consensus* fossero "persistenti ma elusive" nella storia del pensiero.<sup>3</sup>

La stessa distinzione permessa dai due termini inglesi introduce una tensione ricca di implicazioni teoriche: se *consent* rimanda all'acconsentire e al consentire centrati sull'espressione delle intenzioni, come accade con l'adesione ad un contratto e, in tal senso, gioca un ruolo cruciale nel pensiero politico moderno, *consensus* si riferisce in primo luogo al sentire comune e al concomitante legame di mutua influenza tra esseri umani, quale si manifesta nella condivisione di condotte di vita, costumi e abitudini. Per quanto la distinzione possa apparire chiara, l'approfondimento dei singoli autori evidenzia incertezze e ambiguità nell'uso del termine. Michael Zuckert, ad esempio, ha segnalato quelle che affiorano nel pensiero di John Locke a proposito del nesso tra legittimazione dell'autorità di governo e "consenso dei governati (*consent of the governed*)":<sup>4</sup> tenendo conto delle differenze rilevabili tra gli "original compactors" e i loro discendenti – differenze relative a contenuti, mezzi e modalità di espressione del consenso – si incontrano l'*express consent* della contrattazione esplicita, il *tacit consent* di

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (1976, 1983<sup>2</sup>, 1990<sup>3</sup>), Torino, UTET, 2004.

<sup>3</sup> P. H. Partridge, *Consent and Consensus*, New York, Praeger Publishers, 1971, p. 10. Cfr. anche J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, London, Oxford University Press, 1968.

<sup>4</sup> Nell'*Oxford Companion to Philosophy* il termine *consent* è introdotto dando rilievo alla sua occorrenza nella locuzione 'government by consent', precisando che essa si riferisce al "modo canonico (*the standard way*)" di stabilire l'obbligazione politica secondo il pensiero e la pratica liberale. Cfr. T. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1995.

chi nasce e accetta di vivere in uno Stato, il *constructive consent* che un uomo razionale darebbe in particolari circostanze e, infine, il *consent* inteso come *consensus*.<sup>5</sup> Le quattro dimensioni fanno riferimento a processi segnati da rilevanti differenze nel grado di consapevolezza e nelle motivazioni dei soggetti coinvolti, nei vincoli a cui sono esposti e nella possibilità di esprimersi liberamente.

In questa prospettiva, la difficoltà di 'fissare' un significato basilare del concetto deriva dalle innumerevoli sfaccettature che esso manifesta quando si considera che tra il piano del *consent* e quello del *consensus* non mancano interazioni e sovrapposizioni e che, di conseguenza, la transizione dall'uno all'altro non comporta un salto netto di genere, ma l'attraversamento di varie forme intermedie di comportamento consensuale.<sup>6</sup> Tale circostanza si riflette su quelli che, a un dato livello, possono apparire come 'ingredienti' del consenso: se ad esempio l'espressione del consenso (come *consent*) comporta la comprensione di ciò su cui esso verte, seguendo Max Weber potremmo dire che il consenso, inteso come "semplice 'adattamento' a ciò che è abituale, poiché è abituale", può prescindere dalla comprensione, poiché non solo "mediante considerazioni razionali", ma anche "mediante controprove empiriche impariate (e imposte) si può constatare se si è calcolato 'correttamente' in conformità al consenso".<sup>7</sup>

Discutendo la nozione di *fides implicita*, lo stesso Weber ha mostrato che l'adesione ad un sistema strutturato di credenze può coesistere con l'ignoranza sui contenuti di fede,<sup>8</sup> come accade nel caso del credente

---

<sup>5</sup> M. P. Zuckert, "John Locke and Liberalism", *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 7, 2011, p. 9-27.

<sup>6</sup> M. Weber, "Alcune categorie della sociologia comprendente" (1913), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1958, p. 280. Una nuova traduzione si trova in M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

<sup>7</sup> Ibid., p. 299.

<sup>8</sup> M. Weber, *Economia e società* (1922 postuma), trad. a cura di P. Rossi, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1968, vol. II, p. 519. Le vicende editoriali del volume noto come *Economia e società* sono alquanto più complesse: l'ordinamento editoriale scelto da Marianne Weber nel 1922 e ribadito nel 1925 e nel 1947, fu criticato da Winckelmann, che preparò una nuova edizione, la quarta, apparsa nel 1956, e successivamente una quinta edizione, apparsa nel 1972. Presso la casa editrice Mohr di Tübingen, è in corso l'edizione completa delle opere di Max Weber, la *Max Weber Gesamtausgabe*. Cfr. ora, sul dominio, M. Weber, *Dominio*, a cura di E. Hanke, in collaborazione con T. Kroll, edizione italiana a cura di M. Palma, Roma, Donzelli, 2012. Sulla scelta di tradurre *Herrschaft* con 'dominio', mentre la traduzione delle Edizioni di Comunità curata da Pietro Rossi prediligeva

cattolico, che può dirsi tale e sentirsi membro di una comunità di consenso senza dover conoscere in modo particolareggiato i dogmi e le Sacre Scritture (i contenuti di fede, la *fides quae creditur*), in quanto gli basta, per poter sperare nella salvezza ed entrare in comunione con gli altri, affidarsi all'autorità della Chiesa con una disposizione di obbedienza.

Oltre a *consent* e *consensus*, altre coppie concettuali potrebbero ispirare la costruzione di scale graduate lungo cui distribuire le trasformazioni osservabili sul piano empirico o quelle costruibili per via d'astrazione. A titolo di esempio, ci limitiamo a menzionare le seguenti: il consenso come evento discreto distinto dal consenso come processo;<sup>9</sup> il consenso procedurale, che verte su regole e modalità per compiere determinate azioni, distinto dal consenso sostantivo, che verte su particolari azioni, contenuti o significati;<sup>10</sup> il consenso democratico distinto da quello totalitario, con tutto ciò che ne consegue per l'analisi teorica sulla formazione delle credenze, sul ruolo della retorica, delle tecniche di persuasione e della propaganda nella comunicazione politica e, più in generale, sulle radici di quella che Bruno Bettelheim ha problematizzato come "forza di attrazione del totalitarismo",<sup>11</sup> senza trascurare la difficile rilevabilità dei casi di libertà contraffatta, in cui un potere solo apparentemente legittimo mira ad "estorcere i sintomi del consenso (*les symptômes du consentement*)", alimentando "simulacri di opinioni presunte".<sup>12</sup>

---

'potere', nonché su altre questioni di traduzione e sulle oscillazioni nell'uso da parte dello stesso Weber, cfr. M. Basso, "Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana", *Filosofia politica*, 26, 2, 2012, p. 309-321.

<sup>9</sup> Cfr. D. J. Elazar (ed.), *Republicanism, Representation, and Consent: Views of the Founding Era*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 1979.

<sup>10</sup> Cfr. J. D. Moreno, *Consensus by Committee: Philosophical and Social Aspects of Ethics Committees*, in K. Bayertz (ed.), *The Concept of Moral Consensus*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 145-162.

<sup>11</sup> I. Kershaw, *Hitler e l'enigma del consenso* (1997), trad. N. Antonacci, Roma-Bari, Laterza, 2007; P. Corner (a cura di), *Il consenso totalitario* (2009), trad. T. Bolognese e P. Del Zoppo, Roma-Bari, Laterza, 2012; V. Zaslavsky, *Il consenso organizzato. La società sovietica negli anni di Breznev*, Bologna, Il Mulino, 1981; B. Bettelheim, "Alcune osservazioni sulla forza di attrazione del totalitarismo", in Id., *Sopravvivere* (1979), trad. A. Bottini, Milano, SE, 2005, p. 281-296. Per un ulteriore inquadramento, cfr. C. J. Friedrich, Z. K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard U.P., 1956.

<sup>12</sup> B. Constant, "Principes de politique applicables à tous les gouvernements" (1806-1810), in E. Hofmann, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur* (1789-1806), Genève, Droz, 1980, 2 voll., t.

Altri esercizi di astrazione rendono visibili i contorni di connotazioni semantiche e dimensioni pragmatiche del consenso, che sul piano dell'agire ordinario risultano inesorabilmente intrecciate, come accade per esempio con i sette motivi distinti da David Held:<sup>13</sup> esecuzione di ordini o coercizione, tradizione, apatia, acquiescenza pragmatica, approvazione strumentale (o accordo condizionale), accordo normativo, accordo normativo ideale. In ogni singola manifestazione del consenso, peraltro, potremmo rintracciare più di uno dei livelli trattati da John S. Dryzek e Simon Niemeyer<sup>14</sup> – epistemico, normativo e della preferenza<sup>15</sup> – nonché i corrispettivi piani del 'meta-consenso': normativo, che riguarda l'ammissibilità nel dibattito, o la legittimità, dei diversi valori antagonisti; epistemico, relativo alla fondatezza delle credenze antagoniste o alla loro rilevanza nel caso in esame; della preferenza, sulle alternative ritenute accettabili e sui modi di strutturare le scelte tra alternative. Potremmo infine aggiungere che le dinamiche del consenso mutano in relazione alle variabili che costituiscono le 'dimensioni' definite da Robert A. Dahl, non sempre quantificabili, quali "il numero delle persone che si trovano d'accordo, l'intensità o profondità della loro convinzione e il grado in cui l'attività visibile si conforma alla convinzione stessa".<sup>16</sup>

Prendendo atto dell'assenza di un filo rosso nella storia del concetto e, parallelamente, della sua polivocità ed associabilità a molte altre nozioni, questo articolo propone una ricognizione storica di alcuni usi influenti e presenta una strategia per mettere ordine nella polisemia del 'consenso'. Se la ricostruzione storico-filosofica permette di associare le variazioni subite

---

II, XVIII.4, p. 493; B. Constant, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione* (1814), trad. A. Donaudy, Milano, Rizzoli, 1961, P. II, cap. III.

<sup>13</sup> D. Held, *Modelli di democrazia* (1987), trad. U. Livini, L. Verzichelli, R. Falcioni, Bologna, Il Mulino, 2007<sup>3</sup>, p. 266.

<sup>14</sup> J. S. Dryzek, S. Niemeyer, "Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals", *American Journal of Political Science*, 50, 2006, p. 634-649.

<sup>15</sup> Ibid., p. 638-641. Gli autori specificano *consensus* introducendo il termine *agreement*. Nell'introdurre i tre tipi di consenso, si riferiscono a J. Elster, "Deliberation and Constitution Making", in Id. (ed.), *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge University Press, 1998, p. 97-122. Precisano poi che quello che essi definiscono 'consenso normativo' è, in sostanza, il 'consenso assiologico' di N. Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993; infine, il 'consenso universale' di Joseph Femia corrisponderebbe al darsi contemporaneo dei tre tipi di consenso: cfr. J. Femia, "Complexity and Deliberative Democracy", *Inquiry*, 39, 1996, p. 359-397.

<sup>16</sup> R. A. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, (1956), trad. G. Rigamonti, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 85.

dal concetto ad alcuni passaggi epocali,<sup>17</sup> il tentativo di mettere in relazione le varianti fa emergere i nuclei di significato persistenti nelle trasformazioni, andando oltre i limiti prospettici degli approcci che insistono sull'autonomia dei singoli testi filosofici o che ne accentuano la dipendenza dal 'contesto'.<sup>18</sup>

## 2. *Costumi, leggi e contratti*

Nel dibattito dei Sofisti su *nomos* e *physis*, il tentativo di tracciare nessi e disgiunzioni tra quanto stabilito dalla *technè* legislativa umana e ciò che la natura prescrive ha implicazioni evidenti per il tema del consenso. Nei frammenti attribuiti ad Antifonte (seconda metà del V sec. a.C.), autore di un trattato *Sulla concordia* (*Peri homonoias*), leggiamo che le leggi (*nomoi*) sono accessorie e "soprapposte (*epitheta*)" alla natura, mentre ciò che dispone la natura è necessario [DK87 B 44B]: le leggi vincolano in quanto concordate (verbo *homologhein*), ma non bastano per così dire a se stesse e richiedono vincoli aggiuntivi, come il fatto di essere visti e il conseguente timore del biasimo o della pena riservati ai trasgressori.

La centralità, per l'*homologhein*, di costumi, abitudini, miti e narrazioni condivise è ribadita dal pensiero politico successivo, ad esempio nella *Repubblica* e nelle *Leggi* di Platone, dove la città di Magnesia deve "incantare se stessa incessantemente" (*Leggi*, 665c), mirando ad una sola visione delle cose (663e-664a), e nell'*Etica Nicomachea* (1180a) di Aristotele, che ricorda al legislatore l'esigenza di "far contrarre abitudini" consone alle leggi. Il 'convenire' e l'intendersi su qualcosa con qualcuno riguarda certo ciò che si dice, nel dialogo o in pubblico, ma la comprensione effettiva sul piano della parola e delle argomentazioni sembra facilitata e resa più salda dalla

---

<sup>17</sup> Evidenziamo in particolare il passaggio legato al contrattualismo in età moderna e quello collocabile tra diciannovesimo e ventesimo secolo, quando i contributi della sociologia e della psicologia sociale ridefiniscono i metodi e il lessico per affrontare la questione. Nello spazio limitato di questo articolo, viene dato particolare rilievo a Max Weber. Rispetto alla *Geschichtliche Grundbegriffe* di Brunner, Conze e Koselleck, incontriamo più di una 'soglia epocale' oltre a quella collocata tra 1750 e 1850. Cfr. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bände, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

<sup>18</sup> Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53.

condivisione delle credenze e delle prassi con cui ci si orienta nelle relazioni con gli altri e nel mondo.

Nel mondo romano i termini *consensus* e *concordia* contrassegnano i passaggi più importanti della storia istituzionale e, al tempo stesso, la vita ordinaria del popolo: la nascita della repubblica sollevò la questione della *concordia* e del *consensus* possibili tra Patrizi e Plebei, elaborata con la metafora dell'organismo nel celebre apologo di Menenio Agrippa raccontato da Tito Livio (*Ab urbe condita*, II, 32);<sup>19</sup> fu poi il venir meno della *concordia* a favorire il passaggio all'impero e il riconoscimento dell'*auctoritas* di Augusto *per consensus universorum*.<sup>20</sup> Se tale passaggio fu accompagnato dal mutamento del *consensus* sull'ordine politico accettabile, seguendo Cicerone si deve dire più in generale che il *consensus* sul diritto (*iuris consensus*), combinato con il riconoscimento di una comune utilità, è ciò che rende possibile l'esistenza stessa di un *popolo*, in quanto esso non si riduce ad una mera moltitudine: "La repubblica è dunque, – disse Scipione, – cosa del popolo, ed il popolo poi non è qualsivoglia agglomerato di uomini riunito in qualunque modo (*non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus*), ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza d'interessi (*sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*)".<sup>21</sup>

È qui interessante rilevare che *consensus* e *communio* specificano il vincolo alla base della *societas* e dell'essere *socius*, che in latino rimandano a 'colui che va con' e non a 'colui che segue'; dunque a un compagno di viaggio, ad un alleato (*sodalis*).<sup>22</sup> Richiamando una considerazione di Isidoro di Siviglia, a questo proposito Fistetti sottolinea il riferimento ad una "con-divisione, ad un accordo *ad symbolum*, ad un ritrovarsi attorno a determinati segni di riconoscimento":<sup>23</sup> scriveva infatti Isidoro che si

---

<sup>19</sup> L. Bertelli, "L'apologo di Menenio Agrippa: incunabolo della *Homonoia* a Roma?", *Index*, 3, 1972, p. 224-234.

<sup>20</sup> J. A. Lobur, *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology*, London-New York, Routledge, 2008, p. 9 e 14.

<sup>21</sup> Cicerone, *De republica/Lo stato*, I [25,39], trad. L. Ferrero, in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero, I. Lana, N. Zorzetti, Torino, UTET, 1974, p. 155-409.

<sup>22</sup> Cfr. *socius* e *sodalis* in A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1979<sup>4</sup>, p. 631-632.

<sup>23</sup> F. Fistetti, *Comunità*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 10.

dicono *sodali* “coloro che hanno acconsentito ad andare insieme quanto al simbolo (*sodales dicuntur, qui ad symbolum convenire consueverunt*)”.<sup>24</sup>

Con Agostino emerge in modo chiaro una discontinuità del pensiero cristiano rispetto a quello classico e, in particolare, al punto di vista ciceroniano. Nella *Civitas Dei* a fondare il legame di un popolo non è più il consenso sul diritto contingente di un’organizzazione umana (*ius*), bensì “l’accordo sui *bona* da amare”.<sup>25</sup> “popolo è l’aggregazione di molti esseri razionali saldati da un comune accordo sugli oggetti del loro amore. In tal caso è chiaro che per conoscere la natura di un certo popolo bisogna considerare gli oggetti del suo amore”.<sup>26</sup> Dalla qualità di tali oggetti dipende la bontà della vita di ogni comunità storica e di ogni individuo e il suo far parte del popolo ultra-storico della Città di Dio in cammino dalla vita terrena a quella celeste. Lo *iuris consensus* perde centralità rispetto all’idea di una *concorrens communio*, di una ‘comunione concorde’, che supera la prospettiva dell’*utilitatis communio* ciceroniana. La prospettiva di Agostino introduce un nucleo problematico persistente del pensiero medioevale, in cui l’antica distinzione tra *nomos* e *physis* assume nuova forma ed implicazioni anzitutto nel quadro delle dispute sul rapporto tra gli ordini politici istituiti dall’uomo e l’ordine provvidenziale. La natura umana reca in sé traccia del Dio creatore, che si esprime nella propensione a concepire divinità e ad agire secondo principi naturalmente condivisi in quanto insiti nella natura creaturale,<sup>27</sup> anche se la libertà della volontà lascia aperta la possibilità di orientarsi al male: nel trattato *De concordia*, ad esempio, Anselmo evidenzia che l’*affectio* – una parte della volontà, che indica la tendenza ad agire – può dirigersi all’utilità (*commodum*) e alla felicità (*beatitudo*) personale – che possono condurre al male – oppure alla

<sup>24</sup> J.-P. Migne (a cura di), *Patrologiae Tomus LXXXII, Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia*, Paris 1850, X, 245, p. 393.

<sup>25</sup> Fistetti, *Comunità*, p. 78.

<sup>26</sup> Agostino, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XIX, 24, trad. a cura di C. Carena, Torino-Paris, Einaudi-Gallimard, 1992. Sul confronto con Cicerone, cfr. anche II, 21. Cfr. inoltre J. D. Adams, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, New Haven-London, Yale University Press, 1971.

<sup>27</sup> È il tema della *synderesis* che passa dalle *Sentenze* di Pier Lombardo al pensiero successivo. In parte correlabile è il tema del *consensus gentium*, messo in relazione alla legge di natura da Cicerone (*Tusculanae*, I, 13, 30) e ripreso nel *De Natura Deorum* (II, 2,4), che richiama al modo del formarsi delle ‘nozioni comuni’ presso gli Stoici. Cfr. anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1172 b36, su ciò a cui tutti consentono.

rettitudine (*rectitudo*) e alla giustizia. Il fatto che per gli esseri umani esista una comune struttura della volontà o una legge naturale universalmente riconoscibile (ad esempio nel principio *bonum faciendum et malum vitandum* formulato da Tommaso nella *Summa*), non basta a garantire l'effettivo consenso sulle condotte di vita, cosicché la legge umana fondata sulla ragione costituisce un ulteriore necessario passaggio per 'ordinarsi' e 'legarsi' (*lex da ligare*).

Sul piano della storia delle istituzioni politiche, il problema diventa quello della volontà della totalità dei cittadini (*civium universitas*) e della sua possibile espressione, eventualmente mediata dalla sua parte più valida (*valentior pars*), come accade in Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* (1324). È peraltro nel Medioevo che, con il passaggio dalle *coniurationes* agli statuti comunali, sanciti e costituiti *comuni consensu*,<sup>28</sup> le decisioni relative alla gestione e alla difesa dei beni comuni fanno appello al *consenso* con formule varie come *universorum civium volutante et consensu, de comuni consensu et voluntate totius populi, consentiente et volente cuncto populo*.

Notoriamente, l'articolazione tra il consenso di 'tutto' il popolo (o di una sua parte) e l'esercizio della sovranità, o del governo inteso come mediatore del potere sovrano, è uno dei temi ricorrenti del pensiero politico in epoca moderna. Nei *Sei libri dello Stato* (1576),<sup>29</sup> a questo proposito, Jean Bodin teorizza che i sovrani devono essere soggetti alle leggi naturali e divine, ma non al consenso del popolo, anche se tale consenso può aver contribuito a stabilirli:<sup>30</sup> se così non fosse, ne conseguirebbe l'assurda divisione in due della sovranità. Nella *Politica methodice digesta* (1603; 1614<sup>3</sup>),<sup>31</sup> Johannes Althusius fa invece del consenso – anzitutto nella forma della promessa reciproca, tacita o esplicita – il vincolo del corpo e della comunità dello Stato, in cui l'uomo come 'animale gregario' o 'aggregabile' (*animal gregabile*) si unisce spinto dal bisogno naturale di vivere insieme (*symbiotiké*) e di agire in comune (*koinopraxia*). Decisivo è il

---

<sup>28</sup> Sul tema nel quadro di una riflessione storico-critica sulle istituzioni europee, cfr. P. P. Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007.

<sup>29</sup> J. Bodin, *I sei libri dello Stato* (1576), trad. M. Isnardi Parente, vol. I, Torino, UTET, 1964.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, Cap. VIII.

<sup>31</sup> J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herbornae Nassoviorum, 1603, 1614<sup>3</sup>), trad. parziale *Politica*, a cura di D. Neri, Napoli, Guida, 1980.

momento del *pactum* [...] *seu contractum mandati*: quel mandato che mantiene operativo il consenso che in esso trova espressione, delegando il potere ad un governante controllato comunque dal popolo, in modo tale che il *consensus* e la *concordia* delle consociazioni mantengono come condizioni preliminari costanti l'esercizio della sovranità.

Nell'impostazione hobbesiana, al contrario, il consenso inteso come accordo dei membri-sudditi del corpo politico diventa ben presto marginale rispetto all'esercizio della sovranità: più precisamente, accade che il patto originario istituisca ed autorizzi – ma una volta per tutte – una sovranità legittimata a svolgere la propria funzione senza tenere ulteriormente conto dell'accordo dei sudditi. Così nel *De cive* (XIV, 2), contrapponendosi alla pseudoaristotelica *Retorica ad Alessandro*, Hobbes rifiuta l'interpretazione che intende le leggi come *homologhèmata*, legando la loro validità alla derivazione dall'*homologhein*, ossia dal *dire la stessa cosa*, quasi che le leggi dovessero essere “regole di vita stabilite dal consenso comune degli uomini”: Hobbes teorizza al contrario che non derivano dal consenso le leggi divine e naturali, né propriamente quelle civili, giacché le regole eventualmente fondate sul solo consenso non sarebbero altro che “patti reciproci, che non obbligano nessuno”.<sup>32</sup>

Anche dove si concorda sul fatto che non ci sarebbe stata alternativa alla “pace vacillante e insicura” che Samuel Pufendorf trovava nello stato naturale dell'uomo<sup>33</sup> – dovuta al combinarsi della malvagità dei desideri e delle passioni umane con il sentimento di benevolenza e con il legame reso possibile dalla somiglianza naturale e dalla comune indigenza – senza un patto capace di tutelare dal periodico venir meno dell'accordo, ciò che resta controverso è dunque il rapporto tra il consentire al momento del patto e il mantenimento successivo del consenso. In Pufendorf il consenso preliminare all'istituzione del governo si esprime in una dinamica di pattuizione triplice, *pactum unionis* da fare *singuli cum singulis*, *pactum ordinationis* e *pactum subjectionis*.<sup>34</sup> Nel momento del primo patto “bisogna che tutti e ciascuno [...] consentano”, ma tale consenso, da solo, non dà

---

<sup>32</sup> T. Hobbes, *De cive* (1642), trad. T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1999<sup>4</sup>. Cfr. p. 205.

<sup>33</sup> S. Pufendorf, *De statu hominum naturali* (1675), trad. parziale in A. L. Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 130.

<sup>34</sup> Cfr. Id., *De Jure Naturae et Gentium libri octo* (1672), trad. parziale in Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, p. 172 ss.

sicurezza perché potrebbe essere ritirato. Da un lato, sembra valere l'adagio secondo cui "il solo consenso obbliga (*solus consensus obligat*)", poiché non si può essere costretti ad entrare nello Stato senza aver dato il consenso e senza aver associato la propria volontà a quella di tutti gli altri, in forma semplice (accettando le decisioni della maggioranza) o condizionata. Dall'altro lato, tuttavia, in aggiunta al consenso sembra necessario qualcos'altro che trattenga:<sup>35</sup> ad esempio, *in primis*, il timore di ciò che accadrebbe sottraendosi a quanto stabilito dal comune consenso, timore che dà per così dire consistenza al principio dello *stare pactis*, che Ugo Grozio aveva stabilito come fonte di tutti gli *iura civilia* nel *De iure belli ac pacis*. Vincolare in tal modo il consenso sembra necessario per affrontare quella che Kant avrebbe successivamente definito "insocievole socievolezza (*ungesellige Geselligkeit*)",<sup>36</sup> riformulando sul finire del diciottesimo secolo l'idea secondo cui il contratto originario giustifica l'articolazione della *potestas legislativa* che risiede nella "volontà unificata del popolo", intesa come "volontà concorde e unificata di tutti (*der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller*)"<sup>37</sup> nella *potestas rectoria/executoria* e in quella *iudiciaria*.

I reiterati interrogativi sulla natura del consentire capace di fondare obbligazioni durature, legittime ed effettivamente vincolanti, fanno emergere in epoca moderna il problema dell'articolazione – interna al concetto di consenso – tra consapevolezza ed inconsapevolezza dei contenuti e tra volontarietà e non volontarietà dell'adesione. A questo proposito, nei *Saggi sulla legge naturale*, John Locke distingue innanzitutto ciò che vincola per forza propria – come la volontà di Dio o la legge di natura – e ciò che vincola indirettamente, richiedendo il concorso di un potere esterno, come quello esercitato dal re o dal padre.<sup>38</sup> Quando nel § 119 del *Secondo trattato sul governo* lo stesso Locke riprende la "distinzione corrente (*common distinction*)" tra consenso "espreso (*express*)" e "tacito (*tacit*)",

---

<sup>35</sup> Cfr. Id., *De Jure Naturae et Gentium*, L. III, cap. V, *De natura promissorum et pactorum in genere* e cap. VI, *De consensu circa promissa et pacta adhibendo*.

<sup>36</sup> Cfr. I. Kant, "Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" (1784), Tesi IV, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. G. Solari e G. Vidari, Torino, UTET, 1956.

<sup>37</sup> Id., *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), trad. F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2005, Ivi. *Il diritto pubblico*, § 46, p. 213.

<sup>38</sup> Cfr. J. Locke, *Essays on the Law of Nature* (1676), trad. M. Cristiani, *Saggi sulla legge naturale*, Bari, Laterza, 1973.

tenta di chiarire come debba essere intesa l'“adeguata manifestazione di consenso da parte di un uomo (*sufficient Declaration of a Mans Consent*)”. Presupposto il legame tra obbligazione e consenso (*Every Man being [...] naturally free, and nothing being able to put him into subjection to any Earthly Power, but only his own Consent...*), il filosofo sostiene, in ultima analisi, che il consenso tacito che vincola al rispetto delle leggi di uno Stato “è rappresentato dal fatto stesso di trovarsi entro i territori di quello Stato”.<sup>39</sup> Qualora la legge taccia su qualcosa che assume rilevanza, ci si appella al consenso preliminare dei popoli, che attribuisce al governante la prerogativa d'agire: se però venisse meno il consenso tra legislativo ed esecutivo, o quello tra legislativo e popolo, non resterebbe che appellarsi al cielo.<sup>40</sup>

Nella sua lettura critica dei modelli del contratto originario, David Hume mette in dubbio che si possa parlare propriamente di consenso per quello che Locke definisce ‘consenso tacito’:<sup>41</sup> evidenziando che tanto in Francia quanto in Persia le connessioni che ci vincolano gli uni agli altri sono concepite come “indipendenti dal nostro consenso (*independent of our consent*)”, egli fa notare che i rapporti di obbedienza e soggezione generalmente non sono problematizzati, come accade per la forza di gravità. Se non c'è effettiva libertà di scelta non c'è consenso, neppure tacito: è come se si dicesse che un uomo rapito nel sonno su una nave, una volta in mezzo all'oceano, *consente* tacitamente a restare sull'imbarcazione perché sceglie di non buttarsi nell'acqua andando incontro a morte certa. Hume solleva il sospetto che il consenso tacito di Locke debba essere interpretato come una soggezione tacitamente subita ai vincoli esistenti. Secondo alcuni, ne conseguono delle gradazioni di legittimità: dove c'è un consenso tacito, c'è probabilmente anche un dissenso tacito o comunque incapace di farsi sentire.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> J. Locke, *Trattato sul governo* (1690), trad. L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1997<sup>3</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, il cap. XIV sul tema della prerogativa, e il § 168 sull'appello al cielo.

<sup>41</sup> D. Hume, “Of the Original Contract” (1772: *Political Discourses*), in E. F. Miller (ed.), *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Press, 1985. Sul consenso tacito, cfr. J. Simmons, “Tacit Consent and Political Obligation”, *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1976, p. 274-291. Sull'interpretazione del consenso tacito e del ‘consenso dei governati’ come costrutti fittizi (*fiction*), con un richiamo alla cogenza delle argomentazioni humeane, cfr. C. W. Cassinelli, “The ‘Consent’ of the Governed”, *The Western Political Quarterly*, 12, 1959, p. 391-409.

<sup>42</sup> Sul tema delle gradazioni di legittimità, cfr. M. E. Kann, “The Dialectic of Consent Theory”, *The Journal of Politics*, 40, 1978, p. 386-408; sul *tacit dissent*, cfr. E. A. Harris,

Le cogenti obiezioni di Hume al modello del contratto originario riguardano il rapporto tra consenso coatto, ovvero subito, e consenso fondato sulla scelta deliberata tra alternative praticabili. Emerge qui una tensione interna al contrattualismo moderno, che si richiama al consenso legittimante dei cittadini per poi risolverlo o trasformarlo nell'obbedienza al potere autorizzato (una volta per tutte o in modo ricorrente), fondando tale possibilità sulla disponibilità dei cittadini (ed eventualmente del sovrano e del governo) all'auto-limitazione volontaria delle proprie pretese: è il nodo cruciale che Jean-Jacques Rousseau affronta e tenta di sciogliere in via definitiva pensando nel *Contratto sociale* ad "una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima".<sup>43</sup> A tal fine, diventa necessario l'aporetico rinvio ad una 'volontà generale' che tenderebbe all'eguaglianza e non dovrebbe confondersi con la 'volontà di tutti', cioè con la mera sommatoria delle volontà particolari, che tendono per loro natura al privilegio.<sup>44</sup>

### 3. *Simpatia, senso comune, habitus*

Cosa distingue una mera aggregazione di individui da un *populus* inteso come un 'tutto' è tema che torna in Immanuel Kant,<sup>45</sup> quando nell'*Antropologia pragmatica* si interroga sulla possibilità di attribuire un 'carattere' ad un popolo e mostra di non accontentarsi delle risposte che chiamano in causa il modo di governare e le istituzioni, il clima, il suolo o altri fattori ambientali. Lo stesso Hume aveva cercato un criterio diverso da quelli proposti da Montesquieu, per dar conto dell'uniformità di inclinazioni e modi di pensare dei popoli e, in tale prospettiva, la 'simpatia' aveva assunto uno statuto peculiare quale condizione prepolitica della

---

"From Social Contract to Hypothetical Agreement: Consent and the Obligation to Obey the Law", *Columbia Law Review*, 92, 1992, p. 651-683.

<sup>43</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Contratto sociale* (1762), L. II, c. XII, *Divisione delle leggi*, trad. M. Garin in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1994, vol. II, p. 128.

<sup>44</sup> Ibid., L. II, c. I: *La sovranità è inalienabile*, p. 101-102.

<sup>45</sup> I. Kant, *Antropologia pragmatica* (1798), trad. G. Vidari rivista da A. Guerra, Laterza, Bari, 1969.

condivisione di emozioni, sentimenti e passioni,<sup>46</sup> come meccanismo psicologico operante in modo automatico e, per così dire, ‘pre-intenzionale’: “Al profondo radicamento nella simpatia della vita umana – scrive Eugenio Lecaldano considerando la prospettiva teorica di Hume – dobbiamo fare risalire anche influenti tendenze sociali degli esseri umani, tra le quali, per esempio, quella di non accettare di vivere in una condizione permanentemente segnata da disaccordi profondi con gli altri sui sentimenti morali e le convinzioni conoscitive: una tendenza, questa, che è una ricerca di convergenza, ma anche radice di quell’uniformità di opinioni e condotte all’interno di una società che portano al conformismo e all’accettazione delle convinzioni che ci vengono trasmesse dalla tradizione”.<sup>47</sup> Con una posizione differente da Hume, Adam Smith era giunto a fare della simpatia la condizione necessaria e sufficiente alla formazione dei sentimenti morali, usando il termine “per denotare il nostro sentimento di partecipazione per qualunque passione” altrui:<sup>48</sup> da qui ha origine il sentimento di approvazione e disapprovazione – riferito a sé e agli altri – e la possibilità della concordia, intesa a livello basilare come sentimento dell’appropriatezza dei sentimenti altrui, con una base naturale condivisa tra gli esseri umani e molteplici declinazioni storiche, da mettere in relazione ai costumi e alle abitudini.

---

<sup>46</sup> Cfr. D. Hume, “Trattato sulla natura umana” (1739-1740), II.I.11.2, trad. A. Carlini, revisione di E. Lecaldano, E. Mistretta, in D. Hume, *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1971, p. 1-665: “Non c’è qualità della natura umana più notevole, sia in sé e per sé, sia per le sue conseguenze, della nostra propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi e addirittura contrari ai nostri. Questo non è solo evidente nei bambini, che abbracciano tranquillamente qualsiasi opinione venga loro proposta, ma anche in uomini del massimo giudizio e intelligenza, che trovano molto difficile seguire la propria ragione e inclinazione in opposizione a quelle dei loro amici e dei loro compagni di ogni giorno” (p. 332). Cfr. E. Lecaldano, *Simpatia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, p. 45-46 e 96. Su Hume, cfr. P. Mercer, *Sympathy and Ethics. A Study in the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume’s “Treatise”*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Sul contesto illuminista: M.L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>47</sup> Lecaldano, *Simpatia*, p. 45-46.

<sup>48</sup> A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759-1790)<sup>6</sup>, trad. S. Di Pietro, Milano, Rizzoli, 2009: cfr. Parte I, Sez. I, Cap. I.5, p. 84. Su simpatia e genealogia della coscienza in Smith, cfr. D. D. Raphael, “The impartial spectator”, in A.S. Skinner, T. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 83-99; D. D. Raphael, *The Impartial Spectator: Adam Smith’s Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2007.

L'idea del 'sentire comune', che dà corpo tanto alla nozione di 'consenso' quanto a quella di 'simpatia', è espressa anche dalla locuzione 'senso comune' (*sensus communis* in latino), con la quale ci si è spesso riferiti ad un insieme di fenomeni correlati ma non riducibili alla comunanza di costumi e abitudini. Sul tema, ci limitiamo ad accennare al contributo di Giambattista Vico. Questi, nel trattato *Dell'antichissima sapienza italica*, presenta il *sensus communis* come l'esito della somiglianza dei costumi (di una *similitudo*),<sup>49</sup> mentre nei *Principi di una scienza nuova* troviamo una ricostruzione più articolata: il 'senso comune' deriva ancora dal costume ed è una "sorta di giudizio senz'alcuna riflessione", "comunemente sentito" da un ordine, da un popolo o da tutto il genere umano;<sup>50</sup> ma troviamo in aggiunta gli elementi per pensare come il costume derivi, a sua volta, dal 'conato', cioè dalla facoltà di "tenere a freno i moti impressi alla mente dal corpo".<sup>51</sup>

Volendo mettere in sequenza i termini del 'con-sentire' presentati in questo paragrafo, seguendo le indicazioni degli autori citati, avremmo: simpatia – costume – senso comune. La consuetudine 'immemorabile' – differente da luogo a luogo – può essere intesa, seguendo un'indicazione di Hippolyte Taine, come il 'cemento comune' che mantiene il secondo e il terzo gradino, fondando la cosiddetta 'autorità della tradizione', a cui la dottrina dell'età dei Lumi intese sostituire l'autorità della ragione.<sup>52</sup> Facendosi un'immagine distorta dell'essere umano, ad avviso di Taine.

Quanto al termine 'abitudine', correlato in modo diretto a 'costume' e al campo semantico del greco *hexis*, assume uno statuto peculiare se messo in relazione ad *habitus*, inteso come lo strato o il rivestimento profondo in cui

---

<sup>49</sup> G. Vico, *Dell'antichissima sapienza italica, da dedursi dalle origini della lingua latina*, 1710, trad. F. Nicolini, in G. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, p. 243-308 (cfr. Cap. VII, 5).

<sup>50</sup> Id., *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744<sup>3</sup>), Ibid. (cfr. Libro I, Sez. II, XII, p. 439); Cfr. Id., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, tomo I, p. 498-499.

<sup>51</sup> Ibid. (ed. Nicolini), p. 485.

<sup>52</sup> Cfr. H. Taine, *L'ancien régime* (1876), trad. P. Bertolucci, Torino, Boringhieri, 1961. In particolare, si rinvia al *Libro terzo. Lo spirito e la dottrina*, capitolo 3 e al *Libro quinto. Il popolo*, capitolo 3.

trovano unità le proprie credenze e quelle degli altri,<sup>53</sup> oppure, seguendo Pierre Bourdieu, come sistema di disposizioni *strutturate* e al tempo stesso *strutturanti*, che correlano e organizzano dinamicamente le rappresentazioni e le pratiche degli individui.<sup>54</sup> Il *consenso*, in tale prospettiva, non è qualcosa di aggiuntivo e sovrainposto dalla ragione alle pratiche, ma esprime per così dire la curvatura del campo delle rappresentazioni e delle pratiche all'interno del quale ogni essere umano si individua.

Tornando agli usi del termine 'simpatia', la trattazione di Max Scheler nel saggio *Wesen und Formen der Sympathie*<sup>55</sup> ne propone una sistemazione che introduce interessanti connessioni con il dibattito di inizio Novecento sulla psicologia delle folle e delle masse.<sup>56</sup> Indicando con *Mitgefühl* (verbo *Mitfühlen*) il sentire insieme – innanzitutto come *con-gioire* e *con-patire* – il testo di Scheler si concentra fin dalle prime pagine sulla distinzione tra “1) il co-sentire immediato, per esempio di una e medesima sofferenza, ‘con qualcuno’; 2) il co-sentire ‘di qualcosa’: con-gioire ‘della’ sua gioia e con-patire ‘con’ il suo dolore; 3) il mero contagio affettivo; 4) la genuina unipatia”.<sup>57</sup> Quanto al “comprendere (*Verständnis*)” che “ri-vive (*Nachleben*)”, ad avviso di Scheler non comporta necessariamente la partecipazione al vissuto altrui inscritta nel *con* del *Mitgefühl*. Nella seconda edizione del trattato (1923) e quindi dopo l'esperienza della prima guerra mondiale, Scheler dedica molto spazio all'“unipatia (*Einsgefühl*)”, con cui si riferisce ad un caso limite del ‘contagio affettivo’ che avviene in modo inconsapevole e involontario: “In tutte le agitazioni di *massa*, come anche nella formazione della cosiddetta ‘opinione pubblica’, è soprattutto questa *reciprocità* del crescente contagio ad aumentare l'insieme del movimento emozionale fino a quando la ‘massa’ che agisce viene facilmente spinta al di là delle intenzioni dei singoli, così da

---

<sup>53</sup> Cfr. É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* (1904-1905), Paris, PUF, 1969<sup>2</sup>, p. 37-38; Id., *La divisione del lavoro sociale* (1893), trad. F. Airoidi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

<sup>54</sup> P. Bourdieu, *Ragioni pratiche* (1980), trad. R. Ferrara, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>55</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923<sup>2</sup>, 1926<sup>3</sup>), a cura di L. Boella, trad. L. Oliva e S. Soannini, Milano, Franco Angeli, 2010.

<sup>56</sup> Per il pensiero di Le Bon e Freud sul tema, cfr. G. Le Bon, *Psicologia delle folle* (*Psychologie des foules*: 1895), trad. L. Morpurgo, Milano, TEA, 2004; Id., “Psicologia delle masse e analisi dell'io” (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*: 1921), in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, direzione di C. Musatti, trad. E. A. Panaitescu, revisione R. Colorni, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 63-142.

<sup>57</sup> Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, p. 47.

fare cose che nessuno 'vuole' e di cui nessuno 'risponde'".<sup>58</sup> Confrontandosi con Le Bon e Freud, Scheler precisa il proprio punto di vista come segue: "Il fenomeno dell'unipatia tramite fusione non è tuttavia limitato alla sfera erotica. Esso si ripresenta nella sfera della vita psichica delle *masse* non organizzate, come l'ha per la prima volta descritta Le Bon. Anche qui si trova un'unipatia di tutti i membri, da un lato, con un capo che si impone idiopaticamente [...] e *inoltre* una fusione reciproca dei membri (mediata tramite un contagio cumulativo e riflessivo) in *un'unica* corrente affettiva e istintiva che nel suo ritmo proprio condiziona il comportamento di tutte le parti e, arbitrariamente, scaccia via da sé idee e progetti di fatto come la tempesta fa volare le foglie".<sup>59</sup> Con questa citazione si entra in una dimensione problematica caratteristica del ventesimo secolo.

#### *4. Storia e idealizzazioni nel XX secolo*

Tra XIX e XX secolo, Max Weber segna "una svolta decisiva rispetto alle definizioni della politica formulate dal pensiero moderno".<sup>60</sup> Premesso che il potere (*Herrschaft*) ha bisogno di "suscitare la fede nella propria legittimità",<sup>61</sup> la validità di un ordinamento dipende secondo Weber dalla possibilità (tedesco *Chance*) che l'agire e le relazioni sociali siano orientate "da parte dei partecipanti, in base alla rappresentazione di un ordinamento legittimo":<sup>62</sup> il consenso, in tale prospettiva, è inteso come la "*chance* empiricamente valida" che "un agire orientato in vista delle aspettative dell'atteggiamento altrui" veda "realizzate queste aspettative".<sup>63</sup> La nozione di *Chance* definisce le condizioni dell'uniformità (la weberiana *Regelmäßigkeit*, 'regolarità') in relazione a consuetudine (*Übung*), uso (*Brauch*), costume (*Sitte*)<sup>64</sup> e convenzione (*Konvention*). Tali termini richiedono di pensare ad una persona che agisce in una cerchia di altre persone che ne costituiscono l'ambiente ('*Umwelt*' *des Handelnden*), vincolandola ad esempio con manifestazioni di approvazione (*Billigung*) o

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 49.

<sup>59</sup> Ibid., p. 57.

<sup>60</sup> Così P. Rossi, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli, 2007, p. 237.

<sup>61</sup> M. Weber, *Economia e società*, vol. I, p. 208.

<sup>62</sup> Ibid., p. 28.

<sup>63</sup> Weber, "Alcune categorie della sociologia comprendente", 1958, p. 279.

<sup>64</sup> Weber, *Economia e società*, vol. I, p. 26.

disapprovazione (*Mißbilligung*),<sup>65</sup> che possono includere forme più o meno significative di coercizione fisica o psichica. In Weber, inoltre, l'agire di consenso (*Einverständnishandeln*) non è definibile come solidarietà, né va logicamente confuso con l'agire condizionato da un consenso:<sup>66</sup> come si ricava dal saggio su *Alcune categorie della sociologia comprendente*, l'agire di consenso descrive un ambito più vasto e comprensivo dell'agire di società (*Gesellschaftshandeln*), in quanto il transito dall'uno all'altro è fluido e il secondo rappresenta un caso speciale del primo, e precisamente l'ambito di ciò che è "ordinato attraverso uno statuto (*durch Satzung geordnet*)".<sup>67</sup> Esiste una scala di gradazioni anche "tra l'ordinamento stipulato esplicitamente e il consenso (*von der explicite vereinbarten Ordnung zum Einverständnis*)": lungo tale scala si trovano il comportamento mediamente riconducibile a un ordinamento stipulato tacitamente ed il comportamento consensuale che, seppur senza stipulazione, può esibire empiricamente la regolarità caratteristica della dipendenza da norme valide. Ciò significa che il consenso ammette diversi livelli di esplicitazione e consapevolezza relativi ai propri contenuti e ai propri vincoli.

Si può considerare ancora la transizione tra l'agire di massa, inteso come semplice reazione omogenea, l'agire di comunità ancora amorfo e l'agire di comunità: questi passaggi dipendono da condizioni culturali e dalla perspicuità di certe relazioni di causa ed effetto tra situazioni, ed il ruolo del consenso è significativo, in quanto da un consenso tacito può configurarsi un agire di comunità amorfo e, secondo gradazioni successive, un agire di comunità:<sup>68</sup> più precisamente, si passa dall'agire di massa all'agire di consenso "non appena la convenzione (*die Konvention*) si è impadronita dell'uniformità dell'agire" e si può parlare di tradizione.<sup>69</sup> La sottigliezza e la difficoltà di simili distinzioni si accompagna ad una difficoltà più generale, segnalata in questo caso da un'esitazione nella traduzione italiana del tedesco *Einverständnis*: la nuova versione italiana degli scritti metodologici di Weber pubblicata nel 2001 traduce 'intesa' anziché 'consenso', com'era nella precedente versione, riservando 'consenso' a

---

<sup>65</sup> Ibid., p. 318.

<sup>66</sup> Sul primo punto, cfr. Weber, "Alcune categorie della sociologia comprendente", 2001, p. 530; sul secondo, , p. 527.

<sup>67</sup> Ibid., p. 528 [traduzione mia].

<sup>68</sup> Weber, *Economia e società*, vol. II, p. 233.

<sup>69</sup> Ibid., vol. I, p. 326.

*Zustimmung*, “in quanto l’agire fondato su di esso [*Einverständnis*] non comporta un consenso esplicito dei partecipanti ma una semplice comunanza di motivi o di scopi condivisi da una pluralità di individui”.<sup>70</sup>

Si può tuttavia ritenere che la scelta del vocabolo ‘intesa’ non solo non garantisca da quel fraintendimento, ma anzi ne aumenti il rischio, richiamando l’accezione abitualmente associata al pensiero di Jürgen Habermas, che intende *Einverständnis* come “il riconoscimento intersoggettivo della pretesa di validità” per un’espressione, avanzata da un parlante,<sup>71</sup> distinguendo preliminarmente le pretese di validità dalle pretese del potere e ponendo la comprensione (*Verständigung*) e l’intesa (*Einverständnis*) come *telos* del linguaggio umano. Habermas assume che i due momenti da armonizzare in una morale universalistica, “individualità del singolo soggetto e universale validità delle norme”, possono essere mediati dal discorso, inteso come “processo pubblico di formazione della volontà che si subordini al principio della comunicazione illimitata e del libero consenso”;<sup>72</sup> pur consapevole del fatto che “ogni consenso empiricamente raggiunto può essere sospettato di dare semplicemente voce alla costrizione di un’opinione privilegiata”,<sup>73</sup> egli ritiene che le pretese intrinseche all’agire discorsivo rimandino all’idea di un accordo (*Übereinstimmung*) quale sarebbe raggiungibile in condizioni di “discussione libera e illimitata”. Si dà poi il caso di un *accordo* (*Vereinbarung*) “razionalmente motivato”, che presiede alla fondazione delle norme giuridiche: mentre nel caso delle norme morali “ci convinciamo di doveri che comunque *abbiamo*”, nel caso delle norme giuridiche dobbiamo convincerci e consentire su “obbligazioni che *dovremmo* stringere o *accollarci*”.<sup>74</sup>

Un’accezione differente di accordo (ancora espresso col tedesco *Übereinstimmung*) si trova nelle *Ricerche filosofiche* di Ludwig Wittgenstein, che non fa riferimento a condizioni idealizzate della conversazione, ma ai ‘giochi linguistici’ emergenti entro ‘forme di vita’: “...

---

<sup>70</sup> Così nell’*Avvertenza* alla nuova traduzione citata, pubblicata nel 2001.

<sup>71</sup> J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo* (1981), trad. P. Rinaudo, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986, vol. I, p. 707.

<sup>72</sup> Id., *Profili politico-filosofici*, trad. L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 88.

<sup>73</sup> Ibid., p. 88-89.

<sup>74</sup> J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), trad. L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 187.

Così, dunque, tu dici che è la concordanza (*Übereinstimmung*) fra gli uomini a decidere che cosa è vero (giusto, *richtig*) e che cosa è falso (sbagliato, *falsch*)! – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano (*stimmen...überein*). E questa non è una concordanza delle opinioni (*Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen*), ma della forma di vita”.<sup>75</sup>

Affrontando questioni in parte analoghe a quelle habermasiane, a partire dagli anni Ottanta John Rawls – ideatore di una celebre variante della *fictio* del patto sociale nel saggio del 1971<sup>76</sup> – ha elaborato una teoria del “consenso per intersezione (*overlapping consensus*)”, intendendo con tale espressione “un consenso tale che questa concezione venga fatta propria da opposte dottrine religiose, filosofiche e morali e sia in grado di durare attraverso le generazioni in un regime costituzionale più o meno giusto, dove il criterio di giustizia è dato da quella concezione politica stessa”.<sup>77</sup> Partendo dal pluralismo delle dottrine comprensive (moralì, religiose, ecc.) e dal fatto che ognuna di queste potrebbe imporsi su tutte le altre soltanto instaurando uno stato di dominio oppressivo, Rawls si interroga sulla possibilità di trovare una giustificazione (*justification*) politica alla coesistenza non reciprocamente distruttiva, che derivi “da un qualche consenso (*from some consensus*)”.<sup>78</sup> Si tratta cioè di trovare un’alternativa concretamente praticabile, ma non sempre possibile, al consenso ‘inevitabilmente fragile’ fondato esclusivamente su interessi di parte (individuali o di gruppi).

Thomas Nagel osserva che “se gli interessi o i valori fondamentali sono radicalmente opposti, può essere impossibile trovare una motivazione imparziale comune che basti a sostenere una struttura all’interno della quale tutte le parti ragionevoli convengano che quegli interessi e quei valori

---

<sup>75</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1974, P. I, § 241.

<sup>76</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. U. Santini, Milano, Feltrinelli, 1986<sup>2</sup>, p. 23: “Gli uomini sono in disaccordo rispetto a quali principi devono definire i termini fondamentali della loro associazione. Nonostante questo disaccordo, è ancora possibile dire che ognuno di essi possiede una concezione della giustizia”.

<sup>77</sup> Id., “Sull’idea di libera ragione pubblica”, in AA.VV., *L’idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida, 1993, p. 37-56 (cit. da p. 38).

<sup>78</sup> Id., “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, p. 1-25. Cfr. anche Id., “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, p. 765-807 (vedi p. 783).

trovino soddisfazione”.<sup>79</sup> Inoltre, gli esponenti di dottrine comprensive anche solo parzialmente contrapposte potrebbero non convenire su come riconoscere se un loro disaccordo è o non è ragionevole e, in tal caso, la difficoltà si sposterebbe dal piano del consenso a quello del meta-consenso epistemico e normativo, di cui si è detto. Nel tentativo di risolvere l'*impasse*, Rawls elabora un esperimento mentale analogo a quello del 'velo di ignoranza', immaginando di applicare tale velo non più tra gli individui impegnati nel contratto originario e le loro condizioni future, ma tra gruppi e popoli impegnati all'elaborazione dei principi del diritto delle genti e le rispettive dottrine comprensive. Dal punto di vista del comunitarismo, e non solo da questo, si tratta di un'ulteriore evidente semplificazione, di un esercizio di astrazione che non coglie il cuore del problema che si vuole affrontare e che, anzi, lo nasconde.<sup>80</sup>

Ancora una volta, trattando del consenso, la filosofia politica oscilla tra l'analisi di ciò che accade nella storia e l'elaborazione di varianti immaginarie di ciò che gli esseri umani potrebbero fare in condizioni astratte più o meno idealizzate. Immaneabilmente, tuttavia, il confronto con la storia solleva interrogativi relativi ai gradi intermedi tra ciò che le definizioni concettuali tendono a distinguere: tra motivi consapevoli e inconsapevoli; tra comportamenti volontari e non volontari, variamente condizionati; tra consenso deliberato e consenso subito. Nella storia, rientrano tra le condizioni e i modi del consentire la coercizione 'morbida' su una o più parti; l'uso di una qualche forza più o meno provvisoria, oppure i tentativi di persuasione benevola messa in atto da chi detiene dei privilegi significativi in un determinato contesto socio-politico. Ciò accade anche quando si dovrebbero valutare razionalmente i tempi ed i costi esterni delle decisioni non unanimi<sup>81</sup> o l'architettura istituzionale di una democrazia, tra impostazione maggioritaria o consensuale;<sup>82</sup> oppure

---

<sup>79</sup> T. Nagel, *I paradossi dell'uguaglianza* (1991), trad. R. Rini, Milano, Il Saggiatore, 1993, p. 211-212.

<sup>80</sup> I testi di riferimento a questo proposito sono J. Rawls, "The Law of Peoples" (1993), in R. E. Goodin, P. Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy*, Malden (MA)-Oxford, Blackwell Publishing, 2007<sup>2</sup>, p. 649-669; M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1987, p. 13-15.

<sup>81</sup> È uno dei temi centrali del saggio di M. J. Buchanan, G. Tullock, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale* (1962), trad. D. Giannetti, Bologna, Il Mulino, 1998.

<sup>82</sup> Cfr. A. Lijphart, *Le democrazie contemporanee* (1984), trad. L. Verzichielli, Bologna, Il Mulino, 1988.

quando si tratta di valutare l'impatto dei media e di particolari tecniche di rilevamento dell'opinione pubblica sulla formazione del consenso,<sup>83</sup> e in innumerevoli altre circostanze.

Michel Foucault ha introdotto metodi d'indagine e concetti utili ad affrontare la profonda ambiguità di tali questioni. Con la sua insoddisfazione per il 'modello del Leviatano', volendo analizzare il potere "a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione",<sup>84</sup> egli ritiene che "quel che fa sì che il potere regga" e "che lo si accetti" non può essere compreso se non si tiene conto del fatto che esso "[...] attraversa i corpi, produce delle cose, induce al piacere, forma del sapere, produce discorsi; bisogna considerarlo come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale, molto più che come un'istanza negativa che avrebbe per funzione di reprimere [...]".<sup>85</sup> Qui le "obbligazioni distribuite nel tempo" e quindi quello che abbiamo trattato in senso lato come consenso rimandano a "un fitto reticolato di coercizioni materiali",<sup>86</sup> ma anche di regole ammissibili per la costruzione di discorsi e di canali per la loro diffusione. In questa prospettiva, Foucault insegna che contrapporre spontaneità e coazione non aiuta a comprendere tutte le dinamiche del consenso: lavorare sull'egemonia, ad esempio, significa riferirsi ad una concezione reticolare del campo in cui il consenso può avvenire. L'egemonia stessa non è qualcosa che possa imporsi muovendo da un centro a tutto il campo delle relazioni sociali e politiche. Richiede, invece, la creazione di presidi di senso capillarmente distribuiti, di legami, di appartenenze e di significati depositabili in *habitus*, soddisfacendo e al tempo stesso generando bisogni.

Sui nessi tra spontaneità e coazione e tra forza e consenso, ci limitiamo ad un approfondimento ricavabile dal confronto tra Giovanni Gentile e Antonio Gramsci. Il primo notava che nella storia spontaneità e coazione coesistono nei costumi, nella disciplina, nella "legge interna all'individuo" con cui si esprime la voce della comunità alla quale egli appartiene, nel "senso comune" mantenuto dall'approvazione e dal "consenso dell'empirica

---

<sup>83</sup> C'è chi è arrivato a coniare, al riguardo, una locuzione come 'consenso informato di massa': cfr. A. F. Simon, *Mass Informed Consent. Evidence on Upgrading Democracy with Polls and New Media*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2010.

<sup>84</sup> M. Foucault, *Guerra e potere* (corso del 14 gennaio 1976), in M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 37.

<sup>85</sup> Id., *Sul potere* (1976), intervista dei curatori di M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi pubblici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>86</sup> Foucault., *Bisogna difendere la società*, p. 38.

società de' coetanei e dei posterì".<sup>87</sup> Fornendo l'esempio di un punto di vista filosofico *interno* all'organizzazione del consenso totalitario, Gentile postulava l'esistenza di una combinazione particolarmente fortunata per cui, all'assenza di limiti dell'azione statale, non sarebbe corrisposto uno Stato che inghiotte l'individuo, ma la "vera assoluta democrazia".<sup>88</sup> Da posizione contrapposta, Antonio Gramsci avrebbe fornito un'originale interpretazione della sfera della società civile "in cui agiscono gli apparati ideologici di costruzione del consenso".<sup>89</sup> Forza e consenso appaiono in tensione nell'immagine del 'Centrauro machiavellico', con la quale si esprime il fatto che nell'azione politica e nella vita statale è sempre presente una 'doppia prospettiva', relativa ai piani distinti eppure incidenti "della forza e del consenso, dell'autorità e dell'egemonia, della violenza e della civiltà, del momento individuale e di quello universale [...], dell'agitazione e della propaganda ...".<sup>90</sup>

Tornando a Foucault, nella lezione dell'1 marzo 1978 introdusse una distinzione che aiuta ad illustrare ulteriori dimensioni del consenso. Nell'ambito di un'analisi del pastorato come "specifico tipo di potere che ha per oggetto la condotta degli uomini", che si avvale come strumento "di metodi che permettono di condurli" e che ha come obiettivo quello di "intervenire sulla maniera in cui si conducono e si comportano",<sup>91</sup> Foucault distingue tra la condotta (come "attività che consiste nel condurre" e "maniera di condursi e di farsi condurre") e l'insieme delle resistenze e delle insubordinazioni alle quali si riferisce in prima battuta come a 'rivolte di condotta', introducendo poi il termine 'controcondotta'. La nozione serve ad esprimere un complesso atteggiamento di rifiuto del consenso che non è reso in modo adeguato da termini quali 'rivolta', 'disobbedienza', 'insubordinazione' o 'dissidenza'.<sup>92</sup> Tra le righe, s'intende che il consenso, prima ancora che con argomenti, ha a che fare con condotte che possono

---

<sup>87</sup> G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia politica*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 17.

<sup>88</sup> Ibid., p. 121.

<sup>89</sup> Cfr. P. P. Portinaro (a cura di), *Stato*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 144.

<sup>90</sup> A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 20 e 59.

<sup>91</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione, Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. P. Napoli, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 144.

<sup>92</sup> Ibid., p. 149-150.

essere regolate e irregimentate da un pastorato istituzionalizzato e da una disciplina dell'obbedienza.<sup>93</sup> Anche sul piano dei discorsi, tuttavia, il consenso può essere regolato, organizzato e irregimentato, mediante l'inganno, in modo da orientare le condotte degli uomini senza che essi se ne avvedano: è uno dei temi ricorrenti nel ventesimo secolo, quello della 'manifattura' o "manipolazione del consenso (*manufacture of consent*)", affrontato in modi differenti e con diverse cautele dal saggio di Walter Lippmann sull'opinione pubblica fino a Noam Chomsky:<sup>94</sup> esso riguarda tanto ciò che accade nei regimi totalitari, dispotici e autocratici, quanto molti processi osservabili nelle democrazie rappresentative parlamentari con le loro patologie, i caratteristici intrecci tra forme del potere (politico, mediatico, economico ecc.) e le strategie della comunicazione politica, con il ricorso alle tecniche classiche della propaganda e agli strumenti in continua evoluzione del marketing politico.<sup>95</sup>

##### 5. Conclusione. Una scala del consenso

Ad un alto grado di generalità, il termine 'consenso' può denotare il reciproco vincolarsi ed influenzarsi degli esseri umani nel *sentire* o nel *dare senso* e *significato* alle azioni, alle parole, alle cose e agli eventi e, di conseguenza, il reciproco vincolarsi ed influenzarsi nell'orientare le credenze e le condotte di vita. Come animali naturalmente relazionali, siamo legati da un principio analogo a quello di gravità, richiamato da David Hume per sottolineare il fatto che abitualmente non problematizziamo le relazioni di obbligazione e soggezione in cui ci troviamo, come non problematizziamo gli effetti della gravità che vincolano e al tempo stesso rendono possibili i nostri movimenti così come li conosciamo. L'analogia tra le interazioni rese possibili o necessarie dal consenso e quelle rese possibili o necessarie dalla presenza di un campo di

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 143.

<sup>94</sup> Cfr. W. Lippmann, *L'opinione pubblica* (1922), trad. C. Mannucci, Roma, Donzelli, 1995 e E. S. Herman, N. Chomsky, *Manufacturing Consent*, New York, Pantheon Books, 1988.

<sup>95</sup> L. Mori, "Produttori e consumatori di consenso. L'abbraccio tra democrazia e marketing come problema per la teoria politica", *Teoria politica*, nuova serie, annali II, 2012, p. 57-75; Id., "Il marketing politico e il consenso in democrazia", *Iride*, 3, 2011, p. 563-576.

gravità, tuttavia, non dà conto della complessità che emerge ogniqualvolta si approfondiscano le dinamiche caratteristiche delle relazioni umane.

Il concetto di 'consenso' infatti, come abbiamo visto, si caratterizza per una singolare multi-dimensionalità, che finisce col renderne sfuggente il significato o, meglio, la correlabilità tra i differenti significati di cui la storia lo ha caricato: nel tentativo di proporre una rappresentazione perspicua di tale varietà, si ritiene qui preferibile rinunciare alla pretesa di identificare un nucleo di significato centrale e un alone di accezioni marginali; appare invece più percorribile la strada indicata dall'elaborazione dell'immagine weberiana della 'scala di gradazioni', caratterizzata da passaggi fluidi tra i gradini eventualmente distinti in modo esplicito. Tenendo conto dell'analisi condotta nelle pagine precedenti, ai due estremi della scala poniamo la *simpatia* – intesa come base preintenzionale e prelinguistica delle interazioni e della reciproca risonanza e riconoscibilità tra esseri umani – e l'*intesa ideale* (in condizioni idealizzate), quale vertice regolativo e immaginario, collocato nell'iperuranio empiricamente inaccessibile della *fictio* filosofica. Tra i due estremi si possono collocare le varianti proposte nell'articolo, benché l'aspetto della scala appaia provvisorio, in quanto integrabile e modificabile con l'estensione delle ricerche e il ripensamento della struttura degli anelli intermedi. Senza pretesa di esaustività, proponiamo pertanto all'attenzione del lettore la seguente scala di strati e transizioni:

DINAMICHE E MANIFESTAZIONI DEL CONSENSO	ANNOTAZIONI
<p>Simpatia (<i>co-sentire, Mitgefühl, Mitfühlen</i>)  + Imitazione e variazione (apprendimento/educazione)  + Identificazione e fusione (unipatia, <i>Einsgefühl</i>)</p>	<p>processo automatico di risonanza con le emozioni e le intenzioni altrui, pre-intenzionale e pre-linguistico</p>
<p>Conformarsi a ciò che è abituale in quanto è abituale</p>	<p>reciproco 'darsi forma' con gli altri, sedimentato nel tempo, in un gioco circolare tra il mettersi nei panni dell'altro e il lasciarsi mettere nei propri panni dall'altro</p>
<p>Abitudine – <i>habitus</i></p>	<p>esito della stabilizzazione del conformismo (abitudine) e sistema di disposizioni acquisite, strutturate e strutturanti (<i>habitus</i>)</p>
<p>Consuetudine – Costume – Uso</p>	<p>declinazioni storiche dell'abitudine</p>
<p>Senso comune (<i>sensus communis</i>)</p>	<p>significati condivisi emergenti da prassi incarnate condivise o da disposizioni comuni al genere umano</p>
<p>Tradizione (autorità della tradizione)</p>	<p>esito del consolidarsi di prassi e significati condivisi</p>
<p>Condivisione di una <i>fides implicita</i></p>	<p>consuetudine regolata da sistemi di credenze, miti e riti, i cui contenuti non sono necessariamente "compresi"</p>
<p>Convenzione (Approvazione, Disapprovazione)</p>	<p>modalità della consuetudine, inserita in una tradizione, in cui il consenso è mantenuto da approvazione e disapprovazione</p>
<p><i>Tacit consent</i></p>	<p>acconsentire tacito ad una particolare condizione</p>
<p>Condivisione di una <i>fides explicita</i></p>	<p>adesione a sistemi di credenze con comprensione dei significati e possibilità di esplicitarli e problematizzarli</p>
<p>Concordanza nelle condotta di vita</p>	<p>Sul piano della regolazione 'pastorale' delle condotte di vita, emergono i problemi del <i>consenso totalitario 'organizzato'</i> (propaganda, miti e riti collettivi) e del <i>consenso 'fabbricato' (manufactured consent)</i> con strategie di persuasione ingannevole ed estorsione dei 'sintomi del consenso'</p>
<p>Accordo e intesa raggiunti tramite argomentazioni esplicite [+ meta-consenso normativo, epistemico, della preferenza]</p>	<p>Sul piano dell'agire storico, sulla conversazione pesano gli effetti influenti di disparità di potere e denaro...</p>
<p>Intesa ideale</p>	<p>Consenso ipotetico su casi immaginari (la posizione del contratto originale, quella 'sotto il velo d'ignoranza' e così via)</p>

Benché la scala sia provvisoria per le ragioni accennate, il suo aspetto permette di formulare una tesi sulla struttura del consenso: nel dominio dell'agire effettivo, i livelli compresi tra la simpatia e l'accordo raggiunto tramite argomentazioni esplicite sono compresenti. La stratificazione che ne consegue mostra in modo evidente il peso preponderante della dimensione non problematizzata, in cui le dinamiche, i vincoli e le strutture dell'interazione emergono come esito dell'esposizione reciproca dei comportamenti e dei sistemi di credenze in cui si apprende ad orientarsi nel mondo, senza dipendere da scelte consapevoli e dall'intenzione esplicita degli individui. Ciò non toglie che la coscienza riflessiva, con i dubbi, le narrazioni e le argomentazioni di cui è capace, possa problematizzare e riconfigurare le strutture emergenti 'sotto' di lei; tale possibilità – che rientra nella capacità umana di modificarsi, figurandosi e plasmandosi mondi differenti da quelli esistenti – comporta l'elaborazione dell'equilibrio instabile tra il consenso e i conflitti aperti dalla sua problematizzazione, ed è costantemente soggetta alla pressione degli 'strati' su cui poggia e da cui emerge. Tra le implicazioni della condizione umana così illustrata, una particolarmente significativa è il fatto che cambiare idea o credenza su una particolare condotta – per quanto difficile – risulta molto più facile che cambiare quella condotta in modo conseguente al mutato avviso.

#### REFERENCES

- Adams, Jeremy Duquesnay, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community*, London, New Haven, 1971.
- Agostino, *La città di Dio*, trad. a cura di Carlo Carena, Torino-Paris, Einaudi-Gallimard, 1992.
- Althusius, Johannes, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, (1603; 3<sup>a</sup> ed. 1614), trad. parziale a cura di D. Neri, *Politica*, Napoli, Guida, 1980.
- Basso, Michele, "Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana", *Filosofia politica*, 26, 2, 2012, p. 309-321.
- Bertelli, Lucio, "L'apologo di Menenio Agrippa: incunabolo della *Homonoia* a Roma?", *Index*, 3, 1972, p. 224-234.
- Bettelheim, Bruno, *Surviving and Other Essays* (1979), trad. Adriana Bottini, *Sopravvivere e altri saggi*, Milano, SE, 2005.
- Bobbio, Norberto-Matteucci, Nicola-Pasquino, Gianfranco (eds.), *Dizionario di politica* (1976, 1983<sup>2</sup>, 1990<sup>3</sup>), Torino, UTET, 2004.

- Bodin, Jean, *De republica libri sex/Les six livres de la république* (1576), trad. Margherita Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato* (1576), UTET, Torino, 1964.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980; trad. Roberta Ferrara, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- Brunner, Otto-Conze, Werner-Koselleck, Reinhart (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bände, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.
- Buchanan James M.-Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), trad. Daniela Giannetti, *Il calcolo del consenso. Fondamenti logici della democrazia costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Canto-Sperber, Monique (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, vol. I, Paris, Quadrige/PUF, 1996.
- Cassinelli, C. W., "The 'consent' of the Governed", *The Western Political Quarterly*, 12, 1989, p. 391-409.
- Cicerone, Marco Tullio, *De republica/Lo stato*, trad. Leonardo Ferrero, in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di Leonardo Ferrero, Italo Lana, Nevio Zorzetti, Torino, UTET, 1974, p. 155-409.
- Constant, Benjamin, "Principes de politique applicables à tous les gouvernements" (1806-1810), in Etienne Hofmann (ed.), *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur* (1789-1806), 2 voll., Genève, Droz, 1980.
- Constant, Benjamin, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), trad. Augusto Donaudy, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione*, Milano, Rizzoli, 1961
- Corner, Paul (ed.), *Popular Opinion in Totalitarian Regimes: Fascism, Nazism, Communism* (2009), trad. Teresa Bolognese, Paola Del Zoppo, *Il consenso totalitario*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- Dahl, Robert Alan, *Prefazione alla teoria democratica* (1956), trad. Gianni Rigamonti, *A Preface to Democratic Theory*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.
- Durkheim, Émile, *La divisione del lavoro sociale* (1893), trad. Fulvia Airoidi Namer, Milano, Edizioni di Comunità, 1996
- Durkheim, Émile, *L'évolution pédagogique en France* (1904-1905), PUF, Paris, 1969<sup>2</sup>.
- Dryzek, John S.; Niemeyer, Simon, "Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals", *American Journal of Political Science*, 50, 2006, p. 634-649.
- Elazar, Daniel J. (ed.), *Republicanism, Representation, and Consent: Views of the Founding Era*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 1979.
- Elster, Jon, "Deliberation and Constitution Making", in Id. (ed.), *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge U.P., 1998, p. 97-122.
- Ernout, Alfred-Meillet, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck 1979<sup>4</sup>.
- Esposito, Roberto-Galli, Carlo (ed.), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>2</sup>.

*Il concetto di 'consenso'*

- Femia, Joseph, "Complexity and Deliberative Democracy", *Inquiry*, 39, 1996, p. 359-397.
- Fistetti, Francesco, *Comunità*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- Foucault, Michel, *Guerra e potere* (corso del 14 gennaio 1976), in Id., *Bisogna difendere la società*, sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, trad. a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault, Michel, *Sul potere* (1976), intervista dei curatori di M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi pubblici*, trad. a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977.
- Foucault, Michel, *Sicurezza, territorio, popolazione, Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. Paolo Napoli, edizione stabilita sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana da Michel Senellart, Feltrinelli, Milano 2005.
- Frazer, Michael L., *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Freud, Sigmund, "Psicologia delle masse e analisi dell'io" (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*: 1921), in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, direzione di Cesare Musatti, trad. Emilio A. Panaitescu, revisione Renata Colorni, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 63-142.
- Friedrich, Carl J.; Brzezinski, Zbigniew K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard UP, 1956.
- Gentile, Giovanni, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia politica*, Firenze, Sansoni, 1946.
- Gramsci, Antonio, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), trad. Paola Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile* (1981), trad. a cura di Leonardo Ceppa, *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), trad. a cura di Leonardo Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Harris, Edward A., "From Social Contract to Hypothetical Agreement: Consent and the Obligation to Obey the Law", *Columbia Law Review*, 92, 1992, p. 651-683.
- Held, David, *Models of Democracy* (1987), trad. Umberto Livini, Luca Verzichelli, Rinaldo Falcioni, *Modelli di democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2007<sup>3</sup>.
- Herman, Edward S.; Chomsky, Noam, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988.
- Hobbes, Thomas, *De cive* (1642), trad. Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1999<sup>4</sup>.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York, Oxford U.P., 1995.

- Hume, David, "Trattato sulla natura umana" (1739-1740), II.I.11.2, trad. Armando Carlini (Libro I), revisione e traduzione dei libri II-III di Eugenio Lecaldano, Enrico Mistretta, in D. Hume, *Opere*, vol. I, Bari, Laterza, 1971, p. 1-665.
- Hume, David, "Of the Original Contract", in Id., *Political Discourses* (1772), in Eugene F. Miller (ed.), *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Press, 1985.
- Kann, Mark E., "The Dialectic of Consent Theory", *The Journal of Politics*, 40, 1978, p. 386-408.
- Kant, Immanuel, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. Gioele Solari e Giovanni Vidari, Torino, UTET, 1956.
- Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründeder Rechtslehre* (1797), trad. Filippo Gonnelli, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Kant, Immanuel, *Antropologia pragmatica* (1798), trad. Giovanni Vidari rivista da Augusto Guerra, Laterza, Bari, 1969.
- Kershaw, Ian, *Hitler* (1991), trad. Nicola Antonacci, *Hitler e l'enigma del consenso*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Le Bon, Gustave, *Psicologia delle folle (Psychologie des foules: 1895)*, trad. Lisa Morpurgo, Milano, TEA, 2004.
- Lecaldano, Eugenio, *Simpatia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.
- Lijphart, Arend, *Democracies* (1984), trad. Luca Verzichielli, *Le democrazie contemporanee*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Lippmann, Walter, *Public Opinion* (1922), trad. Cesare Mannucci, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli, 1995.
- Lobur, John Alexander, *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology*, London-New York, Routledge, 2008.
- Locke, John, *Essays on the Law of Nature* (1676), trad. a cura di M. Cristiani, *Saggi sulla legge naturale*, Bari, Laterza, 1973.
- McClosky, Herbert, "Consensus and Ideology in American Politics", *The American Political Science Review*, 58, 1964, p. 361-382
- Mercer, Philip, *Sympathy and Ethics. A Study in the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's "Treatise"*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Migne, Jacques-Paul (a cura di), *Patrologiae Tomus LXXXII, Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia*, Paris, 1850.
- Moreno, Jonathan D., "Consensus by Committee: Philosophical and Social Aspects of Ethics Committees", in Kurt Bayertz (ed.), *The Concept of Moral Consensus*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 145-162.
- Mori, Luca, "Il marketing politico e il consenso in democrazia", *Iride*, 3, 2011, p. 563-576.
- Mori, Luca, "Produttori e consumatori di consenso. L'abbraccio tra democrazia e marketing come problema per la teoria politica", *Teoria politica*, nuova serie, annali II, 2012, p. 57-75.

*Il concetto di 'consenso'*

- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality* (1991), trad. Ridolfo Rini, *I paradossi dell'uguaglianza*, Milano, Il Saggiatore, 1993.
- Partridge, Percy Herbert, *Consent and Consensus*, New York, Praeger Publishers, 1971.
- Plamenatz, John Petrov, *Consent, Freedom and Political Obligation*, London, Oxford University Press, 1968.
- Portinaro, Pier Paolo (a cura di), *Stato*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Portinaro, Pier Paolo, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- Prothro, James W.; Grigg, Charles W., "Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement", *The Journal of Politics*, 22, 2, 1960, p. 276-294.
- Pufendorf, Samuel, *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), trad. parziale in A. L. Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Pufendorf, Samuel, *De statu hominum naturali* (1675), trad. parziale in Anna Lisa Schino, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Raphael, David D., "The impartial spectator", in Andrew S. Skinner, Thomas Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 83-99.
- Raphael, David D., *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, 1971, trad. Ugo Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1986<sup>2</sup>.
- Rawls, John, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, p. 1-25.
- Rawls, John, *Sull'idea di libera ragione pubblica*, in AA.VV., *L'idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida, 1993, p. 37-56.
- Rawls, John, "The Law of Peoples" (1993), in R. E. Goodin, P. Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy*, Malden (MA)-Oxford, Blackwell Publishing, 2007<sup>2</sup>, p. 649-669.
- Rawls, John, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, p. 765-807.
- Rescher, Nicholas, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Rossi, Pietro, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Roma, Donzelli, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Contratto sociale* (1762), in Id., *Scritti politici*, trad. e cura di Maria Garin, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1994, vol. II, p. 79-224.
- Scheler, Max, *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923<sup>2</sup>, 1926<sup>3</sup>), a cura di Laura Boella, trad. Luca Oliva e Silvia Soannini, Milano, Franco Angeli, 2010.
- Simmons, John, "Tacit consent and Political Obligation", *Philosophy and Public Affairs*, 5, 1976, p. 274-291.
- Simon, Adam F., *Mass Informed Consent. Evidence on Upgrading Democracy with Polls and New Media*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2010.
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, 1969, p. 3-53.

Luca Mori

- Smith, Adam, *Teoria dei sentimenti morali* (1759-1790<sup>6</sup>), trad. Stefania Di Pietro, Milano, Rizzoli, 2009.
- Taine, Hippolyte, *L'ancien régime* (1876), trad. Piero Bertolucci, Torino, Boringhieri, 1961.
- Vico, Giambattista, *Dell'antichissima sapienza italica, da dedursi dalle origini della lingua latina* (1710), trad. Fausto Nicolini, in G. Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, p. 243-308
- Vico, Giambattista, *Principj di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744<sup>3</sup>), in G. Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953
- Vico, Giambattista, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in G. Vico, *Opere*, a cura di Andrea Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990.
- Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1987.
- Weber, Max, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" (1913), trad. a cura di Pietro Rossi, "Alcune categorie della sociologia comprendente", in Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922 postuma), trad. a cura di Pietro Rossi, *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, trad. a cura di Pietro Rossi, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- Weber, Max, *Dominio*, a cura di Edith Hanke, in collaborazione con Thomas Kroll, edizione italiana condotta sul nuovo testo critico della Max Weber-Gesamtausgabe a cura di Massimo Palma, Roma, Donzelli, 2012 (titolo originale, *Herrschaft*, a cura di Edith Hanke, vol. XXII/4 della Max Weber-Gesamtausgabe, Tübingen, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 2005).
- Wittgenstein, Ludwig, *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di Mario Trinchero, trad. Renzo Piovesan e Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1974.
- Zaslavsky, Victor, *Il consenso organizzato. La società sovietica negli anni di Breznev*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- Zuckert, Michael P., "John Locke and Liberalism", *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 7, 2011, p. 9-27.

LUCA MORI  
Università di Pisa  
mori@fls.unipi.it

STEFANO GENSINI

VICO OLTRE BABELE? LA DIVERSITÀ DELLE LINGUE  
NELLA *SCIENZA NUOVA*, §§ 444-445

**ABSTRACT:** This paper investigates Giambattista Vico's linguistic thought, focusing on the topic of the diversity of languages. It is argued that Vico's position dismantled the traditional ideas that reduced the diversity of languages to a consequence of Babel as well as Scaliger's and Sanchez's conventionalist standpoints that recurred to a modified form of Aristotelism. Vico's 'natural' perspective is studied in the light of Epicurus' theory of language origins, which not only provided a justification for the semantic differences underpinning human languages but also explained the inner relationship holding between mother-tongue(s), habits and nations. Finally, Vico's concept of Providence, granting that an 'ideal mental language' balances cultural differences and has them converge toward a universal 'commonsense', is discussed to illustrate the philosopher's compromise between linguistic naturalism and his theological (as well as anthropological) view of Human history.

**SOMMARIO:** L'articolo indaga il pensiero linguistico di Giambattista Vico, concentrandosi sul tema della diversità delle lingue. Si sostiene che Vico intese distinguersi sia dalle idee tradizionali che facevano risalire la *varietas linguarum* alla narrazione biblica circa la torre di Babele, sia dalle tesi convenzionaliste, sostenute ad esempio dallo Scaligero e da Sanchez, che utilizzavano categorie aristoteliche mediate dalla lettura di Boezio. La prospettiva 'naturale' di Vico è studiata alla luce delle teorie sull'origine del linguaggio di Epicuro e Lucrezio, le quali non solo offrono una giustificazione delle differenze sia formali, sia semantiche sottese alle lingue umane, ma fissano un legame interno e necessario fra la storia degli idiomi e quella delle nazioni che le parlano. Da ultimo, il concetto vichiano di provvidenza, che attribuisce alla 'ideale lingua mentale' il compito di bilanciare le differenze linguistico-culturali facendole convergere verso un universale 'senso commune', è utilizzato per illustrare il compromesso che il filosofo napoletano cercò di delineare tra il suo naturalismo linguistico e una visione teologica (ma anche, e inscindibilmente, antropologica) della Storia umana.

**KEYWORDS:** Giambattista Vico; Language Differences; Naturalism; Epicureanism; Criticism of Babel; Commonsense; Providence

*Per andar a truovare tali nature di cose umane procede questa Scienza con una severa analisi de' pensieri umani d'intorno all'umane necessità o utilità della vita socievole, che sono i due fonti perenni del diritto natural delle genti (SN 1744, § 347).*

Il paragrafo 445 della *Scienza Nuova* terza (1744)<sup>1</sup> è quello nel quale Vico offre la sua formula intesa a spiegare la differenza delle lingue: si parla beninteso delle lingue 'volgari', fatte di 'parlari convenuti', pertinenti cioè alla terza fase di sviluppo del linguaggio (dopo la fase dei parlari divini o muti e la fase dei parlari eroici o accorciati, dominata dai trasporti metaforici). Lasciando in questa nota da parte l'annosa questione del sovrapporsi, in Vico, di una visione diacronica e di una visione funzionale dei rapporti fra le tre tipologie di lingue, desideriamo concentrarci sul nocciolo della tesi vichiana circa il naturale *diversificarsi* dei linguaggi umani. Stranamente, l'attenzione anche di chi più sistematicamente ha studiato il pensiero linguistico vichiano,<sup>2</sup> attratta dal complesso intreccio fra l'origine delle lingue e l'origine dei caratteri, e dall'accezione particolare che 'lettere' e 'caratteri' contraggono nel testo, ha lasciato un poco in ombra il passaggio che qui c'interessa, quasi avesse carattere di ovvietà. Sia consentito dunque riepilogare i diversi fili della ricerca vichiana sulle lingue

---

<sup>1</sup> La prima versione di questo lavoro è stata letta da Tullio De Mauro e da due anonimi revisori di *Lexicon Philosophicum*, che ringrazio per le utili osservazioni (di cui ho cercato di tener conto) e la correzione di sviste.

<sup>2</sup> Si vedano A. Pagliaro, "Lingua e poesia secondo G. B. Vico", in *Altri saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, D'Anna, 1961, p. 413-15; G. Cantelli, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986, dove il passo in questione non mi pare esplicitamente discusso; J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, pres. di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza 1996, p. 114 sgg. (su Trabant in particolare torno nel § 4). Non è inutile dichiarare anche in questa sede il debito profondo contratto da chi scrive con questi lavori, fondamentali per chiunque s'interessi di Vico *en linguiste*. Ricordo inoltre, una volta per tutte, il *Commento storico alla seconda Scienza Nuova* di Fausto Nicolini, nell'ed. anastatica di Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, 2 voll.; e le *Note* all'ed. di Giambattista Vico, *Principi di Scienza Nuova*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 2011. I riferimenti alla *Scienza Nuova* del 1744 saranno dati secondo quest'ultima edizione, utilizzando la paragrafatura Nicolini. Per la *Scienza Nuova* del 1725, invece, si citerà dall'edizione compresa in G. Vico, *Opere filosofiche*, intr. di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 169-338.

che in esso confluiscono, a un tempo provare a collocarli nel quadro del dibattito filosofico-linguistico all'altezza dei primi decenni del Settecento. Vorremmo provare a capire: (1) perché Vico presenti come una 'grandissima difficoltà' la spiegazione della *varietas linguarum*; (2) come egli si collochi rispetto alle spiegazioni correnti, che, si badi, non si esauriscono nella ripetizione del mito di Babele (per quanto questo continui a esercitare un'importante funzione filosofico-religiosa); (3) la precisa grana teorica della posizione del filosofo napoletano, e, se questa sia individuabile, la o le fonti cui è fatto riferimento; (4) *perché*, tra le varie offerte concettuali disponibili nel mercato delle idee sul linguaggio, Vico, entro la cornice provvidenzialistica che innerva tutto il progetto della *Scienza Nuova*, abbia fatto propria non una generica linea naturalistica, ma, come si vedrà, una declinazione di questa in senso *tecnicamente* epicureo.

1. Com'è noto, il § 445 si colloca nel quarto capitolo della seconda sezione ("Logica poetica") della terza *Scienza Nuova*. Esso non figura nella redazione del 1725, dove tutta la tematica della logica poetica è condensata in poche, fulminanti, pagine, mentre fa la sua comparsa, con poche differenze di forma, nell'edizione del 1730. Tuttavia, già nella *Scienza Nuova* 1725 la sostanza della questione che c'interessa è trattata nei celebri capitoli XLII e XLIII del terzo libro, intitolati rispettivamente "Idea d'un etimologico universale per la scienza della lingua nel diritto naturale delle genti" e "Idea di un dizionario di voci mentali comune a tutte le nazioni". Qui, appunto, emerge l'ipotesi di una 'scienza della lingua' o 'dizionario'

che, dalle diverse modificazioni che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità o utilità comuni a tutte, riguardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli e quindi nature e costumi, ne narra l'origine delle diverse lingue vocali, che tutte convengano in una lingua ideale comune.<sup>3</sup>

Va pertanto tenuto presente che il momento della *varietas linguarum* è fin dagli esordi strettamente legato a quello, universalista e, in tal senso, così tipicamente enciclopedico-settecentesco della comune lingua mentale in cui si invererebbe il corso linguistico-concettuale dei popoli.

Nella redazione finale del capolavoro, il quarto capitolo della *Logica poetica* è dedicato alla illustrazione della comune origine delle lingue e delle

---

<sup>3</sup> Vico, *Opere filosofiche*, p. 301.

lettere: coerentemente con la sua tesi di un'origine 'barbarica' delle nazioni, Vico contesta la teoria che l'avvento della scrittura e dei geroglifici coincida con una sapienza arcaica dell'uomo; ben al contrario, lettere e caratteri vanno intesi in senso 'sematologico' (Trabant), come manifestazioni non verbali, 'mute' delle menti rozze, ancora largamente involuppate nei corpi, di un'umanità appena giunta a organizzarsi socialmente. In questo quadro si colloca la duplice polemica verso la boria dei dotti, filologi e grammatici che non sanno riconoscere il primitivo nascosto sotto l'artefatto caratterologico, e verso la boria delle nazioni che attribuisce ora a questa ora a quella cultura e popolo (i goti di Olaus Magnus, i cimbri di Goropius Becanus ecc.<sup>4</sup>) il primato nell'invenzione delle lettere. Vico passa quindi a illustrare le famose tre spezie di lingue, correlando la prima, lingua degli dei, al momento che abbiamo descritto come muto o sematologico; la seconda, lingua eroica, all'esercizio del trasporto metaforico, grazie al quale i parlari, dapprima lucrezianamente 'poveri', si arricchiscono proiettando le parole del corpo sulla realtà nuova da significare; infine la terza, lingua volgare, governata "[dal]le plebi de' popoli eroici", da quei "famoli [...] da' quali poi si compose il volgo delle prime plebi dell'eroiche città, e furono gli abbozzi degli schiavi, che finalmente delle città si fecero con le guerre" (§ 443). Siamo dunque al vertice basso della società, dove il 'senso comune' opera nella sua forma tipica, e meno si fa sentire la mediazione dell'educazione e il freno delle regole civili.<sup>5</sup> È del resto, quella del popolo, una presenza costante e inquietante nel Vico, già all'altezza del *De ratione* (1708), dove la polemica anticartesiana assumeva precocemente la forma di una teoria (retorica) dell'educazione sociale e il riferimento all'italiano come lingua 'immaginosa' formalizzava concettualmente il nodo, insieme filosofico e politico, del potere del linguaggio<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Su Johannes e Olao Magnus cfr. le informazioni date da Battistini, *Note*, p. 715-716. Il caso di Goropius Becanus (1512-1578), fautore della originarietà del fiammingo nelle sue celebri *Origines Antwerpianae* (1569) aveva attirato fra l'altro l'ironia di Leibniz, che nel III libro dei *Nouveaux Essais* (1703-1705) critica le sue (e altrui) forzate etimologie, ribattezzate come un bizzarro *goropiser*.

<sup>5</sup> Sulla nozione di senso comune (cfr., *infra*, la definizione data nella Dignità XII) esiste ormai una copiosa letteratura. La chiave interpretativa più pertinente ai nostri fini è quella di G. Giarrizzo, "Del senso comune in Vico", in *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 123-141.

<sup>6</sup> "Nos vero lingua praediti, quae imagines semper excitat; unde uni Itali pictura, sculptura, architectura, musica omnibus orbis terrarum nationibus praestiterunt, quae, actiosa semper, auditorum mentes in res longe dissitas et remotas vi similitudinum

Nel contesto attuale il nesso lingue-popoli si allarga invece in una prospettiva generale, potremmo dire, antropologico-linguistica, che ha di mira, da una parte, l'obiettivo di riconoscere, nell'infrastruttura delle lingue storiche, una componente 'naturale', nell'accezione che Vico intende dare a questo termine (e sulla quale subito torneremo); dall'altra l'esigenza di istituire un raccordo particolare-universale che iscriva la fenomenologia empirica, aperta e deviante, dei linguaggi, in un percorso garantito dall'operare della Provvidenza, istanza di riunificazione degli arbitri e delle sorti umane. Si spiega pertanto la prima mossa argomentativa del giro di pensiero che qui c'interessa: "Ma delle lingue volgari egli è stato ricevuto con troppo di buona fede da tutti i filologi ch'elleno significassero a placito, perch'esse, per queste lor origini naturali, debbon aver significato naturalmente" (§ 444). Il riferimento è ovviamente, *in primis*, a Giulio Cesare Scaligero e a Francisco Sanchez, i cui nomi torneranno con enfasi in chiusa di capitolo, ma più in generale a tutti gli eruditi persuasi che le lingue si siano formate 'a placito', convenzionalmente, secondo la formula consueta che rende il sintagma *katà synthéken* delle prime pagine del *Peri hermeneías* (16a19). Va semmai osservato che Vico sembra prendere le distanze da quest'uso così vistosamente *biased* del dettato aristotelico ("e vi trassero Aristotile con Galeno"), riconoscere il quale, va detto, era davvero mossa originale in un quadro completamente dominato dalla tradizionale lettura boeziana.

Non 'a placito', dunque, ma in qualche modo fondate in natura, le lingue dei popoli discesi dalla disseminazione delle stirpi di Cam e Jafet (sono queste, come si ricorderà, e non la stirpe di Sem, a venir coinvolte nell'erramento ferino, durato circa duecento anni, succeduto all'abbandono della religione noachica: cfr. *Scienza Nuova* § 62). Si badi che Vico *postula* il carattere naturale delle prime significazioni ("debbono aver significato naturalmente"), non lo squaderna come un dato filologicamente accertato: come dire che la ricostruzione, tramite le metafore, della *ratio* originaria, immaginativo-corporea, non intellettuale, del linguaggio, ha essenzialmente i tratti della ricerca indiziaria, della deduzione *ex post*. È un passaggio importante perché da una parte segna il distacco di Vico dal diverso naturalismo linguistico del *Cratilo*, un'opera di cui, pure, il filosofo è

---

transfert; unde Itali post Hispanos acutissimi nationum": così nel VII cap. del *De ratione*, in Vico, *Opere filosofiche*, p. 816-817.

dichiaratamente debitore; e perché, d'altra parte, immette alla "grandissima difficoltà: come, quanti sono i popoli, tante sono le lingue volgari diverse?", con cui si apre il § 445.

2. Veniamo dunque al primo interrogativo: perché la *varietas linguarum* rappresenta una difficoltà grandissima? In certo senso, la domanda potrebbe lasciare perplesso il lettore (non meno quello attuale che quello contemporaneo al Vico): l'esistenza di molte lingue diverse è un puro dato d'esperienza, che fra l'altro, nel tempo storico della Modernità, si era imposto grazie all'impatto sulla coscienza occidentale dei popoli e delle lingue del Nuovo Mondo, sorretto dalle informazioni di viaggiatori e commercianti, corroborato dalle tante grammatiche di lingue finora sconosciute che i padri gesuiti avevano fatto affluire in Italia a favore dei confratelli in attesa di partire per le loro missioni. Un dato empirico, dunque, che si rispecchiava ormai stabilmente nelle raccolte sistematiche dell'*Oratio Dominica* tradotta in decine e centinaia di lingue diverse (a una di queste raccolte, realizzata nel 1715 da John Chamberlayne, aveva apposto il suo sigillo perfino il grande Leibniz<sup>7</sup>); e che si era arricchito nella stagione cinque- e seicentesca della 'grammatizzazione' (per usare un neologismo messo in voga da Sylvain Auroux), allorché lingue grandi e piccole d'Europa erano state per la prima volta messe in grammatica da illustri letterati ed eruditi.<sup>8</sup> L'orizzonte linguistico tradizionale, imperniato sulla lingua sacra, l'ebraico biblico, e sulle due grandi lingue colte della storia europea, il latino e il greco, era stato profondamente scosso da queste trasformazioni, per quanto resistente fosse il paradigma 'ebraizzante', rinverdito a fine Seicento da Louis Thomassin (*Glossarium universale hebraicum*, Parisiis, Ex Typographia Regia, 1697) e sostenuto senza esitazioni in un repertorio recente come il *Thrésor d'antiquitez sacrées et*

---

<sup>7</sup> Si veda *Oratio Dominica in diversas fere omnium gentium linguas versa et propriis cujusque linguae characteribus expressa* (...) editore Joanne Chamberlaynio, Amstelædami, typis Guilielmi & Davidis Goerei 1715. Leibniz vi figura con una "Dissertatio insigni viro Johanni Chamberlaynio" (p. 22-30), datata 13 gennaio 1714 che risulta essere l'ultimo scritto di cose linguistiche pubblicato da Leibniz in vita.

<sup>8</sup> S. Auroux alle p. 60-61 del suo *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze sul linguaggio*, pres. di F. Lo Piparo, Palermo, Novecento, 1998, dà un prezioso schema cronologico delle grammatiche delle lingue europee via via pubblicate a partire dalla fine del Quattrocento.

*profanes* di padre Augustine Calmet (à Amsterdam, chez Paul Marret 1723).

La difficoltà del Vico va dunque intesa in senso *filosofico*, come necessità di offrire una giustificazione teorica del fenomeno della molteplicità delle lingue. Ora, se ci si riflette, questa necessità *non* doveva presentarsi a chi non sottoscrivesse il particolare tipo di naturalismo adottato dal Vico. Non si presentava, intanto, a chi riproponesse, in qualcuna delle sue tante varianti disponibili, la storia di Babele. Lì la molteplicità delle lingue era in sostanza figlia della *hybris* dei mortali, punita dal Signore e solo parzialmente redenta col miracolo della Pentecoste.<sup>9</sup> Un esempio classico di questo atteggiamento si può trovare nel celebre *Essay Towards a Real Character And a Philosophical Language* di John Wilkins (1668), dove è di grande interesse il fatto che la lingua filosofica, universale, venga proposta come un modo di *risarcire* con mezzi razionali il disastro dell'incomprensione:

As men do generally agree in the same Principle of Reason, so do they likewise agree in the same *Internal Notion* or *Apprehension of things*. [...]

That *conceit* which men have in their minds concerning a Horse or a Tree, is the Notion or *mental Image* of that Beast, or natural thing, of such a nature, shape and use. The *Names* given to these in several Languages, are such arbitrary *sounds* or *words*, as Nations of men have agreed upon, either casually or designedly, to express their Mental notions of them. The *Written word* is the figure or picture of that Sound.

So that if men should generally consent upon the same way or manner of *Expression*, as they do agree in the same *Notion*, we should then be freed from that Curse in the Confusion of Tongues, with all the unhappy consequences of it.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Sul nesso Babele-Pentecoste è ora da vedere il saggio di D. Cram, "Linguistic Eschatology: Babel and Pentecost in Seventeenth Century Linguistic Thought", in *Language & History*, 56, 2013, 1, p. 44-56. Per un panorama completo dei dibattiti aventi per oggetto il mito di Babele si rimanda ovviamente ai repertori di Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Bände, Stuttgart, Hiersemann, 1957-1963, nuova ed., München, dtv 1995 e D. Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Genève, Librairie Droz, 1978.

<sup>10</sup> J. Wilkins, *An Essay Towards a Real Character And a Philosophical Language*, London, Printed for Sa: Gellibrand and for John Martin 1668, p. 20.

Non si potrebbe desiderare una più compiuta fusione fra lo schema della differenza linguistica come *maledizione* e il modello convenzionalista classico, basato sulla lettura boeziana di Aristotele: esisterebbe in tal senso un parallelismo perfetto fra gli oggetti del mondo e le loro rifrazioni mentali, universali e uguali per tutti (*tautâ pâsi*, nel noto passo del *Peri hermeneias* 16a6), perché garantiti da un universale principio di ragione; le differenze si scaricherebbero dunque solo sulle *espressioni*, rese molteplici e incomunicanti per punizione divina. Il Real Character non fa pertanto che restaurare artificialmente quell'unità di significanti di cui poté godere Adamo e che trovò il suo pieno dispiegamento nella trasparenza della lingua ebraica.

Un'altra possibile spiegazione delle differenze linguistiche era stata proposta, senza fare riferimento a Babele, proprio da uno degli idoli polemici di Vico, Giulio Cesare Scaligero, che nel suo classico e autorevole *De causis linguae latinae* (1540) aveva messa a confronto la spiegazione convenzionalista con quella del personaggio platonico di Cratilo: pur ammettendo che una parte del processo di nominazione avesse (come sembra volere Platone) cause naturali, nel senso in cui sono naturali gli organi della fonazione e dell'articolazione linguistica, aveva fatto però pendere la bilancia dal lato del convenzionalismo ("verum quod diximus, ita indita esse nomina, ut inventori libitum esset"<sup>11</sup>), ipotizzando una prima fase dominata dalla casualità delle denominazioni, al tempo in cui scarsa era la conoscenza umana delle cose e limitatissima la capacità di dare un fondamento logico alle parole; e una seconda fase, evoluta, in cui l'intelletto aveva preso il sopravvento, portando appunto a convenzioni sensate, connesse a un certo modo (eventualmente diverso da nazione a nazione) di vedere le cose e di elaborare analogicamente il materiale linguistico: "Quod in quaedam principia [nomina] deducantur, in quibus necesse est sistere intellectum, id & ex rebus patet naturalibus, ubi nullum est infinitum, & in vocibus ipsis sic constabit".<sup>12</sup> La varietà di un processo di denominazione moltiplicato per quanti sono i popoli, nel quale la *libido* onomatetica degli inventori si orienta in base alla *ratio* fornisce dunque una plausibile spiegazione delle differenze linguistiche, dove il problema delle 'cause' delle

---

<sup>11</sup> *De causis linguae latinae libri tredecim*, s.i.l., in Bibliopolio Commeliniano 1623 (ed. orig. 1540), p. 142.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

parole si esaurisce in una domanda di tipo erudito ovvero di logica grammaticale. Ma, come dice sapidamente Vico nel capoverso immediatamente precedente, in effetti quest'opzione convenzionalista nasce proprio dalle "idee confuse e indistinte di cose" veicolate dai vocaboli, delle quali si rinuncia a rendere una spiegazione plausibile, riducendo a caso o capriccio un percorso di denominazione che invece andrebbe 'inverato', ricostruendone la genesi non arbitraria, fondata in natura. Infine, vi era pur sempre la strada intrapresa da Jean Le Clerc sulle orme di Filone Alessandrino, quella cioè di interpretare la confusione intervenuta a Babilonia non come riferita al linguaggio, bensì alle *opinioni* dei costruttori della Torre, che, una volta rese dal Signore confliggenti e incomunicanti, fisiologicamente avrebbero dato luogo alla divisione delle famiglie e dunque all'insorgere di lingue nuove e diverse.<sup>13</sup> Ma quest'ultima dottrina scavalcava a piè pari il problema della natura profonda del fatto linguistico, in quanto dispositivo che può riflettere modi diversi di agganciare il mondo reale.<sup>14</sup>

La difficoltà del problema risulta invece con evidenza – ed è questa la strada intrapresa da Vico – se: (i) si distingue l'episodio babelico dalla genesi delle lingue volgari: che è appunto quanto fa il filosofo fin dalla Dignità IX, collegando la confusione delle lingue come fu intesa dai 'Padri' al mondo orientale e alla stirpe di Sem, mentre alle stirpi di Cam e Jafet toccò, come già si è ricordato, l'error ferino' da cui lentissimamente partì il percorso della civilizzazione; e (ii) se per queste ultime si rifiuta la soluzione 'a placito', delegando le cause profonde della differenziazione degli idiomi a un orizzonte naturale. Tanto più si apprezza il punto, se si riflette sul fatto che sia la tradizione cristiana, sia la tradizione filosofico-scientifica facente capo ad Aristotele e alla medicina ippocratico-galenica assumevano l'esistenza di un carattere *unico* e *stabile* della natura umana, aderente in

---

<sup>13</sup> Per quest'ipotesi di Le Clerc sono da vedere i *Sentimens de quelques theologiens de Hollande*, à Amsterdam, chez H. Desbordes, 1685, p. 436 sgg. e, poco posteriore, la parafrasi da lui offerta di *Genesi* XI nel fondamentale commentario dato alle stampe nel 1693. Su ciò cfr. fra l'altro le osservazioni del già menzionato Calmet, che vedo nella trad. ital., *Il tesoro delle antichità sacre e profane*, 2nda ed., Verona e Venezia, per D. Ramanzini e F. Pitteri, 1741, tomo I, p. 17-18.

<sup>14</sup> Ulteriori indicazioni sul filone 'revisionista' del mito di Babele (Grotius, Clüver, Huet, Stiernhielm...) sono date in S. Gensini, "Secolarizzare le origini. Leibniz e il dibattito linguistico seicentesco", in *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, a cura di F. Amerini, R. Messori, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 173-190.

sostanza al modello della 'Grande catena dell'Essere'. La questione delle differenze linguistiche metteva pertanto in gioco, in ultima analisi, un'idea più articolata e flessibile del concetto di natura umana, resa 'comune', come suona il titolo stesso dell'opera, dal disegno divino, ma pur sempre strutturata in 'nazioni' che seguono ciascuna il suo corso: e le ultime pagine della *Scienza Nuova*, col loro insistito riferimento ai popoli delle Indie occidentali e orientali, ai cinesi ecc., fanno capire che quest'elemento della differenza Vico lo vede e in certo modo lo 'vive' non come astratto problema teologico, ma come concreto orizzonte fenomenico e storico.

3. Riportiamo in apertura di paragrafo il passo cruciale del § 445, che converrà a questo punto esaminare in dettaglio:

Ma pur rimane la grandissima difficoltà: come, quanti sono i popoli, tante sono le lingue volgari diverse? La qual per isciogliere, è qui da stabilirsi questa gran verità: che, come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature e costumi sono nate altrettante diverse lingue: talché, per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità o necessità della vita umana con aspetti diversi, onde sono uscite tante per lo più diverse ed alle volte tra lor contrarie costumanze di nazioni; così e non altrimenti son uscite in tante lingue, quant'esse sono, diverse. Lo che si conferma ad evidenza co' proverbi, che sono massime di vita umana, le stesse in sostanza, spiegate con tanti diversi aspetti quante sono state e sono le nazioni, come nelle *Degnità* si è avvisato.

Il punto di partenza logico del densissimo paragrafo è quella sorta di corrispondenza biunivoca fra popoli e lingue fissata nel cap. X di *Genesi* ("Ab his divisae sunt insulae gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam et familias in nationibus suis", come suona il testo della *Vulgata*), secondo uno schema di giustificazione delle differenze etnico-linguistiche che precede, e, come è stato spesso notato, contraddice la spiegazione babelica del cap. XI. Vico sembra dunque – del resto in coerenza con quanto detto nella *Degnità IX* – situarsi fin da subito nella prospettiva della differenza per cause geo-etno-linguistiche, condivisa, del resto, dalla tradizione interpretativa di Gregorio di Nissa e altri Padri della tarda antichità.<sup>15</sup> Dopo di che è proposto uno schema causale di questo tipo: diversità dei climi → diversità di nature e costumi → diversità di lingue,

---

<sup>15</sup> Sulla quale cfr. Borst, *Der Turmbau von Babel*, e Droihe, *La linguistique, ad indices*.

dove è notevole (lo aveva giustamente rilevato il Nicolini<sup>16</sup>) l'importanza annessa al 'clima' (da intendere tuttavia in senso lato, come 'ambiente' geografico e fisico) in relazione al determinarsi delle nature umana e quindi delle lingue. Impossibile non vedere in questa battuta il riflesso di molteplici linee di pensiero: alcune di lunga durata, come la dottrina medica dei diversi effetti sortiti dal mescolamento degli umori e temperamenti nelle diverse parti del mondo; alcune di ben più recente conio, come la dottrina dei tipi umani, e talora schiettamente delle 'razze', che si era diffusa nella cultura europea fin dal *De generatione hominis* del Paracelso e si era tanto arricchita e sofisticata coi dibattiti intorno ai caratteri fisici e mentali delle popolazioni americane e africane. Ma al primo schema Vico fa subito seguire un secondo schema che, data per scontata l'influenza del clima, si concentra sulle dinamiche interne alle varie tipologie umane. Vico, che pure è assolutamente persuaso in tutta l'opera sua della teoria monogenetica (messa in discussione, come si sa, dalle tesi preadamitiche di Isaac Lapeyrère<sup>17</sup>), non esita a parlare, qui e altrove, di nature umane, come se, dunque, fosse ovvio che l'unicità della specie, creata e governata dal disegno divino, fisiologicamente si suddividesse, con dinamica tutta terrestre, affidata al gioco degli ambienti e dei principi fisici che ci strutturano, in tipologie differenti: 'genti' come 'nature', non un'unica, statica e immutabile natura umana.

Il secondo, più interno schema è dunque il seguente: nature umane → costumi diversi → lingue diverse. Dalle varietà naturali dipendono diversi costumi e dunque diverse lingue. Il nodo è dunque comprendere come la differenza delle nature si trasferisce sul piano del costume, insomma dei comportamenti ritualizzati, delle abitudini<sup>18</sup>. Vico affida questo passaggio alla frase: "siccome han guardato le stesse utilità o necessità della vita umana con aspetti diversi", che mi pare meriti più attenzione di quanto gliene abbiano dedicata i due peraltro preziosissimi commentari al testo di cui

---

<sup>16</sup> Cfr. Nicolini, *Commento*, vol. 1, p. 181-182, con un riferimento alla nota teoria sull'influsso del clima di Montesquieu. Ma si trattava in effetti di un luogo comune della tradizione medico-filosofica fin dal XVI secolo.

<sup>17</sup> Sul quale vd. ora l'importante Introduzione di Pina Totaro a *I preadamiti. Preadamitae (1655)*, a cura di G. Lucchesini e P. Totaro, Macerata, Quodlibet 2004, p. XIII-XXXVIII (con ricca bibliografia).

<sup>18</sup> Sulla funzione centrale delle 'consuetudini', prima forma di sollevamento umano dalla barbarie, quando ancora non sono state istituite le leggi, cfr. il § 67 della *Scienza Nuova*.

disponiamo. Le stesse *utilità e necessità* della vita umana è infatti un sintagma che ricorre sistematicamente, non solo nella *Scienza Nuova* terza,<sup>19</sup> ma già nella edizione del 1725, sempre in passi teoricamente centrali. Sia consentito limitarsi a due esempi strategici. Nell'ultima edizione, la prima occorrenza del sintagma è nella Dignità XI: "L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti". Queste universali necessità o utilità sono dunque l'oggetto primario del 'senso comune' (ovvero, come spiega la Dignità XII, quel "giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano"), e a esse fa riferimento, come a un proprio fondamento, il 'diritto naturale', nozione la cui strategicità nell'ordito del pensiero vichiano non richiede in questa sede ulteriori commenti. Il secondo esempio che c'interessa risale invece al cap. XLIII della prima *Scienza Nuova*, uno di quei tre 'luoghi' di cui egli non ebbe a pentirsi, focalizzato sull'idea di una lingua mentale comune a tutto il genere umano, garantito nel suo variegato e accidentato procedere dalla Provvidenza di Dio. Si legge lì che il dizionario di voci mentali comune a tutte le nazioni dovendo dipendere

dalle diverse modificazioni che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse necessità o utilità comuni a tutte, riguardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli e quindi nature e costumi, ne narri l'origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengano in una lingua ideale comune.<sup>20</sup>

Interessa non solo che il passo in questione sia in effetti, come è facile vedere dai vistosi riscontri intertestuali, la prima formulazione del § 443 dell'ultima *Scienza Nuova*; ma anche, e forse soprattutto che lo schema

---

<sup>19</sup> Per un sommaria documentazione cfr. nella *Scienza Nuova* 1744 i §§ 7, 34 (nella Spiegazione della dipintura), 51, 62, 67, 69 (nel I libro, Stabilimento de' principi), 141 (I libro, sez. degli Elementi: è la fondamentale Dignità XI: "L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti"), 347 (I libro sez. Del metodo: è il luogo citato in epigrafe) ecc.

<sup>20</sup> *Opere filosofiche*, p. 301. Si veda in prop. L'ampia discussione di Trabant, *La Scienza Nuova*, cap. IV. Echi evidenti di questo passo si ritrovano nella *Scienza Nuova* terza, fin dalle Dignità XIII e XXII (dove è insistito il riferimento alle 'modificazioni' della lingua mentale comune indotte dai molteplici 'aspetti' delle cose).

nature → necessità/utilità → costumi → lingue sia collocato nel cuore del progetto del dizionario comune, esibendo dunque con esemplare chiarezza quel nesso fra estremo particolarizzarsi del fenomeno linguistico e fondamento universale che è certamente una delle chiavi teoretiche e filosofico-linguistiche, se non proprio *la* chiave, del discorso vichiano.

Ciò detto, occorre spendere qualche parola sul fatto che Vico si concentri non, poniamo, sulla socievolezza degli esseri umani, non sulla loro ragionata, libera interpretazione del reale, ma sullo scoglio posto all'arbitrio delle genti da certe *necessità* o *utilità*: parole, così a me sembra, pesanti come macigni perché conducono per via diretta a autori e testi della più schietta tradizione epicurea, dove il percorso della civilizzazione è dipinto come condizionato dal *bisogno*, dall'urgenza di quanto occorre e conviene ai fini della sopravvivenza. Sarebbe facile far riferimento, qui, all'empio' Hobbes, il cui rapporto con Vico, a partire dal problema della diretta conoscenza dei testi, è tuttavia ancora oggetto di discussione;<sup>21</sup> ma se ci si contenta di chiamare in causa un autore con cui Vico giusnaturalista dialoga di continuo, il Pufendorf, è ovvio rimandare a quel passo del II libro del *De jure naturae et gentium* (1672), spesso richiamato dal filosofo napoletano, in cui è spiegato come sul capo dell'uomo primitivo, solitario, "in hunc mundum projectum citra ullam curam opemque ab alio homine accedentem"<sup>22</sup> (1672, p. 140), incombe inesorabile la *necessitas*. E il nocciolo della cosa è spiegato dal Pufendorf tramite un potente *zoom* sulla vita dei primitivi materiato dalle pagine classiche di Orazio,<sup>23</sup> Lucrezio,<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Il noto giudizio limitativo del Nicolini (*Comment*, vol. 1, p. 83-4) è stato via via corretto dagli storici, che sulla scorta di importanti suggerimenti del Garin ("Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano", ora in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p.153-75), sono pervenuti a un quadro assai articolato della presenza di Hobbes nella cultura napoletana fra Seicento e primo Settecento (vd. ora E. Sergio, "Hobbes a Napoli [1661-1744]: note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previchismo napoletano e nell'opera di Vico", *BCSV*, 37, 2007, p. 113-142).

<sup>22</sup> Cfr. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, imprimebat Vitus Haberegger, 1672, p. 130.

<sup>23</sup> Hor. *Sat.* I 3, vv. 99 sgg. (*Cum proreperunt primis animalia terris, / mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter/ unguibus et pugnibus, dein fustibus atque ita porro/ pugnabant armis, quae post fabricaverat usus, / donec verba, quibus voces sensusque notarent, / nominaque invenere; dehinc absistere bello, / oppida coeperunt munire et ponere leges, / ne quis fur esset neu latro neu quis adulter*).

<sup>24</sup> Lucret. *De rer. nat.* V, 925-32 e 1028-32 (*At genus humanum multo fuit illud in arvis / durius, ut decuit, tellus quod dura creasset, / et maioribus et solidis magis ossibus intus / fundatum, validis aptum per viscera nervis, / nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur /*

Diodoro Siculo,<sup>25</sup> quanto è a dire di alcuni fra i più autorevoli tramiti dell'epicureismo linguistico dell'antichità, continuamente ricordati e utilizzati (magari fra apparenti prese di distanza e diplomatici distinguo) nel corso del XVII e XVIII secolo. Che in questa zona della tradizione filosofica vada ricercata la fonte del particolare primitivismo vichiano fu osservato per primo dal Cassirer (1923),<sup>26</sup> è stato riccamente illustrato dal Rossi (1979)<sup>27</sup> ed è, del resto, implicitamente ammesso dal Vico, che rimprovera a Epicuro e ai suoi seguaci non tanto d'aver rappresentato in termini crudi e realistici l'umanità selvaggia dei primordi, ma di non aver saputo vedere, in controluce, l'operare di un percorso provvidenziale di redenzione. (Del resto è questa, certo in termini più generici, la posizione assunta dallo stesso Pufendorf nel passo citato.)

Resta forse da precisare un punto, rilevante perché rappresenta l'anello di congiunzione fra l'implesso natura/costume e il linguaggio: nel 1725 Vico esprime questo aspetto spiegando che le diverse nature umane, determinate a ciò dalle differenze dei climi e dei temperamenti, "riguardarono per diverse proprietà" quelle stesse utilità e necessità di cui abbiamo detto; nel 1744 è detto che queste ultime furono guardate "con aspetti diversi", determinando di conseguenza i costumi delle diverse nazioni (e lingue). Un autorevole storico della linguistica, il Percival, ha parlato a questo proposito di "relativity of semantics perspectives" (1998, p. 99),<sup>28</sup> mettendo Vico in relazione con la famosa *Minerva* di Francisco

---

*nec novitate cibi nec labi corporis ulla. / multaue per caelum solis volventia lustra / volgivo vitam tractabant more ferarum. (...) At varios linguae sonitus natura subegit / mittere et utilitas expressit nomina rerum, / non alia longe ratione atque ipsa videtur / protrahere ad gestum pueros infantia linguae, / cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent).*

<sup>25</sup> Diod. Sic. *Bibl. Hist.* I 1 (*Homines primitus natos vitam inconditam, & belluinam egisse memorant: ut qui sparsim ad pascua exierint, & sapidissimam quamque herbam, ac sponte natus arborum fructus comedirent. Cumque a feris infestarentur, utuo sibi opitulari usu edocti, & metu ad societatem adacti, paulatim cognatas inter se formas agnoverunt*).

<sup>26</sup> *Filosofia delle forme simboliche. 1. Il linguaggio* (ed. orig. 1923), a cura di G. Raio, Firenze, Sansoni, 2004, p. 106-108

<sup>27</sup> *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, in particolare il lungo capitolo "Barbarie e linguaggio".

<sup>28</sup> Una posizione contraria (e a mio parere non accettabile) è quella proposta da Battistini, *Note*, p. 660, secondo il quale per Vico "alla struttura di superficie variabile e molteplice nei significanti fa riscontro una struttura profonda sempre uguale nei concetti e pertanto garante di universalità". Se così fosse, Vico non si distinguerebbe per nulla dal convenzionalismo classico, né avrebbe alcun senso la sua polemica contro Scaligero e Sanchez. Meglio, d'altra parte, tenere Vico al riparo delle 'strutture profonde' di Chomsky, che hanno valore non semantico, ma solo sintattico-generativo.

Sanchez (1587), dove il grammatico spagnolo osserva che le stesse cose sono chiamate in modo diverso da lingua a lingua e dunque non esiste una etimologia autentica e unica delle parole, in quanto l'uomo, 'rational being' avrà trovato volta per volta certe cause, diversamente plausibili, per nominare il reale. Sebbene Percival riconosca che Vico ha una visione 'echoic' (oggi diremmo 'fonosimbolista') del linguaggio, altra cosa pertanto rispetto al convenzionalismo del Brocense, l'accostamento al Sanchez non sembra affatto a proposito. L'eventuale relatività dei punti di vista semantici sul mondo non dipende infatti, per Vico, da un'analisi arbitraria, retta da principi razionali, delle tante sfaccettature possibili del mondo, bensì da reazioni psicologiche *spontanee*, prerazionali, collegate a situazioni ambientali e contingenze d'esperienza diverse, rispetto a bisogni elementari del vivere: quanto, appunto, si esprime nei concetti di necessità e utilità, e si riassume nei versi del *De rerum natura*, notissimi al filosofo napoletano: *At varios sonitus natura subegit mittere / et utilitas expressit nomina rerum* (V, vv. 1029-30).

L'elemento della *necessitas/utilitas* come radice ultima della significazione segna anche la distanza del Vico da un autore come Thomas Hayne (1582-1654), l'erudito inglese ricordato in coda al § 445, come portatore di un progetto non troppo dissimile dal Dizionario mentale preconizzato nella *Scienza Nuova* prima. Vico, è stato notato dal Percival<sup>29</sup>, doveva avere una conoscenza alquanto superficiale dello studioso, se non altro perché non sa o non ricorda che la sua opericciola *Linguarum cognatio, seu de linguis in genere, et de variarum harmonia dissertatio* (prima ed. 1639) consta di uno solo e non di tre libri distinti; e tuttavia il disegno di restituire una 'armonia' delle lingue diverse dovette suonare familiare e intrigante al nostro autore, per evidenti motivi. La cosa più interessante è però che lo Hayne, nella *quarta positio* del suo libro, cerca di riassumere le cause della incessante mutevolezza delle lingue, un dato che oppone ovvie difficoltà a ogni tentativo di riconoscerne l'originaria unità in relazione all'ebraico. Queste cause, addotte col supporto di svariate citazioni classiche e soprattutto di *Enquiries touching upon the diversity of tongues* di Edward Brerewood (1614), uno dei primi tentativi di classificazione degli idiomi

---

<sup>29</sup> "A Note on Thomas Hayne and His Relation to Leibniz and Vico", *New Vico Studies*, 6, 1988, p. 97-101. Il passo cit. è a p. 99.

conosciuti, vengono ridotte a sei: (i) l'azione del tempo; (ii) la dislocazione di colonie in luoghi lontani, con la conseguente "variarium Gentium commixtio"; (iii) la natura del luogo e dell'aria, che influenza il carattere, più dolce o più aspro, della fonazione; (iv) il progressivo miglioramento dei sistemi di scrittura e della lingua indotto dall'opera dei dotti; (v) il carattere "vario e versatile" della mente umana che porta a abbandonare le forme vecchie e a preferirne delle nuove; (vi) i rovesci politici, onde questo o quel popolo ne sopraffà un altro e finisce con l'imporgli la propria lingua. "Tanta in linguis mutatio"<sup>30</sup> (1690/1639, p. 40) ha dunque, secondo Hayne, numerose spiegazioni che restano, però, a ben vedere, esterne al nocciolo della tesi di Vico. Il punto sul quale i due autori facilmente concordano (ma si trattava di un luogo comune, per chi fosse aduso alle argomentazioni dei geografi e della medicina galenica) è quello dell'azione dell'ambiente, che si riflette sulle indoli umane e anche sulla pronuncia delle lingue: già nel terzo quarto del XVI secolo un libro famoso come l'*Examen de ingenios para la ciencias* di Juan Huarte de san Juan (1575) aveva messo in chiaro tutto ciò<sup>31</sup>. Ma mentre Hayne insiste successivamente sui fattori politici del mutamento linguistico, con l'occhio alla fase civilizzata, in continuo sviluppo, degli idiomi, Vico concentra il suo sguardo verso il basso, nella zona della plebe e del senso comune, dove il meccanismo della diversificazione opera, per così dire, allo stato puro, per vie interne e universalmente operanti.

Pertanto, la fonte più plausibile per sciogliere il nodo del passo va cercata non in un autore come Sanchez, sul quale Vico dichiara fortissime

---

<sup>30</sup> Cito la *Linguarum cognatio, seu de linguis in genere, et de variarum harmonia dissertatio* (prima ed. 1639) dalla raccolta *Analecta philologico-critico-historica* (...) Thomas Crenius conlegit, recensuit etc., Amstelodami, sumptibus Thomas Myls Bibliopolae 1690. Il passo cit. a p. 40 (numerazione dell'opuscolo separata).

<sup>31</sup> È possibile che Vico abbia avuto presente anche il cap. XVI del *De natura et usu literarum Disceptatio philologica* (Monasteri Westphaliae, excudebat Bernardus Raesfelt, 1638) dell'ecclesiastico protestante tedesco Bernardt von Mallinckrodt (1591-1664, a lui noto soprattutto per il *De ortu et progressu artis typographicae*), dove si legge quanto segue: "Quae naturae est, ipso locorum cujusque gentis positu, & climatum diversitate provenit. Inde enim sit, ut pro temperamento, qualitatibusque eius varia et inequali mixtione, sicut in plerisque alijs rebus, affectibus, cupiditatibus, oribus & motibus, ita etiam vocis efformatione ac pronunciandi modo et proprietate, mirifice & infinite fere populi habitabilis orbis discordent" (p. 80 dell'ed. cit.). Ma si noti come l'aspetto psico-semantico della questione sia tralasciato dal dotto münsterano.

riserve teoriche,<sup>32</sup> né nella più vicina, ma a ben vedere generica lezione dello Hayne, bensì nel cuore della tradizione cui fa capo il naturalismo linguistico vichiano (o almeno quella che lo aiuta a spiegare le forme fisiologiche del suo diversificarsi presso un'umanità non rischiarata dalla luce della ragione, sottomessa alla legge della sopravvivenza e della necessità): Epicuro, dunque, che nella lettera a Erodoto (§ 75) aveva per primo disegnato lo scenario che la "continova meditazione" del Vico riporta faticosamente in vista. In quella lettera (tramandata dal X libro di Diogene Laerzio e ampiamente 'sdoganata' dal lavoro esegetico e critico di Gassendi) si ritrovano infatti: (i) il principio del variegarsi della natura umana (*all'autàs tàs phýseis tôn anthrṓpōn*), (ii) l'idea che i contenuti psicologici (*páthe* e *phantásmata*) determinati dal rapporto con la realtà variino "a seconda dei popoli" (*katà éthnē*), (iii) l'idea che la conformazione dei suoni dipenda direttamente dal gioco di tali affezioni e rappresentazioni; (iv) l'idea, infine, che la varietà dei luoghi abbia avuto un ruolo importante (*he parà toús tópus tôn ethnōn diaphorà eíē*) nell'accensione di tutto il processo.<sup>33</sup>

Può risultare istruttiva, in questo contesto, anche la rilettura della parafrasi proposta da Gassendi nel suo *Syntagma philosophiae Epicuri*:

Quo loco, quia requiri solet, qua ratione, ab initio Homines rebus significantis nomina imposuerint; ideò sciendum est, nomina non fuisse ex mero hominum instituto, seu lege quadam imposita; sed ipsas hominum naturas, naturaleisve dispositiones, quae in gentibus fuere singulis, tum cùm res ipsis occurrerent, specialibus Animi motibus affectas, & propriis visis, seu imaginibus compulsas, peculiari quadam ratione aërem ore emisisse, ipsúmque elisisse, dearticulasséque, provt singulorum affectuum, visorumque impetus tulit: & interdum quoque locorum varietas, seu varius caeli, solique genius in variis regionibus fuit: & quae

---

<sup>32</sup> Si veda, a tacer d'altro, il § 455, che chiude il capitolo sul quale ci siamo soffermati: "Le quali cose [fin qui dette in materia di lingue e lettere] sembrano tutte più ragionevoli di quelle che Giulio Cesare Scaligero e Francesco Sanzio ne han detto a proposito della lingua latina. Come si i popoli che si ritruovaron le lingue avessero prima dovuto andare a scuola d'Aristotile, coi cui principi ne hanno amedue ragionato!".

<sup>33</sup> Vedi il passo, con traduzione e commento del curatore, in Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973, p. 66-67 e 518-522. Si aggiunga ora l'ampia nota di F. Verde in Epicuro, *Epistola a Erodoto*, intr. di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010, p. 215-220. Sui temi qui discussi sono ancora di grande utilità i saggi di Fausto Nicolini sull'erramento ferino e sulle origini del linguaggio raccolti ne *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Bari, Laterza, 1949, p. 65-164.

prolatae voces sic fuerunt, ac praesertim cum voluntate designandi aliis res, evasere Nomina rerum.<sup>34</sup>

Una visione dell'origine del linguaggio, quella epicurea e gassendiana, che sembra situarsi dunque con evidenza alla radice della tesi vichiana; proprio come si situava, pochi decenni prima, nel cuore dell'argomentazione glottogenetica di Gottfried Wilhelm Leibniz, in un lungo trattatello in forma di epistola (la *Epistolica de historia etymologica Dissertatio*, della fine del 1712) che, essendo rimasta inedita fino al nostro secolo, in nessun caso il Vico poté conoscere. Tanto più intrigante, pertanto, cogliere l'atmosfera singolarmente 'vichiana' del passo che segue (e che altrove è stato ampiamente discusso<sup>35</sup>):

Diversi nominum impositores, suos quisque respectus, suos affectus, suas occasiones, suam etiam commoditatem secuti, diversa iisdem rebus a diversis qualitibus, interdum et casibus, vocabula dedêre.<sup>36</sup>

4. Il nocciolo del tema che abbiamo provato a sviscerare sta dunque nei diversi 'punti di vista' che sottostanno, secondo Vico, alle letture del mondo date dalle lingue. Queste letture hanno tutte una base naturale, nel doppio senso che (i) si riferiscono a un *common core* di necessità e utilità (su questo torneremo ancora), e (ii) procedono secondo strategie, ai diversi stadi, di fonosimbolismo e trasporto metaforico. Ma anche hanno, come è stato mostrato dai critici più avvertiti, e come credo risulta dalle considerazioni su esposte, la capacità di andare oltre questo nucleo naturale, concretando nei propri sistemi di significazione certe abitudini, stratificazioni di idee, in una parola tradizioni. Le lingue hanno dunque al proprio interno un principio di individualità, di soggettività, che s'intreccia saldamente coi costumi delle nazioni parlanti. La fase sulla quale verte il §

---

<sup>34</sup> Il passo in "Philosophiae Epicuri Syntagma", in Petri Gassendi (...), *Opuscula philosophica* (= *Opera Omnia*, tomus tertius), Lugduni, sumptibus Laurenti Anisson 1658, p. 49. Una trattazione più ampia nella Sectio III della Physica, membrum posterius, Liber XI, caput IV ("Sint-ne Nomina naturâ an ex instituto?"), in *Opera Omnia*, tomus secundus, ivi, p. 524 sgg. L'influenza di Gassendi nel rinnovamento del tessuto culturale napoletano è stata negli ultimi decenni ampiamente discussa, a partire dalla classica *Introduzione a Vico*, di N. Badaloni, Milano, Feltrinelli, 1961.

<sup>35</sup> S. Gensini, "Leibniz filosofo del linguaggio fra Platone, Aristotele ed Epicuro. Note sulla Epistolica de historia etymologica Dissertatio (1712?)", *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft*, 6, 1996, p. 219-244.

<sup>36</sup> G.W. Leibniz, "Epistolica de historia etymologica Dissertatio", § 14, in S. Gensini, *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma, Bulzoni, 1991, pp. 215-216.

445 è verosimilmente la ‘terza’ nello sviluppo storico del linguaggio, così descritta nel passo famoso:

la terza fu la lingua umana per voci convenute da' popoli, della quale sono assoluti signori i popoli, propria delle repubbliche popolari e degli Stati monarchici, perché i popoli dieno i sensi alle leggi, a' quali debbano stare con la plebe anco i nobili (§ 32).

Una fase, dunque, in cui viene in primo piano la dimensione sociale e politica delle lingue, affidata all'esercizio comune della parola nelle ‘repubbliche popolari’, e risalta la funzione moderatrice e educativa dell'eloquenza.<sup>37</sup> Il Vico filosofo-antropologo del linguaggio, il Vico della *Scienza Nuova* s'incontra qui col Vico impegnato nei dibattiti politico-culturali del suo tempo del *De ratione*, che fa i conti coi rapporti di potere all'interno del Regno di Napoli, e s'interroga sulla posizione della plebe, sul peso condizionante della sua forza numerica e dei suoi temperamenti e ondeggiamenti sovente irrazionali. Credo che tutto questo aiuti a dare una risposta all'ultimo interrogativo sollevato in apertura, ovvero perché Vico opti, in tema di linguaggio, non per una generica spiegazione naturalista, bensì proprio per l'approccio di Epicuro e dei suoi seguaci: l'unico, a me pare, in grado di giustificare *dall'interno* la diversità delle lingue facendo ricorso al ruolo dei processi ‘di basso livello’, prerazionali della conoscenza umana; e di offrire una chiara prospettiva diacronica allo sviluppo linguistico, collegando e graduando il tempo dell'immaginazione con quello della razionalità e della convenzione, che assume un preciso significato socio-politico.<sup>38</sup> È evidente, tuttavia, che la linguistica epicurea, tutta ruotante intorno alla accidentalità dei casi umani, *deve* per Vico trovare una compensazione nel fondamento universale posto da Dio provvidente al gioco instabile e apparentemente insensato delle differenze. Questo fondamento, come si sa, coincide con “certe unità d'idee”, radicate nel senso comune, che riportano all'identità le “varie modificazioni guardate da' popoli” (§ 445) e ovviamente i vocaboli in cui queste si sono incarnate. Ecco perché Vico, anche nella sua ultima fatica, riprende l’[i]dea

---

<sup>37</sup> “E dalle filosofie permise provenir l'eloquenza, che dalla stessa forma di esse repubbliche popolari, dove si comandano buone leggi, fusse appassionata del giusto; la quale da esse idee di virtù infiammasse i popoli a comandare le buone leggi” (§ 1101).

<sup>38</sup> Sul ruolo tenuto dall'epicureismo linguistico in altre aree della cultura del Settecento offre ora utili indicazioni A. Lifschitz, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, OUP, 2012.

d'un dizionario mentale da dare le significazioni a tutte le lingue articolate diverse" (ibid.) fino a farne in certo modo il supporto di metodo della sua complessiva lettura della storia umana: la garanzia filosofico-linguistica onde

è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinosa, che danno il fatto: al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisce regular le cose umana la provvidenza (§ 1109).

Una visione, appunto, platonica della storia umana aleggia sul capitolo conclusivo della *Scienza Nuova* terza. Cosa ciò significhi sul piano dei linguaggi è esemplificato (oltre che nel ricorrente esempio dei proverbi) nel già ricordato cap. XLIII della prima *Scienza Nuova*, dove Vico mostra come la figura del padre (e quindi dell'autorità, altro nodo costante della sua riflessione) sia diversamente 'vista' da dodici lingue e culture diverse: dodici prospettive, muovendo dalle quali il padre risulta ora una divinità, ora l'eroe, ora il signore dei campi, ora il cacciatore coraggioso, ora il legislatore, e così via. Ma è sempre il padre, ovvero uno dei punti di riferimento che la Provvidenza ha immesso nel senso comune, vincolando così in un'unica direzione la *libido* individuale dei popoli e delle persone. Per dirla con le efficaci parole di Jürgen Trabant,

Il dizionario mentale comune così, attraverso la dimostrazione di un'identità sematologico-mentale dell'umanità, fornisce la prova dell'unità politico-giuridica dell'umanità nell'ambito della fondazione del diritto naturale che Vico viene compiendo tra empirismo e razionalismo.<sup>39</sup>

Suggestivamente Trabant ha evocato a questo proposito la nozione di 'archetipo' che consentirebbe di tradurre l'ansia universalistico-cattolica di Vico in un linguaggio antropologico-psicanalitico più accessibile a noi moderni. Qualcosa del genere si potrebbe forse dire anche delle recenti teorie metaforologiche, che risalgono dalle pratiche metaforiche di lingue differenti a ipotetici 'concetti metaforici' radicati nella mente e condizionati sia dall'implesso bio-fisico del corpo umano, sia dalle esperienze più profonde della nostra storia evolutiva. Meno impegnativamente, propenderei per dire che Vico ha, dal suo punto di vista

---

<sup>39</sup> Trabant, *La Scienza Nuova*, p. 106.

e in relazione ai *suoi* problemi sia teologici sia filosofico-storici, storicamente condizionati, posto il problema del nesso fra particolarità e universalità nello studio del linguaggio e delle lingue umane: che è, *mutatis mutandis*, il problema di Leibniz, che fino agli ultimi scritti lascia convivere l'attenzione, fattasi ormai specialistica, per le particolarità delle lingue d'ogni parte del mondo conosciuto col disegno, mai del tutto dismesso, di una *characteristica universalis*; e sarà decenni dopo, a valle della svolta kantiana, il problema, empirico-descrittivo non meno che filosofico, di Wilhelm von Humboldt, fino alla postuma *Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (1836).

Da questo punto di vista, credo si possa almeno in parte rettificare la posizione di Trabant, secondo il quale “la scienza vichiana della cultura” e dunque anche l’atteggiamento di Vico verso la differenza delle lingue “non è dunque una festa della diversità umana”,<sup>40</sup> laddove in Leibniz e Humboldt questa è accolta come una affascinante manifestazione delle potenzialità dello spirito degli uomini e delle nazioni. È certamente vero che nella prospettiva della *Scienza Nuova* decisivo è pur sempre, per ragioni teologiche, il convenire delle diverse lingue e culture su un alfabeto di idee universali in cui si esprime, come abbiamo visto, il governo della Provvidenza; ed è vero che in ogni diramazione etnico-linguistica egli vede il ‘pericolo’, anche politico, della boria delle nazioni: ma non si può negare che corra nell’opera anche un apprezzamento profondo della socialità della dinamica linguistica, che impregna i costumi dei singoli popoli e nazioni, e che resiste a ogni artificioso tentativo di imbrigliamento dall’esterno. Si veda la rivendicazione della funzione linguistica del ‘popolo’ che Vico fa quando osserva che il parlare pistolare degli Egizi

dee concepirsi esser provenuto da libera loro convenzione, per questa eterna proprietà: ch'è diritto de' popoli il parlare e lo scriver volgare; onde Claudio imperadore avendo ritruovato tre altre lettere ch'abbisognavano alla lingua latina, il popolo romano non le volle ricevere, come gl'italiani non han ricevuto le ritruovate da Giorgio Trissino, che si sentono mancare all'italiana favella (§ 439).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 114.

<sup>41</sup> Il riferimento è ovviamente al tentativo di Claudio, imperatore romano dal 41 al 54 d.C., di importare nuove lettere nell’alfabeto latino, e al programma di riforma ortografica lanciato da Giangiorgio Trissino (1478-1550) con la sua celebre *Epistola de le*

Insomma, l'esercizio della libertà linguistica, all'interno di una cornice provvidenziale-e-naturale di umane necessità, ha un posto centrale nella filosofia vichiana della storia, nella quale finisce per dissolversi ogni residuo del peccato babelico per far luogo alla vicenda concreta, dispiegata nel tempo e nello spazio, delle nazioni. E, all'interno di questo quadro generale, emerge forse una sensibilità linguistica specifica, legata alla posizione del Vico nelle coordinate socio-comunicative del *suo* contesto. Vico, intendo dire, resta pur sempre l'interprete di una condizione (e, prima, di una storia) linguistica molto particolare, come quella italiana e meridionale, nella quale l'analfabetismo diffuso, la povertà culturale, l'estraneità del popolo alla lingua delle *élites* sono dati permanenti e dolorosi, che isolano l'Italia rispetto a altri grandi paesi d'Europa, e che, non per caso, fanno risaltare la funzione di chi, come Dante, 'toscano Omero', avrebbe inteso (secondo la vecchia teoria di Trissino, che Vico come Muratori e altri condivide) unificare i diversi parlari in una lingua illustre, adeguata ai bisogni di tutta la società e dello Stato.

C'è dunque in Vico una percezione profonda della *politicità* del fatto linguistico, che era certamente figlia della sua formazione retorico-umanistica, delle riflessioni pedagogico-filosofiche degli anni Dieci, collegate a un momento molto importante della storia del Regno e della vita degli intellettuali napoletani, e che trovò a un certo punto una nuova linfa teorica nell'epicureismo linguistico: spuntato quanto si vuole per redimerne l'inquietante prospettiva accidentalista, ma condiviso e vissuto nella sostanza come rappresentazione più di tutte realistica dell'uso e dello sviluppo del linguaggio umano.

#### REFERENCES

- Auroux, Sylvain, *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze sul linguaggio*, pres. di Franco Lo Piparo, Palermo, Novecento, 1998.
- Badaloni, Nicola, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- Borst, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 Bände, Stuttgart, Hiersemann, 1957-1963 (nuova ed., München, dtv 1995).

---

*lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana* (1524), grazie alla quale si aprì ufficialmente la 'questione della lingua'.

- Calmet, Augustine, *Il tesoro delle antichità sacre e profane*, seconda ed., Verona e Venezia, per Dionisio Ramanzini e Francesco Pitteri, 1741, tomo I (ed. orig. 1723).
- Cantelli, Gianfranco, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986.
- Cassirer, Ernst, *Filosofia delle forme simboliche. 1. Il linguaggio*, a cura di Giulio Raio, Firenze, Sansoni, 2004 (ed. orig. 1923).
- Chamberlayne, John (ed.), *Oratio Dominica in diversas fere omnium gentium linguas versa et propriis cujusque linguae characteribus expressa (...)*, Amstelædami, typis Guilielmi & Davidis Goerei, 1715.
- Cram, David, "Linguistic Eschatology: Babel and Pentecost in Seventeenth Century Linguistic Thought", *Language & History*, 56/1, 2013, p. 44-56.
- Droixhe, Daniel, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Genève, Librairie Droz, 1978.
- Epicuro, *Opere*, a cura di Giuliano Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973.
- Epicuro, *Epistola a Erodoto*, intr. di Emidio Spinelli, traduzione e commento di Francesco Verde, Roma, Carocci, 2010.
- Garin, Eugenio, "Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano", in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. 153-175.
- Gassendi, Pierre, *Opera Omnia in Sex Tomos Divisa (...)*, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, Ioan. Bapt. Devenet, 1658.
- Gensini, Stefano, "Leibniz filosofo del linguaggio fra Platone, Aristotele ed Epicuro. Note sulla 'Epistola de historia etymologica Dissertatio' (1712?)" , *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft*, 6, 1996, p. 219-244.
- Gensini, Stefano, "Secolarizzare le origini. Leibniz e il dibattito linguistico seicentesco", in F. Amerini, R. Messori (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, Edizioni ETS 2012, p. 173-190.
- Giarrizzo, Giuseppe, "Del senso comune in Vico", in *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 123-141.
- Hayne, Thomas, *Linguarum cognatio, seu de linguis in genere, et de variarum harmonia dissertatio* (prima ed. 1639), in Thomas Crenius (a cura di), *Analecta philologico-critico-historica (...)*, Amstelodami, sumptibus Thomas Myls Bibliopolae 1690.
- Mallinckrodt, Bernardt von, *De natura et usu literarum Disceptatio philologica*, Monasterii Westphaliae, excudebat Bernardus Raesfelt, 1638.
- La Peyrère, Isaac, *I preadamiti. Preadamitae (1655)*, a cura di G. Lucchesini e P. Totaro, Macerata, Quodlibet, 2004.
- Le Clerc, Jean, *Sentimens de quelques theologiens de Hollande*, à Amsterdam, chez Henri Desbordes, 1685.
- Lifschitz, Avi, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Nicolini, Fausto, *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Roma, Laterza, 1949.
- Nicolini, Fausto, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

Stefano Gensini

- Pagliaro, Antonino, "Lingua e poesia secondo G. B. Vico", in *Altri saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, D'Anna, 1961, p. 299-444.
- Percival, W. Keith, "A Note on Thomas Hayne and His Relation to Leibniz and Vico", *New Vico Studies*, 6, 1988, p. 97-101.
- Pufendorf, Samuel, *De jure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, imprimebat Vitus Haberegger, 1672.
- Rossi, Paolo, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Scaligero, Giulio Cesare, *De causis linguae latinae libri tredecim*, s.i.l., in Bibliopolio Commeliniano, 1623 (ed. orig. 1540).
- Sergio, Emilio, "Hobbes a Napoli (1661-1744): note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previchismo napoletano e nell'opera di Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 37, 2007, p. 113-142.
- Trabant, Jürgen, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, pres. di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Vico, Giambattista, *Opere filosofiche*, intr. di Nicola Badaloni, testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971.
- Vico, Giambattista, *Principi di Scienza Nuova*, a cura di Andrea Battistini, Milano, Mondadori 2011 [si cita come *Note* il commento del curatore, p. 607-952].
- Wilkins, John, *An Essay Towards a Real Character And a Philosophical Language*, London, Printed for Sa: Gellibrand and for John Martin, 1668.

STEFANO GENSINI  
Sapienza Università di Roma  
stefano.gensini@uniroma1.it

RICCARDO MARTINELLI

QU'EST-CE QUE KANT DOIT ÊTRE POUR NOUS?  
WUNDT ET KÜLPE INTERPRÉTÉS DE L'ESTHÉTIQUE  
TRANSCENDANTALE

**ABSTRACT:** Together with other influential psychologists of the time, Wundt considers internal data as absolute evidence (unlike Kant), grounding psychology on this assumption. In opposition to his former mentor, Külpe aims at rehabilitating Kant's transcendental aesthetics. Yet, he is far from embracing transcendentalism and rejects Kant's skepticism as to the possibility of a scientific psychology. Nevertheless, Külpe believes that Kant is right in considering internal data as unreliable for scientific purposes: accordingly, psychology should share the same scientific methodology of any other science.

**RESUME:** Les plus influents psychologues du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'inclusion de Wundt, essayaient – contre Kant – de fonder la science de l'âme sur l'évidence du sens interne. Contrairement à son maître Wundt, Külpe vise à une réhabilitation de l'esthétique transcendante kantienne. Toutefois, Külpe n'adhère pas au transcendantalisme et s'éloigne nettement de Kant, qui dénia toute scientificité à la psychologie. Néanmoins, Külpe partage avec Kant la méfiance épistémologique à l'égard des données du sens interne. Par conséquent, la psychologie doit se fonder sur la méthode commune à toutes les autres sciences.

**KEYWORDS:** Kant; Wundt; Külpe; Internal Sense; Transcendental Aesthetics

1. *Le sens interne et l'épistémologie de la psychologie*

La première partie du titre de cet essai – *Qu'est-ce que Kant doit être pour nous* – exige une explication. Ces mots renvoient à un essai intitulé *Qu'est-ce que Kant ne doit pas être pour nous* (*Was soll uns Kant nicht sein*), publié

par Wilhelm Wundt dans les *Philosophische Studien* en 1892. Wundt réfute avec décision la distinction kantienne entre sens interne et sens externe et affirme plutôt l'existence d'une expérience commune et antérieure à ces deux formes, sur laquelle se base, selon lui, le caractère scientifique de toute science psychologique. En inversant le titre de l'essai wundtien, notre analyse vise à souligner l'originalité de la position de Oswald Külpe quant à cette question. Külpe conteste radicalement l'approche très influent de Wundt, dont il avait été l'assistant à Leipzig du 1887 au 1894, qui lui semble conduire à une forme d'idéalisme inacceptable.<sup>1</sup> À titre d'antidote contre l'évidence prétendue à laquelle Wundt se réfère, Külpe n'hésite pas à proposer une reviviscence de la doctrine kantienne du sens interne, avec son corollaire de l'incontournable phénoménalité du soi. Külpe aborde cette question générale à plusieurs reprises dans son œuvre. Dans *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, un texte populaire destiné à plusieurs éditions, il note explicitement:

Il serait donc souhaitable que, avec l'aide de la science psychologique moderne, nous nous efforcions de conduire à une quelque résurrection la doctrine kantienne (aujourd'hui sans doute dépassée et inadéquate dans sa formulation), selon laquelle le sens interne ne nous révèle que des phénomènes et non pas le Je en soi [*das Ich an sich*].<sup>2</sup>

Külpe envisage la 'résurrection' (*Auferstehung*) d'une position, comme la kantienne, qu'on aurait pu tenir pour décédée auparavant en force de la prévalence des doctrines du genre de celles de Wundt.

---

<sup>1</sup> Sur les rapports entre Wundt et Külpe voir S. Hammer, *Denkpsychologie – Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*, Frankfurt a.M., Lang, 1994, p. 40-41 et les lettres (1895-1915) entre les deux, publiées aux pages 227-266. Plus en général, sur les relations entre Wundt et l'école de Würzburg, voir aussi L.J. Pongratz, "Die Kontroverse zwischen Wilhelm Wundt (1832-1920) und Karl Bühler (1879-1963): Analyse einer Wende der Psychologie", *Brentano Studien*, 7, 1997, p. 255-266. Pour une interprétation du rôle de Wundt dans l'histoire de la psychologie voir W.R. Woodward et M.G. Ash (eds), *The problematic science: psychology in nineteenth-century thought*, New York, Praeger, 1982; G. Hatfield, "Wundt and Psychology As Science: Disciplinary Transformations", *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, 5, 1997, p. 349-382.

<sup>2</sup> O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen, gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg*, Leipzig, Teubner, 1911, p. 126-127.

Toutefois, comme on va le voir, cette renaissance de la doctrine du sens interne n'implique aucune reprise de l'esthétique transcendantale, ni d'autres aspects de la philosophie transcendantale kantienne. Mais alors, que signifie-t-elle? L'enjeu, comme nous allons le montrer, concerne le statut épistémologique de la psychologie. Chez Kant, la thèse de la phénoménalité du sens interne entraînait des conséquences dévastantes quant à la psychologie empirique, qui était bannie de la métaphysique et en même temps incapable d'acquiescer une forme scientifique. Or, tandis que Wundt essayait de contourner ces difficultés à l'aide d'une réaffirmation de la dignité de l'expérience interne, Külpe s'en tient plutôt à la doctrine kantienne. Toutefois, loin de partager les doutes de Kant quant à la scientificité de la psychologie, qui découlaient de la négation de la substantialité de l'objet du sens interne, Külpe tourne l'axiome kantien au profit d'une psychologie scientifique expérimentale, qui se méfie de toute expérience interne.

En dépit de leur distance insurmontable de l'esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, les argumentations de Külpe ressemblent souvent aux thèses défendues par Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Il ne faudra pas oublier que Külpe connaissait bien ce texte, car il avait dirigé l'édition établie par l'Académie prussienne des sciences.<sup>3</sup> La méfiance kantienne vers le sens interne, dans l'*Anthropologie*, n'est pas justifiée sur un niveau transcendantal, mais relève plutôt des difficultés méthodologiques intrinsèques à l'étude d'un sujet en tant que tel. Bien entendu, les conclusions de Külpe sont absolument différentes de celles de Kant, qui soutient la confluence de la psychologie empirique au sein de l'anthropologie. Néanmoins, ce sont les mêmes difficultés déjà annoncées dans l'*Anthropologie* kantienne qui suggèrent à Külpe, cent ans plus tard, l'adoption d'une méthode expérimentale pour la psychologie scientifique. Ce n'est peut-être pas un hasard que Külpe, dans le *Grundriss der Psychologie* de 1893, donne déjà une définition de la psychologie qui est proche d'une formulation fort 'anthropologique', lorsqu'il la définit

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hrsg. von O. Külpe, in *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin, Reimer, 1907.

comme la science “de l'être humain individuel”.<sup>4</sup> En effet, les difficultés qui avaient conduit Kant à refuser tout statut scientifique à la psychologie et à virer vers l'anthropologie sont analogues à celles qui conduisent Külpe à une modernisation méthodologique profonde de sa discipline. C'est précisément ici que Külpe s'éloigne de Wundt d'une façon considérable. Puisqu'elle est confrontée à des obstacles semblables, liés à la phénoménalité du soi, la psychologie ne peut qu'admettre une méthodologie complètement similaire à celle des sciences physiques.

Notre analyse de cette question est divisée de la manière suivante: après un examen des raisons – et des limitations – de l'adhésion de Külpe à la doctrine kantienne (§ 2), on introduira les observations de Wundt sur la question du sens interne (§ 3). Ensuite on reviendra sur les critiques de Külpe aux psychologues 'idéalistes' (§ 4), et enfin sur sa relation avec l'*Anthropologie* de Kant et sa conception de la méthode psychologique (§ 5).

## 2. Le mythe de la conscience

Afin de ne pas se méprendre sur le sens de l'opération de Külpe, on doit considérer attentivement le contexte d'où l'extrait qui précède est tiré. Le cinquième chapitre de *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* est consacré entièrement à la philosophie idéaliste.<sup>5</sup> À partir de la troisième édition du livre (1905), Külpe enrichit ce chapitre d'une “critique générale de l'idéalisme”, défini comme la théorie philosophique qui tend à juger la “connaissance des faits psychiques qui se fonde sur l'expérience interne” comme “plus facile, plus sûre et plus profonde” que la connaissance du monde extérieur qui résulte de l'expérience ‘externe’. Au contraire, comme Külpe le remarque tout de suite

Selon l'opposition kantienne du sens externe et interne, ces deux choses étaient de la même manière faciles ou difficiles, possibles ou impossibles. On peut connaître – comme il enseignait – l'être en-soi de l'âme aussi peu que celui des choses au dehors de nous-mêmes. Dans les deux cas nous sommes confrontés à des phénomènes,

---

<sup>4</sup> O. Külpe, *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, Engelmann, 1893, p. 7. Sur le *Grundriss* et le développement de la pensée de Külpe vers le réalisme, voir D. Lindenfeld, “Oswald Külpe and the Würzburg School”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 14, 1978, p. 132-141.

<sup>5</sup> Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart*, p. 120-127.

auxquels prennent toujours partie des éléments de notre esprit en tant que connaissant, intuitif, pensant.<sup>6</sup>

Il faudra revenir par la suite sur cette question délicate. En effet, Kant oscille entre la thèse de la coordination des deux formes du sens et celle de la subordination du sens externe au sens interne, car les phénomènes du sens externe sont eux-mêmes soumis à la forme du temps.<sup>7</sup> Néanmoins, comme Külpe le remarque ici, la thèse kantienne de la phénoménalité de l'objet aussi bien du sens externe que du sens interne signifie que Kant, pour le moins, ne reconnaît aucune primauté épistémologique au sens interne.

Voilà ce que font, au contraire, les psychologues que Külpe définit idéalistes, lorsqu'ils identifient le champ du sens interne à la *conscience*. Contre eux, comme Külpe ne manque pas de l'observer, s'était déjà levée la voix de Friedrich Nietzsche, qui affirmait:

Je retiens la phénoménalité également du monde *intérieur*: tout ce qui nous devient conscient est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété – le processus *réel* de la “perception” intérieure, l'*enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés – et peut-être pure imagination.<sup>8</sup>

La pureté de la conscience n'est qu'un mythe des psychologues idéalistes. Laissons ici de côté la question de savoir jusqu'à quel point une définition

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 120.

<sup>7</sup> Külpe discute de cette question dans son compte rendu d'un livre de Robert Reininger consacré au problème: O. Külpe, “Rezension von: R. Reininger, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Wien und Leipzig, Braumüller, 1900”, *Kant-Studien*, 7, 1902, p. 465-466. La coordination du sens interne et externe correspond à l'idéalisme transcendantal kantien; alors que la subordination au sens interne implique un idéalisme ‘empirique’ plus discutable encore que celui de Berkeley. Külpe déclare (ibid., p. 465) son adhésion à cette thèse centrale de Reininger. Pour une discussion moderne de la question voir par ex. G. Mohr, *Das sinnliche Ich: Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991.

<sup>8</sup> Külpe a pu lire l'extrait dans F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe (Studien und Fragmente)*, Leipzig, Naumann, 1901, p. 266 (§ 261): “Ich halte die Phänomenalität auch der inneren Welt fest: alles, was uns bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, aufgelegt ...”. Voir F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 8, Bd. 2: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 - März 1888*, Berlin-New York, de Gruyter, 1970 (n. 358; 11 [113], p. 295); trad. fr. F. Nietzsche, *Fragments posthumes (Oeuvres, XIII)*, Paris, Gallimard, 1976, p. 248.

du terme 'idéalisme' qui s'appuie, comme celle ci-dessus, sur le primat du sens interne, peut être assez précise.

Par ailleurs, dans la *Einleitung in die Philosophie* Külpe offre une définition d'idéalisme plus ample.<sup>9</sup> Plus tard, dans *Die Realisierung*, Külpe formule une distinction encore plus rigoureuse entre 'idéalisme objectif' et ce qu'il appelle 'consciencealisme' (*Konszienzialismus*), qui correspond à cette forme-là particulière d'idéalisme', avec le sens mentionné plus haut.<sup>10</sup> Mais en tout cas, la définition ci-dessus s'adapte aux auteurs nommés par Külpe, notamment aux psychologues comme Wundt et Franz Brentano, car ils confèrent une primauté nette à l'expérience (chez Brentano 'perception') intérieure.<sup>11</sup> Et surtout, cette primauté, chez eux, implique une certaine conception de la science psychologique et de sa méthode, dont Külpe diffère de manière significative.

Selon Külpe, comme le soutenait déjà Kant, la phénoménalité du sens interne ne nous permet pas d'y appuyer la scientificité de la psychologie. Mais les raisons qui poussent Külpe à se méfier du sens interne sont profondément différentes de celles formulées par Kant dans la *Critique de la raison pure*. D'après l'esthétique transcendantale, nous n'avons qu'une connaissance phénoménale de nous-mêmes parce que les représentations du sens interne sont mises en forme par la fonction transcendantale du temps. Dans son *Immanuel Kant*, paru en 1907, Külpe réfute cette démarche par une argumentation tout à fait originale. L'esthétique transcendantale, note Külpe, n'a été reprise que par Schopenhauer, et quant au sens externe le phénoménisme est presque universellement réfuté.<sup>12</sup> En renvoyant aux développements récents de la science psychologique, Külpe affirme, par exemple, que les sens externes ne sont pas tous spatiaux: ceci ne s'applique pas, par exemple, à l'odorat et à l'ouïe.<sup>13</sup> Il est donc évident que la renaissance de la théorie kantienne de la phénoménalité du sens interne n'implique aucune reprise de l'esthétique

---

<sup>9</sup> O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1898, p. 212: "Der Idealismus behauptet, dass alles Erkennbare, jeder Erfahrungsgegenstand seinem eigentlichen oder ursprünglichen Wesen nach schlechthin Bewusstseinsinhalt sei".

<sup>10</sup> O. Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, vol. 1, Leipzig, Hirzel, 1912, p. 4.

<sup>11</sup> Id., *Die Philosophie der Gegenwart*, p. 120.

<sup>12</sup> Id., *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*, Leipzig, Teubner, 1912, p. 57-58.

<sup>13</sup> Ibid., p. 47 ss.

transcendantale. Il s'agit alors de réfléchir sur le contexte où se situent les thèses illustrées par Külpe et sur leurs conséquences philosophiques.

### 3. *Wundt et le sens interne*

Dans l'essai *Was uns Kant nicht sein soll*, Wundt se réfère d'abord à Friedrich Paulsen, qui essayait de moderniser la pensée kantienne en éliminant ses éléments les plus désuets.<sup>14</sup> Paulsen proposait ainsi de rétablir l'esprit original de la *Dissertation* de 1770, trahi ensuite par la déduction transcendantale et le schématisme, qui devaient donc être abandonnés. La stratégie adoptée par Wundt est diamétralement opposée: d'une part, il concède que la déduction et le schématisme sont des parties cohérentes de l'ensemble du système, ils en sont indispensables. Mais, d'autre part, ce système lui-même n'est pas très cohérent, car il manque de certains liens logiques. La question porte notamment sur les deux formes *a priori* de l'esthétique transcendantale, qui, dans la première *Critique* aussi bien que dans la *Dissertation*, ne paraissent pas à Wundt suffisamment justifiées en termes logiques. Tout en négligeant d'autres aspects de l'essai de Wundt, par exemple sa discussion approfondie du problème des catégories, nous allons nous concentrer sur ce thème particulier de l'interprétation wundtienne.

Wundt est convaincu que l'espace et le temps, en tant que 'formes transcendantales', sont de simples 'abstractions logiques': puisqu'ils s'accompagnent toujours d'une 'matière' de la sensation, ils ne sont jamais donnés en appréhension directe. À son avis, Kant n'a pas suffisamment complété la séparation entre matériel et *a priori*: en fait, dit-il, "nos perceptions sont toujours temporelles et spatiales à la fois".<sup>15</sup> Cela soulève une question fondamentale: qu'est-ce qui nous légitime à distinguer des formes *a priori*, et, en particulier, deux formes différentes l'une de l'autre, plutôt que, disons, une seule forme, pour ainsi dire 'spatio-temporelle' ?

---

<sup>14</sup> F. Paulsen, "Was uns Kant sein kann", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 4, 1881, p. 1-96. Külpe rapproche l'*Aktualitätslehre* de Wundt et celle de Paulsen: pour eux, l'âme coïncide avec la totalité du psychique (Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, p. 186-188). Wundt protesta avec une lettre à Külpe du 20 septembre 1895 (dans Hammer, *Denkpsychologie – Kritischer Realismus*, p. 229): il affirme sa priorité et, en même temps, la différence de sa théorie.

<sup>15</sup> W. Wundt, "Was soll uns Kant nicht sein?", *Philosophische Studien*, 7, 1892, p. 14-15.

Kant, comme on le sait, s'était débarrassé de cette question en distinguant le temps, comme la forme de l'intuition du sens interne, de l'espace en tant que forme de l'intuition du sens externe. Il présupposait que "les perceptions internes et externes sont deux domaines totalement séparés l'un de l'autre". Pour Wundt, au contraire, cela n'est pas vrai: "Nos représentations sont toujours spatiales, soit que nous les référons aux choses extérieures, soit que nous les considérons comme des stratifications intérieures de notre 'esprit' (*Gemüt*)". Par conséquent, "comme la perception interne est spatiale (*räumlich*), de la même manière la perception externe est temporelle (*zeitlich*)".<sup>16</sup>

Wundt introduit alors les raisons logiques, malheureusement absentes chez Kant, qui justifient d'une manière suffisante le rôle de l'espace et du temps.<sup>17</sup> Premièrement, il note que l'espace et le temps ne peuvent changer sans que la matière de la sensation ne se modifie également, alors que l'inverse n'est pas vrai. Deuxièmement, une variation temporelle du contenu est envisageable, sans que n'ait lieu aucune variation spatiale, mais pas le contraire. De la première proposition découle la nécessité de distinguer, en général, n'importe quelles formes *a priori* de la sensibilité. La deuxième proposition justifie par contre la distinction entre ces *deux* formes différentes, c'est-à-dire l'espace et le temps. Voilà donc les 'raisons logiques' (*logische Motive*) que l'on cherche en vain chez Kant, si bien que dans son ouvrage la priorité de l'espace et du temps vient quelque peu "comme un coup de pistolet".<sup>18</sup>

Comme nous l'avons déjà noté, Wundt soutient la thèse qu'il y a une *seule* expérience, que l'on peut considérer d'une façon double selon que le sujet connaissant est impliqué dans l'interaction ou, au contraire, en est exclu. Dans le deuxième cas, on parle de l'"expérience médiate" de toute science de la nature, dans le premier cas d'"expérience immédiate", ou psychologique. Les *Naturwissenschaften* ont accès à une connaissance seulement médiate, puisqu'elles sont soumises à l'abstraction du sujet, qui serait à vrai dire directement contenu dans l'interaction. C'est la psychologie, elle seule, qui nous donne une forme immédiate de connaissance.

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 16.

<sup>17</sup> Voir aussi W. Wundt, *System der Philosophie*, Leipzig, Engelmann, 1897, p. 111 ss.

<sup>18</sup> Id., "Was soll uns Kant nicht sein?", p. 19.

Wundt avait présenté ces idées, en forme abrégée, au public français dans *La mission de la philosophie dans le temps présent*, paru en 1876 dans le premier numéro de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* dirigée par Théodule Ribot. Kant, explique Wundt,

a montré que l'espace et le temps ne sont que des formes de notre intuition venant de nous, et il n'a pas examiné comment elles naissent en nous. Le problème relatif à la théorie de la connaissance, que soulève l'intuition, Kant l'a résolu ; mais il n'en est pas ainsi du problème psychologique, également contenu dans l'intuition.<sup>19</sup>

Les découvertes kantienne portent donc purement sur la théorie de la connaissance, non pas sur des questions psychologiques. Face aux développements récents de cette science, on peut affirmer que "... plus nos connaissances psychologiques progressent, plus les liens qui unissent de toute part l'expérience interne et externe se montrent clairement".<sup>20</sup> Mais cela ne sert pas à établir une neutralité entre ces deux formes, comme si elles étaient définies au même niveau. Au contraire,

Pour former nos perceptions et nos idées nous avons sans doute besoin d'une impulsion extérieure, mais elles n'existent pas moins elles-mêmes en nous, c'est-à-dire qu'elles sont des éléments de notre expérience interne. Toute expérience est en premier lieu une expérience interne.<sup>21</sup>

C'est précisément dans ce sens que Wundt affirme son adhésion (quoique conditionnée) à l'idéalisme:

Si donc la science tend à un système monistique du monde, ce système doit reconnaître franchement la priorité de l'expérience interne ; ce ne peut donc être que l'idéalisme.<sup>22</sup>

La distance qui sépare Wundt de Kant sur la question du sens interne est donc remarquable. Il est très clair que la perception interne gagne, chez Wundt, une primauté qu'elle n'avait pas dans la pensée kantienne.

Du point de vue conceptuel, Wundt ne distingue pas nettement 'sens interne' et 'perception interne', leur genre commun étant l' 'expérience' interne. La 'perception' n'est que l'articulation effective du 'sens' interne.

---

<sup>19</sup> Id., "La mission de la philosophie dans le temps présent", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1876, p. 117.

<sup>20</sup> Ibid., p. 120.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

Wundt sépare très attentivement, par contre, la *perception* interne de l'*observation* interne. En 1888, il consacre au sujet un essai intitulé *Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung*. Contrairement à la perception, l'*observation* du soi est toujours intentionnelle : elle peut précéder ou accompagner, mais ne peut jamais suivre les phénomènes observés.<sup>23</sup> En tant que méthode psychologique, l'observation est donc inacceptable et enfin, tout simplement, impossible, même si certains ont cru, à tort, la pratiquer effectivement. D'une autre façon, Wundt conçoit le rôle de la *perception* interne. Bien qu'elle ne possède pas les caractéristiques de l'observation, la perception interne n'est pas un moyen auxiliaire du point de vue scientifique. Au contraire, dit Wundt, la perception interne "est en fait le fondement de toute psychologie".<sup>24</sup>

#### 4. *Külpe critique de l'idéalisme*

Lorsqu'il renvoie au privilège concédé au sens interne dans la théorie wundtienne, Külpe souligne donc une question centrale. Sur cette primauté épistémologique, conséquence de sa nature immédiate, Wundt n'établit pas moins que la psychologie est une science.

Or, comme on l'a déjà remarqué, Külpe rejette totalement cette démarche. En fait, il ne manque pas de faire l'éloge de Wundt pour l'ampleur, universellement reconnue, de ses intérêts; mais encore plus pour sa volonté de se conformer toujours à l'expérience. Comparé aux autres 'idéalistes' nommés dans *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* – notamment Fechner, Lotze, Eduard von Hartmann, et (en quittant l'Allemagne) Henri Bergson – Wundt est beaucoup plus déférent envers l'expérience et les lois de la raison. Même s'il s'agit d'un 'idéaliste', Külpe affirme :

Nul positiviste a plus de respect pour les faits et pour les sciences positives. Le penchant pour la grandeur, pour la totalité, ne lui a guère dérobé – comme le montrent surtout ses études psychologiques – l'intérêt ou la disposition à

---

<sup>23</sup> W. Wundt, "Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung", *Philosophische Studien*, 4, 1888, p. 296.

<sup>24</sup> Ibid., p. 299.

comprendre le progrès, discret et modeste, qu'on obtient avec des recherches communes dans le champ de la connaissance empirique.<sup>25</sup>

Pendant sa discussion, Külpe fustige surtout le 'volontarisme' de l'éthique wundtienne : mais cela ne nous intéresse pas particulièrement. C'est plutôt la 'réfutation de l'idéalisme' – comme on pourrait la définir d'après une rubrique célèbre de la *Critique de la raison pure* – qui doit attirer davantage notre attention. Suite à la doctrine kantienne, comme Külpe le souligne, l' 'être-en-soi' de notre âme peut être aussi peu connu que celui des choses extérieures : dans les deux cas, on n'a toujours affaire qu'à des phénomènes. Après Kant, cependant, ce point de vue a été bouleversé par Schopenhauer, par les idéalistes classiques et, enfin, par les psychologues aussi. Afin de les réfuter à son tour, Külpe discute d'une façon analytique toutes les bornes en deçà desquelles la primauté épistémologique des phénomènes psychiques est définie. Premièrement, la thèse des idéalistes ne pourrait tenir, au mieux, que dans le cas d'un individu unique : sa validité s'appliquerait alors exclusivement aux expériences internes *du sujet lui-même*. Mais la psychologie, note Külpe, ne peut jamais se borner à la connaissance de l'ego du psychologue.<sup>26</sup> En principe, elle ne trace aucune distinction entre la vie psychique du moi et celle des autres sujets. Bien au contraire, elle se glorifie justement de sa capacité de traiter les deux cas de la même façon. Deuxièmement, l'affirmation d'une transparence absolue du sens interne pourrait, tout au plus, s'appliquer *au présent immédiat*. Mais encore, la psychologie ne peut renoncer à étendre son regard au-delà de l'expérience présente : il faudrait, plutôt, qu'elle envisage des phénomènes qui ont lieu pendant une certaine durée. Finalement, ajoute Külpe, il vaudra mieux douter de toute façon du sens interne, même quand il s'agit de *mes propres données présentes*. Déjà au niveau élémentaire de la psychophysique, note Külpe, des phénomènes bien connus, comme celui du 'seuil différentiel', démontrent que l'on peut se tromper au sujet de ses propres sensations. En elles, conclut Külpe, les données du sens interne ne sont "ni certaines, ni incertaines ; ni dignes de confiance, ni de méfiance".<sup>27</sup>

Précédemment, en critiquant la position d'Ernst Mach, Külpe avait posé la question en termes beaucoup plus crus. En faisant confiance aux

---

<sup>25</sup> Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart*, p. 114.

<sup>26</sup> Ibid., p. 121.

<sup>27</sup> Ibid., p. 124.

sensations seules, contemplées comme la source de toute évidence, Mach commettait une erreur fatale. Bien sûr, les sensation sont fondamentales. Toutefois, dès qu'on les décrit, les communique ou les apprend aux autres, on utilise déjà des mots, des concepts, on rappelle les sensations éprouvées il y a peu. Ainsi, on a déjà quitté le niveau purement sensoriel, et on est face à de nombreux problèmes, que la psychologie ne peut jamais ignorer. Si Mach, au contraire, se réfère au fait nu d'avoir une sensation, il élude ces difficultés: la certitude qu'il obtient, pourtant, ressemble à celle de "l'escargot qui se traîne péniblement sur le terrain et pousse ses cornes de côté et d'autre, ou la mouche, qui, sortant de son hibernation dans la chaleur de la chambre, indolente et précaire s'en va à la recherche de nourriture".<sup>28</sup> Leur certitude est – à la lettre – *indiscutable*: non parce qu'elle s'affirme pendant une discussion, mais parce qu'elle ne peut y entrer.

Ces considérations nous aident à insérer Külpe dans son contexte historique bien déterminé. Il appartient à une génération qui a hérité des innovations profondes qui, depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, avaient transformé le cadre de la philosophie européenne; mais il s'agit d'une génération qui tend à son tour à des modifications encore plus radicales.<sup>29</sup> Il y a, par exemple, une analogie nette entre les arguments présentés ci-dessus et les thèses élaborées, à peu près pendant la même période, par Carl Stumpf.<sup>30</sup> Dans un sens, la critique de Külpe à Wundt est parallèle à celle, moins directe mais également radicale, de Stumpf à Brentano. "Ainsi, écrivait Stumpf dans la *Tonpsychologie*, nous ne parlons pas de l'évidence que le jugement possède pour celui que le prononce" – une question qui est tout au plus remise à la logique. Plutôt, "pour les recherches suivantes si le sujet concède ou non cette évidence à son jugement est indifférent. Il ne s'agit, ici, que du degré de la fiabilité que ce

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 27. Dans une phase préalable (1892-93), l'épistémologie de Külpe était proche de celle de Mach et d'Avenarius: voir Lindenfeld, "Oswald Külpe and the Würzburg School", p. 135.

<sup>29</sup> Sur ces transformations voir Ibid., p.140; R. Egidi, "Filosofia e psicologia del pensiero tra Frege e Külpe", *Rivista di Filosofia*, 91, 2000, p. 283-308.

<sup>30</sup> Sur la philosophie de Stumpf voir D. Fisette, *La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité*, dans C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris, Vrin, 2006, p. 11-112; R. Martinelli, *La filosofia di un outsider*, in C. Stumpf, *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Macerata, Quodlibet, 2009, p. ix-xxviii. Sur les rapports entre Stumpf et Külpe voir M. Kaiser El-Safti, "Carl Stumpf und Oswald Külpe. Ein Vergleich", *Brentano-Studien*, 7, 1997, p. 53-80.

jugement possède pour un autre”.<sup>31</sup> Bien qu’il ne mentionne pas son maître, avec ce geste Stumpf se débarrasse du postulat brentanien de l’évidence de la perception interne – ce qu’un observateur pénétrant comme Alexius Meinong ne manque pas néanmoins de souligner dans son compte-rendu de l’ouvrage stumpfien.<sup>32</sup> Ce sont des soucis méthodologiques, suivant certains besoins de la pratique expérimentale, qui engendrent des instances comme celles de Stumpf et de Külpe. Külpe analyse attentivement les différents degrés de fiabilité des sujets expérimentaux. Même les sujets les meilleurs, sous certaines conditions, peuvent être assez peu fiables: l’humeur, la disposition, l’habitude ou la fatigue menacent souvent les résultats des expériences. Mais Külpe ne croit pas que ces difficultés puissent embarrasser la psychologie expérimentale en tant que science. Au contraire, on utilise une méthodologie en psychologie (l’usage des moyennes, les expériences ‘en aveugle’, etc.) dans l’hypothèse que les données du sens interne *manquent* de fiabilité. Cet appareil méthodologique serait absolument ‘insensé’, écrit Külpe, “si les actes de la perception interne sont évidents et indubitables, et si la pléthore des influences, constantes ou contingentes, ne sont jamais capables de produire, parmi nos observations, des écarts ou des erreurs”.<sup>33</sup> Libérée du mythe de l’*évidence*, la psychologie doit plutôt viser à la *connaissance*, qui consiste d’une part dans la coïncidence de nos idées avec les faits et, de l’autre, dans leur inhérence réciproque et leur manque de contradiction.

C’est dans ce contexte général que Külpe suggère une reviviscence de la doctrine kantienne. Afin de bien comprendre la signification de cet appel, on doit envisager la discussion détaillée dans la *Realisierung* de 1912

---

<sup>31</sup> C. Stumpf, *Tonpsychologie*, vol. 1, Leipzig, Barth, 1883, p. 22. Voici tout l’extrait: “Wir sprechen also nicht von der Evidenz, welche das Urteil etwa für den Aussagenden selbst besitzt. Es ist eine besondere Frage, welche aber mehr den Logiker interessiert, ob jemals ein Sinnesurteil, welches nicht aus allgemeinen Prämissen abgeleitet sondern durch die betreffenden Erscheinungen selbst veranlasst ist, jene eigentümliche Evidenz besitzen könne, wie man sie den allgemeinen logischen Axiomen zuschreibt, die jeden Beweis überflüssig und jeden Zweifel für den Betreffenden unmöglich macht. Für die folgenden Untersuchungen ist es einerlei, ob der Aussagende seinen Urteil diese Evidenz beimisst. Es handelt sich nur darum, welcher Grad der Vertrauenswürdigkeit dasselbe für einen Anderen besitzt”.

<sup>32</sup> A. Meinong, “Rezension von: Carl Stumpf, *Tonpsychologie*, Band 1”, *Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft*, 1, 1885, p. 130.

<sup>33</sup> Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart*, p. 126.

(volume premier).<sup>34</sup> Külpe soumet ici la théorie du *consciencealisme* à une épreuve critique très ample, où il disserte des limites inhérentes à l'évidence prétendue de la perception intérieure. Elle échoue dans les cas que l'on a vus ci-dessus (les autres, mes données passées, etc.), et ne forme donc pas "une base sûre de la connaissance, à laquelle on pourrait faire confiance sans restriction, comme s'il s'agissait d'une dernière instance, à l'égard de laquelle il ne serait pas envisageable de demander, vérifier, douter".<sup>35</sup> Par conséquent, d'après Külpe, la psychologie ne peut plus être conçue comme une science fondée sur le sens interne. Dans la *Realisierung*, Külpe revient sur la différence entre les prétentions des ainsi-dits *consciencealistes* et la doctrine kantienne du sens interne. Beneke, note Külpe, fut le premier à nier que la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi s'appliquait à la psychologie ; d'après lui, ce point de vue a été soutenu d'une manière cohérente surtout par Wundt.<sup>36</sup> Külpe avoue que cette position, d'abord, n'est pas dépourvue d'une certaine plausibilité. Quel serait l'intérêt, en effet, de chercher une réalité ultérieure au-delà des phénomènes psychiques? Ne serait-ce pas cette réalité, comme le matérialiste le fait de croire, le processus cérébral?

Dans ces termes, toutefois, il s'agit d'une question mal posée. La critique des théories de Wundt (et de Beneke) conduit Külpe à la question, qu'il définit 'cruciale', du rapport entre l'évidence et la réalité. Pourquoi, demande-t-il, Kant affirmait que le sens interne ne représente pas le "miroir pur de ses propres objets"<sup>37</sup>? Sans aucun doute, à cause de l'intervention inéluctable de la forme *a priori*. Très clairement, Kant n'aboutit à aucune critique directe de l'évidence du sens interne : c'est, plutôt, la philosophie transcendante qui démontre la phénoménalité du moi malgré cette évidence.

##### 5. Külpe et l'Anthropologie kantienne

En distinguant ces arguments tirés de l'histoire de la philosophie, Külpe parvient donc à séparer la question de l'évidence de celle de la réalité. À

---

<sup>34</sup> Voir W. Henckmann, "Külpe's Konzept der Realisierung", *Brentano Studien*, 7, 1997, p. 197-208.

<sup>35</sup> Külpe, *Die Realisierung*, p. 63.

<sup>36</sup> Ibid., p. 65.

<sup>37</sup> Ibid., p. 68.

bien y voir, quand Wundt et Beneke réfutent la doctrine kantienne du caractère phénoménal du monde intérieur, ils ne plaident pas – comme ils le croient – en faveur de l'évidence de la conscience, mais seulement contre l'esthétique transcendantale. Il vaudrait mieux, par contre, distinguer plus rigoureusement évidence et réalité : ce qui est réel n'a pas besoin d'être appris d'une façon évidente, et, à l'inverse, ce qui est appris d'une façon évidente ne sera pas nécessairement réel.<sup>38</sup> Après ces explications, on comprend mieux le sens et les bornes de la 'résurrection' de la doctrine kantienne envisagée par Külpe. L'apparat de l'esthétique transcendantale est vieilli et inacceptable, à partir de la théorie du temps comme forme *a priori* du sens interne. Pourtant, il y a des conséquences générales positives qu'entraîne la doctrine de Kant, en quelque sorte *malgré lui* : l'impossibilité de concevoir le sujet comme un noumène, dont la connaissance serait le but de toute science psychologique.

Il est donc possible d'indiquer des similitudes étonnantes entre l'aspect positif de la théorie kantienne, ainsi défini et limité par Külpe, et certaines autres considérations que Kant introduit dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Comme on l'a déjà mentionné, Külpe a dirigé l'édition de cette œuvre pour le compte de l'Académie des Sciences de Berlin. Il aurait dû éditer aussi les leçons d'anthropologie, que Kant donnait depuis l'hiver 1773-74, d'après les manuscrits : mais ce projet échoua plus tard, si bien qu'une édition n'a été achevée que très récemment.<sup>39</sup> En tout cas, nous pouvons considérer l'anthropologie kantienne comme un thème très bien connu de Külpe. Ce n'est pas ici le lieu, bien entendu, de faire une analyse détaillée du concept kantien de l'anthropologie. Il suffit de dire que Kant met en évidence, à plusieurs reprises, des différences remarquables entre la psychologie empirique et l'anthropologie, et surtout, que ces différences portent justement sur le rôle du sens interne vis-à-vis des deux disciplines.

Au paragraphe 24 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, intitulé "Du sens interne", Kant explique:

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 69. À bon droit, dit Külpe, dans ses *Recherches logiques* Husserl a donc soutenu que l'ainsi-dite perception externe ne possède pas moins d'évidence que la perception interne (ibid., p. 73).

<sup>39</sup> I. Kant, *Vorlesungen zur Anthropologie, Immanuel Kants gesammelte Schriften*, vol. 25, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, Berlin, de Gruyter, 1998.

Le sens interne n'est pas l'aperception pure : une conscience de ce que l'homme *fait* ; car celle-ci relève du pouvoir de penser ; mais une conscience de ce qu'il *éprouve* dans la mesure où il est affecté par le jeu de sa propre pensée. L'intuition interne, c'est-à-dire le rapport des représentations dans le temps (qu'elles soient simultanées ou successives) est au fondement de cette conscience. Ses perceptions, et l'expérience interne (vraie ou apparente) composée par leur liaison, ne relèvent pas simplement de l'*anthropologie* (où on fait abstraction du problème : l'homme a-t-il une âme ou non, en tant que substance singulière incorporelle) mais de la *psychologie*, où on croit percevoir en soi quelque chose de tel, et où l'esprit, représenté à titre de pure faculté de sentir et de penser, est considéré comme substance particulière habitant en l'homme.<sup>40</sup>

On voit aisément que la psychologie empirique viole toutes les règles sur la nature du soi, que Kant avait formulées dans la dialectique transcendantale, en critiquant la psychologie rationnelle. C'est donc pour cause que, dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, il déniait à la psychologie empirique tout statut scientifique, même dans un sens impropre, prévoyant au surplus qu'elle ne puisse jamais parvenir à la dignité d'une science véritable. Plus encore, Kant croit que la psychologie empirique de marque wolffienne est une discipline tout à fait dépassée, dont la destination était de fournir les premiers éléments à l'anthropologie.<sup>41</sup> Dans les mots de l'Architectonique de la *Critique de la raison pure*, la psychologie empirique devra être "entièrement bannie de la métaphysique" ; cependant "on devra lui accorder là [...] une petite place (quoiqu'au seul titre d'épisode)", si bien qu'"elle n'est donc admise que comme une étrangère, à laquelle on accorde un séjour temporaire, jusqu'à ce qu'elle puisse établir son domicile propre dans une vaste anthropologie ...".<sup>42</sup>

Par conséquent, il ne suffit pas d'affirmer que Kant ne concède aucune primauté au sens interne (comme le font les psychologues idéalistes). Bien plus, du point de vue de la connaissance de l'objet, le sens interne est décidément défavorisé dans la psychologie kantienne, car la forme

---

<sup>40</sup> Kant, *Anthropologie*, p. 161; trad. fr.: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2009, p. 118.

<sup>41</sup> Sur la relation entre psychologie et anthropologie chez Kant voir la dissertation, dirigée par Külpe, de A. Neukirchen, *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Bonn, Hauptmann, 1914. Pour une discussion moderne voir B. Jacobs et P. Kain (eds), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>42</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 548 (B 876-877).

temporelle de l'intuition ne possède qu'une seule dimension, ce qui empêche toute considération scientifique de ses données. D'ailleurs, si l'on essaie d'escamoter cette difficulté soit en observant les autres à titre de sujets potentiels d'une analyse psychologique, soit en observant soi-même, on aboutit à des difficultés encore plus grandes.<sup>43</sup> Dans les deux cas, on ne pourra obtenir qu'un comportement déformé et faux ; de plus, quand l'observation interne est pratiquée de façon systématique, il faudra même envisager des effets pernicioeux pour l'équilibre psychique du sujet. Contrairement à beaucoup de psychologues de son temps – y compris Wundt – Külpe ne regarde pas le jugement négatif de Kant à l'égard de la psychologie empirique comme une preuve de la faiblesse de son approche philosophique générale. Dans le *Grundriss der Psychologie* il affirme que, dans le contexte historique donné, la position kantienne était justifiée. L'état de la psychologie empirique était alors si affligeant, qu'il est bien compréhensible que Kant lui refusait tout statut scientifique, même pour le temps à venir.<sup>44</sup>

Après les progrès de la méthodologie psychologique, cependant, tous ces problèmes sont susceptibles d'être abordés d'une manière radicalement différente. Ce que l'on doit abandonner, ce n'est pas la prémisse kantienne de la phénoménalité du sens interne, liée à ses principes philosophiques généraux, mais, bien au contraire, la méthode psychologique de ceux qui en appellent à la certitude et à l'évidence du sens interne: une évidence qu'ils maintiennent contre Kant, animés par le projet de restituer à la psychologie son caractère scientifique. En défendant le sens interne, Wundt n'a fait qu'attaquer des moulins à vent. Tout cela n'a pas comme conséquence, et ce n'est nullement l'intention de Külpe, une reprise des principes philosophiques dont la validité était le fondement de la thèse kantienne, mais seulement de cette thèse elle-même ; plus exactement, du point de vue de Külpe, de la thèse de la phénoménalité du sens interne en tant que révélatrice de certaines erreurs que la psychologie a commis, aussi bien avant qu'après son entrée en laboratoire avec Wundt.

Dans le *Grundriss der Psychologie* Külpe s'était occupé largement du problème de la méthode. La perception interne gagne son utilité scientifique au moyen d'une description. Ce sont l'expression, la

---

<sup>43</sup> Kant, *Anthropologie*, p. 121, 133-134; trad. fr. p. 84-85, 95.

<sup>44</sup> Külpe, *Grundriss der Psychologie*, p. 25.

communication (surtout, mais non seulement) linguistique du contenu senti, qui nous permettent de dépasser la certitude de l'escargot ou de la mouche dont j'ai parlé précédemment. Néanmoins, même s'il faut les objectiver dans des protocoles, les données de la perception interne retiennent leur valeur fondamentale. Sans la perception interne, l'expérience en laboratoire ne serait, dit-il, qu'un 'truc physicaliste'.<sup>45</sup> Par conséquent, dans la connaissance du monde extérieur aussi bien que du monde intérieur, l'expérience en laboratoire ne remplace jamais totalement la perception. Külpe développe en détail la série complexe des méthodes directes et indirectes (concernant respectivement ce que l'on observe et ce que l'on déduit), conçues dans un sens subjectif ou objectif (concernant respectivement le sujet lui-même, ou la sphère psychique d'autrui).

Puisqu'il conçoit le rôle du sens interne différemment de Wundt et des autres psychologues 'idéalistes', Külpe conçoit différemment aussi la méthodologie psychologique. La psychologie n'aboutit à aucune évidence immédiate – tout à fait chimérique – mais plutôt à ce qui est accessible extérieurement, par des processus externes qui se rapportent aux données internes. Par conséquent, je le souligne particulièrement, il ne lui faut pas non plus limiter le travail expérimental de la psychologie à la sphère des données élémentaires de sensibilité. Le travail expérimental ne se borne plus aux sensations elles seules – comme cela arrivait généralement dans l'activité de Wundt et de ses disciples – mais s'étend aussi aux sentiments, aux volitions, à la pensée abstraite : bref, à ce qu'on avait généralement considéré comme inaccessible aux procédures expérimentales.<sup>46</sup> Tout cela, d'après Külpe, relève de la science psychologique à plein titre : "il n'y a donc, en principe, aucun objet de la recherche psychologique qui ne soit accessible à la méthode expérimentale".<sup>47</sup>

Finalement, on peut apprécier avec justesse la cohérence et la modernité de l'approche de Külpe sur le problème du sens interne. Il a fondé sur de nouveaux principes, plus radicaux, la question de l'expression des données psychologiques, mais, en même temps, il a garanti au sens interne son rôle fondamental – sans céder donc nul terrain à une approche

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 9.

<sup>46</sup> O. Külpe, "Über die moderne Psychologie des Denkens", *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik*, 6, 1912, col. 1075.

<sup>47</sup> Id., *Grundriss der Psychologie*, p. 12.

comportementalisme. Külpe fournit ainsi la base théorique pour les recherches très avancées de l'école de Würzburg.

Voici, donc, ce que Kant doit être pour nous. Il doit entraîner un avertissement, un appel à éviter la voie trop facile de l'évidence absolue, tout au profit d'une construction philosophique rationnelle, que Külpe appelle *réalisation*, au sens de 'position' et de 'détermination' de la *réalité*.<sup>48</sup> Dans la *Realisierung* de Külpe, il n'y a plus de place pour des hiérarchies épistémologiques entre les données internes et externes. Pour ceux qui partagent son projet, il ne s'agit que d'une étude cohérente et impartiale du psychique, dans son ensemble et dans toute sa complexité.

REFERENCES:

- Egidi, Rosaria, "Filosofia e psicologia del pensiero tra Frege e Külpe", *Rivista di Filosofia*, 91, 2000, p. 283-308.
- Fisette, Denis, *La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité*, dans C. Stumpf, *Renaissance de la philosophie. Quatre articles*, Paris, Vrin, 2006, p. 11-112.
- Hammer, Steffi, *Denkpsychologie – Kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*, Frankfurt a.M., Lang, 1994.
- Hatfield, Gary, "Wundt and Psychology As Science: Disciplinary Transformations", *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, 5, 1997, p. 349-382.
- Henckmann, Wolfhart, "Külpe's Konzept der Realisierung", *Brentano Studien*, 7, 1997, p. 197-208.
- Jacobs Brian et Kain Paul (eds), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2003.
- Kaiser El-Safti, Margret, "Carl Stumpf und Oswald Külpe. Ein Vergleich", *Brentano-Studien*, 7, 1997, p. 53-80.
- Kant, Immanuel, *Vorlesungen zur Anthropologie*, *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, vol. 25, hrsg. von Reinhardt Brandt und Werner Stark, Berlin de Gruyter, 1998.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, vol. 3, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1907
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), hrsg. von O. Külpe, in *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1907, Bd. 7; trad. fr. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2009.

---

<sup>48</sup> Id., *Die Realisierung*, p. 3.

- Külpe, Oswald, *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, Engelmann, 1893.
- Külpe, Oswald, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1898.
- Külpe, Oswald, "Rezension von: R. Reininger, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Wien und Leipzig, Braumüller, 1900", *Kant-Studien*, 7, 1902, p. 465-466.
- Külpe, Oswald, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen, gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg*, Leipzig, Teubner, 1911 (1902<sup>1</sup>).
- Külpe, Oswald, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, vol. 1, Leipzig, Hirzel, 1912.
- Külpe, Oswald, *Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung*, Leipzig, Teubner, 1912 (1907<sup>1</sup>).
- Külpe, Oswald, "Über die moderne Psychologie des Denkens", *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik*, 6, 1912, col. 1069-1110.
- Lindenfeld, David, "Oswald Külpe and the Würzburg School", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 14, 1978, p. 132-141.
- Martinelli, Riccardo, *La filosofia di un outsider*, in C. Stumpf, *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Macerata, Quodlibet, 2009, p. ix-xlvi.
- Meinong, Alexius, "Rezension von: Carl Stumpf, *Tonpsychologie*, Band 1", *Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft*, 1, 1885, p. 127-183.
- Mohr, Georg, *Das sinnliche Ich: Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991.
- Neukirchen, Alois, *Das Verhältnis der Anthropologie Kants zu seiner Psychologie*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Bonn, Hauptmann, 1914.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe (Studien und Fragmente)*, Leipzig, Naumann, 1901.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. iniziata da G. Colli e M. Montinari, Abt. 8, Bd. 2: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 - März 1888*, Berlin-New York, de Gruyter, 1970; trad. fr. *Fragments posthumes (Oeuvres, XIII)*, Paris, Gallimard, 1976.
- Paulsen, Friedrich, "Was uns Kant sein kann", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, IV, 1881, p. 1-96.
- Pongratz, Ludwig J., "Die Kontroverse zwischen Wilhelm Wundt (1832-1920) und Karl Bühler (1879-1963): Analyse einer Wende der Psychologie", *Brentano Studien*, 7, 1997, p. 255-266.
- Stumpf, Carl, *Tonpsychologie*, vol. 1, Leipzig, Barth, 1883.
- Woodward, William R. et Ash, Mitchell G. (eds), *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-century Thought*, New York, Praeger, 1982.
- Wundt, Wilhelm, "La mission de la philosophie dans le temps présent", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1876, p. 113-124.

*Wundt et Külpe interprètes de l'Esthétique transcendantale*

- Wundt, Wilhelm, "Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung", *Philosophische Studien*, 4, 1888, p. 292-309.
- Wundt, Wilhelm, "Was soll uns Kant nicht sein?", *Philosophische Studien*, 7, 1892, p. 1-49.
- Wundt, Wilhelm, *System der Philosophie*, Leipzig, Engelmann, 1897 (1889-90<sup>1</sup>).

RICCARDO MARTINELLI  
Università di Trieste  
martinel@units.it



MARCO TEDESCHINI

LA CONTROVERSIA IDEALISMO-REALISMO (1907-1931)  
BREVE STORIA CONCETTUALE DELLA CONTESTA TRA  
HUSSERL E GLI ALLIEVI DI MONACO E GOTTINGA

**ABSTRACT:** Starting from two contradictory claims regarding whether realist phenomenologists of Göttingen accepted Husserl's transcendental reduction, I will try to show that these ones are about two different points of view on Husserl's idealism. The first one, which I call the *epistemological* point of view, refuses transcendental reduction because it limits the phenomenological inquiry; the second one, which I call the *ontological* point of view, accepts the reduction for the very opposite reason, but rejects the theory of the pure Ego since it has no phenomenological grounds. I will show that these two points of view arose in two different periods of Husserl's thought evolution and that they can live together, even though they are irreducible. In doing that I provide a brief history of the idealism-realism controversy, through which I aim at clarifying some critical issues of this history of the phenomenological movement.

**SOMMARIO:** A partire da due affermazioni contraddittorie relative all'accettazione o meno, da parte dei fenomenologi realisti del circolo di Gottinga, della riduzione trascendentale di Husserl, tenteremo di sciogliere la contraddizione ricostruendo le fasi che hanno caratterizzato la controversia idealismo-realismo e osservando che dietro questa *querelle* è bene riconoscere due distinte questioni: una *epistemologica* e l'altra *ontologica*. Argonteremo che queste due prospettive critiche sull'idealismo di Husserl sono emerse in due momenti differenti della storia del suo pensiero e, in generale, della fenomenologia. In tal modo pensiamo di riuscire a portare una qualche chiarezza su un periodo decisivo della storia della fenomenologia ancora piuttosto oscuro.

**KEYWORDS:** Husserl; Transcendental-Phenomenological Idealism; Göttingen Circle; Realistic Phenomenology

Marco Tedeschini

*Si insinua sempre di nuovo che i discepoli di Husserl della prima ora, e forse anche della seconda, abbiano accettato unicamente la riduzione eidetica e non la riduzione trascendentale. Possiamo affermare che non è vero niente. Né gli Schapp, né i Reinach, né gli Hildebrand, né le Conrad-Martius, né i Koyré, né più tardi i Marvin Farber e i Fink hanno inteso negare il valore epistemologico della seconda riduzione fenomenologica, né l'importanza delle analisi della coscienza (ivi compreso il problema della costituzione) come prima philosophia.*  
Jean Héring

*Fenomenologia senza riduzione – così si potrebbe restituire in modo approssimativo il punto di vista dei "monacensi".*  
Theodor Conrad\*\*

Come noto, Theodor Conrad e Jean Héring sono stati due esponenti di spicco del movimento fenomenologico. Entrambi testimoni autorevoli di quella che viene comunemente definita *controversia idealismo-realismo*, la animarono vivacemente. Per questo non possono lasciare indifferenti le proposizioni contraddittorie poste in esergo, aventi entrambe per oggetto la riduzione trascendentale: com'è possibile che due fenomenologi che hanno vissuto sostanzialmente la stessa avventura intellettuale abbiano due visioni così diverse di quegli accadimenti e, in più, su un dato tanto macroscopico come il fatto di aver o meno accettato questa riduzione? Nel presente contributo tenteremo di fornire una risposta a questa domanda, che, a quanto ci risulta, non è stata ancora presa in seria considerazione.<sup>1</sup>

---

\* J. Héring, "Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions", in H.L. Van Breda-J. Taminiaux (eds.), *Edmund Husserl. 1895-1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 27 (trad. mia).

\*\* Th. Conrad, "Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung", in E. Avé-Lallemant-K. Schuhmann (eds.), "Eine Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954", *Husserl Studies*, 9, 1992, p. 83 (trad. mia).

<sup>1</sup> Tanto H. Spiegelberg in "Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl", in H. Spiegelberg-E. Avé-Lallemant (eds.), *Pfänder-Studien*, The Hague-Boston-London, Nijhoff, 1982, p. 3-34, quanto E. Avé-Lallemant in "Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers", in P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München, Francke, 1975, p. 159-178, riflettono esattamente sulla recezione della riduzione presso i fenomenologi che non hanno accettato la svolta husserliana. E i curatori del *Bericht* di Conrad – il secondo dei due passi citati in esergo –, non a caso, rinviando proprio a questi due saggi per smentire la sua affermazione. Crediamo invece che essa vada presa sul serio e che indichi un momento ben preciso della controversia con Husserl.

È cosa nota che la controversia idealismo-realismo fu ingenerata da una decisa svolta di Husserl, almeno dalla fine del 1906, verso una ridefinizione della fenomenologia tutta nei termini di una filosofia trascendentale, il cui obiettivo consisteva nel far apparire le strutture (trascendentali, appunto) soggettive che consentono agli oggetti di apparire alla coscienza. Ad avviso dei primi allievi di Husserl, gli esponenti dei circoli di Monaco e Gottinga (passati alla storia proprio per questo come fenomenologi *realisti*)<sup>2</sup> si trattava di una svolta sorprendente, che negava le radici anti-psicologistiche e realistiche – a loro avviso riassunte nel motto celebre *Zu den Sachen selbst* – della fenomenologia delle *Ricerche logiche* sfociando in un idealismo di tipo moderno, cioè soggettivista.

Ora, ciò che mostrano perspicuamente le due citazioni in esergo è la solo apparente compattezza del fronte realista o, quantomeno, ciò che consentono di ipotizzare è la presenza di posizioni coesistenti molto diverse rispetto a una stessa questione: l'idealismo di Husserl e i suoi limiti teorici. Senza pretendere all'esaustività, il presente contributo mira allora a verificare questa ipotesi, a formulare una tesi storiografica che ne dia conto e a offrire una ricognizione delle diverse posizioni teoretiche cui ha dato luogo il contrasto con Husserl – diverse anche in base al modo di riferirsi al suo stesso idealismo –, da cui emergerà un dibattito a più voci che ha acquistato una particolare rilevanza pubblica almeno tra il 1926 e 1931 (§ 4). È bene poi anticipare fin d'ora che nel presente contributoosteremo soltanto sulle posizioni avverse all'idealismo husserliano che abbiano avuto matrice fenomenologico-realista. Osserveremo così che, dal punto di vista considerato, le problematiche sollevate dall'idealismo di Husserl risulteranno essere essenzialmente di due ordini: *epistemologico* (§ 2) e *ontologico* (§ 3).

Considerata la centralità della nozione husserliana di idealismo cominceremo con un paragrafo (§ 1) volto a ripercorrere succintamente le tappe che hanno scandito su questo tema la riflessione di Husserl.

---

<sup>2</sup> Per una visione complessiva e unitaria sul realismo fenomenologico imprescindibile è il volume collettaneo a cura di S. Besoli e L. Guidetti (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.

### 1. *L'idealismo fenomenologico di Husserl*

Husserl, fin dall'introduzione del termine nel WS 1906/07,<sup>3</sup> non abbandonò mai per la fenomenologia l'attributo di *trascendentale*. Il suo accostamento all'*idealismo* è invece ben più controverso.

Cominciamo dalla fine: “nessun ‘realista’ normale è tanto realista e così concreto quanto lo sono io, il fenomenologo ‘idealista’ (una parola, che del resto non adopero più)”.<sup>4</sup> È il 26 maggio 1934 e Husserl sta scrivendo a Emile Baudin non solo che il fenomenologo (cosiddetto) ‘idealista’ è il più ‘realista’ dei realisti ma, addirittura, che di ‘idealismo’ non è più il caso di parlare per la fenomenologia trascendentale.<sup>5</sup> Singolare, se si pensa che solo

---

<sup>3</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, U. Melle (ed.), Hua XXIV, Dordrecht-Boston-Lancaster, Springer, 1984. Per una ricostruzione della svolta trascendentale di Husserl suggeriamo quella dettagliatissima di J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Puf, 2005, partic. p. 527-616.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, VII, *Wissenschaftlicherkorrespondenz*, K. Schuhmann (ed.), Hua *Dokumente*, III, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1994.

<sup>5</sup> Non siamo in grado di dimostrare la verità dell'asserto di Husserl, anche perché esulerebbe dai limiti di questo contributo. Tuttavia ci sono buone ragioni per pensare che esso corrisponda al vero. Basta scorrere la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* per accorgersene: proprio nei punti in cui Husserl definisce i caratteri della fenomenologia e della soggettività trascendentale egli non dà loro la qualifica di ‘idealista’, come invece aveva fatto in opere precedenti e come vedremo a breve. La ragione parrebbe spiegarla lo stesso Husserl nell'ultimo paragrafo della *Crisi*: “È questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi – *ad eccezione della filosofia dell'idealismo*, per quanto essa abbia mancato completamente il proprio metodo –: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obiettivismo naturalistico [...]. Come abbiamo detto, *soltanto l'idealismo* [...] cerca di impossessarsi della soggettività in quanto soggettività e di venire a capo di un mondo che non è mai dato se non al soggetto e alla comunità dei soggetti [...]. *Ma l'idealismo si abbandonò sempre troppo in fretta a teorie e in genere non riuscì mai a liberarsi da segreti presupposti obiettivistici; oppure, abbandonandosi allo speculativismo, trascurò il compito di indagare concretamente e analiticamente la soggettività attuale*, la soggettività per la quale il mondo attualmente fenomenale è valido e intuibile; cioè, propriamente parlando, *non giunse mai ad operare la riduzione fenomenologica e ad avviare la fenomenologia trascendentale*. Ecco perché io ho chiamato la mia fenomenologia: fenomenologia trascendentale, e perché parlo di soggettività trascendentale” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.), Hua VI, Den Haag, Nijhoff, 1976; trad. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008, p. 286 [c.n.]). Da questo discorso sembra plausibile inferire che Husserl abbandonò nominalmente l'idealismo, fece cioè una chiara scelta lessicale, forse proprio per rimarcare la differenza della sua filosofia trascendentale da quelle idealistiche nel senso criticato.

l'anno prima, nel giugno 1933, Husserl si dichiarava più che consonante con le posizioni espresse da Eugen Fink nel noto saggio *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, apparso sui *Kant Studien* e, appunto, prefato da Husserl. In esso Fink presentava la fenomenologia come un 'idealismo trascendentale',<sup>6</sup> ovvero come quell'opzione filosofica per cui "l'ente (cioè l'oggetto teoretico della conoscenza) è, considerato filosoficamente, il risultato di una 'costituzione'".<sup>7</sup> Ora Husserl, nella sua prefazione al contributo finkiano, si rallegrava proprio "del fatto che in esso non c'è una proposizione che io non faccia completamente mia e che non possa riconoscere esplicitamente come una mia propria convinzione".<sup>8</sup> Ecco che allora possiamo legittimamente trovare nelle pagine di Fink un'efficace sintesi, nonché una prima linea di lavoro su cui dovremo tornare in seguito,<sup>9</sup> del nodo attorno a cui si sostanzia l'idealismo di Husserl, ovvero l'interpretazione del "problema della costituzione come un problema di 'donazione di senso'".<sup>10</sup> In questo senso l'idealismo in questione va distinto nettamente dall'"idealismo soggettivo", che Fink (con Husserl) definisce 'mondano' e, in generale, legato a una filosofia dell'immanenza da cui la fenomenologia si sarebbe ormai emancipata.<sup>11</sup>

Si tratta di cose note. Ciò che qui invece interessa osservare è che la 'vita pubblica' dell'interpretazione della fenomenologia come idealismo trascendentale è stata assai breve: dal 1929 al 1931.

Il 1929 è l'anno della pubblicazione di *Formale und Transzendente Logik*,<sup>12</sup> volume nel quale l'accostamento tra fenomenologia, idealismo e trascendentale è esplicito, benché si parli ancora di 'fenomenologia trascendentale' o di 'idealismo fenomenologico'; il 1930 è la volta della *Postilla*

---

<sup>6</sup> E. Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant Studien*, 38, 1933, p. 319-383, partic. p. 335.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> E. Husserl, "Vorwort", in Fink, *Philosophie Husserls*, p. 320.

<sup>9</sup> Cfr., *infra*, § 4.

<sup>10</sup> Fink, *Philosophie Husserls*, p. 335, è noto che il bersaglio polemico di riferimento sia, in questi casi, l'idealismo di Berkeley.

<sup>11</sup> Ibid., p. 376.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), P. Janssen (ed.), Hua XVII, Den Haag, Nijhoff, 1974, per l'argomento in questione cfr. il § 66, p. 178 s.

alle Idee, dove il sintagma ‘idealismo trascendental-fenomenologico’<sup>13</sup> appare almeno nel capitolo 5 – dedicato a una difesa di questa posizione; per raggiungere la sua più chiara formulazione l’anno seguente con le *Meditazioni Cartesiane*,<sup>14</sup> pubblicate però solo in francese – in tedesco appariranno postume (nel 1950). In esse Husserl scrive, siamo al § 41, che “la fenomenologia è *ipso facto idealismo trascendentale*”<sup>15</sup> e che, di conseguenza, l’idealismo fenomenologico-trascendentale è “lo stile necessario della filosofia in senso fenomenologico-trascendentale e, correlativamente, lo stile dell’unica interpretazione di senso possibile per l’universo di ciò che per noi è reale e possibile”.<sup>16</sup> Sicché l’idealismo è lo stile necessario della filosofia e, ‘correlativamente’, lo stile necessario dell’essere stesso per noi. Questo significa però ‘semplicemente’ che

la fenomenologia è idealismo solo nel senso di un’autoesplicazione dell’ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell’oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Quest’idealismo [...] è l’*esplicitazione di senso* realmente condotta su ogni tipo pensabile di essere per me, come ego, e specialmente sulla trascendenza (che mi si presenta realmente data nell’esperienza) della natura, della cultura e del mondo in generale. Il che è come dire: scoprimento sistematico dell’intenzionalità costituente stessa. *La prova di questo idealismo è pertanto la fenomenologia stessa.*<sup>17</sup>

Si capisce da questo passo che l’idealismo di Husserl riguarda principalmente il senso d’essere di ogni oggetto pensabile per un soggetto. Tutto il problema è comprendere però il rapporto che intercorre tra il senso e l’essere, se cioè l’essere e il senso siano lo stesso o se vi sia una

---

<sup>13</sup> Id., “Nachwort” (1930), in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, III, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, M. Biemel (ed.), Hua V, Den Haag, Nijhoff, 1971, p. 138-162; trad. V. Costa, “Postilla alle Idee”, in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002, p. 418-434, ivi, p. 426.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), Hua I, Den Haag, Nijhoff, 1950; trad. F. Costa, *Meditazioni Cartesiane. Con l’aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 2002.

<sup>15</sup> Ibid., p. 109.

<sup>16</sup> Ibid., p. 110. È proprio questa associazione di filosofia trascendentale e idealismo che sembra venir meno dopo il 1934 e nel paragrafo della *Crisi* che abbiamo richiamato alla n. 5.

<sup>17</sup> Ibid., p. 109. La traduzione italiana risulta monca dell’ultima proposizione.

differenza che renda il primo irriducibile al secondo. Questo significa che l'idealismo husserliano non riguarda soltanto il mondo reale, ma, come chiarisce Husserl, "ogni tipo pensabile di oggetto per me",<sup>18</sup> dunque l'intero spettro coperto dall'ontologia. Sono questi problemi su cui dovremo tornare in quanto non sono solo decisivi rispetto all'idealismo di Husserl, ma costituiscono una seconda e una terza linea di indagine critica per gli stessi realisti.<sup>19</sup> La seconda linea è strettamente legata alla prima e riguarda appunto il problema generale del rapporto tra soggetto ed essere; la terza costituisce invece, per molti versi, un problema 'speciale' in quanto si concentra particolarmente sul problema della realtà nella sua indipendenza da una coscienza.

Il pubblico connubio tra idealismo e fenomenologia deve essersi concluso con il saggio di Fink o poco dopo; certo prima della lettera a Baudin. Molto più a lungo durò però la personale convinzione di Husserl che la fenomenologia trascendentale fosse qualificabile come un'idealismo'. Ci informa Rollinger che la prima attestazione in tal senso risale almeno al 1918. D'altra parte non sfugge allo studioso come la fenomenologia husserliana sia stata caratterizzata in termini squisitamente idealistici – senza che però Husserl la riconosca esplicitamente con tale – almeno dal 1908. E l'acribia filologica di J.-F. Lavigne offre solide ragioni per credere che la vicenda dell'idealismo di Husserl inizi concettualmente già nel

---

<sup>18</sup> Pertanto crediamo che la tesi di Rollinger curatore di E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua XXXVI, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003, secondo cui l'idealismo fenomenologico consiste "nel fatto che l'esistenza di oggetti reali e con ciò l'esistenza del mondo reale non è pensabile senza riferimento a una coscienza attualmente esperiente" (p. ix), sia almeno da ampliare. A difesa dei curatori va però detto che si tratta dell'idealismo trascendentale presentato da Husserl nei testi raccolti in detto volume e che essi a questi ultimi si riferiscono definendo l'idealismo nei termini appena incontrati. Occorre però fare attenzione a un fatto: l'idealismo di Husserl cosa riguarda? Quel che stiamo tentando di fare, e che continueremo a fare nel prosieguo del presente contributo, è mostrare come siffatto idealismo riguardi necessariamente non solo il mondo reale (naturale e culturale), ma anche quello ideale e, più in generale, ogni tipo di essere pensabile come oggetto intenzionale appunto. Su questa linea, anche se con un interesse preponderante per la realtà, ci sembra andare anche Lavigne, *Naissance*, il quale peraltro sostiene – riassumendo l'opinione dei fenomenologi di Monaco e Gottinga – che il problema principale da essi rilevato riguardo all'idealismo husserliano fosse quello dell'esistenza di "un'opposizione diretta tra la riduzione di ogni trascendenza a un prodotto costituito e il contenuto eidetico della trascendenza stessa" (p. 56).

<sup>19</sup> Cfr., *infra*, il § 4.

dicembre 1906,<sup>20</sup> in seguito all'introduzione della riduzione trascendentale. Se tuttavia, almeno sotto il profilo nominale, questa vicenda ha avuto un inizio tardivo e una fine prematura rispetto all'intero arco della produzione husserliana, è evidente che la qualifica di idealismo per la fenomenologia trascendentale mantenne agli occhi di Husserl uno statuto piuttosto problematico.<sup>21</sup>

Al contrario, l'idealismo del maestro fu sempre molto chiaro ai fenomenologi di Monaco e Gottinga, i quali lo accusarono di aver esplicitamente optato per questa posizione filosofica fin dal SS 1907. E il loro problema, almeno all'inizio, non sembra essere stato di natura ontologica, perché non riguardava ancora la determinazione del rapporto tra la coscienza intenzionale e il suo oggetto possibile, né interessava direttamente lo statuto ontologico di queste diverse regioni; nel 1907 il problema era costituito unicamente dall'introduzione della *riduzione*

---

<sup>20</sup> Si considerino in particolare il commento di Lavigne all'appendice del dicembre 1906 nel volume che raccoglie le lezioni husserliane dedicate alla *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (p. 387 s.) in *Naissance*, p. 559 ss.; e le pagine in cui lo studioso ricostruisce gli snodi che tra la fine del 1906 e il 1908 portano Husserl a fissare in termini espliciti il problema della teoria della coscienza assoluta come "riassorbimento dell'essere empirico nelle connessioni della coscienza assoluta" (ibid., p. 623-675, partic. p. 672). Sia detto però che, con un grado di dettaglio di gran lunga minore, già Walter Biemel aveva sostenuto che Husserl avesse assunto una posizione idealista fin dall'introduzione dell'aggettivo 'trascendentale', dunque fin dal corso del WS 1906/07, cioè dalle già richiamate lezioni su *Logik und Erkenntnistheorie*. Cfr., W. Biemel, "Einleitung des Herausgeber", in E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (SS 1907), Hua II, Den Haag, Nijhoff, 1973<sup>2</sup> (1950), p. VIII. Anticipa invece di almeno un anno K. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie. I. Husserl über Pfänder*, Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 177-180, il quale sostiene che la prima intuizione della riduzione trascendentale (e dell'idealismo fenomenologico) sia avvenuta discutendo con Pfänder e Daubert, a Seefeld nell'agosto 1905. Troviamo tuttavia la ricostruzione di Lavigne più convincente e crediamo che lo studioso abbia dato sufficienti argomenti contro l'ipotesi di Schuhmann. Cfr. Lavigne, *Naissance*, p. 422-425.

<sup>21</sup> Sicuramente Husserl non voleva che la fenomenologia venisse associata agli idealismi soggettivisti di marca empirista – come attesta il suo (e di Fink, lo abbiamo visto) bisogno di dissociarsene ogni qualvolta presentasse (esplicitamente o meno) la sua tesi idealista –, né al trascendentalismo idealista classico, del quale, almeno fino a tutti gli anni di Gottinga, deve aver avuto un'opinione piuttosto negativa (lo ricorda H. Plessner, "Bei Husserl in Göttingen", in Van Breda-Taminaux, *Edmund Husserl*, p. 29-39, il quale a p. 35 trascrive quanto Husserl, a Gottinga, gli avrebbe confessato in merito: "Mir ist der ganze deutsche Idealismus immer zum K... gewesen. Ich habe mein Leben lang di Realität gesucht"). Per un'indagine accurata del rapporto tra Husserl e l'idealismo tedesco cfr. R. Boehm, "Husserl und der Klassische Idealismus", in Id., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1968, p. 18-71.

*trascendentale* la quale, ad avviso degli allievi di Husserl, minava alla radice questo stesso rapporto rendendo impossibile qualunque ontologia. Giungiamo così a considerare la prima linea interpretativa dell'idealismo di Husserl, che proporremo di definire *epistemologica*.

2. *'Fenomenologia senza riduzione'. L'idealismo di Husserl e la fenomenologia 'correttamente intesa'*

Theodor Conrad e Adolf Reinach trascorsero a Gottinga il SS 1907. In questo periodo Husserl presentò un ciclo di lezioni che constava di una parte introduttiva e puramente teoretica, *Die Idee der Phänomenologie*, e di una parte, per così dire, applicativa, le celebri *Dingvorlesungen*.<sup>22</sup> È in quest'occasione che, probabilmente, i fenomenologi di Monaco – alcuni dei quali in procinto di trasferirsi a Gottinga e di fondare l'omonimo circolo fenomenologico – vennero a conoscenza della profonda revisione che Husserl stava apportando alla fenomenologia che loro conoscevano, quella delle *Ricerche logiche*. Soprattutto nelle prime cinque lezioni, che costituiscono la parte introduttiva del ciclo, Husserl si sofferma sulla necessità di offrire una soluzione filosofica in grado di mettere a tacere una posizione, a suo avviso assurda, come quella dello scetticismo nei riguardi della conoscenza. Detta soluzione consiste, per Husserl, in un'analisi dell'essenza della conoscenza volta a stabilire in via di principio la possibilità della conoscenza stessa e, in particolare, di "qualcosa che le è trascendente".<sup>23</sup> A tal fine, Husserl arricchisce il metodo fenomenologico di un'ulteriore operazione preliminare, la *riduzione fenomenologica*, presentandola come un momento imprescindibile per svolgere l'analisi fenomenologica: solo attraverso di essa è infatti possibile dotare la conoscenza fenomenologica di quel carattere di evidenza assoluta, necessario per spegnere *de jure* ogni rigurgito scettico. Tuttavia ciò che la riduzione opera è, insieme alla sospensione della validità di qualsiasi trascendenza rispetto all'immanenza coscienziale, lo svelamento delle strutture soggettive (intenzionali) preposte alla costituzione degli oggetti trascendenti e, pertanto, procura uno spostamento d'attenzione – nel fenomenologo – dall'indagine dei

---

<sup>22</sup> Raccolte adesso in E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (ed.), Hua XVI, Den Haag, Nijhoff, 1973.

<sup>23</sup> Husserl, *Idee*, p. 21.

fenomeni all'indagine sul soggetto che li costituisce. È con questa strategia che Husserl ritiene di poter offrire una soluzione filosoficamente valida al problema della conoscenza. Vediamo come egli sintetizzi tutto ciò, a partire dall'istante successivo alla messa in opera della riduzione:

L'inizio era l'*evidenza della cogitatio*. [...] Che, in rapporto a queste datità, si possa comparare e distinguere, che si possano qui esibire le specifiche generalità e così ottenere dei giudizi d'essenza, lo si può facilmente concedere. Ma adesso si mostra che il puro essere della *cogitatio* non si presenta affatto, a una più attenta osservazione, come una cosa così semplice: si mostrava che già nella sfera cartesiana *diverse oggettualità* si "costituiscono" e il costituire dice che le datità immanenti non sono, come inizialmente sembra, semplicemente nella coscienza così come in una scatola, bensì che si presentano di volta in volta in qualcosa come delle "manifestazioni", in manifestazioni che non sono esse stesse gli oggetti, né gli oggetti contengono realmente; manifestazioni che, nella loro costruzione mutevole e assai singolare, in certo qual modo creano gli oggetti per l'io, esattamente nella misura in cui ci vogliono manifestazioni di tale specie e formazione affinché ci sia ciò che qui chiamiamo "datità".<sup>24</sup>

La riduzione insomma limita in primo luogo l'ambito della conoscenza alla 'sfera cartesiana' delle *cogitationes* evidenti e consente, in secondo luogo, di vedere costituirsi al loro interno *diverse oggettualità*, che sono delle manifestazioni in altre manifestazioni che appunto 'costituiscono' o 'creano per l'io' le prime: i vissuti (o *cogitationes*). Per Husserl è così descritto, e legittimato, fenomenologicamente il processo conoscitivo: esso consente all'oggetto trascendente (reale o ideale) di apparire a una coscienza.

Di tutto questo discorso, ampio e complesso, e che configura senz'altro qualcosa che è molto più di un idealismo epistemologico e che, val la pena ripeterlo, per Husserl costituisce anche una descrizione dell'essenza della conoscenza, Reinach e Conrad non salvarono nulla. Soprattutto devono aver riconosciuto nella riduzione trascendentale la scaturigine delle affermazioni husserliane e contro di essa si scagliarono:

[Contro la riduzione] sollevammo l'obiezione, e la difendemmo anche nei dibattiti con Husserl medesimo, che in tal modo il metodo veniva limitato senza necessità; che, se la riduzione era necessaria, allora l'ente nel suo essere e parimenti l'essere stesso secondo la sua essenza non poteva essere interrogato con il metodo e che, allora, era esclusa ogni ontologia; che, piuttosto, correttamente intesa la

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 70 s.

fenomenologia significava: passare dal fenomeno all'essenza, che in esso in qualche modo si annuncia e che gli è alla base, indifferentemente da ciò di cui si tratta. Fenomenologia *senza* riduzione – così si potrebbe restituire in modo approssimativo il punto di vista dei “monacensi”.<sup>25</sup>

Così, Theodor Conrad, nel suo *Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung*, scritto quasi cinquant'anni dopo gli eventi narrati (nel 1954), riassume il tenore delle discussioni che – con il suo collega e amico Adolf Reinach e il sostegno di Alexander Pfänder e Johannes Daubert – intrattenne con Husserl. Si tratta di una testimonianza senz'altro fuori misura negli esiti interpretativi, ma quanto mai importante giacché consente di mettere a fuoco il problema filosofico iniziale posto dall'idealismo husserliano. Esso fu di carattere *epistemologico*. Ad avviso di Conrad e Reinach, infatti, la riduzione trascendentale avrebbe impedito di compiere quel movimento che consentiva di “passare dal fenomeno all'essere” (laddove sembra di dover intendere con ‘fenomeno’ il mero dato psichico contingente e con ‘essere’ il dato valido a priori). Altrimenti detto, la riduzione trascendentale avrebbe impedito la visione d'essenza (o ideazione) e dunque il passaggio dal dato fattuale alla sua essenza, operato da quella che Husserl avrebbe chiamato a partire dalle *Idee I* la riduzione eidetica. Per questo, secondo Conrad e Reinach, dall'asserita necessità della riduzione trascendentale sarebbe conseguita l'esclusione di ‘ogni ontologia’ e, così, il carattere illusorio della convinzione husserliana di poter svolgere ancora una *Wesensforschung* –<sup>26</sup> il carattere distintivo della fenomenologia ‘correttamente intesa’. Ora, è chiaro che da conclusioni di questo tipo deve essere derivata anche, e a maggior ragione, la revoca di ogni validità all'analisi dell'essenza della conoscenza proposta da Husserl e alla soluzione che essa rappresentava rispetto al progetto sotteso (tacitare lo scetticismo).

Agli occhi di Conrad e Reinach la riduzione trascendentale era dunque un errore che pregiudicava la riuscita stessa della fenomenologia. A tal proposito i due giovani fenomenologi parlano di una vera e propria “*interpretazione teoretica*, [...] nella quale noi vedemmo un autofraintendimento di Husserl”,<sup>27</sup> che condannava la fenomenologia a

---

<sup>25</sup> Conrad, *Bericht*, p. 83.

<sup>26</sup> Husserl, *Idee*, p. 50.

<sup>27</sup> Conrad, *Bericht*, p. 83.

ricadere in un idealismo soggettivistico o, al più, tradizionalmente trascendentale e che, prosegue Conrad, andava pertanto ricondotta a delle “posizioni preconcrete, ovvero i residui di quel radicamento in Descartes o Kant che ancora si trovava in Husserl”.<sup>28</sup> Questi erano infatti ‘condizionamenti estranei’<sup>29</sup> all’autentica fenomenologia.

Da questa brevissima ricostruzione, crediamo di poter concludere che, da un lato, l’originaria controversia idealismo-realismo possa essere ridotta al dibattito sull’accettazione o meno della riduzione trascendentale; e che, da un altro lato, essa sia – per gli allievi di Husserl (passati alla storia come realisti) – una controversia in difesa della conoscenza d’essenza e contro il dispositivo che la renderebbe impossibile.

Donde la persuasione che all’origine delle primissime contestazioni che seguono la svolta trascendentale di Husserl si debba riconoscere un problema sostanzialmente *epistemologico*, relativo alla limitazione delle possibilità conoscitive della fenomenologia.

### 3. “Nulla ‘re’ indiget ad existendum”. *L’idealismo di Husserl come ‘primato ontologico della coscienza’*

Il problema dal quale siamo partiti, tuttavia, riguardava un’informazione, in fondo, contraddittoria: Theodor Conrad raccontava come la fenomenologia monacense avesse rifiutato la riduzione; al contrario Jean Héring sosteneva che un’idea del genere fosse addirittura un’insinuazione. Se abbiamo potuto contestualizzare meglio la prima, che trova a nostro

---

<sup>28</sup> Ibid. Si tratta di una strategia ricorrente in chi intenda attaccare l’idealismo di Husserl. Ancora di recente sono stati V. De Palma, *Il soggetto e l’esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata, Quodlibet, 2001, p. es., p. 11 s. e Lavigne, *Naissance*, p. 208-221, partic. p. 221, a riproporre questa idea acquisendo un punto di vista storiografico. Il primo, in questo senso anzitutto storico, fu probabilmente Theodor Celms. Egli è stato infatti il primo studioso a dedicare, nel 1928, un intero lavoro a *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, ora raccolto in Th. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928-1943*, J. Rozenvalds (ed.), Frankfurt am M. *et al.*, Peter Lang, 1993, p. 31-199. Va però ricordato che Husserl lamentò sempre una certa qual facilità nel confondere il proprio idealismo fenomenologico con gli idealismi moderni. Si veda ad esempio il suo sfogo nella lettera a Feuling del 30 marzo 1930, in cui protesta per l’accusa di “idealismo [...], il quale in più non sanno distinguere dagli idealismi tradizionali” (Husserl, *Briefwechsel*, p. 88).

<sup>29</sup> Conrad, *Bericht*, p. 83.

avviso, *pace* Héring, conferme inequivocabili nella filosofia di Adolf Reinach,<sup>30</sup> nel presente paragrafo vedremo confermata la seconda.

In effetti, per comprendere come sia stato possibile che due allievi diretti di Husserl abbiano potuto esprimere due posizioni sostanzialmente opposte (che almeno Adolf Reinach avrebbe condiviso e fatto proprie, se non tutti gli esponenti dell'allora unico circolo di Monaco),<sup>31</sup> occorre considerare un ulteriore evento all'interno del processo trasformativo che ha portato la fenomenologia delle *Ricerche logiche* a diventare fenomenologia trascendentale (e, per un certo lasso di tempo, idealismo fenomenologico-trascendentale): la pubblicazione delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Nostra tesi è che la *controversia idealismo-realismo*, con l'apparizione di questo volume, si arricchisca di un motivo strettamente *ontologico*. Vediamo perché.

Si sa che, dal punto di vista strettamente teoretico, le *Idee I* portarono a una rottura non più rimediabile tra Husserl e i suoi allievi di Gottinga.<sup>32</sup> È

---

<sup>30</sup> Che mai parlò infatti di riduzione fenomenologica (né in senso eidetico, né trascendentale). Cfr. o le opere complete, raccolta in A. Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I, Die Werke. Band II, Kommentar und Textkritik*, K. Schumann-B. Smith (eds.), München-Hamden-Wien, Philosophia Verlag, 1989; oppure la silloge italiana, in cui sono raccolti i suoi saggi brevi principali: Id., *La visione delle idee. Il metodo del realismo fenomenologico*, S. Besoli-A. Salice (eds.), Macerata, Quodlibet, 2008.

<sup>31</sup> Il circolo di Gottinga doveva infatti essere fondato. Tuttavia, nel suo *Bericht*, Conrad sottolinea che la fenomenologia di cui intende parlare è quella rappresentata da “quei sostenitori di Husserl correttamente definiti come *Scuola di Monaco-Gottinga*” (p. 80) a testimoniare la comune idea di fenomenologia. Solo in rapporto ai *Münchener* (p. es. Pfänder, Daubert, Geiger, oltre a Reinach) sembra però richiamare le obiezioni mosse alla riduzione trascendentale di Husserl (*ibid.*, p. 82 s.).

<sup>32</sup> Rottura per molti versi improvvisa. Infatti è noto che solo in riferimento alla pubblicazione delle *Idee I* Husserl abbia sentito il bisogno di lamentare l'accusa di aver operato un ‘rovesciamento nell'idealismo’ (Husserl a Feuling, 30 marzo 1930, in Id., *Briefwechsel*, p. 88). Ovviamente, egli era ben consapevole dei malumori destati inizialmente dalla riduzione e dalla svolta trascendentale. È possibile tuttavia pensare che non si aspettasse una tale levata di scudi per la pubblicazione delle *Idee*. L'ipotesi ci sembra avvalorata dalla conversazione che Husserl tenne il 13 agosto 1931 con Dorion Cairns: “già quando per la prima volta spiegò la riduzione fenomenologica, molti non vennero nella sua stessa direzione. Dopo la pubblicazione delle *Idee*, Reinach e, seguendolo, altri ruppero con i nuovi sviluppi” (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 8-11, *ivi*, p.10). Ma si ricordino anche le testimonianze ben note di Edith Stein e Roman Ingarden. Stein afferma che “tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti. Tuttavia nelle *Idee* sembrava che per certi aspetti il maestro volesse tornare all'idealismo. [...]. Una strada, questa, su cui i suoi vecchi allievi di Gottinga, con loro e con suo rinascimento, non poterono seguirlo” (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie und*

proprio Jean Héring – che, oltre ad aver provocato con le sue affermazioni la curiosità alla base del presente saggio, è l’iniziatore di un autentico dibattito pubblico sull’idealismo di Husserl nel 1926 –<sup>33</sup> a spiegarci le ragioni di questa divisione. In *Fenomenologia e religione*, egli inserisce un’importante *Appendice* alla II parte del libro (dedicata a *Il movimento fenomenologico*), su *Il primato della coscienza nel § 49 delle Idee di Husserl*, per prenderne nel modo più assoluto le distanze: “nelle *Idee* di Husserl oltre alle analisi fenomenologiche sulla coscienza pura, considerate giustamente un classico da tutti i fenomenologi, troviamo due affermazioni di ordine metafisico, emerse incidentalmente e quasi unanimemente respinte dai suoi collaboratori”.<sup>34</sup> Ed ecco le due affermazioni cui pensa Héring:

*L’essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla “re” indiget ad existendum.*

*D’altra parte, il mondo della “res” trascendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non a una coscienza concepita logicamente, bensì a una coscienza attuale.*<sup>35</sup>

---

*weitere autobiographische Beiträge*, M. A. Neyer (ed.), ESGA 1, Freiburg im Breisgau, Herder, 2002, p. 220). E Ingarden conferma che “molti vecchi allievi di Husserl sollevavano diverse obiezioni contro la tendenza idealistica, che veniva abbozzata nelle *Idee I*, così come in relazione al senso e alla prestazione della riduzione trascendentale. Una serie di affermazioni delle *Idee I*, produsse in effetti una certa sorpresa per il circolo della scuola di Gottinga di Husserl e, pertanto, ci furono le più animate discussioni ...” (“Meine Erinnerungen an Edmund Husserl”, in E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, R. Ingarden (ed.), Den Haag, Nijhoff, 1968, p. 113). Forse anche per questo (oltre che contro il lavoro allora recente di Celms) Oskar Becker nel suo “Die Philosophie Edmund Husserls”, pubblicato nel 1930 sul volume XXXV dei *Kant Studien*, si preoccupa di mostrare come la filosofia husserliana sia sempre rimasta fedele alla propria vocazione idealista fin dalla *Filosofia dell’aritmetica* e dalle *Ricerche logiche* (cfr. partic. p. 120-135 e 144).

<sup>33</sup> E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie* (1971), in H. Kuhn-E. Avé-Lallemant-R. Gladiatori (eds.), *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1975, p. 26. Il testo con cui Jean Héring apre la discussione pubblica dell’idealismo di Husserl, ovvero che inaugura quella fitta serie di pubblicazioni dedicate più o meno esplicitamente a detto idealismo, è *Philosophie und phénoménologie religieuse*, Strasbourg, Alcan, 1925; trad. G. Di Salvatore, *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*, Verona, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, 2009.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>35</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), K. Schuhmann (ed.), Hua III/1 e 2, Den Haag, Nijhoff, 1976; trad. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, p. 121.

Si tratta, è chiaro, di due tesi che, considerate insieme, rendono difficilmente equivocabile il discorso husserliano: in esso si dichiara un'evidente e irriducibile asimmetria tra coscienza (assoluta) e oggetto e, in più, si aggiunge che quest'ultimo è interamente riferito (o relativo) a una coscienza attuale. Se letta in tedesco, poi, la seconda tesi è ancora più forte: "*anderseits ist die Welt der transzendenten 'res' durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen*". Il participio passato di *aufweisen*, infatti, indica sostanzialmente la dipendenza di qualcosa *da* altro. Pertanto va riconosciuto che Husserl scelse un termine estremamente netto per definire la sua posizione.<sup>36</sup> Ora, è importante sottolineare il fatto che Jean Héring, nella sua *Appendice*, traduca *aufgewiesen auf* proprio con *dépend de*: "d'autre part, le monde des 'res' transcendantales dépend absolument de la Conscience".<sup>37</sup> Héring non ha alcun dubbio dunque sul fatto che Husserl stia affermando che il mondo trascendente è *ontologicamente* dipendente dalla coscienza. Questa interpretazione appare senza ombra di dubbio nel suo commento a queste tesi:

Per evitare che questi passaggi di *Idee* non siano delle pietre d'inciampo per i lettori, che noi speriamo di portare alla loro lettura, riteniamo utile fare le seguenti constatazioni:

1° Tutte le analisi descrittive e tutte le scoperte "eidetiche" di *Idee* ci paiono essere nel loro senso intrinseco completamente indipendenti dalle due tesi riportate; quindi, si possono accettare quelle rifiutando queste.

2° Questi enunciati metafisici sul primato *ontologico* della coscienza sono inoltre completamente assenti nelle *Ricerche logiche*. Bisogna dunque guardarsi

---

<sup>36</sup> La scelta di Costa di *non* tradurre direttamente *aufgewiesen auf* con *dipendente da* è a nostro avviso molto pertinente perché altrimenti – in italiano – la posizione di Husserl sarebbe risultata idealista nel senso dell'idealismo classico tedesco. Invece è lo stesso apparato concettuale dispiegato in *Idee I* che attenua la forza ontologica dell'espressione adottata da Husserl (e la scelta lessicale va senz'altro nella direzione di una importante trasformazione semantica del concetto). Purtroppo non è questa la sede per mostrare le indicazioni a nostro avviso celate nelle parole scelte da Husserl e che puntano senz'altro verso l'idealismo, ma non certo nel senso tradizionale – d'ispirazione kantiana o fichtiana – in cui gli allievi di Husserl lo hanno interpretato (con l'eccezione forse di Edith Stein); del resto basta riflettere sul breve passo della lettera a Baudin o sull'ultimo paragrafo della *Crisi*, citati all'inizio di questo contributo, per sospettare che un'interpretazione tradizionale (moderna e post-kantiana) dell'idealismo di Husserl sia insoddisfacente. E tuttavia si tratta di un'interpretazione che ha delle buone ragioni dalla sua.

<sup>37</sup> *Ibid.*; p. 83 della versione francese consultata.

Marco Tedeschi

dall'interpretare quest'opera alla luce di dette affermazioni, che fanno la loro prima apparizione letteraria nel 1913, e che gli uditori dei corsi di Husserl – tra i quali abbiamo avuto la fortuna di contarci durante parecchi anni – non hanno alcuna memoria di aver ascoltato pronunciare in precedenza.

3° Le tesi in questione non devono essere confuse con una dottrina idealista che non conosce che dei dati immanenti alla coscienza. L'autore se ne difende espressamente; peraltro la confutazione del truisimo idealista da parte della concezione intenzionalista della coscienza è così decisiva che è inutile insistervi. Il mondo degli esseri reiformi resterà dunque quello che è, cioè trascendente alla coscienza; solo non sarà autonomo, perché dipendente ontologicamente da quella. L'esistenza assoluta del mondo delle essenze, che nessun testo mette in discussione, dimostra del resto nella maniera più chiara [85] come il modo d'esistenza qui in gioco è quello del mondo della natura.

4° Da queste osservazioni risulta che nessun ragionamento sulla natura generale della coscienza sarà sufficiente da solo a permetterci di prendere una decisione per o contro questa dottrina.

Forse Héring era davvero convinto che non si potesse legittimamente prendere una decisione 'per o contro' la dottrina di Husserl, certo è che non nasconde in nessun modo la difficoltà di accoglierla e, soprattutto, di riconoscerne la *consequenzialità* all'interno della cornice fenomenologica. Analizziamo il suo commento. Anzitutto, nonostante il quarto punto, la doppia tesi del § 49 è per Héring una sorta di corpo estraneo con o senza il quale la fenomenologia resterebbe assolutamente valida; addirittura, e siamo al secondo punto, egli fa presente che si tratta di un punto di discontinuità sorprendente rispetto alle *Ricerche Logiche* e alle lezioni cui egli stesso assistette (prive di qualunque riferimento al 'primato ontologico della coscienza'); con il terzo punto, Héring si preoccupa di limitare la portata della doppia tesi idealista al 'mondo della natura', argomentando che l'affermazione dell'"esistenza assoluta del mondo delle essenze" non può che implicare una tale limitazione; infine, sempre nel terzo punto, Héring tenta di differenziare questa posizione metafisica da quello che Husserl – e Fink, come abbiamo visto sopra – chiama idealismo soggettivo.

La testimonianza di Héring ci pare una prova sufficiente del fatto che il 1913 segna una svolta nella controversia sull'idealismo di Husserl che finirà per rendere la *riduzione* un'operazione niente affatto problematica e,

anzi, necessaria<sup>38</sup>. E infatti, egli non fatica ad accogliere l'esito concettuale che deriva dalla riduzione e a cui Husserl perviene negli anni che intercorrono tra il 1907 e il 1913 – il noema –, né tantomeno rifiuta il concetto di costituzione.<sup>39</sup>

Pur essendo stato allievo di Adolf Reinach, per Héring il problema non è affatto conoscitivo, bensì ontologico o metafisico, per cui la riduzione non costituisce di per sé un ostacolo all'indagine.<sup>40</sup> Dopo il 1913, e negli anni a venire, per gli allievi di Husserl il problema più urgente *non* sarà *che* non è possibile conoscere le essenze una volta esercitata l'*epoché* fenomenologica, ma *che* occorre pensare una fenomenologia *non* idealista (priva dunque dell'asimmetria ontologica su cui si sofferma Héring) perché essa è più conseguente di quella idealista. Sicché non stupisce che Héring parli della fenomenologia nei termini di un 'realismo descrittivo',<sup>41</sup> ovvero un realismo che sospende ogni tesi metafisica (anche ingenuamente realista) sugli oggetti descritti e si limita alla loro descrizione. Cioè un realismo in regime di *epoché*.

#### 4. 1926-1931. *La controversia diviene pubblica*

Tra il 1907 e il 1926 è difficile trovare tra i molti saggi pubblicati dai fenomenologi, testi in cui esplicitamente e lungamente si tratti dell'idealismo di Husserl. Soltanto la riflessione di Hedwig Conrad-Martius, radicalmente orientata al problema della *realtà* – dunque particolarmente sensibile a una delle implicazioni dell'idealismo di Husserl,

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 128: "Questa *epoché* che la fenomenologia della coscienza si impone riguardo i giudizi esistenziali sul mondo degli oggetti e anche dei soggetti (in quanto parti del mondo), è ciò che Husserl chiama la *riduzione fenomenologica* per eccellenza. Quello che non viene toccato da essa è evidentemente tutta l'estensione del *cogito* cartesiano, compreso il *cogitatum* in quanto 'noema', cioè in quanto inteso dalla coscienza".

<sup>39</sup> Ibid., p. 130.

<sup>40</sup> In effetti è difficile capire come mai Héring sostenga che anche Reinach abbia alla fine accolto la riduzione. Forse egli intende semplicemente, con ciò, la sospensione di giudizio. Certamente non è pensabile che Héring non sapesse delle discussioni che Reinach ebbe con Husserl proprio in merito alla riduzione, per il solo fatto di essere giunto a Gottinga nel 1909. A meno di non pensare che Reinach avesse cambiato idea: ma di ciò non si trova alcuna conferma nelle sue opere. È altresì possibile che vi siano stati dei malintesi all'epoca o, semplicemente, delle imprecisioni nella testimonianza di Héring, la quale cionondimeno mantiene ugualmente tutto il suo valore. A ogni modo, non ci sembra che questo problema infici la presente proposta interpretativa.

<sup>41</sup> Ibid., p. 128.

ma non solo: perché, essendo il piano d'indagine della fenomenologia indipendente dall'esistenza fattuale del mondo, si tratta di una questione fenomenologica *tout court* –, assume forse i connotati di una problematizzazione critica rispetto all'interpretazione *ontologica* di Husserl nel senso illustrato da Héring. Fin dalla sua prima opera, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der Außenwelt*, apparsa sullo *Jahrbuch* nel 1916, Conrad-Martius intende infatti trovare “una via per il chiarimento di questa domanda, la più strana”: “se si dia *in generale* un ‘mondo esterno indipendente dalla coscienza’”.<sup>42</sup> Questo in fondo è un problema particolare, interno alla più ampia questione – posta nel 1923 con la pubblicazione della *Realontologie* – concernente non tanto “se *realiter* si dia un mondo-ambiente, un regno degli spiriti puri, un Dio o no; [... quanto il] ricercare e precisare, che cosa mai significhi questa *Realitätsfrage* in quanto tale secondo il suo senso d'essenza”.<sup>43</sup> Benché non ci risulti che in questi lavori Hedwig Conrad-Martius prenda di petto la questione dell'idealismo di Husserl, è pur vero che l'insistenza sul problema della realtà non lascia molti dubbi sul fatto che ella avesse ben presenti le questioni accesamente discusse a Gottinga e poi a Friburgo. Sia come sia, i testi di Conrad-Martius sembrano configurarsi proprio come una prova fenomenologicamente plausibile dell'insussistenza dell'asimmetria ontologica stabilita dalla tesi del § 49 di *Idee*, a favore di una realtà che come tale si manifesta e che ha strutture proprie, autonome rispetto a una coscienza. Con l'implicita conseguenza di presentarsi come tentativo di confutazione dell'idea della relatività dell'essere reale alla coscienza attuale e assoluta.

Pur ammettendo dunque che i primi lavori di Hedwig Conrad-Martius siano stati scritti più o meno velatamente *contra* Husserl, è però innegabile che solo dopo il 1926 cominciarono ad apparire studi e lavori dedicati anche solo in parte – come nel caso di Héring – alla problematizzazione *esplicita* dell'idealismo trascendentale di Husserl e alla necessità di riappropriarsi della fenomenologia in termini *lato sensu* realisti. A una considerazione meramente testuale dei titoli pubblicati in quegli anni, ci sembra di poter dire che questo periodo di effervescente dibattito

---

<sup>42</sup> H. Conrad-Martius, “Zur Ontologie und Erscheinungslehre der Außenwelt”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, 1916, p. 345-542, *ivi*, p. 360.

<sup>43</sup> Id., “Realontologie”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, 1923, p. 159-333, *ivi*, p. 160.

sia durato all'incirca cinque anni, fino al 1931 e che sia poi andato attenuandosi.<sup>44</sup>

Entrando nel vivo delle cose, non si può non richiamare l'eccezionale confronto, messo a punto da Edith Stein tra Husserl e Tommaso, che nel 1929 ridefinisce interamente l'alternativa idealismo-realismo in termini di egocentrismo e teocentrismo. In tal modo Stein attacca direttamente la stessa nozione husserliana di costituzione nella sua autentica valenza di *Sinnggebung* (il primo e più peculiare senso in cui abbiamo incontrato l'idealismo di Husserl):<sup>45</sup>

per la considerazione trascendentale è in questione: come si costruisce per una coscienza, che posso studiare nell'immanenza, un mondo [...]. Nel suo instancabile lavoro Husserl ha raffinato il metodo, che ha reso possibile ai suoi allievi di studiare a fondo questi problemi "costitutivi", di mostrare come l'attività intellettuale del soggetto, lavorando su un puro materiale di sensazione, costruisce il suo "mondo" in molteplici atti e compagini d'atto. Quell'ontologia [quella teocentrica della metafisica scolastica], che riconosce a ogni essenza intellettuale la sua attività specifica, forse ha spazio per queste ricerche costitutive. Ma non può concedere il loro significato "fondamentale". La via della fenomenologia trascendentale ha condotto a porre il soggetto quale punto di avvio e centro della ricerca filosofica. Tutto il resto è soggetto-riferito. [...] Su questa via non poteva riuscire – come proprio nel circolo dei suoi allievi venne sempre opposto al fondatore della

---

<sup>44</sup> Fu un tempo in cui non si fecero attendere, insieme alle critiche, le difese pubbliche delle tesi husserliane. Si deve infatti pensare almeno al contributo già richiamato di Oskar Becker. Ma il clima era talmente acceso che lo stesso Fink, solo pochi anni dopo l'arco temporale qui in esame, pur dovendo difendere e distinguere l'idealismo trascendentale di Husserl dai trascendentalismi neokantiani si sentì in dovere di entrare nella discussione, sia pure in modo incidentale, sottolineando il fatto che "non sono solo delle generiche correnti della filosofia contemporanea a valutare erroneamente la fenomenologia di Husserl, bensì ciò avviene anche nel cosiddetto 'movimento fenomenologico': dal lato degli 'ontologi realisti'. Questi, nel giudicare lo sviluppo di Husserl, sono d'accordo con i criticisti" (*Philosophie Husserls*, p. 327 n. 1). Naturalmente, di fronte a questo intenso lavoro di discussione, Husserl non rimase a guardare. Egli si espresse pubblicamente nella già richiamata *Postilla alle Idee* (è, questa, l'opinione anche di A. Pinotti, "I centri fenomenologici: Monaco, Gottinga e Friburgo in Brisgovia", in V. Costa-A. Cimino (eds.), *Storia della fenomenologia*, Roma, Carocci, 2012, p. 127). In effetti, in essa, Husserl spiega in cosa consista "la fondamentale ed essenziale differenza tra l'idealismo fenomenologico-trascendentale e quell'idealismo che viene combattuto, quale sua propria esatta negazione, dal realismo. Innanzitutto: l'idealismo fenomenologico-trascendentale non nega l'esistenza del mondo (e innanzitutto della natura) [...]. Il suo unico compito e la sua unica funzione consistono nel chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso per cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente esistente" (*Postilla*, p. 427 s.).

<sup>45</sup> Cfr., *supra*, § 1.

fenomenologia – a riguadagnare dalla sfera dell'immanenza quella obiettività, da cui nondimeno era partito e che andava assicurata: una verità e realtà libera da ogni soggetto-relatività. [...] Così è questa forse la contrapposizione più netta tra la fenomenologia trascendentale e la filosofia cattolica: qui l'orientamento teocentrico, lì egocentrico.<sup>46</sup>

Contrapporre l'orientamento teocentrico e quello egocentrico, mostrando le carenze di quest'ultimo e di fatto preferendo il primo, significa trasformare la controversia sull'idealismo o sul realismo della fenomenologia in una controversia sulla *Sinngebung* – come costruzione di un mondo – e, in definitiva, su “chi veramente possiede il senso della realtà”.<sup>47</sup> Questo spostamento d'asse è segno di un'interpretazione dell'idealismo di Husserl meno radicalmente ontologico. Cionondimeno ad essere in questione qui non è solo l'idea di soggettività, ma anche e di nuovo il rapporto tra una coscienza assoluta (trascendentale o divina?) e il mondo ad essa relativo nei termini del § 49 di *Idee I*.

Non si può poi non richiamare l'indagine di Roman Ingarden. Questi nelle *Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus"* (apparso per la prima volta sullo stesso volume del saggio di Stein), problematizzando esattamente il rapporto tra soggetto e mondo reale, scrive di volersi

limitare a quelle [serie di premesse da cui la *Streitfrage* trae origine] che corrispondono all'odierna situazione problematica così come risulta dalle ricerche di E. Husserl. Si tratta delle seguenti: 1. anzitutto vanno distinte almeno *due* sfere d'essere dell'oggetto individuale: a) la sfera della “coscienza pura” nel senso determinato da Husserl e b) quella del “mondo reale”. – 2. Le oggettualità reali appartenenti al mondo reale si danno originariamente da se stesse e in se stesse come esistenti e fatti così o altrimenti negli atti di coscienza della cosiddetta “esperienza” [...]. – 3. Queste oggettualità [...] sono “trascendenti” rispetto agli atti della coscienza pura in cui sono dati. Cioè: nessun elemento del mondo reale [...] è parte dell'atto di coscienza [...]. – 4. Per certe ragioni, che non possono essere qui indagate più da vicino, l'essere della coscienza pura è indubitabile e assoluto. Al contrario l'essere del

---

<sup>46</sup> E. Stein, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, 1929 (*Ergänzungsband*), p. 315-338, ivi, p. 326.

<sup>47</sup> L'espressione sintetica ed efficace è di F. V. Tommasi, “L'analogia della persona in Edith Stein”, *Archivio di Filosofia*, 79, 2011, p. 68.

*La controversia idealismo-realismo (1907-1931)*

mondo reale [...] nonostante la sua auto-datità originaria negli atti d'esperienza è per principio dubitabile.<sup>48</sup>

In questo passo Ingarden limita, come già Héring, la questione dell'idealismo di Husserl al rapporto tra coscienza e mondo reale e, a partire da ciò, elenca le ben note tesi di Husserl sulla distinzione tra atto (contenuto) e oggetto. Ovviamente è la quarta serie di premesse a fare problema. Non è però in questa sede che Ingarden lo spiega ma in un testo coevo, *L'opera d'arte letteraria* (pubblicato nel 1931, ma scritto anch'esso nel WS 1928/29), nel quale leggiamo che Husserl avrebbe inteso

il mondo reale e i suoi elementi come oggettività puramente intenzionali, che hanno il loro motivo di essere e di determinazione nel profondo della pura coscienza costituente. Per prendere posizione su queste teorie, perfezionate con estrema finezza da Husserl, è necessario tra l'altro mettere in luce la struttura essenziale e il modo di essere dell'oggetto puramente intenzionale, per esaminare poi se le oggettività reali possano avere rispetto alla loro essenza la stessa struttura e lo stesso modo d'essere. A questo scopo ho cercato un oggetto la cui intenzionalità pura fosse al di là di ogni dubbio e del quale si potessero studiare le strutture conformi alla sua essenza e al suo modo di essere puramente intenzionale, senza sottostare alle suggestioni che derivano dalla considerazione delle oggettività reali. E l'opera d'arte letteraria mi è sembrata essere allora un oggetto di indagine particolarmente appropriato a tale scopo.<sup>49</sup>

Lo studio dell'opera d'arte letteraria è così l'occasione che Ingarden coglie di confrontarsi con le tesi idealistiche di Husserl e mostrare l'irriducibilità del reale alla sfera della coscienza intenzionale. In questo modo Ingarden – come già, secondo la nostra ipotesi Conrad-Martius – non solo approfondisce criticamente la linea che dell'idealismo di Husserl privilegia il rapporto tra coscienza ed essere reale, ma indaga altresì le possibilità reali (e le effettive implicazioni ontologiche nei termini, beninteso, del § 49 di *Idee I*) della riduzione. Questione su cui si era intrattenuto già nelle *Bemerkungen* e su cui vogliamo adesso brevemente tornare poiché ci sembra allargare ulteriormente la posta in gioco nella controversia:

---

<sup>48</sup> R. Ingarden, "Bemerkungen zum Problem 'Idealismus-Realismus'" (1929), in Id., *Über das Wesen*, C. McCormik (ed.), Heidelberg, Winter, 2007, p. 193 s.

<sup>49</sup> Id., *Das literarische Kunstwerk* (1931), Tübingen, Niemeyer, 1972<sup>4</sup>; trad. L. Gasperoni, *L'opera d'arte letteraria*, Verona, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, 2011, p. 42 s.

il fatto che da una considerazione trascendentale non possono nascere nient'altro e niente più che delle asserzioni sul contenuto di questo senso [che si costituisce nelle molteplicità della coscienza] e sulla legittimità della sua costituzione, procede dal fatto che, in essa, e cioè nel compimento del metodo della riduzione fenomenologica, abbiamo *rinunciato* fin dall'inizio a formulare qualunque giudizio *categorico* su un qualsiasi *ente*, che non è elemento della coscienza. Se dimentichiamo che grazie alla riduzione compiuta abbiamo a che fare unicamente con i sensi dell'oggetto e non con l'ente trascendente [...], allora identifichiamo il senso intenzionale dell'oggetto e la sua costituzione con l'ente stesso e la sua eventuale genesi e – cominciando a fare metafisica e costruendo una *teoria* idealistica sugli oggetti identificati con i sensi degli oggetti – rompiamo arbitrariamente i limiti autoimposti della riduzione trascendentale.<sup>50</sup>

Oltre a confermare la piena accettazione del dispositivo riduttivo nelle più giovani generazioni di fenomenologi – che sfocia addirittura, in questo caso, nell'elogio dei limiti conoscitivi imposti da questo dispositivo –, il passo esaminato conferma ancora una volta che il problema avvertito urgentemente da costoro è di natura ontologica. In questo caso sembra alludere al rischio di un equivoco tra senso ed essere, in regime di riduzione, che già avevamo osservato commentando brevemente un passo dalle *Meditazioni cartesiane*.<sup>51</sup> Tutta la seconda parte del passo appena citato non sembra infatti altro che un monito a rispettare con rigore i confini che la riduzione impone all'indagine fenomenologica: il senso delle cose e non le cose stesse.

Non si può infine non ricordare l'esito critico del lavoro, già richiamato, dell'allievo di Pfänder Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, pubblicato nel 1928. In esso egli recupera il motivo epistemologico della controversia: sicché dal fatto che “il metodo fenomenologico di Husserl si astiene da ogni presa di posizione rispetto alla trascendenza” egli inferisce che “è impossibile ai risultati di questo metodo di produrre una filosofia”,<sup>52</sup> ovvero che esso non è in grado di produrre un sapere.

---

<sup>50</sup> Ingarden, *Bemerkungen*, p. 219 s.

<sup>51</sup> Cfr., *supra*, § 1.

<sup>52</sup> Celms, *Idealismus*, p. 189.

5. *Osservazioni conclusive*

Tirando le fila di questa schematica ricostruzione e riagganciandola alla domanda che ci ha spinto ad iniziare questa indagine, occorre fissare alcuni punti: anzitutto, dalla presente ricostruzione è emerso che le due opposte opinioni in esergo a questo contributo indicano i due motivi della controversia idealismo-realismo, uno *epistemologico* e uno *ontologico* – il secondo dei quali è successivo e implica per lo più l'accettazione della riduzione e il rifiuto delle tesi del § 49 delle *Idee I*. Pertanto quando Conrad afferma che la fenomenologia di Monaco e Gottinga non prevede la riduzione trascendentale egli fa riferimento a una ben precisa interpretazione di questo dispositivo metodologico; quando Héring invece afferma la tesi opposta, egli sta semplicemente privilegiando quel motivo della controversia in base al quale il problema non è la riduzione ma il ruolo dell'io puro rispetto alla trascendenza.

Si tratta di due categorie di massima che non pretendono né di essere esaustive, né pienamente soddisfacenti. Con esse intendiamo piuttosto provare a portare ordine all'interno delle diverse posizioni realiste dei circoli fenomenologici e del loro complesso rapporto con Husserl. Si può infatti senz'altro ridurre la differenza tra maestro e allievi a una questione di rapporti (tra soggetto ed essere), ma al prezzo ben noto della perdita delle specificità dell'uno e degli altri e delle problematiche filosofiche in gioco – che in questo caso erano proprio l'oggetto dell'articolo e la soluzione alla domanda che lo ha provocato.<sup>53</sup>

REFERENCES

- Avé-Lallemant, Eberhard, "Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie", in Helmut Kuhn-Eberhard Avé-Lallemant-Reinhold Gladiatori (eds.), *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1975, p. 19-38.
- Becker, Oskar, "Die Philosophie Edmund Husserls", *Kant Studien*, 35, 1930, p. 119-150.
- Besoli, Stefano, Guidetti, Luca (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.

---

<sup>53</sup> La mia gratitudine va ai due revisori anonimi di *Lexicon Philosophicum* e a Daniele De Santis (interventuto nell'utilissima *open review* di questa rivista) per i loro suggerimenti preziosi e i commenti e le critiche penetranti a queste pagine prima che venissero pubblicate. Spero di aver onorato il loro sforzo e spirito di servizio.

- Biemel, Walter, "Einleitung des Herausgeber", in Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (SS1907), Hua II, Den Haag, Nijhoff, 1973<sup>2</sup> (1950), p. VII-XII.
- Boehm, Rudolf, "Husserl und der Klassische Idealismus", in Id., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1968, p. 18-71.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag, Nijhoff, 1976.
- Celms, Theodor, *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften. 1928-1943*, Jiuris Rozenvalds (ed.), Frankfurt am M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, Peter Lang, 1993, p. 31-199.
- Conrad, Theodor, "Bericht über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung", in Eberhard Avé-Lallemant-Karl Schuhmann (eds.), "Eine Zeitzzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954", *Husserl Studies*, 9, 1992, p. 77-90.
- Conrad-Martius, Hedwig, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der Außenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, 1916, p. 345-542.
- Conrad-Martius, Hedwig, "Realontologie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, 1923, p. 159-333.
- De Palma, Vittorio, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Macerata, Quodlibet, 2001.
- Fink, Eugen, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant Studien*, 38, 1933, p. 319-383.
- Héring, Jean, *Philosophie und phénoménologie religieuse*, Strasbourg, Alcan, 1925; trad. Giuseppe Di Salvatore, *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*, Verona, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, 2009.
- Héring, Jean, "Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions", in Herman Leo Van Breda-Jacques Taminaux (eds.), *Edmund Husserl. 1895-1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 26-28.
- Husserl, Edmund, "Vorwort", in Eugen Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant Studien*, 38, 1933, p. 319-320.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Stephan Strasser (ed.), Hua I, Den Haag, Nijhoff, 1950; trad. Filippo Costa, *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 2002.
- Husserl, Edmund, "Nachwort" (1930), in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, III, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Mary Biemel (ed.), Hua V, Den Haag, Nijhoff, 1971, p. 138-162; trad. Vincenzo Costa, "Postilla alle Idee", in Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002, p. 418-434.
- Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie* (SS1907), Walter Biemel (ed.), Hua II, Den Haag, Nijhoff, 1973<sup>2</sup> (1950).
- Husserl, Edmund, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Ulrich Claesges (ed.), Hua XVI, Den Haag, Nijhoff, 1973.

*La controversia idealismo-realismo (1907-1931)*

- Husserl, Edmund, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [1929], Paul Janssen (ed.), Hua XVII, Den Haag, Nijhoff, 1974.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Karl Schuhmann (ed.), Hua III, Den Haag, Nijhoff, 1976; trad. Vincenzo Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 2002.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (ed.), Hua VI, Den Haag, Nijhoff, 1976; trad. Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2008.
- Husserl, Edmund, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Ulrich Melle (ed.), Hua XXIV, Dordrecht-Boston-Lancaster, Springer, 1984.
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel*, VII, *Wissenschaftlicher Korrespondenz*, Karl Schuhmann (ed.), Hua, *Dokumente*, III, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1994.
- Husserl, Edmund, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Robin Rollinger (ed.) in collaborazione con Rochus Sowa, Hua XXXVI, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003.
- Ingarden, Roman, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl", in Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, Roman Ingarden (ed.), Den Haag, Nijhoff, 1968, p. 106-135.
- Ingarden, Roman, "Bemerkungen zum Problem 'Idealismus-Realismus'" (1929), in Id., *Über das Wesen*, Cormac McCormik (ed.), Heidelberg, Winter, 2007, p. 193-226.
- Ingarden, Roman, *Das literarische Kunstwerk* (1931), Tübingen, Niemeyer, 1972<sup>4</sup>; trad. Lidia Gasperoni, *L'opera d'arte letteraria*, Verona, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, 2011.
- Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Puf, 2005.
- Pinotti, Andrea, "I centri fenomenologici: Monaco, Göttinga e Friburgo in Brisgovia", in Vincenzo Costa-Antonio Cimino (eds.), *Storia della fenomenologia*, Roma, Carocci, 2012, p. 113-128.
- Plessner, Helmut, "Bei Husserl in Göttingen", in Herman Leo Van Breda-Jacques Taminaux (eds.), *Edmund Husserl. 1895-1959*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 29-39.
- Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I, Die Werke. Band II, Kommentar und Textkritik*, Karl Schumann-Barry Smith (eds.), München-Hamden-Wien, Philosophia Verlag, 1989.
- Reinach, Adolf, *La visione delle idee. Il metodo del realismo fenomenologico*, Stefano Besoli-Alessandro Salice (eds.), Macerata, Quodlibet, 2008.
- Schuhmann, Karl, *Die Dialektik der Phänomenologie. I. Husserl über Pfänder*, Den Haag, Nijhoff, 1973.

Marco Tedeschini

- Stein, Edith, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 10, 1929 (*Ergänzungsband*), p. 315-338.
- Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Maria Amate Neyer (ed.), ESGA 1, Herder, Freiburg im Breisgau, 2002.
- Tommasi, Francesco Valerio, "L'analogia della persona in Edith Stein", *Archivio di Filosofia*, 79, 2011.

MARCO TEDESCHINI  
Università di Roma "Tor Vergata"  
marco.tedeschini@yahoo.it

PIETRO SECCHI

## DESCARTES NELLA RIFLESSIONE POLITICA DI SIMONE WEIL

**ABSTRACT:** The goal of this essay is to underline the specific, political significance of Descartes' reception in the work of Simone Weil. This aspect has not yet been fully investigated by scholars. The function of Descartes, in Weil's thought, is to provide a device of liberty facing the contradictions of Marxism and Leninism which lead to oppression and totalitarianism.

**SOMMARIO:** Lo scopo di questo saggio è sottolineare la specifica rilevanza politica della ricezione di Descartes nell'opera di Simone Weil. Si tratta di un aspetto non ancora pienamente indagato dalla critica. La funzione di Descartes, nel pensiero di Weil, consiste nel fornire uno strumento di libertà al cospetto delle contraddizioni del Marxismo e del Leninismo che conducono all'oppressione e al totalitarismo.

**KEYWORDS:** Weil; Descartes; Politics; Marxism; Work

Analizzare la presenza di Descartes nel pensiero di Weil è operazione che può rivelarsi utile, benché presenti alcune difficoltà strutturali. Il 'padre della filosofia moderna', così è chiamato solitamente dagli intellettuali francesi di inizio secolo, è infatti costitutivo nella formazione e nella genesi della filosofia weiliana e riferimenti a lui – nonostante, come si vedrà, uno solo sia lo scritto interamente dedicatogli – sono presenti, implicitamente o esplicitamente, lungo tutto l'arco della produzione dell'autrice. A dispetto di questa rilevanza, riconosciuta per lo meno a partire dalla pubblicazione de *La vita di Simone Weil* da parte di Simone Pétrement nel 1973, i contributi della critica sono particolarmente esigui. È noto, peraltro, che

Descartes è un punto di riferimento imprescindibile per due dei personaggi che hanno contribuito alla crescita culturale di Weil, ossia, René Le Senne<sup>1</sup> e, soprattutto, Alain, al secolo Émile-Auguste Chartier.<sup>2</sup> Eppure, se si eccettua un tomo dei *Cahiers Simone Weil* del 1995, non vi sono studi monografici a riguardo. Dei lavori contenuti all'interno del volume, uno soltanto presenta una indagine testuale ed è per il presente discorso, ovviamente, quanto mai prezioso.<sup>3</sup> Gli altri concernono la peculiare lettura del *Timeo*,<sup>4</sup> la relazione fra il corpo e il tempo,<sup>5</sup> e la famigerata questione delle 'radici' e dello 'sradicamento'.<sup>6</sup> Nessuno si occupa di Descartes come di un autore che ha una significatività politica. Senza fare dello psicologismo, si possono considerare, per ragionare sulle cause di questa lacuna, due ordini di motivi che fanno luce anche sulle insidie intrinseche cui si è alluso. Il primo ordine di motivi è da ascrivere allo specifico modo di lavorare di Weil e di presentare per iscritto i frutti delle sue continue 'emergenze interiori'. Gli scritti che l'interprete si trova di fronte sono numerosissimi, ma sempre frammentari, spesso si tratta di meri abbozzi o appunti per riflessioni da proseguire o da precisare. Non assumono mai, dunque, la forma del trattato, eludono il più delle volte la scelta del genere letterario e non consentono un'analisi chiara e progressiva del pensiero. Si tenga a mente, inoltre, il modo assolutamente atipico in cui si è svolta la pur brevissima vicenda biografica di Weil, segnata in ogni sua scelta professionale, politica o affettiva da una dedizione assoluta, che la faceva ammirare e addirittura temere anche da personaggi che le erano distanti. Tale dedizione, unitamente al rifiuto ostinato di appartenere a un qualsiasi

---

<sup>1</sup> È insegnante di Weil nel biennio 1923-24. René Le Senne (1882-1954), che sarà professore alla Sorbona, è un intellettuale che spazia dalla filosofia alla psicologia. È autore di un *Traité de caractériologie*, pubblicato nel 1945 e considerato per lo studio dei caratteri individuali e della loro formazione. Scarsissimi sono i contributi recenti sul suo magistero. Segnaliamo C. Canullo, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001.

<sup>2</sup> Su Alain, pensatore certamente più noto, si veda ora la corposa monografia di T. Laterre, *Alain, le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006. In Italia, se ne è occupato Sergio Solmi, che ha scritto un saggio *Il pensiero di Alain*, Milano, Scheiwiller, 1930 e ha curato la traduzione per i tipi di Einaudi dei *Cento e un ragionamenti*. Cfr. *infra*, n. 6.

<sup>3</sup> Si tratta di A. A. Devaux, "Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, p. 1-24.

<sup>4</sup> Cfr. M. Nancy, "A propos du *Timée* de Simone Weil" e F. Heidsieck, "Sur quelques problèmes de traduction e d'interprétation du *Timée*", *ibid.*, p. 25-34, 35-44.

<sup>5</sup> Cfr. A. Pirruccello, "Time and the Body", *ibid.*, p. 45-58.

<sup>6</sup> Cfr. A. Birou, "Enracinement, obligation, surnaturel et *metaxu*", *ibid.*, p. 59-78.

organismo di carattere ‘confessionale’, ha fatto di lei una figura quasi mitica, nella quale si è vista incarnata una sorta di santità laica oppure di militanza esemplare, priva delle storture totalitarie ben note.<sup>7</sup> Ne segue che la critica si è spesso orientata più sulla narrazione che sull’interpretazione, ha caratterizzato fortemente la tempra di Simone, ora esaltandone il coraggio intellettuale, ora invece attaccandone l’autoreferenzialità e l’orgoglio di chi, nonostante le sue affermazioni, non abdica mai alla propria e singolare ragione come criterio di verità. Il secondo ordine di motivi – e qui si entra più direttamente nel merito della questione cartesiana – risiede nell’uso weiliano delle fonti, del tutto spregiudicato negli accostamenti ed anti-storico, interessato agli autori o alle tradizioni soltanto là dove possono servire a fornire un criterio di indagine e di intervento sul mondo presente e mai volto semplicemente all’erudizione. Siamo di fronte ad un uso spesso destabilizzante, che si sottrae alle maglie della metodologia esegetica che solitamente si impiega. Laure Adler, in una delle fatiche più recenti, ha insistito sulla natura eminentemente pratica e operativa del pensiero di Weil.<sup>8</sup> Fin dalle sue prime riflessioni, l’attività intellettuale appare esclusivamente come un mezzo finalizzato all’azione cui ogni essere umano, in quanto tale, è chiamato. Un’esistenza consumata ai margini della storia e delle sofferenze del prossimo rappresenta da subito un’opzione inaccettabile e, quando sarà indotta da cause di forza maggiore, assumerà i tratti di un’amarezza insostenibile. L’orizzonte che ci si appresta ad indagare è pertanto principalmente, se non esclusivamente, ‘politico’, nell’accezione più ampia del termine: i suoi interlocutori ‘reali’ non sono i grandi del pensiero antico o del pensiero moderno, come Platone e Descartes appunto, e neppure alcuni contemporanei ritenuti decisivi sul piano scientifico o teoretico, bensì coloro i quali sembrano indirizzare o poter fornire i criteri per indirizzare gli avvenimenti, ossia Lenin, Trozckij, Rosa Luxemburg, i marxisti francesi degli anni Trenta, i principali esponenti della SPD, i sostenitori della Terza Internazionale.<sup>9</sup> Persino

---

<sup>7</sup> Cfr. R. Rondanina, *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Milano, Paoline, 2001, p. 29, 44.

<sup>8</sup> Cfr. L. Adler, *L’indomabile. Simone Weil*, Milano, Jaca Book, 2009.

<sup>9</sup> Cfr. D. Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica fra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996, p. 9: “L’azione e la riflessione di questa giovane insegnante di filosofia, figlia di una agiata e colta famiglia ebrea, vissuta solo 34 anni, si sono infatti venute configurando come una risposta quotidiana agli interrogativi del suo tempo: educazione operaia, ruolo dell’intellettuale, possibilità di una

nell'ultima fase forse più nota ai lettori, della quale non si discuterà in questa sede, segnata dal profondo e lacerante confronto con il cristianesimo, l'occhio di Weil è continuamente intento a guardare, attraverso la nuova luce, le prospettive e le speranze per l'umanità futura. Pensare a Descartes in Simone Weil, dunque, significa naturalmente partire da una ricognizione testuale, ma significa anche andare oltre, perché ella non aveva né voleva avere l'approccio dello storico della filosofia. A partire dalla fine degli anni Venti, Descartes, come del resto la scienza nella sua storia e nei suoi bruschi e violenti trapassi, rappresenta un grimaldello con il quale penetrare nella crisi più profonda della civiltà occidentale, nonché una possibile via per pensare ad una società nella quale non ci sia più separazione tra cultura e lavoro. In questo senso, Weil sfida l'indignazione dei professori tenuti a valutarla e non ha alcuno scrupolo a sovrapporre le proprie concezioni a quelle dell'autore che discute: è una "ricostruzione azzardata", confessa candidamente, le cui idee "non possono pretendere di essere le stesse idee di Cartesio, o di essere simili alle sue".<sup>10</sup> Allo studioso, di conseguenza, non resta da fare altro che esaminare i luoghi in cui si esplicita l'interesse per i motivi cartesiani, indagando però contestualmente come vada ad interagire con l'analisi e la proposta politica.

L'attenzione per Descartes trova la sua espressione compiuta principalmente nella prima opera, *Scienza e percezione in Cartesio*. Ci si soffermerà con attenzione su di essa per poi passare a quei saggi, articoli, progetti di studio e recensioni compresi fra il 1932 ed il 1937, prevalentemente rivolti alla critica e all'interpretazione immediata, spesso polemica, degli avvenimenti francesi, tedeschi o russi, nei quali Descartes è citato alcune volte con notevole rilevanza. Uno sguardo particolare sarà riservato anche alle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* del 1934 e qualche considerazione toccherà il notissimo *Diario di fabbrica* (in entrambi si riscontra il medesimo uso politico), mentre riferimenti ai *Quaderni* o ad altri scritti saranno richiamati là dove necessario. Si tenterà, da ultimo, di trarre alcune conclusioni.

---

trasformazione rivoluzionaria della società e dello Stato, pacifismo, resistenza al fascismo e al nazionalsocialismo, colonialismo".

<sup>10</sup> S. Weil, "Scienza e percezione in Cartesio", in Ead., *Sulla scienza*, Roma, Borla, 1998, p. 94, ed. franc. S. Weil, *Oeuvres complètes*, Édition publiée sous la direction d'A. A. Devoux et de F. de Lussy, Gallimard, Paris, 1988-, vol. I, p. 220-221. D'ora in poi tale edizione sarà indicata con la sigla OC.

### 1. *Il memoire*

*Scienza e percezione in Cartesio* è il *memoire* scritto tra il 1929 ed il 1930 a conclusione del ciclo di studi presso il liceo Henry IV. Si tratta di un'opera ancora involuta, *in fieri* potremmo dire, ricca di spunti interessanti, non sempre sviluppati con lucidità. Per quanto riguarda il rapporto con Descartes, tuttavia, costituisce un passaggio obbligato, non soltanto perché, come accennato, è l'unico scritto nel quale si discute la filosofia cartesiana dall'interno, a partire dalla citazione diretta dei testi, ma perché i temi intorno ai quali Simone Weil si servirà della suddetta filosofia, come metodo d'analisi e, soprattutto, come possibile strumento operativo, sono già compiutamente enunciati. Di più, lo strumento stesso è sottoposto ad incessante interrogazione, al fine di coglierne sia il ruolo essenziale nello sviluppo del pensiero occidentale, sia le costitutive aporie dalle quali non è in grado di sciogliersi e che non consentiranno mai a Weil di mettere da parte tutte le sue cautele.

L'urgenza che spinge l'autrice, profondamente influenzata dall'atteggiamento libertario e militante del radicalismo alainiano,<sup>11</sup> è la preoccupazione per la condizione sempre più insostenibile delle masse. Un anno prima ella ha cominciato a mettere per iscritto le proprie considerazioni, ovviamente sollecitata dai famigerati *propos* del maestro, su quello che ritiene essere l'unico vero problema del mondo contemporaneo, l'oppressione sociale, di lì a poco definita come il completo capovolgimento dei rapporti fra mezzo e fine, e ne ha individuato con nettezza le cause: "Solo una élite ha parte al pensiero umano, questa élite costituisce una specie superiore alla quale il potere appartiene per natura [...]. È in nome della scienza che i potenti reclamano l'obbedienza".<sup>12</sup> La questione è affrontata di nuovo, in maniera più compiuta, proprio nel *memoire* su

---

<sup>11</sup> Cfr. Alain, *Cento e un ragionamenti*, a cura di S. Solmi, Torino, Einaudi 1975, p. 152: "Il radicalismo non è di per sé né socialista né pacifista né niente di simile; non si pronunzia sui mutamenti che sopravverranno nella proprietà, nel salario, nel diritto nazionale e internazionale. Il radicalismo si sviluppa su un altro piano, e considera soltanto l'origine e la legittimità dei poteri [...]. Che ogni potere viene dal popolo e che ogni magistrato, se non è usurpatore, rappresenta il popolo, esercita i suoi poteri per delega e deve renderne conto [...]. È dunque propriamente un sistema completo di politica, fondato sull'uguaglianza radicale, contro tutte le ineguaglianze, contro tutte le tirannie, contro tutte le schiavitù".

<sup>12</sup> S. Weil, "Introduction à des Cours ò l'intention d'ouvriers, frammento inedito", 1927-1928, in Canciani, *Simone Weil*, p. 60.

Descartes. L'introduzione mostra chiaramente i binari sui quali sarà condotto il ragionamento. Fin dalle origini gli uomini, si legge, hanno creduto che la conoscenza dei sensi non fosse la conoscenza più profonda e verace. Non potendo pertanto acquietarvisi, hanno finito per divinizzare attraverso la classe sacerdotale le più fantastiche credenze, sottomettendosi ad un'autorità e rinunciando a se stessi. La liberazione è avvenuta, o per lo meno sarebbe dovuta avvenire, con "il più grande momento della storia",<sup>13</sup> ossia la comparsa della geometria, la scienza greca per eccellenza. Con la scienza si è posto fine al "dominio dei preti"<sup>14</sup> e di fatto è iniziato il dominio degli intellettuali. Si tratta di una forza emancipatrice o piuttosto di una forma più subdola e insidiosa di schiavitù?<sup>15</sup> Il dilemma è posto con estrema serietà: ci si deve rassegnare a sottomettersi ai sapienti che soli vedono per tutti e al posto di tutti oppure la scienza è quel modo di pensare che sostituisce l'uguaglianza all'ineguaglianza, che insegna a chiunque a comprendere il mondo esterno, che non è affatto contrario o scisso dalla nostra attività spirituale? È qui la chiave dell'intero discorso, secondo Weil, all'intersezione tra lettura della storia e proposta concreta per il presente. L'impegno che il tempo richiede all'intellettuale, infatti, consiste nella lotta per la democratizzazione del sapere e nella ricerca dei mezzi adatti per conseguirla, giacché sta a chi la esercita e a chi la trasmette far sì che la scienza porti libertà e non catene. Ora, è fin troppo evidente che la maggior parte della popolazione, soprattutto la classe lavoratrice, possiede un grado di consapevolezza della propria attività vicino allo zero. È conseguentemente uno schiavo, un ingranaggio di un meccanismo di cui ignora il funzionamento o addirittura l'esistenza.<sup>16</sup> Ne segue che due sono le possibili interpretazioni: o la scienza è stata fin dalle origini uno strumento di tirannia oppure è intervenuto qualcosa fra la Grecia e il XX secolo che ha distorto il meccanismo. E se è vera la seconda ipotesi, qual è stato l'elemento di perversione? E quale la via per superarlo? Per rispondere, non ci si può fermare al mondo antico – Talete, se visse oggi,

---

<sup>13</sup> Weil, "Scienza e percezione in Cartesio", p. 32; *OC*, I, p. 162.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cfr. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 2010, p. 96.

<sup>16</sup> Cfr. Devaux, "Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil", p. 7.

penserebbe che tutta la sua dottrina sia stata dimenticata – bensì bisogna rivolgersi al punto di svolta decisivo, Descartes.<sup>17</sup>

La prima caratteristica della filosofia cartesiana, se si aprono le *Meditazioni*, è la rinuncia ai sensi come via per accedere alla certezza. Lo scienziato, innanzitutto, fa astrazione dalle sensazioni e sostituisce al mondo sensibile un mondo intelligibile. Il compito della fisica, si desume facilmente dal primo capitolo del *Mondo*, consiste nel sostituire le cose che sentiamo con le cose che comprendiamo. Nulla ci garantisce infatti della perfetta corrispondenza tra le idee che si formano nella nostra immaginazione e gli oggetti esterni dai quali procedono. Per cui è necessario abbandonare tutto quanto possa apparire dubbio o ingannevole e delineare un modello interamente *a priori*, fondato sulla sola ragione. Alcune righe dei *Principi*, particolarmente indicative in proposito, vengono citate esplicitamente: “Le dimostrazioni di tutto ciò sono così evidenti che anche se l’esperienza sembrasse mostrare il contrario, noi saremmo nondimeno obbligati a prestare più fede alla ragione che ai sensi”.<sup>18</sup> Quanto si sia spinto avanti Descartes nel processo di astrazione della scienza, vale a dire del paradigma e del linguaggio geometrico, dalla materia è facilmente visibile dai suoi successori. Malebranche e Spinoza, scrive Weil, dopo la *Geometria* del 1637, hanno potuto distinguere l’estensione intelligibile dall’estensione posta sulle cose come un mantello e benché questa non sia una concezione squisitamente cartesiana, è chiaro che egli affermi con vigore l’idea dell’estensione in sé.<sup>19</sup> A prescindere dalla realtà o dalla natura dei suoi oggetti, la scienza è ora esclusivamente scienza delle proporzioni e dei rapporti, è, in altri termini, *mathesis universalis*. È a partire da questa intuizione geniale che nasce in Europa la modernità. Non che gli antichi geometri, quando ragionavano sul triangolo o sul cerchio, non ragionassero sul triangolo o sul cerchio in generale, ma è soltanto in virtù di Descartes

---

<sup>17</sup> Cfr. Weil, “Scienza e percezione in Cartesio”, p. 35; *OC*, I, p. 165. Cfr. anche Pétrement, *La vita di Simone Weil*, p. 56: “Fra tutti i grandi filosofi, era certamente Descartes quello che Simone allora preferiva e continuerà a preferire per molto tempo. Amava certo Platone e Kant, però scelse Descartes come argomento del *diplôme*. Durante il suo primo anno di insegnamento, a Le Puy, i grandi volumi dell’edizione Adam-Tannery stavano sempre aperti sul pavimento della sua camera”.

<sup>18</sup> Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. III, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 102, ed. franc. *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam-P. Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, VIII/1, p. 70. D’ora in poi tale edizione sarà indicata con la sigla AT.

<sup>19</sup> Cfr. Weil, “Scienza e percezione in Cartesio”, p. 39; *OC*, I, p. 168.

che non è più necessario “far corrispondere un’espressione avente un qualsiasi grado solo ad un’estensione avente un corrispondente numero di dimensioni, linee per le quantità semplici, superfici per i prodotti di due fattori, volumi per i prodotti di tre”.<sup>20</sup> Le matematiche sono così definitivamente liberate dalla superstizione per la quale ogni figura deve avere la propria quantità e Spinoza può emblematicamente riconoscere che l’essenza del cerchio non è più circolare.<sup>21</sup> Il pensiero, sembra dire Weil leggendo Descartes, nel suo stesso prodursi è del tutto libero e autonomo: non deve derivare dal mondo, né preoccuparsi di rispecchiarlo, altrimenti, per il pericolo della necessaria mediazione dei sensi, poiché noi vediamo come il cieco attraverso il bastone, sarebbe incapace di universalità e di indubitabilità.<sup>22</sup> Ecco dunque che è sufficiente portare questo principio alle sue naturali conseguenze per approdare ad un altro ‘discepolo’, Leibniz. Se, si legge con svariati riferimenti alle *Regole*, ogni conoscenza assolutamente certa deriva da quelle “poche nature pure e semplici di cui possiamo avere l’intuizione di primo acchito” e se “ogni scienza umana consiste nello studiare con precisione come tali nature semplici concorrano alla composizione delle altre cose”,<sup>23</sup> che cosa impedisce di ritenere che la differenza tra la nostra mente e quella di Dio sia quantitativa e non qualitativa? “Da ciò si arriva ad immaginare che in un intelletto infinito deve essere vero che Cesare ha passato il Rubicone esattamente come è vero per noi che due più due fanno quattro”.<sup>24</sup> Quanto tale tendenza a schiacciare Descartes su Spinoza e Leibniz o, più semplicemente, a porre questi ultimi in perfetta continuità con l’assunto fondamentale della filosofia cartesiana sia legittima è tutto da discutere. L’opera in questione, tuttavia, non ha alcuna finalità esegetica. L’intento di Weil è scoprire se ed in che modo il sapere sia potuto diventare veicolo di emarginazione e di oppressione e perciò ha bisogno, nella sua disamina, di scovare il discrimine fra la scienza greca e quella moderna, ha bisogno, vale a dire, di un elemento teoretico che le permetta di pensare il problema. Le considerazioni esposte non lasciano alcuno spazio agli equivoci: “L’idea che possiamo farci di Cartesio quale fondatore della scienza moderna sembra in tal modo

<sup>20</sup> Ibid., p. 40-41; *OC*, I, p. 169-170

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 41; *OC*, I, p. 170.

<sup>22</sup> Cfr. Devaux, “Présence de Descartes dans la vie et dans l’oeuvre de Simone Weil”, p. 3.

<sup>23</sup> Weil, “Scienza e percezione in Cartesio”, p. 43-44; *OC*, I, p. 172.

<sup>24</sup> Ibid., p. 44; *OC*, I, p. 172.

completa. La geometria classica era ancora quasi incollata alla terra, egli l'ha staccata diventando un secondo Talete in rapporto a Talete. Egli ha portato la conoscenza della natura dalla sfera dei sensi a quella della ragione. Ha dunque purificato dall'immaginazione il nostro pensiero, e gli scienziati moderni che hanno applicato l'analisi direttamente a tutti gli oggetti suscettibili di essere così studiati, sono i suoi veri successori".<sup>25</sup> Come Talete, secondo la classica vulgata, avrebbe compiuto il famoso passaggio dal mito al logos, così Descartes avrebbe espunto dalla sapienza greca e dalla sua eredità quanto ancora la separava dal pensiero puro: è l'inventore della 'scienza per la scienza', che acquisisce il suo statuto non dalla natura degli oggetti che conosce ma dalla certezza del sapere che costruisce. Quanto detto finora, però, ammonisce Weil subito dopo quella che potrebbe sembrare una conclusione, è estremamente parziale e non rende affatto conto della complessità del pensiero dell'autore, che non propugna affatto una filosofia fine a se stessa. Non soltanto, infatti, egli non disprezza le 'applicazioni' che si possono ricavare dalla sua nuova impostazione, ma è proprio in vista di esse e per esse che bisogna avere il coraggio di pensare. Non a caso, in un noto passo della sesta parte del *Discorso sul metodo*, scrive: "Ma non appena ebbi acquistato alcune nozioni generali d'ordine fisico e, mettendole alla prova in diversi problemi particolari, ebbi rilevato fino a qual punto potevano portare, e quanto differivano dai principi di cui ci si è serviti finora, ho creduto di non poterle tenere nascoste senza peccare gravemente contro quella legge che ci impone di promuovere, per quanto sta in noi, il bene generale di tutti gli uomini".<sup>26</sup> D'altronde, se modernità significasse esclusivamente astrazione dalla materia e dal mondo, come si spiegherebbe l'inarrestabile sviluppo della tecnologia che dal XVIII secolo trasforma e orienta sempre più l'organizzazione sociale e ancor di più i modi di produzione? È pertanto evidente che in Descartes, o per lo meno nel cartesianismo, c'è una duplicità di dimensioni: da un lato, il carattere 'puro' e astratto del pensiero, che garantisce tra l'altro la totale accessibilità a qualsiasi mente dotata di buon senso; dall'altro, la tensione verso il miglioramento delle condizioni di vita, attraverso la comprensione ed il dominio della natura. Considerata da questa seconda prospettiva,

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 331; AT, VI, p. 61.

commenta Weil, la scienza più che la soddisfazione della nostra curiosità rappresenta una presa di possesso, più che una contemplazione un'azione, più che un sapere disinteressato una ricerca volta a fini ben determinati.<sup>27</sup> L'interesse speculativo e, ancor di più, la rilevanza etica e politica di Descartes per gli incipienti anni Trenta risiede nel dispiegamento di questa antinomia. Perché è chiaro che di antinomia si tratta, ovvero: o le 'applicazioni' sono possibili e dunque il linguaggio matematico e/o geometrico permea la natura stessa ("la geometria è una fisica")<sup>28</sup> e la scienza non è astratta oppure il piano della scienza non è quello della natura e allora sono impossibili le 'applicazioni'. Come la intende Descartes? Fino a che punto ne è consapevole? Il *memoire* chiama a raccolta una significativa serie di testi cartesiani – facendo trasparire una conoscenza completa dell'autore, persino della corrispondenza – per dimostrare come l'antinomia sia pienamente compresa e accettata, quasi un corollario necessario alla lucidità e al carattere pubblico della filosofia. Svariati passi testimoniano la presa di coscienza della commistione dei due livelli, né ciò deve troppo indurre a meravigliarsi: "Se Cartesio chiede alla scienza di conformarsi più allo spirito che alle cose, non si tratta allora per lui di pensare senza sforzo, ma rettamente, indirizzando cioè il pensiero in modo esatto".<sup>29</sup> L'interpretazione weiliana è qui esplicitiva, se la scienza ricorre all'astrazione, alla matematica universale, non è per sganciarsi da ogni oggetto né per confinarsi in un piano inattingibile agli individui; bensì, molto più semplicemente, per non disperdersi in mille rivoli inficiati dal dubbio o dall'errore. Per essere certa, essa deve essere costruita *a priori*, unicamente *more geometrica*, purgata da ogni attaccamento alle cose, dopodiché deve tornare alla natura e descriverla esaustivamente, senza più alcuna esitazione rispetto a ciò che si era rifiutato in un primo momento. Così, "ne consegue che la scienza cartesiana è molto più permeata di materia di quanto non lo si creda normalmente. Essa non disdegna le figure, poiché Cartesio dice espressamente che solo attraverso di esse le idee di tutte le cose possono essere forgiate. Essa è così legata all'immaginazione, così unita al corpo umano, così vicina ai lavori più comuni, che conviene iniziarvisi con lo studio dei mestieri più facili e più semplici, soprattutto

---

<sup>27</sup> Cfr. Weil, "Scienza e percezione in Cartesio", p. 46; *OC*, I, p. 174.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 55; *OC*, I, p. 181.

<sup>29</sup> *Ibid.*

con quelli che esigono l'ordine: il mestiere dei tessitori, delle ricamatrici, delle merlettaie. Quanto alla parte propriamente fisica della scienza cartesiana, si sa che se ne possono trovare innumerevoli esempi nel *Mondo*, nei *Principi*, nelle *Meteorologie*.<sup>30</sup> Per quanto Descartes sia consapevole del dualismo in cui le esigenze teoretiche e morali lo costringono – e sarebbe quindi assurdo accusarlo di inavvertenza o di ingenuità – nulla toglie che la composizione della contraddizione tra la teoria e la prassi, tra un pensiero scevro dalla contaminazione con i corpi e un mondo fisico che paradossalmente mostra avere proprio la struttura di quel pensiero, sia decisamente problematica, se non pressoché irrealizzabile. Mai, si erano visti, arguisce Simone Weil usando una terminologia scolastica, un idealismo ed un realismo portati avanti simultaneamente senza alcuna esitazione. Nondimeno, se la conclusione tracciata al termine di questo sforzo esegetico iniziale appare disperante (“se guardiamo attentamente, non troviamo che contraddizioni in un Cartesio che da lontano pareva presentare un sistema coerente e conveniente al fondatore della scienza moderna”),<sup>31</sup> l'onestà intellettuale e la difesa strenua della libertà dell'individuo – che è poi il compito storico riconosciuto all'illuminismo anche nelle convulse pagine dei *Quaderni* –<sup>32</sup> fa pendere la bilancia dalla parte del padre della modernità: “Essere cartesiano significa dubitare di tutto, quindi esaminare ogni cosa ordinatamente senza credere ad altro se non al proprio pensiero, nella misura in cui esso è chiaro e circostanziato, e senza accordare alcun credito all'autorità di chicchessia, fosse pure Cartesio”.<sup>33</sup> A dispetto di tutte le difficoltà, Descartes indica senza riserve agli uomini la sola direzione nella quale il pensiero possa condurre alla ricerca della felicità. Sia nella prima metà del Seicento con la Chiesa e l'Inquisizione che premono, sia nel primo dopoguerra patriottardo e nazionalista con le false religioni della politica che incalzano da ogni parte, l'anteriorità del *cogito* e la sua capacità di resistere a qualsiasi tentativo di inganno o di costruzione di una realtà illusoria costituiscono l'unica via di

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 53; *OC*, I, p. 179-180.

<sup>31</sup> Ibid., p. 56; *OC*, I, p. 182

<sup>32</sup> Cfr. S. Weil, *Quaderni*, vol. IV, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2005, p. 165: “Ma per pervenire al di là dell'ambito dell'intelligenza, bisogna averlo attraversato sino in fondo, e seguendo un percorso tracciato con rigore irreprensibile. Altrimenti non si è al di là, ma al di qua” (*OC*, VI 4, p. 173).

<sup>33</sup> Weil, “Scienza e percezione in Cartesio”, p. 57; *OC*, I, p. 183.

salvezza. Se la *mens* non fosse libera nonostante l'opprimente peso della necessità – che viene sempre più caratterizzandosi come 'forza' – e dell'onnipervasività dello Stato con tutti i suoi meccanismi sociali, la schiavitù e la sventura sarebbero le uniche condizioni possibili. Invece, proprio l'irriducibile alterità del pensiero rispetto all'estensione – che tanti problemi causa a Descartes ed ancora di più ai suoi interpreti – fornisce la prova più importante della nostra ulteriorità, sulla quale anche nella notte più profonda d'Europa è opportuno far leva: una prova potentissima, non razionale, non filosofica, bensì biografica, antropologica. “La pena quasi insormontabile”, scrive Weil riferendosi alle *Meditazioni* e ai *Principi*, “che mi costa un giudizio libero ne rende testimonianza”.<sup>34</sup> Né ciò che resta da pensare e da impiegare di Descartes negli anni Trenta e per gli anni Trenta si risolve in questo pur fondamentale presupposto o, se vogliamo usare un lessico kantiano non estraneo alla nostra autrice, postulato. Nella seconda parte del testo, infatti, dopo una personalissima rielaborazione dell'itinerario dal dubbio a Dio garante di verità, si indugia su un aspetto forse ancora più importante, che può essere strettamente connesso all'ambito dell'economia e della produzione contemporanee. Benché l'antinomia appena esplicitata appaia a Weil insoluta, lo sforzo di superarla trova l'unico terreno percorribile per progettare una nuova convivenza civile. Ella espone, come spesso accade, innanzitutto il ragionamento della sua fonte: “Io sono sempre due esseri, da un lato l'essere passivo che subisce il mondo, dall'altro l'essere attivo che ha presa su di esso; la geometria e la fisica mi fanno capire come questi due esseri possano ricongiungersi, ma non li ricongiungono”.<sup>35</sup> Siamo di fronte al portato della rivoluzione cartesiana: la formulazione di un linguaggio universale, che prescindendo dai singoli saperi, ha separato la scienza dalla natura e dai fenomeni in generale; tuttavia essa ha senso soltanto se può essere applicata. Il ponte su cui Weil è più che mai determinata a riflettere è l'azione, ma non l'azione apparente, fuorviata dalla “folle immaginazione”, e dai “desideri sregolati” (come sarà, in ultima istanza, la scienza dei secoli XVIII e XIX), bensì “l'azione vera, l'azione indiretta, quella conferme alla geometria, o meglio, o per chiamarla con il suo vero nome, il lavoro”.<sup>36</sup> Attraverso il concetto di 'lavoro',

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 72; *OC*, I, p. 198. Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. III, p. 40-41; *AT*, VIII/1, p. 70.

<sup>35</sup> Ibid., p. 83; *OC*, I, p. 209.

<sup>36</sup> Ibid.

Descartes avrebbe cercato di attuare il collegamento, altrimenti impossibile al livello dell'intelletto, fra la fisica e la geometria (di qui la suggestiva definizione di "geometria attiva").<sup>37</sup> Il corpo diviene come una tenaglia con cui la mente può afferrare e palpare il mondo. In questa maniera, pare aggirata l'eterogeneità fra un pensiero puro ed un pensiero che dà la struttura stessa alla materia, poiché la conoscenza non avviene più *per verba*, bensì per 'contatto', non è più astrazione bensì 'percezione': "Non appena il corpo mi appartiene in questo modo, io non penso più solamente, come la geometria mi avrebbe permesso di fare, che si possa barcamenarsi nel mare del mondo: io mi destreggio; non solo ho presa sul mondo, ma il mio pensiero è come un elemento del mondo, proprio come il mondo, in altra maniera, fa parte del mio pensiero; da questo momento faccio parte dell'universo, sono al mondo".<sup>38</sup> Il superamento dell'antinomia avverrebbe, secondo l'analisi weiliana, sul piano della prassi, del 'modo' dell'azione, anziché sul piano prettamente teoretico e speculativo. Si tratta di una prospettiva entusiasmante per la giovane studiosa che vi scorge la possibilità di uscire dalla secca delle sterili discussioni accademiche, di pensare un tipo di produzione nel quale il lavoro manuale non sia separato da quello intellettuale e che sia foriero di libertà e non di oppressione. Che cosa succede allora? Per quale motivo la soluzione cartesiana viene giudicata vana? E, in ultimo, qual è stato il vettore dell'oppressione, se in Descartes erano stati pensati tutti i mezzi per evitarla?

Ebbene, come spesso succede Descartes è rimasto a metà, non ha dato seguito all'intuizione del lavoro ed ha formulato una geometria analitica disastrosa per l'avvenire. In una lettera ad Alain, scritta poco dopo il *memoire*, Weil è chiarissima: "Mi sembra che tutto quello che è avvenuto da tre secoli a questa parte potrebbe riassumersi, volendolo, in questi termini: l'avventura di Cartesio è finita male. Manca, dunque, qualcosa al *Discorso sul metodo*. Quando si raffrontano le *Regole* e la *Geometria* si sente infatti che mancano molte cose. Secondo me la lacuna è questa. Cartesio non ha scoperto la maniera di impedire che l'ordine appena concepito divenga una cosa invece che un'idea. Mi pare che l'ordine diventi una cosa non appena di una serie si fa una realtà distinta dai termini che la

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 86; *OC*, I, p. 211.

<sup>38</sup> Ibid.; *OC*, I, p. 212.

compongono esprimendola con un segno; l'algebra appunto è questo e fin dall'inizio".<sup>39</sup>

In conclusione, l'algebrizzazione della geometria ha impedito il ponte e Descartes, che mirava alla costruzione di una scienza alla portata di tutti, è rimasto invece impigliato nella contraddizione. Come se non bastasse, a dispetto della purezza delle sue intenzioni, la modernità ha dimenticato del tutto l'istanza 'democratica' ed ha optato unicamente per le 'applicazioni', ovvero per la tecnica, che ormai priva della *directio ingenii* è diventata illusione di possesso, brama di controllo e oppressione sociale: "La scienza greca era basata sulla pietà. La nostra è basata sull'orgoglio. C'è un peccato originale della scienza moderna".<sup>40</sup>

A questo punto, Weil ritiene di aver fornito un'analisi adeguata e di aver ricostruito attentamente l'eziologia della crisi. Resta però da discutere la questione più urgente, che deve trasporsi necessariamente sulla sfera della prassi: è possibile eliminare o almeno attenuare l'oppressione? E ancora, è utilizzabile Descartes, oppure si deve guardare altrove? Per rispondere, Weil deve oltrepassare la 'semplice' esegesi e rivolgersi all'osservazione diretta della società e dell'economia, confrontandosi al contempo con la sola filosofia che si proclama capace di coniugare il pensiero alla lotta per l'emancipazione: il marxismo con tutte le sue correnti ortodosse ed eterodosse.

## 2. *Il marxismo e il lavoro*

L'esperienza della condizione del lavoro, in realtà, così come il contatto con il marxismo, è estremamente precoce e risale già al 1928.<sup>41</sup> Si tratta pertanto di una direzione fondante della militanza weiliana – per la quale non può esserci comprensione autentica se non attraverso tutto il proprio essere – che accompagna fedelmente ed inestricabilmente lo studio dei classici e la frequentazione degli ambienti universitari o intellettuali in genere. Non già dunque un semplice corollario o completamento, bensì il motore e il pungolo di ogni riflessione, secondo un percorso perfettamente discernibile. In questa prospettiva, il marxismo esercita un fascino indiscusso. Per Weil, come per buona parte della gioventù francese

---

<sup>39</sup> S. Weil, "Risposta ad una lettera di Alain", testo inedito, in Ead., *Sulla scienza*, p. 105.

<sup>40</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. III, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1988, p. 261; *OC*, VI, 3, p. 261.

<sup>41</sup> Cfr. Canciani, *Simone Weil*, p. 47 ff.

insensibile al mito della 'Francia eterna'<sup>42</sup> e a ciò che resta dell'*Union sacrée*, Marx si mostra almeno in un primo momento come l'unica opzione non ideologica, capace di guidare verso un avvenire che non si pieghi alle piccole miserie borghesi della Terza Repubblica né a un'idea di riscatto pensata appunto entro gli angusti limiti del prestigio nazionale. Inoltre, egli rappresenta forse più di Descartes l'avversione per ogni 'misticismo logico', la convinzione profonda che solo dall'interno dei meccanismi sociali possa nascere l'arma atta a trasformarli. La conoscenza del *corpus* delle opere marxiane da parte dell'autrice si rivela comunque estremamente parziale: pur avendo letto entusiasticamente *il Capitale* durante l'adolescenza, ella sembra più misurarsi con la vulgata del marxismo che con Marx stesso e soprattutto, ogniqualvolta si rifa a lui, è esclusivamente all'interno di un dialogo o più precisamente di una polemica concernente l'interpretazione dell'Ottobre o dello stalinismo, il ruolo egemone del partito comunista o la funzione della lotta sindacale. "Bolscevica per sentimento", come opportunamente nota Gabriele Forni Rosa,<sup>43</sup> in quanto istintivamente dalla parte dei deboli, Weil applica da subito la sua *libertas cartesiana* nutrendosi di letture 'eterodosse', quali per esempio Proudhon e Bakunin, che le impediscono di diventare un'affiliata del PCF o di qualsiasi altra formazione politica organizzata. Da una simile originaria 'aconfessionalità' deriva un rapporto ancipite con l'autorità marxiana, di grande rispetto e suggestione, ma anche di implacabile critica.<sup>44</sup> Nel 1931, un anno dopo il *memoire*, ella ribadisce la propria posizione: "Questo dominio da parte di coloro che sanno manipolare le parole su coloro che sanno maneggiare le cose ricorre a ogni tappa della storia umana. Bisogna sottolineare che, in generale, questi manipolatori di parole, preti o intellettuali, si sono sempre collocati dalla parte della classe dominante, a fianco degli sfruttatori contro

---

<sup>42</sup> Si tratta dell'idea, originatasi con lo Stato moderno di Richelieu e di Luigi XIV, proseguita con la Rivoluzione e con l'età napoleonica, e tornata prepotentemente in auge al termine della prima guerra mondiale, secondo la quale la Francia sarebbe destinata a dominare sui popoli, portando la prosperità e la pace. Per l'analisi e la critica di tale convinzione, che funge tra l'altro da strumento apologetico dell'imperialismo, si vedano le "Riflessioni sull'origine dell'hitlerismo", in S. Weil, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1999, p. 197-279, partic. p. 202-209.

<sup>43</sup> Cfr. G. Forni Rosa, *Simone Weil. Politica e mistica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, p. 34-41. Cfr. anche Pétrement, *La vita di Simone Weil*, p. 27.

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, p. 70: "Gli stessi scrupoli che le impedirono più tardi di entrare nella Chiesa l'avrebbero anche, credo, trattenuta dall'appartenenza a un partito".

i produttori”.<sup>45</sup> Dal lessico impiegato si intuisce subito che Weil comincia a muoversi sul terreno della lotta politica e non più semplicemente della disquisizione teorica, tanto è vero che proseguendo il ragionamento attribuisce a Marx il merito di avere scoperto la conquista più importante della rivoluzione proletaria: l’abolizione della “divisione degradante del lavoro in lavoro intellettuale e lavoro manuale”. Tuttavia, anche in questo caso la strada è stata percorsa solo a metà: mentre è stata perfettamente descritta la natura dell’oppressione, insieme all’obiettivo finale da conseguire, i rimedi sono stati persino peggiori del male, se si pensa a quanto è accaduto ed accade nell’Unione Sovietica. A ben guardare, una serie di errori ha drammaticamente minato la teoria e dunque anche la strategia politica del marxismo. Innanzitutto, la questione del lavoro, il cui primato è stato giustamente riconosciuto, è stata indagata solamente dal punto di vista economico. Sarebbe la ricerca spasmodica del profitto da parte del capitale a richiedere continuamente l’aumento del plusvalore relativo e con esso la disumanizzazione della produzione e l’alienazione. La rivoluzione, quindi, e l’avvento della società comunista, socializzando i mezzi di produzione e di scambio ed eliminando il perverso meccanismo della concorrenza, estinguerebbero alla radice i fattori dell’oppressione. Nessuna ossessione per il profitto, nessuna divisione del lavoro, nessun monopolio del sapere. Ma le cose, mostra l’esperienza, non stanno così, polemizza Weil per tutti gli anni Trenta: il cuore della questione non è economico, bensì culturale. La divisione del lavoro infatti non è il risultato del capitalismo, che pure può averla accelerata e trasformata come nel caso del taylorismo o ancora di più del fordismo;<sup>46</sup> essa è piuttosto la naturale conseguenza della parabola della scienza moderna che è diventata meramente tecnica, specialistica, monopolistica ed ha istituzionalizzato ovunque la distinzione fra le funzioni direttive e le funzioni esecutive, “l’asservimento di coloro che eseguono a coloro che coordinano”.<sup>47</sup> Lo stesso socialismo scientifico, scrive Weil nel 1934, è rimasto appannaggio di

---

<sup>45</sup> S. Weil, “In margine al comitato di studi”, in Ead., *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Milano, Elèuthera, 2001, p. 59; *OC*, II, 1, p. 69

<sup>46</sup> Ai due sistemi di produzione Weil dedica interessanti considerazioni in una conferenza del febbraio 1937 rivolta ad un pubblico operaio, della quale è pervenuta una trascrizione parziale, intitolata *La razionalizzazione*. Cfr. S. Weil, *La condizione operaia*, Milano, SE, 1994, p. 231-250; *OC*, II, 2, p. 458-475.

<sup>47</sup> Weil, “Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?”, in Ead., *Incontri libertari*, p. 146; *OC*, II, 1, p. 272.

pochi e gli intellettuali detengono nel movimento operaio gli stessi privilegi che detengono nel mondo borghese.<sup>48</sup> Ecco dunque che una rivoluzione politica, che non sia *preceduta* da una rivoluzione culturale – che ripensi il sapere tanto nelle sue finalità quanto nella sua trasmissione – sarebbe, ed in fondo è stata, soltanto una farsa, un’oppressione cambiata di segno, esercitata dallo Stato anziché dai gruppi particolari di interesse economico. Si comprende bene come tale critica da un punto di vista marxista, o dovremmo dire meglio leninista, possa apparire quanto meno infondata. Produrre una ‘rivoluzione culturale’ all’interno dell’impalcatura dello Stato borghese è proposito assai ingenuo, se non fantasioso. Come può realizzarsi una cultura operaia proprio là dove la classe dominante fa del controllo dell’istruzione – ed in Francia, per esempio, il fenomeno è del tutto evidente – una delle sue armi più efficaci? Una cultura vera, completa ed umanistica potrà essere introdotta soltanto attraverso la rivoluzione politica e dopo il trionfo della rivoluzione politica stessa. Che la posizione weiliana, però, non sia ingenua né infondata emerge con chiarezza a chiunque abbia la pazienza di leggere attentamente i suoi innumerevoli articoli. Il marxismo ha senz’altro colto bene la necessità e al tempo stesso la difficoltà nello spezzare il cerchio ed ha anche colto con precisione l’ambito dal quale è necessario iniziare. Ma se si porta a compimento una rivoluzione con i vecchi strumenti e ancor di più, se tale rivoluzione nei fatti non può essere mondiale – con buona pace della tesi di Trozckij verso la quale si esprime comunque simpatia e affinità – chi potrà mai garantire che il nuovo gruppo che prenderà il potere non riprodurrà gli stessi meccanismi, essendo per giunta minacciato da nemici interni ed esterni?<sup>49</sup> L’analisi penetrante di Weil vuole individuare un punto debole nell’idea di rivoluzione, pensata in termini di classe e guidata in pratica da un’élite ristretta che si arroga la pretesa di possedere la verità. Senza una preliminare

---

<sup>48</sup> Cfr. S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 2008, p. 17; *OC*, II, 2, p. 33.

<sup>49</sup> Cfr. Weil, “Sulle contraddizioni del marxismo”, in Ead., *Incontri libertari*, p. 89: “Un Paese che tentasse una rivoluzione socialista dovrebbe ben presto giungere, per difendersi contro gli altri, a riprodurre, aggravandole, tutte le crudeltà del regime che avrebbe voluto abolire, salvo il caso in cui una rivoluzione si espandesse a macchia d’olio. Senza dubbio è legittimo sperare in un simile contagio, ma questo dovrebbe essere immediato o non esserlo, dal momento che una rivoluzione che degenera in tirannia cessa di essere contagiosa; e, tra gli altri ostacoli, l’exasperazione dei nazionalismi impedisce che si possa ragionevolmente credere all’estensione immediata di una rivoluzione in diversi grandi paesi”; *OC*, vol. II, t. II, p. 139.

democratizzazione del sapere e – e dunque, in termini marxiani, senza che sia possibile una ‘coscienza di classe’ – il proletariato non può agire da soggetto rivoluzionario. Le sue ‘veci’ sono così assunte da una minuta cerchia di intellettuali che esercitano il potere in nome delle masse e gestiscono la fase di transizione fino alla liberazione finale. Tuttavia, l’esperienza russa pone sotto gli occhi di tutti come la minoranza giunta al potere sia costretta a sua volta a servirsi dei mezzi repressivi dello Stato, tanto nell’organizzazione della produzione (giacché è necessaria l’accumulazione di capitale per difendersi dal mondo ostile) quanto nella riduzione al silenzio del dissenso politico. Weil si nutre qui esplicitamente delle critiche del già citato Trotzki ed ancor di più di Rosa Luxemburg.<sup>50</sup> Con il grande leader bolscevico, del quale legge e discute più volte gli scritti, condanna l’involuzione autoritaria che ha caratterizzato gli eventi dopo l’Ottobre del 1917 – o, più specificatamente, dopo il 1924 – e fa sua la denuncia della cosiddetta ‘degenerazione burocratica’, in quanto è una legge sociale e antropologica che non appena “uno strato sociale si trova provvisto di un monopolio qualsiasi, lo conserva fino al momento in cui non venga scalzato dallo sviluppo storico”.<sup>51</sup> Nulla, di conseguenza, può far presagire che “la burocrazia di Stato russa prepari il terreno per un potere diverso dal suo, né per quello del proletariato né per quello della borghesia”.<sup>52</sup> Con la filosofa tedesca ed esplicitamente contro il fondatore dell’Armata Rossa, d’altra parte, ella si rifiuta di considerare lo stalinismo una semplice deformazione di uno Stato che può essere definito ancora operaio e retrodata il problema della *rivoluzione tradita* ai metodi illibertari e violenti ai quali sono ricorsi i comunisti subito dopo le elezioni per l’assemblea nazionale costituente. Non si tratta affatto di un pernicioso sviluppo degli avvenimenti determinato dall’affermazione della tesi del ‘socialismo in un solo paese’, bensì di un vizio di fondo del marxismo-leninismo che, non cogliendo l’origine dell’oppressione in una produzione strutturata in modo verticistico, in cui coloro che lavorano sono costretti ad obbedire esattamente come i fedeli sono costretti a credere, cioè senza comprendere,

---

<sup>50</sup> Sappiamo che Weil ha conosciuto, durante il suo soggiorno in Germania del 1932-33, Paul Fröhlich, autore di una *Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution* e soprattutto curatore delle opere di Rosa Luxemburg.

<sup>51</sup> Weil, “Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?”, p. 146; *OC*, II, 1, p. 272.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 138; *OC*, II, 1, p. 264.

non offre alcuna occasione di emancipazione.<sup>53</sup> Un errore così marchiano, ovviamente, deriva da malafede e da tradimento dello spirito scientifico più che da imperizia o da incapacità di leggere i rapporti di produzione. Il famoso ‘coraggio di pensare’ weiliano, per usare la bella espressione di Domenico Canciani, rivela in questo delicatissimo passaggio uno dei suoi volti più compiuti. Oltre Luxemburg ed il suo epocale saggio *La rivoluzione russa. Un esame critico*, ella, in una breve recensione in margine a *Materialismo e empiriocriticismo*, punta il dito direttamente contro Lenin. Questi mancherebbe della correttezza etica e metodologica che conviene alla scienza, poiché assumerebbe la soluzione prima dello sviluppo della ricerca sulla base di una fede cieca e dogmatica, non si interesserebbe per nulla “di vedere chiaro nel proprio pensiero, ma unicamente di mantenere intatte le tradizioni filosofiche sulle quali si basa il partito. Un tale metodo di pensiero non è quello dell’uomo libero. Come Lenin avrebbe potuto ragionare altrimenti?”.<sup>54</sup> Né l’autrice si mostra maggiormente aperta o conciliante con coloro – i trozkisti *in primis* – che ritengono che la dottrina possa essere ancora riveduta e purgata: non si può correggere ciò che non esiste, scrive nel 1937: non esiste il marxismo, esistono soltanto “alcune affermazioni mutuamente incompatibili, le une fondate, le altre no”.<sup>55</sup> Nessuna rivoluzione, pertanto. E poi, altro clamoroso fraintendimento che emerge con assoluta chiarezza nell’emozionante *Diario di fabbrica*: come possono gli oppressi trasformarsi quasi magicamente in artefici dell’espropriazione del capitale? L’unico vero sentimento, al di là di ogni ipocrisia, che la schiavitù suscita nell’uomo è la docilità, la rassegnazione infinita tipica delle bestie da soma. Si vive in una condizione nella quale il mezzo più efficace per non soffrire appare l’abdicazione al pensiero: “Si è come i cavalli che si feriscono se tirano sul morso – e ci si piega. Si perde persino coscienza di questa situazione, la si subisce e basta. Ogni risveglio del pensiero, allora è doloroso”.<sup>56</sup> La stessa

---

<sup>53</sup> A riguardo, ricorda André A. Devaux che Weil si serve in chiave politica della sesta *Meditazione* cartesiana. Un orologio guasto, in questo caso l’Unione Sovietica, non deve essere considerato come un orologio che ha derogato dalle sue leggi corrette, ma come un meccanismo che obbedisce alle sue leggi più proprie. Cfr. Devaux, “Présence de Descartes dans la vie et dans l’oeuvre de Simone Weil”, p. 3.

<sup>54</sup> Weil, “Lenin: ‘Materialismo e empiriocriticismo’”, in Ead., *Incontri libertari*, p. 121; *OC*, II, 1, p. 304.

<sup>55</sup> Weil, “Sulle contraddizioni del marxismo”, p. 90; *OC*, vol. II, 2, p. 140.

<sup>56</sup> Weil, *La condizione operaia*, p. 36; *OC*, vol. II, 2, p. 193.

percezione di avere dei diritti, di essere una persona, va completamente perduta. Quel che si esperisce sulla propria pelle, e che resta come un marchio indelebile per tutta la vita, è che si appartiene alla “classe di quelli che *non contano* – in nessuna situazione – agli occhi di nessuno... e che non conteranno mai, qualsiasi cosa accada (malgrado l’ultimo verso della prima strofa dell’*Internazionale*)”.<sup>57</sup> Si capisce allora perfettamente come, tanto per la durezza dell’esperienza quotidiana, quanto per una consapevole opzione intellettuale, tutte le vane speranze degli uomini e tutti i messianismi vadano abbandonati: “Soltanto, quando penso che i grandi bolscevichi pretendevano di creare una *classe* [corsivo mio] operaia *libera* e che di sicuro nessuno di loro – Trozkiĵ, no di certo, e nemmeno Lenin, credo – aveva mai messo piede in un’officina e quindi non aveva la più pallida idea delle condizioni reali che determinano la servitù o la libertà operaia vedo la politica come una lugubre buffonata”.<sup>58</sup> L’esperienza diretta, senza residui, che fa conoscere per la morte del pensiero “l’umiliazione del vuoto”,<sup>59</sup> avrebbe inequivocabilmente mostrato loro l’astrattezza e l’inadeguatezza del concetto di classe che, a prescindere dall’eventuale ‘degenerazione’, costituisce l’ultimo abbaglio teorico del marxismo. Per quanta solidarietà si possa stabilire fra i ‘martiri’ – il lessico impiegato è provocatoriamente anti-rivoluzionario – la sopravvivenza del lavoratore dipende meramente dalla sua costituzione fisica o, nel caso di chi, come Simone, non può contarvi, dalla “capacità di essere moralmente autosufficiente”.<sup>60</sup> Un livello ulteriore è del tutto impossibile, per cui la teorizzazione di una classe, intesa come corpo collettivo o corpo sociale di fatto dotato di *una* volontà, non è altro che una mistificazione.<sup>61</sup> Se Marx ha preteso di superare ‘l’uomo isolato’ di Feuerbach, si dice in un frammento, è stato solo a prezzo di riprodurre nella storia quel Dio dal quale Feuerbach l’aveva liberato.<sup>62</sup> Sempre più il concetto di classe diventa un’ipostasi, che soverchia i singoli e le loro libertà, proprio come gli Stati, anzi

<sup>57</sup> Ibid., p. 94; *OC*, II, 2, p. 253.

<sup>58</sup> S. Weil, “Lettera a Boris Souvarine”, testo inedito, in Ead. *La condizione operaia*, p. 122.

<sup>59</sup> Ibid., p. 53; *OC*, II, 2, p. 209.

<sup>60</sup> Ibid., p. 93; *OC*, II, 2, p. 252.

<sup>61</sup> Cfr. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, p. 120: “La formula di Marx secondo la quale il regime genererebbe i propri affossatori riceve tutti i giorni crudeli smentite; e ci si chiede del resto come Marx abbia mai potuto credere che la schiavitù potesse formare uomini liberi”; *OC*, II, 2, p. 102.

<sup>62</sup> Cfr. Weil, “Frammento”, in Ead., *Incontri libertari*, p. 70; *OC*, vol. II, t. II, p. 121.

forse addirittura in misura maggiore, perché dietro al concetto di classe si cela una dottrina ammantata di scientificità e presentata come inconfutabile.

Via da questo sentiero, occorre invece indirizzare le forze disponibili, da parte di coloro che non sono stati ancora tramutati in 'cose', a costruire una nuova forma di libertà. Una libertà che però non sia più inficiata dalle precedenti categorie politiche-economiche, che non si misuri più sul rapporto fra il bisogno e la sua soddisfazione (anche senza dover erogare un plus-lavoro, un uomo che non sia cosciente di ciò che fa non è un uomo) bensì tra il pensiero e l'azione. "Sarebbe completamente libero", si legge nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, "l'uomo le cui azioni procedessero tutte da un giudizio preliminare concernente il fine che egli si propone e il concatenamento dei mezzi atti a realizzare questo fine".<sup>63</sup> Certamente, anche il salario ha la sua importanza, "ma il fattore essenziale è la *natura della sofferenza*".<sup>64</sup> Ora, questa scaturisce dal fatto che l'operaio ignora completamente il senso e la natura del proprio lavoro, per cui i suoi atti risultano sottoposti ad un meccanicismo brutale analogo a quello che regola le interazioni della materia inorganica. Così in una lettera del 1936 all'ingegnere Victor Bernard: "D'altra parte, non posso accettare le forme di subordinazione nelle quali l'intelligenza, l'ingegnosità, la volontà, la coscienza debbono intervenire solo nell'elaborazione degli ordini compiuta dal capo e nelle quali l'esecuzione esige solo una sottomissione passiva cui non partecipano né lo spirito né il cuore, di modo che il subordinato non vi ha più parte di una cosa maneggiata dall'altrui intelligenza".<sup>65</sup> È come se il metodo, presente nei movimenti del lavoro ma non nel lavoratore, avesse trasferito la sua sede dalla spirito alla materia.

### 3. *La 'militanza cartesiana'*

Che fare dunque? Come produrre un cambiamento così radicale, prescindendo dal marxismo? Proprio l'indicazione di Weil a favore di un lavoro che sia condotto con metodo, vale a dire con piena consapevolezza teorica di ogni fase della produzione, sia dal punto di vista tecnico-specialistico sia dal punto di vista della finalità dell'intero processo, riporta

---

<sup>63</sup> Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, p. 77; *OC*, II, 2, 73.

<sup>64</sup> Weil, *La condizione operaia*, p. 107; *OC*, II, 2, p. 270.

<sup>65</sup> Weil, "Lettera a Victor Bernard", testo inedito, in Ead., *La condizione operaia*, p. 167.

l'interprete precisamente alle tematiche del *memoire* e dunque alla filosofia di Descartes. Non a caso, ella stessa, contestualmente agli attacchi nei confronti di Lenin, nel breve testo sopracitato, afferma: "Cartesio aveva creduto un tempo di aver fondato una scienza senza mistero, cioè una scienza in cui si combinassero unità e semplicità, a livello di metodo, in modo tale che le parti più complesse fossero solo le più lunghe e non le più difficili da capire rispetto alle parti più semplici; in cui, di conseguenza, ciascuno potesse comprendere come sono stati acquisiti i risultati, anche quelli cui non ha avuto tempo di pervenire; in cui ogni risultato fosse dato insieme al metodo che ha condotto a scoprirlo, in modo tale che ogni alunno avesse la sensazione di inventare di nuovo la scienza. Lo stesso Cartesio aveva formulato il progetto di una Scuola di Arti e Mestieri in cui ciascun artigiano fosse messo nella condizione di rendersi pienamente conto dei fondamenti teorici del proprio mestiere; in questo modo mostrava di essere più socialista, sul terreno della cultura, di quanto non lo sono stati i discepoli di Marx".<sup>66</sup>

Siamo di fronte ad una vera e propria professione di 'militanza cartesiana': Descartes è colui che ha visto al di là del proprio tempo e che ha paradossalmente capito meglio dei vari teorici degli anni Trenta che il segreto di ogni libertà, risiede nell'individuo e nella determinazione cosciente e intenzionale dei suoi atti esteriori. Il cuore della sua battaglia consiste perciò nell'elaborazione di una scienza senza mistero, vale a dire di un sapere chiaro e accessibile che richieda la partecipazione attiva, l'ingegno e la capacità di scelta da parte di chi lo impiega. Soltanto in questo modo, che esprime in fondo lo stessa priorità etico-epistemologica del *cogito*, l'uomo è in grado di sopportare la schiavitù o l'imposizione – che nessuna redenzione immanente può pretendere di estirpare dal *saeculum* – poiché "il dolore e la sventura possono renderlo sventurato, ma non possono umiliarlo finché è lui stesso a disporre della propria facoltà di agire".<sup>67</sup>

Più che una fonte, quindi, Descartes è un'arma preziosissima che Weil ritiene di poter utilizzare nella sua battaglia contro l'oppressione sociale. Da lui, e dall'intuizione del metodo come strumento che metta in condizione chiunque abbia una mente scevra di pregiudizi di giungere a tutte le conoscenze di cui è capace, può partire il progetto di un'educazione

---

<sup>66</sup> Weil, "Lenin: 'Materialismo e empiriocriticismo'", p. 126; *OC*, II, 1, p. 309.

<sup>67</sup> Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, p. 77; *OC*, II, 2, p. 73.

operaia, di una missione civile e sociale che non si esaurisca semplicemente in una maggiore accessibilità all'istruzione, come invece molti esponenti della Terza Repubblica o della socialdemocrazia propongono, né nella statica contrapposizione tra una cultura borghese e una cultura proletaria, che induce di fatto gli operai a disprezzare la cultura stessa considerata strumento di dominio in quanto tale.

È la lucidità ed il carattere anti-ideologico del pensiero cartesiano, per come è riassunto nel passo testé riportato, ad indicare la strada da percorrere. Il modello di scienza teorizzato nelle *Regole* – soprattutto in virtù dell'idea delle 'lunghe catene' di deduzioni, ciascuna delle quali esprime un'evidenza indubitabile – permette di non smarrire alcuno snodo del ragionamento e di avere presente sempre tutto il sapere che si è acquisito in un determinato momento. Così qualsivoglia azione si compia, a qualsivoglia stadio del sapere, sarà un'azione consapevole, della cui intrinseca razionalità ci si può subito accertare mediante l'enumerazione. Se si riuscisse ad applicare questa modalità di azione o, per meglio dire, di pensiero-azione alla prassi di fabbrica, i lavoratori recupererebbero intera la loro dignità, avrebbero di nuovo la percezione di ciò che producono come frutto della propria umanità e non di un'azione che per poter essere sostenuta deve essere sub-umana o anti-umana perché non può sopportare la coscienza. Ebbene, questo non si può auspicare, se non promuovendo una 'rivoluzione tecnica' che consista in un nuovo modo di insegnare la scienza, di qui la ricerca continua di un 'metodo divulgativo', in armonia con la tensione stessa di Descartes che non rinuncia affatto, come afferma chiaramente nella lettera all'abate Picot, alla funzione 'pubblica' della sua ricerca, scorgendo i benefici che ne possono derivare per il bene comune e per la vita degli uomini, in vista della quale soltanto la filosofia ha senso. Più 'modestamente' e più profondamente dei marxisti, sostiene sarcasticamente Weil, egli ha colto il nesso fra rivoluzione nel pensiero e necessità della sua trasmissione, dimostrandosi nei fatti più socialista. E a chi obietta che l'opzione cartesiana è del tutto inattuale ed impraticabile perché non tiene conto che la repressione già in atto, perpetrata dai vari regimi europei rende impensabile l'idea di una trasformazione così ampia della cultura senza l'ausilio un partito-guida con una organizzazione ferrea che la sostenga nell'agone politico, ella replica con sicurezza, guardando soprattutto al contesto francese, che la lotta deve essere condotta dal movimento sindacale, ancora vivo e libero, non etero-diretto dal Comintern né succube

dei compromessi col capitalismo ai quali di fatto ha ceduto la socialdemocrazia ormai allineata su posizioni bernsteiniane. Perciò, in un articolo del 1932, afferma: “La vera organizzazione rivoluzionaria è pertanto quella in cui un minatore, per esempio, occupa la sua posizione non in base al fatto che aspira all’avvento di un’altra condizione sociale, ma in funzione del fatto che lavora in una miniera. In altre parole, è il sindacato”.<sup>68</sup> E ancora, nel saggio del 1937 *Sulle contraddizioni del marxismo*: “Credo che il movimento operaio nel nostro Paese recupererà validità solo se cercherà di attingere, non dico alle dottrine, ma una fonte di ispirazione in ciò che Marx e i marxisti hanno combattuto e così follemente disprezzato: in Proudhon, nelle forme di organizzazione operaia del 1848, nella tradizione sindacale rivoluzionaria, nello spirito anarchico”.<sup>69</sup>

Il lettore attento è ora in possesso degli elementi sufficienti per trarre alcune conclusioni e rispondere ai questi fondamentali posti dalla presente ricerca. Per quanto concerne la possibilità di eliminare o di attenuare l’oppressione sociale, la riflessione, che si è cercato di ricostruire, sulla connessione fra il pensiero e l’azione, è sufficientemente esplicativa. Analogamente si può dire riguardo a Descartes: è un autore che serve al presente, forse più di ogni altro, perché ha di mira la dimensione civile della cultura, il benessere dell’umanità concepita indipendentemente da ogni differenza specifica, sia essa legata alla nazione, alla razza o alla classe – in questo senso è spesso accostato a Rousseau<sup>70</sup> – senza cadere mai nell’illusione della modernità, della quale egli non è ritenuto responsabile. Tuttavia, come asserito alla fine del *memoire*, essere cartesiani significa dubitare di tutti e di tutto, di Descartes stesso se è necessario. E Weil sa bene che è necessario, perché è ben vero che per essere liberi e per costruire una libertà bisogna essere cartesiani, ma è altrettanto vero che non si può essere cartesiani *sic et simpliciter*, per limiti intrinseci, storici e teoretici.

---

<sup>68</sup> Weil, “Dopo la morte del comitato dei 22”, in Ead., *Incontri libertari*, p. 64; *OC*, II, 1, p. 73.

<sup>69</sup> Weil, “Sulle contraddizioni del marxismo”, p. 85; *OC*, II, 2, p. 135-136.

<sup>70</sup> Cfr. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, p. 74: “E tuttavia nulla al mondo può impedire all’uomo di sentirsi nato per la libertà. Mai, qualsiasi cosa accada, potrà accettare la servitù; perché egli pensa”; *OC*, II, 2, p. 71. Sul rapporto tra Weil e Rousseau, si veda G. Forni Rosa, “Rivolta e rivoluzione: Il rousseauismo di Simone Weil”, in Id., *Simone Weil. Politica e mistica*, p. 11-33. Cfr. anche Pétrement, *La vita di Simone Weil*, p. 64 e Devaux, “Présence de Descartes dans la vie et dans l’oeuvre de Simone Weil”, p. 11-12.

Descartes esprime dei principi quanto mai necessari all'attualità, ma non tutti gli strumenti per pensare l'attualità stessa, come è fin troppo naturale. Non avrebbe senso, né sarebbe praticabile tornare a forme di aggregazione pre-capitalistica o pre-industriale. Pur avendo Marx e i marxisti – questi ultimi in misura maggiore – clamorosamente fallito, è all'interno dei problemi che essi hanno posto che si deve ragionare e certamente l'oppressione di cui potrebbe e può parlare Descartes non tiene conto del maggiore dei fattori determinanti, vale a dire la parabola della scienza a lui successiva, che è divenuta elitaria e meramente tecnica. Quest'ultima si è mossa come se egli non avesse cercato il ponte, tanto discusso dall'autrice, fra la geometria e la fisica. Il problema però non è soltanto storico, dal momento che il ponte, nonostante la buona intenzione, non è stato concepito neppure da Descartes: le critiche 'giovanili' di Weil tornano più volte e con insistenza. Nello scritto contro Lenin, già analizzato, si legge: "Cartesio, tuttavia, non ha realizzato ciò che desiderava se non in una assai modesta misura e si è tradito, per vanità, nel momento in cui ha pubblicato una *Geometria* volutamente oscura".<sup>71</sup> Similmente, nel *Diario di fabbrica*: "Ma Descartes s'è fermato a mezza strada e la sua *Géométrie* è quasi quella d'un matematico volgare (benché di prim'ordine)".<sup>72</sup> E ancora: "Descartes avrebbe veduto l'enorme squilibrio fra le *Regulae* e la *Géométrie*, se non avesse commesso l'imperdonabile errore di redigere quest'ultima come un qualsiasi matematico".<sup>73</sup>

Queste contraddizioni e aporie che Simone Weil indica come distintive del pensiero cartesiano non possono essere sottaciute o ignorate: ulteriori studi potrebbero mettere in luce il modo ancora più problematico con cui ella si richiama alla sua fonte negli ultimi *Quaderni* e nell'estrema fase della sua speculazione, sempre più segnata dall'esperienza mistica. Pertanto, e non potrebbe essere altrimenti, il ruolo della pensatrice nella storia della ricezione di Descartes o del cartesianismo, deve essere inteso come un ripensamento critico, come una tensione teoretica finalizzata all'acquisizione di un paradigma e di un metodo che sostanzino e rendano efficace il suo impegno politico, sempre eterodosso e anarchico. Il che, chiaramente, non implica alcun 'tradimento': il Descartes storico non ha

---

<sup>71</sup> Weil, "Lenin: 'Materialismo e empiriocriticismo'", p. 127; *OC*, II, 1, p. 309.

<sup>72</sup> Weil, *La condizione operaia*, p. 108; *OC*, II, 2, p. 270.

<sup>73</sup> *Ibid.*

mai chiesto adesione a dottrine, ma correttezza metodologica, libertà e autonomia della mente e allora anche il Descartes di Weil è un correttivo, uno spirito di rivolta autentico e ben distinto dallo spirito rivoluzionario contemporaneo che, con il pretesto di liberare da un'oppressione, ne accetta di molto peggiori, che "è stato rivestito di orpelli falsamente scientifici, di retorica messianica, ed è stato fatto oggetto di insani appetiti che l'hanno sfigurato".<sup>74</sup> Ancora, è "un ideale, un giudizio di valore, una volontà e non un'interpretazione della storia umana";<sup>75</sup> è il solo principio che conta, ossia che nella scienza non ci si può lasciar persuadere che si capisce ciò che non si capisce e se questo principio, grazie agli intellettuali che se ne assumono il compito, sarà finalmente diffuso nella popolazione, non ci sarà più da temere alcunché, perfino "nell'epoca in si è perduto tutto".<sup>76</sup> Le "forze terribili" che minacciano l'umanità, infatti, non hanno accesso ad un certo ambito: "Esse non possono impedirci di impegnarci a delineare chiaramente l'oggetto dei nostri sforzi, affinché, se non riusciamo a realizzare ciò che vogliamo, l'avremo almeno voluto e non desiderato ciecamente; e, d'altra parte, la nostra debolezza può in verità renderci impossibile la vittoria, ma non la comprensione della forza che ci schiaccia. Nulla al mondo può impedire la nostra lucidità".<sup>77</sup> Per dirla con le parole del più importante 'amico postumo' di Simone, giacché conosce e fa pubblicare i suoi scritti soltanto nel 1957: "Tutta la silenziosa gioia di Sisifo sta in questo. Il destino gli appartiene, il macigno è cosa sua. Parimenti, l'uomo assurdo, quando contempla il suo tormento, fa tacere tutti gli idoli. [...] Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice".<sup>78</sup>

#### REFERENCES

Adler, Laure, *L'indomabile. Simone Weil*, Milano, Jaca Book, 2009.

Alain (Chartier, Émile-Auguste), *Cento e un ragionamenti*, a cura di Sergio Solmi, Torino, Einaudi 1975.

---

<sup>74</sup> Weil, "Sulle contraddizioni del marxismo", p. 90; *OC*, II, 2, p. 141.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. I, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 2007, p. 161; *OC*, VI, 1, p. 167.

<sup>77</sup> Weil, "Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?", p. 155; *OC*, II, 1, p. 281.

<sup>78</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani, 2001, p.121.

*Descartes nella riflessione politica di Simone Weil*

- Birou, Alain, "Enracinement, obligation, surnaturel et *metaxu*", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, p. 59-78.
- Camus, Albert, *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani 2001.
- Canciani, Domenico, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica fra le due guerre*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.
- Canullo, Carla, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001.
- Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. III, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Descartes René, *Œuvres*, publiées par Charles Adam-Paul Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- Devaux, André A., "Présence de Descartes dans la vie et dans l'œuvre de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, pp. 1-24.
- Forni Rosa, Guglielmo, *Simone Weil. Politica e mistica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.
- Heidsieck, Francois, "Sur quelques problèmes de traduction et d'interprétation du *Timée*", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, pp. 35-44.
- Laterre, Thierry, *Alain, le premier intellectuel*, Paris, Stock, 2006.
- Narcy, Michel, "A propos du *Timée* de Simone Weil", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, pp. 25-34.
- Pétrément, Simone, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 2010.
- Pirruccello, Ann, "Time and the Body", *Cahiers Simone Weil*, 18/1, 1995 : *Simone Weil et Descartes*, pp. 45-58.
- Rondanina, Roberto, *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Milano, Paoline, 2001.
- Solmi, Sergio, *Il pensiero di Alain*, Scheiwiller, Milano, 1930.
- Weil, Simone, *Quaderni*, vol. III, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 1988.
- Weil, Simone, *Oeuvres complètes*, Édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1988-
- Weil, Simone, *La condizione operaia*, Milano, SE, 1994.
- Weil, Simone, *Sulla scienza*, Roma, Borla, 1998.
- Weil, Simone, *Sulla Germania totalitaria*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 1999.
- Weil, Simone, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Milano, Elèuthera, 2001.
- Weil, Simone, *Quaderni*, vol. IV, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 2005.
- Weil, Simone, *Quaderni*, vol. I, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, Adelphi, 2007.
- Weil, Simone, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 2008.

PIETRO SECCHI  
Liceo Classico Statale "F. Vivona" (Roma)  
pietro.secchi74@gmail.com



ANTONIO LAMARRA-FRANCESCO VERDE

<CONSCIENTIA> CERTISSIMA SCIENTIA  
ALLE ORIGINI DI UNA DEFINIZIONE  
PSEUDO-CICERONIANA

**ABSTRACT:** In several historical-philosophical dictionaries and monographs we can find the definition of *conscientia* as *certissima scientia* attributed to Cicero's *Pro Milone*. However, in Cicero's work there is no definition of that kind. This paper tries to investigate how it is possible that this definition was attribute to Cicero's *Pro Milone*.

**KEYWORDS:** *Conscientia*; Cicero; *Pro Milone*; *Thesaurus Linguae Latinae*; Robert I Estienne

In italiano, con il termine 'coscienza' ci riferiamo tanto alla capacità di riconoscere e distinguere il bene dal male quanto alla funzione psicologica e cognitiva propria della mente di essere presente a se stessa non meno che ai processi di apprensione della realtà che al suo interno hanno luogo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Un'ottima introduzione critica alla storia del concetto di coscienza, tanto nel senso di coscienza morale quanto in quello psicologico-cognitivo, è costituita dalla voce 'Conscience', redatta da É. Balibar per il *Vocabulaire européen des philosophies*, a cura di B. Cassin, Paris, Le Robert & Seuil, 2004, p. 260-273. L'ILIESI ha preso parte negli anni 2009-2011 al progetto Eurocores *CNCC-Conscience in a Natural and Cultural Context*, lanciato e coordinato dalla *European Science Foundation* (Strasbourg) i cui risultati più significativi sono stati raccolti nel volume a cura di F. Paglieri, *Consciousness in Interaction: The Role of the Natural and Social Environment in Shaping Consciousness*, Amsterdam, J. Benjamins, 2012, che contiene una sezione dedicata alla storia del concetto (p. 287-353). Interamente dedicato invece a questo rilevante tema di storia delle idee è il volume successivamente pubblicato nella collana 'Lessico Intellettuale Europeo', a cura di R. Palaia,

Analogamente avviene in altre lingue neo-latine come il francese o lo spagnolo per i termini corrispondenti di ‘conscience’ e ‘consciencia’, in virtù della comune derivazione dal latino *conscientia*. In tutti questi casi, un singolo sostantivo polisemico sta ad indicare sia la sfera della coscienza morale, quel foro interiore cui non sfuggono né colpa né responsabilità, sia la sfera dell’auto-trasparenza del mentale, che si oppone al dominio dell’inconscio e, al tempo stesso, consente una netta distinzione tra l’interiorità dell’io e l’alterità del mondo circostante. Nelle lingue germaniche, invece, per riferirsi alla coscienza morale oppure allo stato mentale cosciente si hanno a disposizione due termini distinti: in inglese, rispettivamente ‘conscience’ e ‘consciousness’ e, per esempio, in tedesco, ‘Gewissen’ e ‘Bewußtsein’. Come lascia intravedere già la loro etimologia, da un lato, i due termini della lingua inglese sono strettamente correlati al francese ‘conscience’ e all’aggettivo latino ‘consciūs’, d’altro lato, tanto ‘consciousness’ quanto ‘Bewußtsein’ sono evidenti lessicalizzazioni intese a designare lo stato soggettivo dell’esser cosciente. Di fatto, si tratta in quest’ultimo caso di neo-formazioni lessicali coniate in un preciso momento della storia di quelle lingue, per l’esigenza di esprimere l’emergenza di un concetto nuovo, distinto dal ben più antico concetto di coscienza morale e tuttavia ad esso per più versi collegato.<sup>2</sup> In altri termini, una medesima esigenza concettuale ed espressiva sta alla base così della polisemia della ‘coscienza’ nelle lingue neo-latine, come del conio di neologismi circa ‘l’esser cosciente’, che caratterizzano invece le lingue germaniche.

Tradizione lessicografica e storia delle idee concordano nel considerare l’emergere del concetto di coscienza nella sua valenza psicologica e cognitiva come un fenomeno relativamente recente, tipico della prima età moderna. Infatti, mentre *conscientia* è termine già impiegato da autori classici come Cicerone o Quintiliano, per indicare la coscienza morale, non

---

*Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, Olschki, 2013. La presente nota trae origine dal lavoro preparatorio e dai materiali raccolti per la redazione del mio contributo *Leibniz, Locke e l’idea moderna della coscienza di sé*, ibid., p. 169-192.

<sup>2</sup> Con buona probabilità dobbiamo a R. Cudworth l’introduzione del termine ‘consciousness’ nel *The True Intellectual System of the Universe* (London, R. Royston, 1678, I, iii, p. 159) e a Chr. Wolff il conio del corrispondente tedesco ‘Bewußtsein’, nella cosiddetta *Deutsche Metaphysik*, vale a dire i *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Frankfurt u. Leipzig, 1719, *passim*). In proposito mi permetto di rinviare al mio *Leibniz, Locke e l’idea moderna della coscienza di sé*, p. 173-175.

possediamo prove testuali anteriori al XVII secolo di un diverso uso di quel termine o dei suoi equivalenti nelle lingue volgari, né tantomeno attestazioni dell'uso di neologismi quali 'consciousness' o 'Bewußtsein'. La critica filosofica si è divisa nell'ascrivere la paternità del nuovo concetto di coscienza, riflessivo e cognitivo, al pensiero metafisico di Descartes ovvero all'indagine lockiana sui contenuti e le operazioni dell'intelletto, mentre è concorde nell'individuare proprio nell'elaborazione di quel concetto una cifra caratteristica della modernità. Anche l'antico concetto di coscienza morale richiedeva, a ben vedere, un soggetto dotato di interiorità e capace, per così dire, di oggettivarsi a sé medesimo, come testimoniano le immagini tradizionali del teatro o, ancor più, del tribunale della coscienza. Tuttavia, quella capacità insieme reduplicativa e oggettivante era esclusivamente indirizzata alla valutazione dei comportamenti dotati di rilevanza morale e, in generale, al discernimento del bene dal male. Che si trattasse del *daimon* socratico o del testimone della legge morale iscritta nei cuori degli uomini, secondo la lettera paolina ai Romani,<sup>3</sup> la voce della coscienza parlava la lingua normativa della prescrizione e del giudizio morale conseguente, con l'immediatezza dell'evidenza intuitiva piuttosto che con la persuasività discorsiva di un argomento. Né si discosterà da questo schema concettuale la *certissima scientia* che secondo Agostino contraddistingue la consapevolezza del possesso della fede da parte del credente, poiché, anche in questo caso, la coscienza testimonierebbe l'indubitabilità di un'evidenza immediata, quella propria della visione.<sup>4</sup> Solo molto più tardi, dopo un lungo e complesso processo di preparazione, il nuovo concetto di coscienza si definisce, abbandonando i limiti della sfera morale e finendo per riferirsi alla più ampia generalità dei contenuti della mente: sensazioni, pensieri, volizioni, emozioni, desideri. Solo su questo presupposto la coscienza potrà infine definirsi come riflessione della mente su se stessa, in funzione della trasparenza di contenuti e operazioni mentali alla mente stessa.

Sullo sfondo del quadro storico-concettuale che si è pur così sommariamente tratteggiato non può che destare una certa meraviglia nello studioso interessato alla storia dell'idea di coscienza uno dei passi talora riportati dalla tradizione lessicografica e dalla critica, come citazione da Cicerone. Ci riferiamo al luogo in cui la coscienza viene definita come

---

<sup>3</sup> *Rm* 2, 15-16.

<sup>4</sup> *De Trin.* XIII 1, 3.

*certissima scientia et (ut sic dicam) certitudo eius rei quae animo nostro inest: sive bonum sive malum*, che si trova ad esempio alla voce 'Bewußtsein' (sezione III. *Geschichte*) dell'autorevole *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, riferita alla ciceroniana orazione *Pro Milone*, 63.<sup>5</sup> Nella sinteticità di quella definizione, infatti, troviamo accomunati elementi che appaiono a buon diritto piuttosto disomogenei: il riferimento esclusivo alla sfera della morale, che è il tratto più specifico del concetto primitivo di coscienza, che ben si attaglia ad un testo di epoca classica, accanto all'identificazione del medesimo concetto con la rigosità della scienza, che invece sembrerebbe del tutto estranea all'idea tradizionale di coscienza morale, per non dire del ricorso alla stessa espressione *certissima scientia*, che altrimenti conosciamo (in un uso pur tuttavia leggermente diverso, come si è visto) solo in quanto attestata da Agostino nel *De Trinitate*. Forse che non ci sono sufficienti elementi per nutrire una meraviglia non scevra di qualche perplessità? Certamente ve ne sono, per la semplice ragione che una semplice verifica sui testi ci informa che quella definizione non soltanto non si trova nella *Pro Milone*, ma neppure in altri testi di Cicerone. La questione si sposta allora dal campo della storia delle idee a quello della tradizione degli studi: come è stato possibile che quella definizione pseudo-ciceroniana sia entrata a far parte della storia del concetto di coscienza? E a quale fonte possiamo farla risalire? Non mancavano le ragioni per una piccola indagine e qualche riflessione.

(A. L.)

\* \* \*

È noto che le opere più strettamente filosofiche (ma non soltanto quelle) di Marco Tullio Cicerone hanno avuto una fortuna assai significativa nella prima età moderna anche come testi da cui trarre definizioni, spiegazioni di termini, nozioni o concetti particolarmente rilevanti in ambito filosofico, politico e teologico. È questo, per esempio, il caso di *conscientia*; oltre all'adagio *conscientia mille testes* riportato però da Quintiliano,<sup>6</sup> che ebbe

---

<sup>5</sup> Vedi A. Diemer, *s.v.* 'Bewußtsein', in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1: A-C, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1971, col. 890.

<sup>6</sup> Quint. *Inst. or.* V 11, 41.

una significativa ‘fortuna critica’<sup>7</sup> proprio agli albori della modernità, anche in Cicerone potevano rintracciarsi espressioni rilevanti relative alla *conscientia*.<sup>8</sup> Una di queste si trova nell’orazione *Pro Milone*, pronunciata da Cicerone (ma con esito negativo) l’otto aprile del 52 a.C. in difesa di Tito Annio Milone per via dell’uccisione di Publio Clodio Pulcro. In un clima socio-politico particolarmente teso e violento (di cui si ebbe chiaro sentore anche durante il processo)<sup>9</sup> Milone fu condannato e, pertanto, costretto ad andare in esilio a Marsiglia; morì successivamente nel 48 a.C., dopo essere tornato da Marsiglia, in occasione di un attacco anti-cesariano alla città di Compsa, in Irpinia.<sup>10</sup> Malgrado l’esito negativo di quella che perfino Quintiliano<sup>11</sup> definì un’*oratiuncula*, pronunciata in occasione del processo, Cicerone, successivamente, rielaborò profondamente il discorso dell’orazione, producendo un testo così efficace ed elegante da divenire uno degli indiscussi punti di riferimento della prosa giuridica ciceroniana.<sup>12</sup> Milone stesso venne a conoscenza della rielaborazione dell’orazione da parte di Cicerone durante la sua permanenza a Marsiglia; come riferisce un passo della *Storia romana* di Cassio Dione,<sup>13</sup> Milone si diceva ironicamente felice per il fatto che, se Cicerone avesse pronunciato effettivamente

---

<sup>7</sup> L’espressione è, infatti, attestata da Erasmo negli *Adagia collectanea* fin dalla prima edizione parigina (Parisii, MCCCCC) al n. 176; assieme (a seguire) all’espressione *ubi amici, ibi opes* (sempre riportata nel medesimo luogo da Quintiliano come una delle massime che *a vulgo recepta sunt*) risalente a Plauto, *Truculentus* 885: *ubi amici, ibidem sunt opes*. Il commento esplicativo è assai breve: *Utrunque a Fabio proverbi loco ponitur. Primus in tyrannos et factiosos dictum, posterius in eos, qui in mendacio depraehenduntur*. Tre secoli più tardi, la troviamo attestata nella raccolta largamente tributaria degli *Adagia* erasmiani, pubblicata a Londra da Robert Bland sotto il titolo di *Proverbs, chiefly Taken from the Adagia of Erasmus with Explanations, and further Illustrated by Corresponding Examples from the Spanish, Italian, French and English Languages* (vol. 1, 1814), dove viene tradotta: “Conscience is as a thousand witnesses” (p. 237).

<sup>8</sup> Per un primo orientamento sulla trattazione ciceroniana della coscienza (anche in riferimento all’orazione *Pro Milone*) si veda ora C.A. Viano, *La scintilla di Caino: Storia della coscienza e dei suoi usi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013, p. 43-47.

<sup>9</sup> Di ciò abbiamo notizia dalla *Vita di Cicerone* (35) di Plutarco.

<sup>10</sup> L’attacco contro Compsa e la conseguente morte di Milone sono brevemente descritti da Giulio Cesare nel *De bello civili* (III 22).

<sup>11</sup> *Inst. or.* IV 3, 17.

<sup>12</sup> A questo proposito è particolarmente indicativo il giudizio di Quinto Asconio Pediano nel suo commentario alla *Pro Milone*: *Itaque non ea qua solitus erat constantia dixit. Manet autem illa quoque excepta eius oratio: scripsit vero hanc quam legimus ita perfecte ut iure prima haberi possit* (42 Clark).

<sup>13</sup> XL 54.

quell'orazione durante il processo, non avrebbe potuto gustare le triglie tanto saporite di Marsiglia.

In un luogo dell'orazione<sup>14</sup> (rielaborata), compare significativamente il termine *conscientia*: *Magna vis est conscientiae, iudices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccarint* (XXIII 61). Sempre alla *Pro Milone*, in particolare al § 63, è stata più volte attribuita – anche in tempi recenti,<sup>15</sup> seppure con qualche eccezione –<sup>16</sup> la definizione di *conscientia* come *certissima scientia et (ut sic dicam) certitudo eius rei quae animo nostro inest: sive bonum, sive malum*. Ora, di questa definizione non vi è traccia alcuna nell'orazione. Un'espressione simile (ma di senso completamente diverso) a quella (presunta) ciceroniana si legge semmai nel *De Trinitate* di Agostino di Ippona: *Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est: sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia* (XIII 1, 3). Nel passo agostiniano, tuttavia, si dice che la presenza della fede nel cuore del credente è testimoniata dalla coscienza e riconosciuta *certissima scientia*. Come è facile comprendere, trattandosi di una indiretta, ma pregnante definizione di *fides* da parte di Agostino, non è casuale che il passo del *De Trinitate* sia stato considerato e commentato da Tommaso d'Aquino nella *Quaestio* 10 (*De mente*), *articulus* 9 (*Utrum mens nostra cognoscat habitus in anima existentes per essentiam suam vel per aliquam similitudinem*) *Obiect.* 8 delle

---

<sup>14</sup> Il termine compare due volte nel § 61 e nei §§ 64 e 83.

<sup>15</sup> Cfr. per esempio Diemer, *s.v.* 'Bewußtsein', coll. 888-896: "Die Geschichte des B.-Begriffs im engeren Sinne wie auch des B.-Problems beginnt im *lateinischen* Sprach- und Denkbereich. Die genannte Doppelbedeutung findet sich häufig, so bei Seneca und Cicero, der *conscientia* definiert als 'certissima scientia et (ut sic dicam) certitudo eius rei quae animo nostro inest: sive bonum, sive malum' [1]" (col. 890; [1]: 'Cicero, *Pro Milone* 63'). In E. Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York, de Gruyter, 1998, a riprova del fatto che "In dem *conscientia*-Begriff der lateinischen Antike scheint schon in der ethischen Bedeutung als *Gewissen* die konkomitierende Funktion im Sinne einer zum eigenen Verhalten stellungnehmenden, beobachtenden Instanz durch" (p. 6) si legge in nota: "Cicero schreibt: 'Certissima scientia et certitudo eius rei quae animo nostro inest: sive bonum, sive malum.' (M. T. Cicero, *Pro Milone*, Opera quae supersunt omnia, ed. C. Orellius, Vol. II, 63, Paris 1825.)" (n. 4).

<sup>16</sup> J. Jehasse, *La renaissance de la critique: L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1976, p. 652 n. 11.

sue *Quaestiones disputatae de veritate* e che abbia ricoperto un ruolo significativo anche nella disputa fra Arnauld e Malebranche.<sup>17</sup>

Evidentemente occorre capire come mai si sia generato questo ‘equivoco’ relativo alla falsa attribuzione di tale definizione di *conscientia* come *certissima scientia* alla *Pro Milone*. È possibile che la (distratta) ‘tradizione’ che ascriveva a Cicerone l’espressione in questione abbia preso le mosse dalla voce *conscientia* del *Dictionarium, seu Latinae linguae Thesaurus* di Robert I Estienne<sup>18</sup> (Parigi, 1503[?]-Ginevra, 1559) pubblicato, vivente Estienne, nelle tre edizioni del 1531, 1536 e 1543,<sup>19</sup> uno dei lessici latini certamente più celebri.<sup>20</sup> Nella prima edizione stampata a Parigi nel 1531,<sup>21</sup> tuttavia, alla voce *conscientia*, dopo una breve definizione in lingua francese, sono riportate tre citazioni ciceroniane, la prima dal *De senectute* (8 [III 9]), la seconda proprio dall’orazione *Pro Milone* (ossia dal § 61, benché non vi sia alcuna indicazione), la terza dalle *Epistulae ad Atticum* (14 [XIV 11, 1]), come si osserva dall’immagine della prima edizione del *Thesaurus* di Estienne riprodotta di seguito:

---

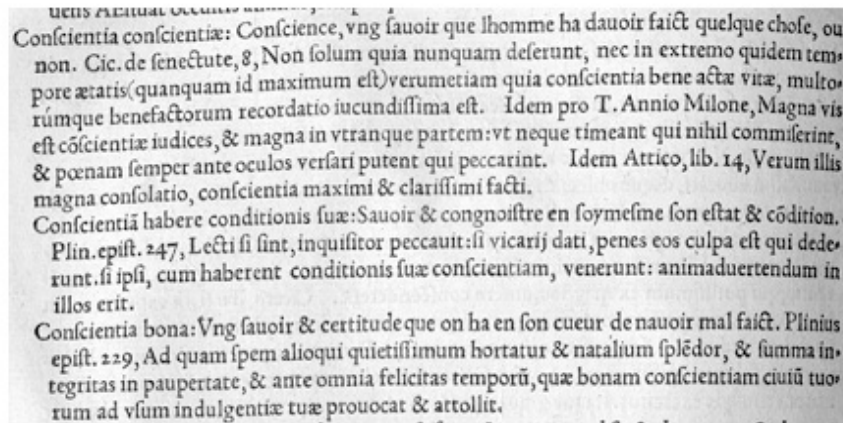
<sup>17</sup> Per ulteriori dettagli cfr. T. M. Schmaltz, *Malebranche’s Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996, p. 40 ss.

<sup>18</sup> Sull’attività editoriale degli Estienne cfr. per un primo e rapido orientamento F. Barbier, *Storia del libro: Dall’antichità al XX secolo*, Postfazione di M. Infelise, Traduzione di R. Tomadin, Bari, Dedalo, 2004 (ed. or. *Histoire du livre*, Paris, HER/Armand Colin, 2000), p. 199 ss. Maggiori approfondimenti nella monografia di E. Armstrong, *Robert Estienne Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 (rist. 2011).

<sup>19</sup> Cfr. in merito E.E. Brandon, *Robert Estienne et le dictionnaire français aux XVI<sup>e</sup> siècle*, Baltimore, J.H. Furst Company, 1904 (rist. Genève, Slatkine Reprints, 1967), p. 55-59.

<sup>20</sup> Sui lessici e sui dizionari della prima età moderna, cfr. il lavoro di J. Considine, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

<sup>21</sup> *Dictionarium, seu Latinae linguae Thesaurus, non singulas modo dictiones continens, sed integras quoque Latine & loquendi, & scribendi formulas ex optimis quibusque authoribus accuratissime collectas. Cum gallica fere interpretatione, Parisiis, ex officina Roberti Stephani, M. D. XXXI, Cum priuilegio Regis, Ipsius priuilegii exemplum in calce operis perscriptum inuenies.*



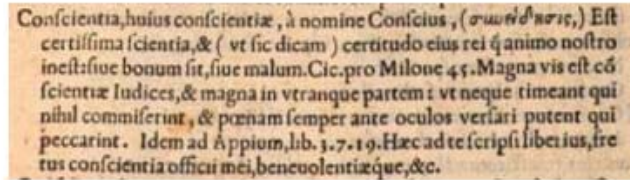
La definizione, invece, è presente nelle due successive edizioni del *Thesaurus* stampate da Estienne a Parigi rispettivamente nel 1536<sup>22</sup> e nel 1543;<sup>23</sup> alla p. 378 dell'edizione del 1543 si legge chiaramente la definizione *Conscientia, huius conscientiae, à nomine Conscijs, Est certissima scientia, & (ut sic dicam) certitudo eius rei quae animo nostro inest: siue bonum sit, siue malum*. Subito di seguito, dopo l'indicazione "Cic. pro Milone, 45", si trovano le righe ciceroniane effettivamente presenti nell'orazione *Pro Milone* (*Magna vis est conscientiae...*).

La medesima definizione è rintracciabile alla p. 710 del primo volume del *Dictionarium seu Thesaurus Latinae linguae* di Estienne curato ed emendato da Mario Nizzoli (Nizolio)<sup>24</sup> (Boretto, 1488-Brescello, 1566)<sup>25</sup>:

<sup>22</sup> *Dictionarium, seu Latinae linguae Thesaurus, non singulas modo dictiones continens, sed integras quoque Latine & loquendi, & scribendi formulas. Ex Catone Cicerone Plinio auunculo Terentio Varrone Livio Plinio secundo Virgilio Caesare Colvmella Plauto Martiale. Cum Latine grammaticorum, tum varii generis scriptorum interpretatione. Parisiis, Ex officina Roberti Stephani., M.D. XXXVI.*

<sup>23</sup> *Dictionarium, seu Latinae linguae Thesaurus, non singulas modo dictiones contiens, sed integras quoque Latine & loquendi, & scribendi formulas ex optimis quibusque authoribus, ea quidem nunc accessione, ut nihil propemodum obseruatur dignum sit apud Oratores, Historicos, Poetas, omnis denique generis scriptores, quod hic non promptum paratumque habeat. Editio secunda, Parisiis, Ex Officina Roberti Stephani Typographi Regii, M. D. XLIII, Cum privilegio Regis.*

<sup>24</sup> Nel suo più celebre *Thesaurus Ciceronianus* (si è consultata l'edizione veneziana del 1566: *Nizolius, sive, Thesaurus Ciceronianus, Omnia Ciceronis verba, omnemque loquendi atque eloquendi varietate complexus, nunc iterum, Caelij Secundi Curionis herculeo labore atque industria, quanta parte auctior, ita ut plane alium, si cum alijs conferas, sis iudicaturus, Item, Index in extremo, in quo vulgaria verba, & barbara quamplurima subiectis Ciceronis purissimis verbis, indicantur, & ipse non contemnenda accessione*



La definizione di *conscientia* come *certissima scientia* si ritrova, poi, anche nel primo tomo dell'edizione del *Thesaurus* stampata a Basilea nel 1740<sup>26</sup> (che ebbe una diffusione particolarmente ampia) dopo l'edizione londinese del 1734. Come si legge nel frontespizio, il *Thesaurus* di Robert I Estienne di Basilea era un'opera considerevolmente corretta e accresciuta, anche grazie ad alcune annotazioni autografe provenienti da un codice ginevrino di Henri II Estienne (Parigi, 1528[?]-Lione, 1598), figlio di Robert I e autore del noto e fondamentale *Thesaurus linguae graecae* (1572). All'edizione di Basilea contribuì anche Anton Birr (1693-1762), professore di greco a Basilea. Prima delle citazioni tratte da Cicerone (si noti che qui il passo del *De senectute* è attribuito al § 9 dell'opera), si legge la definizione di *conscientia* (con l'aggiunta della traduzione greca del termine: *συνειδησις*) che *est Certissima scientia, & (ut sic dicam) Certitudo ejus rei quae animo nostro inest: sive bonum fit, sive malum*. Di seguito si riporta un'immagine della parte iniziale della voce *conscientia* presente nel *Thesaurus* di Basilea:

---

*locupletatus. Adiecimus etiam diversorum Ciceronis exemplarium collationem, qua ceu Thesei filo in singulis qui hic citantur, inquirendis, uti comodissime ac citra negotium licebit, Venetiis apud Nicolaum Beuilacquam, M D LXVI.*) Nizzoli riporta la sezione dell'orazione ciceroniana ("Magna vis est conscientiae...") attribuendola a "pro Mil. 113 a" (p. 87).

<sup>25</sup> *Dictionarium seu Thesaurus Latinae linguae non singulas dictiones modo continens, sed integras quoque Latine & loquendi, & scribendi formulas ex optimis quibusque authoribus, ea quidem nunc accessione, ut nihil propemodum observatur dignum sit apud Oratores, Historicos, Poetas, omnis denique generis scriptores, quod hic non promptum paratumque habeat, Nuper Venetiis impressus, Omnibus mendis diligenter expurgatus, & locupletatus, per, Marium Nizolium Brixellensem, Adiecta etiam uera & multiplici singulorum, uocabolorum interpretatione Graeca, suis, cuiusque capitibus apposita, Venetiis ex Sirenis Officina, Anno M D L I.*

<sup>26</sup> *Roberti Stephani lexicographorum principis thesaurus linguae latinae in IV. tomos divisus cui post novissimam Londinensem editionem, complurium eruditorum virorum collectis curis insigniter auctam, accesserunt nunc primum Henrici Stephani Rob. F. annotationes autographae ex codice Biblioth. P. Civit. Genev. Nova cura recensuit, digessit, ab auctorum citationibus atque interpretationibus falsis, interpolationibus supervacuis, mendisque quamplurimis repurgavit, Suasque passim animadversiones adjecit Antonius Birrius Philiaater Basil., Cum sacrae Caesareae ac Cathol. Majestatis Privilegio, Basileae, Typis & Impensis E. & J.R. Thurnisiorum fratrum, M DCC XL.*

CONSCIENTIA, æ. f. [συνείδησις] a nomine Confcius; est Certissima scientia, & (ut sic dicam) Certitudo ejus rei quæ animo nostro inest: five bonum sit, five malum. Cic. pro Milon. 63. Magna vis est conscientia, Judices, & magna in utramque partem: ut neque timeant qui nihil commiserint, & pœnam semper ante oculos versari putent, qui peccarint. Conscientia bene actæ vitæ, & recordatio bene factorum. Cic. de Senect. 9. Conscientia bene actæ vitæ, multorumque bene factorum recordatio jucundissima est.

Subito dopo la definizione del *Thesaurus*, si legge *Cic. pro Milon. 63. Magna vis est conscientia, iudices, et magna in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccarint*, ossia il luogo dell'orazione ciceroniana, indicato come § 63 invece che come § 61. Di conseguenza, l'indicazione "Cic. pro Milon. 63" non si riferisce alla definizione di *conscientia* come *certissima scientia* ma al luogo (effettivamente ciceroniano) immediatamente successivo (*Magna vis est conscientia...*).<sup>27</sup>

In conclusione, né in Cicerone né, più nello specifico, nell'orazione *Pro Milone* è rintracciabile una tale definizione di *conscientia* che, tra l'altro, risulta piuttosto 'moderna' e, pertanto, difficilmente ascrivibile a Cicerone. Se poi nel corso del tempo questo tipo di definizione è stata attribuita all'orazione ciceroniana, è probabile che l'equivoco si sia generato proprio a partire dalla voce del *Thesaurus*, dove l'indicazione del passo della *Pro Milone* si riferisce evidentemente a quanto segue e non a ciò che precede.

(F. V.)

---

<sup>27</sup> Il passo ciceroniano dell'orazione *Pro Milone* (indicato come "63 c. 23") è citato anche alla p. 1166 del *Novus Linguae Et Eruditionis Romanae Thesaurus post Ro. Stephani et aliorum Nuper etiam in Anglia eruditissimorum hominum curas, digestus, locupletatus, emendatus, et Georgio II, Defensori Fidei, et Pacatori Orbis, Bibliothecam Academiae suae, Georgiae Augustae, quae Gottingae est, invisenti, devoti animi pietate oblatas, A. D. XXX. Ivl. CID IDCC XXXXVIII, a Io. Matthia Gesnero, eloq. et poes. p. p. o. et Acad. Bibliothec. Cum privil. Sacr. Caes. Maiest. ac Serv. Reg. Pol. et El. Sax., Lipsiae, Impensis Casp. Fritschii Viduae et Bernh. Chr. Breitkopfii, M DCC XLIX.*, dopo la definizione di *conscientia* (a cui segue la versione greca *συνείδησις*) come "Vel scientia communis cum alio, vel certa apud animum nostrum nostrorum factorum scientia: posterior ratio frequentior".

REFERENCES:

- Armstrong, Elizabeth, *Robert Estienne Royal Printer: An Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 (rist. 2011).
- Balibar, Étienne, *Vocabulaire européen des philosophies*, B. Cassin (ed.), Paris, Le Robert & Seuil, 2004.
- Barbier, Frédéric, *Storia del libro: Dall'antichità al XX secolo*, Postfazione di M. Infelise, Traduzione di R. Tomadin, Bari, Dedalo, 2004 (ed. or. *Histoire du livre*, Paris, HER/Armand Colin, 2000).
- Brandon, Edgar E., *Robert Estienne et le dictionnaire français aux XVI<sup>e</sup> siècle*, Baltimore, J.H. Furst Company, 1904 (rist. Genève, Slatkine Reprints, 1967).
- Considine, John, *Dictionaries in Early Modern Europe: Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Diemer, Alwin, s.v. 'Bewußtsein', in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1: A-C, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1971.
- Jehasse, Jean, *La renaissance de la critique: L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1976.
- Lamarra, Antonio, "Leibniz, Locke e l'idea moderna della coscienza di sé", in Roberto Palaia (ed.), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, Olschki, 2013, p. 169-192.
- Pagliari, Fabio (ed.), *Consciousness in Interaction: The Role of the Natural and Social Environment in Shaping Consciousness*, J. Benjamins, Amsterdam, 2012.
- Palaia, Roberto (ed.), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, Olschki, 2013.
- Schlimgen, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York, de Gruyter, 1998.
- Schmaltz, Tad M., *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996.
- Viano, Carlo A., *La scintilla di Caino: Storia della coscienza e dei suoi usi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

ANTONIO LAMARRA  
ILIESI-CNR (Roma)  
antonio.lamarra@cnr.it

FRANCESCO VERDE  
ILIESI-CNR (Roma) / Sapienza Università di Roma  
francesco.verde@uniroma1.it



CLAUDIO BUCCOLINI

‘ANIMALE-MACCHINA’ E ‘GENIO MALIGNO’:  
DUE IDEE NON CARTESIANE NELL’*HARMONIE*  
*UNIVERSELLE* DI MERSENNE

**ABSTRACT:** In this note I criticize Robert Lenoble’s thesis concerning the presence of beast-machine theory in Mersenne’s *Harmonie universelle* (1636-37). I claim that the paragraph on which Lenoble grounds his interpretation presents, instead, a central concept for the Cartesian studies, namely that of the ‘evil genius’. The evil genius argument is used by Mersenne in relation to the problem of perception and knowledge, moreover, it is used against skepticism before the publication of Descartes *Discours de la méthode*.

**KEYWORDS:** Beast-machine; Descartes; Evil Genius; Perception; Skepticism; Mersenne

Nella sua classica monografia su Mersenne Robert Lenoble segnalava l’importanza di una pagina dell’*Harmonie universelle* (1636-37) nella quale riteneva fosse esposta la teoria dell’animale-macchina.<sup>1</sup> Mersenne, scrive Lenoble, “propose sans équivoque la théorie des animaux-machines”<sup>2</sup> e la sua interpretazione ha fatto scuola. Tuttavia il passaggio e le tesi illustrate sembrano configurare un dispositivo filosofico diverso da quello dell’animale-

---

<sup>1</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. 318-319; si veda anche p. 515: “... Les animaux ne pensent pas. Nous savons que, pour Mersenne, ils sont des simples machines”.

<sup>2</sup> Ibid., p. 501.

macchina cartesiano, cui Lenoble rinvia.<sup>3</sup> Mersenne infatti nell'*Harmonie universelle*, descrive l'animale come un organismo animato da un'anima senziente. I suoni che l'animale percepisce (il problema intorno al quale conduce l'analisi è quello della natura e della percezione del suono) sono sì descrivibili matematicamente e meccanicamente, ma senza che ciò comporti la piena e compiuta adesione a una teoria meccanicistica della percezione e l'esclusione dell'esistenza di specie intenzionali, di qualità, di spiriti e di processi di animazione che concorrono alla percezione e alla comprensione intellettuale del suono da parte dell'uomo. Nei medesimi paragrafi sui quali Lenoble si sofferma, inoltre, relativamente alla teoria della percezione e della conoscenza, Mersenne presenta un tema che avrebbe avuto lunga fortuna e importanti sviluppi negli studi cartesiani, quello della presenza e del possibile ruolo nei processi della sensibilità e della cognizione, di esseri di natura spirituale demonica, angeli o demòni, ontologicamente superiori all'uomo e in grado di condizionare le sue percezioni. Ipotesi che Mersenne formula autonomamente dalla pubblicazione del *Discours de la méthode* e della metafisica cartesiana, per contrastare le obiezioni scettiche in una prospettiva del tutto diversa. Elemento che evidenzia, tuttavia, come tale ordine di ipotesi, filosofiche e teologiche, siano parte di un pensiero e di una cultura che ha un'esperienza costante e pervasiva dell'intervento e dell'influsso di realtà angeliche e diaboliche che interagiscono con gli eventi concreti della quotidianità, al di fuori di ogni finzione o espediente metodologico (come autorevolmente si era sostenuto in relazione alle tesi esposte nelle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes<sup>4</sup>).

---

<sup>3</sup> Lenoble ricorda la centralità che l'idea di animale-macchina ha per la genesi del pensiero cartesiano secondo l'interpretazione di Alfred Espinas ("L'idée initiale de la philosophie de Descartes", *Revue de métaphysique et de morale*, 24, 1917, p. 253-278) e conclude: "le problème se posait pour Mersenne de la même manière, exactement, que pour Descartes" (*Mersenne*, p. 319 n.).

<sup>4</sup> T. Gregory, "Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle *Meditationes* di Descartes", *Giornale critico della filosofia italiana*, 28, 1974, p. 477-516: 481 n. Per il problema del Dio ingannatore si veda la bibliografia citata nel saggio di Gregory e successivamente il saggio di E. Scribano, "L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes", *Rivista di filosofia*, 90, 1999, p. 219-251; più recentemente si veda M. Spallanzani, "Fallacia vel deceptio. Descartes e gli inganni di Dio", *I castelli di Yale online*, 1, 2013, p. 1-23: <http://cyonline.unife.it/article/view/560/494>. Per il Dio ingannatore in Mersenne e relativamente alle obiezioni che pone a Descartes sia permesso rinviare, C. Buccolini, "Contra eos qui deum falsum dicere posse docent'. La genesi dell'obiezione di

Il meccanicismo di Mersenne come formulato nell'*Harmonie universelle* (1636-37) non è quello compiuto dei *Cogitata physico-matematica* (1644) o delle *Novae observationes physico-mathematicae* (1647)<sup>5</sup> ma è ancora in via di definizione, *in itinere*. Nell'*Harmonie universelle* la possibilità di applicare la matematica alla fisica, ovvero la possibilità di una *physico-matematica*, non è con formulata come alternativa a una fisica, una psicologia e una biologia di impianto scolastico in cui vi sono specie intenzionali, qualità reali (le quali, sottolinea Mersenne, non sono ‘enti di ragione’, come ritengono coloro che riducono la fisica al solo movimento della materia e il suono al solo movimento dell’aria), spiriti vegetali e animali, processi di animazione vegetativa e senziente. Mersenne non si oppone frontalmente né esclude la “philosophie ordinaire”, la filosofia che si insegna – e che lui stesso ha insegnato – nelle scuole: “afin que ie n’aye nul different avec les Philosophes ordinaires”.<sup>6</sup> La fisica dell'*Harmonie universelle* non è ancora pensata in alternativa e in netta contrapposizione con quella tradizionale; in essa si cercano ancora possibili vie di integrazione e di compromesso con la teoria delle qualità reali, evitando di trarre dal trattamento fisico-meccanico del suono la conseguenza radicale della loro riduzione alla quantità e al movimento,<sup>7</sup> nella convinzione di potere ancora avvalersi,

---

Mersenne sul Dio ingannatore”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 85 (87), 2006, p. 82-120.

<sup>5</sup> Il testo è pensato come conclusivo di una trilogia composta dai *Cogitata physico-matematica* e dalla *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, entrambi del 1644 (Bertier, Parisiis), da cui il titolo *Novarum observationum physico-mathematicarum tomus III*, Parisiis, Bertier, 1647.

<sup>6</sup> M. Mersenne, *Harmonie universelle*, 2 voll., Paris, Cramoisy, 1636 (in realtà il primo volume è del 1636, il secondo del 1637, e l’appendice che chiude l’opera *Nouvelles observations* risale al 1638); d’ora in poi citato come *HU* seguito dall’indicazione dei trattati cui ci si riferisce. L’esemplare appartenuto a Mersenne, sul quale sono presenti correzioni e integrazioni manoscritte dell’autore, è stato riedito in un’edizione anastatica curata da F. Lesure (3 voll., Paris, CNRS, 1963) dalla quale si cita; *Livre premier de la nature et des propriétés du son*, p. 5-6: “Toutesfois ie ne veux pas entierement reietter toutes sortes d’especes intentionnelles soit du Son ou des autres obiects, que mettent plusieurs pour establir vne liaison plus delicate entre la puissance et l’obiect, que n’est celle qui se fait par le moyen des qualitez exterieures naturelles, materielles et corporelles, comme s’il estoit necessaire de les despoüiller de ce qu’elles ont de trop grossier, pour les esleuer à vn degré d’estre plus eminent et plus spirituel, afin que ie n’aye nul different avec les Philosophes ordinaires, et que ce que ie diray dans ces liures de Musique ne depende de nulle opinion, et qu’il soit fondé sur la verité de l’experience et de la raison”.

<sup>7</sup> *HU*, *Livre premier*, p. 1: “il est donc à propos auant que passer outre de sçavoir si le Son, qui est le suiet, ou l’obiet de la Musique et de l’ouye, a vn estre reel, et quel il est: car il

reinterpreandola, della teoria dei misti dei “Philosophes ordinaires”.<sup>8</sup> La fisico-matematica delle opere mersenniane degli anni Trenta è ancora formulata all’interno di una concezione in senso lato ‘aristotelica’ e certamente scolastica del sapere. Il distacco da quel sistema di sapere e l’opzione univoca per un’idea di scienza fondata su un’epistemologia matematica andrà gradualmente e lentamente emergendo, districandosi dalla cultura da cui ancora muovevano le *Quaestiones in Genesisim* (1623). Ciò sarà possibile con l’identificazione via via più sicura di un nuovo sapere che a partire dalla fisica meccanicistica e dalle dimostrazioni matematiche si integri con la teologia cattolica rinnovando, su nuove basi epistemologiche, la continuità fra scienza naturale e scienza del divino.

Relativamente ai processi di animazione e di percezione, la compatibilità con la filosofia ‘ordinaria’ è dichiarata da Mersenne fin dall’avvio del *Traité de la voix*: gli animali posseggono un’anima che li ‘informa’ e la cui ‘virtù motrice’ è causa della voce, come anche della vista, dell’udito e di tutte le altre facoltà dell’animale.

L’animale non è una macchina, un automa, proprio perché i suoi organi sono ‘animati’; se dunque si può definire ‘voce’ l’emissione di suono prodotta da uno strumento o da un automa mediante pesi, congegni, molle, ruote, ossia meccanicamente “sans l’entremise des organes viuans et animez”, ciò è possibile soltanto perché tale termine viene preso ‘in prestito’, accomodato (“par emprunt”); si tratta cioè di similitudine, di analogia, non di univoci processi meccanici. La voce prodotta dagli animali,

---

s’en trouue plusieurs qui croyent que le Son n’est rien, s’il n’est entendu, et que c’est vne simple impression de l’air qui ne doit point estre appelée Son, s’il n’y a quelque oreille qui l’entende et qui la distingue d’auec les autres choses; certainement si cela est, il faut que l’ouye luy donne la nature de Son, comme l’imagination et l’entendement donnent l’estre aux pensées imaginaires et aux fantosmes, que l’on appelle estres de raison. Quant à mon particulier, j’estime que le Son n’est pas moins reel deuant qu’il soit entendu, que la lumiere, ou les couleurs, et les obiets des autres sens extérieurs auant qu’ils soient apperceus, et que les Sons ne laisseroient pas d’estre ce qu’ils sont, encore qu’il n’y eust nulle oreille. Ce que ie dirois tousiours, bien que j’eusse aduoüé que le Son ne fust pas different d’auec le mouuement de l’air”.

<sup>8</sup> *HU, Livre premier, 6-7*: “Mais parce que l’on croit que toutes sortes de corps enferment et contiennent de l’air dans leurs pores, et que les Philosophes ordinaires tiennent que tout corps mixte est composé des quatre Elemens, à sçauoir de la terre, de l’eau, de l’air, et du feu, l’on peut adiouster que l’air enfermé dans le corps fait semblablement vn Son, puis qu’il est agité aussi fort que le corps où il est enfermé, soit qu’il face vne partie essentielle dudit corps, ou qu’il en remplisse seulement les petites cautez, que l’on appelle pores”.

dalla virtù dell'anima motrice, non è prodotta meccanicamente. Se anche è possibile studiare e descrivere meccanicamente e matematicamente la fisiologia e la fisica della produzione del suono, il movimento da cui esso è prodotto nell'animale proviene dalla virtù motrice ("l'ame des animaux a la force et la puissance de mouvoir", "cette puissance s'appelle motrice, ou mouuante")<sup>9</sup> che 'risiede' nei tendini, secondo la fisiologia degli spiriti. La tensione fra i due modelli, meccanicistico e 'ordinario' è costitutiva dell'equilibrio teorico dell'*Harmonie universelle* ed esclude esplicitamente che gli animali siano macchine o automi, se non per analogia:

Premiere proposition. *La faculté ou vertu motrice de l'ame est la principale, et la premiere cause de la voix des animaux, et a son siege dans les tendons.*

[...] Or il faut remarquer que j'ay dit, des animaux, afin que l'on sçache que ie ne traite pas icy de la voix des Orgues; ou des autres voix qui se forment par le vent sans l'entremise des organes viuans et animez, bien que la plus grande partie de telles voix dépendent de la faculté motrice de l'homme, qui imite la voix des animaux par le moyen de l'air, du vent, des rouës, des poids, et de plusieurs autres ressorts; mais ces voix imitées n'ont le nom de voix que par emprunt de celles dont nous traitons en ce discours.<sup>10</sup>

Tale analogia, la possibilità di parlare delle azioni animali come di azioni meccaniche non consiste nella concezione dell'animale-macchina, che intende gli animali come composti di sola estensione materiale e movimento, ma nella mancanza di libertà. Il discrimine fra l'animazione della bestia e quella dell'uomo risiede nella libertà della volizione e della scelta, nel giudizio che governa l'azione; in termini religiosi, nel libero arbitrio. Mersenne piuttosto che fare del movimento che governa l'azione dei corpi degli animali un impulso meccanico, evoca la questione tradizionale del ruolo dell'immaginazione, comune a uomini e bestie, nel produrre un'azione in conseguenza di un impulso non solo necessario ma frutto di un'elaborazione che non è ancora ragionamento ma che precede o accompagna la volizione; tema già ampiamente discusso nella tradizione dei

---

<sup>9</sup> HU, *Traitez de la voix, et des chants, Livre premier*, p. 1-2: "Je ne veux pas m'amuser à expliquer le nombre des facultez et des puissances de l'ame, car ie suppose que l'on entend la Philosophie ordinaire; ie diray seulement que l'ame des animaux a la force et la puissance de mouvoir toutes les parties du corps qu'elle informe, comme elle a la puissance de voir, d'oüir, et de faire ses autres fonctions, et que cette puissance s'appelle motrice, ou mouuante".

<sup>10</sup> Mersenne, *Traitez de la voix*, 1-2.

commenti al *De anima* con esiti a lungo dibattuti nelle filosofie del Rinascimento. È difficile, secondo Mersenne, spiegare come l'immaginazione muova tutte le parti del corpo (in particolare, dati i problemi che si stanno discutendo, quelle necessarie al parlare) senza ritenere che essa possedga i 'semi di conoscenza' che vengono attivati dalla presenza dell'oggetto – secondo la prospettiva agostiniana e la tradizionale fisiologia degli spiriti – o senza ritenere che l'animazione e l'anima stessa sia un 'movimento perpetuo' autocinetico; tema anche questo ampiamente presente nel dibattito sull'anima e sull'animazione nelle filosofie rinascimentali. Rispetto a tale idea è necessario considerare la distanza fra tale concezione intelligibile e spirituale del movimento dell'anima e la nozione meccanica e fisica di movimento locale che Mersenne limita solo agli oggetti che agiscono sui sensi e ai processi fisici della sensibilità. L'attività della conoscenza cui qui si allude è un 'movimento interno' concomitante a quello 'esterno' locale degli oggetti; esso è 'necessario' nel caso degli animali, libero in quello dell'uomo:

Mais il est difficile d'expliquer la maniere dont vse l'imagination pour mouvoir toutes les parties qui sont necessaires à la parole, et comme elle peut connoistre le son qu'elle imite: si ce n'est que l'on die que Dieu a mis les principes et la semence de toutes les connoissances dans ladite imagination, qui a seulement besoin de la presence de l'objet qui excite et réueille sa puissance et sa notion; ou qu'elle a vn mouuement perpetuel qui suit necessairement les mouuemens extérieurs des objets dans les animaux, et librement dans les hommes.<sup>11</sup>

Tale movimento perpetuo è pensato ancora come attività e animazione, e in rapporto alle tesi dei semi di conoscenza agostiniani forse presenti nell'immaginazione ed è pensato entro tali riferimenti perché diversamente non sarebbe possibile, secondo Mersenne, comprendere come l'immaginazione possa muovere il corpo; al di fuori, quindi, di una teoria esclusivamente meccanica dell'immaginazione.

Quando nella pagina evocata da Lenoble Mersenne parla del modo in cui gli animali agiscono, egli pone il più ampio problema della possibilità di conoscere il modo in cui dalla percezione si giunga alla conoscenza e come la mente dell'uomo possa giudicare e produrre, diversamente dall'animale, azioni libere e conoscenze intellettuali e certe. Mersenne, ancora legato alla tradizione scolastica, non nega che nel passaggio dal materiale dei sensi allo

---

<sup>11</sup> *HU, Traitez de la voix*, p. 48.

spirituale dell'intelletto e alla conoscenza possano concorrere, come intermediari, esseri rappresentativi e specie:

*Proposition 52. Determiner en quelle maniere l'oreille apperçoit le son, et ce que c'est que l'action de l'oüie: si c'est elle qui connoist le son, ou si cét office appartient à l'esprit.*

L'une des plus grandes difficultez de la Physique consiste à sçavoir comme se font les operations des sens, et de quelle maniere procede l'esprit pour connoistre les obiets qui luy sont presentez, et toutes leurs conditions et leurs proprietz dont on s'est figuré vn estre representatif, ou vne image et vne espece qui supplee la presence de l'object, laquelle semble trop grossiere pour pouuoir entrer dans les sens, ou dans l'esprit [...].<sup>12</sup>

Il discrimine fra uomo e animale è individuato nel fatto che a partire da tali rappresentazioni, l'animale, che non ha l'anima razionale, ossia l'intelletto, agisce in modo necessitato, seguendo necessariamente le impressioni dei sensi allo stesso modo in cui un orologio necessariamente segue i pesi e le molle che lo tirano:

Le dis donc premierement que l'oreille ne connoist pas les sons, et qu'elle ne sert que d'instrument et d'organe pour les faire passer dans l'esprit qui en considere la nature et les proprietz, et consequemment que les bestes n'ont pas la connoissance desdits sons, mais la seule representation, sans sçavoir si ce qu'elles apprehendent est vn son ou vne couleur, ou quelqu'autre chose; de sorte que l'on peut dire qu'elles n'agissent pas tant comme elles sont agitees, et que les objets font vne telle impression sur leurs sens, qu'il leur est necessaire de la suiure, come il est necessaire que les roües d'une horloge suiuent le poids ou le ressort qui les tire.<sup>13</sup>

Come si vede, il problema è quello di un'azione necessaria, non quello di un'azione meccanica compiuta da una macchina, in rapporto a una libera, in quanto gli organi degli animali sono animati e le loro azioni assimilabili alle operazioni delle macchine soltanto 'par emprunt', non in senso proprio.

Parlare del saggio di Lenoble dopo settant'anni significa certamente, nell'intenzione di chi scrive, celebrarne l'importanza e la centralità; il testo rimane fondamentale e insuperato negli studi mersenniani per la visione d'insieme che offre e per la grande conoscenza dei testi. Se qui ci si permette di discuterne alcuni assunti è per il grande risalto che la monografia continua ad avere su questioni specifiche e precise nella letteratura mersenniana.

---

<sup>12</sup> Ibid., 79.

<sup>13</sup> Ibid.

La centralità del testo analizzato per la teoria della conoscenza di Mersenne è stata fortemente evidenziata da Lenoble e successivamente da Alistair C. Crombie,<sup>14</sup> ma non vi si è colto un tema che Mersenne presenta nelle righe immediatamente successive, quello dell'ipotesi che nei processi della percezione e della conoscenza umana possano intervenire entità demoniche ontologicamente superiori all'uomo: angeli, diavoli o addirittura Dio stesso; ipotesi che quando sarà presentata da Descartes in sede metafisica sarà destinata ad alimentare i dibattiti dei contemporanei come della critica e della storiografia successiva. L'ipotesi mersenniana è profondamente diversa e indipendente da quelle cartesiane sia relativamente al tipo di conoscenza, di carattere matematico ipotetico che intende avvalorare, sia rispetto all'idea di Dio, di cui Mersenne non afferma mai che possa essere ingannatore (ipotesi che fra l'altro è teologicamente sostenibile quanto alla falsità di alcune affermazioni bibliche e profetiche, ma non va intesa come orientata a una finalità morale malvagia<sup>15</sup>). Diversamente che nella metafisica cartesiana, il Dio di Mersenne potrebbe fare a meno di creare la realtà materiale e limitarsi a crearne le sole specie, trasmettendole alla nostra percezione; tesi radicalmente immaterialistica che contro le obiezioni degli scettici esclude l'esistenza della realtà esterna degli oggetti della percezione proprio per avvalorare l'idea che il conoscere sorga dalla connessione, dal calcolo logico di proposizioni vere fondato su assiomi e riferito a oggetti conosciuti in quanto possibili. La Scrittura non certifica se Dio abbia realmente creato gli oggetti reali che noi percepiamo o soltanto le loro specie. L'ipotesi di Mersenne non presenta un Dio ingannatore, ma un Dio che potrebbe aver creato le sole specie delle cose, trasmesse o immesse in menti in grado di conoscere mediante procedimenti logico-ipotetici. Ipotesi meno radicale quella che invece evoca angeli o demòni, entità in grado di muovere le specie esistenti e indurre nell'uomo la percezione di oggetti non realmente presenti, condizionandone l'assenso e il giudizio. Mersenne espone questa seconda ipotesi sia nel testo dell'*Harmonie universelle*, ove l'argomento è presentato in riferimento ad un angelo che potrebbe 'muovere i nervi' e gli

---

<sup>14</sup> A. C. Crombie, *The Study of the Senses in Renaissance Science*, in Id., *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1990, p. 379-398: 388-389. Crombie si limita a constatare: "his relations here [=physiology of hearing; mechanism of perception] with Descartes and Hobbes are beyond the scope of our present purposes" (p. 388).

<sup>15</sup> Si veda Gregory, "Dio ingannatore"; Buccolini, "Contra eos".

spiriti creando la percezione interna di un oggetto che non avrebbe un corrispettivo reale, sia nel testo latino degli *Harmonicorum libri* pubblicati nel 1636 (versione più concisa dello scritto francese sull'armonia), ove l'argomento è riferito, in chiave antiscettica, agli inganni del diavolo che potrebbe usare le specie intenzionali per originare all'interno della mente umana la percezione di oggetti non esistenti. In entrambi i casi Mersenne sottolinea che ciò sarebbe comunque sempre possibile a Dio che senza creare la realtà esterna, la cui concreta esistenza non è dimostrabile in sede metafisica e teologica, potrebbe limitarsi a produrne le apparenze o le specie percepite.

Il problema che alla percezione possano non corrispondere oggetti realmente esistenti è posto da Mersenne fin dalle *Questions inouyes* (1634) nel senso di un immaterialismo radicale contrapposto alla teoria aristotelica della conoscenza e in dibattito con le obiezioni scettiche. Non è possibile dimostrare se esistano oggetti reali o invece le sole apparenze e specie intenzionali impiegate da Dio per farceli conoscere:

Et nous n'avons point de demonstration, par laquelle nous puissions convaincre l'opinion de ceux qui soustendroient que la terre, l'eau, les Astres, et tous les corps que nous voyons, ne sont que des apparences et des especes intentionnelles, supposé que Dieu puisse user de ces especes, ou accidens, pour nous faire paroistre tout ce que nous voyons. Car on ne peut dire que l'on sçache aucune chose comme il faut, selon les loix et les notions qu'Aristote, et les autres Philosophes donnent de la science<sup>16</sup>.

L'argomento antiscettico di Mersenne è che, posta un'ipotesi immaterialista, la scienza, intesa come istituzione ipotetica di rapporti logico-matematici (sillogismi o dimostrazioni sintetiche, nel caso dei geometri), continuerebbe ad essere certa e vera, poiché le scienze, quanto al loro oggetto, possono procedere condizionalmente e concludere in modo assoluto, come la matematica.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> M. Mersenne, *Questions inouyes*, Paris, Guenon, 1634, q. 18; éd. par A. Pessel, Paris, Fayard, 1985, p. 53.

<sup>17</sup> Ibid., p. 54: "Quant aux Mathematiques, si on leur oste la possibilité de la quantité, il semble qu'on leur oste le fondement, sur lequel elles établissent leurs demonstrations, et qu'elles ne peuvent tout au plus user que de la moindre demonstration que l'on appelle *à posteriori*; quoy que l'on puisse dire qu'il n'est pas nécessaire que leur sujet, ou leur object soit possible, d'autant qu'elle peuvent proceder conditionnellement, et conclurre absolument: par exemple, encore qu'il n'y eust point de quantité possible, les Mathematiciens peuvent dire, s'il estoit possible de faire un triangle rectangle, c'est chose assurée que l'hypotenuse ou la soustendante de l'angle droit seroit un quarré egal aux quarez des deux autres costez: de là vient que l'on peut dire que la pure Mathematique est

A partire da questa tesi del 1634, Mersenne elabora un altro argomento meno radicale. Non Dio ma una creatura angelica può utilizzare specie create per interferire con i processi cognitivi dell'uomo. È questa l'ipotesi evocata nell'*Harmonie universelle* e negli *Harmonicorum libri* per dimostrare contro le critiche scettiche che esistono conoscenze certe e indiscutibili che sono tali non in quanto fondate sulla conoscenza della realtà degli oggetti conosciuti, ma in quanto costruzioni logiche, e precisamente in quanto rapporti logico-matematici fra fenomeni a partire da percezioni. Il fatto che tali percezioni possano riferirsi o meno alla realtà degli oggetti conosciuti non inficia il processo logico della conoscenza scientifica operata dall'intelletto logico-matematico. La conoscenza scientifica rimarrebbe tale anche se all'origine vi fosse una percezione indotta da un angelo o da un demonio mediante il movimento di specie trasmesso alla mente dell'uomo. La conoscenza dell'uomo origina dai sensi ma la facoltà di conoscere dell'anima non ne dipende, poiché essa anzi separa il finito, il corruttibile, e il mutevole dei sensi dall'infinito, l'incorruttibile, l'immutabile che contiene in sé, come dimostrano le verità eterne che essa contiene quali quelle matematiche, segno della sua spiritualità e della sua distinzione dalla materia.<sup>18</sup>

Quanto alla percezione e in particolare alla percezione dei suoni, posta la passività ('passion') dell'impressione sensibile, la mente dell'uomo non può distinguere se le percezioni provengano dall'esterno o dall'interno del corpo, come si sperimenta nel caso di alcuni suoni o rumori ('bourdonnements') che provengono dall'interno dell'orecchio o della testa e che sono altrettanto forti di quelli che provengono dall'esterno.<sup>19</sup> Da ciò

---

une science de l'imagination, ou de la pure intelligence, comme, la Metaphisique, qui ne se soucie pas d'autre object que du possible absolu, ou conditionné". Cfr. V. Carraud, "Mathématique et métaphysique les sciences du possible", *Les études philosophiques*, 1-2, 1994 (Mersenne), p. 145-59.

<sup>18</sup> Mersenne, *Traité de la voix*, p. 79-80.

<sup>19</sup> Ibid., p. 80: "Or pour reuenir à la maniere dont l'oüie apperçoit les sons, ie dis en second lieu que l'esprit discerne que ce qui a frappé l'oreille est different d'aucc ce qui frappe l'oeil, ou du moins est autrement frappee que luy, et qu'il iuge que ce contact, ou cette impression que l'agent exterieur fait sur l'oüie luy descouure d'autres proprietes des corps que l'impression que fait la lumiere, ou la couleur sur l'oeil: quoy qu'il soit tres-difficile de sçauoir comme l'esprit vse de l'action, ou plustost de la passion, et de l'emotion de l'oreille, et comme il apperçoit le mouuement et l'emotion du nerf de l'oüie. Car si l'on considere la maniere dont il agit, l'on trouuera qu'il ne peut discerner si le son est exterieur, ou s'il se fait au dedans de nous mesmes, comme l'on experimente aux bourdonnemens, et

deriva che gli angeli potrebbero muovere i nostri sensi interni senza che vi siano oggetti esterni, e noi crederemmo invece tali oggetti presenti:

De là vient que les Anges peuuent tellement émouuoir nos sentimens interieurs sans qu'ils ayent besoin des objects exterieurs, que nous croyrons que ces objects sont presents; par exemple, que nous croirons qu'il sera midy à minuict, et que le Soleil sera vertical, encore qu'il soit sous l'orizon; que quantité d'Instrumens de Musique sonneront, que nous toucherons des choses dures, chaudes, ou froides, et cetera encore qu'il n'y ait nul de tous ces objects [...].<sup>20</sup>

Gli angeli, dunque, potrebbero trasmettere ai nervi e ai muscoli il medesimo movimento che essi ricevono ordinariamente dagli oggetti esterni. E tale potere appartiene sicuramente a Dio – Mersenne presenta qui velocemente l'ipotesi più radicale – per cui noi non possiamo sapere con certezza assoluta ('infalliblement') se gli oggetti che pensiamo di vedere siano presenti. Ciò non inficia la nostra conoscenza scientifica, questo il punto cui mira l'argomentazione di Mersenne, ma comporta il suo correlarsi a enti possibili invece che reali:

les Anges peuuent donner le mesme mouuement aux nerfs, et aux muscles que celuy qu'ils reçoient ordinairement des objets exterieurs: ou s'ils ne peuuent suppleer la presence de ces objects, c'est chose asseuree que Dieu la peut suppleer, et consequemment que nous ne pouuons sçauoir infalliblement si les objects que nous pensons voir, par exemple, si les sons et les concerts sont presens, et s'ils se font à l'exterieur, ou seulement dans nostre interieur, puis qu'en quelque maniere qu'ils se fassent, nous les entendons tousiours d'une mesme façon, comme nous voyons les mesmes mouuemens des Astres au Ciel, soit que les Estoiles, et le Soleil se meuuent, ou que nous soyons nous-mesmes meus et portez par la terre.<sup>21</sup>

Posto tale ordine, metafisico, di considerazioni per avvalorare la sua concezione della scienza e della certezza, Mersenne torna a considerare il corso ordinario della natura e della percezione: "Mais puis que nous parlons icy de ce qui arriue ordinairement et naturellement, il suffit d'examiner la maniere dont l'oreille et l'esprit apperçoient les sons".

Analogo ordine di considerazioni, ma con linguaggio più tecnico e con riferimento al genio maligno di cui parlano i teologi ("iuxta plurimorum

---

aux bruits qui se font au dedans de l'oreille, ou de la teste, qui nous affectent de la mesme maniere que s'ils se faisoient au dehors".

<sup>20</sup> Ibid., p. 80-81.

<sup>21</sup> Ibid., p. 81.

Theologorum sententiam”), ossia alla possibilità che i sensi vengano ingannati da un agente malvagio, Mersenne svolge nel testo latino degli *Harmonicorum libri*<sup>22</sup>, ove ancora è evocata la figura di Dio che potrebbe creare solo le specie e non gli oggetti reali, poiché la Rivelazione non dice se esistano le cose o solo le loro apparenze (“neque Deus nobis revelaverit an praedictae species loco rerum verarum hîc et nunc nobis obiiciantur, et sensus nostros feriant”). Ciò non inficia il passaggio dai sensi all’intelletto che avvia la conoscenza; la mente conosce l’oggetto dei sensi al di là del problema che esso esista come oggetto o solo come ‘specie intenzionale’: il mondo potrebbe non esistere come oggetto ma Dio garantirebbe l’accordo fra la percezione e la conoscenza intellettuale. L’argomento è volto a contrastare le obiezioni degli scettici:

Non est opus ut ostendamus dari cantilenas, quamvis enim Sceptici possint obiicere nos sensibilibus omnium solas imagines, phases, et apparentias discernere, nullamque praeterea certitudinem habere, quae non sit obnoxia illusioni, cum species intentionales à Daemonibus, iuxta plurimorum Theologorum sententiam, suppleri possint, quibus peraequè ac veris sensibilibus afficiamur, neque Deus nobis revelaverit an praedictae species loco rerum verarum hîc et nunc nobis obiiciantur, et sensus nostros feriant, attamen conclusiones nostrae nullâ incertitudine laborabunt, quandoquidem semper verum erit res ita apparere, prout à sensibus, et ab intellectu capiuntur.<sup>23</sup>

La percezione è movimento locale, angeli o demòni muovono le specie e attraverso queste i sensi, che reagiscono in modo necessario, fornendo la rappresentazione sulla quale la mente opera in maniera certa ed evidente, in quanto può applicarvi le massime certissime ed evidentissime di cui è capace, gli assiomi della logica e della matematica; relativamente al suono, questo comporta la possibilità di conoscerlo, sia come oggetto fisico sia nella mente che lo conosce come oggetto matematico. Non è certo un caso, alla luce delle considerazioni che qui si sono svolte, se nelle *Seconde* e nelle *Seste obiezioni* contro la metafisica di Descartes Mersenne, piuttosto che sull’ipotesi del genio maligno, diffusamente presente nella filosofia e nella teologia, si concentrerà sugli elementi che caratterizzano la radicalità dell’ipotesi cartesiana, ossia sulla possibilità che Dio inganni rispetto all’evidenza della verità, evocando sia il circolo logico, sia un’antica

---

<sup>22</sup> M. Mersenne, *Harmonicorum libri*, Paris, P. Ballard-G. Bavdry, 1636; edizione anastatica, Genève, Minkoff, 1972.

<sup>23</sup> Ibid., *Liber septimus*, p. 114.

tradizione teologica che ammette la possibilità dell’inganno divino.<sup>24</sup> Ed è ancora nelle *Seconde* e nelle *Seste obiezioni* che Mersenne discute la tesi cartesiana dell’animale-macchina indicando la sua possibile radicalizzazione nell’idea dell’uomo-macchina o nella riduzione del pensiero stesso a operazioni meccaniche della materia sottile.<sup>25</sup>

Certo, se la natura dei rapporti fra Descartes e Mersenne è tale da non poter escludere la reciproca conoscenza dei temi sui quali lavorano, quel che interessa evidenziare è che in queste riflessioni degli anni Trenta del Seicento Mersenne evoca la figura teologica del genio ingannatore, dell’angelo che muove specie o del Dio che potrebbe creare solamente le specie del mondo e non la realtà materiale, per avvalorare in chiave antiscettica una concezione della conoscenza diversa da quella cartesiana. Mersenne propone una fisico-matematica non ancora compiutamente meccanicistica in cui la certezza è individuata nella dimostrazione matematica e nel calcolo logico, ma che ancora è integrata in una filosofia ‘ordinaria’, costruita su una teoria della percezione in cui sono presenti specie, qualità reali, anime vegetali e senzienti, al di fuori di ogni idea cartesiana di meccanizzazione dei processi di animazione.

REFERENCES:

- Buccolini, Claudio, “Contra eos qui deum falsum dicere posse docent’. La genesi dell’obiezione di Mersenne sul Dio ingannatore”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 85 (87), 2006, p. 82-120.
- Buccolini, Claudio, *La ‘materia pensante’ nelle Obiectiones di Mersenne*, in Carlo Borghero, Claudio Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all’Illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010, p. 3-24.
- Carraud, Vincent, “Mathématique et métaphysique les sciences du possible”, *Les études philosophiques*, 1-2, 1994 (Mersenne), p. 145-59.
- Crombie, Alistair C., *The Study of the Senses in Renaissance Science*, in Id., *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, London and Ronceverte, The Hambleton Press, 1990
- Espinass, Alfred, “L’idée initiale de la philosophie de Descartes”, *Revue de métaphysique et de morale*, 24, 1917, p. 253-278.

---

<sup>24</sup> Basti qui rinviare alla letteratura sul Dio ingannatore citata nelle note precedenti.

<sup>25</sup> Sia permesso rinviare a C. Buccolini, *La ‘materia pensante’ nelle Obiectiones di Mersenne*, in C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all’Illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010, p. 3-24.

Claudio Buccolini

- Gregory, Tullio, “Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle *Meditationes* di Descartes”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 28, 1974, p. 477-516.
- Lenoble, Robert, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943
- Mersenne, Marin, *Cogitata physico-mathematica*, Bertier, Parisiis, 1644.
- Mersenne, Marin, *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, Bertier, Parisiis, 1644.
- Mersenne, Marin, *Novarum observationum physico-mathematicarum tomus III*, Parisiis, Bertier, 1647.
- Mersenne, Marin, *Harmonie universelle*, Paris, Cramoisy, 1636; edizione anastatica curata da F. Lesure, Paris, CNRS, 1963, 3 voll.
- Mersenne, Marin, *Harmonicorum libri*, Paris, P. Ballard-G. Bavdry, 1636; edizione anastatica, Genève, Minkoff, 1972.
- Mersenne, Marin, *Questions inouyes*, Paris, Guenon, 1634; éd. par A. Pessel, Paris, Fayard, 1985.
- Scribano, Emanuela, “L’inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes”, *Rivista di filosofia*, 90, 1999, p. 219-251.
- Spallanzani, Mariafranca, “*Fallacia vel deceptio*. Descartes e gli inganni di Dio”, *I castelli di Yale online*, 1, 2013, p. 1-23: <http://cyonline.unife.it/article/view/560/494>.

CLAUDIO BUCCOLINI  
ILIESI-CNR (Roma)  
claudio.buccolini@cnr.it



SILVIA ORLANDI-LUCA MARCO CARLO GIBERTI-RAFFAELLA SANTUCCI

EAGLE  
EUROPEANA NETWORK OF ANCIENT  
GREEK AND LATIN EPIGRAPHY  
MAKING THE ANCIENT INSCRIPTIONS ACCESSIBLE

**ABSTRACT:** EAGLE is a project whose principal aim is to bring together the most prominent European institutions and archives in the field of Classical Latin and Greek epigraphy in order to provide a single free user-friendly portal to the inscriptions of the Ancient World. Financed by the European Commission, EAGLE was born to endow Europeana, the European digital library, with a comprehensive collection of unique historical sources. EAGLE will thus provide access to the majority of the surviving inscriptions of the ancient Greco-Roman world – a massive resource and a veritable pillar of European culture, made accessible for the first time to everyone, from the curious to the scholar.

**KEYWORDS:** EAGLE; Europeana; Digital Humanities; Digital Library; Classical Latin and Greek Inscriptions

1. *Brief description*

The cultural identity of the Western world is rooted in the Greco-Latin tradition: from philosophy to architecture, from geometry to law, from rhetoric to literature, the presence of the ancients still informs the way we think, live, and express ourselves. Only a small fraction of all ancient Greco-Roman texts has survived to modern times, leaving sizeable gaps in the historiographic record. An invaluable alternative source of historical evidence can be found in the form of ancient inscriptions. These veritable

‘time capsules’ provide a myriad of useful facts, allowing us to cast light on otherwise undocumented historical events, laws, and customs. Also, the dissimilarity of the readership to which they were addressed compared to other forms of writing makes inscriptions unique in the landscape of the texts that have survived from classicity.

EAGLE (Europeana network of Ancient Greek and Latin Epigraphy) is a Best Practice Network co-funded by the European Commission under the ICT policy of its Competitiveness and Innovation Programme (CIP – ICT PSP), which will allow for the virtual reconstruction of the inscriptions’ original archaeological and historical context, making the majority of the surviving inscriptions of the Greco-Roman world accessible, complete with the essential information about them.

The EAGLE Best Practice Network is part of Europeana and is gathering, in a single readily-searchable database, more than 1.5 million images and related metadata, regarding inscriptions currently scattered across 25 EU countries, as well as the east and south Mediterranean.

## *2. The Consortium-roles and synergies*

The EAGLE Consortium comprises 19 partners from 13 European countries and the community is growing steadily. Participating institutions range in size from small to large and span a range of complementary competences and roles.

Fourteen partners are providers of inscriptions (so-called ‘content providers’ in European-project parlance) from leading European universities and research centers with long traditions of excellence and cooperation in the field of digital epigraphy. All content-providing partners play an active role in awareness-raising and the recruiting of new content providers from across Europe.

The four technology partners – CNR-ISTI, EUREVA, GOGATE and Leuven University (see Appendix) – are leading institutions in their respective fields, with strong connections to other European projects. CNR-ISTI is setting up the necessary service infrastructure, connecting Europeana and the EAGLE aggregator. CNR-ISTI also has expertise in the field of image indexing and recognition, and is providing EUREVA with

the technology underlying the Flagship Mobile Application (see below 6.2 The Flagship Mobile Application).

A strategic partnership with Europeana Foundation is meant to create synergies in best practice areas such as content harmonisation, interoperability, multi-linguality, semantics. The partnership also allows the EAGLE Consortium to participate in the decision making and dissemination activities of Europeana. The Consortium's other key collaboration is the one established with Wikimedia Italia. The EAGLE content that will be made available through Wikimedia Commons will massively increase the visibility of its collections, and serve as a foundation for the crowdsourcing of translations.

The Project Coordinator is Sapienza University of Rome, whereas the Technical Coordinator is the Italian company Promoter Srl.

### *3. The problems that EAGLE addresses*

Only a small fraction of the total production of texts from ancient Greece and Rome has survived up to the present day, leaving many ample gaps in the historiographic record. Inscriptions are invaluable sources that provide us with a myriad of useful facts in this respect – for example, by allowing us to cast light on otherwise undocumented historical events, or to gain new knowledge of local laws and customs, and even to determine the date and producer of a given artifact. Epigraphy also documents the evolution of languages and scripts, albeit indirectly; in some cases, such as that of the Rosetta Stone, it can provide those key insights that allow for the successful deciphering of an unknown script.

As a field of study, classical epigraphy has evolved into three strictly separate disciplines, i.e. Greek, Latin, and Christian epigraphy, characterised by separate collections and corpuses used for reference, separate publications, separate populations of scholars and researchers. Inscriptions have traditionally been featured in geographically-separated archives, with the result that often various inscribed documents that should be collated because of thematic or historic commonalities are scattered across multiple collections. All these factors have so far seriously hindered research.

Given the nature of the archives, their disjointedness, and the lack of available translations, ancient inscriptions have for the most part remained

the preserve of the specialist, and their enjoyment by the general public has been impossible. This is true for schools as well, whose history syllabi would benefit from the possibility of accessing inscriptions online.

The current situation of inscription archives in Europe mirrors the geographical dispersion of classical works of art across our continent: centuries of unregulated amassing by disparate individuals and institutions in different EU member states have managed to produce an extremely fractioned landscape, whereby items pertaining to the same age, and/or geographical area, now lie scattered across several different, geographically-separated collections. This is why only a holistic, pan-European approach is conceivable in order to restore the lost unity that characterized our common past. EAGLE was born exactly to satisfy this need, with respect to inscriptions, which are primary historical sources of great importance. EAGLE aggregates for the first time the collections of some of the most important epigraphy archives and institutions in Europe.

#### *4. The collections featured in EAGLE*

The collections held by the EAGLE partners have been assembled with the two-fold criterion of historical-cultural significance and strong thematic unity. These collections feature a great variety of inscriptions written in Greek, Latin and other ancient languages, providing scholars with an authoritative resource with which to verify the reliability of historical reconstructions. Additionally, the unification of many such collections under a common user interface providing also contextual information allows the wider public to understand and appreciate the links between interesting and geographically dispersed inscriptions. The following archives are included in EAGLE:

- [Arachne](#)
- [Archaia Kypriaki Grammateia Digital Corpus - Inscriptions/STARC collection](#)
- [The British School at Rome digital collections](#)
- [Epigraphic Database Bari - Epigraphic Documents of Christian Patronage](#)
- [Epigraphic Database Heidelberg](#)

*EAGLE: Europeana Network of Ancient Greek and Latin Epigraphy*

- [Epigraphic Database Rome](#)
- [Hispania Epigraphica Online](#)
- [PETRAE](#)
- [The Last Statues of Antiquity](#)
- [VBI ERAT LUPA](#)

Taken all together, the EAGLE collections represent approximately 80% of the total amount of inscriptions in the Mediterranean area.

### *5. The EAGLE Working Groups*

EAGLE's top priority is the establishment of strong links not only with the epigraphic and classical studies communities, but also with the general public. To this end, the Consortium is sharing knowledge and experience with institutions/experts whose interests are germane to the project, as well as with independent scholars, students, and lovers of culture. In order to do this, three Working Groups (WGs) have been established within the Consortium, focusing on:

- content curation and translation
- content harmonisation (including GIS and terminologies)
- IPR and user engagement

#### *5.1 Content curation and translation*

This Working Group is setting up a multilingual wiki for the enrichment of epigraphic images and texts (with special emphasis on translation) for the benefit of the general public. Translations that have already been completed are being published first. The objective of these efforts is to translate into a modern language the most significant epigraphic texts. The task is being brought to fruition in cooperation with the Wikimedia Foundation. Wikimedia Italia, the Italian chapter of Wikimedia, is sharing with EAGLE its unique skills, experience, and platform in preparation for the massive uploading of content to their Commons. Wikipedia contributors will be able to embed EAGLE images and other resources

directly into their articles, while Wikisource communities will be able to use them to populate their libraries.

### *5.2 Content harmonisation guidelines, including GIS and terminologies*

The goal of this Working Group is to provide guidelines and recommendations to ensure the continuous addition of quality content produced by the EAGLE Best Practice Network. This includes the definition of vocabularies and terminologies for content harmonisation and the analysis of tools and practices for adequate georeferencing.

### *5.3 IPR and user engagement: best practices and guidelines*

This Working Group's objective is to analyse and evaluate strategies and practices that foster the re-use of the epigraphic content provided by EAGLE. These include:

- studies of user behaviour
- identification of user groups
- analysis of the rights management issues and requirements to be taken into account

User groups addressed in this task include the general public (e.g., tourists), individuals with a special interest in cultural heritage and classical Greco-Latin culture, field specialists and academic experts (researchers, students, teachers).

## *6. Technology solutions*

The technology that supports EAGLE is state-of-the-art and tailored to provide the user with the best and most intuitive possible experience.

In EAGLE, the word inscription is used to indicate the document engraved on non-perishable materials whose text, along with a rich set of metadata (on its history, dating, preservation, place of finding, present location, etc.), is stored in the collections of 14 partners, the Content Providers. Metadata also includes translations of selected texts for the benefit of the general public. The descriptions (the metadata) of this huge, Europe-wide collection of inscriptions are being integrated in an online

repository, both for ingestion to Europeana and for the provision of services to interested users and scholars directly from the EAGLE portal.

The main service provided by the portal is the ability to find information about inscriptions through a dedicated search engine. It will be possible to perform full-text searches over the entire body of text associated with the inscriptions, using a simple interface ‘à la Google’, or more advanced queries that will make use of the various fields describing an inscription. For the advanced search, EAGLE has developed seven controlled multilingual vocabularies related to the main fields describing an inscription (type of inscription, type of object, material, writing, decoration, state of preservation and dating criteria). Users registered to the EAGLE system will be able to store the results of a search in their ‘private area’, to avoid retrieving them again in a subsequent visit, and will also be able to store comments and notes about the retrieved items.

In addition to textual search, an important feature offered by EAGLE is the ability to find information about an inscription by doing image-based queries. Taking advantage of a developed image recognition technology provided by ISTI-CNR, EAGLE will search its database of images and return all the information associated with the recognized picture.

### *6.1 The EAGLE applications*

Two computer applications have been conceived in order to allow full use of the vast EAGLE repository, as well as to promote EAGLE as widely as possible. Particular attention is being paid to the design and ergonomics of the two apps, so as to make them as intuitive and as easy-to-use as possible, thereby promoting their uptake.

### *6.2 The Flagship Mobile Application*

The Flagship Mobile Application allows smartphone users to take pictures of inscriptions on site and immediately receive contextual information (including translations) about them. The picture is sent to the EAGLE servers. There, custom developed software will recognize the picture from within a database of selected inscriptions, and will provide all the information associated with that picture. The application will sort and display information based on content type (e.g. translation, history, related inscriptions, tourist information) as well as on ‘user level’ (e.g. epigraphy

scholar, interested casual user, tourist, child). The partners providing content will select relevant items within the EAGLE repository and further enrich them with additional information, which will be provided to ISTI-CNR. Here, the graphic features of the pictures of the selected inscriptions will be extracted and indexed. Upon receipt of an image, the application, using advanced image recognition technologies (developed and consolidated at ISTI-CNR), will select from the index the image that with the highest probability matches the received image, and will provide all the associated information.

The initial application will index only a few thousands inscriptions, chosen so as to ensure maximum visibility and usefulness for the target users – i.e. tourists and the casually interested. Scholars in this field (epigraphy specialists, historians, archaeologists, etc.) may also find the application interesting when visiting previously unknown places (cities, museums, archaeological sites), where new inscriptions can be found.

The EAGLE Mobile Application, multilingual and cross-platform (i.e. for Android, iPhones and Windows phones), will be designed and engineered so as to enable the inclusion in the GUI of targeted ads in the form of banners, with view to its future sustainability.

### *6.3 The Flagship Storytelling Application*

A very large repository such as that which EAGLE will provide is meaningful insofar as a person accessing it can easily and fruitfully make use of it. Since different users have different skills and needs, it is important that the information contained in EAGLE can be accessed and retrieved through a variety of strategies. The two most trivial ones are keyword searches and browsing. However, less knowledgeable users would benefit greatly from approaches that take them a bit more by the hand, so to speak. This is because large repositories can all too easily appear like featureless landscapes to the novice user: a mass of records lacking any meaningful structure. As a matter of fact, good metadata provides context at the level of the single item, but there is a definite lack of ‘superstructures’ that might allow one to gain a panoramic view of the field.

This is the gap that the Storytelling Application was born to fill. The scenario we foresee is that expert users – chiefly teachers – will assemble epigraphy-based narratives through a dedicated software, modeled on the

Storify interface. These narratives will work as Ariadne's threads for the novice user, providing an introduction to themes and stories that link various apparently-unrelated inscriptions together. For example, a story could link all the epigraphs related to public works done by one emperor, thereby providing insights in his way of thinking. Another narrative could explain why so many inscriptions were commissioned by *liberti* – former slaves that have been freed – and their peculiar mindset and standing in the social scale of the Roman world. Apart from such collections of inscriptions, there are also single pieces that can provide meaningful stories that enlighten the past.

The author of one such narrative will be able to decide access and editing privileges for it. Hence, narratives might be constructed and shared as wikis (accessible and editable by anybody), as one-to-one lectures, as texts to be published on the web, and so on. File formats for export will be HTML, PDF, or even just text.

### *Conclusion*

Inscriptions are among the most characteristic expressions of the ancient world, particularly the Roman world, and it is difficult to overestimate their importance for the knowledge of the cultures of which they are an expression. It is well-known that they provide us with invaluable information on the most diverse aspects of the ancient world, including those aspects that are underrepresented or not treated at all in other sources, such as literary ones, which lack epigraphics' advantage of being in continual, often impetuous growth. As it is, the digital recording of all their texts represents a new and important possibility offered to scholars of the ancient world and to the public at large, which until now has had to rely on traditional indices of the various corpora, born in diverse cultural climates and by interests at times different from ours, interests oriented more towards socio-economic history, which often make the indices that they produce inadequate. To be able to individuate all the attestations, in their contexts, with a simple click, clearly represents in itself an enormous advantage; yet that advantage grows tremendously if we are able to group them according to areas, periods, documentary and monumental typologies, as the structure of the EAGLE project will allow us to do.

Silvia Orlandi-Luca M. C. Giberti-Raffaella Santucci

Moreover, the availability of such a vast amount of content as provided by EAGLE opens up in turn many new possibilities for its creative re-use. The Storytelling Application was conceived precisely with this aim in mind. Indeed, the whole graphic line adopted for the dissemination of the project makes use – amongst other things – of a suitably modified detail of an image that comes from EAGLE itself.

#### APPENDIX

##### THE EAGLE PROJECT PARTNERS

[Sapienza, University of Rome](#)

[Promoter Srl](#)

[University of Bari "Aldo Moro"](#)

[Heidelberg University](#)

[Oxford University](#)

[Univesity of Alcalà](#)

[Paris Lodron University Salzburg](#)

[Babeş-Bolyai University](#)

[Eötvös Loránd University](#)

[Juraj Dobrila University of Pula](#)

[Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts Institute of Archaeology](#)

[Institut de recherche sur l'Antiquité et le Moyen-Age "Ausonius", UMR 5607, University of Bordeaux 3 - CNRS](#)

[Katholieke Universiteit Leuven](#)

[Italian National Research Council – CNR-ISTI](#)

[German Archeological Institute](#)

[The Cyprus Institute](#)

[Eureva](#)

[The British School at Rome](#)

[Gogate Srl](#)

##### AFFILIATED PARTNERS

[Pontificia Commissione di Archeologia Sacra](#)

[The Israel Museum, Jerusalem](#)

[Attic Inscriptions Online](#)

##### COOPERATION AGREEMENTS

Università di Venezia

Split Archaeological Museum

Università di Trieste

Università di Foggia

*EAGLE: Europeana Network of Ancient Greek and Latin Epigraphy*

Cheshire West Museum  
Archaeological Institut of Kosovo  
Università di Palermo  
Università di Pavia  
University of Beograd  
University Johannes Gutenberg (Mainz)  
Università di Bologna  
Università di Firenze  
Università di Genova  
Gloucester Museum  
Università di Perugia  
Università di Cassino

Memorandum of Understanding

[Perseus and Perseids](#)

[Pelagios](#)

[Athena Plus](#)

REFERENCES:

HISTORY OF THE EAGLE PROJECT

Documents collected in [http://www.edr-edr.it/Italiano/Documenti\\_it.php](http://www.edr-edr.it/Italiano/Documenti_it.php)

S. Panciera, "Notizie da EAGLE", *Epigraphica*, 75, 2013, p. 502-506.

GENERAL

- F. Feraudi-Gruénais, *Latin on Stone: Epigraphy and Databases*, in *Latin on Stone: Epigraphic Research and Electronic Archives*, ed. by F. Feraudi-Gruénais, Lanham, Maryland, 2010, p. 1-19.
- F. Feraudi-Gruénais, *An Inventory of the Main Electronic Archives of Latin Inscription*, in *Latin on Stone: Epigraphic Research and Electronic Archives*, ed. by F. Feraudi-Gruénais, Lanham, Maryland 2010, p. 157-160.
- A. Felle, *Esperienze diverse e complementari nel trattamento digitale delle fonti epigrafiche: il caso di EAGLE ed EpiDoc*, in N. Palazzolo (a cura di), *Diritto romano e scienze antichistiche nell'era digitale. Convegno di studio (Firenze, 12-13 settembre 2011)*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 47-54.

ABOUT EDR

- S. Evangelisti, *EDR: History, Purpose, and Structure*, in *Latin on Stone: Epigraphic Research and Electronic Archives*, ed. by F. Feraudi-Gruénais, Lanham, Maryland, 2010, p. 119-134.
- G. Tozzi, *Bilingual Inscriptions of Rome and their Digital Edition in EDR (Epigraphic Database Roma)* – [poster presentato al 143° Annual Meeting dell'American Philological Association \(5-8 gennaio 2012, Philadelphia, PA\)](#).

Silvia Orlandi-Luca M. C. Giberti-Raffaella Santucci

ABOUT EDB

A. Felle, *La documentazione epigrafica della catacomba di Domitilla a Roma alla luce dell'Epigraphic Database Bari* ([http://ciegl.classics.ox.ac.uk/html/webposters/30\\_Felle.pdf](http://ciegl.classics.ox.ac.uk/html/webposters/30_Felle.pdf)).

FURTHER STUDIES AND DEVELOPEMENTS

G. Bodard, *EpiDoc: Epigraphic Documents in XML for Publication and Interchange, in Latin on Stone: Epigraphic Research and Electronic Archives*, ed. by F. Feraudi-Gruénais, Lanham, Maryland, 2010, p. 101-117.

F.L. Álvarez García-E. García-Barriocanal-J.L. Gómez-Pantoja, *Sharing Epigraphic Information as linked data EPIDOC, in Metadata and Semantic Research. Proceedings of the 4th International Conference MTSR 2010 (Alcalá de Henares, October 2010)*, Springer, Berlin-New York, 2010, p. 223-234 (<http://uah.academia.edu/FernandoLAlvarezGarcia/Papers>).

FOR THE BROAD PUBLIC

C. Carletti, "Le antiche iscrizioni sulle ali di un'aquila", *L'Osservatore Romano*, 6 novembre 2008, p. 5.

F. Ghedini-M. Verzar-C. Zaccaria, "I progetti di schedatura informatizzata", *Forma Urbis*, XV, 12 dicembre 2010, p. 39-42.

SILVIA ORLANDI

Sapienza Università di Roma  
silvia.orlandi@uniroma1.it

LUCA MARCO CARLO GIBERTI

Sapienza Università di Roma  
lucagiberti@stx.oxon.org

RAFFAELLA SANTUCCI

Sapienza Università di Roma  
raffaella.santucci@uniroma1.it

FRANCESCA DI DONATO-SUSANNE MÜLLER

**BURCKHARDTSOURCE.ORG**  
**THE UNPUBLISHED CORRESPONDENCE**  
**TO JACOB BURCKHARDT**

**ABSTRACT:** Burckhardtsource.org is the semantic Digital Library designed and developed by EUROCORR ERC Advanced Grant Project, which hosts the on-going critical edition work on the correspondence of over 300 European intellectuals with the Swiss cultural historian Jacob Burckhardt over a period of more than half a century. Aim of this article is to outline an introduction to EUROCORR<sup>1</sup> by describing content and tools of Burckhardtsource.org platform.

**KEYWORDS:** Burckhardt; Critical Edition; Linked Open Data; Digital Library; Semantic Web

---

<sup>1</sup> The ERC-project, Advanced Grant EUROCORR, Grant Agreement n. 249483, is coordinated by Maurizio Ghelardi (Scuola Normale Superiore, Pisa). Ghelardi is member of the Board of *Jacob Burckhardt Werke (Kritische Gesamtausgabe)* since 1991 and associate editor of the critical edition of *Jacob Burckhardt's Work* (Nachlass, herausgegeben zusammen mit S. Müller im Rahmen der neuen Gesamtausgabe von Werken und Nachlass, herausgegeben von der Jacob Burckhardt-Stiftung, Schwabe und C. H. Beck, Band 13, 16, 17). See also the Team page on <http://www.burckhardtsource.org>. For a detailed description of the project, the corpus of letters and its characteristics, the methodology and the scientific goals see S. Müller, F. Di Donato, "Burckhardtsource.org. A semantic digital edition of the correspondence to Jacob Burckhardt", *EVA-Berlin Conference Proceedings*, 2013.

## 1. Introduction

In the last decade the use of computer technologies has gradually emerged also in the Humanities. The adoption of Research Infrastructures such as Digital Libraries has radically transformed both the way in which the research activity is performed and its products: “The availability of scholarly content in digital form makes possible new research questions, methods, and uses”.<sup>2</sup> In other words, what Besser wrote in 2004 has become a reality:<sup>3</sup>

Though the promise of digital technology in almost any field has been to let one do the same things one did before, but better and faster, the more fundamental result has often been the capability of doing entirely new things. It is very possible that digital libraries will enable future humanities scholars to engage in new activities that we haven't yet envisioned.

More specifically, in the edition of correspondences, besides mere digitization of paper editions,<sup>4</sup> several projects have been conceived to make an advanced use of new technologies for publishing extensive online correspondences *corpora*<sup>5</sup> in new ways and with high visual impact.<sup>6</sup>

By completing Burckhardt correspondence in a digital critical edition,<sup>7</sup> EUROCORR project aims at preserving and making available a corpus of about 1,000 letters in German, Italian, English and French of about 300 different authors. Once published, these resources will contribute to

---

<sup>2</sup> C. Borgman, *Preface* in L. Hughes (ed.), *Evaluating and Measuring the Value, Use and Impact of Digital Collections*, London, Facet Publishing, 2012.

<sup>3</sup> H. Besser, *The Past, Present and Future of Digital Libraries*, in S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Oxford, Blackwell, 2004.

<sup>4</sup> For instance, a selection of digitized correspondences on the Internet Archive (<http://archive.org>) includes the following Correspondence collections: Samuel Johnson; Lake Poets; Samuel Taylor Coleridge; Richard Wagner; Jean-Jacques Rousseau; Mary Wollstonecraft; John Locke, John Keats; Zwingli.

<sup>5</sup> See, among others, *The Darwin Correspondence Project* (<http://www.darwinproject.ac.uk/>), *The Diplomatic Correspondence of Thomas Bodley* (<http://www.livesandletters.ac.uk/bodley/bodley.html>), and *Cultures of Knowledge* (<http://www.culturesofknowledge.org/>).

<sup>6</sup> See for example Stanford's project *Mapping the Republic of Letters* (<http://republicofletters.stanford.edu/>).

<sup>7</sup> With critical edition we refer to an accurate version of the text with an apparatus both analysing the source material and recording all editorial interventions.

reconstruct one of the most important written exchange of the 19<sup>th</sup> century on relevant questions such as: the advance of industrial culture; the development of the modern concept of democracy; the establishment of art history as an autonomous discipline. Since its beginning in 2011, EUROCORR has been conceived as a trans-disciplinary work designed and developed through a continuous interaction between Humanists and Computer Scientists.

Thus, EUROCORR has two main goals: to produce a trustworthy critical Edition, whose texts are philologically exact and easy to consult, and to set-up a semantic digital library (Burckhardtsource.org) where texts and data are interrelated both within the corpus and with Linked Open Data entities on the World Wide Web. Obviously, as the project will end in May 2015, until that date all data published on the platform are in a permanent beta version.

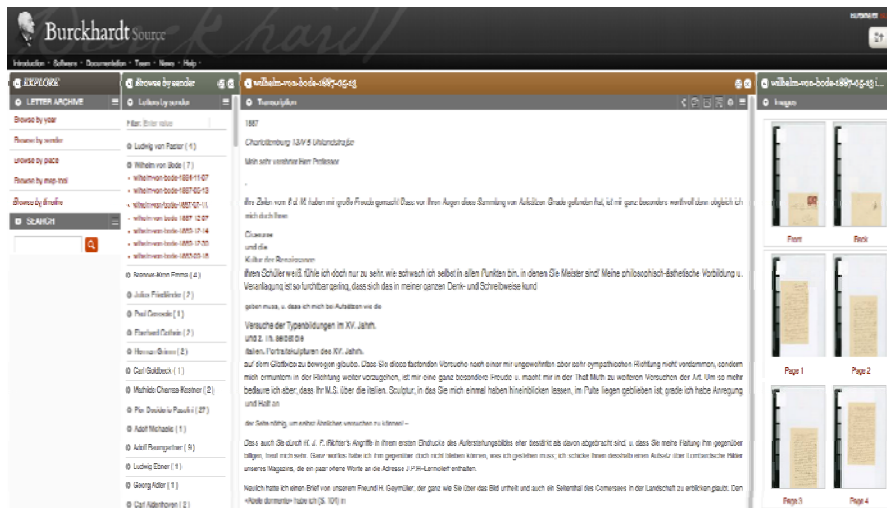


Fig. 1. Burckhardtsource platform: a view showing the explore and browsing options, a letter transcription and facsimile images.

At the present time the Digital Library includes around 800 letters, which can be browsed by year, sender and place. From a logical perspective, on Burckhardtsource.org it is possible to access three layers of content: the first

one is made of manuscripts facsimiles, diplomatic transcriptions, edited texts and metadata. The second layer is composed of semantic annotations and graphical visualizations. A third one, complementary to the first two, is constituted by the Documentation section, in which the textual apparatus as well as the encoding compendium and the technical documentation will be made publicly accessible at the end of the project.<sup>8</sup>

## 2. First Layer: Images, Transcriptions and Metadata

At its first layer, the critical edition will include four representations of each letter.

### *Images: manuscript facsimiles*

The platform provides the reproductions of the manuscripts thus showing its effective materiality. The quality of the facsimiles and the zoom function allow an easy reading of the original, allowing scholars to study directly online the original sources of the correspondence. Moreover, agreements with European cultural institution in order to ensure the long-term preservation of images are on-going.

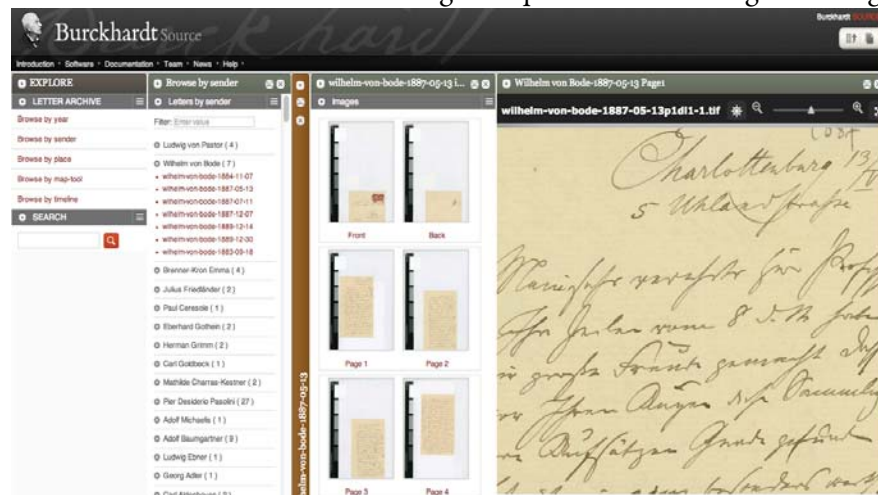


Fig. 2. On the right box, a manuscript view.

<sup>8</sup> <http://wiki.burckhardtsource.org>

*Diplomatic transcriptions*

Once the text has been transcribed and collated, diplomatic transcriptions are encoded in XML-TEI P5. They offer a line per line visualization with the author corrections, afterthoughts and deletions, and are addressed to Scholars expert in the field. Transcriptions are combined with the textual apparatus, attesting both writer's corrections and any editorial decision, which is published in the documentation section of the Digital Library.

*Edited texts*

The edited text represents a letter as a continuous text illustrating the author's (virtual) fair copy (clear-text). This version corresponds to the default mode of visualization and is addressed to the general public of readers.

*Metadata*

To each letter is linked a metadata section shown in the same box of the diplomatic transcription. A full list of metadata and the data model used in the Digital Library is available in the Documentation section of the Platform.

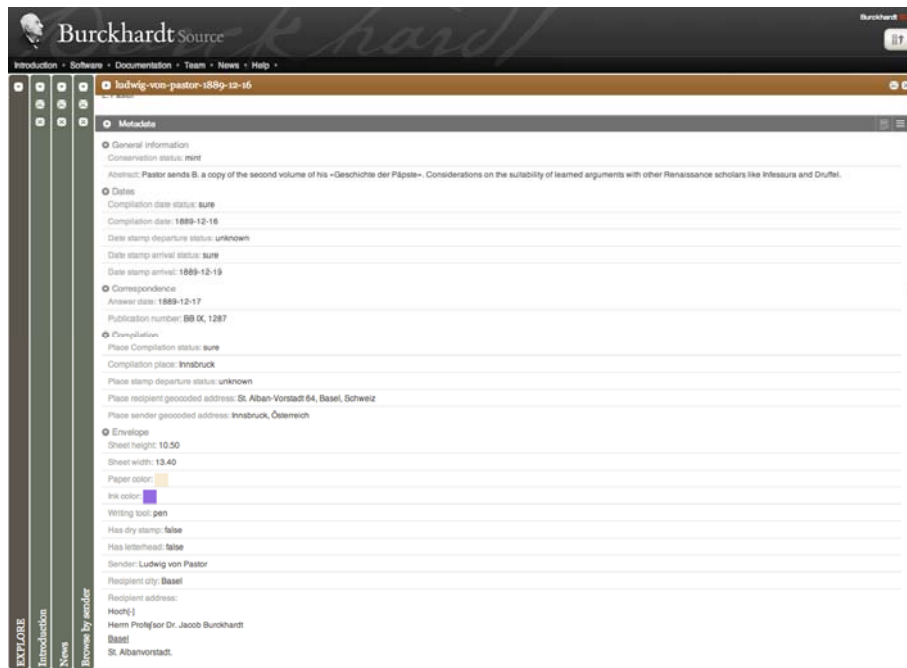


Fig. 2. The metadata section of a letter.

### 3. Second Layer: Semantic Annotations and Visualizations

Thanks to the adoption of Linked data technologies, the Digital Library and the edition go beyond the mere accumulation and simple classification or management of data. In other words, as Burckhardtsource.org aims at representing the opposite of a ‘monolithic’ and fixed edition, letters won’t be closed nor self-referential, but potentially interrelated with all the other correspondence corpora on the Web of data and, more in general, with the Linked Data cloud.

#### *Semantic annotations*

Semantic annotations will be performed in the last year of the project on the following entity types, that Humanists have chosen based on specific research

needs: persons, places, bibliographical references and artworks. Being content related comments, these entities/types will be accessible on the Digital Library through edited texts.

From a technical point of view, the annotation task is performed through Pundit, an open source research tool awarded at LODLAM2013 challenge.<sup>9</sup> All entities chosen from the texts build the vocabularies of the research group, stored in a component called Korbo.<sup>10</sup> When possible, entities are extracted from already existing Linked Data providers (such as Dbpedia); when missing, editors enrich the existing providers with new entries.

#### *Visualizations*

All metadata and semantic annotations can be then visualized on a graphical way, thus allowing an advanced way of browsing the platform content. Two experimental visualizations have been developed in order to meet scholars' needs. The first one shows departure and arrival place on a map, while the second one displays the letters on a timeline.

New ad hoc visualizations will be developed in the last six months of the project, once the quality and quantity of metadata and edited texts will be considerably reliable.

#### *4. Conclusions*

By attempting to provide a theoretical and pragmatic context for recent developments in Digital Humanities, in September 2011 the European Science Foundation published a Science Policy Briefing on *Research Infrastructure in the Digital Humanities*.

As Ciula *et al.* explain,

Data and access are the keywords around which the report defines research infrastructures in the digital humanities. Infrastructures traditionally associated with research in the Humanities – such as libraries, archives and museums – as well as newly

---

<sup>9</sup> See <http://www.thepund.it>

<sup>10</sup> <http://www.korbo.org>

established settings – such as virtual competence centres – find their place on the map. The map is argued to be dynamic and its parts interdependent: libraries are recognised as major players in the digital world, for instance, while web services are seen as building on local knowledge and expertise.<sup>11</sup>

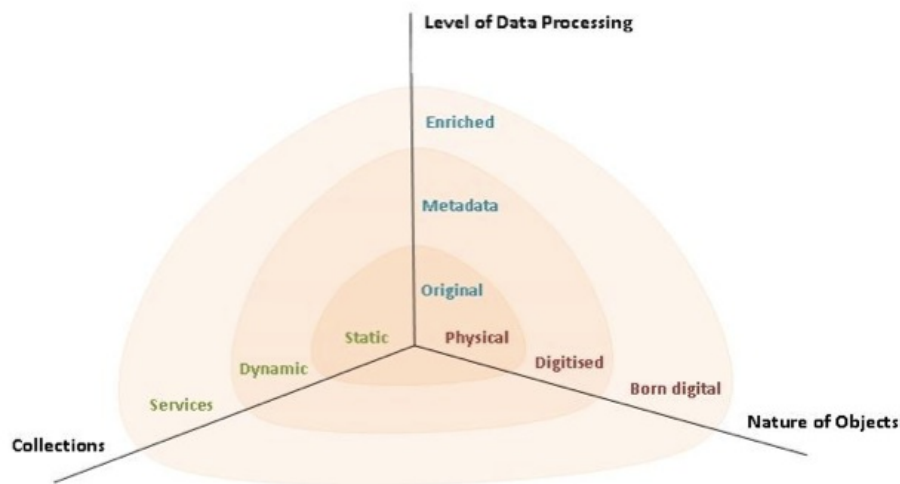


Fig. 3. A set of concurrent criteria for defining the RI in Humanities. The same representation applies for the local/institutional level, the national/community level, and the pan-European/global level.<sup>12</sup>

Compared to the scheme on the map above, Burckhardtsource.org main characteristics show how the Digital Library, which includes digitized and born-digital objects, has a very high level of data processing, including original data as well as metadata and semantically enriched content.<sup>13</sup> Moreover, the

<sup>11</sup> A. Ciula, J. Nyhan, C. Moulin, “Science Policy Briefing on Research Infrastructures in the Digital Humanities: Landscapes, Ecosystem and Cultures”, *Lexicon Philosophicum*, 1, 2013, p. 289.

<sup>12</sup> ESF, “Research Infrastructures in the Digital Humanities”, *Science Policy Briefing*, 42, 2011, p. 9.

<sup>13</sup> As stated in Müller, Di Donato, “Burckhardtsource.org”, it is clear then that “to fully exploit Linked Open Data potentialities it would be necessary a wider adoption of such standards by Libraries, Archives and Museums. This is a delay that European public

collection will include services conceived for different target audiences. This is certainly not an end in itself, but a new starting point to attempt providing “greater access to culturally broader and more varied set of empirical data”.<sup>14</sup>

REFERENCES

- Besser, Howard, *The Past, Present and Future of Digital Libraries*, in Susan Schreibman, Robert Siemens, John Unsworth (eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Borgman, Christine, *Preface* to Lorna Hughes (ed.), *Evaluating and Measuring the Value, Use and Impact of Digital Collections*, London, Facet Publishing, 2012.
- Borgman, Christine, *Scholarship in the Digital Age: Information, Infrastructure and the Internet*, Boston, MIT Press, 2007.
- Ciula, Arianna, Nyhan, Julianne, Moulin, Claudine, “Science Policy Briefing on Research Infrastructures in the Digital Humanities: Landscapes, Ecosystem and Cultures”, *Lexicon Philosophicum*, 1, 2013, p. 287-94.
- ESF, “Research Infrastructures in the Digital Humanities”, *Science Policy Briefing*, 42, 2011.
- Hayles, N. Katherine, *How We Think: The Transforming Power of Digital Technologies* in Berry, David M. (ed.), *Understanding Digital Humanities*, London, Palgrave, 2012.
- Müller, Susanne, Di Donato, Francesca, “Burckhardtsource.org. A semantic digital edition of the correspondence to Jacob Burckhardt”, *EVA-Berlin Conference Proceedings*, 2013.

FRANCESCA DI DONATO  
Scuola Normale Superiore (Pisa)  
francesca.didonato@sns.it

SUSANNE MÜLLER  
Scuola Normale Superiore (Pisa)  
susanne.muller@sns.it

---

institutions should fill as soon as possible, in order to promote the enhancement of our cultural heritage”.

<sup>14</sup> ESF, “Research Infrastructures”, p. 9.





RICCARDO POZZO

*NIETZSCHE ONLINE*  
A CRITICAL APPRAISAL

**ABSTRACT:** The *Nietzsche Online* database gives access to the complete edition of the works and letters of Friedrich Nietzsche by Giorgio Colli andazzino Montinari, together with virtually all of the publications that have been published by De Gruyter on Nietzsche's works and reception. We are talking of more than 100,000 book pages. However, the research platform offers considerably more than the sum of its print content. In fact, electronic editions have themselves a pyramidal structure, whose apex is the reconstructed text, which is always arbitrary in some measure, just as it is arbitrary the notion of an *intentio auctoris*.

**KEYWORDS:** Digital Humanities; Editions; Linked Data; Hypertexts; Nietzsche

The *Nietzsche Online* database gives access to the complete edition of the works and letters of Friedrich Nietzsche by Giorgio Colli andazzino Montinari, together with virtually all of the publications that have been published by De Gruyter on Nietzsche's works and reception.<sup>1</sup> In addition to approximately seventy volumes of the Nietzsche edition, there are more

---

<sup>1</sup> *Nietzsche Online*, editorial advisory board: Christa Davis Acampora, Keith Ansell-Pearson, Marco Brusotti, Daniel Conway, Beatrix Himmelmann, Anthony Jensen, Brian Leiter, Vanessa Lemm, Robert Pippin, Bernard Reginster, Martin Saar, Herman Siemens, Andreas Urs Sommer, Werner Stegmaier, Martin Stingelin, Paul van Tongeren, Patrick Wotling, Claus Zittel, editorial staff: Hannah Große Wiesmann, Axel Pichler, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, ISBN: 978-3-11-021955-5, DOI: 10.1515/NO.

than eighty monographs and reference works such as the *Nietzsche Wörterbuch* and all thirty-eight annuities of *Nietzsche-Studien*. We are talking of more than 100,000 book pages. However, the research platform offers considerably more than the sum of its print content. In fact, electronic editions have themselves a pyramidal structure, whose apex is the reconstructed text, which is always arbitrary in some measure, just as it is arbitrary the notion of an *intentio auctoris*. Under each text are witnesses, which must be presented both as images and as transcriptions (this being especially important for manuscripts). One feature is that the online edition of the *Kritische Gesamtausgabe Werke* and the *Kritische Gesamtausgabe Briefe* contains the entire text corpus in updated form, with all subsequent corrections, including those from subdivision IX, incorporated into the text. *Nietzsche Online* gives access to the most recent and up-to-date text versions. A second feature is that the digital edition gives access to all documents related to a text in its context. Drafts, variants, commentaries and annotations are retrievable line by line in footnotes via popups. Central documents, manuscript descriptions, the forewords of Giorgio Colli from the *Kritische Studienausgabe* and other central documents can be found in the context menu in the right-hand window next to the respective text, facilitating research to the entire text corpus.

While using the navigation in the browser menu and the different search criteria, one can do narrow searches, thus obtaining connections among specific passages or individual terms to correspondent passage in other witnesses (if any) and, if applicable, to its presence within the reconstructed text; and from witnesses to families of witnesses, by means of the so-called *stemma codicum*. The content of the texts in the database is extensively linked, which means that one can directly retrieve the secondary literature related to the specific Nietzsche passage one is reading. Philological apparatus (which justifies critical decisions among variants) and historical-critical notes (providing information on the content and the context of the work) connect the reconstructed text to a textual *universum*. Definitions from the *Nietzsche Dictionary* can be retrieved directly from the text. The posthumous fragments of Nietzsche from autumn 1885 on can now be compared directly next to each other – in the version of *Kritische Studienausgabe* 10-13, the transcriptions of subdivision IX and the facsimiles of the notebooks and folders.

On the left side of the page, Nietzsche's texts are ordered in the following groups: (1) Philologica, (2) Philosophica, (3) Gedichte, (4) and Briefe. The *Nietzsche Wörterbuch* follows, together with collections of biographic and iconographic materials, with Nietzsche's documented readings and own private library, and finally with a taxonomic descriptions of hermeneutic approaches to Nietzsche's work as well as presentations of key-documents concerning Nietzsche's life (e.g. his severe eye-pain diagnosis of April 1873). All secondary literature on Nietzsche that has been appeared with De Gruyter – indeed a substantial number of quite good works – provide the basis of the hypertext. Buttons on the right side connect to a list of abbreviations for German and English Nietzsche texts, and to a collated concordance to the fragments (which evaluates the data from *Kritische Gesamtwerte* VII and VIII as well as the concordance from *Nietzsche-Studien*). The database is to be expanded on a regular basis to include new print content and also ahead-of-print content, which will at first only be available in *Nietzsche Online*. New entries to the *Nietzsche Wörterbuch* and pages on special topics are also to be added. The updates will contain new functions and features.

Previously, one had to search through several volumes and in different critical apparatus. *Nietzsche Online* is the key for obtaining unexpected results. Let me give one example for all serendipity, which I draw thanks to the reference I have found in Irene Treccani's doctoral thesis on *Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo* on Nietzsche's appropriation of the nineteenth-century discovery of light-years.<sup>2</sup> In Treccani's work, keywords are 'Licht', 'Sterne' and 'strahlen' as well as 'Verschwendung', 'Sonne' and 'verschwenden'. The basic occurrence is obviously N 1880 3 [125]: "wie man von Sternen spricht, deren Lichtstrahlen uns erst erreichen nachdem sie längst schon zerfallen sind, so strahlen die Irrthümer noch lange ihren Glanz fort, nachdem sie widerlegt sind"<sup>3</sup>. While looking for 'Lichtstrahl' together with all its composites and syntagms, one cannot fail to notice, however, the explanation Nietzsche gives in Letter 436 to Malwida von Meysenbug in Rom of March 1875 for the visionary regard of love that is

---

<sup>2</sup> I. Treccani, *Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo*, Padua, Il Poligrafo, 2014.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 vols, G. Colli and M. Montinari (eds.), Berlin/New York, De Gruyter, 1988, IX, p. 87-88.

nourished by elective affinity: “Nur im Lichtstrahl von Otiliens Liebe sieht Eduard so aus, wie er billigerweise immer erscheinen sollte”<sup>4</sup>.

Finally, it remains to be said that the *Nietzsche Online* has been preceded in the last decade of the last century by a handy CD-Rom version of all of printed works, and in the first decade of this one from the horizontal internet platform *Nietzsche Source*<sup>5</sup> (which is run in the European Projects *Discovery*<sup>6</sup> and *Agora*,<sup>7</sup> both joined by ILIESI-CNR).

The main function of database-oriented hypertexts is enabling the reader to choose one reading path out of many, without presupposing a strong structure of content organization. They are useful if the reader has a previous and independent familiarity with the content of the database. They can be of invaluable help in doing research work; but they are neither e-books, nor suited for book-oriented reading. In many cases, the linearity of the original text is a primary and nonnegotiable fact, whose disappearance would take all the meaning away.

I am not advocating the sheer accumulation of data [...]. Instead of bloating the electronic book, I think it possible to structure it in layers arranged like a pyramid. The top layer could be a concise account of the subject [...]. The next layer could contain expanded versions of different aspects of the argument, not arranged sequentially as in a narrative, but rather as self-contained units that feed into the topmost story. The third layer could be composed of documentation, possibly of different kinds, each set off by interpretative essays. A fourth layer might be theoretical or historiographical, with selections from previous scholarship and discussions of them. A fifth layer could be pedagogic, consisting of suggestions for classroom discussion and a model syllabus. And a sixth layer could contain readers' reports, exchanges between the author and the editor, and letters from readers, who could provide a growing corpus of commentary ...<sup>8</sup>.

With these lines, Robert Darnton had imagined the most effective hypertextual structure in an influential article on the March 18, 1999 issue of *The New York Review of Books*. Elaborating on Darnton's vision, Gino Roncaglia has observed that hypertext are expected to function well within

---

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli and M. Montinari (eds.), Berlin/New York, De Gruyter, 1975-, II/5, p. 36.

<sup>5</sup> <http://www.nietzschesource.org>

<sup>6</sup> <http://www.discovery-project.eu/home.html>

<sup>7</sup> <http://www.project-agera.org>

<sup>8</sup> R. Darnton, *The Case for Books: Past, Present, and Future*, New York, Public Affairs, 2009, p. 76.

the textbook-genre, at schools and at institutions of higher education. One ought to distinguish between two different ways for setting up hypertextual links, namely ‘vertical links’, which enable the descent into lower layers or the ascent back along a hierarchy structure, and ‘horizontal links’, which are minimal or completely absent at the highest level (which presents a strong, linear structure: a *narrative*), but become more and more frequent upon descending towards the basis of the pyramid. The difference among these two kinds of links correspond to a first level of typization of the links, while further forms of typization would come into question for separating different textual domains such as primary and secondary texts, philological apparatus, iconography, etc.<sup>9</sup>

REFERENCES:

- Darnton, Robert, *The Case for Books: Past, Present, and Future*, New York, Public Affairs, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 vols, Giorgio Colli and Mazzino Montinari (eds.), Berlin/New York, De Gruyter, 1988, vol. IX, p. 87-88; based on *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, De Gruyter, 1967- .
- Nietzsche, Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli and Mazzino Montinari (eds.), Berlin/New York, De Gruyter, 1975- .
- Nietzsche-Wörterbuch*, Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens (eds.), Berlin/New York, De Gruyter, 2011- .
- Roncaglia, Gino, *La quarta rivoluzione*, Roma, Laterza, 2010.
- Roncaglia, Gino, “Alcune note su modelli diversi di organizzazione ipertestuale”, in *La macchina nel tempo: Studi di informatica umanistica in onore di Tito Orlandi*, Lorenzo Perilli and Domenico Fiormonte (eds.), Firenze, Le Lettere, 2011, p. 91-101.
- Treccani, Irene, *Nietzsche e l’astronomia del XIX secolo*, Padua, Il Poligrafo, 2014.

RICCARDO POZZO

CNR-Dipartimento Scienze Umane e Sociali, Patrimonio Culturale (Direttore)

Riccardo.Pozzo@cnr.it

---

<sup>9</sup> G. Roncaglia *La quarta rivoluzione*, Roma, Laterza, 2010, p. 223-226 – see also Roncaglia’s paper “Alcune note su modelli diversi di organizzazione ipertestuale”, in *La macchina nel tempo: Studi di informatica umanistica in onore di Tito Orlandi*, L. Perilli-D. Fiormonte (eds.), Firenze, Le Lettere, 2011, p. 91-101.



FEDERICA PAZZELLI

IL MONOTEISMO COME PROBLEMA  
IL XXXVI COLLOQUIO INTERNAZIONALE  
'CASTELLI'

**ABSTRACT:** This report provides a review of the XXXVI Colloquium 'Castelli', which took place at the Department of Philosophy of Sapienza – University of Rome, from the 5<sup>th</sup> to the 7<sup>th</sup> of January 2014. The theme of this year's meeting, examined both in its philosophical and theological meaning, was "Monotheism as a problem".

**KEYWORDS:** Enrico Castelli; Colloquium; International Conference; Philosophy of Religion; Monotheism

Il XXXVI Colloquio-Castelli ha avuto luogo dal 5 al 7 gennaio 2014, nella ex aula III e ora Biblioteca di lingue di Villa Mirafiori (sede del Dipartimento di Filosofia di Sapienza – Università di Roma), grazie alla collaborazione tra l'Istituto di Studi Filosofici 'Enrico Castelli' e il 'Lumen Christi Institute' di Chicago.

I Colloqui – così come la titolazione dell'Istituto – debbono il nome al loro fondatore e principale promotore, Enrico Castelli, che nel gennaio del 1961 realizzò un convegno internazionale dedicato a "Il problema della demitizzazione", inaugurando così una vera e propria tradizione oramai giunta, come accennato, al suo trentaseiesimo appuntamento. Si tratta di riunioni, prima annuali e oggi biennali, che riuniscono studiosi di livello internazionale per affrontare le più varie questioni di filosofia della religione.

L'incontro di quest'anno ha avuto a tema "Il monoteismo come problema".

Sono intervenuti: dalla Francia i Proff. Rémi Brague (Panthéon-Sorbonne), Danielle Cohen-Lévinas (Paris-Sorbonne), Jean-François Courtine (Paris-Sorbonne), Emmanuel Falque (Institut catholique de Paris) e Jean-Luc Marion (Paris-Sorbonne); dalla Germania i Proff. Bernhard Casper (Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg), Jean Greisch (Humboldt-Universität zu Berlin), Walter Schweidler (Katolische Universität zu Eichstätt) e Andreas Speer (Thomas-Institut, Universität zu Köln); dal Giappone il Prof. Joseph S. O'Leary (Sophia – University of Tokyo); dall'Italia i Proff. Gaetano Lettieri (Sapienza – Università di Roma) e Irene Kajon (Sapienza – Università di Roma); dalla Svizzera il Prof. Ingolf U. Dalferth (Universität Zürich); dagli USA i Proff. Kenneth Seeskin (Northwestern University, Evanston) e Regina Schwartz (Northwestern University, Chicago).

Hanno partecipato ai lavori, intervenendo alla discussione e presentando comunicazioni per gli atti: A. Aguti (Urbino), A. Ales Bello (Roma), E. Baccarini (Roma), S. Bancalari (Roma), C. Canullo (Macerata), E. Castelli Gattinara (Roma), V. Cesarone (Chieti), F. P. Ciglia (Chieti), P. De Vitiis (Roma), C. Esposito (Bari), A. Fabris (Pisa), F. Ferraguto (Roma), M. Garcia-Baro (Madrid), E. Giacca (Roma), P. Gilbert (Roma), T. Hünefeldt (Roma), M. Ivaldo (Napoli), J. Leclercq (Louvain-la-Neuve), C. Melica (Roma), L. Possati (Roma), N. Reali (Roma), G. Salmeri (Roma), S. Sorrentino (Salerno), F. V. Tommasi (Roma), M. Vesci (Roma), J.-L. Vieillard Baron (Poitiers), F. Viola (Freiburg).

Il Colloquio prende avvio la mattina di domenica 5 gennaio, con i saluti di apertura da parte di J.-L. Marion, Presidente dell'Istituto di Studi Filosofici, a cui seguono quelli di S. Petrucciani, in qualità di Direttore del Dipartimento di Filosofia della Sapienza, e di S. Semplici, quale Direttore dell'*Archivio di Filosofia* (la rivista fondata da Enrico Castelli nel 1931 e che dall'inaugurazione dei Colloqui dedica alcuni dei suoi fascicoli a pubblicare gli atti dei convegni).

P. Valenza, in qualità di attuale Direttore dell'Istituto di Studi Filosofici, introduce quindi ai lavori, chiarendo la natura e le finalità di questo Colloquio: problematizzare il monoteismo, indagandolo nelle sue molteplici forme e declinazioni, e provare a comprendere che senso possa avere parlare di monoteismo oggi.

Il primo intervento è quello del Prof. Casper (*Die nicht-intentionale Intentionalität des Sich-ereignens des Verhältnisses zu dem Einzigem*), il quale tematizza la necessità di pensare il monoteismo in termini non di 'unità' (*Einheit*), bensì di 'unicità' (*Einzigkeit*) del divino. Solo in tal modo infatti, ad avviso di Casper, è possibile recuperare la dimensione fattuale e concreta della relazione dell'uomo – in quanto essere storico – con Dio, e dunque pensare tale relazione in termini di una intenzionalità che, collocata sul piano esistenziale prima che filosofico, sia 'non-intenzionale'.

Segue quindi la relazione del Prof. Speer, che pone a tema il legame problematico tra monoteismo e teologia naturale (*Monotheismus und natürliche Theologie*): può il Dio del cristianesimo essere autenticamente determinato mediante la via della sola ragione? O non si dovrà piuttosto riconoscere che una teologia fondata interamente sulla ragione naturale rimanga inevitabilmente agnostica, non consentendo di cogliere pienamente le verità di fede? Questo l'interrogativo che la relazione di Speer ha inteso sviluppare.

La sessione pomeridiana è aperta dalla relazione del Prof. Dalferth (*Monotheismus als Lebensform der Freiheit*), che avanza la proposta di un monoteismo, inteso nelle sue molteplici forme, in grado di rispondere a problemi pratici e di porsi come effettivo strumento di guida nella vita, e dunque da comprendere e sviluppare come *Lebensform* della libertà.

Il secondo intervento del pomeriggio è quello del Prof. Schweidler (*Göttliches Bild und menschlicher Name. Zur metonymischen Struktur des Monotheismus*), il quale si interroga sul monoteismo pensandolo all'interno di una struttura metonimica: il Dio invisibile e trascendente del giudaismo ha scelto di assumere un volto umano che, seppur mai pienamente, lo rivela. La Parola di Dio, il Verbo incarnato rappresenta allora per l'uomo un passaggio (metonimico) dalla rappresentazione mitologica di Dio alla possibilità di dargli un nome, calandolo nelle strutture del linguaggio.

Infine, il Prof. O'Leary (*Demystifying the Trinity*) ripercorre alcune posizioni della tradizione teologica sul discorso trinitario, 'demistificandole' e sottolineando l'esigenza di ripensare il dogma della Trinità partendo dalla Scrittura, nella consapevolezza tuttavia che nessun discorso umano ne potrà mai esaurire completamente il mistero.

I lavori di lunedì 6 gennaio sono aperti dalla relazione del Prof. Courtine (*De l'hen kai pan à l'unique. Le Christ de Hölderlin*), che mette in

luce la concezione della figura di Cristo contenuta nei poemi di Hölderlin: Cristo, che è Spirito e Amore, concilia Dio e il mondo, consentendo di pensare la relazione tra essi non più in termini panteistici, bensì monoteistici (“de l’*hen kai pan* à l’unique”).

L’intervento del Prof. Lettieri (*Nemo contra Deum nisi Deus ipse. La messa in questione trinitaria del monoteismo in alcuni testi gnostici*) sottolinea l’importanza della mediazione gnostica nel comprendere la scandalosità del dogma cristiano della Trinità rispetto al monoteismo giudaico. È questo il contesto nel quale collocare la citazione goethiana contenuta nel titolo: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* (J.W. von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*).

La sessione pomeridiana è avviata dall’intervento del Prof. Seeskin (*Monotheism as Skepticism*), volto a reinterpretare il monoteismo (inteso come credenza non solamente in un unico Dio ma, radicalmente, in un Dio unico, perfetto) non in termini di esclusivismo, bensì come strumento per renderci consapevoli dei nostri limiti: noi non possiamo conoscere la natura di Dio; la verità offertaci dal monoteismo non attesta dunque un accrescimento del nostro potere conoscitivo, ma al contrario una sua limitazione.

La Prof. Kajon (*Humour and Tragedy. The Meaning of Monotheism today*) si interroga sul significato del monoteismo oggi, individuandolo nella sua capacità di rendere l’essere umano consapevole dello *humour* e della tragedia inscritti nella propria condizione creaturale. La religione monoteista non afferma, a suo avviso, l’esser uno di Dio (*oneness*), bensì il suo esser unico (*uniqueness*).

L’intervento della Prof. Schwartz (*Monotheism: Questions about Scarcity and Plenitude*) si focalizza invece sul rapporto tra scarsità e pienezza, esclusione e generosità di Dio, da leggersi alla luce di una distinzione tra due tipi di monoteismo, uno politico e l’altro teologico, volti a restaurare due ordini di giustizia distinti e non sovrapponibili.

La giornata di martedì 7 gennaio si apre con la relazione del Prof. Greisch (“*A ciel ouvert*” et à *coeur ouvert: faut-il déconstruire le monothéisme? Questions à Jean-Luc Nancy*), il quale si interroga sulla sfida che monoteismo e cristianesimo possono, e debbono, affrontare oggi: un’analisi dei loro elementi costitutivi, quella che Jean-Luc Nancy chiama

una 'decostruzione' o, meglio, una 'auto-decostruzione' (*auto-déconstruction*), a partire dalla quale il monoteismo possa riscoprirsi e ripensarsi oggi.

L'intervento del Prof. Falque (*Khôra ou la grande bifurcation: Discussion avec Jacques Derrida*) riflette sulla *khôra* – nozione platonica che indica l'amorfo, l'informe, cui il demiurgo dà forma (*Timeo*) – all'interno della 'grande biforcazione' (*grande bifurcation*) tra due vie possibili per la filosofia: una 'dall'alto', rappresentata dalla teologia negativa, e una 'dal basso', ovvero filosofia non riflessiva, pensiero limitato dalla *khôra*. Interlocutore privilegiato del discorso è Jacques Derrida.

La Prof. Cohen-Levinas (*La Thora au risque d'un monde sans Dieu: quelques réflexions sur le monothéisme chez Levinas*) analizza la questione del monoteismo a partire dalla rilettura che della tradizione ebraica viene fornita da Emmanuel Levinas: l'affermazione dell'unicità di Dio, in quanto rifiuto degli idoli, è anzitutto purificazione della religione che, tesa al suo estremo, porta a un paradossale esito ateistico.

I lavori del pomeriggio vengono aperti dalla relazione del Prof. Brague (*Combien y a-t-il de Dieu(x)? Combien y a-t-il de monothéismes?*), che pone l'accento sulla natura filosofica del monoteismo, indagando in quanti e quali modi si può dire che Dio sia *uno* e, dunque, in quanti e quali modi si possa parlare di monoteismo.

Infine, il Prof. Marion (*Monothéisme trinitaire: une convenance de phénoménalité*) avanza una rilettura fenomenologica della Trinità cristiana, a partire da un'analisi delle definizioni dogmatiche (una sostanza, tre persone; una *ousia*, tre ipostasi) e della tradizione patristica e medievale: mostrandosi nel Figlio, il Padre si rende visibile pur rimanendo invisibile, e mediante lo Spirito è comunicato alla Chiesa e all'umanità. Simmetricamente è il dono, sino all'abbandono, a essere condizione di possibilità del manifestarsi dei fenomeni in quanto tali e non quali mere apparenze.

Se volessimo trarre alcune considerazioni conclusive, potremmo senz'altro sottolineare come le numerose relazioni e i dibattiti a esse seguiti, in taluni casi estremamente vivaci e fecondi, abbiano costituito un'importante occasione di incontro e riflessione collettiva, pur nel rispetto e nella tutela delle preziose differenze metodologiche e tematiche di

Federica Pazzelli

ognuno. Nel frequente riferimento ad altre prospettive (dal politeismo al panteismo, dall'enotheismo all'ateismo) quali termini di delimitazione concettuale e nell'incontro di molteplici approcci distinti (storico, filosofico, teologico, religioso) a partire da cui guardare al monoteismo, è emerso un quadro estremamente composito e ricco.

La tematica dell'incontro, proprio perché ha affrontato 'il monoteismo come problema' e non piuttosto 'il problema del monoteismo', non ha dunque guadagnato – né aspirava a farlo – alcuna risoluzione unitaria; al contrario, proprio all'interno di questa poliedrica messa in questione la possibilità di pensare 'il monoteismo come problema' ha trovato il suo nutrimento\*.

FEDERICA PAZZELLI  
Sapienza Università di Roma  
federica\_pazzelli@hotmail.com

---

\* Vorrei ringraziare il Prof. Pierluigi Valenza e il Dr. Francesco Valerio Tommasi per le opportune integrazioni che mi hanno fornito.



ALESSANDRA FUSCIARDI

LINGUAGGIO, FILOSOFIA, FISILOGIA  
NELL'ETÀ MODERNA  
IL CONVEGNO DI ROMA, 23-25 GENNAIO 2014

**ABSTRACT:** The text profiles the conference held in Rome on January 2014 focusing on its aspect of interdisciplinarity and collaboration between Historians of Philosophy, Language Philosophers, Linguists and Anthropologists. Themes which in contemporary debate are often discussed in the field of neurosciences, Philosophy of mind and language cognition, have been approached in a historical, linguistic and anthropological perspective, that is multidisciplinary and open to the contribution of young researchers.

**KEYWORDS:** History of Linguistic Thought; Physiology and Language; Language and Cultures; Consciousness; Beast-machine

Il convegno, che si è svolto a Roma presso il Dipartimento di Filosofia di Villa Mirafiori (PRIN 2010-Atlante della ragione europea; Sapienza-Università di Roma, Cattedra di Storia della Filosofia, Cattedra di Filosofia del Linguaggio; CNR-ILIESI), ha visto convergere, in un'occasione comune di lavoro, metodologie e competenze disciplinari diverse attorno al nucleo tematico dei rapporti tra linguaggio, filosofia e fisiologia. Il variegato dibattito multidisciplinare ha coinvolto storici della filosofia, filosofi del linguaggio, semiologi, storici della scienza e della medicina, e antropologi, con un importante coinvolgimento di dottorandi e giovani ricercatori accanto a studiosi di fama che hanno aperto le diverse sessioni dei lavori. Fra i temi discussi e trattati da diverse prospettive è emerso in primo luogo quello dei

rapporti tra la mente, il linguaggio, la comunicazione e le culture, con una particolare attenzione al linguaggio degli animali e alla lingua dell'‘altro’. Il dibattito su tali temi ha aperto un interessante confronto in merito alle prospettive di ricerca relative alla mente e alla cognizione, indagate a partire dalla ripresa, in epoca rinascimentale e moderna, di teorie discusse fin dall'Antichità in autori quali per esempio Aristotele o Plutarco. Si sono discusse le origini rinascimentali del dibattito individuabili sia sul piano letterario e filosofico (emblematicamente nelle riflessioni di Montaigne), sia su quello della fisiologia (principalmente in Fabrici d'Aquapendente). Là dove infatti, per la trattazione delle questioni relative alle interconnessioni mente/corpo (*logos*, ragione/linguaggio, pensiero/parola, significato/significante) nella riflessione contemporanea sono chiamate in causa le neuroscienze, la filosofia della mente o il cognitivismo, si è visto invece come sia possibile dialogare conducendo un'indagine multidisciplinare e storica.

I lavori sono stati organizzati in quattro sessioni. Le prime due dedicate rispettivamente all'analisi dei rapporti tra “Il linguaggio e il corpo”, in particolare rispetto a “Esseri umani, animali e macchine” (con le relazioni di Maria Fusco, Anna Lisa Schino, Francesco M. Pirocchi, Nunzio Allocca), e a “Fisiologia e patologia del linguaggio” (con le relazioni di Maria Conforti, Michela Tardella, Cecilia Gazzeri, Francesca M. Dovetto). Si è poi discusso dei rapporti tra “Il linguaggio e la filosofia”, indagati mediante le categorie di “Coscienza, conoscenza e simboli” (con le relazioni di Claudio Buccolini, Cristina Marras, Matteo Favaretti, Emanuele Levi Mortera). Nell'ultima sessione, il linguaggio e l'altro, il confronto si è esteso anche ai contributi degli studi di linguisti e antropologi (Alessandra Olevano, Maria Muccillo, Maurizio Gnerre, Laura Nicoli). Ogni sessione è stata aperta da una lezione (di Maria Teresa Marcialis, Gerda Hassler, Carlo Borghero e Stefano Gensini) che introduceva i temi centrali del convegno e forniva lo sfondo storico-teorico degli interventi di studiosi e giovani ricercatori via via presentati. Grande spazio è stato dato alla discussione condotta in un clima di reciproca valorizzazione di competenze e approcci metodologici diversi.

Dal tema dell'anima e del linguaggio delle bestie, messo a confronto con la tesi opposta dell'animale macchina, esposta da Descartes nella V parte del *Discours de la méthode*, il colloquio si è sviluppato a partire dalle origini antiche e rinascimentali della questione, sino al confronto con le teorie mediche e fisiologiche relative al linguaggio; per proseguire sia in direzione

dei moderni sviluppi delle teorie della mente, della coscienza, delle costruzioni di linguaggi logici e artificiali, e dei linguaggi dei segni, sia verso gli esiti comparatisti e gli studi antropologici.

Lo svolgimento delle relazioni e delle comunicazioni ha fatto emergere, fra l'altro, lo slittamento di modelli interpretativi genericamente cartesiani o anti-cartesiani, contro l'univoca attribuzione del binomio mente/linguaggio all'uomo, basata sulla distinzione cartesiana delle due sostanze. Pensatori come Montaigne, ma anche medici e fisiologi della prima modernità, propongono invece una visione gradualistica della differenza fra l'uomo e l'animale. Il dibattito avviatosi in epoca moderna, ma tessuto di fonti aristoteliche e stoiche, conduce all'idea che linguaggio e capacità cognitive dell'uomo si differenzino da quelle dell'animale solo per gradi di maggiore complessità; l'uomo mantiene una sua specificità, che tuttavia nella prospettiva relativistica non può più dirsi superiorità ontologica. Uno degli elementi che più influiscono in tale questione è la scoperta del Nuovo Mondo. In un'epoca in cui si assiste a un ampliamento del mondo conosciuto e delle terre abitate, i confini si espandono, spostando i limiti fisici e culturali della società europea. La moltiplicazione di uomini, popoli, animali e specie, necessita della creazione di nuovi termini con cui designare nuove realtà; i punti di vista si accrescono e si sommano, andando a costituire la nuova visione relativistica della natura come è descritta nell'*Apologie de Raymond Sebond*. L'essere umano occupa un posto accanto e non al di sopra degli altri esseri viventi: il suo primato inizia a essere messo in discussione.

La riflessione sul confronto tra uomo, animale, e popoli diversi, pone innanzitutto il corpo come oggetto d'indagine. Il corpo è il primo mezzo di comunicazione per esprimere informazioni relative sia alla sopravvivenza sia alle nozioni astratte. Questo scambio informativo, propriamente definito comunicazione linguistica, è legato all'apparato fonatorio e all'anatomia degli organi. In quest'ottica l'animale/macchina acquista una 'dignità comunicativa' che gli viene consegnata innanzitutto per la somiglianza anatomica tra gli apparati di fonazione umano e animale. Tali temi sono stati sviluppati nel Convegno sia relativamente allo studio degli organi anatomici coinvolti nella fonazione e capaci di produrre da un lato suoni, dall'altro voci (apparato laringeo), sia rispetto allo studio della fisiologia, delle patologie dell'articolazione linguistica e della comunicazione.

Sul versante della ricerca storico-filosofica si sono trattati i temi della pluralità delle intelligenze detentrici di spazi comuni di linguaggio nella diversità di forme espressive; diversità che si esplica anzitutto come identità e coscienza di sé. Si sono inoltre discussi i rapporti fra teorie della mente e del linguaggio, in relazione a teorie logico-artificialiste o retoriche e argomentative. Si è infine dato conto di alcuni risvolti antropologici che i diversi tipi di comunicazione portano con sé: dalla retorica alla considerazione delle lingue dei 'selvaggi', fino a una visione 'positiva' delle diversità linguistiche, considerate come elemento precipuo della condizione fisiologica umana.

Il linguaggio è ciò che viene espresso, in modalità molto differenti, dai diversi esseri viventi mediante gli appositi organi corporei. L'espressione comunicativa comporta un pensiero, un ragionamento più o meno complesso, indice di intelligenza, di qualsiasi tipo essa sia e talvolta di coscienza, ricettacolo di significato più o meno elaborato. Non è solo la voce umana a essere significante: l'emissione di suoni, intonazioni o interiezioni, movimenti del corpo e gesti prodotti da alcuni organi, sono riconosciuti come portatori di un valore semantico specifico che li rende elementi di una vera e propria comunicazione.

Un primo significativo esito di questo convegno emerge da almeno due punti di vista: da un lato un aspetto concettuale che risiede nella riflessione storica e interdisciplinare sulla pluralità di linguaggi, di modi di comunicazione, di ragioni, di menti e quindi di intelligenze (dalla storia della filosofia, alla semiotica, alla storia della medicina, all'antropologia); dall'altro, un approccio metodologico basato sull'utilità della cooperazione multidisciplinare tra idee, persone e competenze, dai dottorandi e dai giovani ricercatori fino a studiosi di più lunga esperienza.