

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

7, 2019

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: Maria Cristina Dalfino

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal[†] (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel Garber (Princeton), Tullio Gregory[†] (Rome), Elisa Germana Ernst[†] (Rome), 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

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

LEXICON PHILOSOPHICUM

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

7, 2019



CONTENTS

7, 2019

ARTICLES

- 1 CLAUDIA LO CASTO, La bellezza in sé nelle *Enneadi*: tra calore e colore
- 21 HANNES AMBERGER, Revelation and Progress. The Concept of *philosophia perennis* from Steuco to Leibniz
- 47 ALICE RAGNI, *Cognitio imperans*: l'ontologia e il dibattito sul primo principio in età moderna (Clauberg, Du Hamel, Tschirnhaus)
- 77 GIULIA ABBADESSA, L'écho des *Pensées* de Pascal chez Leopardi
- 109 VALERIA AULETTA, *Welt, Natur e Kosmos* nelle *Gesammelte Abhandlungen* di Karl Löwith

INTERVIEWS

- 135 Le scienze dimenticate: un dialogo con Rens Bod, a cura di Cristina Marras e Antonio Lamarra

NOTES & DISCUSSIONS

- 145 CHIARA ROVER, Cogenza e contemporaneità dell'etica epicurea a partire da una recente raccolta di studi
- 159 SILVIA ORLANDI, Digital Epigraphy. Tra automazione e singolarizzazione
- 169 ANTONIO LAMARRA, Leibniz e l'Italia. Giornate di studio (Roma, 28-29 novembre 2019)

CLAUDIA LO CASTO

LA BELLEZZA IN SÉ NELLE *ENNEADI*: TRA CALORE E COLORE

ABSTRACT: The notion of beauty recurs numerous times and with different shades of meaning in the *Enneads* and, above all, it assumes a central role in the Plotinian thought. Plotinus, in fact, uses it to describe the different levels of the reality of his metaphysical system, in particular of the Intellect. In this sense, the notion of beauty seems to be closely connected to that of life, which is the main aspect of the intelligible reality. This contribution wants to show the role that the notion of life plays in the creation of the Plotinian notion of beauty.

SOMMARIO: La nozione di bellezza ricorre numerose volte con differenti sfumature di significato nelle *Enneadi* ed essa assume un ruolo centrale nel pensiero di Plotino. Plotino, infatti, utilizza questa nozione per descrivere i differenti livelli della realtà del suo sistema metafisico, in particolare dell'Intelletto. In questo senso la nozione di bellezza sembra essere strettamente connessa a quella di vita, che è il principale aspetto della realtà intelligibile. Questo contributo vuole mostrare il ruolo che la nozione di vita gioca nella creazione della nozione di bellezza.

KEYWORDS: Beauty; Intelligible; Life; Being; Soul

La nozione di bellezza,¹ che ricorre numerose volte e con diverse sfumature di significato nelle *Enneadi*, assume un ruolo centrale nel pensiero

¹ In riferimento alla concezione plotiniana del bello, cfr. M. Abbate, *Tra Egesi e Teologia*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 57-64; Ch. Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul Bello e Sul Bello intelligibile*, Napoli, Giannini, 2009; C. Guidelli, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti nel bello nel platonismo antico*, Clueb, Bologna, 1999; S. Ferretti, *Bellezza sensibile e intelligibile*, in Ead., *Antichi e moderni: l'elaborazione del passato*, Pisa, ETS, 2005, p. 59-84 e J. Omtzigt,

plotiniano, in quanto di essa Plotino si avvale per descrivere i diversi piani della realtà del suo sistema metafisico. I molteplici significati che il bello assume sono tutti riconducibili ad un unico concetto dai contorni ben definiti. La concezione plotiniana del bello si delinea attraverso l'analisi delle fonti dalle quali scaturisce la formulazione di una nozione di bellezza intrinsecamente connessa alla vita come carattere peculiare della realtà intelligibile.

La tesi che mi propongo di dimostrare attiene, infatti, al ruolo che la nozione di vita² assume nell'elaborazione della concezione plotiniana del bello e, in particolare, nell'assunzione di una gerarchia di forme di bellezza.

Per la formulazione del suo pensiero sul bello, Plotino si rifà a Platone, attraverso una vera e propria esegesi dei dialoghi che affrontano questo tema – in particolare *Fedro* e *Simposio*, e in parte *Timeo* –, pervenendo a conclusioni di interesse rilevante.

Plotino dedica due trattati al tema del bello, composti in epoche diverse: il primo, *Enn.* I 6 [1],³ dal titolo *Sul bello*, appartiene alla produzione iniziale del filosofo neoplatonico; il secondo *Enn.* V 8 [31], dal titolo *La bellezza intelligibile*, si colloca, invece, nella produzione più matura.

La ripresa della trattazione di questo tema conferma la centralità di tale concetto nel pensiero plotiniano.⁴

Nella formulazione del suo concetto di bellezza, pertanto, Plotino deve fare i conti con la tradizione platonica e, per tale ragione, non può non procedere dalla concezione culturalmente più diffusa che concepisce la bellezza come armonia tra le parti, analizzando le conseguenze di tale punto di vista.

Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins, Göttingen, V&R Unipress, 2012.

² Sulla nozione di vita in Plotino, cfr. P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, O. Reverdin (èdd.) *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 107-57; P. Kalligas, "Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus", *Dionysios*, 18, 2000, p. 25-37; Ch. Horn, *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. Herren, I. Schüssler (èdd.), *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2008, p. 97-123, e il mio recente studio *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Plus, 2017.

³ Sul trattato I 6, per un maggiore approfondimento dei temi trattati, si veda l'edizione de Les Belles Lettres, preceduta da un'ampia e dettagliata introduzione, M. Achard, J.-M. Narbonne (èdd.) *Plotin, Œuvres complètes. Tome I, Volume I: Introduction - Traité 1 (I 6), Sur le beau*, texte établi par L. Ferroni, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

⁴ Sulla ripresa di questo tema da parte di Plotino, cfr. Guidelli, *Dall'ordine alla vita*, p. 10-12. La studiosa sottolinea i tratti originali della concezione plotiniana del bello che si estende anche alla natura del Primo Principio, l'Uno.

In *Enn.* I 6 [1], 1, 21, si afferma, infatti, che “sono tutti d’accordo” nel ritenere che la simmetria della parti (συμμετρία τῶν μερῶν) si identifica con la bellezza visibile (τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος).⁵ Da tale assunto si deduce che i sostenitori di questa tesi – il bersaglio polemico di Plotino è costituito dagli Stoici – hanno una concezione della bellezza fisico-materialistica, che li induce a ritenere che non si possa parlare del bello in riferimento al semplice (τὸ ἀπλοῦν), ma soltanto per qualcosa di composto (σύνθετον), o meglio, per l’insieme delle parti dalla cui unione si produca qualcosa di armonico. Questo pensiero condurrebbe a conclusioni assurde⁶ e inaccettabili, in quanto tutto ciò che possiede una natura semplice, come i bei colori, i singoli suoni e la luce del sole, andrebbe escluso dalla bellezza. Secondo la lettura corrente, la bellezza sarebbe attribuibile al tutto e non alle singole parti e, in questo senso, ciò che è semplice mai e in alcun modo potrà dirsi bello.

La conseguenza più assurda per Plotino è che dalla bellezza, tra le nature semplici, sarebbe da escludere proprio l’anima,⁷ la cui essenza è assolutamente semplice.⁸ Alla natura psichica non può, infatti, essere applicato il principio di proporzione, in quanto essa è separata da un corpo, prossima alla natura intelligibile e risplendente di ogni virtù:

Ogni virtù dell’Anima è dunque bella e di una bellezza più autentica di quelle dette prima; ma come può essere della medesima armonia? Infatti in essa non c’è né proporzione quantitativa, né numerica? E poi, ammettendo che l’anima sia composta

⁵ La traduzione dei passi delle *Enneadi* riportati è la mia.

⁶ In merito alla polemica plotiniana contro gli stoici e all’analisi delle sue argomentazioni, cfr. J. P. Anton, “Plotinus’ Refutation of Beauty as Symmetry”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23 (2), 1964, p. 233-237.

⁷ L’anima, infatti, proprio in virtù della sua assoluta semplicità, non può essere nemmeno definita come armonia di realtà incorporee. Cfr. *Enn.* IV 1 [4], 1, 2-3.

⁸ Il tema della uni-molteplicità dell’anima è un tema centrale nel pensiero di Plotino. Il filosofo sottolinea come, sebbene l’anima abbia al suo interno differenti funzioni, esse facciano parte della stessa natura; l’anima, infatti, non si divide in parti, piuttosto, ha una struttura unitaria. Cfr. *Enn.* IV 1 [4], ed in part. IV 1, 2, 4-9, passo in cui Plotino mostra le conseguenze assurde che deriverebbero dal considerare l’anima come una sostanza divisibile in parti separate, come se fosse un corpo. Servendosi dell’analogia con l’unità della percezione, Plotino dimostra che non avrebbe alcun senso pensare che all’anima possano appartenere parti molteplici e distinte, perché ciò comporterebbe che per ogni singolo individuo ci sia non un’anima soltanto, bensì più anime, e questo naturalmente sarebbe impossibile.

da più parti, in quale rapporto consisterebbe la combinazione o la mescolanza delle parti, o delle teorie?⁹

Plotino, opponendosi alla concezione fisico-materialistica degli Stoici,¹⁰ rifiuta una nozione composita di bellezza, secondo cui il bello è il risultato di una composizione armonica¹¹ di parti. Una posizione di questo genere terrebbe conto della realtà soltanto dal punto di vista fenomenico, non interessandosi in alcun modo della dimensione intelligibile. Ad una concezione materialistica del bello sensibile, il filosofo neoplatonico oppone l'idea di bello intelligibile cui il sensibile partecipa. L'armonia delle parti, intesa come espressione della bellezza sensibile, rappresenta soltanto la manifestazione materiale dell'autentica bellezza intelligibile.

Sullo sfondo dell'esegesi platonica, l'armonia delle parti, che appartiene alla bellezza fisica e ne esprime l'essenza, è solo un riflesso, un'immagine di una causa superiore, della ragion d'essere dell'autentica bellezza, la bellezza in sé. Quest'ultima è associata, infatti, alla purezza e alla perfezione del mondo intelligibile. Caratterizzata dall'assoluta assenza della forma e delle parti, la bellezza in sé non può essere ridotta alla simmetria o all'armonia delle parti. Essa è ciò che c'è di più semplice e incomposto.

In *Enn.* I 6 [1] 5, la bellezza in sé, viene concepita – riprendendo la descrizione platonica dell'Idea del *Fedro* – come assenza di forma, di colore e di corpo:¹² il bello in senso autentico è infatti “forma delle forme”. Tale realtà non fornisce nessun appiglio ai fini della descrizione, ma è resa visibile dall'analogia del fuoco.¹³ La luce del fuoco, infatti, è assolutamente

⁹ *Enn.* I 6 [1], 1, 49-53.

¹⁰ Per un'analisi dell'estetica stoica, cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1959), trad. it. a cura di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, La Nuova Italia, 2005, p. 294, 278.

¹¹ Sulla presenza della dottrina pitagorica dell'armonia nella concezione plotiniana del bello, cfr. A. Alexandrakis, *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 149-54. Più in generale, sulla presenza della dottrina pitagorica in Plotino, cfr. M. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”, *Acme*, 53, 2000, p. 38-73.

¹² Cfr. *Phaedr.* 247c 6.

¹³ Cfr. *Tim.* 32b3-8. In *Tim.* 53b-e, Platone, invece, nella descrizione della costituzione del cosmo sensibile, fa riferimento al fuoco, insieme agli altri elementi: acqua, terra, aria, i quali si generano quando il demiurgo inizia a configurarli secondo forme e numeri, con una struttura matematico-geometrica. I quattro elementi (53e) sono definiti: “bellissimi corpi” (καλλίστα σώματα), radici elementari di ogni corpo visibile, che vengono disposti in modo armonioso. In questo passo, Platone parla della bellezza del fuoco,

incorporea¹⁴ e, per questo, costituisce la ragione formale e la forma di tutte le cose; ma è anche un'attività vitale appartenente all'essenza del fuoco che, per la sua sovrabbondanza, si irradia verso l'esterno, donando parte di sé agli altri esseri senza tuttavia disperdere la propria intensità luminosa.¹⁵

Il fuoco, la cui luce "ha tutto lo splendore e la luminosità di una forma",¹⁶ è il perfetto analogo della bellezza in sé, proprio perché è il più bello di tutti gli elementi, incorporeo, e la sua essenza rende visibile la semplicità degli esseri intelligibili. Esso è bello in sé stesso perché "assolve al ruolo della forma in funzione degli altri elementi" e la sua bellezza è resa anche dalla massima leggerezza. Proprio in virtù della sua "prossimità all'incorporeo"¹⁷ e della sua natura eterea, esso raggiunge con facilità le zone superiori. Il fuoco è anche il più puro tra tutti gli elementi, in quanto non accoglie in sé i restanti elementi che compongono la materia, mentre tutti, invece, devono possederlo in sé stessi.

Il fuoco brilla di una luce simile all'idea: la sua luce si identifica con la forma stessa del fuoco, con quella potenza luminosa e vitale che conferisce calore a tutti gli altri elementi, senza mai raffreddarsi, conservandosi in tutta la sua potenza. La luce del fuoco rappresenta l'espressione più compiuta del manifestarsi dell'intelligibile nel sensibile.

facendo riferimento, però, alla sua struttura geometrico-matematica e non alla luce che da esso si diffonde.

¹⁴ Cfr. *Enn.* IV 5 [29], 7, 41.

¹⁵ Plotino sembra riprendere il tema della doppia attività dell'essenza che costituisce la base del funzionamento del suo sistema metafisico. La teoria della doppia attività viene elaborata per spiegare il processo di derivazione causale che procede dal Primo Principio (Uno) fino a giungere alla materia. Secondo questa teoria esisterebbe un'attività propria e intrinseca ad ogni essenza, che corrisponde alla cosa stessa in atto, e un'altra, che, invece, derivata dall'essenza, è in grado di generare un'altra natura. L'attività primaria produce come suo effetto un'altra attività, immagine di quella originaria: dalla luce vera, autentica fonte, seguirà la luce diffusa, immagine di quella vera. Cfr. *Enn.* V 1 [1], 3, 10-12; V 3 [49], 7, 21-25; V 4 [7], 2, 26-33. Sulla teoria della doppia attività si vedano, in particolare: J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, p. 61-79; F. Ferrari, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energia dell'Uno in Plotino*, in M. Di Pasquale Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 375-388; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 22-68.

¹⁶ *Enn.* I 6 [1], 3, 25-26.

¹⁷ *Enn.* I 6 [1], 3, 21-23.

Nonostante non ci sia un riferimento esplicito ai frammenti eraclitei¹⁸ sul fuoco, sembra risuonarne in pieno il senso, in particolare del fr. 90 DK:

In cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco: come in cambio dell'oro le merci e le merci dell'oro.¹⁹

Plotino sembra riprendere la concezione eraclitea del fuoco, come l'elemento, per eccellenza, costitutivo di ogni altro elemento fisico, aereo ed "eternamente vivente" (Eraclito fr. 30 DK).²⁰ Di esso si sottolineano l'inesauribile attività, il suo essere l'elemento più luminoso e soprattutto il suo fungere da principio cosmico e da sorgente di una attività produttiva smisurata. La natura del fuoco – che si identifica con il suo essere ragione formale – è espressa da Plotino anche in riferimento alla relazione che esso intrattiene con il colore: possiede tutti i colori, poiché contiene il colore in forma originaria e, di qui, le cose ricevono la forma cromatica. Del colore Plotino assume, avendo sullo sfondo *Filebo* 53a-b – in cui Platone tratta, come esempio di autentica bellezza, la purezza, l'integrità e la semplicità del colore bianco²¹ – la forma (μορφῆ), quel principio luminoso e incorporeo che appartiene all'essenza di un essere capace di vincere l'oscurità della materia. Il riferimento è, infatti, alla luminosità intesa come fonte e sorgente di ogni forma di luce, εἶδος e λόγος.

L'intento di Plotino è rendere visibile, attraverso la luce, l'autentica bellezza: è necessario risalire oltre la simmetria e l'armonia delle parti, per riconoscere lo splendore che si diffonde dall'armonia invisibile facendo risplendere di bellezza l'intelligibile.²² In *Enn.* I 6 [1], 3, alle linee 28-33,

¹⁸ Sulla presenza dei presocratici nel pensiero di Plotino cfr. Th. Gelzer, "Plotins Interesse an den Vorsokratikern", *Museum Helveticum*, 39, 1982, p. 100-131. In particolare per quanto riguarda la presenza dei frammenti eraclitei nei trattati plotiniani, cfr. S. N. Mouraviev, *Héraclite d'Éphèse. La tradition antique et médiévale*, A. Témoignages et citations: 3. *De Plotin à Étienne d'Alexandrie*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, p. 611-617.

¹⁹ Cfr. Heracl. fr. 90 DK, trad. a cura di C. Diano, G. Serra, Milano, Mondadori, 1980, p. 23.

²⁰ "Questo cosmo né alcuno degli dei lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura e che si spegne con misura", cfr. Heracl. fr. 30 DK, p. 21.

²¹ Cfr. *Phileb.* 53a-b.

²² Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 22, 25 e sgg. Sul trattato 38, e in particolare sul tema della bellezza intelligibile e, quindi, sull'identificazione del bello autentico con il *Nous*; si veda: P. Hadot (ed.), *Plotin. Traité 38. VI, 7. Introduction, traduction, commentaire et notes* par P. Hadot, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.

Plotino sembra attingere a piene mani alla fonte eraclitea e, in particolare, al frammento 54 DK, secondo il quale l'armonia invisibile è superiore a quella visibile.²³ A conferma di una concezione di un'armonia semplice, in I 6 [1], 1, 37-40, Plotino mostra che la bellezza del volto non deriva dalla proporzione delle parti che lo costituiscono; infatti, nonostante la proporzione resti sempre identica, esso può sembrare talvolta bello, talaltra no:

come negare che il bello sia qualcos'altro oltre la proporzione delle parti, e che la proporzione è bella grazie ad altro.²⁴

Plotino fa riferimento a un'armonia nascosta di natura divina, un'attività vitale che funge da ragione formale della bellezza fisica, intesa come armonia delle parti. La bellezza dunque si identifica con una sorta di splendore (φέγγος) che fa luce sulla proporzione stessa e che è di intensità maggiore in un volto vivente, piuttosto che in quello rappresentato in una statua. Plotino, infatti, afferma:

Per quale motivo infatti lo splendore del bello è maggiore su un volto vivente (ζώντος), mentre un volto morto ne possiede solo una traccia, benché nella carne e nelle proporzioni non si sia ancora danneggiato? E tra le statue quelle che più esprimono la vita non sono forse le più belle, anche se le altre sono più proporzionate? Un vivente brutto non è più bello di uno bello in statua?²⁵

Queste poche linee esprimono il nucleo centrale della nozione plotiniana di bellezza: il bello è intrinsecamente connesso alla vita, poiché rappresenta il manifestarsi dell'originaria attività dinamica e vitale della natura intelligibile. Se la bellezza è espressione della vita, anche in riferimento alla bellezza sensibile, essa può trovarsi in tutta la sua intensità soltanto in un volto vivente e non in quello di una statua, così come un volto vivente, anche se brutto, potrà esprimere tutta la pienezza dell'essere, ossia la sua vita, al contrario del volto di un corpo morto, che, nonostante conservi le sue proporzioni, ha perso il tratto fondamentale del suo essere.

La ragione di questo è riconducibile alla presenza dell'anima nel corpo che da essa non soltanto è risvegliato alla vita, ma riceve in un certo senso la forma del Bene, la luce divina,²⁶ di cui l'anima è colma.

²³ Heracl. fr. 54 DK: ἁρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

²⁴ *Enn.* I 6 [1], 1, 37-40.

²⁵ VI 7 [38], 22, 27-31.

²⁶ Cfr. VI 7 [38], 22, 33 e sgg.

Ciò che emerge con chiarezza è il valore incommensurabile della bellezza della natura, ossia di quella espressa dalla vitalità di un essere, di contro alla bellezza artistica che, invece, è incapace di esprimere il dinamismo dell'autentica bellezza. Il corpo vivente è portatore di bellezza, in quanto possiede in sé la vita, che si manifesta proprio attraverso la sua capacità di movimento e, quindi, la sua attività vitale. Attraverso la bellezza sensibile e soprattutto il suo carattere dinamico e vitale è possibile, secondo Plotino, cogliere l'autentica bellezza, passando attraverso l'anima, fino a giungere all'Intelletto.

In un trattato di poco posteriore a I 6 [1], *Enn.* V 9 [5], dal titolo *L'intelligenza, le idee e l'essere*, Plotino, dovendo definire la natura intelligibile, affronta nuovamente la trattazione della nozione di bellezza che ne costituisce l'essenza. In linea con quanto è stato detto in precedenza, infatti, in V 9 [5], 2, Plotino si interroga sulle cause che determinano la bellezza di un corpo e risponde che non è soltanto il possesso della bellezza fisica a renderlo bello, bensì la presenza dell'anima, alla quale viene riconosciuta la funzione plasmatrice, la capacità di dare forma ad un corpo.²⁷ Viene precisato che l'anima non è bella per sé stessa; se così fosse, infatti, tutte le anime sarebbero belle. Piuttosto essa riceve la bellezza dalla saggezza che è l'Intelletto ad infonderle.

In questo modo, il principio formativo dell'anima, archetipo della bellezza sensibile, deriva a sua volta da un principio intelligibile originario, perfetto ed eterno,²⁸ dalla forma di tutte le forme, che è bella di per sé stessa:

questo è l'Intelletto, l'Intelletto che è sempre, e non di quando in quando, dato che non può essere estraneo a se stesso.²⁹

Plotino definisce così la dipendenza della bellezza del mondo sensibile da quella più originaria del mondo intelligibile: tanto nel singolo individuo, quanto nel corpo dell'universo, la bellezza si manifesta come organizzazione del molteplice nell'unità della forma e rimanda, dunque, ad un principio che è oltre la forma stessa, di cui conserva le tracce. Il bello sensibile, secondo la tradizione platonica,³⁰ conserva, infatti, i segni di quello intelligibile, ossia del suo fondamento originario e per questo motivo

²⁷ Cfr. V 9 [5], 2, 16-18.

²⁸ Cfr. V 8 [31], 3, 1-3.

²⁹ V 8 [31], 3, 8-10.

³⁰ Cfr. *Tim.* 37c6-7; 92c7.

non può essere biasimato. La bellezza che caratterizza il mondo sensibile, nel suo essere natura derivata, si esprime attraverso l'attività vitale, ed è proprio tale dimensione a renderla simile alla realtà originaria ed autentica dalla quale discende, manifestandosi come "vita continua, visibile, molteplice, ovunque diffusa e rivelatrice di una sapienza straordinaria".³¹

Qui si inserisce l'assunto platonico, ripreso da Plotino, secondo cui anche il cosmo sensibile è necessariamente bello, in quanto "ombra e immagine" dell'autentica bellezza del modello intelligibile. Il possesso della bellezza da parte del mondo sensibile dipende, infatti, dal suo essere immagine della realtà intelligibile che dona alla natura generata parte di sé, della sua vita e, dunque, della sua bellezza. Il mondo intelligibile è il luogo della bellezza in senso autentico, in quanto esso è la manifestazione della vita perfetta. L'intelletto infatti è definito da Plotino atto primo di straordinaria bellezza (ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη).³² L'essere in senso autentico è il luogo di questa identità di pensiero e di vita, nella misura in cui il *Nous* si identifica con la sua attività, il pensiero, e, dunque, con la sua vita che non gli è stata conferita dall'esterno, ma che gli appartiene intrinsecamente.

A dimostrazione di ciò, anche in *Enn.* VI 6 [34], 7, trattato sui numeri, il mondo intelligibile viene definito, ancora una volta con riferimento al *Timeo*,³³ *Vivente in sé* (παντελὲς ζῶον) di "straordinaria e indicibile bellezza" (θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάνστου). Sullo sfondo dell'esegesi platonica, la bellezza del mondo intelligibile è definita dal possesso della vita, che è la più autentica, perché ha presente davanti a sé ogni essere nell'eternità.³⁴ Il mondo sensibile è dunque l'immagine perfetta del modello, un'immagine bella della bellezza in sé e dell'essere, che imita la realtà originaria sotto ogni aspetto; esso ha vita e bellezza come quella di lassù.³⁵ Come all'essere intelligibile appartiene la completezza, in quanto

³¹ *Enn.* II 9 [33], 8, 8-16.

³² *Enn.* V 3 [49], 5, 36-37. Sul trattato 49, si veda: B. Ham (ed.), *Plotin. Traité 49. V* 3, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000; cfr. W. Beierwaltes, *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V, 3*, Milano, Vita e Pensiero, 1995. Si veda anche lo studio di M. Dixsaut, *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, avec la collaboration de P.-M. Morel et K. Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2002.

³³ Cfr. *Tim.* 39e7-9.

³⁴ ζῶν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰὲ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν. Cfr. *Enn.* III 7, 3, 16-17.

³⁵ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 12, 15-18: Μιμείται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῆ· καὶ γὰρ ζῶν ἔχει καὶ τὸ τῆς οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ κάλλος εἶναι, ὡς ἐκείθεν.

esso è tutti gli esseri intelligibili, anche questo universo dovrà comprendere dentro di sé tutto ciò che è visibile. Poiché anche il sensibile possiede la vita, esso rende visibile una forma di bellezza autentica ed originaria. Tuttavia, in quanto immagine visibile dell'intelligibile, il sensibile possiederà la bellezza in forma derivata; essa si manifesta nella presenza della forma in un corpo, in cui il molteplice si fa uno.

È proprio il carattere di somiglianza originaria del bello sensibile con quello intelligibile, che consente all'anima individuale di risalire verso l'autentica bellezza intelligibile, della quale conserva le tracce. Risuonano le parole del *Simposio*³⁶ e del *Fedro*³⁷ e, più precisamente, di quei passi in cui l'anima, riconoscendo nella bellezza sensibile qualcosa di affine alla sua originaria natura, ricorda³⁸ e alimenta il desiderio di riconquistare il legame con la natura intelligibile.

In questo senso tutto ciò che è bello funge da "scala":³⁹ di gradino in gradino è possibile ascendere alla contemplazione della bellezza intelligibile. La via del ritorno dell'anima, sulla scia della *scala amoris*,⁴⁰ è scandita da un percorso che, procedendo dal riconoscimento della bellezza dei corpi, se ne distacca verso la conquista di azioni, disposizioni, conoscenze scientifiche (ἐπιστήμαι) e di virtù (ἀρετή), fino a giungere alla pura bellezza.⁴¹ In *Enn.* I 6 [1] 2, Plotino definisce la bellezza dei corpi come un qualcosa che diventa sensibile alla prima impressione: l'anima riconosce la bellezza dei corpi, la accoglie ed entra in sintonia con essa. Non le accade lo stesso con il brutto (τὸ αἰσχρόν), al cui incontro si contrae, rifiutandolo come una natura assolutamente estranea.

L'anima è attirata dalla natura a lei più affine, perché ne possiede le tracce, ossia dalla bellezza sensibile che comprende in sé le tracce del *logos* divino.⁴² Nella tensione a separarsi dalla vita materiale, per ascendere alla

³⁶ Cfr. *Symp.* 210a-211a. Sulla presenza del *Simposio* nell'analisi plotiniana della nozione di bello, cfr. V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardo-antica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, Patron, 2004. Lo studioso afferma che, nell'estetica plotiniana, la bellezza corporea non rappresenta, come nel *Simposio* platonico, una fase del percorso cognitivo che condurrebbe dalla bellezza sensibile a quella in sé, bensì un momento da superare (p. 94).

³⁷ Cfr. *Phaedr.* 250a.

³⁸ Cfr. *Ibid.* 249c.

³⁹ ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενος. Cfr. *Symp.* 211c3.

⁴⁰ *Ibid.* 209e-212a.

⁴¹ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 1, 4-7. Cfr. *Symp.* 210a-211e.

⁴² Cfr. *Enn.* I 6 [1], 1, 7-8.

vita intelligibile, caratterizzata dall'attività intellettuale continua e incessante e, per questo, espressione della vera bellezza, l'anima riconosce la sua natura divina:

Venerabili sono tutti gli dei, e belli, di una bellezza straordinaria; ma cosa li rende tali? L'Intelligenza, che in loro è molto più attiva, fino al punto da potere essere vista [...] Gli dei, non pensano talora in modo saggio e talora in modo dissennato, ma pensano sempre saggiamente, secondo un intelletto imperturbabile, saldo e puro.⁴³

In altre parole l'anima, per giungere alla contemplazione della pura bellezza intelligibile, deve attuare un processo di astrazione del bello sensibile dalla materia, riconducendolo alla sua interiore natura. Dalla vista del bello corporeo ha inizio la riflessione interiore dell'anima, e dunque il passaggio dal bello esteriore a quello autentico e interiore. Attraverso il riconoscimento della sua bellezza interiore, l'anima riguadagna la sua originaria natura, essa diviene "bella", perché inondata dalla luce dell'Intelligenza, tanto da riempirsi e da non distinguersi più da essa, divenendo "ubriaca e colma di nettare".⁴⁴ Divenire bella per l'anima significa divenire "simile a dio" (ὡμοιωθῆναι θεῶ),⁴⁵ in quanto essa, una volta raggiunta la realtà intelligibile, si assimila completamente alla sua bellezza divina. Per l'anima individuale, in virtù della sua parte migliore, ossia dell'Intelletto, il viaggio di risalita e di ricongiungimento con l'autentica bellezza di lassù sembra essere più breve, rispetto al cammino che dovrebbe percorrere la realtà sensibile.⁴⁶ In tal senso Plotino afferma, in riferimento all'anima:

Quale immagine potremmo cogliere di lui [dell'Intelletto]? Tutte infatti derivano da una realtà inferiore. Ma infatti è necessario che l'immagine derivi dall'Intelletto, così da coglierlo non attraverso un'immagine, ma come se si prendesse un pezzo d'oro quale campione di tutto l'oro [...]. Così occorre prendere le mosse dall'Intelletto che in noi è stato purificato.⁴⁷

Si cerca di dare una risposta a come sia possibile per noi rappresentare l'intelligenza, per giungere alla contemplazione della sua autentica bellezza. Partendo dalla constatazione che un'immagine appartiene comunque ad una

⁴³ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 3, 18-26.

⁴⁴ *Enn.* V 8 [31], 10, 34. Cfr. *Symp.* 203b5.

⁴⁵ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 6, 18-21.

⁴⁶ *Enn.* V 8 [31], 3, 16-17.

⁴⁷ *Enn.* V 8 [31], 3, 11-14

realtà inferiore, si deduce che è necessario rifarsi ad un altro tipo di realtà che, pur essendo immagine, presenta una natura affine a quella originaria.⁴⁸ Solo un'immagine che proviene direttamente dalla natura intelligibile e che riceve alcuni dei caratteri essenziali da quella natura originaria, consente di raggiungere l'intelletto universale, attraverso un processo di purificazione che ha come oggetto l'intelletto individuale.

L'anima è definita "pezzo d'oro"⁴⁹ – forse con riferimento ancora una volta al frammento eracliteo 90 DK – e "frammento del Bello";⁵⁰ di essa si sottolinea il carattere di somiglianza originaria con l'Intelletto, e dunque la sua natura divina. La vita dell'anima, è, tuttavia, descritta – nel movimento di ascesa verso il raggiungimento del bello autentico – nella sua complessità, poiché è paragonata al travagliato viaggio di Ulisse che, nonostante godesse della bellezza sensibile, affronta innumerevoli peripezie per ritornare al luogo d'origine.

L'anima singola per divenire autenticamente bella deve comunque percorrere un lungo viaggio che procede dalla purificazione della natura sensibile, lavorando sulla propria natura, proprio come lo scultore che, desiderando far apparire bella la sua statua, la leviga e la perfeziona continuamente.⁵¹

Il raggiungimento dell'autentica bellezza deve passare attraverso un processo introspettivo dell'anima che, scolpendo faticosamente la propria statua vivente,⁵² si eleva dalla bellezza sensibile verso la bellezza in sé. Attraverso la metafora della statua vivente, Plotino sottolinea il carattere vitale dell'autentica bellezza, carattere essenziale che definisce la vita perfetta della realtà intelligibile e che si ripropone sul piano della vita individuale, sotto forma della scoperta, attraverso l'esercizio della conoscenza, della natura intelligibile propria del singolo.

In riferimento al concetto di bellezza, intrinsecamente connesso alla vita, Plotino sembra, dunque, ammettere una scala gerarchica dei diversi livelli in cui essa si manifesta: al livello più basso si trova la ragione formale della bellezza presente nei corpi; questa dipende, a sua volta, dalla ragione

⁴⁸ Sull'anima come ipostasi in Plotino, Cfr. M. Andolfo, *L'ipostasi della 'Psyche' in Plotino. Struttura e fondamenti*, introduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1996; R. Chiaradonna, *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

⁴⁹ *Enn.* V 8 [31], 3, 12-13.

⁵⁰ *Enn.* I 6 [1], 6, 31-32.

⁵¹ *Enn.* I 6 [1], 9, 7-15.

⁵² *Enn.* I 6 [1], 9, 13

formale presente nella natura; la bellezza della natura, a sua volta, acquisisce la ragione formale del bello da lei prodotto dal principio del bello che si trova nell'anima. Questo deve, di conseguenza, la sua esistenza ad una causa ancora superiore, ossia al bello originario che ha sede nell'Intelligenza⁵³ e di cui la bellezza dell'anima è immagine. Si dice, infatti, che anche l'anima è bella, certamente più della natura, ed è più bella quando guarda lassù.⁵⁴

L'Intelligenza, però, non è anch'essa una ragione formale, piuttosto essa è il principio "creatore della ragione formale primigenia della bellezza, inerente alla natura dell'anima".⁵⁵

Lo sfondo ermeneutico plotiniano questa volta è *Fedro* 250b-d, in cui si afferma la presenza della bellezza fra le essenze e le forme intelligibili, immersa in una luce pura (*ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ*).⁵⁶ Plotino riprende proprio la stessa espressione platonica per descrivere l'essenza della bellezza autentica

⁵³ *Enn.* V 8 [31], 3, 1-10: "Esiste dunque anche nella natura un principio razionale della bellezza, archetipo di quella corporea, ma rispetto a quello che è nella natura, quello che è nell'anima è più bello, poiché ne è all'origine. Naturalmente è più splendente nell'anima nobile, in cui procede ancora in bellezza. Infatti, avendo abbellito l'anima e donandole una luce che proviene da una luce più intensa, quella del bello primo, ci spinge a pensare, fino a quando permane nell'anima, quale sia la natura di ciò che lo precede e che non diviene più, né si trova in altro, ma solo in sé stesso. Perciò non è un principio razionale, ma un creatore del principio razionale della bellezza, che in quanto principio primo è nella materia fatta dall'anima. Questi è l'intelletto, che è sempre, poiché non è rispetto a sé qualcosa di occasionale. (Ἐστὶν οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει. Ἐναργέστατος γε μὴν ὁ ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ καὶ ἤδη προῖων κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρῶτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς ἐν ψυχῇ ὦν, οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Διὸ οὐδὲ λόγος ἐστίν, ἀλλὰ ποιητὴς τοῦ πρῶτου λόγου κάλλους ἐν ὑλῇ ψυχικῇ ὄντος· νοῦς δὲ οὗτος, ὁ αἰεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς, ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ)."

⁵⁴ *Enn.* V 8 [31], 13, 13-15.

⁵⁵ *Enn.* V 8 [31], 13, 6-13: "Per quanto riguarda le altre cose stabili che le realtà che traevano inizio dal figlio fossero dopo di sé, cosicché si ritrovò in una posizione intermedia e per l'alterità che lo estromette da ciò che gli sta sopra e per il legame che lo trattiene verso il basso a ciò che segue, trovandosi a metà tra un padre superiore e un figlio inferiore. E siccome il padre era troppo elevato per essere in relazione al bello, fu lui il primo a rimanere bello, per quanto anche l'anima non sia manchevole di bellezza (ἔστησε δ' αὐ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξύ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξύ ὦν πατρός τε ἀμείνονος καὶ ἡττονος υἱέος. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατήρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος ἦν, πρῶτως αὐτὸς ἔμεινε καλός, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὐσης.)"

⁵⁶ Cfr. *Phaedr.* 250c4.

del *Nous*, affermando che esso è “il più bello di tutti gli esseri, immerso in una luce trasparente e nel puro fulgore, mentre abbraccia la natura degli esseri”.⁵⁷

Sulla scia del *διαφανές*⁵⁸ aristotelico, la molteplicità degli intelligibili è un tutto trasparente (*διαφανῆ*), privo di qualsiasi oscurità, in cui ogni essere è manifesto all’altro nella sua intima essenza.⁵⁹ L’autentica bellezza del mondo intelligibile è dovuta non soltanto alla sua intrinseca vitalità, ma anche alla pienezza del suo essere. L’Intelletto è definito vera sostanza e autentico essere, in quanto comprende in sé tutti gli esseri viventi e il bello in sé (*καλὸν αὐτὸ*),⁶⁰ il quale a sua volta è definito secondo la forma, ossia secondo il possesso del tutto:

Una cosa è bella perché è un tutto, e, infatti, anche la singola forma è un tutto.⁶¹

Plotino definisce la natura intelligibile secondo i caratteri di pienezza e sazietà, identificandola con la figura mitica di Crono, il cui nome viene fatto derivare da *κόρος* e *νοῦς*, servendosi, in questo passo, non soltanto dell’etimologia platonica,⁶² ma anche di parte del mito esiodeo.⁶³

⁵⁷ Cfr. *Enn.* III 8, 11, 28-30.

⁵⁸ Cfr. Aristot. *An.* B 7.418a26-28: (Ὁὐ μὲν οὖν ἔστιν ἡ ὄψις, τοῦτ’ ἔστιν ὁρατὸν, ὁρατὸν δ’ ἔστι χρώμα τε καὶ ὁ λόγῳ μὲν ἔστιν εἰπεῖν, ἀνώνημον δὲ τυγχάνει ὄν·); 419a25: (ὁ δ’ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ψόφου καὶ ὁσμῆς ἔστιν·).

⁵⁹ *Enn.* V 8 [31], 4, 4-6.

⁶⁰ *Enn.* VI 6 [34], 8, 2-4.

⁶¹ *Enn.* VI 7 [38], 3, 10-12.

⁶² Cfr. *Crat.* 396b3-7. Riguardo all’utilizzo di *κόρος*, cfr. M. Atkinson, *Plotinus, Ennead V. 1, On the Three Principal Hypostases, A Commentary with Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 79. Lo studioso afferma che, se nell’interpretazione strettamente platonica dell’etimologia di Crono *κόρος* assume il significato di *καθαρός*, puro, Plotino preferisce in quasi tutte le occorrenze utilizzare *κόρος* con il significato di pienezza e di sazietà, con l’intento di sottolineare la relazione dell’Intelletto con i suoi contenuti intelligibili.

⁶³ Cfr. Hes. *Theog.* 126-210, 453-506, 617-735. Nelle *Enneadi* Plotino ricorre alla triade divina Urano-Crono-Zeus descritta nella *Teogonia* esiodea, assimilandola alle tre ipostasi. Per un’analisi approfondita della ripresa del mito esiodeo nelle *Enneadi*, cfr. P. Hadot, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise against the Gnostic*, in A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (edd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of H. Armstrong*, London, Ashgate, 1981, p. 124-137; A. Longo, *Numénios d’Apamée précurseur de Plotin dans l’allégorie de la Théogonie d’Hésiode: le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus*, in A. Michalewski et M.-A. Gavray (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 167-185; L. G. Soares Santoprete, *Le mythe d’Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin, in Gnose et manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie: Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 829-858; C. Lo Casto, “Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus”, *FZPhTh*, 2, 2018.

L'immagine del dio che divora i figli, trattenendoli in questo modo dentro di sé, esprime la pienezza e la completezza dell'essere intelligibile, che comprende in sé stesso gli intelligibili cui dà vita.⁶⁴ Il *Nous* è sazio (*κόρος*), pieno di tutte le forme generate e, per questo, si trova in una condizione di perfezione che gli conferisce una straordinaria bellezza. Il carattere di uni-molteplicità della natura intelligibile, che, pur essendo tutti gli esseri, presenta comunque una natura unitaria, è l'espressione della bellezza in sé.

La bellezza non si esprime pertanto secondo la proporzione delle parti che la compongono, ma si manifesta attraverso l'essenza uni-molteplice dell'Intelletto, in cui ogni singola parte è contemporaneamente sé stessa e l'intero,⁶⁵ poiché è se stessa in atto e in potenza tutte le altre. Ogni cosa è tutte le altre e l'intero è in ogni parte, pertanto, secondo l'analogia della luce, è possibile affermare che:

Tutto è dappertutto, tutto è tutto, ogni singola cosa è tutto, e lo splendore è infinito.⁶⁶

La bellezza, coincidendo con la pienezza dell'essere e, pertanto, con il suo carattere uni-molteplice che gli conferisce intrinseca dinamicità e vitalità, è propria dell'Intelletto. Questa descrizione dell'Intelletto sembra richiamare ancora una volta i caratteri del fuoco eracliteo, il quale viene anch'esso definito *κόρος*. Nel frammento 66 DK si dice:

Bisogno e sazietà è il fuoco: il fuoco verrà e giudicherà tutte le cose⁶⁷.

In Eraclito il fuoco è principio originario che, con la sua inesauribile *ἐνέργεια*, produce tutte le cose. Il fuoco ha in sé entrambi i caratteri, di unità e molteplicità, in quanto esso, essendo presente in tutti gli elementi, gode della sua pienezza, dunque è sazio. Tuttavia, proprio la sua completezza lo rende bisognoso di qualcosa, e per questo, è anche "bisogno", in quanto alla sua essenza è intrinseca una continua tensione generativa, che nasce proprio dalla sua originaria pienezza. Se la bellezza si identifica con il carattere di pienezza, che è proprio della natura della forma, essa,

⁶⁴ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 12, 3-7.

⁶⁵ *Enn.* V 8 [31], 4, 21-23.

⁶⁶ *Enn.* V 8 [31], 4, 7-8.

⁶⁷ Cfr. Heracl. fr. DK 66.

riprendendo un motivo platonico,⁶⁸ costituisce il connotato generale che caratterizza tutto il mondo intelligibile.

Tornano alla mente i passi della *Repubblica*,⁶⁹ del *Fedone*⁷⁰ e, in particolare, del *Fedro*⁷¹, in cui il bello in sé è descritto come la “più splendente e la più desiderabile”⁷² delle forme, in quanto esprime l’essenza dell’intero mondo ideale. Plotino, in *Enn.* V 8 [31],⁷³ 9, sullo sfondo ermeneutico dei dialoghi platonici, afferma che:

Le potenze di lassù, [...], hanno solo l’essere, e solo il bello è essere⁷⁴.

Il Bello in sé è ciò che caratterizza la realtà uni-molteplice dell’Intelletto, definendone l’essenza. La concezione plotiniana della bellezza in sé, pertanto, è strettamente connessa alla nozione di vita, in quanto il mondo intelligibile è definito l’essere più bello, proprio in virtù della vita, che gli appartiene originariamente. Procedendo, dunque, dalla ricezione del pensiero platonico,⁷⁵ secondo cui al mondo delle idee apparterrebbe una dimensione intrinsecamente vitale e dinamica, Plotino elabora una concezione del bello in sé che si identifica con il bello intelligibile, ossia con l’intelligibile nella sua molteplicità. In tal senso sono definiti “belli” gli enti che veramente sono, ovvero gli enti intelligibili (τὰ ὄντα). Si assume, pertanto, la perfetta identità tra l’essere vero e la bellezza nella sua forma originaria,⁷⁶ il bello intelligibile diviene il luogo delle forme.⁷⁷

⁶⁸ Cfr. *Symp.* 211c: “è così che occorre condurre le questioni d’amore o da altri essere guidati, cominciando dalle bellezze di qui, per quella bellezza ultima andare sempre più su, servendosi di gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni e dalle occupazioni alle belle scienze e da esse arrivare infine alla scienza di questa stessa bellezza, e così si conosca, arrivando alla fine, ciò che sia questa bellezza in sé (τὰ ἔρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκείνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν)”.

⁶⁹ Cfr. *Resp.* V 476b-d.

⁷⁰ Cfr. *Phaed.* 100c-d; 109b e sgg.

⁷¹ Cfr. *Phaedr.* 250d.

⁷² Ibid.

⁷³ Sul trattato 31 si veda il commento di A. Darras-Worms (ed.), *Plotin, Traité 31 (V, 8): Sur la beauté intelligible*, Paris, Vrin, 2018.

⁷⁴ *Enn.* V 8 [31], 9, 38.

⁷⁵ Cfr. *Soph.* 248e-249 a; *Tim.* 31b.

⁷⁶ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 21; V 8 [31].

La nozione di bellezza in sé è espressa secondo l'identità dell'essere con il bello, in quanto il bello è il carattere che definisce l'essenza della realtà intelligibile: se dovesse venire a mancare il bello, infatti, verrebbe meno anche la sostanza. L'essere è desiderabile (ποθειονόν) proprio in quanto è identico al bello (τῷ καλῷ) e, a sua volta, il bello è amato (ἐράσμιον) perché si identifica con l'essere.⁷⁸ L'essere e il bello sono dunque una medesima natura. Se la natura intelligibile possiede la bellezza intrinsecamente, essendo originariamente e autenticamente bella, la realtà sensibile, invece, è bella solo in virtù della partecipazione alla forma: e quanto più partecipa della forma, tanto più è perfetta.⁷⁹

Plotino procede, assumendo lo stesso discorso di Diotima⁸⁰ e la sua *hodós*, dall'analisi fenomenologica del bello sensibile per risalire fino a quello intelligibile, all'autentica bellezza.⁸¹ Il bello sensibile diviene lo strumento per consentire all'anima di ricongiungersi con il principio che l'ha generata, e dunque, per riconquistare la sua autentica natura.⁸²

L'estetica plotiniana rende visibile, attraverso il movimento che l'anima compie alla vista del bello, la potenza del principio, che è atto, proprio nella sua capacità di generare il molteplice, contraendosi in sé stesso; insito nella natura dell'anima è, infatti, il desiderio di trascendere la dimensione del molteplice, cogliendolo nella sua dimensione unitaria. Dalla contemplazione del bello intelligibile è possibile, quindi, giungere finalmente ad una dimensione ancora più originaria, quella del principio primo, che è causa dell'autentica bellezza.

⁷⁷ *Enn.* I 6 [1], 9, 41-42.

⁷⁸ *Enn.* V 8 [31], 9, 40-41.

⁷⁹ *Enn.* V 8 [31], 9, 42-48.

⁸⁰ Cfr. *Symp.* 210a-211a.

⁸¹ In merito alla ripresa da parte di Plotino del *Simposio* di Platone, cfr. Abbate, *Tra Egesi e Teologia*, p. 59-63. Abbate afferma che Plotino, per la formulazione della sua concezione del bello, avrebbe attinto a piene mani dal testo platonico, in particolare per sviluppare il suo pensiero sulla natura del Bello autentico ed intelligibile. Il discorso di Diotima, pertanto, costituirebbe non soltanto lo sfondo della riflessione plotiniana sulla bellezza intelligibile, ma molto di più, consentirebbe al filosofo neoplatonico di elaborare una vera e propria "meta-estetica", ossia "un'analisi del Bello che finisce per trascendere la nozione stessa di 'Bello'". Il Bello intelligibile rimanderebbe dunque ad un Principio ancora più originario, causa della sua esistenza.

⁸² Sul processo di risalita dell'anima individuale e sul suo ricongiungimento con la parte migliore di sé, quella intelligibile, si veda lo studio di P. Morel, *Plotin. L'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016.

Se il filosofo neoplatonico sviluppa la sua concezione del bello, attingendo ai testi platonici, tuttavia, egli sembra andare oltre Platone, elaborando non soltanto una riflessione sulla natura del bello, ma una vera e propria estetica ispirata alla nozione di vita. Non è un caso, infatti, che, nella descrizione della realtà intelligibile, Plotino insista sul carattere intrinsecamente vitale di questa natura, il quale viene associato esplicitamente alla bellezza. L'essere intelligibile è il più bello, perché possiede la vita, in tutta la sua intensità e perfezione:

Ogni cosa lassù, in quanto possiede tutto, possiede nel medesimo tempo, insieme al perché, anche la bellezza.⁸³

PRIMARY SOURCES:

- Plotinus, *Ennead V. 1, On the Three Principal Hypostases*, A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Plotin, *Traité 38. VI, 7*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- Plotin, *Traité 49. V, 3*, introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, introduction, traduction, commentaire et notes par A. L. Darras-Worms, Paris, Vrin, 2007.
- Plotin, *Œuvres complètes. Tome I, Volume I: Introduction - Traité 1 (I 6), Sur le beau*, nouvelle édition, texte établi par L. Ferroni, introduction de M. Achard, J. M. Narbonne, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Plotin, *Traité 31 (V, 8): Sur la beauté intelligible*, introduction, traduction, commentaire et notes par A. L. Darras-Worms, Paris, Vrin, 2018.

SECONDARY SOURCES:

- Abbate, Michele, *Tra esegesi e teologia: Studi sul neoplatonismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- Alexandrakis, Aphrodite, *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- Andolfo, Matteo, *L'ipostasi della 'Psyche' in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- Anton, John, "Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23 (2), 1964, p. 233-237.

⁸³ Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 2, 28-29.

- Beierwaltes, Werner, *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V3*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Bonazzi, Mauro, "Plotino e la tradizione pitagorica", *Acme*, 53, 2000, p. 38-73.
- Chiaradonna, Riccardo, *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- Dixsaut, Monique, *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, avec la collaboration de Pierre-Marie Morel et Karine Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2002.
- Emilsson, Eyjólfur, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Ferrari, Franco, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energia dell'Uno in Plotino*, in M. Di Pasquale Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 375-388.
- Ferretti, Silvia, *Antichi e moderni: l'elaborazione del passato*, Pisa, ETS, 2005.
- Gelzer, Thomas, "Plotins Interesse an den Vorsokratikern", *Museum Helveticum*, 39, 1982, p. 100-131.
- Guidelli, Chiara, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti nel bello nel platonismo antico*, Bologna, Clueb, 1999.
- Hadot, Pierre, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, O. Reverdin (èdd.) *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 107-57.
- Hadot, Pierre, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostic*, in A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of H. Armstrong*, London, Ashgate, 1981, p. 124-137.
- Horn, Christoph, *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. Herren, I. Schüssler (èdd.), *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2008, p. 97-123.
- Kalligas, Pavlos, "Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus", *Dionysios*, 18, 2000, p. 25-37.
- Lo Casto, Claudia, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Plus, 2017.
- Lo Casto, Claudia, "Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus", *FZPhTh*, 2, 2018.
- Longo, Angela, *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorie de la Théogonie d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in A. Michalewski et M.-A. Gavray (èdd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 167-185.
- Morel, Pierre-Marie, *Plotin. L'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016.
- Mouraviev, Sergueï Nikititch, *Héraclite d'Éphèse. La tradition antique et médiévale*, A. Témoignages et citations: 3. *De Plotin à Étienne d'Alexandrie*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002.
- Narbonne, Jean-Marie, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.
- Neri, Valerio, *La bellezza del corpo nella società tardo-antica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, Patron, 2004.

Claudia Lo Casto

- Omtzigt, Judith, *Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins*, Göttingen, V&R Unipress, 2012.
- Pohlenz, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, trad. it. a cura di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, La Nuova Italia, 2005.
- Soares Santoprete, Luciana Gabriela, *Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin*, in A. van den Kerchove et L. G. Soares Santoprete (édd.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie: Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols (BEHE 176), 2017, p. 829-858.
- Vassallo, Christian, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul Bello e Sul Bello intelligibile*, Napoli, Giannini, 2009.

CLAUDIA LO CASTO
Università degli Studi di Salerno
claudialocasto@hotmail.it

HANNES AMBERGER

REVELATION AND PROGRESS.
THE CONCEPT OF *PHILOSOPHIA PERENNIS*
FROM STEUCO TO LEIBNIZ¹

ABSTRACT: Leibniz's concept of the history of philosophy is that of a *philosophia perennis*: The essential truths of philosophy have always been and will always be in the world and can be found in every philosophical system in history. While Leibniz with *philosophia perennis* takes up a term coined by Agostino Steuco (1497-1548), which stands emblematically for a typical Renaissance topos, he modifies it in a characteristic manner: True philosophy is not, as for the Renaissance authors, revealed by God once and for all in the beginning of the world, but mankind must approach it in a gradual manner. The primordial truths, therefore, are not the ideal form of knowledge, which needs to be preserved, but *semina veritatis*, which need to grow; Leibniz's *philosophia perennis* is thus not a "conservative" conception, but implies eternal progress.

ZUSAMMENFASSUNG: Leibniz versteht die Geschichte der Philosophie als *Philosophia perennis*: Die entscheidenden Wahrheiten der Philosophie waren immer und werden immer in der Welt sein und können in jedem philosophischen System der Geschichte gefunden werden. Während Leibniz mit der *Philosophia perennis* einen von Agostino Steuco (1497-1548) geprägten Begriff aufgreift, der emblematisch für einen typischen Topos der Renaissance steht, modifiziert er das Gemeinte in charakteristischer Weise: Die wahre Philosophie ist ihm zufolge nicht – wie für die Renaissance – ein für alle Mal von Gott offenbart worden; vielmehr muss sich die Menschheit ihr graduell annähern. Die primordialen Wahrheiten sind darum nicht die

¹ While working on this article, I benefitted from the hospitality of the Leibniz-Forschungsstelle, University of Münster. I am grateful to Dr Stefan Lorenz and the anonymous reviewers for several helpful hints, to Dr Rita Widmaier for sharing her articles with me, and to Dr Geoff Mills for many linguistic improvements. The translations quoted, if not otherwise indicated, are my own.

ideale Form des Wissens, die unbedingt zu bewahren ist, sondern *Semina veritatis*, die wachsen können und müssen; Leibnizens *Philosophia perennis* ist insofern keine „konservative“ Konzeption, sondern impliziert ewigen Fortschritt.

KEYWORDS: Gottfried Wilhelm Leibniz; Agostino Steuco; *philosophia perennis*; *prisca theologia*; Progress; Natural Theology

Leibniz's concept of the history of philosophy, it is universally agreed, is that of a *philosophia perennis*: The essential truths of philosophy have always been and will always be in the world and can be found in every philosophical system in history. The doxographical implications of this conception have often led interpreters to give it a “conservative”² or relativistic³ interpretation: Leibniz's *philosophia perennis* defends certain philosophical tenets already held by the ancients e.g. monotheism or the immortality of the soul; in that sense it denies the superiority of modernity. The popularity of the concept amongst Thomist or broadly Catholic thinkers of the 20th century⁴ has certainly contributed to this interpretation. In this article, I will read *philosophia perennis* not as a doxographical *programme* of theological metaphysics, but rather as a concept of the *history* of this metaphysics: Instead of the content Leibniz saw as “perennial philosophy”, I will focus on the way he thought this content was passed on through history. From this point of view, I will compare Leibniz's conception to his source for the term i.e. Agostino Steuco's 1540 *De perenni philosophia libri X*. While Steuco, a Catholic bishop and papal librarian with Platonist views, does indeed believe that philosophy is the truer the older it is, Leibniz, we will see, gives the concept a characteristic turn such that it no longer warrants its “conservative” classification.

² W. Schmidt-Biggemann, “Leibniz konservativ interpretiert: Der letzte Vertreter der *Philosophia perennis*”, in *Leibniz und Europa*, VI. Internationaler Leibniz-Kongreß unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Ministerpräsidenten Gerhard Schröder, Vorträge II, Teil, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994, Hannover, 1995, p. 265-282; auch in Id., *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichte und Weltentwürfe in der Frühen Neuzeit*, ed. by Anja Hallacker and Boris Bayer, Göttingen, 2007, p. 289-299.

³ E. Terzaga, “*Philosophia perennis*. Comentario a la carta a Rémond del 26 de agosto de 1714”, in Q. Racionero (ed.), *G. W. Leibniz: analogia y expresion*, Madrid, 1995, p. 485-492.

⁴ C. B. Schmitt, “Perennial philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, p. 506.

Steuco, a Renaissance polemicist against Lutheranism, Aristotelianism and university theology,⁵ coined the term *philosophia perennis*, but the concept it refers to is much older.⁶ At its core is the idea that Greek philosophy is rooted in the archaic thought of the East: Appearing first with the ancient legends that Pythagoras and Solon studied in Egypt,⁷ later gaining more importance when early Christian apologists, inspired by the Jewish Platonist Philo of Alexandria, declared Moses the founder of the philosophical tradition,⁸ this tradition became a central paradigm for the interpretation of the history of philosophy in the Early Modern age: The superiority of Pre-Socratic and Oriental thought over classical philosophy was clear for thinkers as important to Leibniz as Francis Bacon, Johann Heinrich Alsted,⁹ and Johann Heinrich Bisterfeld.¹⁰ The popular current of Cabbalism, with which Leibniz himself had to deal,¹¹ also sought to draw perennial wisdom from ancient texts and, since Pico della Mirandola, could be integrated into the *philosophia perennis* narrative. The paradigm suited well the general temper of Early Modern scholarship, which – from

⁵ G. Di Napoli, “Il concetto di ‘*philosophia perennis*’ di Agostino Steuco nel quadro della tematica rinascimentale”, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV convegno di Studi Umbri, Gubbio, 22-26 maggio 1966, Gubbio/Perugia, 1967, esp. p. 477.

⁶ Cf. Schmitt, “Perennial philosophy”, p. 507-514; R. Widmaier, “Leibniz’ natürliche Theologie und eine ‘gewisse’ *Philosophia perennis*”, in W. Li et al. (eds.), *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 18.-23. Juli 2016, 6 vols., Hildesheim, 2016-2017, p. 586-589.

⁷ Solon’s journey to Egypt is referred to in his own fragments; the legends of Pythagoras have come to us (and to Steuco) in Diogenes Laertius’ and Iamblich’s biographies, which in turn build on older sources that are now lost. For a full account of the sources, cf. von Fritz’s and Aly’s articles in Pauly-Wissowa XLVII / III A, s. v. “Pythagoras”/“Solon”.

⁸ Examples are Clement of Alexandria and Eusebius of Caesarea: Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, p. 59.

⁹ T. Leinkauf, “*Prisca scientia* vs. *Prisca sapientia*. Zwei Modelle des Umgangs mit der Tradition am Beispiel des Rückgriffs auf die Vorsokratik im Kontext der frühneuzeitlichen Debatte und der Ausbildung des Kontinuitätsmodells der *Prisca sapientia* bzw. *Philosophia perennis*”, *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 2, 2017, p. 127f., 143.

¹⁰ J. H. Bisterfeld, *Aphorismi Physici*, in Id., *Bisterfeldius Redivivus, seu oper[a] Joh. Henrici Bisterfeldii magni theologi et philosophi posthum[a]*, 2 vols., Den Haag, 1661, vol. I, p. 134.

¹¹ S. Edel, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz, Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung (Studia Leibnitiana Sonderheft, 23)*, Stuttgart, 1995.

Annio da Viterbo's 1498 Berosus forgery until the dawn of the 19th century – saw countless, immensely erudite attempts to blend biblical and classical traditions and new philological or antiquarian discoveries into a single account of sacred world history, often with a special role reserved for the writer's own nation, but always beginning in the East.¹² We still see, in fact, a secularised shadow of this idea when Hegel lets the sun of History wander from East to West.¹³ In the classical Renaissance form of the *philosophia perennis* topos, conceived by Ficino and echoed by Reuchlin, Patrizi, and others, the chronological and epistemological primacy of perennial philosophy coincides with its transcendent origin: The tradition of *philosophia perennis* can be found in the oldest texts and is consonant with reason because its origin is a Divine revelation at the beginning of history. The history of archaic pagan thought, therefore, had to be blended with the Christian revelation narrative of the Old Testament – so that, for example, Moses had to become a predecessor of Zoroaster and Hermes Trismegistus.¹⁴ All of this we find also in Steuco's narrative.

The origin of the Great Tradition of perennial philosophy, according to Steuco, is to found at the creation already. The first man, he writes, was created with a perfectly beautiful body and an even more beautiful soul, and was endowed with a full knowledge of God and His creation. In these circumstances, of course, Adam and Eve could have talked about nothing but theology all day long!¹⁵ Following the genealogical accounts of the

¹² On Berosus cf. C. B. Krebs, *A Most Dangerous Book. Tacitus's Germania From the Roman Empire to the Third Reich*, New York, 2011, p. 98-104; Schmidt-Biggemann, *Apokalypse und Philologie*, p. 331-356. Several examples of this tradition are presented in the volume K. A. E. Enenkel-K. A. Ottenheim (eds.), *The Quest for an Appropriate Past in Literature, Art and Architecture* (Intersections 60), Leiden, 2018. According to Leibniz himself, mankind (in accordance with the biblical traditions) has its origins in Asia. The Europeans descend from the Skythians; the ancient Saxons (predecessors of the Electorate of Hannover, where Leibniz was employed) were the oldest of these 'Skythian' nations: Bodemann (ed.), *Leibniz' Entwürfe* (1692), 29-31; E. Bodemann (ed.), "Leibniz' Entwürfe zu seinen Annalen von 1691-1692", *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen*, 1885; Letter 1692, A I.8, 18; cf. W. Conze, *Leibniz als Historiker (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 1646-1946, Lieferung 6)*, Berlin, 1951, p. 65-73.

¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 168f.

¹⁴ T. Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, 2 vols., Hamburg, 2017, II, p. 1227-1238, with a specific characterization of Steuco, p. 1236-1238; cf. Id., "Prisca sapientia", p. 139-143; Id., "Modelle", p. 183-186.

¹⁵ "Omnem enim magni genitoris illius, ac magnae genitricis sermonem, Theologiam fuisse credendum est" – A. Steuco, *De perenni philosophia libri X*, Lyon, 1540, 4.

bible, all of these early men led extremely long lives – Adam, for example, died at the age of 930. Steuco calculated, therefore, that Noah would have been able to meet the grandchildren of the First Parents, who had spent many years with them, had listened to their theological discourses and now had much wisdom to share with the generations that followed.¹⁶ Noah and Abraham’s lives, in turn, even overlapped by 50 years. Thus, much of the knowledge that Adam had at the time of the creation could be handed down via Noah to Abraham and the Israelites, and more generally to the people living in that region of the world where the first humans, both after the creation and the deluge, had settled: Armenia, Mesopotamia, Chaldea.¹⁷ The first philosophical sources surveyed by Steuco are therefore the texts known since Proclus as the *Chaldean Oracles* – attributed, during the Renaissance from Gemistus Pletho onward, to Zoroaster (they are actually from the 2nd/3rd century CE).¹⁸

The rest of the world, uninhabited first and then increasingly settled by the descendants of Noah, was devoid of wisdom and had to import it later from the ‘older’ oriental regions. “Barbarian” theology – says Steuco – is therefore ‘truer’ than Greek and Roman theology, precisely because it is older. The Greeks received their philosophical knowledge from Egypt, which is closer to Chaldea and Mesopotamia than their own country. Even the art of writing, we can read in the *Philebus* and *Phaedrus*, was invented by the “Egyptian man” Theut. What Plato has to say about the divine and the creation, our author is convinced, comes from Hermes Trismegistus. Plato, Solon, Eudoxus and Orpheus himself crossed the sea in order to listen to the wisdom of Egyptian priests; Pythagoras as well, who even adopted the practise of circumcision from them, and who also lived at Mount Carmel in Palestine and visited Arabs and Chaldeans and the *magi* of Persia.¹⁹ Most of this – Steuco is right here – is mentioned in ancient sources. Only one of many examples Steuco cites is Plato’s famous anecdote

¹⁶ Ibid. 4, with reference to *Gen.* 5/11.

¹⁷ Ibid., 1-3.

¹⁸ Ibid., 8; cf. Johnston’s article in *Der Neue Pauly* 9, s.v. “Oracula Chaldaica”; M. Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde. (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42), Berlin/New York, 1998, p. 35-69.

¹⁹ Steuco, *De perenni philosophia*, 83f.

in which the Egyptian priest exclaims: “O Solon, Solon, you Greeks are always children: there is not such a thing as an old Greek”.²⁰

To be sure, the archaic ‘Chaldean’ tradition, based on the original revelation to Adam, and handed down via Egypt to Greece and Rome, is not the only source of philosophy Steuco acknowledges. The decline of this first philosophical tradition gave way to a second, much weaker, era in human thought, where philosophy was based on the observation of natural phenomena and the inquiry into their causes. Steuco himself – he says – lives in a third era, where new light illuminates the world, “healing the wounds of the first and uncovering the preposterous judgments of the second philosophy”,²¹ and this third one is “the most eminent of them all”:²² The revelation of the Christian era, we are to understand.²³ It is only this full knowledge of the divine wisdom that enables our author to detect vestiges and fragments of truth in the ancient pagan texts that he scrutinizes in his work. But the superiority of Christian thought is possible only due to a new revelation. The second phase of the history of philosophy, based on the autonomous endeavour of the human race to understand the functioning of the world, was subject to many flaws and could never really find truth.²⁴ Revelation thus seems to be the most important and most perfect source of wisdom; if we except the new revelation of the Christian era, therefore, philosophy is in principle the more perfect the older it is. And these are the points, we will shortly see, where Leibniz differs from Steuco.

²⁰ “ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληγες ἀεὶ παῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληγ οὐκ ἔστιν”: Plat. *Tim.* 22b, trans. W. R. M. Lamb.

²¹ “vulnera prioris illius sanavit: mediae praepostera iudicia retexit” – Steuco, *De perenni philosophia*, 6.

²² Cf. the headline: “De tribus modis, quibus cognita est Sapientia, sed posteriore praestantissimo” – *ibid.*

²³ Cf. S. Álvarez Turienzo, “Révélation, raison et *philosophia perennis*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64, 1980, p. 339-341. Steuco is very abstract in this chapter and does not mention Christianity explicitly. Di Napoli, “*Philosophia perennis*”, p. 481, understands this third era as the post-Aristotelian Christian Humanism; the decisive date would then be the end of the Middle Ages rather than the beginning of the Christian era. The enthusiastic light imagery and the implication of a new revelation rather speaks against this interpretation; Di Napoli can, however, show that also in a Christian context Aristotelianism is, for Steuco, a prototypical representative of the second rather than the third wave of philosophy.

²⁴ Steuco, *De perenni philosophia*, 3, 6.

Steuco's work is "one of the more prepossessing examples of Renaissance erudition and learning, although at times it tends to be rambling and repetitive":²⁵ On each of the central themes of *philosophia perennis* he "unfurls a carpet of quotations from Plato, Aristotle, Philo, Hermes Trismegistus, the *Chaldaic Oracles*, Amelius, Plotinus and Proclus"²⁶ – a truly encyclopaedic repertory supposedly proving the presence of Christian theology in each of these authors. This achievement enjoyed a modest popularity in the 16th and 17th century; prominent figures such as Francisco Suárez and Daniel Morhof criticized (Suárez) or praised its ideas (Morhof).²⁷ Jacob Thomasius, Leibniz's professor in Leipzig, who emphasizes the role of change and innovation in the history of philosophy²⁸ and is very critical of the idea of simply identifying the thought of the ancients which what we today know to be true, mentions Steuco several times as a well-known example of that problematic tendency.²⁹ The 16th century author Crispo, whom Thomasius cites, can even "tacitly reproach"³⁰ Steuco without naming him: He critically refers to those "qui

²⁵ Schmitt, "Perennial philosophy", p. 517.

²⁶ "der einen Teppich aus Zitaten aus Platon, Aristoteles, Philon, Hermes Trismegistos, den Chaldäischen Orakeln, Amelios, Plotin, Proklos etc. ausbreitet" – Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, II, p. 1236.

²⁷ Schmitt, "Perennial Philosophy", p. 516-517, 524-531; characteristic seems also his eager reception in Salamanca, cf. Álvarez Turienzo, "Révélation", p. 335.

²⁸ Thomasius's programme is the *philosophiae reformatio*, which also becomes a key paradigm of the young Leibniz in his Mainz years: J. Thomasius, *Dissertationes LXIII varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam et ecclesiasticam pertinentes*, ed. C. T. Halle (Saale), 1693, p. 441-443, 473; J. Thomasius, *Exercitatio de Stoica mundi exustione: Cui accesserunt Argumenti Varii, Sed inprimis ad historiam Stoicae Philosophiae facientes*, *Dissertationes XXI*, Leipzig, 1676, p. 20-22, 253; cf. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, 2001, p. 101; Ead., "The Seventeenth-Century Debate between the Moderns and the Aristotelians: Leibniz and Philosophia Reformata", in I. Marchlewitz-A. Heinekamp (eds.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen (Studia Leibnitiana – Supplementa 27)*, Stuttgart, 1990, p. 18-29; Mercer, *Metaphysics*, 101 and "Leibniz and Philosophia Reformata"; R. Bodeüs, "Leibniz, Jean de Raey et la Physique Reformée", *Studia Leibnitiana*, 23 (1) 1991, p. 103-110. Note the importance of that programme in the two authors, but in my view they over-emphasize its restorative aspects as a renewal of Aristotelianism: As I hope to show elsewhere, *philosophiae reformatio* is as progressive a conception as *philosophia perennis*.

²⁹ Thomasius, *Exercitatio* 20f., 253.

³⁰ "Aug. Steuchum tacite perstringit" – Thomasius's (*Exercitatio*, 20) comment on the quotation following.

de perenni philosophia scripserunt”.³¹ For Leibniz, it seems, Steuco has the same prototypical role: For much of his life, he repeatedly mentions *De philosophia perennis* as a standard reference and supports a planned reprint.³² While his references to Steuco – in contrast to Thomasius’s – are always positive, he gives the Renaissance narrative a decisively progressive turn and, in this way, stays faithful to the evolutionary approach to the history of philosophy he learned from his teacher.

The actual term *philosophia perennis* seems to be a ἄπαξ λεγόμενον in Leibniz’s writings;³³ we find it in a famous letter written from Vienna in August 1714 to the French Platonist Rémond – for whom he was at the time writing the *Monadology*:³⁴

Truth is much more widespread than one thinks, but it is often in disguise, and often also enveloped or even weakened, mutilated, and corrupted by additions that spoil it or make it less useful. By giving attention to these traces of truth among the ancients or (to speak more generally) people of former times, one could drag the gold from the mud, the diamond out of its mine, light from the shadows; and that would indeed be some sort of *perennis philosophia*.³⁵

³¹ Crispo, *De ethnicis philosophis*, fol. 36, quoted after Thomasius, *Exercitatio*, 20 (I cannot find the passage in Crispo’s book).

³² Cf. “*Johannis Bodini Colloquium Heptaplomeres*”, 1668-1669, A VI.2, 137; Ms. 1669-1670 (?), A VI.1, 532; to Arnould, November 1671, A II.1 (2006), 282; “*Rationale fidei catholicae*”, 1685 (?), A VI.4 C, 2307; *Systema theologicum*, 1686 (?), A VI.4 C, 2363; to Foucher, July 1686, A II.2, 217; Ms., 1689, A I.5, 431; to Burnett, 1st February 1697, A I.13, 547; *Theodicy*, 1710, *Disc. Prélim.* 29, G VI, 67. In the 1690s, Leibniz lent his copy of Steuco’s *De perenni philosophia* to the book trader Hoffmann from Celle, who planned a partial reprint of the work: Hoffmann to Leibniz, 31st August 1694, A I.10, 541 f; Chappuzeau to Leibniz, 5th September 1694, A I.10, 554 f; Hoffmann to Leibniz, 19th November 1696, A I.13, 351; cf. G. Utermöhlen, “Die Literatur der Renaissance und des Humanismus in Leibniz’ privater Büchersammlung”, in A. Heinekamp (ed.), *Leibniz et la Renaissance (Studia Leibnitiana Supplementa 23)*, Wiesbaden, 1983, p. 225.

³³ H. J. de Vleeschauwer, “Perennis quaedam philosophia. Exégèse et antécédents d’un texte leibnizien”, in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover, 14-19 November 1966, Vol. 1, *Metaphysik – Monadenlehre (Studia Leibnitiana Supplementa 1)*, Wiesbaden, 1968, p. 102.

³⁴ On the chronology cf. E. Pasini, “Cinque storie sulla *Monadologia* di Leibniz”, in B. M. d’Ippolito-A. Montano-F. Piro (eds.), *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Salerno, 10-12 giugno 2004, Soveria Mannelli, 2005, p. 147-167; M. R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, 2009, p. 498-502.

³⁵ “La vérité est plus répandue qu’on ne pense, mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la

The ancient oriental cultures, Leibniz says, made important philosophical discoveries and passed them on to the Greeks; the church fathers adapted these pagan ideas to Christian premises, and the scholastics continued this process – even in *their* barbarian writings, therefore, could be found some *aurum in stercore*, if anybody was interested in searching for it. *Perennis quaedam philosophia*, “some sort of *philosophia perennis*”: Leibniz’s wording, it has been noted, already marks a certain distance from Steuco’s original concept.³⁶

A few weeks before the letter to Rémond, Leibniz talks more amply about the subject: in a lecture presented on the 1st July 1714 to “a certain academy in Vienna”.³⁷ The text doesn’t directly cite Steuco, but has numerous parallels to his ideas. “How much [in theology] do the Greeks owe to the Barbarians, and how much did they themselves add to it?”³⁸ – This is the guiding question of Leibniz’s lecture, which in itself reminds the reader of Steuco’s discourse.³⁹ At the beginning of the lecture, Leibniz briefly mentions how much the Greeks learned from the “Barbarians” in

gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tiereroit l’or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere de tenebres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*”. – to Rémond, 24th August 1714, PG III, 624f.

³⁶ De Vleeschauwer, “Perennis quaedam”, p. 111.

³⁷ “Recitata in Academia quadam Viennae 1. jul 1714”, P. Riley (ed.), “Leibniz, Platonism and Judaism. The 1714 Vienna Lecture on ‘The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy’”, in D. Cook (ed.), *Leibniz und das Judentum (Studia Leibnitiana Sonderheft 34)*, Wiesbaden, 2008, p. 113. The *academia quaedam* does not seem to be the actual Academy of Sciences, which – projected by Leibniz himself – existed only formally and, in spite of his efforts, could not be brought into being (Antognazza, *Biography*, 494). The lecture was first published by Riley in 1976, cf. P. Riley (ed.), “An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology”, *Journal of the History of Philosophy*, 14 (2), 1976, p. 205-216. I follow the critical edition Riley published in 2008, Id., “Vienna Lecture”. For Riley, this text together with the *Monadology* and the *Principles of nature and Grace* forms the “Vienna trinity”, the “definitive statement of his final ‘system’”: P. Riley, “Leibniz’ ‘Monadologie’ 1714-2014”, *The Leibniz Review*, 24, 2014, p. 2.

³⁸ “[...] de Theologia agitur, quaestioque est, quantum in ea debeant Barbaris Graeci, quantum ipsi adiecerint” – “Vienna Lecture”, p. 109.

³⁹ There is indeed a whole chapter dedicated to that question, cf. Steuco, *De perenni philosophia*, 83-85. The original source of the question – cited neither by Leibniz, nor by Steuco – seems to be Diog. Laert. I prol.

other fields of knowledge, beginning, characteristically enough,⁴⁰ with the “Barbarian” origin of their language. After that, he turns to philosophy.

The first step in his argument is a differentiation between Natural and Revealed Theology: “Natural theology is the one that grows from the seeds of truth implanted into minds by God, the creator – just like the other sciences. Revealed theology is the one that is taken from the ancients, to whom God manifested Himself more closely, and that is spread by tradition. Both existed already among the peoples of the East before they reached the Greeks”.⁴¹ This differentiation, opposed though it is to Steuco and the Renaissance tradition of *philosophia perennis*,⁴² was of course by no means invented by Leibniz: It was already clear to Thomas Aquinas and his followers that natural reason was sufficient to know about certain key doctrines of Christianity such as monotheism and the immortality of the soul; faith in a Divine revelation was required only for doctrines referring to the inner essence of God (Trinity) and His contingent decisions (Creation, Incarnation, Eschatology).⁴³ In a certain sense, Leibniz in this point does little more than to restore the scientific sobriety of Scholasticism against the exuberant Renaissance pathos. But this

⁴⁰ On Leibniz’s interest in the history of languages cf. K. D. Dutz, “Lingua adamica nobis certe ignota est”. Die Sprachursprungsdebatte und Gottfried Wilhelm Leibniz”, in J. Gessinger-W. von Rahden (eds.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 vols., Berlin, 1989, vol. 1, p. 204-240.

⁴¹ “Theologia naturalis est, quae ex seminibus veritatis menti a Deo autore inditis enascitur ad caeterarum scientiarum instar. Revelata est quae ab antiquis hausta quibus Deus se manifestaverat familiarius, et traditione propagata est. Utraque apud Orientis populos extitit antequam ad Graecos perveniret” – “Vienna Lecture”, p. 109.

⁴² This gap between reason and faith, even greater in Renaissance Aristotelianism, was one of the things Ficino’s *pia philosophia* wished to overcome: Di Napoli, “Philosophia perennis”, p. 464-472.

⁴³ Cf. J. A. Brent, “Natural Theology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<https://www.iep.utm.edu/theo-nat/>> (retrieved 23rd August 2019); for Aquinas e.g. *Summa theologiae* I, 12.4/12, 12/32.1/46.2, ed. Leon. IV, 120/136/349f./481. In Lutheran theology – whose starting point was Luther’s fierce criticism of philosophy – a similar assessment of the role of reason was not unanimously accepted, but possible (Jacob Schegk, Nicolaus Taurellus), cf. G. Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit (Quaestiones 13)*, Stuttgart, 2003, esp. p. 54-57, 111-119, 142f.; P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921, p. 63 and 272. The importance of Natural Theology in Leibniz’s philosophical project is underlined by Widmaier, “Eine ‘gewisse’ *Philosophia perennis*”, p. 582-586. Leibniz cites Thomas Aquinas in this context in *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*, ed. W. Li, Frankfurt am Main, 2002, p. 51.

conventional premise, we will see, leads him not only to a conception of intellectual history totally different from Steuco's, but also to a reassessment of the role of Reason in comparison to Faith unthinkable to traditional Christianity.

Like Steuco, Leibniz now affirms that the doctrine of the immortality of souls was brought by Pythagoras to Greece and Italy from the East – a motive that he mentions in other contexts as well from the 1690s on.⁴⁴ But for him, this does not prove the origin of this tenet in the primordial revelation witnessed by Adam: It belongs to natural, not to revealed, theology, grows out of the *semina veritatis* shared by all the humans, and not only those who had the chance to talk to Methuselah. The revelation of God to Adam, Abraham, and the Hebrews, therefore, is not the only source of philosophy in the world. “I do not want to fight with anyone whether Pythagoras and Plato learned anything from the Hebrews”, he writes to Hansch in 1707 – “until now, I have found nothing that would persuade me of the fact”.⁴⁵ The Augustinian monk Bonjour's 1696 attempt to prove the identity of Hermes Trismegistus with the Hebrew patriarch Joseph does not convince Leibniz: “I have often believed that people are a bit too generous when finding the fables of the ancients in the Holy Scriptures”.⁴⁶ And Pierre Daniel Huet's reading of classical Greek and Roman mythology as a distorted version of Christian revelation⁴⁷ reminds him of “the alchemists, who find the Philosopher's Stone in the Holy Scripture as well as in Ovid's *Metamorphoses*”.⁴⁸

⁴⁴ To Fardella, 3rd September 1696, A II.3, 192 f; for Electress Sophia and Duchess Elizabeth Charlotte, October 1696, A I. 13, 47; to Hansch, 25th July 1707, Dutens II, 222-223; to Rémond, 24th August 1714, PG III, 624 f (see above).

⁴⁵ “Utrum ab Hebraeis aliquid didicerint Pythagoras et Plato, cum nemine litigare velim; hactenus, quod id credi suadeat, non animadverti” – to Hansch, 25th July 1707, Dutens II, 222-223, cf. Riley, “Vienna Lecture”, p. 96.

⁴⁶ “j'ay souvent cru, qu'on est un peu trop liberal à tirer les fables des anciens de la Sainte Écriture” – to Spanheim, 27th April 1697, A I.14, 159.

⁴⁷ C. Ligota, “Der apologetische Rahmen der Mythendeutung im Frankreich des 17. Jahrhunderts (P. D. Huet)” in W. Killy (ed.), *Mythographie in der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten* (Wolfenbütteler Forschungen 27), Wiesbaden, 1984.

⁴⁸ “Ces Hypotheses [...] me paroissent semblables à celles des Chymistes, qui trouvent la pierre philosophale dans la sainte écriture aussi bien que dans les *Metamorphoses* d'Ovide” – to Spanheim, 27th April 1697, A I.14, 159, cf. Widmaier, “Eine ‘gewisse’ *philosophia perennis*”, p. 593 n. 50.

In his Vienna Lecture, therefore, Leibniz sees important theological discoveries also amongst peoples that were by no means connected to Old Testament revelation: The immortality of the souls, he reads in Strabo and Cesar, was known also to the ancient Druids and Brahmins, and as Leibniz learns from the more recent Danish scholar Bartholin, the Nordic people with their Valhalla myth also knew about it. Likewise, the belief that the world was created by *one* God is also a central tenet of traditional Chinese philosophy, if one only interprets it correctly. In addition, the Greeks also knew some fragments of the revealed theology, as handed down by the Hebrews: Thales knows – as does the Bible – that water was the first element on the face of the earth; the legend of Prometheus relates how man was created from clay; Greeks and Romans knew about the deluge; the Stoics predicted the world would end in fire. Like Huet and other scholars, Leibniz believes that Jupiter, Neptune, and Pluto, the three sons of Saturnus, can be identified with the biblical three sons of Noah:⁴⁹ Ham dishonoured his father Noah by “seeing his nakedness”,⁵⁰ while Jupiter castrated his father Saturnus. Finally, Pythagoras attributed the number three to God, and thus seems to have known something of the Trinitarian dogma – which at that time could not be known from the sacred texts, but only from the oral tradition of the Hebrews: Here, for a fleeting moment, Leibniz becomes a Kabbalist.⁵¹

Because all the important truths both of Natural and Revealed Theology, therefore, were already contained in Barbarian wisdom, the Greeks didn’t actually have any new tenets to find and, with respect to Revealed Theology, corrupted rather than enhanced what had been handed down to them.⁵² That does not mean, however, that they didn’t contribute anything to the intellectual history of mankind – on the contrary: We owe to them the origin of philosophy as a science.

And even though I doubt that the Greeks found anything actually new in theology, I believe that they expressed several things more distinctly, which the Orientals had

⁴⁹ Cf. S. Waldhoff, “Zwischen Polytheismus und natürlicher Theologie – Leibniz’ Interpretation des antiken Heidentums in seinem Wiener Vortrag von 1714”, *Studia Leibnitiana* 36 (1), 2004, p. 101f.

⁵⁰ Cf. *Gen.* 9, 21-27.

⁵¹ “Vienna Lecture”, p. 109-113.

⁵² Waldhoff, “Polytheismus”, p. 105-107 emphasizes this point.

The Concept of philosophia perennis from Steuco to Leibniz

handed down to them in a more obscure manner. The most important aspect of this is the doctrine of incorporeal substances. While Moses spoke about God in such a manner that it is sufficiently clear that he had put this supreme being (that said about itself *sum qui sum*, the fountain of essence) beyond all contact to corporeal things – but he did not express such a truth in a scholarly manner, as a dogma. About the souls, as well, the Orientals did not talk in such a way that it was clear that they should be immaterial. For the oriental sages accommodated themselves to popular similes and were content to teach that there was one supreme creator of things, and perfectly just ruler of the souls, and did not philosophize sufficiently about the nature of God and the souls – the Greeks on the other hand, as far as we know, were the first to come forward with some metaphysical philosophy and to deal with the incorporeal substances in God and the other minds in a scholarly manner.⁵³

This, according to Leibniz, was achieved by Pythagoras and Anaxagoras, but most of all by Plato and Aristotle. And though it is probable that none of them added anything genuinely “new” to “Barbarian” thought, they turned what the ancients had expressed through obscure imagery into a scientific system.

Coming to a conclusion, therefore, one must say that we owe to the Barbarians great truths concerning the divine things, to the Greeks, on the other hand, a certain sacred philosophy, which does not only explicate the nature of the divine and spiritual things more expressly, but also demonstrates them with illustrious arguments. In order to instruct mankind – at that time more rough, less cultivated by the doctrines of the several disciplines – through the revelations made to the prophets, God used especially the Hebrew people as an instrument; but afterwards, he established a new light for the human race by pouring a zeal for wisdom into the minds of the Greeks, so that they could shield the divine truths with reliable

⁵³ “Etsi autem dubitem an quicquam plane novum in Theologia invenerint Graeci, puto tamen quaedam ab orientalibus prolata obscurius, a Graecis distinctius fuisse expressa. Potissimum autem horum est doctrina de substantiis incorporalibus. Equidem Moses de Deo ita locutus est, ut satis appareat, Summum illud, quod de se dixit *sum qui sum*, fontem essentiae, ab omni corporis contagio removisse, sed diserte tamen in dogmatis modum, tantam veritatem non expressit. De Animabus etiam orientales ita locuti non sunt, ut immateriales esse constaret. Nempe sapientes in oriente popularibus sese imaginibus accomodabant, contentique docere unum summum rerum autorem, animarumque iustissimum rectorem, de ipsa Dei animaeque natura non satis philosophabantur. At Graeci primi quantum constat quandem Metaphysicam protulere et substantias incorporeas in Deo et Mentibus caeteris diserte agnovere”. – “Vienna Lecture”, p. 113.

demonstrations against all doubts, arising among the humans, who in the course of the centuries were to advance to greater subtilities of thought.⁵⁴

While Leibniz defended the ‘revealed’ aspects of Christian theology throughout his life,⁵⁵ he often somewhat marginalized them;⁵⁶ Christ seems to appear first and foremost as a teacher and lawgiver rather than as the incarnate God and Redeemer.⁵⁷ The Vienna Lecture follows this pattern: Divine revelation, in this text, is only the preliminary means by which God instructs mankind. The primary form of knowledge, which He in the end wants to flourish among men, is that of natural reason i.e. the *semina veritatis* with which every human mind is endowed, and which – first among the Greeks – had to be developed into systematic reasoning. The Greeks, we heard, were the first to speak about metaphysical matters *diserte*: in a methodical, well-structured, scholarly manner. Or, as we read in the letter addressed to Rémond (see above): “The Greeks added reasoning and the form of a science”.⁵⁸ Only this could show in their full glory the truths already discovered by the Barbarians.

Mankind “in the course of the centuries [was] to advance to greater subtilities of thought”, Leibniz says at the end of his lecture, and – just as he saw it in his own time⁵⁹ – was to experience and overcome “doubts” about metaphysical matters born precisely from this progress. Plato and

⁵⁴ “Itaque, ut concludam, dicendum est, Barbaris quidem Veritates maximas circa divina deberi, Graecis autem Philosophiam quandam sacram, qua rerum divinarum et Spiritualium natura non explicatur tantum epressius, sed etiam praeclaris rationibus demonstratur. Ut adeo DEUS pro summa providentia homines adhuc rudiores, minusque disciplinarum praeceptis exultos per prophetarum revelationes erudierit Hebraica imprimis gente usus, tamquam instrumento; sed postea novum lumen generi humano accenderit sapientiae studio Graecorum mentibus infuso, ut divinae veritates contra omnes, hominum ad maiorem cogitandi subtilitatem seculorum progressu provehendorum dubitationes, certis demonstrationibus communierentur”. – *ibid.*, p. 113.

⁵⁵ M. R. Antognazza, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, trans. Gerald Parks, New Haven/London, 2007.

⁵⁶ W. Schmidt-Biggemann, “Die Rationalität des Christentums. Leibniz als Theologe”, in Thomas A. C. Reydon-Helmut Heit-Paul Hoyningen-Huene (eds.), *Der universale Leibniz. Denker, Forscher, Erfinder*, Stuttgart, 2009, p. 51-62.

⁵⁷ *Discourse on Metaphysics*, 37, A VI.4 B 1587-1588; *Theodicy, Préface*, G VI, 25-27.

⁵⁸ “les Grecs y ont adjouté le raisonnement et une forme de science”, to Rémond, 24th August 1714, PG III, 625.

⁵⁹ Cf. his ambivalent assessment of his own *seculum philosophicum* in his early letter to Arnauld, A II.1 (2006), 277.

Aristotle, it seems, are not the final point of the development of human intellect. If we now leave the Vienna Lecture and turn to other texts, we will see that the kind of progress that Leibniz imagines beyond the antiquity and, indeed, beyond his own time, consists in precisely what the Greeks themselves had applied to Barbarian thought – that is, more systematic reasoning.

In his own time, Leibniz observed, people with a mathematical mindset were not usually inclined to metaphysics – the lack of clarity in its definitions deterred them. In spite of so many fruitful trials by Plato, Aristotle, Descartes, and others, a metaphysical science is now, as it was in the time of Aristotle, ζητουμένη: A desideratum.⁶⁰ The ancients, therefore, did no more than construct an *incunabula veritatis*, a cradle of truth, thus paving the way for further progress within the discipline.⁶¹ “I would like to know who will first give us a metaphysics rendered into a systematic discipline [*in artem redactam*]. For Aristotle collected but the material for it, and his scholastic commentators did not establish a system”.⁶²

In the same way, therefore, that Aristotle and Plato made the first efforts to “build a system” out of the “materials” Pythagoras brought from Egypt, their writings must now in turn serve as the material for a new kind of metaphysics, one whose methodological standards Leibniz wanted to model after the example of mathematics. Thus he frequently suggested that older philosophical texts should be brought into a scientific system, so that the truth they contained would be shown more clearly. A learned clergyman, for example, could do that with the scholastic authors,⁶³ a Platonist with the philosophy of Plato,⁶⁴ everyone according to their personal inclination.⁶⁵ It was in this context that Leibniz welcomed his Roman acquaintance Michelangelo Fardella’s preparations for a book on St. Augustine (he was utterly disappointed with Fardella’s actual result):

⁶⁰ *De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, 1694, PG IV, 468-70; with reference to Arist. *Met.* I.2, 983 a 21; similarly in 982 a4; b8.

⁶¹ To Fardella, 3rd September 1696, A II.3, 192f.

⁶² “Vellem nosse, quis primus nobis Metaphysicam in artem redactam dederit. Aristoteles enim non nisi materiam comportavit et commentatores eius scholastici nullum systema condiderunt” – to Bierling, 20th June 1712, PG VII, 506.

⁶³ To Fardella, 28th February 1696, A II.3, 536.

⁶⁴ To Rémond, 10th January 1714 / 11th February 1715, PG III 605 / 637.

⁶⁵ To Rémond, 26th August 1714, PG III, 625.

Fardella's text, as he saw it, would serve as an opportunity to promote true philosophy, simply by shaping the thought of the church father into scientific order.⁶⁶

A striking example of how Leibniz imagines such an engagement with ancient philosophy is his treatment of Chinese thought. Emperor Fuxi's supposed invention of the binary numeral system, he writes in the Vienna Lecture, proves that he knew about the creation of the world out of nothing: The number 1 would signify the unity, or God, the number 0 nothing.⁶⁷ The following year Rémond gave Leibniz the opportunity to engage more amply with Chinese philosophy:⁶⁸ He sent him a tract by the Jesuit missionary Niccolò Longobardi († 1655), who had come to the conclusion that Confucianist texts promote a largely materialistic philosophy diametrically opposed to Christian Natural Theology – Longobardi here contradicted both the official policy of his order and Leibniz's conception of *philosophia perennis*. In this context Longobardi, for example, identified the principle Li, the origin of everything in the world, with the “prime matter” of Scholastic terminology. Commenting on the tract, Leibniz now tried to prove that Li was rather to be understood as the “first form” – in whose essence all the created “Entelechies, Souls, Spirits” (we recognize the terminology of the Monadology!) participated and which could therefore safely be identified with the Christian God. The prime matter, on the other hand, should be identified with a second principle, Ki which, according to Leibniz's interpretation of the ancient texts, had been created by Li i.e. God.⁶⁹ Leibniz admits that this interpretation is opposed to that of many Chinese authors – but is it not

⁶⁶ To Fardella, 3rd September 1696, A II.3, 192 f, cf. *ibid.*, LVII-LXI.

⁶⁷ Cf. R. Widmaier, “Die Rolle der Dyadik in Leibniz' Missionstheorie für China” in B. Hoster-D. Kuhlmann-Z. Weselowski (eds.), *Rooted in Hope. China – Religion – Christianity. In der Hoffnung verwurzelt. China – Religion – Christentum (Monumenta Serica Monograph Series LXVIII/1)*, Sankt Augustin, 2017, p. 277-310; Ead., “Die Dyadik in Leibniz' letztem Brief an Nicolas Remond”, *Studia Leibnitiana*, 49 (2), 2017, p. 139-176; Ead., “Natürliche Theologie und Philosophia perennis. Leibniz' Interpretation der alten und modernen chinesischen Philosophie in der Abhandlung Niccolò Longobardis S.J.”, in W. Li et al., *Für unser Glück VI*, p. 781-806.

⁶⁸ W. Li, “Leibniz' *Discours sur la théologie naturelle de chinois*. Entstehung, Editionen und Übersetzungen”, in Id., *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of “Discours sur la théologie naturelle des Chinois” (Studia Leibnitiana Sonderheft 52)*, f. Stuttgart, 2017, p. 17-36; Widmaier, “Longobardi”.

⁶⁹ *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, ed. Li, p. 47-51.

possible that an erudite European understands the Chinese classics better than the Chinese themselves? Also the ancient Hebrew writings, Leibniz argues, are better understood by the Christians than by the Jews, and often the monuments and history of a nation are best known to foreigners.⁷⁰ Leibniz's strongest argument for his own interpretation are not the enigmatic and fragmentary second-hand quotations from the Chinese classics that he draws from Longobardi's and other Jesuit tracts: His own superior knowledge of the Divine truths, based on the systematic philosophical method only available in the occident, convinces him that his interpretation must be the original and true meaning of the classical texts.⁷¹

How much philosophy were the ancient "barbarians" able to offer to the Greek (and our) world? Leibniz's answer to this guiding question of his 1714 Vienna Lecture is a paradox: The ancient peoples knew everything – and nothing. For those who know to 'read' their ideas properly, the Chinese and the Druids held roughly the right opinions about God and the human soul. But a true philosopher is not someone who has true opinions – he is someone who knows how to find these opinions in a systematic manner and to prove them irrefutably. Only from this superior point of view can one actually 'read' the truths contained in the thought of the ancients. This aim, in Leibniz's opinion, was not attained by the old barbarians, nor was it attained by the Greeks or, indeed, Leibniz's contemporaries (he would not think much differently about the year 2019). Leibniz's suggestion to bring the ancient philosophies into a systematic order is therefore not merely a matter of pedantry or pedagogical convenience: Systematizing the teaching of the *I Ching* or of *De trinitate* means turning opinion into philosophy.

⁷⁰ *De cultu Confucii civili*, A IV.8, 397 f; cf. A. Heinekamp, "Die Rolle der Philosophiegeschichte in Leibniz' Denken" in Id., *Leibniz als Geschichtsforscher*, Symposium des Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli und der Leibniz-Gesellschaft, Ferrara, 12. bis 15. Juni 1980, Wiesbaden, 1982, p. 114-141: 125.

⁷¹ Cf. his emphasis on our *ignorance* (and therefore freedom of interpretation) of Chinese philosophy in his earlier letter to des Bosses, 12th August 1709, G II, 382-83; cf. R. Widmaier (ed.), *Briefe über China (1694-1716): die Korrespondenz mit Barthélemy des Bosses S.J. und anderen Mitgliedern des Ordens*, Hamburg, 2017, p. 116-123; preface to the *Novissima Sinica*, 1697-99, § 9, *ibid.*, 14-17, and Widmaier's introduction *ibid.*, CXXIV-CXXVII. Widmaier also, referring to the Vienna Lecture, emphasizes the revelational source of Leibniz's superior knowledge (*ibid.*, CLXf.); the auxiliary function of revelation in the Vienna Lecture's narrative relativizes this.

For a relational thinker like Leibniz, Hippocrates' *σύμπνοια πάντα*⁷² applies also to the different “modules”⁷³ of his philosophical system: Everything is connected to everything. His conception of the history of philosophy, his ambivalent and dialectical assessment of ancient wisdom, is deeply rooted in his epistemology and metaphysics.⁷⁴ Just like the ancient Barbarians, we all know (in a certain sense) everything already – and yet still we are limited in our knowledge. Each monad, Leibniz famously writes while pondering the Vienna Lecture, is a “perpetual living mirror of the universe”.⁷⁵ Monads, therefore, are not limited “as regards their object, but as regards the different ways in which they have knowledge of their object [...]. In a confused way they all strive after the infinite, the whole; but they are limited and differentiated by the degrees of their distinct perceptions”.⁷⁶ These “degrees of their distinct perceptions” determine what a monad actually *knows*: “a soul can read in itself only that which is there represented distinctly”.⁷⁷ Nobody, therefore, can ever learn anything actually *new*; learning rather means becoming aware of the *petites perceptions*⁷⁸ one has not “distinctly” noticed so far, but that have always been, readable to God, in one’s soul. The progress from *obscure* to *adequate cognition*, the 1684 *Meditationes* argue, is nothing more than a continuous analysis making explicit what the former already implied; “the ideas of

⁷² *Monadology* 61.

⁷³ D. Garber, “Thinking in the Age of the Learned Journal. Leibniz’s Modular Philosophy”, in Li et al., *Für unser Glück* VI, p. 195-204.

⁷⁴ What I am going to say in this and the following two paragraphs has a somewhat controversial presupposition i.e. that there is an essential continuity from the 1680s on in Leibniz’s thought about the matters I am referring to. Obviously, I cannot argue for this view of Leibniz’s philosophy in the framework of this article (for the contrary view, cf. D. Garber, “Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years”, in K. Okruhlik-J. R. Brown, *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, 1985; Id., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford, 2009).

⁷⁵ “un miroir vivant perpetual de l’univers”, *Monadology* 56 (G VI, 616, trans. Latta, p. 248).

⁷⁶ “Ce n’est pas dans l’objet, mais dans la modification de la connaissance de l’objet que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l’infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes”, *Monadology* 60 (G VI, 617, trans. Latta p. 250).

⁷⁷ “une ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement”, *Monadology* 61 (G VI, 617 trans. Latta, p. 251).

⁷⁸ *Nouveaux Essais, Préf.*, A VI.6, 53-55; *Monadology* 21, G VI, 610.

things [...] are in our mind as the statue of Hercules is in the raw marble”.⁷⁹ If mankind followed Leibniz’s suggestion to dig the “gold” and “diamonds” of true philosophy out of the “mud” of ancient texts, it would do the same thing as any individual learner does when working the “statue” of the idea out of the “marble” of their mind. Perpetual progress in this process is what man is called to – both as an individual and as a species.

Progress thus consists in the rearrangement of knowledge that mankind already has. As a geometrical analogy for this process Leibniz frequently alludes to the spiral: a figure that combines cyclical repetition and eternal progress. Like a spiral, human history often declines in order to ascend again. As in a spiral, individuals, events, and scientific propositions will repeat themselves in history again and again – but they will repeat their circular movement each time on a ‘higher’ level; the universe will grow in perfection each time, in particular with respect to the human intellect. While the logical elements of the knowledge of mankind cannot increase in number and must necessarily repeat themselves, mankind will be able to combine them into ever more complex propositions and thus make ever more sense data subject to rational analysis. Sense data is infinite, and thus this progress will never come to an end: Mankind will never reach perfect truth – but has always possessed all the elements it consists of.⁸⁰

Why is that so? Creatures, in Leibniz’s metaphysics, have a characteristic middle position in the hierarchy of being. Their origin is “God and nothing, the positive and the privative, perfection and imperfection, force and limitation, the active and the passive, form [...] and

⁷⁹ “rerum vero actu a nobis non cogitatarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore”, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), A VI.4 A, 591, cf. T. Leinkauf, “Leibniz’ Abhandlung *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* von 1684. Eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den *Tractatus de intellectus emendatione* des Baruch de Spinoza”, in Id., *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, 2012, p. 269-289.

⁸⁰ *Demonstrationes de universo* (1700)/*Αποκατάστασις* (1715) in M. Fichant (ed./trans.), *De l’horizon de la doctrine humaine* (1693). *Αποκατάστασις πάντων* (1715), Paris, 1991, 56-61/66-77. Cf. the other manuscripts Michel Fichant assembled in that volume. The spiral with the motto *Inclinata resurget* was one of the symbols of eternal life that Leibniz’s secretary Eckhart ordered to depict on Leibniz’s coffin: Antognazza, *Biography*, p. 545.

matter”.⁸¹ They resemble God – for He is the only principle of being; but they differ from Him by the limits each of them has. If such limits did not exist, the creature would become *actus purus* like God himself, thus a second almighty God – which is impossible.⁸² If, on the other hand, they shared none of God’s predicates, they would have no being at all. They are, therefore, “confusedly omniscient and in a broken way almighty”.⁸³ In the “best of the possible worlds” – what sort of fate can God have envisaged for these ambiguous beings? “Our happiness will never consist, and ought not to consist, in a complete enjoyment, in which there would be nothing left to desire, and which would make our mind dull, but in a perpetual progress to new pleasures and new perfections”⁸⁴ – not even the eternal life after death can be imagined as a static pleasure,⁸⁵ and the universe “always grows in perfection”.⁸⁶ Leibniz’s activities as a statesman, scientist and philosopher can be read as a contribution to this cosmic process, of which *philosophia perennis*, the ever-deeper knowledge about God and the Immaterial Substances, is the keystone.⁸⁷

In spite of all their differences, therefore, Leibniz can subscribe to the opening sentence of Steuco’s work: “As there is one origin of all things, so there has always and amongst all men been the same lore about this

⁸¹ “ex Deo et nihilo, positivo et privativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma [...] et materia seu mole” – to Schulenburg, 29 March 1698, A II,3, 426s.

⁸² To des Bosses, 16th October 1706, G II, 324.

⁸³ “omniscia confuse et omnipotens refracte”, *Mira de substantia corporea* (1683), A VI.4 B, 1465 s.

⁸⁴ “Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n’y auroit plus rien à desirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpetual à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections” – *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* 18, G VI, 606, trans. after M. Morris-G. H. R. Parkinson, *Philosophical Writings*, London, 1984, p. 203f; cf. D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, 1995, p. 54.

⁸⁵ Several citations cf. W. Hübener, “Leibniz – ein Geschichtsphilosoph?“, in Heinekamp, *Geschichtsforscher*, p. 46.

⁸⁶ Ms., 1694-96 (?), G. Grua, (ed.), *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, 2 vols., Paris, 1948, p.95.

⁸⁷ On Leibniz’s “philosophy of history” – fragmentary and partly contradictory, but clear in its outline – cf. J. Elster, *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*, Paris, 1975, p. 205-238; Hübener, “Geschichtsphilosoph”; A. Seifert, “Neuzeitbewußtsein und Fortschrittsgedanke bei Leibniz” in Heinekamp, *Geschichtsforscher*, p. 172-185.

origin”.⁸⁸ For both Steuco and Leibniz, *philosophia perennis* is of Divine origin, and this origin shapes its historical character. For Steuco, *philosophia perennis* is ever declining (or used to be until the arrival of Christ), because it is the relic of a primordial revelation by the Creator; for Leibniz, *philosophia perennis* is ever growing, because philosophers (like all beings) strive to more and more resemble God, in whose essence all things participate and who “moves” the universe “like something desired” by it.⁸⁹ What humans try to work out of the hard “marble” of their minds, where it is already invisibly enclosed, is nothing else than the “ideas” that God sees; it is God who “implanted the seeds of truth into the minds”. Leibniz’s “light of reason”, even if “natural” and not supernatural, is Divine, for it is a reflex of the “continual flashes of lightning from the Divinity in each moment”.⁹⁰

Leibniz, we have seen, shares a central motive of Steuco’s historiography of philosophy: Greek philosophy has an oriental and ancient origin and arrived in the occident only thanks to the mediation of the Egyptians. The context, however, in which the two authors affirm this idea, is very different. In Leibniz, we do not find Steuco’s “conservative” idea that mankind has always followed the same ideas that we ‘now’ – in the 16th or 17th century – know to be true. What the philosopher from Leipzig has in mind is rather an evolutionist conception of the history of philosophy – a proto-Hegelian one, we might say: Already the most primitive movements of the human mind contain, implicitly, the truth in its entirety – but true philosophy does not consist in these unnoticed *petites perceptions*, but in their development into a scientific system in the

⁸⁸ “Ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse” – Steuco, *De perennis philosophia*, 1. Cf. de Vleeschauwer, “Perennis quaedam”, p. 121: “La doctrine chrétienne était *perennis* pour Steuco, parce qu’elle formule sa sagesse éternelle révélée originellement par Dieu ; la métaphysique monadique leibnizienne est *perennis*, parce qu’elle formule l’idée créatrice de l’univers”.

⁸⁹ “moveret sicut desideratum”: Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* I.20 after Arist. *Met.* XII 7, A 1072a 26.

⁹⁰ “Fulgurations continues de la Divinité de moment en moment” – *Monadology* 47, G VI, 614. The central role of this and other instances where Leibniz uses the metaphor of light has been noted by H. Busche, “Monade und Licht: die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz”, in C. Bohlmann (ed.), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz*, München, 2008, p. 125-162; in my opinion, they need to be read as an analogy in the sense of Plot. *Enn.* V.3.12, 38-47.

course of a historical process: “The true is the whole”; it must “consummat[e] itself through its development”.⁹¹ The philosopher’s task, then, is to let the *semina veritatis* grow into plants – that is: to lead to full light their hidden implications. In this respect, for Leibniz, the historian of philosophy is in the fullest sense of the word a philosopher.

LEIBNIZ EDITIONS AND TRANSLATIONS:

A = *Sämtliche Schriften und Briefe* (“Akademie-Ausgabe”), Berlin, 1923 -.

G = Karl Immanuel Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, 1875-1890.

Fichant, Michel (ed./trans.), *De l’horizon de la doctrine humaine* (1693), *Αποκατάστασις πάντων* (1715), Paris, 1991.

Grua, Gaston (ed.), *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, 2 vols., Paris, 1948.

Latta, Robert (trans.), *The Monadology and Other Philosophical Writings*, London/Oxford, 1998 (reprint 1951).

Li, Wenchao (ed.), *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, Frankfurt am Main, 2002.

Morris, Mary-Parkinson, George H. R. (ed./trans.), *Philosophical Writings*, London, 1973 (reprint 1984).

Riley, Patrick (ed.), “An Unpublished Lecture by Leibniz on the Greeks as Founders of Rational Theology”, *Journal of the history of philosophy*, 14 (2), 1976, p. 205-216.

Riley, Patrick (ed.), “Leibniz, Platonism and Judaism. The 1714 Vienna Lecture on “The Greeks as founders of a sacred philosophy”, in Daniel Cook (ed.), *Leibniz und das Judentum*, Wiesbaden, 2008 (*Studia Leibnitiana Sonderheft*, 34), p. 95-113.

PRIMARY AND SECONDARY LITERATURE:

Alvárez Turienzo, Saturnino, “Révélation, raison et *philosophia perennis*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 64, 1980, p. 333-348.

⁹¹ “Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen” – Hegel, *Phänomenologie*, 24 (trans. Miller, p. 11). Similarities to Hegel are also noted by Widmaier, *Briefe über China*, p. CLXVI; D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle (Saale), 1925. Reprint from H. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7, 1925, I, p. 307-308 (conception of the history of philosophy) and H. H. Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar, 2005, p. 446f.

The Concept of philosophia perennis from Steuco to Leibniz

- Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*, Trans. Gerald Parks, New Haven/London, 2007.
- Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge, 2009.
- Aquinas, Thomas, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Rome, 1882-.
- Bisterfeld, Johann Heinrich, *Bisterfeldius Redivivus, seu oper[a] Joh. Henrici Bisterfeldii magni theologi et philosophi posthum[a]*, 2 vols., Den Haag, 1661.
- Bodemann, Eduard (ed.), “Leibniz’ Entwürfe zu seinen Annalen von 1691-1692”, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen*, 1885.
- Bodeüs, Richard, “Leibniz, Jean de Raey et la Physique Reformée”, *Studia Leibnitiana*, 23 (1), 1991, p. 103-110.
- Brent, James, Art. “Natural Theology”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<https://www.iep.utm.edu/theo-nat/>> (retrieved 23rd August 2019).
- Busche, Hubertus, “Monade und Licht: die geheime Verbindung von Physik und Metaphysik bei Leibniz” in Carolin Bohlmann (ed.), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz*, München, 2008, p. 125-162.
- Conze, Werner, *Leibniz als Historiker (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646-1946, Lieferung 6)*, Berlin, 1951.
- Di Napoli, Giovanni, “Il concetto di ‘philosophia perennis’ di Agostino Steuco nel quadro della tematica rinascimentale”, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Atti del IV convegno di Studi Umbri. Gubbio. 22-26 maggio 1966, Gubbio/Perugia, 1967, p. 458-489.
- Dutz, Klaus D., “‘Lingua adamica nobis certe ignota est’. Die Sprachursprungsdebatte und Gottfried Wilhelm Leibniz”, in Joachim Gessinger-Wolfert von Rahden (eds.), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 vols., Berlin, 1989, vol. 1, p. 204-240.
- Edel, Susanne, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung (Studia Leibnitiana Sonderheft, 23)*, Stuttgart, 1995.
- Elster, Jon, *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*, Paris, 1975.
- Enenkel, Karl A. E.-Ottenheim, Konrad A. (eds.), *The Quest for an Appropriate Past in Literature, Art and Architecture (Intersections 60)*, Leiden, 2018.
- Frank, Günter, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit (Quaestiones 13)*, Stuttgart, 2003.
- Garber, Daniel, “Leibniz and the Foundations of Physics: the Middle Years” in Kathleen Okruhlik-James Robert Brown, *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht, 1985, p. 27-130.
- Garber, Daniel, *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford, 2009.
- Garber, Daniel, “Thinking in the Age of the Learned Journal. Leibniz’s Modular Philosophy”, in Wenchao Li et al., *Für unser Glück VI*, p. 195-204.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)*, Frankfurt (Main), 1986, Trans. A. V. Miller, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, 2004.
- Heinekamp, Albert (ed.), *Leibniz als Geschichtsforscher*, Symposion des Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli und der Leibniz-Gesellschaft, Ferrara, 12. bis 15. Juni 1980, Wiesbaden, 1982.
- Heinekamp, Albert, "Die Rolle der Philosophiegeschichte in Leibniz' Denken" in Id., *Geschichtsforscher*, p. 114-141.
- Holz, Hans Heinz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar, 2005.
- Hübener, Wolfgang, "Leibniz – ein Geschichtsphilosoph?", in Heinekamp, *Geschichtsforscher*, p. 38-48.
- Krebs, Christopher B., *A Most Dangerous Book. Tacitus's Germania From the Roman Empire to the Third Reich*, New York, 2011.
- Leinkauf, Thomas, "Modelle der Geschichtsschreibung", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 9 (2), 2001, p. 173-186.
- Leinkauf, Thomas, "Leibniz' Abhandlung *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* von 1684. Eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den *Tractatus de intellectus emendatione* des Baruch de Spinoza", in Id., *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin, 2012, p. 269-289.
- Leinkauf, Thomas, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, 2 vols., Hamburg, 2017.
- Leinkauf, Thomas, "*Prisca scientia* vs. *Prisca sapientia*. Zwei Modelle des Umgangs mit der Tradition am Beispiel des Rückgriffs auf die Vorsokratik im Kontext der frühneuzeitlichen Debatte und der Ausbildung des Kontinuitätsmodells der *Prisca sapientia* bzw. *Philosophia perennis*", *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge*, 2, 2017, p. 121-143.
- Li, Wenchao et al. (eds.), *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 18.-23. Juli 2016, 6 vols., Hildesheim, 2016-2017.
- Li, Wenchao, "*Leibniz' Discours sur la théologie naturelle de chinois*. Entstehung, Editionen und Übersetzungen", in Id., *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of "Discours sur la théologie naturelle des Chinois"* (*Studia Leibnitiana Sonderheft*, 52), Stuttgart, 2017, p. 17-36.
- Ligota, Christopher, "Der apologetische Rahmen der Mythendeutung im Frankreich des 17. Jahrhunderts (P. D. Huet)", in Walter Killy (ed.), *Mythographie in der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten* (Wolfenbütteler Forschungen, 27), Wiesbaden, 1984.

The Concept of philosophia perennis from Steuco to Leibniz

- Mahnke, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle (Saale), 1925. Reprint from Helmut Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7, 1925.
- Mercer, Christia, “The Seventeenth-Century Debate between the Moderns and the Aristotelians: Leibniz and Philosophia Reformata”, in Ingrid Marchlewitz-Albert Heinekamp (eds.), *Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen (Studia Leibnitiana – Supplementa 27)*, Stuttgart, 1990, p. 18-29.
- Mercer, Christia, *Leibniz’s Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, 2001.
- Neue Pauly, der, *Enzyklopädie der Antike*, ed. by Hubert Cancik-Helmut Schneider, Stuttgart, 1996-2010.
- Pasini, Enrico, “Cinque storie sulla *Monadologia* di Leibniz”, in Bianca Maria d’Ippolito-Aniello Montano-Francesco Piro (eds.), *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Salerno, 10-12 giugno 2004, Soveria Mannelli, 2005, p. 147-167.
- Pauly, August-Wissowa, Georg et al. (eds.), *Pauly’s Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart, 1894–1980.
- Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.
- Plato, *Timaeus*, in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 trans. W. R. M. Lamb, Cambridge, MA/London 1925 <www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0180:text=Tim.> (retrieved 15th January 2020).
- Riley, Patrick, “Leibniz’ ‘Monadologie’ 1714-2014”, *The Leibniz Review*, 24, 2014, p. 1-28.
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge, 1995.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, “Leibniz konservativ interpretiert: Der letzte Vertreter der Philosophia perennis”, in *Leibniz und Europa*, VI. Internationaler Leibniz-Kongreß unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Ministerpräsidenten Gerhard Schröder. Vorträge II. Teil. Hannover, 18. bis 23. Juli 1994, Hannover, 1995, p. 265-282; auch in Id., *Apokalypse und Philologie*, p. 289-299.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1998.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichte und Weltentwürfe in der Frühen Neuzeit*, ed. by Anja Hallacker-Boris Bayer, Göttingen, 2007.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, “Die Rationalität des Christentums. Leibniz als Theologe” in Thomas A. C. Reydon-Helmut Heit-Paul Hoyningen-Huene (eds.), *Der universale Leibniz: Denker, Forscher, Erfinder*, Stuttgart, 2009, p. 51-62.
- Schmitt, Charles B., “Perennial philosophy. From Agostino Steuco to Leibniz”, *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, p. 505-532.
- Seifert, Arno, “Neuzeitbewußtsein und Fortschrittsgedanke bei Leibniz”, in Heinekamp, *Geschichtsforscher*, p. 172-185.

- Stausberg, Michael, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 Bde. (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 42), Berlin/New York, 1998.
- Steuco, Agostino, *De perenni philosophia libri X*, Lyon, 1540.
- Terzaga, Emilio, "Philosophia perennis. Comentario a la carta a Rémond del 26 de agosto de 1714", in Quintín Racionero (ed.), *G. W. Leibniz: analogia y expresion*, Madrid, 1995, p. 485-492.
- Thomasius, Jacob, *Exercitatio de Stoica mundi exustione: Cui accesserunt Argumenti Varii, Sed imprimis ad historiam Stoicae Philosophiae facientes, Dissertationes XXI*, Leipzig, 1676.
- Thomasius, Jacob, *Dissertationes LXIII varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam et ecclesiasticam pertinentes*, ed. Christian Thomasius, Halle (Saale), 1693.
- Utermöhlen, Gerda, "Die Literatur der Renaissance und des Humanismus in Leibniz' privater Büchersammlung", in Albert Heinekamp (ed.), *Leibniz et la Renaissance (Studia Leibnitiana Supplementa 23)*, Wiesbaden, 1983, p. 221-238.
- Vleeschauwer, Herman Jan, de, "Perennis quaedam philosophia. Exégèse et antécédents d'un texte leibnizien", in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover, 14. - 19. November 1966, Vol. 1: *Metaphysik – Monadenlehre (Studia Leibnitiana Supplementa 1)*, Wiesbaden, 1968, p. 102-122.
- Waldhoff, Stephan, "Zwischen Polytheismus und natürlicher Theologie – Leibniz' Interpretation des antiken Heidentums in seinem Wiener Vortrag von 1714", *Studia Leibnitiana*, 36 (1), 2004, p. 94-108.
- Widmaier, Rita, "Leibniz' natürliche Theologie und eine 'gewisse' *Philosophia perennis*", in Wenchao Li et al., *Für unser Glück II*, p. 581-596.
- Widmaier, Rita, "Natürliche Theologie und *Philosophia perennis*. Leibniz' Interpretation der alten und modernen chinesischen Philosophie in der Abhandlung Niccolò Longobardis S.J.", in Wenchao Li et al., *Für unser Glück VI*, p. 781-806.
- Widmaier, Rita (ed.), *Briefe über China (1694-1716): die Korrespondenz mit Barthélemy des Bosses S.J. und anderen Mitgliedern des Ordens*, Hamburg, 2017.
- Widmaier, Rita, "Die Dyadik in Leibniz' letztem Brief an Nicolas Remond", *Studia Leibnitiana*, 49 (2), 2017, p. 139-176.
- Widmaier, Rita, "Die Rolle der Dyadik in Leibniz' Missionstheorie für China", in Barbara Hoster-Dirk Kuhlmann-Zbigniew Weselowski (eds.), *Rooted in Hope. China – Religion – Christianity. In der Hoffnung verwurzelt. China – Religion – Christentum (Monumenta Serica Monograph Series LXVIII/1)*, Sankt Augustin, 2017, p. 277-310.

HANNES AMBERGER

Università degli Studi di Salerno

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

hannes.amberger@uni-muenster.de

ALICE RAGNI

COGNITIO IMPERANS: L'ONTOLOGIA
E IL DIBATTITO SUL PRIMO PRINCIPIO IN ETÀ
MODERNA (CLAUBERG, DU HAMEL, TSCHIRNHAUS)

ABSTRACT: I examine in this paper the cases of three authors (Clauberg, Du Hamel and Tschirnhaus) who share the attempt to identify, in the context of the *prima philosophia* understood as ontology, a principle which must be first in the order of knowledge. In so doing they ideally confront themselves with Descartes' opinion, according to which the first principle necessarily lets us know the existence of something which must be for us the best known of all. This debate concerns the relationship between the principle of non contradiction and the Cartesian *cogito*, but also the relationship between the principle of non contradiction and the principle of the excluded third, which maintains, under certain conditions, the primacy in ontology.

SOMMARIO: Questo lavoro intende prendere in esame il caso di tre autori (Clauberg, Du Hamel, Tschirnhaus) che condividono il tentativo di individuare, in seno alla *prima philosophia* intesa come ontologia, un principio che sia primo nell'ordine della conoscenza. Nel farlo si pongono idealmente in dialogo con quanto Descartes sostiene a proposito della necessità che il primo principio ci faccia conoscere l'esistenza di qualcosa, che sia per noi la più nota. Il dibattito verte allora sul rapporto tra principio di non contraddizione e *cogito* cartesiano, ma anche sul rapporto tra principio di non contraddizione e principio del terzo escluso, là dove quest'ultimo, a certe condizioni, sembra mantenere un primato in ontologia.

KEYWORDS: Clauberg; Du Hamel; Tschirnhaus; First Principle; Ontology

1. Introduzione

Nel giugno o luglio del 1646 Descartes risponde da Egmond a una lettera di Clerselier “su ciò che debba essere assunto come il *principio primo*”.¹ La nota riflessione di Descartes² prende avvio dai sensi del termine ‘principio’: 1) esso può significare “*una nozione comune*, che sia così chiara e così generale da poter servire da principio per provare l’esistenza di tutti gli Esseri, gli *Enti*, che saranno successivamente conosciuti”;³ 2) ‘principio’ può significare “*un Essere*, l’esistenza del quale ci sia più nota di quella di tutti gli altri, in modo che essa possa servirci da *principio* per conoscerli”.

Il principio di non contraddizione (*impossibile est idem simul esse et non esse*) è ‘principio’ nel primo senso, in quanto esso è una nozione comune che non serve “a far conoscere l’esistenza di qualche cosa, ma soltanto a far sì che, una volta conosciuta, se ne confermi la verità”. Il principio di non contraddizione non ha alcun valore euristico e può solo spiegare quanto già noto. Esso conferma la verità degli enti, la cui conoscenza avviene separatamente, con un ragionamento dimostrativo come questo: “È impossibile che ciò che è non sia; ora, io conosco che tale cosa è; dunque, io conosco che è impossibile che essa non sia”. Continua

¹ R. Descartes, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 2227-2229, n. 564, A Clerselier, giugno o luglio 1646 (AT IV 443-447). Tutti i corsivi sono presenti nell’originale e la traduzione è conforme.

² Tra gli studi più noti ricordo H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 269; M. Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons. II L’Ame et Le Corps*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, appendice I, p. 312; M. Miles, *Insight and Inference: Descartes’s Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 68; É. Mehl, “La question du premier principe dans *La Recherche de la Vérité*”, in C. Buccolini, M. Devaux, *René Descartes, la recherche de la vérité*. Atti della giornata di studio, Parigi, Sorbonne, 6 giugno 1998, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999-I, p. 77-97.

³ Alcuni esempi di nozioni comuni (o assiomi o massime) sono: “le cose che sono uguali a una terza sono uguali tra loro”, R. Descartes, *Note contro un certo Programma*, in *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 2273-2275 (AT VIII-2 359); “nulla viene dal nulla, non la consideriamo alla stregua di una cosa esistente, e neppure come il modo di una cosa, ma come una certa verità eterna, che ha la sua sede nella nostra mente e che è chiamata nozione comune o assioma. Di questo genere sono: è impossibile che la medesima cosa sia e non sia allo stesso tempo; ciò che è accaduto non è possibile che non sia accaduto”, Descartes, *Principi della filosofia*, in *Opere. 1637-1649*, p. 1745 (AT VIII-1 23-24); “ma noi riconosciamo facilmente una sostanza a partire da un qualunque suo attributo, in forza di quella nozione comune secondo la quale il nulla non ha attributi né proprietà né qualità”, Descartes, *Principi della filosofia*, in *Opere. 1637-1649*, p. 1747 (AT VIII-1 25).

Descartes: “Il che è di ben poca importanza e non ci rende in nulla più sapienti”. Al contrario, il *cogito*, qui formulato come “*notre Ame existe*”, è ‘principio’ nel secondo senso, poiché “nulla c’è la cui esistenza ci sia più nota” e, per questo, ci consente di conoscere l’esistenza di tutti gli altri enti, vale a dire Dio e gli enti corporei: “è assai utile che si cominci ad esser certi dell’esistenza di Dio e, in seguito, di quella di tutte le creature, *attraverso la considerazione della propria esistenza*”. Per tutti questi motivi, esso è ‘principio’ in quanto primo nell’ordine della conoscenza: il *cogito* ci fa conoscere l’esistenza dell’anima che è più nota dell’esistenza di ogni altra cosa.

Sulla base di questo spunto, prenderò in esame il caso di tre autori, tutti a vario titolo implicati nella storia dell’ontologia moderna e nella ricerca del primo principio: 1) Johannes Clauberg, autore di uno dei trattati di ontologia più sistematici e compiuti della prima modernità; 2) Jean-Baptiste Du Hamel, autore di un corso completo di filosofia all’interno del quale è compresa un’ontologia e, infine, 3) Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, autore di un trattato dedicato alla filosofia prima che è anche un’ontologia.

Tutti condividono il tentativo di individuare, in seno alla *prima philosophia* intesa come ontologia, un principio che sia primo rispetto all’ordine della conoscenza. Mi propongo, allora, di esaminare in che misura la lezione cartesiana è all’origine di una tradizione che individua questo primo principio sul piano soggettivo della *mens* – in questo caso l’intelligibilità della *mens* prevale sull’intelligibilità dell’*ens* –, o se, piuttosto, da essa attinge una tendenza già in atto – in questo caso si passa dall’intelligibilità dell’*ens* all’intelligibilità della *mens*.

2. Johannes Clauberg (1647; 1664)

Johannes Clauberg (1622–1665),⁴ filosofo e teologo calvinista tedesco, professore a Duisburg, è sia uno dei primi divulgatori della filosofia

⁴ Alla figura di Johannes Clauberg è stato dedicato, dalla seconda metà del Novecento, un numero crescente di studi – mi permetto di rimandare ad A. Ragni, “*Bibliographia Claubergiana* (Nineteenth–Twenty-First Centuries): Tracking a Crossroads in the History of Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 57, 2019, p. 731-748 – tra i quali i principali, per esaustività e complessità, sono la raccolta degli atti

cartesiana in Germania, sia uno dei più noti rappresentanti della *Schulmetaphysik*, la scolastica di lingua tedesca che a partire dalla fine del Cinquecento, e per tutto il Seicento, promuove la ripresa dello studio della metafisica nelle scuole e nelle università protestanti e riformate.⁵ Come esponente della *Schulmetaphysik*, Clauberg, ancor prima di aderire al cartesianesimo, compone un trattato di ontologia, gli *Elementa philosophiae sive Ontosophia*. Come divulgatore della filosofia cartesiana, invece, egli è l'autore di commenti e parafrasi alle opere di Descartes (*Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana*, 1655; *De cognitione Dei et nostri*, 1656; *Paraphrasis in Renati Des Cartes meditationes de prima philosophia*, 1658; e le postume *Notae breves in Renati Des Cartes Principia Philosophiae*), attraverso i quali tenta di farne un insegnamento curricolare. Egli si dedica inoltre a 'completare' la filosofia cartesiana corredandola di una logica, la *Logica vetus et nova* (1654; 1658).

Clauberg rivolge alla dottrina dell'ente gli *Elementa philosophiae sive Ontosophia*,⁶ pubblicati per la prima volta a Groningen nel 1647 e riediti

del convegno tenutosi a Groningen nel 1995 curata da Th. Verbeek, *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999 (e in essa, in particolar modo, lo studio di V. Carraud, "L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens", p. 13-38, sul processo di 'cartesianizzazione' dell'ontologia), e il volume di M. Savini, *Johannes Clauberg: Methodus Cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.

⁵ Sull'argomento vi sono numerosi lavori, alcuni di sintesi altri monografici, tra cui i principali: B. Jansen, "Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 50, 1937, p. 401-444; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939; rist. anastatica Hildesheim, Zürich-New York, Olms, 1992; E. M. Rompe, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1968; W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1976; U. G. Leinsle, *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag, 1985 e J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; trad. C. Esposito, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

⁶ J. Clauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningen, Nicolai, 1647. D'ora in avanti *Ontosophia*.

dopo una massiccia rielaborazione nel 1660, con il titolo *Ontosophia nova*,⁷ e nel 1664 con il titolo *Metaphysica de ente*.⁸ A dettare l'urgenza di una rielaborazione è l'incontro con la filosofia di Descartes, avvenuto verosimilmente nel 1648,⁹ vale a dire un anno dopo la prima edizione dell'opera. L'*Ontosophia* è per Clauberg il trattato dedicato alla metafisica, al suo oggetto, ai suoi principi e al rapporto con le altre discipline, rispetto alle quali essa non è soltanto autonoma e distinta, ma anche prima e fondativa.

L'esame della riflessione di Clauberg intorno al primo principio impone, tuttavia, una duplice breve premessa sull'impianto originario, vale a dire precartesiano, della filosofia claubergiana:

1) *metafisica = filosofia prima = ontologia*: per Clauberg metafisica, *prima philosophia* e ontologia sono la stessa cosa, cioè si riferiscono alla medesima scienza che è prima rispetto a tutte le altre. Riguardo a questa identità si impongono immediatamente due precisazioni. In primo luogo, questa scienza è una filosofia 'prima' non in virtù dell'eminenza, ma in virtù dell'universalità delle cose indagate che sono a fondamento di ogni conoscenza.¹⁰ In secondo luogo, Clauberg traduce 'metafisica' con *ontosophia* – sinonimo meno fortunato di 'ontologia' – per evitare qualsiasi ambiguità con il versante *trans*-fisico dell'indagine metafisica. Clemens Timpler

⁷ Id., *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accommodata*, Duisburg, Wyngaerden, 1660.

⁸ Id., *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata*, Amsterdam, Elzevier, 1664. Questa terza edizione, l'unica corredata di note, è presente negli *Opera Omnia Philosophica* (2 voll.), editi postumi ad Amsterdam nel 1691 (rist. anastatica Hildesheim, Olms, 1968).

⁹ Il primo dato certo dell'incontro di Clauberg con la filosofia di Descartes riporta la data del 20 aprile 1648. Si tratta della conversazione avvenuta tra Descartes e Burman il 16 aprile 1648 a Egmond e della quale si deve a Clauberg o una copia del resoconto o l'aiuto che questi deve aver offerto a Burman nel redigerlo quattro giorni dopo. Secondo Verbeek il dato dimostra che sebbene non fosse presente durante la conversazione, Clauberg facesse già parte della cerchia dei cartesiani di Leiden (cfr. Th. Verbeek, "Johannes Clauberg: A Bio-bibliographical Sketch", in Verbeek, *Johannes Clauberg*, p. 181).

¹⁰ J. Clauberg, *Ontosophia, Praefatio*: "Philosophiae vero Elementa voco, non tam, quia Prima Philosophia absolute et κατ' ἐξοχήν saepe Philosophia dicitur; sed maxime ideo, quia in his Elementis omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur".

(1563/4–1624) – autore particolarmente apprezzato da Clauberg – definisce, infatti, in questo modo la metafisica tradizionale degli scolastici:

Metaphysica a Scholasticis, vel quasi *Postphysica*, quod post rerum naturalium cognitionem demum a Philosophis fuerit inventa: vel quasi *Transphysica*, quod ea tractet, quae fines et limites Physicae transcendant, et supra res naturales ordine naturae seu dignitatis sint collocata.¹¹

2) *ente = intelligibile*: l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente, ma esso non coincide con ciò che esiste realmente, ma con ciò che l'intelletto concepisce in virtù della *communitas* che sta alla base di tutte le cose.¹² Afferma Clauberg: "Tametsi enim Deo nihil est prius aut superius, est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat".¹³ Ciò che è comune a tutte le cose, cioè a Dio e alle creature, è l'oggetto di una scienza superiore, neutra e universale. Essa è evidentemente la *prima philosophia* e coincide con l'ontologia. Il primato dell'ontologia si basa sul primato dell'intelletto e sulla priorità epistemica del suo oggetto: ciò che l'intelletto oggettiva costituisce l'*incipit* della metafisica, sia poiché esso conosce i suoi oggetti primi e propri per sé e senza alcuna spiegazione che li preceda,¹⁴ sia poiché questi stessi oggetti sono anche i più noti. Questa immediatezza è il fondamento del processo che consente alla metafisica di definire il concetto di ente, nonché, in generale, la via d'accesso alla propria costituzione come scienza, poiché quei primi oggetti dell'intelletto sono anche il suo *subjectum*: "Nulla disciplina, excepta Metaphysica, continet *prima et summa humani intellectus objecta*".¹⁵

Clauberg individua tre significati di 'ente'. Ciascuno comprende il successivo come in un sistema a scatole cinesi, perché ciascuno è più generale e più indeterminato dell'altro: 1) 'ente' è, in primo luogo, tutto ciò

¹¹ C. Timpler, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt, Caesar, 1604, p. 1.

¹² Sulla questione di come per Clauberg tutte le cose (Dio e le creature), rimandano al concetto di ente, mi permetto di rimandare ad A. Ragni, "Ontologia e *analogia entis* tra Johannes Clauberg e Jacob Thomasius", in *L'analogia*, a cura di F. V. Tommasi, *Archivio di Filosofia*, 84, 2016, p. 155-166.

¹³ Clauberg, *Ontosophia, Prolegomena*, § 4, p. 2.

¹⁴ Ibid., *Prolegomena*, § 68, p. 20.

¹⁵ Ibid., *Diacritica*, § 64, p. 270.

che può essere pensato e detto, compreso il *nihil*,¹⁶ che sebbene non possieda l'*esse reale*, rappresenta la pura e semplice nullità del contraddittorio. L'ente secondo il primo significato corrisponde all'*intelligibile*, vale a dire all'*esse objectivum* che possiede la proprietà di essere nell'intelletto e di farsi oggetto per esso, in quanto da esso è conosciuto; 2) 'ente' è, in un senso meno ampio, l'*aliquid* che è l'intelligibile che, opponendosi al *nihil* quanto al fatto di possedere l'*esse reale*, esiste o può esistere al di fuori dell'intelletto; 3) 'ente' significa, infine, in senso stretto, la *res* o l'*ens reale (per se existit)*, che è l'*aliquid* cui competono gli attributi reali. L'intelligibile non ha alcuna opposizione; l'*aliquid* si oppone al *nihil*; l'ente reale, come nel caso della sostanza, si oppone all'accidente.

Fatta questa doverosa premessa, occorre partire dallo statuto dell'intelligibile per risalire al primo principio dell'ontologia. La sua definizione è: "Intelligibile est, quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest",¹⁷ ossia l'intelligibile è tutto ciò che, in qualunque modo sia, può essere pensato e detto. L'intelligibile, il cui ambito si configura dunque come illimitato, ha davanti a sé una duplice alternativa: o rimane un mero contenuto dell'intelletto (*esse objectivum*) ovvero un mero 'farsi oggetto' per esso – ed è dunque un 'nulla' – o riceve, inoltre, quel tanto di realtà tale da potersi realizzare al di fuori dell'intelletto – ed è dunque 'qualcosa'. In altre parole, o l'intelligibile è solo ciò che è nell'intelletto senza esistere, o è anche ciò che, pur essendo nella mente, esiste o può esistere. Vediamolo con le parole di Clauberg:

Intelligibile seu ens latissime dictum habet vel tantum esse objectivum in intellectu vocaturque Nihilum vel insuper aliquod esse reale extra intellectum obtinet ac dicitur Aliquid. Quam divisionem etiam sic licet colligere: Intelligibile aut est in rerum natura licet non sit qui id cogitet esse (Aliquid), aut non est, nisi sit qui id cogitet esse (Nihilum).¹⁸

Questa prima e immediata divisione tutta interna all'intelligibile, secondo cui "Intelligibile est Aliquid vel Nihil", si esprime secondo Clauberg mediante la formulazione del principio del terzo escluso declinato in questi

¹⁶ Ibid., *Didactica*, § 2, p. 37: "Ita dico Nihil, et dum dico *cogito*, et dum cogito, est illud in intellectu meo".

¹⁷ Ibid., *Didactica*, § 2, p. 37

¹⁸ Ibid., *Prolegomena*, § 12, p. 39-40.

termini: “quodlibet Intelligibile aut est aut non est”, non si dà una terza possibilità. In quanto uomini dotati di intelletto siamo in grado di pensare a tutto – e tutto sarebbe un ente –, ma o ciò che pensiamo è soltanto nella nostra mente o ciò che pensiamo può esistere anche nella realtà, *tertium non datur*. Da questo stesso principio si deduce (*infertur*) quello di non contraddizione, la cui formulazione, “Impossibile est idem Intelligibile simul esse et non esse”, lo rende espressione della necessità del primo principio. Vediamolo con le parole di Clauberg:

Haec prima et immediata Intelligibilis divisio sic enunciatur: quodlibet Intelligibile aut est aut non est. Ex quo infertur hoc: Impossibile est idem Intelligibile simul esse et non esse (Nam si quodlibet aut est realiter aut non est, fieri nequit, ut quid simul et sit et non sit).¹⁹

Nella *Metaphysica de ente* del 1664 le cose stanno diversamente. Clauberg, dopo aver conosciuto la filosofia di Descartes, mutua da essa i contenuti più innovativi, primo tra tutti quello che attiene al nuovo significato di *prima philosophia*:

Prima philosophia] Sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et Dei etc. Haec prima philosophia sex Meditationibus Cartesii continetur. Summam ejus etiam prima pars Principiorum exhibit.²⁰

La filosofia si dice ‘prima’ non più in virtù dell’universalità dell’oggetto indagato, ma perché chi intende filosofare seriamente²¹ deve cominciare da essa e, certamente, dalla conoscenza della propria mente, di Dio, eccetera. Per Clauberg questa filosofia prima, non coincide più con la dottrina dell’ente esposta nell’*Ontosophia*, ma è contenuta, piuttosto, nelle sei *Meditationes* e, sommariamente, nella prima parte dei *Principia* di Descartes. Dal canto suo, Clauberg la riunisce nel *De cognitione Dei et nostri* del 1656.

¹⁹ Ibid. *Prolegomena*, § 13, p. 40.

²⁰ J. Clauberg, *Metaphysica de ente*, § 5, nota e, in *Opera Omnia Philosophica*, I, p. 283.

²¹ Cfr. anche Id., *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana*, § 6, in *Opera Omnia Philosophica*, II, p. 1125: “qui primum ad serio philosophandum se accingit”. Inevitabile è il rimando a Descartes, *Principi della filosofia*, in *Opere. 1637-1649*, p. 1769 (AT VIII A 38) e *Meditazioni. Settime obiezioni e riposte*, in *Opere. 1637-1649*, p. 1331 (AT VII 512).

Il primo principio dell'ontologia, ridotta ormai a una scienza generale dell'ente non più prima rispetto a tutte le altre discipline, è di nuovo quello del terzo escluso che recita “quodlibet, intellige ens generalissime, aut est aut non est”, mentre quello di non contraddizione è formulato senza alcun riferimento all'intelligibile: “impossibile est idem simul esse et non esse”. Vediamolo con le parole di Clauberg:

Porro dum aliquid et nihil, esse et non esse inter se conferuntur, mens nostra alia multa format axiomata. Et primo quidem sic dicit: *quodlibet*, intellige ens generalissime, *aut est aut non est*, sive, de quolibet vera est affirmatio aut negatio. Ex quo infertur illud: *impossibile est idem simul esse et non esse*, seu, de eodem pariter affirmari et negari. Nam si quodlibet aut est aut non est, fieri nequit, ut quid simul et sit et non sit. Hinc plura alia derivantur.²²

Si tratta con ogni evidenza di una correzione da parte di Clauberg. Una volta che definiamo l'ente secondo il suo secondo significato – ogni volta che lo fissiamo come un *aliquid* – abbiamo già alle spalle la prima e immediata divisione dell'intelligibile, poiché l'*aliquid* si costituisce già per sua natura come ciò che “nullam involvit in cogitatione nostra repugnantiam”,²³ vale a dire come ciò in cui già opera il principio di non contraddizione. Il principio del terzo escluso opera, evidentemente, al livello superiore dell'intelligibile – dell'intelligibile cui non si oppone nulla – e altrettanto evidentemente esso è il primo principio dell'ontologia. Il principio di non contraddizione, che deriva dal primo, opera, invece, al livello dell'*aliquid*, poiché presuppone la divisione dell'intelligibile in *aliquid* e *nihil* e la sua formulazione in principio.

Nell'ampia nota *p* al paragrafo 26 appena visto, Clauberg istituisce un confronto tra principio di non contraddizione e *cogito* cartesiano:

Impossibile est idem simul esse et non esse] Hoc vulgo habetur pro primo principio (...). Cartesianis primum principium est, *Ego sum*, quod rident alii. Tu vero, si vir Logicus es, hoc principium illo superiore prius, notius et simplicius esse inveniens (...). Cartesianum axioma de semetipso pronunciat unusquisque philosophaturus, quatenus cogitat et mentem habet. Mens enim cogitans intelligitur voce, *Ego*. Atqui mens cuique sua notior est (saltem, quod sit) quam aliud quodcunque (...). Cartesianum axioma demonstrat existentiam alicujus rei. Utique enim initio philosophiae ostendendum est, dari subjectum, de quo philosophemur. Generale

²² Clauberg, *Metaphysica de ente*, § 26, in *Opera Omnia Philosophica*, I, p. 286.

²³ *Ibid.*, § 18, p. 285.

illud, *impossibile est*, etc. per se nullius rei existentiam probat. Potius praesupponere videtur, aliquid esse, quod probandum erat in philosophia prima. Certe praesupponit divisionem eius, quod cogitari potest, in ens et non ens, indeque natum axioma, *quodlibet est aut non est*. Cartesianum, *Ego scilicet cogitans existo*, nihil praesupponit, cum ab eo, qui reliqua omnia in dubium revocavit ac seposuit, pronuncietur (...). Subiectum Cartesiani axiomatis, videlicet mens mea cogitans, clara ac distincta cognitione prius intelligitur, quam alia. At conceptus entis, de quo loquitur axioma, *Impossibile*, etc. primus est, notitia tantum confusa et obscura.²⁴

Il confronto tra principio di non contraddizione (*impossibile est idem simul esse et non esse*), “considerato comunemente come il primo principio”,²⁵ e *cogito* cartesiano, fondato sull’immediata presenza del soggetto a se stesso, è istituito per introdurre e legittimare il secondo di fronte alla tradizione, diffusa nelle scuole, che canonizza il primo. Non dimentichiamo, infatti, che Clauberg è sempre mosso da un intento ‘normalizzatore’ della filosofia cartesiana all’interno degli istituti accademici e che la *Metaphysica de ente* è, di fatto, un manuale di insegnamento.

Non vi è alcun dato per ritenere che il confronto istituito da Clauberg sia una ripresa di quello istituito da Descartes nella lettera a Clerselier del 1646;²⁶ tuttavia la loro prossimità è notevole.

Il confronto istituito da Clauberg si basa sulla priorità epistemica e sul carattere dimostrativo dei due principi, da cui risulta che il principio cartesiano è primo, più noto e più semplice del principio di non contraddizione.

²⁴ Ibid., § 26, nota p, p. 286.

²⁵ Sono dell’idea che Clauberg con l’espressione “Hoc vulgo habetur pro primo principio”, riferita al principio di non contraddizione, stia solo riportando un’opinione comune diffusa nelle scuole. Egli impiega la nota per ‘sfatare’ una posizione universalmente riconosciuta e trasmessa, non solo a favore del *cogito* cartesiano ma, anche, a favore del principio del terzo escluso. Nella stessa nota, infatti, Clauberg ribadisce il tema del paragrafo 26, affermando che il principio di non contraddizione “praesupponit divisionem eius, quod cogitari potest, in ens et non ens, indeque natum axioma, *quodlibet est aut non est*”. Ritengo, a differenza di quanto sostenuto da Savini, *Johannes Clauberg*, p. 190 (“après avoir posé le principe de non-contradiction comme le premier principe – découlant immédiatement de l’opposition entre *ens* et *non-ens* – Clauberg ajoute une longue note dans laquelle il compare celui-ci avec le premier principe de Descartes”), che per Clauberg i principi ‘direttivi’ dell’ontologia siano due e che siano posti in successione dimostrativa (*infertur*): principio del terzo escluso e principio di non contraddizione. Si tratta, d’altronde, di una tesi già presente nell’*Ontosophia* del 1647, come dimostra questo lavoro.

²⁶ Cfr. Savini, *Johannes Clauberg*, p. 190-191.

Secondo il principio dell'*Ego sum* (così è formulato da Clauberg) la *mens cogitans*, per il fatto di essere presente a se stessa – a ciascuno è più nota la propria mente di una qualunque altra cosa –, funge da principio per tutte le prime cose che si conoscono e per questo motivo, consente a chiunque di filosofare nella misura in cui possiede una mente e nella misura in cui pensa. In secondo luogo, il principio cartesiano dimostra immediatamente l'esistenza di qualcosa, vale a dire l'esistenza del proprio soggetto e non presuppone nulla, essendo pronunciato da chi abbia messo in dubbio ed escluso tutte le altre cose. Al contrario, il principio di non contraddizione non dimostra l'esistenza di alcunché, ma presuppone: 1) qualcosa cui potersi applicare, qualcosa la cui esistenza deve poter essere stata dimostrata altrove, vale a dire nella filosofia prima cartesiana; 2) la divisione più generale dell'intelligibile in ente e non ente, da cui si è formato l'assioma *quodlibet aut est aut non est*. Infine, anche volendo mettere a confronto la priorità epistemica dei due principi, tra i loro soggetti vi è un *décalage* anche in termini di chiarezza e distinzione: la nozione 'la mia mente che pensa' è conosciuta per prima in modo chiaro e distinto; il concetto di ente, normato dal principio di non contraddizione, è conosciuta per primo soltanto in modo confuso e oscuro. Dunque, il *cogito* dimostra e non presuppone; il principio di non contraddizione non dimostra e presuppone; e presuppone, tra le altre cose, il principio del terzo escluso.

Dal confronto emerge, tuttavia, che in nessun modo il *cogito* cartesiano possiede una qualche operatività o una qualche funzione all'interno dell'ontologia claubergiana, vale a dire all'interno della dottrina generale dell'ente, la quale continua a fondarsi sul principio del terzo escluso e sul principio di non contraddizione. Clauberg distingue, piuttosto, due metafisiche, una speciale posta come prima e una generale posta come ultima del sistema delle scienze, entrambe ammesse e regolate da principi diversi: la filosofia prima cartesiana prende avvio dalla *mens* e l'ontologia prende avvio dall'intelligibile. Con la *mens* equivale a porsi nell'ambito del *cogito*; con l'*intelligibile* equivale a porsi nell'ambito dei principi del terzo escluso e di non contraddizione.

Possiamo concludere dicendo che l'incontro con la filosofia di Descartes inverte l'intento originario di Clauberg, vale a dire individuare ciò

che rende possibile che la metafisica sia il principio di tutta la filosofia.²⁷ Questo primato prevede che alla metafisica sia associata la definizione di filosofia prima come scienza dei principi di tutta la conoscenza, cui segue che ciò che è primo rispetto all'ordo *cognitionis* stabilisce anche ciò che è primo rispetto all'*ordo doctrinae*. Ciò che Clauberg richiede, dunque, a una filosofia per essere 'prima' è il suo primato nell'ordine della conoscenza. Questo è vero nell'*Ontosophia* del 1647, in cui gli oggetti che l'intelletto conosce come primi sono anche, necessariamente, i primi oggetti della filosofia prima, che "omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur".²⁸ Questo è altrettanto vero in seguito all'adesione al cartesianesimo, quando Clauberg riconosce che la filosofia prima cartesiana "tractat de principiis cognitionis humanae, sive de primis initiis et fundamentis omnis nostrae scientiae, quam ex naturae lumine possumus haurire".²⁹ Questi principi, che non corrispondono più, evidentemente al concetto di ente, sono dotati rispetto a esso di una maggiore intelligibilità, cioè si impongono, al netto del dubbio e in virtù del principio dell'evidenza, per primi rispetto all'ordine della conoscenza.

2.1. *Claubergianesimo: Johannes Lavater (1679)*

La *Metaphysica de ente* di Clauberg diviene nella seconda metà del Seicento un modello di riferimento per gli scritti di ontologia, in modo particolare nell'ambito accademico zurighese. Il trattato più sistematico che ne richiama il contenuto sono gli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* di Johannes Lavater, editi a Zurigo nel 1679.³⁰ Johannes Lavater (1624-

²⁷ J. Clauberg, *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana*, § 29, in *Opera Omnia Philosophica*, II, p. 1158: "Quae sunt fundamenta seu principia Metaphysicae, eadem sunt totius Philosophiae, quia Metaphysica est principium omnis Philosophiae". Sull'argomento cfr. A. Ragni, "Johannes Clauberg and the Search for the *Initium Philosophiae*: The Recovery of (Cartesian) Metaphysics", in S. Nadler, T. M. Schmalz and D. Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 465-480.

²⁸ Cfr. n. 10.

²⁹ J. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri*, § 9, in *Opera Omnia Philosophica*, II, p. 592.

³⁰ J. Lavater, *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta, per disputationes illustrata*, Zürich, Bodmer, 1679.

1695),³¹ dopo aver studiato a Zurigo e a Groningen, diviene nel 1677 professore di filosofia presso il Collegium Carolinum di Zurigo. I suoi *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* rappresentano un testo di riferimento nell'ambito riformato della seconda metà del Seicento, a tal punto che divengono la base per le voci di argomento metafisico presenti nel *Lexicon rationale* di Chauvin.³² Il trattato contiene un'interessante riflessione sul primo principio.

Come per Clauberg, anche per Lavater la distinzione tra *aliquid* e *nihil* costituisce la prima divisione interna all'intelligibile. Essa rappresenta i due modi in cui esso si contrae: 1) nel nulla assoluto e nel nulla privativo se dà luogo a una realtà contraddittoria o negativa; 2) nell'*aliquid* se acquisisce quel tanto di realtà da consentirgli di potersi contrarre successivamente nell'ente reale. Le ragioni che fanno dell'intelligibile il genere dell'*aliquid* e del *nihil* sono principalmente due: in primo luogo sia il nulla sia il non-ente hanno in comune con il 'qualcosa' il fatto di essere intelligibili – “*Intelligibile utique recte considerari potest, ut commune quid ad Aliquid et Nihil*”;³³ in secondo luogo solo dal concetto di ciò che è intelligibile può derivare, come per Clauberg, il fatto che qualcosa sia o non sia, vale a dire la prima e immediata divisione dell'intelligibile:

Quodlibet, (id est Ens latissime acceptum, seu intelligibile) aut Est, aut Non est: cujus subjectum aliud esse nequit quam commune quid ad id quod est, et non est, i. e. ad Aliquid et Nihil.³⁴

Da questa prima e immediata divisione dell'intelligibile, Lavater ricava, come Clauberg, il primo assioma dell'ontologia nella sua formulazione “Quodlibet intelligibile, seu Cogitabile, (Ens latissime sumtum) aut est, aut

³¹ Cfr. J. J. Leu, *Allgemeines helvetisches, eydgenössisches, oder schweitzerisches Lexicon*, vol. XI, Zürich, Denzler, 1756, p. 384-385.

³² É. Chauvin, *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, Rotterdam, Pieter van der Slaart, 1692; rist. anastatica Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., 1967 (disponibile anche presso l'archivio digitale a cura dell'ILIESI-CNR, all'indirizzo <http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/>). A questo proposito si veda A. Ragni, “Alle origini dell'ontologia. I lessici filosofici di Goclenius, Micraelius e Chauvin”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 86, 2017, p. 80-97. Si veda anche G. Gasparri, *Étienne Chauvin (1640-1725) and his Lexicon philosophicum*, Hildesheim, Olms, 2016.

³³ Lavater, *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta*, *Caput II*, p. 29.

³⁴ Ibid.

non est”, da cui deriva quello diffuso nelle scuole che recita “Impossibile est idem simul esse, et non esse”.

Quodlibet intelligibile, seu Cogitabile, (Ens latissime sumtum) aut est, aut non est. *Esse et non esse* sunt duo quasi poli, circa quos omnis omnium hominum oratio, ratio, ac ratiocinatio versatur.³⁵

Vengo ora al punto che mi sembra cruciale e che riguarda il modo in cui Lavater interpreta il confronto tra principio di non contraddizione e *cogito* cartesiano istituito da Clauberg nella *Metaphysica de ente*. Riporto il lungo passo in cui Lavater affronta la questione di quale sia il primo dei principi complessi nell’ordine della conoscenza:

Quaeritur autem hoc loco: *Quod inter complexa principia primum sit, seu primo cognitum?* Resp. Acriter hic digladiantur inter se Philosophi. Primum locum plurimi vendicant isti πολυθρυλλητων. IMPOSSIBILE EST IDEM SIMUL ESSE ET NON ESSE. Alii huic: QUODLIBET EST, VEL NON EST, Nonnulli vero his praeferunt vexatum illud et decantatum: EGO COGITANS SUM. Acre magis, quam momentosum gloriosumque certamen. Pro ultimo Clarissimus Philosophus Claubergius p. m. depugnat in Notis suis ad Ontosophiae articulum XXVI. pro prioribus alii. Nos (...) distinximus inter principia Theoretica *specialia*; et tale est illud Cartesii; et *generalia*, qualia sunt illa Peripateticorum: insuper jam distinguimus inter principia *cognitionis simpliciter et absolute prima*, quale illud est, quod ultimo loco posuimus (...). Et *prima secundum quid*, ac in certo rerum ordine V. gr. in Ontosophia, sicque primum mihi videtur illud: QUODLIBET, QUOD SCILICET COGITO, AUT EST, AUT NON EST (...). Ex quo illud. IMPOSSIBILE EST IDEM SIMUL ESSE ET NON ESSE, demum infertur. Nam si quodlibet quod cogito aut est, aut non est, fieri nequit, ut quid simul sit et non sit. Quin et hoc isto posterius esse, vel inde etiam constat, quia hoc, cogitabilis, seu intelligibilis divisionem in ens et non ens preaesupponit, unde prius illud natum, et ex eo caetera foecunda serie.³⁶

Secondo Lavater, tre sono i modi in cui i filosofi stabiliscono quale tra i principi complessi sia quello conosciuto per primo (*primo cognitum*): 1) vi sono coloro che lo identificano con il principio di non contraddizione (*impossibile est idem simul esse et non esse*); 2) vi sono coloro per i quali esso è il principio del terzo escluso (*quodlibet est, vel non est*); 3) infine vi sono quelli che preferiscono il principio cartesiano (*Ego cogitans sum*). Tra questi

³⁵ Ibid., p. 30.

³⁶ Ibid., *Caput III*, p. 111.

ultimi Lavater menziona Clauberg, come il filosofo che difende strenuamente (“depugnat”) questo principio a titolo di primo fra gli altri, facendo riferimento proprio alla nota *p* al paragrafo 26 della *Metaphysica de ente*.

L’osservazione di Lavater non fa che confermare quanto visto sopra: rispetto all’ordine materiale della conoscenza il *cogito* è per Clauberg il primo principio, perché niente è “più intelligibile” della nostra mente, vale a dire niente è per noi più intelligibile del fatto che essa sia qualcosa e che sia qualcosa che pensa.³⁷ Lo scarto tra l’intelligibilità della *mens* e l’intelligibilità dell’*ens* è a tal punto incolmabile, che ne segue anche una differenziazione dei principi regolatori. Resta da capire, tuttavia, se è lecito supporre che il principio del terzo escluso, fondato sull’intelligibile – *quodlibet Intelligibile aut est aut non est*, – sia il secondo rispetto all’ordine materiale della conoscenza, lasciando al principio di non contraddizione l’ambito della coerenza formale.

Dal canto suo, Lavater inserisce il *cogito* cartesiano tra i *principia theoretica specialia*, mentre gli altri due – principio del terzo escluso e principio di non contraddizione – tra i *principia theoretica generalia*.³⁸ Dal punto di vista, invece, dell’*ordo inventionis*, il *cogito* fa parte dei *principia cognitionis simpliciter et absolute prima*, cioè dei principi della conoscenza semplici e assolutamente primi, perché seguendo l’ordine della scoperta è la *pneumatica* che, pur essendo una disciplina particolare, risulta essere la prima in virtù del fatto che l’“anima, nihil prius, nihil certius se ipsa cognoscit”. Lo stesso *ordo inventionis* stabilisce, invece, che rispetto all’ontologia vadano ricercati i principi primi della conoscenza *secundum quid*, cioè nell’ordine dell’universalità dell’oggetto indagato. Poiché l’universalità è rappresentata *in primis* dalla proprietà comune a tutte le cose di farsi oggetto per l’intelletto, per questo il primo principio

³⁷ J. Clauberg, *Differentia inter Cartesianam, Et in Scholis vulgo usitatam Philosophiam*, § 40, in *Opera Omnia Philosophica*, II, p. 1226: “quippe nihil Menti nostrae propius esse potest semetipsa, nec quicquam intelligibilis, quam quod ipsamet aliquid sit, quodque cogitet, etiamsi de reliquis omnibus rebus, quae in toto mundo esse queant, adhuc dubitaret”.

³⁸ Cfr. Lavater, *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta*, Caput I, p. 4: “Complexae notiones sunt theoreticae, vel practicae. Theoreticae vel speciales sunt, ut; Anima mea quae cogitat, est; Deus est: vel generales, ut; Quodlibet, quod cogito, aut est, aut non est: Idem simul esse et non esse impossibile est: Nihil sit a se ipso, etc.”.

dell'ontologia è quello generale secondo cui *quodlibet, quod scilicet cogito, aut est, aut non est*, cui segue quello, altrettanto generale, espresso nella forma *impossibile est idem simul esse et non esse*. Anche per Lavater, come per Clauberg, la consequenzialità tra i due principi teoretici generali avviene presupponendo la divisione dell'*intelligibile* in ente e in non-ente, divisione formulata mediante il principio del terzo escluso, cui Lavater apporta piccole variazioni che traggono spunto proprio dal testo claubergiano: *Quodlibet intelligibile, seu Cogitabile, (Ens latissime sumtum) aut est, aut non est* oppure *Quodlibet, quod scilicet cogito, aut est, aut non est*.

3. Jean-Baptiste Du Hamel (1678)

Jean-Baptiste Du Hamel (1624–1706),³⁹ filosofo e teologo francese oratoriano, è il primo segretario perpetuo dell'*Académie royale des sciences* di Parigi, su nomina di Jean-Baptiste Colbert dal 1666 al 1697, anno in cui, per motivi di età, gli succede Fontenelle.

La sua opera più celebre è la *Philosophia vetus et nova*,⁴⁰ pubblicata a Parigi nel 1678, dopo esser circolata in versione manoscritta per moltissimi anni e dopo aver costituito il materiale delle lezioni di Jacques-Nicolas Colbert, figlio del primo ministro di Luigi XIV, al Collegio di Borgogna, tuttavia in forma anonima per volere dello stesso Du Hamel. Si tratta di un corso completo di filosofia diviso in libri (logica, metafisica, filosofia morale e fisica) di enorme diffusione – il Gran Mogol ne possiede una traduzione cinese –, in cui l'ontologia rientra come una parte della metafisica.

Per Du Hamel la metafisica ha un triplice oggetto (parimenti il libro di metafisica si compone di tre trattati): 1) l'ente, i suoi principi e le sue proprietà – è dunque un'ontologia; 2) le cause di tutte le cose – è dunque la metafisica propriamente detta; 3) la conoscenza di Dio e dell'anima – è

³⁹ Le fonti principali sulla vita di Jean-Baptiste Du Hamel sono: B. Fontenelle, *Éloge de Monsieur Du Hamel*, in *Oeuvres complètes*, textes revus par A. Niderst, Paris, Arthème Fayard, 1994, vol. VI, p. 123-127; A. Vialard, *Le premier secrétaire de l'Académie des Sciences: J.-B. du Hamel prêtre de l'Oratoire, chancelier de l'église de Bayeux*, Paris, G. Téquie, 1884; L. Lesaulnier, "Du Hamel, Jean-Baptiste", in L. Foisneau (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 600-604.

⁴⁰ J.-B. Du Hamel, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata in Regia Burgundia novissima hoc biennio pertractata*, Paris, Michallet, 1678; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2006.

dunque una teologia naturale. Nondimeno, Du Hamel condivide con Clauberg l'ambizione di fare dell'ontologia una *prima philosophia*,⁴¹ ma non l'esito a cui conduce la riflessione sul primo principio.

Gli aspetti più interessanti dell'ontologia di Du Hamel sono contenuti nella *Quaestio prima* che apre il primo trattato di metafisica e che riguarda i *principia cognitionis* dell'ente.⁴² L'oggetto dell'ontologia è l'*ens universim sumptum* limitato, tuttavia, a ciò che "existit aut potest existere". I principi da ricercare sono dunque quelli riferibili all'ente reale che può esistere *extra animam*. Du Hamel ritiene che i principi della conoscenza siano tutte quelle proposizioni (*principia complexa*) talmente note, chiare e indimostrabili da non richiedere alcuna dimostrazione e ritiene che di essi si occupi propriamente la filosofia prima. Questi principi sono comuni a tutte le discipline e sono molteplici; occorre ricercare, tuttavia, quale tra essi "sit primum, tum certitudine et firmitate, tum evidentia, tum officio: adeo ut ex eo caetera profluant, illud ex nullo". Il primo dei principi, che è tale perché non presuppone nulla e perché tutti gli altri in esso direttamente o indirettamente si risolvono, è quello che si esprime mediante la proposizione "impossibile est idem esse et non esse".⁴³ Questo è il più semplice e il più certo dei principi della conoscenza, è indimostrabile e chiunque afferma qualcosa non può in alcun modo negarlo o proporre un altro principio che possa precederlo. In esso si risolvono tutte le cose dimostrabili. Vediamolo con le parole di Du Hamel. *Prima Conclusio*:

Primum omnium principium, et in quod coetera resolvuntur, saltem indirecte, illud est pervulgatum, impossibile est idem esse et non esse (...). Illud est primum cognitionis principium, quod est omnibus apertissimum, et idem certissimum, indemonstrabile, primum, in quod coetera resolvuntur: hoc autem principium est ejusmodi: neque enim ab homine, qui loquitur, ut sentit, negari ullo modo, aut ullum, eo prius et simplicius afferri potest; in id quoque resolvuntur, quae demonstrantur omnia.⁴⁴

⁴¹ Id., *Philosophia vetus et nova, Metaphysica, I*, p. 257: "adeo ut Ontologiam, seu entis scientiam, hoc tractatu complectamur. Atque haec est prima Philosophia, aut scientia generalis ex qua reliquae dimanant".

⁴² Ibid., p. 258 ff.

⁴³ Cfr. Ibid., p. 259. Per Du Hamel principio di non contraddizione e principio del terzo escluso sono lo stesso principio formulato in maniera diversa: "Haec duo sunt, v. g. unum et idem principium, impossibile est idem esse et non esse; ac necesse est quodlibet esse, vel non esse. Nam haec principia non re, sed verbis discrepant".

⁴⁴ Ibid.

Sembra, tuttavia, che questo primo principio, come altri dello stesso genere, abbia soltanto la funzione di convincere un avversario certo della propria posizione o di confermare una verità già nota.

Fatendum tamen est, ejusmodi principia, impossibile est idem esse et non esse, et alia hujus generis, usui esse posse, ut pertinaciam adversarii convincant, aut veritatem jam notam confirmet: sed nescio an plurimum utilia dici possint, et rerum veritati comparandae necessaria.⁴⁵

Impossibile qui non tornare sulla considerazione che Descartes rivolge a Cleselier, rispetto a quelle nozioni comuni che non servono “a far conoscere l’esistenza di qualche cosa, ma soltanto a far sì che, una volta conosciuta, se ne confermi la verità”.

Occorre allora dirimere la questione da un altro punto di vista e ricercare su di un altro livello quale principio della nostra conoscenza sia veramente quello più utile a stabilire la verità delle cose. Tento allora di ricostruire il percorso concettuale di Du Hamel, che a mio avviso si compone di tre livelli:

- 1) All’interno dei principi della conoscenza dell’ente, egli ricerca il primo, tale per certezza, stabilità ed evidenza. Du Hamel lo individua nel principio di non contraddizione: *impossibile est idem esse et non esse*.
- 2) Il primato di questo principio è, tuttavia, solo parziale. Questo principio, infatti, pur essendo il primo e il più certo, e, quindi, non presupponendo nulla prima di sé a suo fondamento, non è in grado di essere a sua volta fondativo: la sua efficacia si riduce, infatti, nel vincere sull’avversario e nel confermare una verità già nota; esso è, in altre parole, privo di ogni valore cognitivo in senso euristico. Affinché si possa procedere acquisendo conoscenza e distinguendo le cose vere da quelle false, è necessario rintracciare un altro principio che possa istituirsi in vista di un saldo procedere nell’acquisizione della verità; un principio, cioè, che garantisca la derivabilità da esso di tutte le altre verità. Per Du Hamel questo è quello secondo cui “illud de re aliqua vere affirmari potest, quod in ejus idea clara et distincta comprehensum cognoscitur”, ovvero “può essere affermato con

⁴⁵ Ibid., p. 260. Cfr. Chauvin, *Lexicon rationale*, art. “Metaphysica” (pagina non numerata): “Utile quidem est illud axioma, impossibile et c. cum ad pertinaciam adversarii convincendam, tum ad veritatem jam notam confirmandam”.

verità di una cosa ciò che si conosce come compreso nella sua idea chiara e distinta”. Vediamo il testo di Du Hamel:

Quare illud fortasse in hunc finem utilius erit principium cognitionis nostrae, de quo suo loco dicemus. Illud de re aliqua vere affirmari potest, quod in ejus idea clara et distincta comprehensum cognoscitur (...). Cur enim tam constanter asserimus totum esse majus sua parte, nisi quia in distincta totius idea partem ipsam, et aliquid amplius comprehensum clare intelligimus.⁴⁶

L'utilità di questo principio sta nello stabilire che prima di dare un giudizio occorre che tutti gli elementi dello stesso siano intesi chiaramente e distintamente, vale a dire che la cosa deve essere considerata da ogni sua parte, affinché se ne possa dare un giudizio certo e stabile. Possiamo affermare che il tutto è maggiore della parte, perché intendiamo chiaramente come compresa, nell'idea distinta del tutto, la parte stessa e che qualcosa è più ampio di essa. Questo principio non fonda il principio di non contraddizione; esso, nondimeno, ha la precedenza su ogni altro principio, compresi gli assiomi, che devono la loro evidenza alla percezione chiara e distinta delle loro parti – come nell'esempio, “il tutto è maggiore della parte” –, sulle proposizioni universali e su quelle frutto dell'osservazione.

3) Questo principio della conoscenza chiara e distinta necessita, tuttavia, di una regola di verità affinché possa essere reso operativo. Una volta stabilito, infatti, che ciò che possiamo affermare veramente di qualcosa è ciò che è conosciuto come compreso nella sua idea chiara e distinta, si tratta di individuare un criterio che consenta di discriminare ciò che è effettivamente distinto da ciò che non lo è. Questo criterio non può risiedere totalmente nei sensi, perché la loro certezza è parziale; questo

⁴⁶ Ibid. Cfr. Descartes, *Meditazioni. Prime risposte*, in *Opere. 1637-1649*, p. 833 (AT VII 115-116): “Ciò che intendiamo chiaramente e distintamente appartenere alla vera ed immutabile natura, o essenza, o forma di una cosa, può essere affermato con verità di questa cosa” / “Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari”; Descartes, *Meditazioni. Seconde risposte*, in *Opere. 1637-1649*, p. 879 (AT VII 150): “ciò che intendiamo chiaramente appartenere alla natura di una cosa può essere affermato con verità di questa cosa” / “clare intelligimus pertinere ad alicujus rei naturam, id potest de ea re cum veritate affirmari”; Descartes, *Meditazioni. Seconde risposte*, in *Opere. 1637-1649*, p. 895 (AT VII 162): “Dire che qualcosa è contenuto nella natura, ossia nel concetto di una cosa, è lo stesso che dire che esso è vero di questa cosa, ossia che può essere affermato di essa” / “Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari”.

coincide, allora, con il criterio dell'evidenza: "Veritatis criterium in perceptionum, seu idearum evidentia et distinctione maxime positum est".⁴⁷ In altre parole, siamo in grado di discernere il vero dal falso quando seguendo l'evidenza, ci affidiamo alla percezione chiara e distinta delle componenti del giudizio che stiamo formulando.

Il principio di non contraddizione non è destituito, dunque, dal rango dei primi principi. Una volta stabilito che il principio della conoscenza chiara e distinta rientra all'interno dell'ontologia in virtù della sua utilità a fornire un criterio di verità attraverso l'evidenza ("id enim longe omnium est utilissimum"), Du Hamel completa il quadro rifiutando di inserire il *cogito* tra i primi principi della conoscenza: "Illa propositio, *ego cogito: ergo sum*, primum principium cognitionis nostrae esse non potest".⁴⁸

La critica di Du Hamel al *cogito* è duplice e riguarda sia la sua priorità formale sia la sua capacità di produrre conoscenza. Il principio cartesiano non avrebbe altra funzione che quella di dimostrare ciò che è già implicito e presupposto nell'affermazione "ego cogito", vale a dire l'esistenza che è già inclusa nell'"ego sum cogitans" e nell'atto del pensiero. Il primo principio della conoscenza deve essere, al contrario, di quel modo che nessuno gli è prima e che tutte le altre cose che si conoscono con certezza si deducono da esso con una connessione necessaria. Il *cogito* sarebbe piuttosto il risultato di una conoscenza riflessa che ne presuppone una diretta: "accedit etiam, quod illa propositio, *ego cogito*, est cognitio reflexa, quae directam aliquam praesupponit".⁴⁹ In secondo luogo il principio cartesiano non è necessario all'acquisizione di una qualche conoscenza delle cose, poiché esso è già presupposto da ogni proposizione conosciuta chiaramente e distintamente.

Possiamo concludere dicendo: il principio di non contraddizione è il primo e il vero principio; a differenza di quanto accade per tutti gli altri assiomi non ha bisogno, infatti, di essere fondato, perché non dipende dalla verità della conoscenza delle sue parti; tuttavia, poiché esso è sterile dal

⁴⁷ Ibid., *Tertia Conclusio*, p. 264.

⁴⁸ Ibid., *Quarta Conclusio*, p. 266.

⁴⁹ Ibid., p. 267. Du Hamel fa esplicito riferimento a Gassendi il cui argomento confutatorio rivolto al *cogito* è presente nella *Disquisitio metaphysica* del 1644 (*Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam*, in *Opera omnia*, Lyon, Anisson et Devenet, 1658; rist. anastatica, a cura di T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, vol. III, p. 289b-290a). Lo stesso argomento di Gassendi è ripreso anche da Huet, amico di Du Hamel, nella *Censura Philosophiae Cartesianae* del 1689.

punto di vista dell'acquisizione della verità, occorre ammettere un altro principio che, pur non essendo primo, è tuttavia necessario: tutto ciò che è contenuto chiaramente e distintamente nell'idea di una cosa può essere affermato con verità di quella cosa. A rendere, poi, operativo e in atto tale principio è il criterio dell'evidenza, cioè l'accertamento della percezione chiara e distinta delle varie componenti.

In breve: Il principio di non contraddizione non presuppone nessuna conoscenza, e quindi è primo, e la sua verità non dipende dalle parti; il secondo principio consente di acquisire conoscenza, ma non è il primo perché non rispetta la condizione di non dover essere preceduto da alcunché. Dunque, il principio di non contraddizione rimane il primo, il più certo e il più evidente, perché non necessita di essere fondato sull'identità tra evidente e vero e la verità delle sue parti non ha bisogno, quindi, di alcuna dimostrazione; il principio della conoscenza chiara e distinta, in sinergia con il criterio dell'evidenza, è necessario, invece, per progredire all'interno della scienza ed entra, nel caso di Du Hamel, a puntellare l'ontologia in virtù dell'utilità pratica di acquisizione della conoscenza stessa.

Detto questo, emerge che la fondazione soggettiva del criterio dell'evidenza, che pur non si lega al *cogito* e che pur non intacca il primato del principio di non contraddizione, costituisce un elemento di grande novità all'interno della storia dell'ontologia. Si tratta in questo caso di un'operazione ben diversa da quella compiuta da Clauberg, perché il tentativo di fondazione soggettiva non avviene all'esterno della scienza – come abbiamo visto con la *Metaphysica de ente* rispetto alla *philosophia prima* cartesiana –, ma al suo interno. Tutto ciò che in ontologia può essere conosciuto avviene secondo il criterio soggettivo dell'evidenza che va a rendere operativa la possibilità di affermare qualcosa con certezza rispetto a ciò che si percepisce chiaramente e distintamente.

4. *Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1687)*

Nel 1687 esce la prima edizione della *Medicina mentis*⁵⁰ di Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708), uomo dalle mille sfaccettature: di

⁵⁰ E. W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Rieuwerts, 1687 (questa è

origine aristocratica, egli è un matematico, fisico, inventore e filosofo tedesco, membro dell'*Académie royale des sciences* di Parigi e in relazione con i più grandi scienziati e filosofi del suo tempo come Huygens, Newton, Spinoza e Leibniz. Si tratta di una “medicina della mente” che ha il compito di esporre un metodo che possa risanare l'uomo, liberarlo dalle false idee, aiutarlo a distinguere il vero dal falso, a perfezionare l'intelletto con i soli mezzi naturali e a procedere nell'acquisizione della *sapientia*. Il metodo – *ars inveniendi* – non appartiene, tuttavia, a una scienza particolare – esso è solo mutuato dalla matematica –, ma a una scienza generale che rappresenta l'autentica filosofia. Questo è l'obiettivo del filosofo reale (*realis philosophus*), di colui che, oltre la conoscenza delle definizioni (*verbalis philosophus*) e della storia dei concetti (*historicus philosophus*), è in grado di portare alla luce tutto ciò che è accessibile all'intelletto con le proprie forze, cioè grazie alle capacità della propria mente.

Che la *Medicina mentis* sia una filosofia prima, è lo stesso Tschirnhaus a dirlo nella *Praefatio* alla seconda edizione dell'opera del 1695, assente nella prima del 1687 ma risalente tuttavia allo stesso periodo.⁵¹ La *Medicina mentis* non è un intero corso di filosofia, ma è esclusivamente una ‘filosofia prima’ – il nome ‘metafisica’ suscita perlopiù avversione –, perché contiene tutto ciò che, in generale, deve essere conosciuto per primo

la data riportata sul frontespizio; l'opera viene pubblicata in realtà nel 1686). La seconda edizione riporta il titolo *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia. Editio nova, auctior et correctior, cum praefatione auctoris*, Leipzig, Fritsch, 1695. Prendo in considerazione questa, indicandola semplicemente con *Medicina mentis*, e la sua traduzione francese, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, *Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, introduction, traduction, notes et appendices par J.-P. Wurtz, Paris, Editions Ophrys, 1980. Si dà notizia, inoltre, della traduzione italiana curata da Lucio Pepe e Manuela Sanna e pubblicata nel 1987 (Napoli, Guida editori).

⁵¹ Cfr. M. Savini, “La *Medicina mentis* de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que ‘Philosophie première’”, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 32 (2), 2012, p. 147-172. In una lettera a Huygens del 12 maggio 1687, dunque poco dopo la pubblicazione della prima edizione della *Medicina mentis*, Tschirnhaus afferma di aver aggiunto all'opera una prefazione in cui sono chiarite molte cose che occorre sapere, tra cui, in primo luogo, lo scopo primario dell'opera stessa: “prout imprimis Praefationem operi adjunxi, ubi multa scitu necessaria extant”: Chr. Huygens, *Oeuvres complètes*, tomo IX, La Haye, Nijhoff, 1901, p. 135. Secondo Savini questo conferma che l'idea di una seconda edizione corretta e corredata di una prefazione esplicativa fosse già prevista subito dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera.

(“omnia illa (...) quae (...) omnium primo veniunt cognoscenda”) da chi voglia seriamente acquisire la *sapientia*. Vediamo il passo:

Sed notari velim ante omnia, quod, licet haec talia tantum libro hoc tradendi scopus mihi fuerit unicus, non ideo tamen integram Philosophiam eodem complecti tibi que hac vice exponere decreverim: nihil enim hoc tempore tibi L. B. nisi *primam philosophiam* offero. Haec a quibusdam appellari amat Metaphysica; sed quia a quamplurimum inutiles valde speculationes in eadem ventilantur, eapropter haec eruditus plerisque perquam exosa esse solet. Verum ne nec hoc, quicquid est praepudicii, a tuo hunc librum attente evolvendi te iterum revocet proposito, scias velim, *in prima hac mea Philosophia omnia illa me exhibiturum, quae homini, cui seria sapientiam sibi acquirendi mens est, omnium primo veniunt cognoscenda.*⁵²

La generalità della scienza si accompagna alla sua universalità e questo fa sì che la filosofia prima abbia anche una funzione architettonica rispetto a tutto l'ambito del sapere e alla sua unitarietà. Da essa traggono origine le altre scienze che, al contrario, indagano oggetti particolari. Il primato è garantito da un lato dalle prime cose che si conoscono; dall'altro dalla generalità dei precetti dell'*ars inveniendi*, cioè del metodo stesso, che si applicano a tutti gli enti. La scienza deve includere, dunque, anche una teoria dell'ente, vale a dire un'ontologia vera e propria.

I primi principi della *Medicina mentis* sono quattro e Tschirnhaus li concepisce come i pilastri di tutta la conoscenza umana. Questi sono indubitabili e, in quanto tali, la fondano, poiché ciascuno può, in qualsiasi momento, provare la loro certezza tramite la semplice esperienza. Uno solo tra di essi è generale; gli altri tre sono, per così dire, 'regionali', ma tutti attengono alla totalità della conoscenza:

⁵² Tschirnhaus, *Medicina mentis, Praefatio*, XVII-XVIII; trad. p. 41: “Mais je voudrais avant toute chose faire remarquer que, même si mon seul but a été de consacrer exclusivement ce livre à la relation de ces idées et d'autres du même genre, je n'ai pas décidé pour autant d'y faire tenir et de t'exposer cette fois-ci la philosophie toute entière; car, bienveillant lecteur, je ne te présente en cette occasion que la *philosophie première*. Certains donnent de préférence à cette dernière le nom de Métaphysique. Mais, parce que bien nombreux sont ceux ci qui, dans le cadre de cette discipline, se livrent à des spéculations fort inutiles, d'ordinaire, la plupart des hommes éclairés éprouvent pour elle une profonde aversion. Or, afin que ce préjugé non plus, quelle que soit sa force, ne te fasse à son tour revenir sur ton dessein de lire attentivement ce livre, je voudrais que tu saches que *dans cette philosophie première j'exposerai tout ce que doit connaître en tout premier lieu un homme qui a la sérieuse intention d'acquérir la sagesse*”.

I. *Me variarum rerum conscium esse*, quod principium primum et generale totius nostrae cognitionis est. 2. *Me bene a quibusdam, a quibusdam vero male affici*, principium primum est, unde cognitio boni et mali, seu tota doctrina Moralis derivatur. 3. *Quaedam a me posse concipi* seu cogitatione apprehendi, *quaedam autem a me nullo modo posse concipi*, seu, repugnare quaedam, et respectu mei incogitabilia esse, principium primum est, ex quo omnis veri et falsi deducitur cognitio. 4. *Tandem me varia sensuum externorum, itemque imaginum internarum et passionum ope advertere*, principium primum est, unde omnia, quae ipsi experientiae debemus, emanant.⁵³

Il primo principio e il più generale di tutta la conoscenza – *Me variarum rerum conscium esse* – è quello secondo cui si ha coscienza di cose diverse e che si riassume nel fatto di possedere una *Mens* o *Conscientia*: “hoc meum scire, hoc notum mihi esse, hoc conscium, quod in me experior, quod etiam nullo modo negari possum (...) pro primo principio, vel pro prima experientia, mihi notissima, assumo”.⁵⁴ Il primo principio è il fatto stesso di

⁵³ Ibid., *Praefatio*, XXI; trad. p. 42-43: “1. *J’ai conscience de diverses choses*. C’est là le principe premier et général de toute notre connaissance. 2. *Je suis affecté agréablement par certaines choses, désagréablement par d’autres*. C’est le principe premier d’où la connaissance du bien et du mal, autrement dit toute la doctrine morale, tire son origine. 3. *Il y a des choses que je peux concevoir* ou saisir par la pensée; *il y en a d’autres que je ne puis concevoir d’aucune manière*, c’est-à-dire qu’elles son contradictoires et sont impensables pour moi. C’est le principe premier d’où découle toute connaissance du vrai et du faux. 4. *Enfin je remarque diverses choses au moyen des sens externes, et pareillement au moyen de représentations intérieures et de passions*. C’est le principe premier d’où provient tout ce que nous devons à la seule expérience”.

⁵⁴ Ibid., *Pars tertia*, p. 291; trad., p. 250: “Je tiens ce savoir, cet avoir-connaissance, cet être-conscient dont je fais l’expérience en moi-même, et qu’en plus je ne puis nier en aucune manière (...) pour le premier principe, ou pour la première expérience, celle qui m’est la plus connue”. Nello stesso luogo, Tschirnhaus chiarisce il rapporto di questo principio, così formulato, con quello cartesiano. Egli né afferma né nega che questo ‘essere consci’, o come lo chiama Descartes, questo “pensare” (*cogitare*) sia qualcosa *a priori*. Egli ritiene, al contrario, che da questa stessa esperienza prima ed evidente, conosciamo di noi stessi soltanto l’esistenza, non la natura del pensare che rimane qualcosa di oscuro. Questa parte conclusiva del trattato è contenuta anche in una lettera a Leibniz del 27 maggio 1682, in cui Tschirnhaus si qualifica come un *Magnus Haereticus*. Cfr. *Tschirnhaus an Leibniz*, Paris, 27 Mai 1682, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, Reihe II, Bd. 1, p. 829: “1. Quod conscius sim seu quod conscientiam habeam; sed ut dixi, hoc saltem Mihi cognitum esse, ut primam aliquam et notissimam experientiam, non ut Cartesius vult, quod ideo conscium hoc esse, seu ut ille vocat cogitare, Mihi res sua natura si[t] cognita, imo magis cognita omnibus aliis rebus; credo etenim hoc admodum obscurum esse; et non secus ac licet dolor mihi res experientia notissima, interim natura ejus forte aequae obscura quam quid sit cogitatio; Hinc colliges quam Magnus Haereticus factus fuerim in Philosophia Cartesii et Spinosae etc.”.

sapersi (“hoc meum scire”), di essere noti a se stessi (“hoc notum mihi esse”), di essere consci (“hoc conscium”), fatto di cui si fa esperienza e che non può essere in nessun modo negato, poiché se lo fosse, anche questo sarebbe noto.

Il secondo principio della *Medicina mentis* stabilisce che vi sono cose che ci colpiscono positivamente e altre negativamente, da cui trae origine la conoscenza del bene e del male, che è il fondamento della morale. Il terzo principio è quello secondo cui vi sono cose che si possono e che non si possono concepire e che segna il discrimine tra ciò che è vero e ciò che è falso, costituendo il fondamento di tutta la certezza umana. Infine, il quarto principio è quello che attiene alla sola esperienza, secondo il quale giocano un ruolo di primo piano i sensi esterni, le rappresentazioni interne e le passioni.

Il terzo principio, secondo il quale vi sono cose che possono essere concepite e comprese con il pensiero e cose che non possono essere assolutamente concepite e che sono, per questo, contraddittorie e impossibili, rappresenta il punto centrale della filosofia di Tschirnhaus.

Il ‘principio della concepiibilità’ è il primo nell’ambito della conoscenza della verità e della falsità delle cose. Esso fa parte dei *praecepta generalia* dell’*ars inveniendi* ed è definito da Tschirnhaus come un marchio, una regola o un criterio generale di verità secondo il quale: “Hinc ergo efficitur, falsitatem quidem consistere in eo, quod *non potest concipi*; veritatem vero in eo, quod *potest concipi*”.⁵⁵

Vi sono cose che possono essere concepite (*potest concipi*) e che corrispondono alla verità e vi sono cose che non possono essere concepite (*non potest concipi*) e che, per questo, corrispondono alla falsità. All’enunciazione del principio seguono alcune proprietà tra le quali: 1) dal vero segue solo il vero e dal falso solo il falso; 2) è impossibile concepire qualcosa a partire da ciò che non può essere concepito; 3) ciò che è concepibile è più evidente di ciò che è inconcepibile; 4) quel che davvero si concepisce non solo afferma che esso è di fatto possibile o vero, ma mostra allo stesso tempo che non si può concepire il suo contrario, che di conseguenza è impossibile o falso. Alla concepiibilità è connessa la possibilità stessa del linguaggio, poiché l’affermare e il negare non sono

⁵⁵ Tschirnhaus, *Medicina mentis, Pars secunda*, p. 35; trad., p. 69: “Il s’ensuit donc que la fausseté consiste en ce qui ne peut être conçu, et la vérité en ce qui peut l’être”.

nient'altro che l'espressione verbale dell'avvertimento interiore di ciò che è concepibile e di ciò che non lo è.

Il principio della concepibilità basa la propria validità sulla piena identificazione tra ente = possibile = concepibile e non-ente = impossibile = inconcepibile: "Nulla quoque alia est differentia inter ens et non ens, quam inter possibile et impossibile, seu inter id, quod potest, ac inter id, quod nequit concipi",⁵⁶ detto altrimenti, ciò che è concepibile è vero in quanto possibile e corrisponde a un ente, ciò che è inconcepibile è falso in quanto impossibile e corrisponde a un non-ente. Da esso derivano tutte quelle proposizioni che hanno valore di assiomi ("ex nihilo, nihil fieri" o "non entis nulla esse proprietates" equivalgono a "ex eo, quod non concipitur, nequit aliud, quod concipitur, deduci"), ma soprattutto il primo principio della metafisica tradizionale (*impossibile est idem simul esse et non esse*), che Tschirnhaus traduce ora in termini di *conceptibilitas*: "Impossibile est eandem rem posse simul concipi et non concipi".

Manifestum porro, ea, quae vulgo pro axiomatibus habentur, nempe ex nihilo nihil fieri, non entis nullas esse proprietates, statim hinc clarissime derivari. Idem enim est, ac si dicas, ex eo, quod non concipitur, nequit aliud, quod concipitur, deduci. Quin etiam quod pro principio ac omnium primo habent, videlicet, impossibile est idem simul esse et non esse, hinc statim et veluti per consequentiam deducitur; perinde enim est, ac si diceretur: Impossibile est eandem rem posse simul concipi et non concipi.⁵⁷

Secondo Tschirnhaus questa formulazione del principio è più nota della precedente, ma anche anteriore,⁵⁸ poiché, in ultimo, tutto deriva con la massima evidenza dal principio secondo cui "nos scilicet quaedam posse,

⁵⁶ Ibid., *Pars secunda*, p. 36-37; trad., p. 70: "Il n'y a également entre l'être et le non-être aucune autre différence qu'entre le possible et l'impossible, ou entre le concevable et l'inconcevable".

⁵⁷ Ibid., *Pars secunda*, p. 37; trad., p. 70: "Allons plus loin: il est manifeste que les propositions communément tenues pour des axiomes, j'entends par là celles selon lesquelles de rien rien ne se fait, le non-être n'a pas de propriétés, sont immédiatement déduites de là en toute évidence. C'est en effet la même chose que de dire que, de quelque chose qui ne se conçoit pas, on ne peut déduire autre chose qui se conçoit. Mieux: même ce que l'on tient pour le principe, pour la première proposition de toutes, à savoir qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit point, en est déduit immédiatement et comme par voie de conséquence. Car c'est exactement comme si l'on disait: il est impossible qu'une même chose soit à la fois concevable et inconcevable".

⁵⁸ Ibid.: "ac multo notius, et proinde quoque prius est illo axiomate"; trad.: "cette dernière proposition est bien plus connue que cet axiome et lui est donc aussi antérieure".

quaedam nullo modo posse concipere”, che è il primo e l’unico nell’ambito della verità e della falsità delle cose:

Atque ita in sequentibus suo loco videbimus, caetera omnia exhinc, nos scilicet quaedam posse, quaedam nullo modo posse concipere, tanquam ex unico et omnium primo circa verum et falsum principio, manifestissime derivari.⁵⁹

Anche il principio di non contraddizione, come tutti gli altri assiomi, trae origine dal principio che si basa sull’opposizione tra *potest concipi* e *non potest concipi*, di modo che da questo derivi necessariamente che è contraddittorio che una stessa cosa sia e non sia concepita allo stesso tempo. Il principio della concepibilità trova fondamento, tuttavia, nel primo e nel più generale postulato di tutta la conoscenza umana, vale a dire quello della coscienza stessa (*me variarum rerum conscium esse*): è questa, in ultimo, che ci offre la certezza, tramite l’evidenza dell’esperienza, di poter concepire o meno qualcosa con l’intelletto.

5. Conclusione

In tutte e tre i casi esaminati, è la conoscenza a dettare l’ordine secondo cui individuare il primo principio in filosofia ed è per questa ragione che si è attribuito, fin dal titolo di queste pagine, alla *cognitio* l’imperio generalmente riconosciuto alla metafisica rispetto all’ordine delle scienze. 1) Questo è vero per Clauberg che mantiene, e porta a compimento attraverso Descartes, l’intento originario di fare della metafisica il principio di tutta la filosofia, tramite una *prima philosophia* rinnovata nei contenuti che derivano dalla maggiore intelligibilità della *mens* rispetto all’intelligibilità dell’*ens*. A legiferare sull’*ens* inteso come *intelligibile* rimane il principio del terzo escluso – come testimonia anche Lavater – da cui deriva il principio di non contraddizione, così come l’*aliquid* è la conseguenza stessa dell’intelligibile che non implica contraddizione; 2) questo è vero per Du Hamel, che, sullo stesso ammonimento di Descartes rivolto al principio di non contraddizione, costruisce la base per un

⁵⁹ Ibid.; trad.: “Et nous verrons ainsi en son lieu, dans ce qui suivra, que tout le reste découle de la façon la plus évidente, comme du principe unique et premier touchant le vrai et le faux, de cette proposition: nous pouvons concevoir certaines choses, et nous ne pouvons en concevoir en aucune façon certaines autres”.

dualismo di principi che legiferano sull'*ens*, secondo cui la fondazione soggettiva del criterio dell'evidenza, che pur non si lega al *cogito*, non intacca il primato del principio di non contraddizione; 3) questo è vero, infine, per Tschirnhaus, che nell'ambito della *prima philosophia* fa coincidere il primo e il più generale principio di tutta la conoscenza con l'esperienza stessa della *mens* o *conscientia*, in quanto per noi la prima e la più nota.

REFERENCES:

- Carraud, Vincent "L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'*ens* à la *mens*", in Theo Verbeek (ed.), *Johannes Clauberg (1622–1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 13-38.
- Chauvin, Étienne, *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, Rotterdam, Pieter vander Slaart, 1692; rist. anastatica Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., 1967.
- Clauberg, Johannes, *Elementa philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningen, Nicolai, 1647.
- Clauberg, Johannes, *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accommodata*, Duisburg, Wyngaerden, 1660.
- Clauberg, Johannes, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata*, Amsterdam, Elzevier, 1664.
- Clauberg, Johannes, *Opera Omnia Philosophica*, 2 voll., Amsterdam, Blaeu, 1691; rist. anastatica Hildesheim, Olms, 1968.
- Courtine, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990; trad. Costantino Esposito, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- Descartes, René, *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005.
- Descartes, René, *Opere. 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.
- Du Hamel, Jean-Baptiste, *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata in Regia Burgundia novissima hoc biennio pertractata*, Paris, Michallet, 1678; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2006.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Oeuvres Complètes*, textes revus par Alain Niderst, Paris, Arthème Fayard, Tome VI, 1994.

Cognitio imperans: *l'ontologia e il dibattito sul primo principio in età moderna*

- Gasparri, Giuliano, *Étienne Chauvin (1640-1725) and his Lexicon philosophicum*, Hildesheim, Olms, 2016.
- Gassendi, Pierre, *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam*, in *Opera omnia*, Lyon, Anisson et Devenet, 1658; rist. anastatica, a cura di Tullio Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, vol. III.
- Gouhier, Henri, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons. II L'Ame et Le Corps*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Huygens, Christian, *Oeuvres complètes*, Tome IX, La Haye, Nijhoff, 1901.
- Jansen, Bernhard, "Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 50, 1937, p. 401-444.
- Lavater, Johannes, *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta, per disputationes illustrata*, Zürich, Bodmer, 1679.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe), 1923-...II. Reihe, *Philosophischer Briefwechsel*.
- Leinsle, Ulrich G., *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag, 1985.
- Lesaulnier, Jean, "Du Hamel, Jean-Baptiste", in Luc Foisneau (ed.), *Dictionnaire des philosophes français du XVIIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 600-604.
- Leu, Johann Jacob, *Allgemeines helvetisches, eydgenössisches, oder schweitzerisches Lexicon*, vol. XI, Zürich, Denzler, 1756.
- Mehl, Édouard, "La question du premier principe dans *La Recherche de la Verité*", in Claudio Buccolini, Michaël Devaux, *René Descartes, la recherche de la vérité*. Atti della giornata di studio, Parigi, Sorbonne, 6 giugno 1998, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1999-I, p. 77-97.
- Miles, Murray, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- Ragni, Alice "Ontologia e *analogia entis* tra Johannes Clauberg e Jacob Thomasius", in *L'analogia*, a cura di Francesco Valerio Tommasi, *Archivio di Filosofia*, 84, 2016, p. 155-166.
- Ragni, Alice "Alle origini dell'ontologia. I lessici filosofici di Goclenius, Micraelius e Chauvin", *Giornale critico della filosofia italiana*, 86, 2017, p. 80-97.
- Ragni, Alice, "*Bibliographia Claubergiana* (Nineteenth–Twenty-First Centuries): Tracking a Crossroads in the History of Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 57, 2019, p. 731-748.
- Ragni, Alice, "Johannes Clauberg and the Search for the *Initium Philosophiae*: The Recovery of (Cartesian) Metaphysics", in Steven Nadler, Tad M. Schmaltz and Delphine Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 465-480.

Alice Ragni

- Rompe, Elisabeth Maria, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1968.
- Savini, Massimiliano, *Johannes Clauberg: Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.
- Savini, Massimiliano, “La *Medicina mentis* de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que ‘Philosophie première’”, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 32 (2), 2012, p. 147-172.
- Sparn, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1976.
- Timpler, Clemens, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt, Caesar, 1604.
- Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von, *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Rieuwerts, 1687.
- Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von, *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia. Editio nova, auctior et correctior, cum praefatione auctoris*, Leipzig, Fritsch, 1695; trad. Jean-Paul Wurtz, *Médecine de l’esprit ou préceptes généraux de l’art de découvrir*, Paris, Editions Ophrys, 1980.
- Verbeek, Theo (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Verbeek, Theo, “Johannes Clauberg: A Bio-bibliographical Sketch”, in Id. (ed.), *Johannes Clauberg (1622–1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Vialard, Augustin, *Le premier secrétaire de l’Académie des Sciences: J.-B. du Hamel prêtre de l’Oratoire, chancelier de l’église de Bayeux*, Paris, Téqui, 1884.
- Wundt, Max, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1992.

ALICE RAGNI
Universität Luzern
aliceragni@hotmail.com

GIULIA ABBADESSA

L'ÉCHO DES *PENSÉES* DE PASCAL CHEZ LEOPARDI

RESUMÉ: Dans cet article on étudiera l'influence de Pascal chez Leopardi, en suivant sa lecture des *Pensées*, attestée par ses listes de lectures et par son journal philosophique, le *Zibaldone*. Le but n'est pas seulement de reconstruire la phénoménologie de la lecture des *Pensées* faite par Leopardi, mais aussi d'identifier les thèmes de la philosophie léopardienne sur lesquels Pascal a pu avoir une influence. À partir de cette analyse philologique et philosophique, l'article vise à mettre en évidence l'influence stylistique de Pascal sur Leopardi.

ABSTRACT: This article explores Pascal's influence in Leopardi, grounded in his reading of *Pensées*, which is testified by his Lists of Reading and by his philosophical notebook, the *Zibaldone*. The article reconstructs the phenomenology of the reading made by Leopardi, but also identifies the themes of Leopardi's philosophy on which Pascal could have had an influence. Finally, through philological and philosophical analysis, the article highlights the stylistic influence of Pascal on Leopardi.

KEYWORDS: Pascal; Leopardi; *Zibaldone*; *Pensées*; Christianisme; Philologie

Coordonnées philologiques et historiques

Dans la bibliothèque familiale de Recanati, Leopardi avait accès à une édition hollandaise des *Provinciales* de Pascal et à deux éditions des *Pensées*, l'une hollandaise, en langue française, et l'autre en langue italienne,

imprimée à Vicenza.¹ *Les Provinciales* sont mentionnées par Leopardi dans sa septième liste de lecture et, auparavant, dans la quatrième, le philosophe italien a noté le titre de l'édition en langue française *Pensées sur la religion tom. 6* en juin 1825.² Néanmoins, à partir du siècle dernier la possibilité que Leopardi ait lu l'œuvre du philosophe français avant le 1825 a été partialement reconnue,³ parce que Pascal est mentionné dans le *Zibaldone* déjà dans les années 1821 et 1823, jusqu'en 1828.

De toute évidence, les commentaires sur Pascal et l'éloge de son style dans le *Zibaldone* nous autorisent à étudier le lien littéraire et philosophique entre l'auteur français et Leopardi : pour bien le cerner, on portera notre attention aux extraits des *Pensées* cités par ce dernier mais il nous faudra aussi rechercher d'autres relations intertextuelles, moins explicites. En effectuant une telle recherche philologique, on avancera une hypothèse sur la typologie de lecture des *Pensées* réalisée par Leopardi. Cependant, puisque l'œuvre de Pascal a eu une histoire éditoriale très complexe,⁴ cette analyse n'est qu'une première tentative, qui doit être complétée par la consultation des éditions des *Pensées* conservées dans la bibliothèque de Recanati.

¹ *Pensieri di Pascal sopra la religion ed alcuni altri soggetti colla vita del medesimo. Traduzione dal francese di Carlo Francesco Bodiani. Aggiuntavi la lettera del Sig. Abate Gauchat contro la Critica del Sig. Voltaire intorno a' suddetti Pensieri*, Vicenza, presso Antonio Veronese, 1790, in -12. *Les Provinciales, ou lettres écrites par Louis de Montalte (Pascal) à un provincial avec les notes de Guillaume Wendrock (Nicole)*, Amsterdam, 1783, vol. 3, in -12. *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets. Edition nouvelle augmentée de beaucoup de Pensées de la Vie de l'Auteur, et de quelques Dissertations*, Amsterdam. « Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati », in *Atti e memorie della deputazione di storia patria per le province delle Marche, IV*, 1899, Ancona, Morelli, 1899. Il y a une erreur dans ce catalogue, parce que l'édition italienne des *Pensées* a été imprimé à Vicenza, et non à Venise. Voir R. Gaetano, *Giacomo Leopardi e il sublime : archeologia e percorsi di una idea estetica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 458.

² G. Pacella, « Elenchi di letture leopardiane », *Giornale storico della letteratura italiana*, 143, 1966, p. 567 et p. 573. A. Prete indique seulement la septième liste de lecture dans Id., *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 83.

³ G. Gullace, « Pascal and Leopardi: some relationships », *Italica*, 32 (1), 1955, p. 27-28; M. F. Sciacca, « Leopardi et Pascal », *La table ronde*, numéro spécial *Le tricentenaire de la mort de Pascal*, 171, 1962, p. 131-132 ; Prete, *Il pensiero poetante* ; F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone: il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010 ; P. Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo: dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009.

⁴ Pour un aperçu des éditions des *Pensées*, voir le site <http://www.penseesdepascal.fr> et L. Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, ed. de Luxembourg, Paris, 1954.

Avant de procéder à l'analyse philologique, une réflexion préalable est nécessaire. Il ne faut pas s'étonner si on ne trouve pas de références concernant Pascal dans les œuvres que Leopardi a rendues publiques, comme par exemple dans les *Operette Morali* : probablement, le philosophe italien veut se démarquer de l'auteur français, qui est chrétien. Comme cela est déjà connu, dès la fin de 1821 Leopardi commence à considérer le christianisme comme responsable de la production d'une mauvaise morale, et ainsi il le refuse.⁵ En particulier, Leopardi critique la morale chrétienne parce qu'elle dévalorise les besoins du corps et de la vie terrestre au nom d'un monde divin. Après avoir écarté la solution chrétienne en affirmant que pour la raison humaine Dieu est seulement une « possibilité infinie »,⁶ le philosophe italien cherche une félicité d'ordre matérielle, réalisable dans la nature.⁷

D'ailleurs, Leopardi condamne la morale de la religion chrétienne, parce qu'elle reconnaît Dieu comme souverain et ainsi elle attribue toute la responsabilité du mal présent sur la terre à l'homme, en poussant ce dernier vers la vertu. Au contraire, Leopardi écrit que sa « [...] filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi ec. ec. ». ⁸ Le philosophe italien, par ailleurs, refuse la vertu comme illusoire, notamment avec la chanson *Bruto Minore*.

Malgré ces différences conceptuelles concernant la religion, il y a des nombreux points de convergence entre Pascal et Leopardi. D'abord, comme Sciacca l'a souligné, il y a une culture commune : les deux auteurs ont eu la même formation. Au-delà de l'étude qu'ils ont réalisé sur la Bible et sur les

⁵ M. Moneta, *L'officina delle aporie*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 77-78. P. Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo: dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009.

⁶ Leopardi, *Zibaldone*, p. 1622-23 (3 septembre 1821). On se réfère toujours à l'édition du *Zibaldone* traduit par Schefer, Paris, Allia, 2003 et à l'édition en italien directe par Walter Binni, *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1969. Voir la bibliographie.

⁷ Sciacca, « Leopardi et Pascal », p. 131-132.

⁸ Leopardi, *Zibaldone*, p. 4428 (2 décembre 1829) : « ma philosophie rend la nature coupable de tout, et en disculpant les hommes, elle déplace la haine et le plaintes vers un principe plus élevé, vers la véritable origine des maux des êtres vivants, etc., etc. ». Sur Leopardi et la religion chrétienne voir Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo* ; Moneta, *L'Officina delle aporie* ; T. Piras, « Leopardi riscrive la Bibbia », dans *La Bibbia nella letteratura italiana*, sous la direction de P. Gibellini, vol. I : *Dall'Illuminismo al Decadentismo*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 187-210 ; A. Negri, *Leopardi. Un'esperienza cristiana*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 1997, chap. III.

traditions religieuses, tous les deux ont été en contact avec les libertins, c'est-à-dire avec les précurseurs des philosophes des lumières dont Leopardi recevra sa formation, et ainsi avec le scepticisme d'Épictète et de Montaigne, même si d'une manière différente.⁹ En raison d'une telle formation, Pascal et Leopardi ont tous deux critiqué l'excès de la raison : au cours de leurs réflexions sur la condition humaine, ils ont résolu de la rejeter en pointant ses limites et en affirmant son insuffisance. Influencé par les libertins, Pascal a refusé le stoïcisme et la philosophie de Descartes, comme Leopardi a dépassé la philosophie des lumières, notamment celle de Voltaire.¹⁰

Pascal dans le Zibaldone

Dans le *Zibaldone* Leopardi a souligné à plusieurs reprises la faiblesse de l'état physique de Pascal en contraste avec son génie et la grandeur de son esprit : ces réflexions nous autorisent à imaginer avec Gullace que le philosophe italien a ressenti un fort lien de similitude avec le français.¹¹ En particulier, il faut s'attarder sur les pensées qui se trouvent à la page 207 (11 août 1820),¹² aux pages 1176-77 (17 juin 1821)¹³ et à la page 3245 (23 août 1823) du

⁹ Sciacca, « Leopardi et Pascal », p. 124-125. Le scepticisme d'Épictète influence directement Pascal et Leopardi, mais l'influence de Montaigne sur Leopardi a été partielle et, probablement, indirecte pendant longtemps ; voir F. D'Intino, « Il funambolo sul precipizio. Leopardi verso Montaigne », *Critica del testo*, 20, 2017, p. 179-217 ; Id. « Leopardi sulle tracce di Montaigne », *Quaderns d'Italia*, n. 22, 2017, p. 39-52.

¹⁰ Sciacca, « Leopardi et Pascal », p. 28.

¹¹ Gullace, « Pascal and Leopardi: some relationships ».

¹² Leopardi, *Zibaldone*, p. 207 (11 août 1820) : « Oggidì è cosa molto ordinaria che un uomo veramente singolare e grande si distingue al di fuori per un volto o un occhio assai vivo, ma del resto per un corpo esilissimo e sparutissimo e anche difettoso. [...] Pascal. [...] Tant'è: la grandezza appartenente all'ingegno non si può ottenere oggidì senza una continua azione logoratrice dell'anima sopra il corpo ». (« Il est de nos jours très courant de voir un homme réellement singulier et supérieur se faire remarquer par un visage ou un regard très vif malgré un corps frêle, chétif ou même disgracié. [...] Pascal. La grandeur d'esprit ne s'obtient aujourd'hui qu'en vertu d'un action destructrice continuelle exercée par l'âme sur le corps [...] »).

¹³ Ibid., p. 1176-77 (17 juin 1821) : « [...] geni sommi hanno consumato rapidamente il loro corpo e le stesse loro facoltà mentali, lo stesso genio. La soverchia delicatezza de' loro organi li rende e più facili a consumarsi e più facili a guastarsi [...]. Testimonio Pascal, morto di trentanove anni, ed era già soggetto a una specie di pazzia.[...] » (« [...] les génies ont rapidement consumé leur corps, leurs facultés mentales et leur génie même. L'accablant délicatesse de leurs organes les rend plus vulnérables et plus facilement aptes à se gâter [...]. J'en veux pour preuve Pascal, mort à 39 ans, et déjà sujet à une sorte de folie [...] »).

Zibaldone.¹⁴ Ces réflexions abordent toutes le thème de l'exceptionnelle sensibilité des grands esprits : le sujet est très développé par Leopardi, qui lui consacre beaucoup d'espace dans toute sa production littéraire, comme *in primis* dans les contes moraux *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare* et *Dialogo della Natura e di un'Anima*.

D'ailleurs, dans le *Zibaldone* il n'y a pas seulement des commentaires au sujet de la personnalité de Pascal, mais il y a plusieurs réflexions sur son œuvre tant d'un point de vue stylistique que du point de vue du contenu. D'un point de vue stylistique, il faut relire la page 375 (2 décembre 1820), dans laquelle Leopardi apprécie le style de Pascal parce qu'il est « aussi châtié et pondéré qu'il est indispensable à la prose ». Dans ce commentaire, Leopardi élit le philosophe français comme modèle de la prose ancienne en contraste avec la décadence de la prose philosophique française contemporaine.¹⁵

Si Leopardi est fasciné par la sensibilité et par le génie poétique de Pascal, il apprécie également le contenu de son œuvre. Dans ce sens, Leopardi commente les *Pensées* au travers de la médiation de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Lamennais. D'abord, aux pages 329-330 (15 novembre 1820) du *Zibaldone*, le philosophe italien réfléchit sur le pouvoir de la persuasion en reprenant la définition pascalienne de l'opinion comme « reine du monde ». Ensuite, aux pages 382-383 du journal philosophique

¹⁴ Ibid., p. 3245 (23 août 1823) : « [...] i piú profondi filosofi, i piú penetranti indagatori del vero, e quelli di piú vasto colpo d'occhio, furono [...] notabili [...] per la facoltà dell'immaginazione e del cuore, si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico, ne diedero ancora insigni prove o cogli scritti o colle azioni o coi patimenti della vita che dalla immaginazione e dalla sensibilità derivano, o con tutte queste cose insieme. [...] Fra' moderni [...] Pascal, quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita [...] » (« [...] le plus profonds philosophes, les plus pénétrants chercheurs de vérité, ceux dont le regard peut embrasser le plus de choses, se distinguèrent toujours par leurs facultés de cœur et d'imagination, par une inspiration et un génie qu'ils endurèrent à cause de l'imagination et de la sensibilité, où de toutes ces choses à la fois [...] Chez les modernes [...] Pascal, presque fou à la fin de sa vie à la force d'imagination [...] »).

¹⁵ Ibid., p. 375 (2 décembre 1820) : « [...] tanta posatezza e castigatezza di stile quanta è indispensabile alla prosa: come la Sevigné, Madame Lambert, Racine e Boileau nelle prose, Pascal ec. Anzi, letto Pascal, e passando ai filosofi e pensatori moderni, si nota e sente il passaggio e la differenza in questo punto » (« [...] un style aussi châtié et pondéré qu'il est indispensable à la prose, comme chez Mme de Sévigné, Mme de Lambert, Racine et Boileau, dans leurs écrits en prose, Pascal, etc. D'ailleurs, lorsque ayant lu Pascal on passe ensuite aux philosophes et penseurs modernes, on ne peut que sentir le changement sur ce point »). Gullace, « Pascal and Leopardi », p. 27.

(7 décembre 1820), toujours avec la médiation de l'œuvre de Lamennais, Leopardi transcrit un passage du Chapitre 21 des *Pensées*, alors qu'il est en train de réfléchir sur le doute et sur les limites de la raison. Enfin, une dernière citation d'une pensée de Pascal au sujet du temps se trouve à la page 649 (12 février 1821) du *Zibaldone* : même cette référence est indirecte, tirée de l'œuvre de Madame de Lambert, qui a été pour Leopardi une intermédiaire de la pensée de Pascal comme Lamennais.¹⁶

Dans la période à laquelle remontent ces trois citations sur le contenu des *Pensées*, c'est à dire dans les années 1820-1821, la réflexion philosophique de Leopardi se porte sur les notions de raison et de nature, proposant d'en étudier les rapports entretenus entre elles et avec la relation chrétienne. Comme on l'a dit, le philosophe italien étudie le christianisme grâce à la médiation de la tradition apologétique,¹⁷ et donc en lisant Lamennais à partir du 1820.¹⁸ Surtout pendant les années 1820 et 1821 jusqu'en 1823, Leopardi réfléchit sur la valeur existentielle et éthique et sur la signification historique de la religion chrétienne,¹⁹ parce qu'il cherche d'à embrasser le christianisme dans son système de pensée. En effet, comme cela est déjà connu, Leopardi a déjà développé la théorie du plaisir dans le *Zibaldone* entre le 15 et le 20 juillet 1820.²⁰ Puisqu'il décide de rejeter le christianisme en privilégiant une perspective naturaliste plutôt que théologique, les concepts de raison et de nature chez Leopardi prennent une connotation différente de celle qu'ils ont dans la religion chrétienne et dans la pensée de Pascal.

¹⁶ Entre novembre 1820 et février 1821, Leopardi a pu lire les *Œuvres complètes de Madame la Marquise de Lambert suivies de ses lettres à plusieurs personnages célèbres*. La pensée de Pascal citée apparaît dans le *Traité De la vieillesse*. Sur l'influence de Madame de Lambert voir A. Dolfi, « La socio-antropologia del reale e il mito del testo (intorno a una lettura di Madame della Lambert) » dans Ead., *Ragione e passione. Fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Roma, Bulzoni, 2000, p. 137-150 ; M. de las Nieves Muñiz Muñiz, « Letture di Leopardi fra le righe dello Zibaldone. Aggiunte all'annotazione di Giuseppe Placella », *Strumenti critici*, 28 (1), 2013, p. 27-53 ; D'Intino, « Leopardi sulle tracce di Montaigne », p. 50

¹⁷ C. Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.

¹⁸ La période pendant laquelle Leopardi compare sa pensée avec le christianisme a été indiquée par Moneta, *L'Officina delle aporie*, p. 41. Pour délimiter le cadre chronologique de la lecture des *Pensées*, on a suivi l'étude de Moneta, le *Zibaldone* et l'analyse de Petruzzi, *Leopardi e il cristianesimo*, p. 171, où il explique que « la meditazione di questi anni sembra piuttosto animata da un confronto diretto con Pascal ».

¹⁹ Moneta, *L'Officina delle aporie*, p. 16.

²⁰ Ibid.

Selon le philosophe français, depuis le péché originel, la déchéance a corrompu la nature et la raison en même temps : l'homme « est un grand seigneur déchu » et la condition d'Adam avant le péché pourrait être reconstituée seulement par la grâce gratuite de dieu.²¹ Leopardi reconnaît que l'homme est corrompu²² mais, après avoir écarté la solution chrétienne, il déroule le thème de la déchéance humaine sur le plan naturaliste et historique juquant l'excès de raison responsable de la corruption de la nature de l'homme. En fait, au début de l'année 1821, Leopardi réinterprète même le mythe du péché originel comme le début d'un déséquilibre entre la nature et la raison, à la suite duquel l'homme a perdu son état d'origine, car il a acquis une connaissance de la vérité qui l'a terrifié et immobilisé.²³ Ensuite, Leopardi accusera l'excès de raison d'être responsable de la production des mensonges, qui empêchent l'homme d'être en relation avec la nature à laquelle il appartient. Donc, comme le résume Antonio Prete, selon la pensée du poète italien, l'activité humaine est stimulée par les illusions que la nature produit et, au contraire, l'excès de raison est à l'origine de l'immobilité, qui règne à son époque plus que jamais.²⁴

Même si la philosophie léopardienne s'éloigne du christianisme et donc de Pascal, il faut reconnaître qu'au travers de la comparaison que Leopardi a développée entre son système et la tradition apologétique chrétienne elle-même, principalement pendant les années 1820-1821, la pensée du philosophe français a pu influencer celle du poète italien, surtout en ce qui concerne le concept de raison et le rapport entre raison et nature. Il faut

²¹ Pierre Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, La table ronde, Paris, 2007, p. 160 : « La collusion entre l'idée de nature et la raison n'est plus à établir ; la déchéance qui corrompt celle-ci emporte celle-là ».

²² Leopardi, *Zibaldone*, p. 394 (9-15 décembre 1821) : « Io ammetto anzi sostengo la corruzione dell'uomo, e il suo decadimento dallo stato primitivo, stato di felicità ; come appunto fa il cristianesimo. [...] » (« J'admets, ou plutôt je soutiens la corruption de l'homme et le dépérissement de son état primitif, qui est un état de bonheur, précisément comme le fait le christianisme [...] »).

²³ Les réflexions léopardiennes sur la *Genèse* commencent après la déclaration à la page 393 du *Zibaldone* (9 décembre 1820) : « Il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini e l'attribuir ch'io fo tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo o della creatura, non si oppone al cristianesimo. » (« Mon système des choses et des hommes, et le fait que j'attribue toutes choses ou presque à la nature, et très peu ou rien à la raison, c'est-à-dire à l'œuvre de l'homme ou de la créature, ne s'oppose pas au christianisme ») ; Moneta, *L'Officina delle aporie*, p. 48.

²⁴ Prete, *Il pensiero poetante*.

revenir à la citation des *Pensées* de Pascal, mentionnée aux pages 380-383 du *Zibaldone* (7 décembre 1820) :

[...] La verità assoluta [...] è indifferente per l'uomo. La sua felicità può consistere nella cognizione e giudizio vero o falso. Il necessario è che questo *giudizio* convenga *veramente* alla sua natura. La facoltà di formare questo giudizio non manca all'uomo ignorante, perché tutto quello ch'egli deve sapere gli è insegnato dalla natura. Bisogna essere ben stupido per ammetter l'ipotesi di un'ignoranza che lasci l'uomo nell'intera indifferenza [...] cose per natura loro indifferenti all'uomo, per poco che abbia perduto della natura, quelle cose che non possono essere oggetti di azione, come piante, sassi [...] non sono indifferenti all'uomo primitivo né al fanciullo [...] la ragione e la scienza è indifferentissima, e la natura e l'ignoranza è tutto l'opposto dell'indifferenza [...] l'immaginazione [...] non ammette né dubbi né freddezza nella stessa certezza, come la ragione che conosce la poca importanza di tutto [...] la ragione e la scienza tende evidentemente ad agguagliare il mondo sotto ogni rispetto ed estinguere o scemare la varietà, perché non c'è cosa più uniforme della ragione né più varia della natura [...] la scienza promuove sommamente l'indifferenza, perché toglie o scema anche le differenze reali e quindi i motivi di determinazione. E quanto al dubbio, cagione principalissima d'indifferenza, lo stesso libro ch'io discuto reca un passo di Pascal, dove fra le altre cose, degne d'esser lette, si dice : Conviene che ciascuno prenda il suo partito, e si collochi necessariamente o al dogmatismo, o al pirronismo.... Sostengo che non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto. La *natura* sostiene la *ragione impotente* e l'impedisce di delirare fino a questo punto... *La natura confonde i pirronisti, e la ragione confonde i dogmatizzanti* [...] *Pensées* de Pascal, ch. 21. [...] il dubbio non ha quasi esistito se non dopo la ragione e la scienza, e non c'è cosa così sicura in quello che crede come l'ignoranza ; e l'uomo naturale tutto quello che sa o crede sapere, e ciò per dettato della natura, lo tiene per certissimo e non ci prova ombra di dubbio [...] l'ignoranza conduce alla totale indifferenza, e [...] all'inazione [...].²⁵

²⁵ « [...] La vérité absolue [...] laisse l'homme indifférent. Il peut trouver son bonheur aussi bien dans une connaissance et un jugement vrai que dans une connaissance et un jugement faux. Il est nécessaire que ce *jugement* convienne *vraiment* à sa nature. La faculté de former ce jugement ne manque pas à l'ignorant parce que la nature lui enseigne tout ce qu'il doit savoir. Il faut être bien sot pour admettre l'hypothèse d'une ignorance qui plongerait l'homme dans une totale indifférence [...] les choses qui par nature sont indifférentes à l'homme sitôt qu'il s'éloigne de la nature, ces choses qui ne sauraient être des objets d'action, comme les plantes, les pierres [...] ne sont indifférentes ni à l'homme primitif ni à l'enfant [...]. La raison et la science sont totalement indifférentes, contrairement à la nature et à l'ignorance [...] l'imagination [...] n'admette ni le doute, ni la froideur, comme le fait la raison, consciente du peu de valeur de toutes choses [...]. La raison et la science tendent manifestement à niveler le monde en tout point, à en réduire ou en détruire la variété, car, s'il n'est rien de plus varié que la nature, il n'est rien de plus uniforme que la raison. En atténuant et en effaçant jusqu'aux différences réelles, et donc les motifs de

Leopardi reprend les argumentations pascaliennes qui définissent les limites de la raison mais, différemment de Pascal, le philosophe italien relie ce thème à l'inactivité à laquelle l'excès de raison, produit dans l'époque moderne par la philosophie des Lumières, réduit l'homme.²⁶ D'ailleurs, Leopardi considère que la religion chrétienne elle-même est également responsable de l'inactivité humaine.²⁷

Cependant, la pensée de Pascal qui reconnaît les limites de la raison et le pouvoir de la nature a une correspondance conceptuelle avec le système philosophique de Leopardi et, en particulier, avec une autre page du *Zibaldone*. Cette page a été écrite le 17 novembre 1820, juste après une autre dans laquelle Leopardi commentait l'*Essai sur l'indifférence* de Lamennais, l'intermédiaire des *Pensées*, et pendant les mêmes mois d'autres citations du *Zibaldone* sur Pascal, que nous avons déjà mentionnées :²⁸

La natura può supplire e supplisce alla ragione infinite volte, ma la ragione alla natura non mai, né anche quando sembra produrre delle grandi azioni ; cosa assai rara : ma anche allora la forza impellente e movente non è della ragione, ma della natura. Al

détermination, la science favorise au plus haut degré l'indifférence. Quant au doute, première cause d'indifférence, le même livre cite un passage de Pascal où, entre autres remarques dignes d'être lues, il est dit : « Il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme... Je soutiens qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche de divaguer jusqu'à ce point... La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes » [...] *Pensées* de Pascal, ch. 21. [...] le doute n'existait pas [...] avant la raison et la science : rien ne se montre plus assuré dans ses croyances que l'ignorance. Tout ce que l'homme naturel sait ou croit savoir (selon ce que lui suggère la nature), il le tient pour certain et n'y décèle jamais l'ombre d'un doute, [...] l'ignorance mène à l'indifférence totale, et [...] à l'inertie [...] ». L'italique est de Leopardi.

²⁶ A propos du thème de l'inactivité humaine dans les *Petits contes moraux* voir L. Cellerino, *Le Operette morali*, dans *Letteratura italiana Einaudi. Le opere*, Torino, Einaudi, 1995, p. 331. Sur le rapport de l'inactivité humaine avec la philosophie des Lumières voir Prete, *Il pensiero poetante*.

²⁷ Pour toute information complémentaire voir Moneta, *L'Officina delle aporie* ; Negri, *Leopardi. Un'esperienza cristiana*, et par exemple Leopardi, *Zibaldone*, p. 253-254 (30 septembre 1820) dans lequel il réfléchit à la façon dont : « il cristianesimo debba aver reso l'uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo [...] non ci son forse uomini così atti ad esser tiranneggiati come i deboli di corpo [...] Nel corpo servo anche l'anima è serva. [...] » (« le christianisme a rendu l'homme inactif et l'a réduit à être contemplatif [...] il n'est pas d'hommes plus facilement susceptibles d'être tyrannisés que ceux dont le corps est faible [...] Un corps esclave abrite une âme esclave »).

²⁸ Pascal est cité en août et en décembre.

contrario togliete le forze somministrate dalla natura, e la ragione sarà sempre inoperosa e impotente.²⁹

Quelques jours plus tôt, le 7 novembre 1820 Leopardi avait écrit :

[...] la natura ci aveva già fatto saggi quanto qualunque massimo saggio del nostro o di qualsivoglia tempo [...] *l'apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità* se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato s'ella non fosse mai nata. *E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia.*³⁰

Puis, entre le 9 et le 15 décembre 1820, lorsqu'il est toujours en train de réfléchir sur le lien entre la raison, la nature et la religion, Leopardi écrit encore :

La perfezion della ragione consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci [...] Questa è tutta la perfettibilità dell'uomo, conoscersi incapace affatto a perfezionarsi, anzi ch'essendo egli uscito perfetto sostanzialmente dalle mani della natura, alterandosi non può altro che guastarsi. Ora la religione confonde appunto la nostra ragione, gli mostra la sua insufficienza, la corruttela che ha introdotto nell'uomo e l'impossibilità ch'ell'ha di felicitarci : ed ecco la perfezion della ragione. Perché queste cose l'uomo non le avrebbe conosciute nel suo stato primitivo, ma, prevaluta la ragione, egli non può giungere a maggior perfezione che di conoscere l'impotenza e il danno della ragione. *La perfezion della ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale* [...].³¹

²⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 333 (17 novembre 1820) : « *La nature peut remplacer et remplace la raison dans un nombre incalculable de cas, mais la raison ne peut jamais remplacer la nature*, même lorsqu'elle semble produire de grandes actions, ce qui est assez rare : et quand cela se produit, la force impérieuse et active ne vient pas de la raison mais de la nature. Supprimez en revanche les forces administrées par la nature et la raison sera éternellement inactive et impuissante. ».

³⁰ Ibid., p. 305 (7 novembre 1820) : « La nature nous avait donc donné autant de sagesse qu'aux plus grands sages de toutes les époques [...] *le plus haut degré du savoir humain et de la philosophie aurait consisté à en connaître l'inutilité* et à corriger les maux que la philosophie lui avait elle-même donnés, à remettre l'homme en cette condition qu'il n'aurait jamais dû quitter si elle n'avait pas vu le jour. *C'est pourquoi seul le sommet de la philosophie est utile, parce qu'il nous en libère et nous détrompe.* » (notre italique).

³¹ Ibid., p. 407 (9-15 décembre 1820) : « *La perfection de la raison consiste dans la connaissance de sa propre insuffisance* à nous rendre heureux [...] Savoir qu'il est incapable en réalité de se perfectionner ou, qu'étant sorti substantiellement parfait des mains de la nature, son altération ne peut que le gêner, voilà toute la perfectibilité de l'homme. Or, la religion confond précisément notre raison, lui montre son insuffisance, la corruption qu'elle a

Enfin, le 13 juin 1821, Leopardi écrit que « Il miglior uso ed effetto della ragione e della riflessione è distruggere o minorare nell'uomo la ragione e la riflessione e l'uso e gli effetti loro » ;³² et encore le 23 juillet 1821: « *Il sommo grado della ragione consiste in conoscere che, quanto ella ci ha insegnato al di là della natura, tutto è inutile e dannoso, e quanto ci ha insegnato di buono, tutto già lo sapevamo dalla natura* ».³³

Toutes ces pages ont une correspondance avec la pensée de Pascal citée à la page 382 du *Zibaldone*, que nous avons déjà signalée, mais surtout avec une autre des *Pensées*, qui semble également avoir une forte résonance dans ces dernières réflexions de Leopardi sur les limites de la raison :

*La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à connaître cela.*³⁴

Même si les correspondances entre le contenu et la structure stylistique de ces pensées de Pascal et Leopardi ne sont pas suffisantes pour affirmer sans doute une influence directe, il faut observer que la période dans laquelle le philosophe italien a écrit ses réflexions correspond à celle à laquelle il remonte un grand nombre de citations pascaliennes. Comme nous l'avons déjà dit, le philosophe français est nommé le 2 et le 7 décembre 1820 ; puis le 26 mai, le 17 juin et le 20 juillet 1821.

introduite dans l'homme et son impossibilité à nous rendre heureux : voilà la perfection de la raison. Et comme l'homme n'aurait pas connu ces choses dans son état primitif, et puisque la raison a pris le dessus, il ne peut atteindre à une plus grande perfection que celle qui consiste à connaître l'impuissance et le malheur de la raison. *La perfection de la raison consiste à rappeler l'homme, dans la mesure du possible, à son état naturel [...]*. » (notre italique).

³² Ibid., p. 1163 (13 juin 1821) : « Le meilleur usage et le meilleur effet de la raison et de la réflexion consistent à détruire ou à diminuer en l'homme la raison et la réflexion, leur usage et leurs effets ».

³³ Ibid., p. 1377 (23 juillet 1821) : « *Le plus haut degré de la raison consiste à savoir que tout ce qu'elle nous a appris au-delà des limites de la nature est inutile et nuisible, et que tout ce qu'elle nous a appris de bon, nous le savions déjà par la nature [...]* ».

³⁴ Pascal, *Pensées*, n. 188 (notre italique). Nous nous référons toujours à l'édition Lafuma, mais on cite seulement les pensées de Pascal qui étaient dans l'édition de Port-Royal, laquelle était le modèle des éditions des *Pensées* dans le XVIIIe et dans le XIXe siècle. Par conséquent, chaque pensée de Pascal qu'on cite peut apparaître dans les éditions de l'œuvre accessibles à Leopardi, mais il faut consulter la Bibliothèque de Recanati pour avoir des certitudes. Prete écrit que cette pensée a pu influencer Leopardi sans le rapporter aux pages zibaldoniennes ; Prete, *Il pensiero poetante*, p. 86.

Il y a une autre correspondance silencieuse entre les pensées de deux philosophes, laquelle concerne à nouveau le rapport entre raison, nature et connaissance. Pascal refuse la raison analytique comme unique instrument capable de déchiffrer la réalité, en affirmant son insuffisance comme Leopardi. Les deux philosophes souhaitent une action conjointe de raison et sentiment. Pour ce qui concerne Pascal, il faut revenir à la pensée où il explique la différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, et à une autre pensée :

Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse [...] il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner fausement sur des principes connus. Tous les géomètres seraient donc fins s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ; et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie. Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On [...] les sent plutôt qu'on ne les voit [...] il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent les démontrer par ordre comme en géométrie [...]. Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard et non pas par progrès de raisonnement [...] il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres [...] les géomètres veulent traiter géométriquement ces choses fines, et se rendent ridicules, voulant commencer par les définitions et ensuite par les principes [...] les esprits fins [...] ayant ainsi accoutumé à juger d'une seule vue, sont si étonnés, — quand on leur présente des propositions, [...] où pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes si stériles, qu'ils n'ont point accoutumés de voir ainsi en détail, — qu'ils s'en rebutent [...].³⁵

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. [...] cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie [...] - Le cœur sent qu'il y a trois

³⁵ Pascal, *Pensées*, n. 512.

dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent [...] - et il est aussi inutile [...] que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout [...].³⁶

Ces deux pensées ont un long écho aux pages 3237-45 du *Zibaldone* (22 août 1823) :

Chiunque esamina la natura [...] colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento, [...] potrà [...] analizzare [...] e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla [...] dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza [...] e facendolo [...] s'inganneranno [...] Io voglio anche supporre ch'egli arrivino colla loro analisi fino a scomporre e risolvere la natura ne' suoi [...] ultimi elementi [...]. Ma [...] il fine e il rapporto scambievole di esse parti [...] la cagion finale del suo essere [...] è impossibile [...] l'intenderle a chiunque colla sola ragione analizza ed esamina la natura. La natura così analizzata non differisce punto da un corpo morto. [...] intendere qual sia la natura viva [...] coll'analisi esatta, minuziosa [...] delle sue parti [...] non si può [...] la natura [...] è [...] ordinata a produrre un effetto poetico generale [...]. Nulla di poetico si scorge nelle sue parti, separandole l'una dall'altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica : nulla di poetico [...] nella natura decomposta [...] introdotta nel fornello chimico di un metafisico che niun altro mezzo [...] impiega [...] se non la pura e fredda ragione. Nulla di poetico poterono né potranno mai scoprire la pura e semplice ragione e la matematica [...] tutto ciò ch'è poetico si sente piuttosto che si conosca e s'intenda, o, vogliamo anzi dire, sentendolo si conosce e s'intende, né altrimenti può esser conosciuto [...] che col sentirlo. Ma la pura ragione e la matematica non hanno sensorio alcuno. Spetta all'immaginazione e alla sensibilità [...] ed al cuore [...] il sentire e quindi conoscere ciò ch'è poetico [...] la sola immaginazione ed il cuore, e le passioni stesse; o la ragione non altrimenti che colla loro efficace intervento, hanno scoperto e insegnato [...] le più [...] importanti verità filosofiche [...].³⁷

³⁶ Ibid., n. 110.

³⁷ « Quiconque examine la nature [...] avec la pure raison, sans l'aide de l'imagination ni du sentiment [...] sera en mesure de [...] analyser, c'est-à-dire résoudre et défaire la nature, mais ne parviendra jamais à la recomposer, [...] ne pourra jamais tirer une conséquence générale de ses observations [...] ceux qui agissent ainsi se trompent. Je suppose [...] qu'ils sont arrivés avec l'analyse à décomposer [...] la nature dans ses ultimes [...] éléments [...]. Cependant, [...] la fin et les relations de ses parties [...] la cause finale [...] de son être [...] sont impossibles [...] à comprendre pour celui qui analyse et examine la nature avec la seule raison [...]. Ainsi analysée, la nature n'est plus qu'un cadavre. [...] il est impossible [...] de comprendre aucune nature vivante [...] par l'analyse exacte, minutieuse [...] de toutes ses

La correspondance lexicale et conceptuelle des réflexions de Leopardi avec la pensée de Pascal est énorme ; en effet, à la page suivante du *Zibaldone*, le poète italien cite l'auteur français comme modèle de philosophe et chercheur de vérité.³⁸ Cependant, il y a une grande différence entre la pensée de Pascal et celle de Leopardi, qui ne souligne pas seulement l'importance du rôle du cœur et du sentiment pour la connaissance mais aussi celui de l'imagination, sur lequel on réfléchira plus tard.

La nécessité de réunir raison et cœur et l'idée pascalienne du « coup d'œil », qui fait allusion à la connaissance intuitive, et qui est mentionnée dans la pensée où Pascal explique la différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse,³⁹ sont également développées par Leopardi à la page 3269-70 (26 août 1823):

Il poeta lirico nell'ispirazione, il filosofo nella sublimità della speculazione, l'uomo d'immaginativa e di sentimento [...] l'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto [...] guarda le cose come ad un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere. [...] scoprendo in un sol tratto molte piú cose ch'egli non è usato di scorgere a un tempo, e d'un sol colpo d'occhio discernendo e mirando una moltitudine di oggetti, ben da lui veduti piú volte ciascuno, ma non mai tutti insieme [...] egli è in grado di scorgere con essi i loro rapporti scambievoli [...] Ond'è ch'egli abbia in quel momento una

parties [...] la nature [...] est ordonnée pour produire un effet poétique général [...]. Rien de poétique quand on observe ses parties, qu'on les sépare les unes des autres, qu'on les examine une à une à la lumière de la seule raison exacte et géométrique : rien de poétique [...] dans la nature décomposée [...] introduite dans le fourneau chimique d'un métaphysicien qui n'emploierait pas d'autre moyen [...] que la pure et froide raison [...]. Rien de poétique ne sera jamais découvert par la raison pure, simple et mathématique. Tout ce qui est poétique se ressent avant de se connaître et de se comprendre, ou mieux : c'est en ressentant ce qui est poétique qu'on le connaît et qu'on le comprend, car cela ne peut être connu [...] qu'en étant ressenti. La pure raison mathématique ne peut rien ressentir. [...] il appartient au cœur et à l'imagination de ressentir, et donc de connaître ce qui est poétique [...] seuls l'imagination, le cœur et les passions elles-mêmes (ou bien la raison quand elle est effectivement aidée de ces facultés) ont découvert [...] les plus importantes vérités philosophiques [...] ». Dans une note à cette pensée Leopardi écrit que les « philosophes, métaphysiciens, politico-mathématiciens, qui sont arides, se trouvent en plus grand nombre chez les Allemands, puis chez les Anglais, qu'ailleurs, comme en France ou en Italie » (« di tali filosofi, metafisici, politici, matematici ed aridi, ve n'ha piú copia fra' tedeschi e dipoi fra' gl'inglesi che altrove, come in Francia o in Italia. »).

³⁸ On a déjà mentionné cette page à la note n. 13, voir Leopardi, *Zibaldone*, p. 3245 (23 août 1823).

³⁹ Pour un approfondissement sur la notion pascalienne d'esprit de géométrie et d'esprit de finesse voir Magnard, *Pascal*, p. 136-137 : « L'esprit de finesse ne représente-t-il pas la conquête du point haut ? ».

straordinaria facoltà di generalizzare [...] e adoperandola scuopra di quelle verità generali e importanti, che indarno fuori di quel punto [...] e furore o filosofico o passionato o poetico [...] con lunghissime [...] ed esattissime ricerhe [...] ragionamenti, meditazioni [...] i secoli stessi [...] cercherebbero di scoprire [...].⁴⁰

La période à laquelle remonte cette pensée zibaldonienne est postérieure aux années '20 et '21, où on a détecté une grande influence. Cependant, les fondements de cette réflexion avaient déjà été fixés aux pages 1833-42 (4 octobre 1821), 1850-56 et 1858-59 (5-6 octobre 1821), et 1961-62 (21 octobre 1821) du *Zibaldone* : en particulier, dans ces pages, qui soulignent que la connaissance de la vérité peut être réalisée seulement par un action conjointe des qualités contraires, raison et sentiment, Leopardi utilise la notion du « coup d'œil »,⁴¹ laquelle passe du lexique français à la langue italienne à partir du XVIIIe siècle.⁴²

D'ailleurs, on peut lire les pages 1852-54 (5-6 octobre 1821) du *Zibaldone*, qui renvoient à la même pensée pascalienne selon laquelle l'esprit de finesse « sent » les principes :

Il colpo d'occhio de' tedeschi nelle stesse materie astratte non è mai sicuro, benché sia liberissimo (e tale infatti non può essere senza gran forza d'immaginare, di sentire, e senza una naturale padronanza della natura [...]). [...] Essi errano [...] malgrado il più fino ragionamento, come chi analizza senza intimamente sentire, né quindi perfettamente conoscere, giacché [...] principalissima parte della natura non si può conoscere senza sentirla, anzi conoscerla non è che sentirla. [...] a chi manca il colpo d'occhio non può veder molti né grandi rapporti, e [...] erra [...] con tutta la possibile

⁴⁰ « Le poète lyrique, dans l'inspiration, le philosophe, dans la spéculation sublime, l'homme d'imagination et de sentiment [...] tout homme sous le coup d'une grande passion, dans l'enthousiasme des larmes [...] regarde les choses comme depuis une hauteur supérieure à celle que l'intelligence des hommes atteint ordinairement. [...] découvrant d'un seul coup beaucoup plus de choses qu'il n'est habitué à en découvrir pendant plus de temps, discernant et contemplant d'un seul coup d'œil une multitude d'objets, qu'il avait déjà vus plusieurs fois à part mais jamais tous ensemble [...], il est à même d'apercevoir leurs rapports réciproques [...] Aussi possède-t-il à ce moment une faculté extraordinaire de généraliser [...] dont il fait usage, et [...] il découvre des vérités générales et par conséquent véritablement grandes et importantes, qu'en vain, en dehors de ce moment [...] de fureur philosophique, passionnée, poétique [...] par de longues et précises recherches [...] raisonnements, méditations [...] les siècles eux-mêmes [...] chercheraient à découvrir [...] ».

⁴¹ La notion se trouve précisément aux pages 1833 et 1852 du *Zibaldone* (mais aussi à la page 3059 du 28 juillet 1823 et dans le conte moral *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto condannati a morte*, écrit en 1824).

⁴² P. Folena, *L'italiano in Europa. Esperienze linguistiche del Settecento*, Torino, Einaudi 1983, p. 36.

esattezza. L'immaginazione de' tedeschi (parlo in genere) essendo poco naturelle [...] non ha quella spontanea corrispondenza ed armonia colla natura che è propria delle immaginazioni derivanti e fabbricate dalla stessa natura [...]. Perciò essa li fa travedere e sognare. [...] L'esattezza è buona per le parti, ma non per il tutto. Ella constitue lo spirito de' tedeschi [...]. Quando delle parti [...] separatamente considerate si vuol comporre un gran tutto, si trovano mille difficoltà, contraddizioni, [...] ; segno certo ed effetto necessario della mancanza del colpo d'occhio che scuopre in un tratto le cose contenute in un vasto campo e i loro scambievoli rapporti.⁴³

Cette dernière citation léopardienne a un rapport même avec la pensée de Pascal qui définit l'opinion comme « reine du monde » et qui était citée aux pages 329-30 du *Zibaldone*, parce qu'ici le philosophe français aborde la question de l'imagination en la défiant comme :

[...] partie dominante dans l'homme, [...] maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. [...] Cette superbe puissance ennemie de la raison [...] Elle fait croire, douter, nier la raison. Elle suspend les sens, elle les fait sentir. Elle a ses fous et ses sages [...].⁴⁴

On peut donc supposer que Pascal a influencé Leopardi par rapport à la notion d'imagination et à la théorie de la connaissance : en distinguant l'imagination naturelle de celle qui manque d'un rapport avec la nature, le philosophe italien semble avoir repris et développé la distinction pascalienne

⁴³ « Bien qu'il fasse preuve d'une grande liberté, le regard des Allemands sur les sujets abstraits eux-mêmes n'est jamais sûr (ce qui ne peut se faire en effet sans une grande force d'imagination, de sentiment ni sans une maîtrise naturelle de la nature [...]). [...] malgré les raisonnements les plus fins, ils se trompent [...] comme cela arrive à celui qui analyse sans ressentir intimement, et donc sans connaître parfaitement les choses, puisqu'on ne peut connaître [...] la nature dans son ensemble sans la ressentir, ou plutôt parce que la connaître n'est pas autre chose que la ressentir. En outre, celui qui n'a pas un tel regard ne peut percevoir une multitude de rapports importants ; et [...] se trompe [...] avec la plus grande exactitude possible. L'imagination des Allemands (en général) étant par nature [...] n'entre pas spontanément en correspondance et en harmonie avec la nature, comme le font naturellement les imaginations issues et engendrées par la nature elle-même. [...] Car l'imagination déforme leur regard et le fait rêver. [...] L'exactitude est bonne pour les parties, mais pas pour le tout. Et c'est elle qui constitue l'esprit des Allemands [...]. Quand on veut composer un grand ensemble à partir des parties [...] examinées, mais séparément, on rencontre mille difficultés, contradictions [...] : c'est là le signe certain et la conséquence nécessaire de l'absence de ce regard qui découvre d'un seul coup les choses contenues dans un vaste domaine et leurs rapports réciproques ».

⁴⁴ Pascal, *Pensées*, n. 44.

de l'imagination comme maître d'erreurs mais en même temps de vérités. Il y a plusieurs ressemblances entre les deux philosophes par rapport à ce sujet, qu'ils abordent très souvent : tous les deux affirment que l'imagination est une faculté naturelle de l'homme, qui l'applique sans le savoir, et ils la reconnaissent comme une faculté créatrice et de disproportion, qui a le pouvoir d'accroître les objets.⁴⁵

Cependant, Leopardi rapporte l'imagination produite par la nature à la théorie du plaisir et ainsi il la définit positivement comme génératrice des illusions et de l'infini. D'ailleurs, comme on l'a vu, Leopardi considère l'imagination naturelle comme nécessaire à la compréhension de la nature et donc à la connaissance.⁴⁶ Par contre, comme Pascal affirme que la recherche du bonheur est résolue seulement en Dieu, il relègue l'imagination au dernier rang des facultés humaines : le philosophe l'accuse de se nourrir d'opinions⁴⁷ ainsi que de transgresser la différence entre les ordres naturels et celle de la charité, qui est surnaturelle.⁴⁸

La possibilité que Pascal a influencé la conception léopardienne d'une double imagination semble être confirmée par la dernière citation pascalienne dans le *Zibaldone*⁴⁹ (23 octobre 1828) qui concerne ce même

⁴⁵ *Zibaldone*, p. 168-69 (juillet 1820) : « L'immaginazione [...] è il primo fonte della felicità umana. [...] la natura ha voluto che l'immaginazione non fosse considerata dall'uomo come tale [...] facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginazione per cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero [...] » (« L'imagination [...] est la source principale du bonheur humain. [...] La nature n'a pas voulu que l'imagination soit considérée par l'homme pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une puissance trompeuse, mais qu'il la confonde avec la faculté cognitive, de sorte qu'il prenne pour des réalités les rêves de l'imagination et qu'il soit sollicité par l'imaginaire comme par le vrai [...] »). Pour ce qui concerne Pascal, à part la citation susmentionnée, voir *Pensées*, n. 531 : « Ces choses qui nous tiennent le plus, comme de cacher son peu de bien, ce n'est souvent presque rien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne : un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine ».

⁴⁶ Prete, *Il pensiero poetante*, p. 53.

⁴⁷ G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 1995, p. 159 et sq.

⁴⁸ Pascal, *Pensées*, n. 551 : « L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantasque, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu ».

⁴⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 4416 (23 octobre 1828) : « Qu'on jette une poultre entre ces deux tours de Notre-Dame de Paris, d'une grosseur telle qu'il nous la faut à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme si elle estoit à terre. Montaigne, *Essais*, livre II, chap. 12. Pascal (*Pensées*) si è appropriato questo pensiero. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y avoit au-dessous un

sujet. Cette citation est indirecte, parce que Leopardi pouvait la trouver dans les *Questions de littérature légale* de Nodier, qu'il cite dans la page suivante du *Zibaldone*. Cependant, Franco D'Intino a souligné la présence d'un écho de la même pensée de Pascal déjà aux pages 2296-97 du *Zibaldone*, écrites le 27 décembre 1821, c'est à dire dans la période qu'on est en train de considérer.⁵⁰

Enfin, dans le *Zibaldone* il y a une dernière citation des *Pensées* du point de vue du contenu à la page 649 (13 février 1821)⁵¹ qui est très intéressante : ici Leopardi cite une pensée de Pascal au sujet du temps, pour expliquer sa théorie du plaisir ; l'épine dorsale de toute sa philosophie. Si D'Intino souligne que même cette mention est indirecte, parce que la pensée pascalienne est tirée de l'œuvre de Madame de Lambert,⁵² on ne peut pas écarter une influence directe de Pascal sur la théorie du plaisir de Leopardi. En effet, on retrouve une autre des *Pensées* autour du même thème, c'est-à-dire la relation entre le temps et le bonheur, qui est en ligne avec la théorie du plaisir de Leopardi :

La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où ne

precipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. I funamboli fanno più ancora ; ma ciò non distrugge la convenienza dell'osservazione soprascritta. » (« Pascal s'est approprié de cette pensée. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y avoit au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Les funambules en font encore plus ; mais cela ne détruit pas la convenance de l'observation susmentionnée ». Sur cette pensée voir D'Intino, « Il funambolo sul precipizio », p. 179-217.

⁵⁰ Ibid., p. 188-189.

⁵¹ « [...] la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, né potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. *Le présent n'est jamais notre but ; le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta. » (« Le bonheur et le plaisir sont toujours à venir, c'est-à-dire que, ne pouvant exister réellement, ils n'existent que dans le désir de l'être vivant et dans l'espoir ou l'attente qui en résulte. *Le présent n'est jamais notre but ; le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dit Pascal. Il en résulte que le plus heureux des hommes est celui qui se laisse détourner du penchant de son esprit au bonheur absolu ». Voir Gullace, « Pascal and Leopardi », p. 27-28. (L'italique est de Leopardi).

⁵² D'Intino, « Leopardi sulle tracce di Montaigne », p. 50.

sommes pas : et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état. [...].⁵³

La réflexion sur le concept du temps passé, présent et futur est développée par Leopardi plusieurs fois dans le *Zibaldone*, par exemple à la page 532 (20 Janvier 1821) ;⁵⁴ à la page 612 (5 Février 1821) ;⁵⁵ à la page 826 (20 Mars 1821) ;⁵⁶ à la page 3525 (26 septembre 1823).⁵⁷ La proximité chronologique entre ces dernières citations et les autres pages du *Zibaldone* au sujet de Pascal nous autorise à reconnaître la possibilité que la réflexion sur le temps en rapport avec la théorie du plaisir aurait pu être développée par Leopardi aussi au travers de la médiation de la pensée de Pascal. En effet, ce dernier reconnaît que « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but [...] le présent nous ne satisfaisant jamais »⁵⁸ comme Leopardi. Même si Pascal développe cette idée sur le plan théologique, lorsque le poète italien la développe sur le plan du plaisir matériel,⁵⁹ il y a plusieurs argumentations

⁵³ Pascal, *Pensées*, n. 109.

⁵⁴ Leopardi, *Zibaldone*, p. 535 (20 Janvier 1821) : « [...] il piacere possibile non è altro che futuro o relativo al futuro, e non consiste che nel futuro » (« on peut dire que le plaisir humain [...] est toujours futur, qu'il n'est pas s'il n'est pas futur, qu'il consiste que dans le futur »).

⁵⁵ Ibid., p. 612 (5 Février 1821) : « [...] anche il piacere della speranza non è mai piacere presente, nemmeno in quanto speranza; cioè l'atto del piacere della speranza cammina in quel medesimo modo che ho notato nell'atto del piacere presente o della rimembranza o considerazione del piacere passato [...] » (« [...] même le plaisir procuré par l'espérance n'est jamais présent, pas même quand on l'espère ; c'est-à-dire, comme je l'ai déjà noté, qu'il en va du plaisir effectif de l'espérance comme du plaisir présent, ou du souvenir et de la considération du plaisir passé »).

⁵⁶ Ibid., p. 826 (20 Mars 1821) : « [...] il piacere è sempre futuro e non mai presente [...] » (« [...] le plaisir n'est jamais présent, mais toujours à venir [...] »).

⁵⁷ Ibid., p. 3525 (26 septembre 1823) : « Tutti hanno provato il piacere o lo proveranno, ma niuno lo prova. Tutti hanno goduto o godranno, ma niuno gode. Questo pensiero spetta a quelli sopra il non darsi piacere se non futuro o passato » (« Tout le monde a éprouvé du plaisir, ou en éprouvera, mais nul n'en éprouve. Tout le monde a joui, ou jouira, mais nul ne jouit. Cette pensée se rapporte à celle notées plus haut, selon lesquelles il ne peut y avoir de plaisir que futur ou passé »). Ce thème est développé dans la poésie léopardienne et dans la prose des *Petits Contes Moraux*, surtout dans le *Dialogue de Torquato Tasso et de son génie familier*.

⁵⁸ Pascal, *Pensées*, n. 425.

⁵⁹ Leopardi, *Zibaldone*, p. 179 (12-13 juillet 1820) : « L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è un'infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d'infinito in favore dell'anima umana » (« L'inclination infinie de l'homme au plaisir est

en commun.⁶⁰ Tous les deux reconnaissent l'inadéquation du désir de l'homme par rapport aux objets insuffisants qui s'offrent à sa satisfaction dans la nature; tous les deux affirment que l'homme cherche l'agitation plutôt que le repos; ils considèrent que la quête est préférable à la prise; enfin, ils abordent la question du plaisir par rapporte à l'ennui, au divertissement, et à l'amour-propre.⁶¹ En particulier, comme Gullace l'a souligné, Pascal apparaît en ligne avec la pensée de Leopardi sur le bonheur et le divertissement :

Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser.

Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être. Mais comment s'y prendra-t-il? Il faudrait, pour bien faire, qu'il se rendît immortel. Mais ne le pouvant, il s'est avisé de s'empêcher d'y penser.⁶²

La phénoménologie de la lecture des Pensées faite par Leopardi

En considérant les échos du texte pascalien que nous avons pu suivre dans le *Zibaldone*, même si Leopardi a noté sur ses listes la lecture des *Pensées* de Pascal seulement en juin 1825, il faut reconnaître que l'œuvre française a collaboré et participé à définir le système de Leopardi déjà avant cette date, surtout en relation avec les notions de raison, de nature, de connaissance, d'imagination et aussi par rapport à la théorie du plaisir elle-même. Comme Sciacca l'a déjà expliqué, les deux philosophes ont commencé leur réflexion

d'ordre matériel. On n'en peut rien déduire de grand ou d'infini en faveur de l'âme humaine »).

⁶⁰ En fait, dans les *Pensées* de Pascal « Une psychologie hédoniste transpose au plan de l'expérience intérieure le dilemme tout spirituel d'une liberté tentée par l'abandon lors même qu'elle est appelée à se dépasser ». Magnard, *Pascal*, p. 252.

⁶¹ Les ressemblances entre Leopardi et Pascal par rapport à la quête du plaisir ont été déjà soulignées. Par rapporte à l'ennui voir R. Pineri, *Leopardi et le retrait de la voix*, Paris, Vrin, collection « Essais d'art et de philosophie », 1994, p. 122-123; par rapport à l'ennui, au divertissement et à l'amour-propre, voir Gullace, « Pascal and Leopardi: some relationships », p. 34-35 et p. 36 ; Sciacca, « Leopardi et Pascal » ; Petruzzi explique que « Il divertissement pascaliano è [...] la fuga dalla consapevolezza della propria miseria, da cui nasce l'atto di fede come unica salvezza » alors que Leopardi considère positivement l'ennui et même le divertissement qui éloigne « l'individuo, anche se momentaneamente, dall'infelicità necessaria da cui nessuna fede può liberarlo » ; Petruzzi, *Leopardi e il cristianesimo*, p. 379-380.

⁶² Pascal, *Pensées* n. 133 et 134.

à partir du problème de la douleur et de son mystère.⁶³ Enfin, en regardant la condition humaine et en soulignant la contradiction que l'homme représente, ils ont développé une philosophie de la contradiction et du paradoxe, parce qu'ils ont affirmé la misère et au même temps la dignité et la grandeur de l'homme.⁶⁴ En particulier, à propos de cela, Sciacca insiste sur la position non pas chrétienne mais plutôt « mystique » que Leopardi assume alors qu'il embrasse l'idée selon laquelle « tout l'univers ne vaut pas un seul sentiment humain ».⁶⁵

En vertu de l'analyse philologique qu'on a conduit, laquelle montre que l'anthropologie développée par Leopardi est très liée aux *Pensées* de Pascal, on peut postuler une hypothèse : Leopardi a certainement lu dans le 1825 l'édition des *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*, comme il l'a écrit dans la IV liste de lecture, mais, probablement, il a lu des *Pensées* déjà avant cette date.

À la suite de Sciacca, on peut supposer que tous les deux philosophes ont reconnu les limites de la raison, surtout en vertu de la formation chrétienne qu'ils ont reçue, laquelle peut également être l'une des principales raisons pour lesquelles Leopardi aurait pu s'intéresser déjà à partir de sa jeunesse au texte de Pascal.

On peut donc supposer que, en lisant dans le 1820 des fragments du texte de Pascal dans les œuvres de Lamennais et de Madame Lambert, Leopardi souhaitait lire directement les *Pensées*, auxquels il avait librement accès dans la bibliothèque de Recanati, même si - peut-être- sans en faire une lecture continue.

Si la structure du livre de Pascal elle-même se prête à une lecture discontinue, il est possible que l'édition française de l'ouvrage, mentionnée dans la liste de lectures IV, c'est-à-dire l'édition *nouvelle augmentée de beaucoup de Pensées de la Vie de l'Auteur, et de quelques Dissertations*, incluait des parties qui manquaient dans celle italienne, les *Pensieri di Pascal sopra la religion ed alcuni altri soggetti colla vita del medesimo*. Leopardi aurait pu décider de lire l'édition français dans son intégralité en 1825, soit qu'il avait

⁶³ Sciacca, « Leopardi et Pascal ».

⁶⁴ Ibid. Voir aussi Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo*, p. 173, où l'auteur cite page 3171 du *Zibaldone* (12 août 1823). La « philosophie du paradoxe » est la définition utilisée en relation à Leopardi et Pascal aussi par Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone*, p. 16-17.

⁶⁵ Sciacca, « Leopardi et Pascal », p. 134.

lu en entier une traduction partielle en italien, soit qu'il avait fait de cette traduction seulement un lecture partielle et discontinue. Après tout, la langue de Pascal n'est pas autant simple comme celle des auteurs français du XVIII et XIX siècle. Leopardi aurait peut-être eu besoin de lire et de relire les *Pensées* de manière discontinue, avant de se consacrer en 1825 à une lecture complète, quand il maîtrisait le français de manière bien plus qu'optimale.⁶⁶

En dehors de tout cela, si le désir de relire dans son intégralité un texte qui était auparavant lu de manière discontinue ou partielle n'est ni étrange ni en contradiction avec une grande appréciation de l'œuvre de Pascal elle-même, la note suivante du *Zibaldone*, qui est datée de décembre 1820, suggère clairement que Leopardi avait lu personnellement le philosophe français déjà à cette époque :

[...] un style aussi châtié et pondéré qu'il est indispensable à la prose, comme chez Mme de Sévigné, Mme de Lambert, Racine et Boileau, dans leurs écrits en prose, Pascal, etc. D'ailleurs, lorsque ayant lu Pascal on passe ensuite aux philosophes et penseurs modernes, on ne peut que sentir le changement sur ce point.⁶⁷

Dans cette page, l'auteur observe que la prose pascalienne est différente de la prose française moderne, qui a trop d'*enjouement* et d'*esprit*, parce qu'elle est trop proche de la conversation : Leopardi parle si explicitement de l'écriture de Pascal, qu'il est impossible d'écarter l'hypothèse d'une lecture directe de ses *Pensées* déjà en 1820. Il faut donc reconnaître définitivement que Leopardi a lu Pascal au moins à partir de cette date, c'est-à-dire, à partir de la période dans laquelle le philosophe italien remet en question la tradition apologétique et enfin la religion chrétienne tout entière, pour élaborer la théorie du plaisir, qui est déjà partiellement achevée dans l'été de 1820. Ensuite, entre le 1821 et le 1823, Leopardi réévaluera le rôle du cœur et des sentiments comme Pascal mais, contrairement aux *Pensées*, le philosophe italien célébrera aussi celui de l'imagination. Ainsi Leopardi remplacera la théologie classique par une nouvelle esthétique gnoséologique, qui seule peut comprendre la condition humaine.

Comme on l'a dit, s'il y a beaucoup de sujets dont Pascal et Leopardi écrivent d'une manière analogue ou complémentaire, tels que la coutume et

⁶⁶ Sur l'étude des langues fait par Leopardi voir S. Gensini, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna, Il Mulino, 1984.

⁶⁷ *Zibaldone*, p. 375 (2 décembre 1820).

l'habitude,⁶⁸ outre les thèmes mis en évidence par cette analyse,⁶⁹ la lecture des *Pensées* par l'auteur italien n'est pas surprenante, également parce que leurs style peut sans doute avoir fasciné l'auteur d'un *Zibaldone*. En fait, même si les commentaires que Leopardi a écrits au sujet du style et de la sensibilité de Pascal ne sont pas utiles pour rechercher des liaisons conceptuelles entre les deux philosophes, ils sont autant déterminants que ceux au sujet de contenu des *Pensées* pour comprendre la valeur que l'œuvre française a eu chez Leopardi. Si le poète-philosophe italien développe une épistémologie fondée sur l'esthétique et sur la poésie,⁷⁰ on doit reconnaître que le génie poétique et la sensibilité de Pascal, même s'il a choisi de privilégier une prospective théologique, lui ont permis de se rapprocher de la vérité selon Leopardi. Comme on verra dans le dernier paragraphe de ce travail, il y a plusieurs correspondances stylistiques entre leurs œuvres et, donc, une correspondance esthétique et littéraire, inextricablement liée à la méthode philosophique que Pascal et Leopardi ont utilisé ; le choix d'une philosophie paradoxale déterminant chez les deux le choix d'un langage et d'un style lui-même paradoxale.

Une affinité stylistique

La philosophie du paradoxe que Pascal et Leopardi ont développé est la conséquence de l'application d'une méthode paradoxale elle-même, laquelle vise à concilier le cœur avec l'exercice de la raison. En refusant l'idée d'un progrès extérieur fondé sur la raison impuissante et sur la science, tous les deux écrivains ont affirmé les limites du langage géométrique évitant d'écrire un traité philosophique. Dans ce sens, il ne faut pas oublier que le titre du

⁶⁸ M. Piazza, *L'antagonista necessario: la filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano-Udine, Mimesis, 2015. Clairement, si Leopardi avait lu Pascal déjà en 1820, il aurait pu connaître la pensée de Montaigne avec la lecture des *Pensées*. Sur Montaigne et Pascal : L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1945 et B. Croquette, *Pascal et Montaigne*, Paris, Droz, 1974.

⁶⁹ Comme on l'a dit, il faut compléter et approfondir cette analyse avec la consultation des éditions des *Pensées* qui se trouvent dans la Bibliothèque de Recanati.

⁷⁰ Cacciapuoti souligne que, puisque chez Leopardi esthétique et gnoséologie se correspondent, le *Zibaldone* est une œuvre ouverte ; voir Ead., *Dentro lo Zibaldone*, p. 16 et *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi* (Giacomo Leopardi et la perception esthétique du monde), Frankfurt, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009.

premier index du *Zibaldone*, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, évoque l'œuvre de Pascal : cet index a été réalisé par Leopardi en « 1820 ou quelque temps plus tard ». ⁷¹ Il est indispensable réfléchir sur la fonction connotative que ce titre rhématique peut avoir. ⁷²

Comme Cacciapuoti l'explique en répétant les argumentations de Ricœur, ⁷³ dans le *Zibaldone* Leopardi utilise le même langage fondé sur les antonymies de Pascal. ⁷⁴ D'ailleurs, l'écriture des *Pensées* et celle du *Zibaldone* ont la même forme fragmentée, qui échappe aux excès de la raison géométrique, et la même variété des registres stylistiques. Cette dernière est également liée à la recherche d'une méthode paradoxale : par exemple, dans les deux œuvres il y a du lyrisme, des représentations d'états d'âme, des récits fabuleux et des dialogues.

Parfois, les liens stylistiques entre les *Pensées* et le *Zibaldone* sont déterminés par l'utilisation de la Bible comme intermédiaire. Les deux philosophes s'approchent de la Bible pour des raisons différentes, Pascal étaient chrétien, ⁷⁵ Leopardi croyant que les anciennes métaphores bibliques cachent les vérités qui se trouvent dans la nature et que l'homme a oublié au fur et à mesure que la raison s'est développée. ⁷⁶ Cependant, tous les deux réfléchissent autour des images et du langage biblique en les répétant.

⁷¹ E. Peruzzi (ed.), *Zibaldone di pensieri. Edizione fotografica dell'autografo con gli Indici e lo Schedario*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1989-1994, vol. I, p. XXVI.

⁷² G. Genette, *Soglie. I dintorni del testo*, Torino, Einaudi, 1989, p. 90. Par contre, le livre des *Pensées* de Leopardi aurait pu aussi suivre le modèle des *Pensées* de Rousseau, qui sont mentionnées dans la septième liste des lectures léopardiennes. Pacella, «Elenchi di lettura leopardiane», p. 573.

⁷³ P. Ricœur, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 161-71.

⁷⁴ Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone*, p. 16-17 : « [...] come osserva Ricœur, attraverso la forma del pensiero pascaliano basato su antinomie, si pone come come inevitabile la questione radicale del sapere, e cioè se, nel pensiero occidentale, esista una filosofia della contraddizione, del paradosso. Considerazioni, queste, valide per il testo zibaldonico [...] ».

⁷⁵ Sellier explique ainsi le choix pascalienne de la Bible comme model stylistique : « Puisque Dieu a lui-même *parlé*, puisque la Bible est Parole divine, à quoi bon se tourner vers les Aristote ou les Cicéron? "Le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu" (fr. 334-303). *Dieu parle bien de Dieu*. Le modèle absolu de l'auteur d'une *Apologie*, ce sera donc la Bible. Pascal n'est inspiré d'autres écrivains (Montaigne, etc.) que dans la mesure où leur pratique correspondait à la rhétorique du Saint-Esprit dans les livres saints ». Ph. Sellier, « La Bible de Pascal » dans *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 701-720 : p. 710.

⁷⁶ Le rapport entre Leopardi et la Bible a été étudié par P. Rota, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'alti Eldoradi*, Il Mulino, Bologna, 1998 ; L. Novati, *La « Bibbia » di Leopardi*,

En particulier, par rapport au moment rhétorique de l'*inventio*, Sellier affirme que l'argumentation pascalienne avance en analysant les contradictions de la condition humaine, comme le contraste entre les passions ou entre l'aspiration humaine à l'infini et la fugacité des biens finis.⁷⁷ Pour cela, Sellier indique comme modèle du philosophe français *in primis* Salomon et Job, qui selon Pascal « ont le mieux connu et le mieux parlé de la misère de l'homme, l'un le plus heureux et l'autre le plus malheureux, l'un connaissant la vanité des plaisirs par expérience, l'autre la vérité des maux ». ⁷⁸ Leopardi aussi a un rapport profond et continue avec le texte de Salomon et Job dans le *Zibaldone* et même dans toute sa production : à travers eux il examine la question de la souffrance humaine et le thème de la *vanitas vanitatum*.⁷⁹

Le *Zibaldone* n'a pas seulement une correspondance avec l'œuvre française en ce qui concerne l'*inventio* et la *dispositio*, très diversifié comme celle biblique, mais aussi en ce qui concerne l'*elocutio* des *Pensées*. Cette dernière est elle-même dérivée par la Bible : Pascal pratique la répétition typique de la tradition orale des Hébreux⁸⁰ comme Leopardi, qui utilise les parallélismes hébreux dans toute sa production.⁸¹ En effet, la critique a souligné une influence pascalienne aussi dans la production poétique léopardienne, comme par exemple dans la *Ginestra*,⁸² où l'intermédiaire stylistique de la pensée de Pascal est le psaume VIII.⁸³ Comme le philosophe

Torino, Claudiana, 2015; D. Castronuovo, « "Templi deformati" : le preghiere retoriche di Giacomo Leopardi », dans *La sorgente e il rovetto: la Bibbia per il XXI secolo fra storia religiosa e scrittura letteraria*, sous la direction de S. Giombi, num. mon. « Sincronie », 7, 2000, p. 179-192; E. Niccoli, « Parole di Dio e scrittura del nulla: Leopardi e la Bibbia », dans *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, sous la direction de A. Frattini, G. Galeazzi e S. Sconocchia, Roma, Studium, 2001, p. 241-262; B. Salvarani, « Da 'Qohelet' a Leopardi. A proposito di una lunga fedeltà misconosciuta », *ibid.*, p. 263-277.

⁷⁷ Sellier, « La Bible de Pascal », p. 710.

⁷⁸ Pascal, *Pensées*, n. 403.

⁷⁹ Rota, *Leopardi e la Bibbia* ; L. Marcon, *Qohelet e Leopardi, l'infinita vanità del tutto*, Napoli, Guida, 2007.

⁸⁰ Sellier, « La Bible de Pascal », p. 712.

⁸¹ Rota, *Leopardi e la Bibbia*, p. 105-106.

⁸² Sciacca, « Leopardi et Pascal »; Gullace, « Pascal and Leopardi », p. 32.

⁸³ Psaume VIII, 4-5 : « Quand je contemple le ciel, œuvre de tes mains, la lune et les étoiles que tu y as placées, je dis : "Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui, et le fils de l'homme, pour que tu prennes soin de lui?" » ; *La Bible*, Les éditions du Cerf et Société Biblique française, 1998, p. 1291.

français, Leopardi répète dans sa poésie et dans sa prose la célèbre métaphore d'origine biblique de la lumière contre les ténèbres, mais sans la développer sur un plan théologique.⁸⁴

Par ailleurs, on retrouve chez Pascal et Leopardi une métaphore commune : celle du naufrage, qui est toutefois représentée différemment par les deux auteurs. Selon la métaphorologie, la métaphore nautique est liée au concept selon lequel quand l'homme « conduit sa vie et établit ses institutions sur la terre ferme. Pourtant quand il cherche à saisir le mouvement de son existence dans sa totalité il a recours de préférence aux métaphores du voyage en mer et de ses risques ». ⁸⁵ Dans l'œuvre de Pascal la métaphore du naufrage apparaît dans la pensée 199, ⁸⁶ mais elle est aussi impliquée étymologiquement dans l'expression « vous êtes embarqué », ⁸⁷ étudiée par Blumenberg. ⁸⁸ Le philosophe français choisit « la dérive » comme image de la condition humaine paradoxale, c'est à dire de la déchéance de l'homme dans une prospective chrétienne. ⁸⁹ Pierre Magnard souligne que « cette dérive doit donc s'entendre aussi bien subjectivement qu'objectivement » : l'homme est le naufragé du lieu naturel comme dans l'univers infini « le but, que nous avons cru saisir, [...] *branle et nous quitte... échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle* ». ⁹⁰ Blumenberg affirme que la tournure « existentielle » donnée à cette métaphore nautique

⁸⁴ Giulia Abbadessa, « L'allegoria in Leopardi: l'eco dantesca », *Lexicon Philosophicum*, 6, 2018, <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/603>.

⁸⁵ Pascal, *Naufrage avec spectateur*, 1994, Paris, L'Arche, 1979, p. 9.

⁸⁶ Cette pensée est connue avec le titre *Disproportion de l'homme* : « Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre ; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle ; rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l') infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes ».

⁸⁷ Pascal, *Pensées*, n. 233.

⁸⁸ Id., *Naufrage avec spectateur*.

⁸⁹ En effet, on retrouve cette image chez Dante, *Pd.* I, v. 113 (« lo gran mar de l'essere ») e *Pa* III, v. 86 (« ell'è quel mare al qual tutto si move ») : il répète le commentaire de Gregorio di Nazianzo à Ex. 3, 13-14 (« pelog ousias apeiron kai aoriston »), qui a été repris par Giovanni Damasceno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, ecc. Voir S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, p. 93.

⁹⁰ Magnard, *Pascal*, p. 43. Celui en italique est la pensée 199 de Pascal.

a été inventée par Pascal, mais elle est présente aussi dans l'œuvre de Leopardi,⁹¹ notamment dans *L'infinito* qui termine avec le naufrage.

Leopardi et Pascal embrassent deux horizons philosophiques différentes et, pour cela, ils entendent le naufrage de différentes manières. La description que Pascal fait de la dérive humaine est très douloureuse : il faut croire en Dieux et seulement la grâce peut sauver l'homme de sa douleur. Par contre, Leopardi décrit le naufrage comme « doux » :⁹² il n'y a rien de certain qui puisse aider l'homme hors de la nature, mais dans sa contemplation de l'infini et de l'immensité, lorsqu'il se souvient de l'éternité et même s'il ressent sa faiblesse et sa petitesse,⁹³ il peut trouver dans le paradoxe de l'existence une dignité et une douceur.

Comme on le sait, *L'infinito* a été composé avant l'an 1820. Pour cela, évaluer la possibilité d'une influence directe de Pascal sur cette poésie anticiperait la lecture des *Pensées*, que cet article a tenté de reconstruire, mais cela nous ne surprendrait pas beaucoup : comme on l'a souligné en reprenant Petrucci,⁹⁴ au début Leopardi s'approche à Pascal à cause de l'éducation chrétienne de sa jeunesse. *L'infinito* pourrait être le premier texte dans lequel Leopardi s'éloigne du modèle, mais à cette hauteur la médiation de Foscolo est plus probable.⁹⁵ De toute manière, même si l'influence de Pascal est

⁹¹ Leopardi a étudié les Pères de l'Église, comme on le voit dans le *Zibaldone* ; S. Gentili, *Novecento scritturale: la letteratura italiana e la Bibbia*, Roma, Carocci, 2016.

⁹² Leopardi, *Infini*, v. 15 (« il m'est doux de faire naufrage dans cette mer »), dans Id., *Poésies et Œuvres morales de Leopardi* traduit par F. A. Aulard, Alphonse Lemmerre, 1880, p. 270.

⁹³ Ibid. L'expérience du naufrage est développée par Leopardi en présence des silences suprahumains. Pascal écrit à propos du silence éternel dans la pensée 201 : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* », mais cette pensée n'était pas dans l'édition de Port Royale, donc il est difficile de dire s'elle pouvait se trouver dans l'édition des *Pensées* qui était dans la Bibliothèque de Recanati.

⁹⁴ Petrucci, *Leopardi e il cristianesimo*, p. 171.

⁹⁵ L'influence de Pascal sur *L'infini* est notamment indirecte, parce que la pensée 427 de Pascal (« Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment ; et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans savoir pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de tout celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour [...] ») a été traduite par Foscolo, qui l'introduit dans *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, à partir de l'édition imprimée à Zurigo. Voir G. Leopardi, *Canti*, note di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, Milano, Rizzoli, 2016, p. 272.

probablement active seulement à partir de 1820, le modèle philosophique pascalien semble aussi important pour Leopardi que le modèle littéraire de Foscolo lui-même, lequel est encore moins cité par le poète de Recanati que l'auteur français.⁹⁶

En effet, il y a un autre procédé rhétorique commun aux deux écrivains, c'est-à-dire l'ironie, laquelle est présente même dans le langage biblique. En particulier, les deux philosophes recourent surtout à la litote, à l'hyperbole ironique, à l'antiphrase, au sarcasme, et à la *permissio*, qui est un encouragement ironique à l'adversaire. Ce dernier procédé rhétorique est utilisé par Leopardi surtout dans les *Operette Morali*, en particulier dans le *Dialogo di Tristano e di un Amico*, qui a été écrit après la lecture des *Provinciaux* de Pascal, noté par Leopardi dans la septième liste des lectures.⁹⁷

Par ailleurs, les deux écrivains utilisent l'ironie socratique pour dénoncer l'hypocrisie et la fausseté, et pour ainsi rechercher la vérité.⁹⁸ Contrairement à l'ironie galante de Fontenelle et à l'ironie agressive de Voltaire,⁹⁹ on peut également observer que chez Pascal et Leopardi l'ironie est essentiellement fonctionnelle surtout au développement d'une philosophie du paradoxe : elle permet d'accepter la contradiction, par exemple en mobilisant l'amour propre contre lui-même.¹⁰⁰ Donc, chez les deux philosophes l'ironie n'est pas seulement un choix stylistique, car elle cache aussi un message moral. Cependant, il faut préciser que chez Leopardi l'ironie a une connotation différente de celle chez Pascal. Comme *Éléandre* l'explique dans le conte moral *Dialogue de Timandre et d'Éléandre*, l'ironie

⁹⁶ P. Italia, « Foscolo in Leopardi: i "Sepolcri" e le canzoni "patriottiche" », dans *Atti del convegno di Gargano del Grada 29 settembre-1 ottobre 2005*, sous la direction de G. Barbarisi e W. Spaggiari, Milano, Cisalpino-Istituto Editoriale Universitario, 2006, p. 721-740. I. Scaramucci, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano, IPL, 1972.

⁹⁷ G. Pacella, « Elenchi di letture leopardiane », p. 573.

⁹⁸ G. Abbadessa, « La satira di Leopardi contro l'Ottimismo di Leibniz : per un'ironia più che romantica », dans *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, Universität Bonn 18-20 Juli 2019, à paraître.

⁹⁹ R. Ciampi, *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea, 2001.

¹⁰⁰ Sur l'ironie chez Leopardi voir Cellerino, « Le Operette morali », p. 303-354 ; E. Russo, *Ridere del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2017. Sur Pascal voir J. Mesnard, chapitre « l'Ironie », dans *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1976, p. 277-299 ; G. Ferreyrolles, « L'ironie dans les «Provinciales» de Pascal », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 38, 1986, p. 39-50.

de l'auteur italien constitue la réponse finale au mal présent dans la nature, lorsque le philosophe français indique comme réponse final la foi en Dieu.¹⁰¹

Pour conclure, la comparaison stylistique entre les deux philosophes nous autorise à postuler l'idée que l'influence des *Pensées* chez Leopardi est liée à l'appréciation que le poète italien montre pour la pensée paradoxale de Pascal autant que pour son style, lequel se félicite de la contradiction sans la banaliser.

BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE:

- Leopardi, Giacomo, *Poesies et Œuvres morales de Leopardi* traduit par F. A. Aulard, Paris, Alphonse Lemerre éditeur, 1880.
- Leopardi, Giacomo, « Zibaldone », in *Leopardi. Tutte le opere*, a cura di Walter Binni con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969 (*Zibaldone* traduit de l'italien, présenté et annoté par Bertrand Schefer, Paris, Edition Allia, 2003).
- Leopardi, Giacomo, *Canti*, note di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, Milano, Rizzoli, 2016.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Général Française 1972.
- La Bible*, Paris, Les éditions du Cerf et Société Biblique française, 1998.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE:

- Abbadessa, Giulia, « L'allegoria in Leopardi : l'eco dantesca », *Lexicon Philosophicum*, 6, 2018, <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/603>.
- Abbadessa, Giulia, « La satira di Leopardi contro l'Ottimismo di Leibniz : per un'ironia più che romantica », dans *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, Universität Bonn 18-20 Juli 2019, à paraître.
- Blumenberg, Hans, *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'arche éditeur, 1994 (*Schiffbruch mit Zuschauer*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1979).
- Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1945.
- Cacciapuoti Fabiana, *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi (Giacomo Leopardi et la perception esthétique du monde)*, Frankfurt, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009.
- Cacciapuoti, Fabiana, *Dentro lo Zibaldone: il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010.
- Castronuovo, David, « "Templi deformi": le preghiere retoriche di Giacomo Leopardi », dans *La sorgente e il rovetto: la Bibbia per il XXI secolo fra storia religiosa e scrittura letteraria*, sous la direction de Samuele Giombi, num. mon. «Sincronie», 7, 2000, p. 179-192.

¹⁰¹ Abbadessa, « La satira di Leopardi contro l'Ottimismo di Leibniz ».

- Cellerino, Liana, « Le Operette morali », dans *Letteratura italiana Einaudi. Le opere*, Torino, Einaudi, 1995, p. 303-354.
- Ciampi, Riccardo, *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea, 2001.
- Croquette, Bernard, *Pascal et Montaigne*, Paris, Droz, 1974.
- Dolfi, Anna, « La socio-antropologia del reale e il mito del testo (intorno a una lettura di Madame della Lambert) », dans Ead. *Ragione e passione. Fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Roma, Bulzoni, 2000, p. 137-150.
- Fenoglio, Chiara, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.
- Ferreyrolles, Gérard, « L'ironie dans les "Provinciales" de Pascal », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1986.
- Ferreyrolles, Gérard, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, coll. « Lumière classique », 1995.
- Folena, Pietro, *L'italiano in Europa. Esperienze linguistiche del Settecento*, Torino, Einaudi, 1983.
- Gaetano, Raffaele, *Giacomo Leopardi e il sublime: archeologia e percorsi di una idea estetica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- Genette, Gérard, *Soglie. I dintorni del testo*, Torino, Einaudi, 1989.
- Gentili, Sonia, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005.
- Gentili, Sonia, *Novecento scritturale: la letteratura italiana e la Bibbia*, Roma, Carocci, 2016.
- Gensini, Stefano, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Gullace, Giovanni, « Pascal and Leopardi: some relationships », *Italica*, 32 (1), 1955, p. 27-37.
- Italia, Paola, « Foscolo in Leopardi: i "Sepolcri" e le canzoni "patriottiche" », dans *Atti del convegno di Gargano del Grada 29 settembre-1 ottobre 2005*, sous la direction de Gennaro Barbarisi et William Spaggiari, Milano, Cisalpino-Istituto Editoriale Universitario, 2006, p. 721-740.
- Lafuma, Louis, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, ed. de Luxembourg, 1954.
- Mesnard, Jules, « l'Ironie », dans Id., *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1976, p. 277-299.
- Magnard, Pierre, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, La table ronde, 2007.
- Moneta, Marco, *L'officina delle aporie, Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- Marcon, Loretta, *Qobélet e Leopardi, l'infinita vanità del tutto*, Napoli, Guida 2007.
- Muñiz Muñiz, María De Las Nieves, « Letture di Leopardi fra le righe dello Zibaldone. Aggiunte all'annotazione di Giuseppe Placella », *Strumenti critici*, 28 (1), 2013, p. 27-53.
- Negri, Antimo, *Leopardi, un'esperienza cristiana*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 1997.
- Niccoli, Elena, « Parole di Dio e scrittura del nulla: Leopardi e la Bibbia », dans *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, sous la direction

L'écho des Pensées de Pascal chez Leopardi

- de Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi et Sergio Sconocchia, Roma, Studium, 2001, p. 241-262.
- Novati, Laura, *La « Bibbia » di Leopardi*, Torino, Claudiana, 2015.
- Pacella, Giuseppe, « Elenchi di letture leopardiane », *Giornale storico della letteratura italiana*, 143, 1966, p. 557-577.
- Petruzzi, Paolo, *Leopardi e il cristianesimo: dall'Apologetica al Nichilismo*, Macerata, Quodlibet, 2009.
- Piazza, Marco, *L'antagonista necessario: la filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.
- Pineri, Riccardo, *Leopardi et le retrait de la voix*, Paris, Vrin, collection « Essais d'art et de philosophie », 1994.
- Piras, Tiziana, « Leopardi riscrive la Bibbia », dans *La Bibbia nella letteratura italiana*, vol. I: *Dall'Illuminismo al Decadentismo*, sous la direction de Pietro Gibellini et Nicola di Nino, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 187-210.
- Prete, Antonio, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- Ricœur, Paul, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- Rota, Paolo, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'alti Eldoradi*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Russo, Emilio, *Ridere del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- Salvarani, Brunetto, « Da 'Qohelet' a Leopardi. A proposito di una lunga fedeltà misconosciuta », dans *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, sous la direction de Alberto Frattini, Giancarlo Galeazzi e Sergio Sconocchia, Roma, Studium, 2001, p. 263-277.
- Scaramucci, Ines, *La dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano, IPL, 1972.
- Sciacca, Michele Federico, « Leopardi et Pascal », *La table ronde*, numéro spécial: *Le tricentenaire de la mort de Pascal*, 171, 1962, p. 122-136.
- Sellier, Philippe, « La Bible de Pascal », dans *Le Grand Siècle et la Bible* sous la direction de Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 701-720.

GIULIA ABBADESSA
Università degli Studi di Firenze
giulia.abbadessa@unifi.it

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas



VALERIA AULETTA

WELT, NATUR E KOSMOS NELLE GESAMMELTE ABHANDLUNGEN DI KARL LÖWITH

ABSTRACT: In 1960 Karl Löwith publishes the *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, a multiform work that consists of several previously published contributions. Starting from the analysis of the word *Welt* in this work, it will be identified the fundamental issues addressed by the philosophy of Karl Löwith following the common thread that binds his writings and focusing the programmatic direction towards which his philosophy tends. From the analysis three fundamental meanings related to the word *Welt* will emerge: in reference to history, anthropology and nature. Getting into the details of these three meanings will show how the concept of 'world in general' for the philosopher is inextricably linked to that of the world of nature and how other meanings depend on it.

SOMMARIO: Nel 1960 Karl Löwith pubblica le *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, opera multiforme che si compone di diversi contributi già precedentemente apparsi. A partire dall'analisi della parola *Welt* nell'opera in questione saranno individuati i nodi fondamentali affrontati dalla filosofia di Karl Löwith seguendo il filo conduttore che lega i suoi scritti e focalizzando l'indirizzo programmatico verso cui la sua filosofia tende. Dall'analisi emergeranno tre significati fondamentali correlati alla parola *Welt*: in riferimento alla storia, all'antropologia e alla natura. Entrando nel dettaglio di queste tre accezioni si mostrerà come il concetto di 'mondo in generale' per il filosofo sia indissolubilmente legato a quello di mondo della natura e come gli altri significati dipendano da quest'ultimo.

KEYWORDS: Karl Löwith; Critique of Historical Existence; World; Cosmology; Nature

ARTICLES - LPh 7, 2019

ISSN 2283-7833

<http://lexicon.cnr.it/>

1. Introduzione

Quando nel 1952 Karl Löwith, dopo un esilio di quasi vent'anni dovuto alle leggi razziali, torna in Germania per insegnare filosofia all'università di Heidelberg, stabilire nuovamente un confronto con il mondo accademico tedesco si trasforma in uno stimolo a elaborare una rilettura del suo tortuoso percorso filosofico.¹ Le opere che appartengono a quest'ultima fase della produzione dell'autore, e che ricoprono l'arco del ventennio precedente alla sua morte nel 1973, posseggono infatti la caratteristica comune di una lucida visione retrospettiva e programmatica sul suo stesso lavoro. Un'importante testimonianza di questo è contenuta nel *Curriculum vitae*² redatto dall'autore nel 1959 in occasione della sua presentazione all'Heidelberger Akademie der Wissenschaften. In questo breve testo Löwith passa infatti in rassegna la sua carriera filosofica enunciandone le caratteristiche fondamentali nella prospettiva di renderne conto. Sulla stessa linea di continuità vengono ricondotti dall'autore la sua iniziazione filosofica all'interno della fenomenologia di Husserl, il suo avvicinamento alla filosofia heideggeriana, il suo studio di Marx e del mondo capitalistico-borghese e la critica al rapporto tra filosofia e teologia che, passando per il confronto con i testi di Heidegger, si rivolge poi alla filosofia della storia attraverso l'esame critico del pensiero di Hegel e Nietzsche.

Der gedankliche »Lebenslauf« scheint mir damit an eine folgerichtiges Ende und auf Umwegen zum wahren philosophischen Anfang zu kommen. Er führte von der Analyse der nächsten Mitwelt über die Welt der bürgerlichen Gesellschaft und die Geschichte von Hegel zu Nietzsche, dessen »neue Weltauslegung« in der Lehre von der »ewigen Wiederkehr« gipfelt, zur Weltgeschichte in der Abhebung vom Heilsgeschehen und schließlich zur Frage nach der Welt überhaupt, innerhalb derer es den Menschen und seine Geschichte gibt.³

¹ Per approfondire il rapporto tra Löwith e la Germania nazista si rimanda all'autobiografia dell'autore, Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986, trad. it. Enzo Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il saggiatore, 1995.

² K. Löwith, "Curriculum vitae", in Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, p. 146-157.

³ Ibid., p. 156. "Con questo mi sembra che il mio 'curriculum' ideale sia giunto ad una fine coerente e, per vie indirette, al vero inizio filosofico. Esso mi ha portato dall'analisi del *mondo del nostro prossimo*, attraverso il *mondo della società borghese* e la *storia* da Hegel a Nietzsche, la cui 'nuova interpretazione del mondo' culmina nella

In continuità con quanto affermato nelle righe precedenti, è da leggere l'intento che Löwith si propone in un testo apparso ad un anno di distanza (1960) con il titolo *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*.⁴ Quest'opera, suddivisa in otto capitoli, è una raccolta che unisce e rielabora diversi lavori, molti dei quali già apparsi precedentemente in forma di articoli e saggi, ricoprenti un arco di tempo della produzione filosofica löwithiana di 27 anni. Il primo capitolo *Max Weber und Karl Marx* data la sua prima apparizione al 1932, mentre due sono gli scritti più recenti redatti in occasione della pubblicazione del libro stesso: il quinto capitolo *Mensch und Geschichte* e l'ultimo *Welt und Menschenwelt*.⁵ Oltre a lasciare intendere la continuità fondamentale che appartiene alla produzione löwithiana fin dai suoi primi inizi filosofici, la struttura di quest'opera rivela la prospettiva verso cui la filosofia dell'autore tende e si indirizza. Alla luce di ciò è davvero possibile ritenere questo uno dei punti d'accesso più significativi per comprendere la filosofia di Karl Löwith *in toto*. Nelle *GA* assistiamo al compimento della maturità

dottrina dell'«eterno ritorno», fino alla *storia universale* nella sua filiazione dalla storia della salvezza, e infine al problema del *mondo in quanto tale*, entro il quale esiste l'uomo e la sua storia" (trad. it., p. 203).

⁴ Poiché l'opera in questione, costituita da diversi saggi già parzialmente editi, non appare in forma unitaria nell'edizione completa degli scritti löwithiani (K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, IX voll., Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988) si farà riferimento alla sua prima edizione: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, trad. it. A. L. Künkler Giavotto, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967. D'ora in avanti l'opera tedesca sarà indicata dalla sigla *GA* mentre i riferimenti alla stessa nella traduzione italiana saranno riportati con la sigla "trad. it." nelle note (nella traduzione italiana viene omissa, secondo il desiderio esplicito dell'autore, il secondo capitolo *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"*).

⁵ In ordine cronologico di pubblicazione: K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67 (1-2), 1932; "Der Okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt", *Internationalen Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 2, 1935 (pubblicato sotto lo pseudonimo di Hugo Fiala); K. Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (1), 1942; K. Löwith, "Friedrich Nietzsche, nach sechzig Jahren", in Friedrich Nietzsche (ed.), *Nietzsche: Auswahl und Einleitung: Karl Löwith*, Frankfurt, Fischer Bücherei, 1956; K. Löwith, "Natur und Humanität des Menschen", in Klaus Ziegler (ed.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen: Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; K. Löwith, "Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", in *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1959 (cfr. Heinz Lubasz, "Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz", *History and Theory*, 2, 1962, p. 209-217).

filosofica dell'autore nel passaggio dal punto di vista critico decostruttivo, originariamente proprio della filosofia löwithiana, verso l'approdo a quello che a detta di Löwith rappresenta 'il vero inizio filosofico', *der wahre philosophischer Anfang*.

Die hier vereinigten Abhandlungen sind im Laufe von siebenundzwanzig Jahren entstanden. Ihre sachliche Zusammengehörigkeit ergibt sich aus der Konsequenz ihres Ausgangs: von der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt des Menschen über die Kritik der "geschichtlichen Existenz" zur Frage nach der Natur des Menschen innerhalb der natürlichen Welt.⁶

Come si legge in questa premessa, l'autore individua nella polarità tra il mondo storico sociale umano e il mondo naturale, il senso della continuità dei suoi diversi interessi filosofici. Nel definire il concetto di *Welt* all'interno delle *GA* verrà a delinarsi al contempo il tragitto stesso che Löwith sente di aver percorso all'interno della sua riflessione.

L'intento esplicito dell'opera in questione consiste, come Löwith asserisce, nel proporre la domanda circa la 'natura' dell'uomo entro il contesto del mondo naturale. Questo proposito però può essere realizzato secondo l'autore solamente attraverso una critica dell'esistenza storica, cioè attraverso un ripensamento problematico dell'autointerpretazione che l'uomo moderno fornisce di se stesso.⁷ In questa direzione è interessante soffermarsi sulla struttura delle *GA*. È infatti delineabile in prima istanza una suddivisione dell'opera in due parti. I primi quattro capitoli sono esplicitamente dedicati all'interpretazione di alcuni autori fondamentali nel cui pensiero, secondo Löwith, arriva a manifestarsi il contesto

⁶ Löwith, "Vorbemerkung", in *GA*. "I contributi qui raccolti sono nati nel corso di ventisette anni. La loro concreta coesione deriva dalla coerenza del loro esito: dal mondo storico-sociale dell'uomo attraverso la 'critica dell'esistenza storica' fino alla questione sulla natura dell'uomo all'interno del mondo naturale." (trad. mia, la *Prefazione* che compare nella traduzione italiana è infatti una variante adeguata alla pubblicazione dell'opera in Italia).

⁷ È interessante notare come, nonostante Löwith si distanzi criticamente dalla filosofia dei suoi maestri Husserl e Heidegger, rimangano invariate, anche nella produzione più matura dell'autore, alcune premesse metodologiche della fenomenologia. Per risalire all'origine del confronto tra Löwith e la fenomenologia si veda: K. Löwith, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III: *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, p. 1-32. Per approfondire il rapporto tra Löwith e la fenomenologia cfr. R. Cristin, "Teoria e scepsi. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 109-125; E. Fink, "Karl Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 103-105.

problematico dell'interpretazione moderna dell'uomo e del mondo. È inoltre importante notare come questi capitoli spiccatamente interpretativi, ad eccezione significativa di quello su Nietzsche,⁸ che come vedremo costituisce un importante punto di snodo, appartengano alla produzione löwithiana meno recente. La stesura dei restanti capitoli, di natura più accentuatamente teoretica, è invece molto ravvicinata nel tempo. Di questi quattro due sono inediti (*Mensch und Geschichte* e *Welt und Menschenwelt*) e non a caso vengono posti ad apertura e chiusura di questa seconda parte, come a voler precisare il significato degli altri due saggi precedentemente apparsi *Natur und Humanität des Menschen* (1957) e *Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt* (1959) entro l'idea generale dell'opera. Con *Mensch und Geschichte* Löwith viene quindi ad introdurre il cuore teoretico delle *GA*, cuore teoretico che arriverà a compimento nella trattazione dell'ultimo capitolo *Welt und Menschenwelt*. Tale considerazione trova riscontro qualora ci si soffermi ad analizzare in dettaglio alcuni dati che emergono dal testo. È possibile innanzitutto notare una sproporzione delle occorrenze della parola *Welt*, che appare complessivamente nel testo (composto da 111.874 parole) 865 volte,⁹ nel confronto tra i primi quattro capitoli e i restanti. Negli ultimi quattro saggi la percentuale rispetto alle occorrenze totali si aggira intorno al 70 per cento. Il tutto assume ancor più significato tenendo conto del fatto che i primi capitoli contano una quantità di parole maggiore rispetto ai successivi (rispettivamente 66.468 e 45.167). Tale sproporzione rimane costante anche rispetto a quei termini quali *Natur* e *Kosmos* che spesso assumono, come si vedrà, la valenza di sinonimi della parola *Welt* in una

⁸ È Löwith stesso a definire *besondere und ausgezeichnete* ('particolare ed eccezionale') il valore che l'opera di Nietzsche riveste all'interno della sua filosofia (Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, p. 150). La vastissima produzione di Löwith dedicata a Nietzsche è raccolta in: Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI: *Nietzsche*, 1987.

⁹ Il sostantivo *Welt* appare totalmente in forme non composte 738 volte. La stima di 865 occorrenze è stata calcolata sottraendo le occorrenze dell'aggettivo *weltlich* e delle sue declinazioni. I sostantivi composti più significativi che contengono la parola *Welt* con le relative occorrenze sono i seguenti: *Menschenwelt*: 30, *Mitwelt*: 16, *Naturwelt*: 9, *Umwelt*: 24, *Weltall*: 8, *Weltanschauung*: 7, *Weltbegriff*: 15, *Weltgeschichte*: 44, *Weltgeist*: 8, *Weltkrieg*: 12, *Weltordnung*: 7, *Weltraum*: 3. Si tenga conto che in più di un caso la traduzione dei termini sopraelencati è resa nella traduzione italiana attraverso la parola 'universo', 'universale' come nel caso di *Weltgeschichte* (storia universale); non esiste quindi una corrispondenza assoluta tra il termine 'mondo' e *Welt*.

delle sue principali accezioni. Il sostantivo *Natur* ricorre nel testo 368 volte, con una percentuale del 70 per cento negli ultimi quattro saggi, mentre la parola *Kosmos*, che appare 64 volte totali si presenta con una percentuale di 89 per cento in più nei capitoli conclusivi rispetto ai primi. Merita di essere qui notato fin da subito che quest'ultima parola risulta essere spesso accompagnata dall'aggettivo *physisch*;¹⁰ rilievo quest'ultimo che acquisirà un significato che verrà chiarito in seguito. Fermo restando che Löwith utilizzi il termine *Welt* entro ambiti tematici molto diversi, il significato di 'mondo in generale', che è il senso inteso più di frequente, possiede sempre una stretta correlazione con quello di 'natura'.

Entrando nel merito della questione tre sono i principali ambiti, già enunciati nella premessa dell'autore sopracitata, in cui viene intesa la parola *Welt* nelle *GA*: *gesellschaftlich-geschichtliche Welt* ovvero il mondo sociale e storico, entro cui possiamo ricondurre tanto l'analisi del mondo economico borghese condotta nel primo capitolo dedicato a Weber e Marx, quanto la trattazione sulla problematica della storia in generale presente negli ultimi saggi; *Menschenwelt* ossia il mondo umano che appare in riferimento alla problematica antropologica e infine il *natürliche Welt*, il mondo naturale.

Nei tre paragrafi successivi mi propongo quindi di seguire tale suddivisione, al fine di specificare il significato di queste tre principali accezioni del termine presenti nelle *GA*. In questo modo, oltre a specificare il senso di due tematiche decisive nella filosofia dell'autore (la critica allo storicismo e la domanda antropologica), emergerà il ruolo centrale che assume la questione circa il mondo della natura in Karl Löwith.

2. Il mondo della storia

Il tema della storia attraversa come problematica l'intera bibliografia löwithiana¹¹ trovando la sua espressione più compiuta nei due capolavori *Von Hegel zu Nietzsche* del 1947 e *Meaning in History: the theological*

¹⁰ L'aggettivo in questione occorre 15 volte collegato alla parola *Kosmos*, esso è rispetto ad altri aggettivi (quali *lebendig*, *ewig*, *griechisch*) quello rintracciabile con maggior frequenza.

¹¹ Cfr. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1983; vol. IV: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1988; vol. VII: *Jacob Burckhardt*, 1984.

implications of the philosophy of History del 1949. La storia, scrive Löwith riprendendo un'affermazione di Benedetto Croce, è divenuta nella modernità "l'ultima religione dei colti".¹² Questo concetto rappresenta cioè il punto di partenza fondamentale attraverso cui l'uomo moderno interpreta se stesso, nonostante il rapporto tra uomo e storia non costituisca un legame tanto essenziale quanto quello tra uomo e mondo in generale.

Der Titel "Mensch und Geschichte" soll die Frage nach dem Verhältnis des einen zum anderen andeuten. Das harmlose "und", welches Mensch und Geschichte zusammenhält, ist ein Problem. In der Verbindung von "Mensch und Welt" zeigt das "und" eine Verbindung an, die für den Menschen wesentlich ist, aber nicht für die Welt. Denn die natürliche Welt läßt sich ohne eine ihr nötige Beziehung zum Dasein von Menschen denken, aber kein Mensch ist denkbar ohne Welt. Wir leben vom ersten bis zum letzten Atemzug welthaft. Wir kommen zur Welt – sie kommt nicht zu uns – und wir scheiden aus ihr, während sie selber weiter besteht.¹³

Löwith considera la moderna riduzione del mondo a mondo storico come il frutto di un'interpretazione che può essere a sua volta storicizzata, poiché la sua base non si fonda su altro se non nella fede che la storia costituisca l'unico ambito in cui si palesi un senso e un significato universale soggetto alla comprensibilità umana. In opposizione a tale concezione la storia potrebbe altresì essere vista come "l'accadere pubblico-politico, riguardante le gesta e i destini dei popoli",¹⁴ nella modalità in cui tale concetto venga a stabilire un legame immediato con l'accadere politico e il costante e continuo alternarsi dei successi e fallimenti delle vicissitudini umane. Il collegamento tanto spontaneo che sussiste nel pensiero moderno tra uomo e storia, afferma l'autore, "deriva da un pensiero nato solo centocinquant'anni fa e che perciò un giorno potrà cessare di vivere".¹⁵

Che il pensiero moderno guardi alla storia in un senso privilegiato, appare tanto più evidente qualora si operi un confronto tra quest'ultimo e quello antico. È il concetto stesso di storia ad aver subito una modificazione

¹² Löwith, *GA*, p. 160 (trad. it., p. 212).

¹³ *Ibid.*, p. 152. "Il titolo *Uomo e Storia* indica la questione del loro rapporto. L'innocente 'e' che congiunge uomo e storia rappresenta un problema. Congiungendo 'uomo e mondo' l' 'e' indica un legame essenziale per l'uomo, ma non per il mondo. Dal primo sino all'ultimo respiro noi viviamo vincolati al mondo. Noi veniamo al mondo – esso non viene a noi – e lasciamo il mondo, mentre esso continua a sussistere." (trad. it., p. 201).

¹⁴ *Ibid.*, p. 152 (trad. it., p. 201).

¹⁵ *Ibid.*, p. 153 (trad. it., p. 203).

profonda di significato rispetto al pensiero greco, acquisendo nella modernità quella centralità che ora assumiamo a problema. La filosofia greco-classica rappresenta per Löwith un punto di riferimento fondamentale, che permette di operare quel distacco critico dall'interpretazione moderna a cui aspira lo sguardo decostruttivo dell'autore. È proprio sulla base di questo confronto che Löwith nelle *GA* arriva a definire il concetto di storia e di mondo storico per opposizione rispetto al concetto di mondo della natura, il cui rimando nella filosofia classica rimane invece sempre evidente.

Die klassische Philosophie, von den Vorsokratikern bis zu Lukrez, dachte die Welt und den Menschen nicht im zeitlichen Horizont der Geschichte und ihrer zufälligen Geschehnisse, sondern im ewigen Umkreis der *Physis*, die so ist, wie sie ist, und nicht anders sein kann. [...] Die Geschichte der Kultur und Barbarei, des Aufgangs und Niedergangs von politischen Reichen, wird von den klassischen Historikern innerhalb des sie umfassenden Wirkens der *physis* und im Hinblick auf die menschliche Natur gesehen und ist selbst ein natürliches Geschehen, ein sich beständig wiederholendes Entstehen und Vergehen.¹⁶

In continuità con questa visione un filosofo come Aristotele aveva infatti definito l'uomo complementariamente come ζῶν λόγον ἔχον e ζῶν πολιτικόν nel senso in cui queste "determinazioni dell'essere umano in base al λόγος e alla πόλις non accennano affatto alla storia".¹⁷ L'uomo è aristotelicamente uomo solo in quanto è uomo sociale, ossia la sua natura si palesa "partecipando con gli altri la propria vita, mediata dalla comunicazione linguistica".¹⁸ Ciò che emerge da tali definizioni è che la capacità dell'uomo di discorrere, ragionare e stabilire un contatto di tipo politico con i suoi simili, è essenzialmente legata alla sua natura animale. Tanto più notevole risulta essere il fatto che Aristotele, nonostante il suo legame alle vicende politiche del suo tempo in quanto precettore di

¹⁶ Ibid., p. 184. "Nella filosofia classica, dai presocratici fino a Lucrezio, il mondo e l'uomo venivano pensati non nell'orizzonte temporale della storia con i suoi destini contingenti, ma nella sfera eterna della φύσις, che è come è e non può essere altrimenti. [...] La storia della civiltà e della barbarie, dell'ascesa e del tramonto di imperi viene vista dagli storici classici entro l'operare della φύσις che abbraccia anche la storia e in riferimento alla natura umana, onde la storia stessa viene considerata come accadere naturale, sorgere e perire costantemente ricorrenti." (trad. it., p. 248-249).

¹⁷ Ibid., p. 153 (trad. it., p. 203).

¹⁸ Ibid. (trad. it., ibid.).

Alessandro Magno, non arrivò mai a sistematizzare filosoficamente gli accadimenti storici in modo da lasciare intendere il loro rimando ad una realtà ultima. È il cosmo a rappresentare la realtà massima a cui rivolgersi attraverso la visione teoretica della filosofia.¹⁹ Per i Greci non può esistere un vero e proprio sapere storico; è l'ordine alla base del cosmo a possedere quel λόγος intorno a cui il discorso filosofico prende le mosse e, solo in conformità a quest'ultimo, può poi essere interpretato anche l'andamento storico umano. In altre parole è l'eternità del cosmo fisico e naturale ad essere la base della comprensione dell'accadere temporale e fortuito dell'uomo sulla terra.

Diversamente dalla prospettiva classica, ove la filosofia non si interpreta come filosofia della storia, la visione moderna interpreta la storia in termini di progresso sistematico 'verso una meta ultima'. Tale tendenza è già riscontrabile, rileva Löwith, nel pensiero di Gianbattista Vico il quale è tra i primi ad aver stabilito una distinzione fondamentale tra mondo della natura (incomprensibile per l'uomo) e mondo della storia, definitivamente umano, entro il quale la riflessione filosofica può muoversi alla ricerca di un senso.²⁰ I tratti generali di questa interpretazione rimangono per lo più invariati all'interno del pensiero moderno. Dalla fede nel progresso dei positivisti, all'imponente sistematizzazione della storia universale in Hegel; dall'analisi critica di Marx del mondo storico-sociale umano passando per lo storicismo di Dilthey fino a *Sein und Zeit* di Heidegger, il quale ha il merito di aver messo in evidenza il fatto che l'uomo dei giorni nostri interpreti l'essere a partire dal tempo. L'origine di questa discrepanza d'interpretazione tra il mondo classico e quello moderno deve essere in ultimo ricercata, secondo Löwith, nell'introduzione di premesse proprie del pensiero teologico giudeocristiano entro il discorso filosofico.

Daß der Mensch geschichtlich existiere, ist eine Behauptung der jüngsten Vergangenheit, die ihre fernste Herkunft im theologisch-anthropologischen Weltbegriff des Christentums hat. Nur wenn der physische Kosmos zu einer Schöpfung Gottes wird, kann aus der Urgeschichte, welche die Schöpfung von Welt

¹⁹ "Hegel hat in Napoleon den "Weltgeist" der Weltgeschichte auf einem Pferde durch die Straßen von Jena reiten sehen: es ist nicht denkbar, daß Aristoteles in Alexander den Logos des Kosmos erblickt haben könnte". (Ibid., p. 231)

²⁰ Cfr. Löwith, "Vico", *Sämtliche Schriften*, vol. II: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1983, p. 125-149.

und Mensch ist, auch die Idee einer "Weltgeschichte" hervorgehen, die sich dann schließlich im Menschen als einer "geschichtlichen Existenz" konzentriert.²¹

Caratteristica fondamentale del cristianesimo è infatti il suo essere *antropomorfo* nella modalità in cui la creazione di Dio ha come fine l'uomo e la sua salvezza, il cui raggiungimento viene a compiersi attraverso un processo storico di rivelazione progressiva della verità trascendente di Dio nel mondo. Diversamente dalla ciclicità eternamente ricorrente dei Greci, la visione cristiana introduce quindi una prospettiva lineare del tempo che ha come inizio la creazione e che termina nella promessa divina proiettata verso un futuro escatologico.

La nostra esperienza della storia è dunque vincolata in termini teologici, laddove parallelamente la visione greca era ancora vincolata cosmologicamente. E tuttavia non è propriamente la teologia a rendere conto in modo definitivo del processo in atto nella metafisica moderna, quanto piuttosto la secolarizzazione dei suoi ideali, ossia la trasposizione di principi teologici in una direzione mondana, tale da arrivare ad eliminare il riferimento trascendente a Dio e mantenere il fondamentale antropocentrismo che caratterizza la visione biblica del mondo.²²

In der Antike und im Christentum war die Erfahrung der Geschichte noch gebunden, geordnet und begrenzt: im griechischen Denken durch die Ordnung und den Logos des physischen Kosmos, *kosmologisch*; im christlichen Glauben *theologisch*, durch die Schöpfungsordnung und den Willen Gottes. Erst mit der Auflösung dieser beiden vormodernen Überzeugungen kam der Glaube an die Geschichte als solche, der Historismus, zur Existenz. [...] Der Glaube an die Geschichte ist ein Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Kosmo-theologie des Altertums und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, die beide der Geschichte einen

²¹ Löwith, *GA*, p. 154. "Che l'uomo esista storicamente è una affermazione del passato più recente, la cui più remota origine va ricercata nel concetto teologico-antropologico del mondo, quale si trova nel cristianesimo. Solo quando il cosmo fisico diventa una creazione di Dio, dalla storia arcaica, ossia quella della creazione del mondo e dell'uomo, può sorgere anche l'idea di una 'storia universale', che finisce col concentrarsi sull'uomo, inteso come 'esistenza storica'." (trad. it., p. 203-204).

²² Per approfondire il problema del cristianesimo e della sua secolarizzazione in Löwith cfr. A. Coratti, *Karl Löwith e il discorso del cristianesimo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012; G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione: Karl Löwith e la modernità*, Milano, Mimesis, 2015.

Rahmen gaben und einen nichtgeschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses.²³

Nonostante tuttavia nel pensiero moderno si assista a questa problematica riduzione del mondo a mondo storico in modo che “il concetto storico [di mondo] [...] contribuisca a determinare il concetto naturale fino a sopprimerlo”,²⁴ non è possibile negare, sottolinea Löwith, che l’essere dell’uomo sulla terra sia determinato essenzialmente dal mondo della natura, cosa che si dimostra anche dal semplice osservare il peso e l’influenza che le scoperte scientifiche circa la natura hanno avuto ed hanno sulla vita umana *in toto*. Di pari passo al fatto che non può negarsi, al di là di ogni relativizzazione storica, “daß die natürliche Welt selbst, zur Zeit von Platon und Kant, dieselbe war”.²⁵

3. *Il mondo umano*

Come si è visto all’interno della filosofia löwithiana il mondo della storia viene ad essere definito in antitesi rispetto al mondo naturale. La storia è quell’ambito a cui il pensiero moderno riduce problematicamente la totalità di ciò che esiste e che può divenire oggetto della comprensibilità umana. Parallelamente all’importanza che tale visione attribuisce alla storia, viene a costituirsi la concezione antropologica secondo cui l’uomo possa essere definito come ‘esistenza storica’.²⁶ Le ragioni per cui la questione

²³ Löwith, *GA*, p. 159-160. “Nell’antichità e nel cristianesimo l’esperienza della storia era ancora vincolata, ordinata, limitata: nel pensiero greco dall’ordine e dal *λόγος* del cosmo fisico, in senso *cosmologico*, nella fede cristiana dall’ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso *teologico*. Soltanto col dissolversi di entrambe queste convinzioni premoderne comparve la fede nella storia in quanto tale, lo storicismo. [...] La fede nella storia è il risultato della nostra alienazione dalla cosmo-teologia naturale dell’antichità e dalla teologia soprannaturale del cristianesimo, che posero dei confini e diedero un orizzonte non-storico all’esperienza e alla comprensione.” (trad. it., p. 212-213).

²⁴ *Ibid.*, p. 230 (trad. it., p. 322).

²⁵ *Ibid.*, p. 162. “che il mondo naturale al tempo di Platone e al tempo di Kant era il medesimo” (trad. it., p. 215).

²⁶ Sarà qui utile ricordare che la questione antropologica rappresenta una delle spinte originarie della filosofia löwithiana. La sua prima impostazione è infatti riscontrabile nella tesi di abilitazione alla libera docenza redatta dall’autore nel 1928 sotto la supervisione di Heidegger (K. Löwith, “Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen”, in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, 1981, p. 9-197). Non solo la questione antropologica costituisce un nucleo primitivo della filosofia löwithiana ma si può in effetti dire che la riflessione su

antropologica viene a concretizzarsi nel pensiero moderno in questi termini, sono analizzate da Löwith nel saggio *Natur und Humanität des Menschen*. Il problema fondamentale che si affaccia nel riproporre la domanda sulla natura dell'uomo dipende innanzitutto dal fatto che, per il pensiero moderno, l'idea che esista una natura sempre identica dell'uomo costituisce "un inattuale ricadere in un naturalismo da lungo tempo superato".²⁷ Non a caso la metafisica moderna e il suo storicismo impostano la domanda antropologica in termini di 'essenza' piuttosto che di 'natura' umana.

Per stabilire un confronto critico con la definizione moderna di uomo come 'esistenza storica', Löwith guarda in prima istanza alla filosofia heideggeriana. "Non si può domandare, scrive Heidegger in *Sein und Zeit*, *che cosa sia l'uomo*, come se avesse un patrimonio immutabile di qualità naturali che rimane identico in ogni mutamento storico".²⁸ Secondo Heidegger l'uomo non è semplicemente un essente tra gli altri quanto piuttosto un'esistenza che si pone sempre e comunque in rapporto al proprio essere e in questo modo all'essere in generale che è "das transcendens schlechthin", il trascendente per eccellenza.

L'assumere il rapporto tra l'uomo e la trascendenza quale carattere definitorio dell'essenza umana appartiene in modo fondamentale anche alla visione antropologica di matrice teologica. In questo caso tuttavia l'essere umano viene determinato a partire dalla sua discendenza divina ed è Dio a costituire il termine verso cui la trascendenza umana tende.

questa problematica racchiude in un senso del tutto particolare il rapporto dell'autore alla fenomenologia e la prima elaborazione del distanziamento conflittuale che avverrà nei confronti della filosofia heideggeriana. In *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* Löwith arriva a problematizzare l'autonomia che assume l'individuo all'interno dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*. È interessante notare come proprio a partire dalla risposta heideggeriana a tale problematica (cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983) che Löwith arriverà a rielaborare a distanza di pochi anni una critica più radicale al pensiero del maestro che rimarrà perlopiù invariata nel tempo. Cfr. K. Löwith, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III, 1985, p. 1-32. Per approfondire il rapporto di Löwith alla questione antropologica cfr. A. Cera, *Io con tu: Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010; M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Roma, Armando, 2009; O. Franceschelli, "Fenomenologia e antropologia nel primo Löwith", in Orlando Franceschelli (ed.), *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 2000.

²⁷ Ibid., p. 179 (trad. it., p. 241).

²⁸ Ibid. (trad. it., ibid.).

Comune a entrambe queste visioni (quella esistenziale heideggeriana e quella teologica) è il tentativo di spiegare l'uomo a partire da una realtà superiore che gli è affine, sia essa l'Essere o Dio, e verso la quale egli trascende. Il principio meta-fisico si rivela, in queste definizioni di uomo, più essenziale "che non la conoscenza di ciò che egli è come uomo naturale per nascita, in confronto all'animale naturale per nascita e a differenza di esso".²⁹

Come spiega Löwith, tale determinazione dell'essere umano è in via di principio filosoficamente problematica: entro la prospettiva teologica esplicitamente, nella misura in cui il legame tra Dio e uomo dipende in senso assoluto da un atto di fede, e nella filosofia heideggeriana latentemente, dal momento che il rapporto costitutivo tra Essere ed Esserci sottintende un certo tipo di fede nell'Essere, poiché quest'ultimo "ist zwar auch kein sichtbares und wißbares Phänomen".³⁰ Il riferimento alla fede anziché al sapere, per quanto nella sua forma incerta e instabile, è una prospettiva che, in quanto religiosa, non può sostituirsi all'indagine filosofica.³¹

Wenn die Welt als das Ganze des Seienden nicht die Schöpfung eines außer- und überweltlichen Gottes ist, dann ist alles, was überhaupt ist, von Natur aus da, und diese Natur erscheint in allem, was ist, inbegriffen dem Phänomen, das wir Mensch nennen.³²

È il mondo naturale, in quanto evidenza fenomenologicamente verificabile, totalità visibile e conoscibile dell'essente, a rappresentare il vero punto di partenza filosofico per poter articolare un discorso sull'uomo, libero dalle premesse di una fede rivolta verso un tanto invisibile quanto inconoscibile

²⁹ Ibid., p. 182 (trad. it., p. 246).

³⁰ Ibid., p. 183. Cfr. K. Löwith, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", *Social Research*, 15 (3), 1948, p. 345-369. La tesi di Löwith consiste nel leggere l'esistenzialismo alla stregua di una visione teologica privata del fondamentale riferimento a Dio; la cui assenza, riconducibile al processo di secolarizzazione dell'antropoteologia cristiana nel pensiero metafisico moderno, rivela la natura più profonda del nichilismo moderno.

³¹ Cfr. K. Löwith, "Wissen, Glaube und Skepsis", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. III, 1985.

³² Löwith, *GA*, p. 183. "Se il mondo in quanto totalità dell'essente non è creazione di un Dio extra-mondano e sopra-mondano, tutto ciò che è esiste per natura, e tale natura compare in tutto ciò che è, ivi compreso il fenomeno da noi chiamato uomo." (trad. it., p. 247).

Dio. A patto però, con questo, che sia possibile risalire ad una concezione del mondo naturale ateologica.

Um aber von der Natur des Menschen sprechen zu können, muß man zum mindesten eine Ahnung von der Natur überhaupt und als solcher haben. So wenig das "Da-sein" des Menschen ohne Bezug auf das "Sein" selbst bestimmt werden kann, auch wenn dieses höchst unbestimmt bleibt, so wenig kann die Natur des Menschen ohne eine Anschauung von der Natur überhaupt und als solcher umrissen werden. Und sofern der Mensch kein extramundanes Geschöpf und Ebenbild Gottes ist, bedarf die philosophische Anthropologie der Kosmologie zu ihrer Begründung.³³

Se il mondo non è frutto della creazione di un Dio, la sua determinazione può essere ricercata nell'originaria esperienza greca della φύσις. Il tentativo di compiere tale rifondazione dell'uomo a partire dal concetto antico di φύσις è merito di Nietzsche il quale, unico tra i moderni, ha infatti riproposto la questione dell'uomo attraverso il confronto con la natura animale.³⁴

Tuttavia questo collegamento fondamentale in senso antropologico tra l'uomo e il mondo naturale non è certamente privo di difficoltà. Ciò dipende innanzitutto dal fatto che l'uomo assume un rapporto essenzialmente ambiguo rispetto alla sua discendenza naturale, un rapporto contraddittorio che non a caso lo conduce ad interrogarsi circa il significato della sua *trascendenza*, la quale può anche semplicemente essere definita come la peculiare capacità dell'uomo di prendere distanza dalla datità. È proprio tale contraddittorietà a rimanere per Löwith il nodo irrisolto nella filosofia nietzscheana. Quest'ultima si rivela ancora sostanzialmente moderna nella misura in cui, il contraddittorio rapporto tra uomo e natura,

³³ Ibid., p. 185. "Ma per poter parlare della natura dell'uomo è necessario avere almeno un'idea della natura in generale e in quanto tale. Come l' 'Esser-ci' dell'uomo non può venir determinato senza riferimento all' 'essere' stesso, anche se questo rimane estremamente indeterminato, così non si può delineare la natura dell'uomo senza una visione della natura in generale. E se l'uomo non è né una creatura extramondana né un'immagine di Dio, l'antropologia filosofica, per la sua propria fondazione, deve ricorrere alla cosmologia." (trad. it., p. 250).

³⁴ "Nietzsche denkt den Menschen stets im Blick auf das Tier, aber nicht, weil er die Frage nach dem Menschen zoologisch einschränken wollte, sondern weil er sie in den weiten Zusammenhang mit der sie umfassenden Frage nach dem Verhältnis des "Bruchstücks" Mensch zum Ganzen des Seienden, d. h. zum Sein der physischen Welt, zurückstellte. Dem Menschen am nächsten ist aber die Naturwelt im Tierreich". (Ibid., p. 192).

tenta di risolversi nel contrarsi sul piano paradossale della coscienza del soggetto. In Nietzsche il ritorno alla natura si declina in una forma di volontarismo tutto interno alla soggettività del superuomo, che attraverso la volontà di potenza si rivolge ad accettare ed amare il tutto ciò che è dell'eterno ritorno.³⁵ In un certo senso la stessa vicenda umana di Nietzsche e della sua follia sono interpretati da Löwith come il risultato dell'impossibilità di conciliare nell'interiorità dell'individuo una contraddizione che affonda le sue radici nella coscienza stessa.³⁶

È ancora la filosofia classica secondo Löwith a fornire, attraverso la definizione di uomo come *animal rationale*, un'immagine che non tradisca la problematica filiazione dell'uomo al cosmo e l'intrinseca contraddittorietà antropologica. La soluzione al naturalismo sbilanciato e instabile di Nietzsche deve essere cercata secondo Löwith non entro il soggettivismo della coscienza, quanto piuttosto nella constatazione della contraddizione che quest'ultima dischiude da un punto di vista naturalistico. La definizione di uomo come *animal rationale* ha infatti il pregio "di non nascondere la problematica della connessione di natura e umanità, e di enunciare entro certi limiti l'unitario dualismo insito nella natura dell'uomo".³⁷ Non solo è possibile immaginare il mondo senza l'uomo, mentre l'uomo non potrebbe esistere neanche un secondo senza il mondo, ma è per di più innegabile il vincolo biologico che lega l'essere umano a quei fenomeni, quali la

³⁵ Cfr. K. Löwith, "Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI: *Nietzsche*, 1987, p. 101-384. Quest'opera, che nasce nel 1928 come tesi di dottorato poi pubblicata nel 1935, mostra con evidenza la precoce attenzione che Löwith dedica alla questione della natura. In questo scritto l'autore si propone di ricondurre ad un'interpretazione coerente le teorie esposte da Nietzsche al di là della loro asistematicità di principio (determinata dalla prospettiva scettica del metodo nietzscheano). Secondo Löwith infatti le diverse dottrine del superuomo, della morte di Dio, del nichilismo, dell'eterno ritorno e della volontà di potenza sono riconducibili alla finalità di fondo della filosofia nietzscheana che consiste nel tentativo di superamento della metafisica e dei suoi valori attraverso il nichilismo a sua volta superato nella direzione di un rifidanzamento dell'uomo al cosmo fisico. Laddove questo concetto viene ripreso dalla filosofia greco-classica in funzione ateologica e antimetafisica.

³⁶ Cfr. K. Löwith, "Friedrich Nietzsche, nach sechzig Jahren", in *GA*, p. 127-151. Il problema del soggettivismo moderno, che uno sguardo critico-scettico porta ad emergere fino alle sue estreme conseguenze, è il tema anche dell'intenso confronto löwithiano con i *Cahiers* di Paul Valéry. Cfr. K. Löwith, "Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens", in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX, 1970, p. 229-400.

³⁷ Löwith, *GA*, p. 187 (trad. it., p. 253).

generazione, la nascita e la morte, che descrivono la sua natura come decorso ciclico di nascere e perire.

Se l'uomo si trova sempre in relazione al mondo naturale, allo stesso tempo però sempre se ne allontana, poiché anche i suoi bisogni più elementari sono soddisfatti in modo tale da non potersi ridurre univocamente alla datità naturale da cui derivano. L'essere umano non si nutre semplicemente come ogni altro animale, egli prepara il suo cibo; l'atto dell'accoppiamento non si riduce mai ad un semplice incontro dei sessi ma dischiude una ricchezza di senso. Ogni popolo sulla terra ha infatti elaborato una ritualità che si rivolge a interpretare quei fenomeni naturali che si dispiegano tra la nascita e la morte degli individui. L'uomo non vive solamente sulla terra ma la coltiva, anche un fenomeno biologico come la malattia da semplice "natürlichen Prozeß" si trasforma per lui in un "menschlichen Problem".³⁸ Tale disparità, che può anche trovare spiegazione in una prospettiva di fede, nel momento in cui si è disposti ad accordare all'uomo una seconda natura di origine divina, deve per Löwith trovare un'altra modalità di spiegazione accessibile sul piano filosofico scientifico, quand'anche quest'ultima consistesse anche solo nel fermarsi alla constatazione che "La natura dell'uomo sembra essere interamente umana e quindi snaturata rispetto alla *natura naturans*".³⁹ La natura umana si contraddistingue quindi proprio per il suo essere innaturale. L'uomo, specifica Löwith, è effettivamente uomo solo in quanto "in una qualche misura coltiva ed è colto – tanto naturale gli è l'artificio. La τέχνη diventa per lui una 'seconda natura'".⁴⁰

Questo tanto naturale legame all'artificio deriva in prima istanza da quel λόγος che appartiene all'uomo. L'allontanamento dell'uomo dalla natura ha a che fare con il suo poter domandare parlando. È nel linguaggio, il λόγος che nella definizione aristotelica stabilisce la differenziazione fondamentale tra uomo e animale, che viene alla luce la misteriosa misura della disparità tra mondo umano e mondo naturale.

In Frage stellen läßt sich nur das, wovon man Abstand genommen hat. Wer aber fähig ist, von aller Naturgegebenheit auch seiner eigenen, Abstand zu nehmen, ist nicht eindeutig eine Natur, sondern hat sie auf eine mehrdeutige Weise- in den von

³⁸ Ibid., p. 198.

³⁹ Ibid., p. 197, (trad. it., p. 268).

⁴⁰ Ibid. (trad. it., ibid.).

Natur aus gesetzten Grenzen. Abstand nehmen besagt, daß man die fraglose Vorgegebenheit seiner selbst und der Welt preisgegeben hat, indem man sich von der Welt und sich selbst entfernt hat.⁴¹

Entro l'indagine antropologica è il linguaggio, in quanto chiave d'accesso alla questione della coscienza, a rappresentare l'origine di quella frattura interna alla natura stessa che è l'uomo. Il linguaggio costituisce quella mediazione che permette tanto all'uomo di inserirsi socialmente nella comunità dei parlanti, quanto di rimanere in silenzio rispetto alla contemplazione dell'universo.⁴² Attraverso la parola l'uomo si pone in relazione con *tutto ciò che è*, in modo tale da potersene distanziare e porre in questione la totalità che gli è data. Questa possibilità di prendere distanza dal dato può essere definita in termini di *trascendenza*. Tale delicato concetto, che dispiega una molteplicità di interpretazioni possibili, viene infatti ricondotto dall'esposizione löwithiana ancora una volta al mondo della natura.

Das Überschreiten, welches den Menschen und seine Sprache vom Tier unterscheidet, könnte sich noch immer im unüberschreitbaren Umkreis der Natur vollziehen, ohne Ausgriff nach einem Jenseits des von Natur aus Seienden, so daß der Terminus *a quo* und *ad quem* des menschlichen Überschreitens ein und derselbe, die Natur selber wäre.⁴³

Questo trascendere naturale tuttavia non è qualcosa che può ridurre il mondo naturale al mondo umano. La definizione di mondo, da cui dipende, come si è mostrato, la comprensione di quell'enigma che è l'uomo, non può mai essere limitata ad un senso solamente antropologico. Al contrario essa

⁴¹ Ibid., p. 200. "Si può porre in questione soltanto ciò da cui ci si è *distanziati*. Ma chi è in grado di distanziarsi da tutto il dato naturale, e quindi anche da sé come dato di fatto naturale, non *è* una natura in senso univoco, ma *possiede* una natura in modo ambiguo – entro i limiti segnati per natura. Distanziarsi significa aver rinunciato a se stesso e al mondo come dati di fatto naturali inconcussi, in quanto ci se ne è *allontanati*." (trad. it., p. 272).

⁴² Cfr. K. Löwith, "Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", in Löwith, *GA*, p. 208-227.

⁴³ Ibid., p. 205. "Il trascendere, che distingue l'uomo col suo linguaggio dall'animale, potrebbe rimanere entro l'ambito insuperabile della natura, senza estendersi verso qualcosa che trascende ciò che è per natura; il termine *a quo* e *ad quem* del trascendere umano sarebbe allora sempre il medesimo: la natura stessa." (trad. it., p. 279).

deve potersi orientare, tanto oggi così com'era per i Greci, entro il mondo stesso inteso come cosmo fisico che ha per se stesso un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.⁴⁴

Die "Offenständigkeit" menschlichen Weltverhaltens ist, was sie ist, relativ zu der relativen Geschlossenheit tierischer Umweltverhaftung; aber nichts enthebt uns der philosophischen Skepsis, daß auch unsere Welt eben die unsere ist, auch wenn wir sie noch so sehr durch Teleskope und Mikroskope erweitern. Aber die Welt selbst ist niemals die "unsere" oder das Insgesamt menschlicher Perspektiven für sie. Wir können sie uns zwar aneignen wie jedes Lebewesen, das seine Umgebung wahrnimmt, sie auffaßt und sich zu ihr verhält; sie selbst wird aber nie unser Eigentum, sondern wir selbst gehören zu ihr, und zwar gerade auch dann, wenn wir sie aneignend überschreiten und sie, umwillen unserer selbst, in unseren Dienst stellen.⁴⁵

È proprio la natura a determinare una disparità interna a se stessa nell'uomo. Questo l'enigma fondamentale che si pone entro una visione naturalistica, la quale ha abbandonato la pretesa di spiegare la particolarità dell'uomo a partire da Dio o dall'uomo stesso. Dal punto di vista di un'antropologia fondata cosmologicamente può bastare il semplice rilievo "che l'uomo ha una natura, in base alla quale egli non può fare a meno di *porsi la questione* della natura di tutte le cose, di sperimentare e penetrare col pensiero se stesso e il mondo 'come problema'".⁴⁶ Sulla scia di questa visione il problema deve quindi essere riproposto a partire da un altro contesto, più ampio di quello antropologico, come questione che riguarda la natura in generale.

⁴⁴ "Kosmologie ist ursprünglich keine anthropologische Ansicht der Welt, sondern der physische Kosmos hat selbst einen Logos, und alle Weltauslegung orientiert sich, von Heraklit bis zu Nietzsche, naturgemäß am Anblick der Welt selbst". (Ibid., p. 228).

⁴⁵ Ibid., p. 205. "Lo 'stato di apertura' dell'atteggiamento dell'uomo verso il mondo è ciò che è relativo alla relativa chiusura della dipendenza animale verso l'ambiente; nulla però ci esonera dalla scepsi filosofica che anche il nostro mondo sia appunto il nostro, anche quando noi lo estendiamo ancora così tanto attraverso i telescopi e i microscopi. Ma il mondo stesso non è mai il 'nostro' o l'insieme delle prospettive umane su di esso. Noi possiamo certo appropriarcene come ogni essere vivente, che percepisce il suo ambiente, lo concepisce e ad esso si relaziona; esso non diventa però mai di nostra proprietà quanto piuttosto siamo noi ad appartenergli persino quando appropriandocene lo trascendiamo e lo poniamo al nostro servizio in favore di noi stessi." (trad. mia, la traduzione italiana si discosta dall'originale tedesco).

⁴⁶ Ibid., p. 199 (trad. it., p. 271).

4. *Il mondo naturale*

Come si è visto, i due significati della parola *Welt* fin qui analizzati (l'uno associato al concetto storico-sociale, l'altro alla questione antropologica), assumono per Löwith un senso derivato e ristretto rispetto all'accezione di 'mondo in generale'. La messa in discussione della riduzione moderna del mondo al suo significato storico e antropologico, costituisce l'intento primario delle *GA* come 'critica dell'esistenza storica'. La filosofia moderna, per dirla nei termini in cui Löwith riproporrà la questione in *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, è caratterizzata da una profonda ambiguità di principio che raggiunge il suo apice paradossale nel soggettivismo e nichilismo moderno. Questi due concetti si rivelano infatti essere l'uno lo specchio dell'altro in quanto diretta conseguenza della pretesa di fondare una visione filosofica dell'uomo a partire da se stesso e dalla relatività assoluta del suo mondo storico. In *Gott Mensch und Welt* l'autore infatti scrive: "il percorso della storia della filosofia porta dalla cosmo-teologia greca all'emancipazione dell'uomo, passando per l'antropoteologia cristiana".⁴⁷ La duplice emancipazione dell'uomo da Dio e dal mondo è la base della ridefinizione moderna di se stesso nei termini di 'esistenza storica'.⁴⁸

Il superamento del piano storico, volto a riguadagnare una visione non riduzionista della totalità di ciò che esiste, può per Löwith realizzarsi solo nel riferimento a quella totalità empiricamente indiscutibile che costituisce il mondo come entità fisica e naturale: "Il mondo è la realtà più grande e più ricca e allo stesso tempo è vuoto come una cornice senza quadro".⁴⁹ Resta dunque la necessità di determinare in modo specifico il significato di *natürliche Welt* all'interno della visione löwithiana.⁵⁰ Come si è già fatto

⁴⁷ K. Löwith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. IX: *Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*, trans. O. Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. 5-6.

⁴⁸ Il problema dell'indipendenza e autonomia della soggettività per una definizione antropologica ricorre in Löwith fin da *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 228 (trad. it., p. 320).

⁵⁰ Per approfondire il concetto di 'natura' in Löwith cfr. M. Bruni, *La natura oltre la storia: la filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012 e M. Bruni, "'Senso' e 'non senso' della storia. Karl Löwith e la saggezza del naturalismo", in K. Löwith (ed.), *Sul senso della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 115-143.

presente la parola *Welt*, intesa nel senso di mondo naturale, assume una vicinanza significativa alla parola di origine latina *Natur* e alla parola greca *Kosmos*. Per evitare quella riduzione del mondo al mondo storico come avviene nella storia della filosofia da Agostino ad Hegel, è necessario, secondo Löwith, orientarsi ad una visione più antica per la quale “die Welt ein physischer Kosmos war”.⁵¹

La decisione di ricollegarsi a questo concetto antico di mondo, che si richiama esplicitamente alla filosofia di Nietzsche, dipende anche dal fatto che il possibile rimando alla fisica moderna assume un valore problematico, poiché quest’ultima è una fisica senza φύσις (*Physik ohne Physis*) che rinuncia a “riconoscere la natura nella sua naturalità”.⁵² Il concetto di mondo adottato dal pensiero scientifico è infatti costretto all’interno di una visione meccanicistica, determinata dall’idea che la realtà fisica non possessa da se stessa un suo proprio ordine, il quale piuttosto risulta dipendere da una dimensione altra, sia essa Dio o l’uomo stesso. In questo senso Löwith non manca di far notare come entro il pensiero occidentale esista un passaggio fondamentale dal concetto di natura a quello di mondo, la cui storia meriterebbe di essere adeguatamente trattata.⁵³

La storia dell’oblio del mondo fisico (*Weltverlorenheit*) all’interno del pensiero occidentale trova la sua origine nella perdita di autonomia che subisce la natura nel momento in cui da φύσις si trasforma in creazione di un Dio.⁵⁴ Il mondo non solo diventa effetto di una causa ordinatrice superiore e trascendente, ma perde il suo carattere di necessità, poiché Dio avrebbe potuto crearlo anche altrimenti. Il concetto di mondo nella

⁵¹ Ibid., p. 230.

⁵² Ibid. (trad. it., p. 322).

⁵³ “An die Stelle des göttlichen Weltentwurfs, der noch für Newton maßgeblich war, trat ein Entwurf des menschlichen Verstandes, der bei Kant und Laplace die Hypothese eines göttlichen Schöpfers überflüssig machte. Vorausgesetzt, daß wir das allgemeine Gravitationsgesetz kennen, so genügt es für Kant, ein Stück Materie zu haben, um zu zeigen, wie die Welt »gemacht« werden kann. Wie freilich ein mechanisches Weltsystem ohne Leben und Geist auch Pflanzen, Tiere und Menschen und mit dem Menschen Geschichte hervorbringen kann, das bleibt auf dem Standpunkt von Newtons »Weltwissenschaft« und einer Physik ohne Logos und Physis ein unauflösbares Rätsel” (Löwith, “Curriculum vitae”, p. 153-154.)

⁵⁴ Cfr. O. Franceschelli, “Eclissi di Dio e ritorno alla natura”, in K. Löwith (ed.), *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. VII-XXXVIII.

teologia giudeocristiana assume inoltre un significato derivato anche rispetto all'uomo; è quest'ultimo ad essere infatti il fine della creazione.⁵⁵ “La trasformazione e il rovesciamento, compiuti da San Paolo e San Giovanni, del concetto greco di cosmo acquistarono vita duratura con Agostino. *Amare mundum* acquistò il significato di *non conoscere Deum*”.⁵⁶ E da Cartesio a Kant il mondo, traslato ormai nella sua accezione negativa di *saeculum*, diventa prima un vuoto meccanismo esterno in contrapposizione al soggetto pensante, per essere poi ricondotto nell'idealismo all'autocoscienza stessa del soggetto. Ultima tappa di tale processo è esemplificata dalla filosofia heideggeriana che definisce il mondo come un 'esistenziale' in funzione dell'Esserci.⁵⁷ Non a caso Heidegger nel saggio *Vom Wesen des Grundes* invece di problematizzare la provenienza cristiana del concetto di mondo, afferma che il cristianesimo ha “radicalizzato e chiarito” il fatto che esso sia relativo all'uomo. E, apostrofa Löwith, l'89esimo frammento di Eraclito sui desti e i dormienti che Heidegger interpreta ancora come dimostrazione del fatto che il mondo sia un concetto che dipende dall'uomo, potrebbe piuttosto essere inteso di modo che il mondo, che è lo stesso per tutti, “appare solamente ai desti veracemente”.

L'anacronismo con cui viene introdotta la definizione classica di φύσις è ancora segno dell'antimodernismo löwithiano: la natura costituisce una realtà che non può essere in alcun modo storicizzata, in opposizione alla visione moderna, per cui qualsiasi forma di verità storica è *ingenua*. Il mondo fisico è una realtà che permane sempre identica a se stessa, di contro al mutamento dell'interpretazione umana di essa che può essere relativizzato nel tempo.

Physis ist der Inbegriff eines Seienden als eines *So*-seienden. Diesem physischen *So*-und-nicht-anders-sein eignet *Beständigkeit*. Was seiner Natur nach so ist, wie es ist, ist *immer* so, wie es ist, und kann darum jederzeit an seinen Kennzeichen auch wiedererkannt werden. Dieses beständige Sosein hat den Charakter der *genesis*, der Gewachsenheit, wie sie in der Wortwurzel *phy* angedeutet ist, analog der Herkunft

⁵⁵ Per questo Löwith in *Gott Mensch und Welt* definirà quella cristiana come un'*antropoteologia*.

⁵⁶ Löwith, *GA*, p. 236 (trad. it., p. 331-332).

⁵⁷ Cfr. K. Löwith, “M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*”, *GA*, p. 68-92, in particolare p. 77-79.

des lateinischen *natura* von *nascor*. [...] Geburt, überhaupt Hervorgang ans Licht, gehört zum Wesen der *physis*, und zwar als Hervorgang auf etwas hin, auf ein *telos*. Alles Physische bewegt sich von seiner Geburt an “von selbst” auf seine naturgemäße Vollendung hin. Die Natur ist in ihrem Hervorgang und Rückgang durch sich selbst und aus sich selbst bewegt. Als ein solchermaßen *selbständiges* Sein hat die Natur das Prinzip ihrer lebendigen Bewegung in sich selbst.⁵⁸

La natura è un movimento che contiene al suo interno il suo fine autonomo, il ciclico nascere e perire; essa è moto e al contempo permane immutabilmente sempre la stessa. Il carattere dell'autonomia è strettamente legato al concetto espresso di un *τέλος* che viene raggiunto intrinsecamente dalla *φύσις* stessa in quel moto eternamente ricorrente. Un *τέλος* a cui non può essere sovrapposto alcun fine meramente umano, poiché viene prima e dopo l'apparizione dell'uomo sulla terra; la natura basta a se stessa.⁵⁹

Il rimando ad una totalità fisico-naturale ordinata rappresenta una vera e propria scoperta del pensiero antico. Essa non si basa su alcunché di creduto, al contrario, si fonda su di un'evidenza fenomenologica che non ha alcun bisogno di una dimostrazione, poiché essa “si attesta da sé quotidianamente e continuamente”. L'idea che il mondo sia il frutto della creazione di un Dio invisibile può essere solo oggetto di fede mentre “non si può d'altronde contestare il fatto che esiste un'esperienza della *natura* di tutto l'essente [...] fenomenologicamente verificabile.”⁶⁰

Il fatto che la *φύσις* possa essere definita nei termini ciclici del nascere e perire dispiegando una sua autonomia organizzativa, implica il fatto che, proprio del mondo naturale, è il suo essere un'unità.

⁵⁸ Ibid., p. 185-186. “La *φύσις* è la totalità di un essente in quanto essente-*così*. Di tale essere *così-e-non-altrimenti* è propria la *costanza*. Ciò che, conforme alla sua natura è così come è, è *sempre* così come è, e può quindi anche essere sempre riconosciuto dalle sue caratteristiche. Tale costante essere-così ha il carattere della *γένεσις*, dell'essere-cresciuto, cui fa accenno la radice *φυ-* della parola *φύσις*, analogamente all'origine da *nascor* della parola latina *natura*. [...] La nascita, il venire alla luce appartengono all'essenza della *φύσις*, e propriamente come un sorgere in vista di qualcosa, di un *τέλος*. Tutto quanto è fisico dalla nascita si muove ‘da sé’ verso il suo compimento naturale. La natura, nel suo sorgere e recedere, è mossa per e da se stessa. In quanto essere in tal modo *autonomo*, la natura ha in se stessa il principio del suo movimento.” (trad. it., p. 251).

⁵⁹ La questione circa l'autonomia della natura rispetto all'uomo è uno dei temi più importanti che emergono nell'interpretazione löwithiana della filosofia di Spinoza. Cfr. K. Löwith, “Spinoza. Deus sive Natura”, in Löwith, *Dio, uomo e mondo*, p. 151-189.

⁶⁰ Ibid., p. 183 (trad. it., p. 247).

Eine erste und auch letzte formale Bestimmung der Welt ist daß sie *das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden* ist. Das Eine ist sie nicht in einem numerischen Sinn, denn sie ist nicht eine unter mehreren andern, sondern das eine Ganze der einen Welt. Der Sinn ihrer Einheit bestimmt sich aus dem der Ganzheit, die alle nur mögliche Mannigfaltigkeit einschließt, so daß die Welt das *All-Eine* ist und eins in einem einzigartigen Sinn. Was bindet aber alles Seiende zur einzigartigen Einheit des Universums oder zum Weltall zusammen? Der Zusammenhang, der alles Einzelne und Verschiedene einheitlich als ein Ganzes zusammenhält, kann nur eine *Ordnung* sein, in der jegliches einem anderen zugeordnet ist.⁶¹

L'unità che appartiene al cosmo è dunque ordinata secondo un equilibrio che proporziona le singole parti al tutto. Essa è alcunché di vitale nella sua *totalità* in quanto quei processi fisico-materiali necessari alla sopravvivenza non sono solamente condizioni esterne di vita (*äußere Lebens-Bedingungen*) "ma gli esseri viventi terrestri formano insieme alla terra animata una unità vitale di ordine superiore, unità che si articola come sistema reciproco di coordinamento."⁶²

Tale coordinamento, che lega le singole parti al tutto, assume per l'uomo un valore tanto profondo quanto *inconscio*. Di questo legame l'uomo non ne *sa* direttamente, tanto poco come gli uccelli migratori *sanno* di orientare i loro movimenti rispetto al sole. Questa la ragione per cui la tradizione filosofica postcristiana, centrando nell'autocoscienza il fulcro del rapporto tra l'uomo e il mondo, finisce per misconoscere i tratti fondamentali che lo contraddistinguono. L'unità del mondo è nella sua organizzazione un vero e proprio *ordine* materiale immanente; in questo senso il pensiero antico nomina il mondo come *κόσμος*, esso non è un caos. Solo in quanto il mondo si costituisce come ordine, e dunque possiede un suo *λόγος*, specifica Löwith, l'uomo può, corrispondendogli, avvicinarsi alla sua comprensione. Eppure tale *λόγος* non può mai essere ricondotto in

⁶¹ Ibid., p. 228-229. "Una prima e insieme ultima determinazione formale del mondo è che esso è *l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura*. Esso è l'uno non in senso numerico perché non è uno tra diversi altri mondi, ma è un solo tutto di un solo mondo. Il senso della sua unità si determina dal senso della totalità che include ogni possibile molteplicità, onde il mondo è il *tutto-unico* ed è uno in un senso particolare. Ma che cosa congiunge tutto l'essente con l'unità incomparabile dell'universo? Il nesso che tiene unito ogni singolo elemento e tutto il diverso, facendone un tutto unitario, può essere soltanto un *ordine*, nel quale ogni cosa è coordinata ad un'altra." (trad. it., p. 320).

⁶² Ibid., p. 229 (trad. it., *ibid.*).

modo definitivo a quello umano e ai suoi fini pratici, esso parla una lingua misteriosa e silenziosa, tale da poter essere corrisposta solamente attraverso l'atto teoretico della contemplazione. L'idea, tanto aliena al pensiero moderno, che possa esistere un senso al di là di quello umano, rappresenta quindi per Löwith il punto di partenza da cui muovere per riguadagnare una visione della filosofia come sapere teoretico-scettico rivolto all'osservazione disinteressata di quella totalità che è il mondo naturale da cui l'uomo deriva.

REFERENCES:

- AA.VV., *Aut-Aut*, 222, 1987, dedicato a "Karl Löwith. Scetticismo e storia".
- Bruni, Marco, *La natura oltre la storia: la filosofia di Karl Löwith*, Padova, Il Prato, 2012.
- Bruni, Marco, "'Senso' e 'non senso' della storia. Karl Löwith e la saggezza del naturalismo", in Karl Löwith (ed.), *Sul senso della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2017, p. 115-143.
- Calabi, Lorenzo, *La filosofia della storia come problema: Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, Pisa, ETS, 2008.
- Caracciolo, Alberto, *Karl Löwith*, Napoli, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, 1974.
- Carchia, Gianni, "Nota introduttiva", in Karl Löwith (ed.), *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, Torino, Ananke, 2012, p. 9-17.
- Cera, Agostino, *Nel mezzo della storia e oltre: l'antropologia Löwithiana alla luce di un confronto con Jacob Burchkardt*, Napoli, Liguori, 2003.
- Cera, Agostino, *Io con tu: Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010.
- Coratti, Antonio, *Karl Löwith e il discorso del Cristianesimo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- Cristin, Renato, "Teoria e scepsi. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 109-125.
- Donaggio, Enrico, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Fazio, Giorgio, *Il tempo della secolarizzazione: Karl Löwith e la modernità*, Milano, Mimesis, 2015.
- Fink, Eugen, "Karl Löwith e la fenomenologia", *aut-aut*, 222, 1987, p. 103-105.
- Franceschelli, Orlando, *Karl Löwith: le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 2000.

- Franceschelli, Orlando, "Eclissi di Dio e ritorno alla natura", in Karl Löwith (ed.), *Dio uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002, p. VII-XXXVIII.
- Gadamer, Hans Georg, "Karl Löwith", in Hans Georg Gadamer (ed.), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, p. 231-239, trad. it. "Löwith", in *Maestri e compagni di pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 189-195.
- Gloege, G., "Karl Löwiths Kritik der geschichtlichen Existenz", *Theologische Literaturzeitung*, 87, 1962, p. 81-90.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1976.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983.
- Jaeger, Michael, *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin*, Stuttgart, Metzler, 1995.
- Löwith, Karl, "Heidegger: Problem and Background of Existentialism", *Social Research*, 15 (3), 1948, p. 345-369.
- Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, trans. Anna Lucia Künkler Giavotto, *Critica dell'esistenza storica*, Napoli, Morano, 1967.
- Löwith, Karl, *Sämtliche Schriften*, IX voll., Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1981-1988.
- Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.
- Löwith, Karl, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in Karl Löwith (ed.), *Sämtliche Schriften, vol. IX: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G. B. Vico – Paul Valéry*, trans. Orlando Franceschelli, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli, 2002.
- Lubasz, Heinz, "Review of Karl Löwith: Gesammelte Schriften zur Kritik der geschichtlichen Existenz", *History and Theory*, 2, 1962, p. 209-217.
- Pievatolo, Maria Chiara, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- Ries, Wiebrecht, *Karl Löwith*, Stuttgart, Metzler, 1992.
- Rossi, Pietro, *Prefazione*, in Karl Löwith (ed.), *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della fine della storia*, Milano, il Saggiatore, 2015, p. 9-18.
- Rossini, Manuel, "Karl Löwith, i teologi e l'escatologia heideggeriana. Note critiche", *Filosofia e Teologia*, 1, 2006, p. 51-63.
- Rossini, Manuel, *Karl Löwith: la questione antropologica: analisi e prospettive sulla "Menschenfrage"*, Roma, Armando, 2009.
- Ugazio, Ugo, "Nota introduttiva", in Karl Löwith (ed.), *Ontologia fenomenologica e teologia protestante: due studi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, p. 5-28.

Valeria Auletta

Wolin, Richard, "Karl Löwith: The Stoic Response to Modern Nihilism", in *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 71-100.

VALERIA AULETTA
Sapienza Università di Roma
valeria.auletta@hotmail.it

LE SCIENZE DIMENTICATE: UN DIALOGO CON RENS BOD

a cura di

CRISTINA MARRAS E ANTONIO LAMARRA

ABSTRACT: In this interview, preceded by a brief introduction and completed with a comment by the editors, Rens Bod, professor of Digital Humanities and History of Humanities at the University of Amsterdam, reflects on some important and critical points of his research and publications. In particular the dialogue focuses on his *New History of the Humanities* of 2013, recently translated into Italian with the title *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo* (Carocci, 2019).

KEYWORDS: Patterns; Principles; Modelling; History of Humanities; Philosophy

L'intervista a Rens Bod che qui presentiamo – e che pensiamo come momento di un dialogo ideale che vorremmo continui a svilupparsi fruttuoso – prende le mosse dalla recente traduzione italiana, *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo*,¹ della sua innovativa monografia *A New History of the Humanities*, apparsa nel 2013.² Rens Bod è professore di “Digital Humanities and History of

¹ R. Bod, *Le scienze dimenticate. Come le discipline umanistiche hanno cambiato il mondo*, Roma, Carocci, 2019.

² *A New History of the Humanities: The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2013; una prima versione del volume era uscita in olandese nel 2010: *De Vergeten Wetenschappen: Een Geschiedenis van de humaniora*, Amsterdam, Prometheus/Bert Bakker. Cfr. C. Marras, “Metodi, modelli e ‘perdita di immagine’ delle discipline umanistiche. Note per una discussione su *Le scienze dimenticate*”, nella rubrica “Libri in discussione” dedicata al volume *Le scienze dimenticate* che vede anche il contributo di Glenn Most e Gaspare Polizzi, nella rivista *Iride*, di prossima pubblicazione.

Humanities” all’Università di Amsterdam, nonché direttore del *Center for Digital Humanities* e del *Vossius Center for the History of Humanities and Sciences*. Nel suo lavoro di ricerca egli propone una riconsiderazione delle scienze umane, collocandole all’interno di una storia unitaria comparata e interdisciplinare, e ne sottolinea con convinzione il ruolo costitutivo per la storia delle idee. Si tratta per lo studioso di ridisegnarne la cornice storica e scientifica, evidenziando il contributo concreto che le scienze umane, oggi dimenticate, hanno dato e tuttora danno alla storia della conoscenza. La domanda da cui ha preso le mosse il suo lavoro è stata infatti: “Why then is there no overview of the history of the humanities, while there are dozens of overviews of the history of science?”³

A partire da ciò, l’idea di fondo tematizzata soprattutto nel volume ora tradotto in italiano, ma che è parte integrante di un più ampio progetto di ricerca dell’autore,⁴ è quella di una visione della storia delle scienze umane policentrica e caratterizzata da un approccio multidisciplinare, cui si unisce nell’impostazione di Bod la necessità di aprire orizzonti di comparazione anche ad altre aree culturali e geografiche come l’Estremo Oriente e l’Asia.

Per Bod, le discipline umanistiche si sono ritratte dal rivendicare il loro fondamentale contributo alla dimensione della scoperta e dell’innovazione, che è comunemente attribuita alle scienze naturali. Rens Bod sottolinea invece e mette a fuoco come anche le intuizioni e le ‘scoperte nelle scienze umanistiche’ abbiano cambiato il mondo, trovando applicazione in campi lontani e inaspettati, come nel caso, per esempio, di discipline quali la filologia e la grammatica, con la scoperta del sanscrito e delle lingue indo-europee, che hanno prodotto conseguenze molto più ampie del loro riconosciuto impatto sugli studi specifici di settore: si pensi al metodo della ricostruzione filologica che, per molti aspetti, è alla base dell’analisi genetica.⁵

Pertanto, alcune delle domande che abbiamo posto a Bod intendono richiamare la sua posizione sul ruolo della filosofia che, come la teologia, è per lui alla base dei modelli sviluppati nelle scienze umane. Ma soprattutto

³ Bod, *A New History of the Humanities*, p. xiii.

⁴ Si veda per esempio:

<https://www.journals.uchicago.edu/journals/hoh/pr/140915>

<http://www.historyofhumanities.org/> (consultati il 14/07/2020).

⁵ R. Bod, “Discoveries in the Humanities that Changed the World”, *Annuario*, 53, Unione Internazionale degli Istituti di Archeologia, Storia e Storia dell’Arte in Roma, 2011, p. 189–200.

ci siamo confrontati con Bod sul rapporto tra le discipline umanistiche e le scienze naturali e applicate. Il tema dei confini e delle definizioni disciplinari è infatti particolarmente presente nelle riflessioni dell'autore, che torna a porre al centro dell'attenzione le 'scienze umanistiche'. In questo quadro, e vista la sua attenzione al linguaggio e alla terminologia, abbiamo anche chiesto a Bod un parere sul ruolo della lessicografia nel quadro generale della sua ricostruzione storico-concettuale.

Una delle tesi caratteristiche del libro *Le scienze dimenticate* è che le pratiche umanistiche, in quanto mettono in relazione pattern e principi, possono essere intese al meglio proprio come forme di modellizzazione. L'obiettivo è quello di rintracciare, descrivere, spiegare e interpretare la storia delle idee e della conoscenza attraverso metodi, modelli e principi. Lo sguardo di Bod tuttavia non è rivolto al passato, ma guarda al ruolo delle discipline umanistiche per il futuro e individua nell' 'approccio computazionale/digitale' uno dei settori e dei metodi integrati che si sono delineati fra le nuove tendenze delle scienze umane, segno anche della loro dinamicità, rinnovamento e sviluppo. Una delle domande dell'intervista verte proprio su questo punto: Bod infatti accanto all'approccio digitale situa quello cognitivo e quello ancora dell'integrazione tra metodi (scienze umane, scienze sociali, scienze naturali), che egli chiama "integrazione di metodi sovradisciplinari". Una prospettiva, ci è parsa, di particolare interesse.

QUESTION: As you may know, the research activities of our institute have always developed along three fundamental axes: philosophical texts and traditions, lexicology and lexicography, digital treatment of texts. It is therefore not surprising that your book, *A New History of the Humanities*, so rich and stimulating, raises a number of different questions in us. However, we cannot avoid starting with a preliminary question about your way of seeing philosophy in relation to both sciences and Humanities.

Your work is very well known but could you explain for the readers of *Lexicon Philosophicum* which specific aspect of philosophical studies have suggested to you not to include a chapter on the history of philosophy in your book?

ANSWER: Thank you – this question has been raised before, so I am happy to explain it more extensively here. It may perhaps seem surprising that a

general book on the history of the humanities has no separate chapter on the history of philosophy. There is more than one reason for this, and I go briefly into it in the Introduction of my book. But I will elaborate a bit more on these reasons here.

First of all, while I notice in my book that the history of the humanities disciplines is understudied and sometimes even lacking, this does not count for the history of philosophy. On the contrary, the history of philosophy has been written over and over again since at least the 18th century. This is in stark contrast with the history of many other humanities disciplines for which there exist no general history to date. Thus, what I aim to do in my book is to emancipate these humanistic disciplines, which for many centuries, ever since the foundation of the first universities in Italy, were seen as a propaedeutic to fields like theology and philosophy. These latter fields had an immense status, whereas the status of fields like linguistics, dialectics and rhetoric (the *trivium*), as well as other fields, were quite low, and were only seen as elementary knowledge. In short: history of philosophy is not a neglected field, while the joined history of the (other) humanities disciplines is. It is only in the course of the 18th century and especially the 19th century that philosophy gets to be seen as part of the humanities, i.e. of *Geisteswissenschaften*.

However, the question remains why I did not integrate the history of these other humanities disciplines with that of philosophy. Of course, a full integration of the history of the humanities disciplines with philosophy would have resulted into a book twice as long. But to some extent I did combine the humanities disciplines with philosophy as far as the latter had an influence on the former. This brings me to the second reason that I did not want to create a separate chapter on history of philosophy, namely: philosophy plays a role everywhere. If you take a look at the Index of Terms of my book, you find entries on philosophy of art, Chinese philosophy, Hermetic philosophy, Islamic philosophy, philosophy of language, philosophy of logic, philosophy of science, and so on. Therefore, I write in the Introduction (p. 10) of my book: “I will often go into the immense impact of theology and philosophy on the humanities, but these disciplines will not receive separate chapters – they simply play a role (almost) everywhere.”

Finally, one can make a case that in (disciplinary) philosophical practice, a search for patterns in 'empirical' material is not always present. But this is a controversial issue because nothing stops a philosopher to search for patterns and certainly for principles in ethics, metaphysics, epistemology or in any other subfield of philosophy, even though there may be no such empirical material like paintings, sculptures or archeological artefacts. So, with hindsight this case does not constitute a reason for excluding philosophy of receiving its own 'chapter'. Instead the two reasons above are my main considerations.

QUESTION: We understand that, at least in a certain sense, the relationship between philosophy and Humanities can be considered very similar to that between philosophy and natural (or social) science(s): it is not part of them but is closely linked to each of them.

Would you agree with a similar way of seeing the problem?

ANSWER: Yes, this is one of the possible roles of philosophy. But historically, the *academic discipline* of philosophy was certainly perceived as a *Geisteswissenschaft* in the 19th century, or a "Scienza dello Spirito", as Benedetto Croce famously put it in his four-volume work of 1912. Yet the current role of philosophy is often a different one: it provides the philosophical background of and reflection on disciplines like the sciences. The importance of such a reflection should not be underestimated, as we can learn from Albert Einstein who stated that his work on Relativity Theory was deeply influenced by the philosophical works of Pierre Duhem, Ernst Mach and others. Similarly, humanities scholars are deeply influenced by the philosophical reflections on the humanities by philosophers like Wilhelm Dilthey and Hans-Georg Gadamer. In this latter role, philosophy is indeed not part of the humanities but is concerned with the study and reflection thereof.

QUESTION: On the other hand, you include logic among the Humanities, just as we believe you consider mathematics to be part of science.

Is that the only branch of philosophy that you consider to belong to the humanistic field?

ANSWER: Definitely not, but as I explained above, logic (or dialectics) was part of the *trivium* of the *artes liberales*, together with grammar and rhetoric.

These fields were so formative for the humanities in both Europe and the Arab world, that they can't be missed in any history of the humanities. Sure enough, in India and China, the role of logic was a different one, but it was always closely connected to linguistics and rhetoric.

Of course, in the end I had to make a selection since it is impossible to include all disciplines into a single volume. Yet I hope to have included a representative sample of disciplines – around 8 from antiquity to the early modern era, and around 14 for the modern period after 1800 – such that the scope of the disciplines is broad enough to make some interesting observations that hold for the humanities in general, such their continuing search for patterns and principles and the process from descriptive to prescriptive analysis. As I mention in the Introduction, the *Lexicon der Geisteswissenschaften* (2011) edited by Helmut Reinalter and Peter Brenner sums up 42 humanities disciplines and is still incomplete. Thus, my coverage of the humanities by including 14 disciplines, is no more than a first beginning. My main goal was not to write a complete history but to find out whether the different humanities disciplines from very different periods and regions (ranging from China to Africa and Europe) have anything in common.

QUESTION: Some parts of your work and research focuses on complementarities and intersections between the different meanings of the concept of model, and at the same time, captures the methodological and interdisciplinary convergences that characterize models and modeling in the humanities. In the humanities there are different forms of modeling which can consist in describing the steps necessary to connect the models to the principles, in the use of external representations such as trees, graphs or rhizomes to connect schemes to principles, or even in the use of procedures, rules or constraints to establish these relationships.

To what extent modeling and patterns in the humanities differ from modeling in science?

ANSWER: This is a topic of current research, and at present it's hard to tell what the exact difference is between modeling in the humanities and in the sciences. In any case, the commonalities are much stronger than previously thought. In today's humanities, social sciences, and natural sciences, modeling is part of everyday practice, even though humanities scholars usually don't like the word 'model' and prefer to use 'analysis' or 'interpretation' instead. Nevertheless, humanities scholars in, for example,

the field of literary studies do use the botanic notion of 'rhizome' to describe the interwoven structure of a novel, and thus are actually engaged in 'modeling' the intertwined relations in a narrative by a rhizome. This is not fundamentally different from modeling in quantum chromodynamics where, for example, the 'liquid drop model' is one of the available tools. The idea of using a liquid-drop to model the nuclear structure and their inter-nucleon interactions is analogous to using a rhizome to model the narrative structure and their inter-actor relations! Sadly, this is often overlooked by scientists and humanists alike, perhaps because they don't study each other's work. The main difference is perhaps that natural scientists use mathematics as a main tool while humanities scholars do not. But a model needs not to be mathematical. Its main goal is to make a part of the world more understandable by visualizing or describing it graphically, conceptually, mathematically, computationally or otherwise.

QUESTION: Currently, there is an ongoing discussion concerning the research of methodological principles and empirical patterns in the history of humanities especially based on crossing your publications and research.

Do you think that the concept of computation can be one of these patterns, able also to overcome the 'traditional' dichotomy between humanities and science?

ANSWER: It definitely can. However, one of the problems is that many humanities scholars lose interest if concepts like computation, modeling or pattern-searching are used. It was one of my goals to show in my book that these concepts have always existed in the humanities, albeit under different terms and categories. I've thus tried to embrace first the terms and categories used by humanities scholars – such as source criticism, grammar, harmonic intervals, stemma, stylistic analysis – after which I tried to show how they relate to terms like patterns, algorithm, methodological principle, procedure, and the like. I hope it helps to bridge the gap between these two domains by showing that there are (near-to isomorphic) mappings between terms.

QUESTION: Studying the lexicon of a language, and even more, the comparative study of the lexicons of different languages requires a strongly interdisciplinary approach, especially if one works in a historical and diachronic perspective: linguistic, philological, sometimes paleographic skills are required, together with a serious knowledge of the disciplinary fields covered by the sources that are studied.

In your perspective, how could the contribution of lexicology and lexicography be characterized in relation to the other fields of the Humanities?

ANSWER: It is of utmost importance to study the lexical terms used in different disciplinary fields (and in different periods and places), such as the widely used terms of source, composition, interval, stemma, rule, scheme, style and structure in the humanities, and next compare these with lexical terms in other fields, like algorithm, law, regularity, principle, procedure, structure, table, scheme, equation and model in the sciences. The results of such a comparison can be surprising: the same terms may mean different things across disciplines while different terms may sometimes mean similar things. The role of the comparative study of the lexicons used is fundamental: by searching for mappings between the lexicons in different disciplinary fields we can figure out how ways of knowing and disciplinary practices relate to each other. And this connects to one of my main arguments: it's nowhere that we come across an acute divide between the humanities and the sciences. We use highly similar metaphors and often similar methodologies, and both humanities scholars and scientists search for patterns and principles.

L'originalità del punto di vista di Bod e la ricchezza di contenuti che si sviluppano nel suo libro seguendo il filo degli svolgimenti storici di alcune fra le principali discipline umanistiche non si lasciano ridurre entro la dimensione di qualche breve riflessione. Ci pare che numerose e complesse siano le questioni che egli solleva, i nodi problematici che affronta con determinazione e innegabile rigore d'argomenti. In un frangente storico nel quale degli studi umanistici può sembrare si siano perse le ragioni profonde (e gli stessi umanisti introiettano talora il sentimento del disvalore delle loro discipline), il richiamo di Bod alla natura eminentemente cognitiva delle scienze umane e alla consapevolezza del contributo decisivo che esse hanno offerto al progresso del sapere suona come un invito a riconsiderare non pochi luoghi comuni culturali del nostro tempo. Se le discipline umanistiche si caratterizzano soprattutto per la loro capacità di ricondurre i dati empirici che sono oggetto di studio a modelli e principi, come egli sostiene, il dibattito che si apre con *Le scienze dimenticate* è di natura inevitabilmente metodologica. La posta in gioco tuttavia è di più ampia natura, perché a ben vedere riguarda la

Le scienze dimenticate: un dialogo con Rens Bod

rinnovata definizione di un canone culturale che oltrepassi e ricomponga la frattura del sapere in campi reciprocamente esclusivi e incapaci di comprendersi.

CRISTINA MARRAS
CNR-ILIESI
cristina.marras@cnr.it

ANTONIO LAMARRA
CNR-ILIESI
antonio.lamarra@cnr.it

CHIARA ROVER

COGENZA E CONTEMPORANEITÀ DELL'ETICA
EPICUREA A PARTIRE DA UNA RECENTE
RACCOLTA DI STUDI*

ABSTRACT: The following critical note aims at highlighting the liveliness and depth of three crucial thesis of Epicurean Ethics, by drawing on a recent publication, edited by Enrico Piergiacomi, of a selection of essays by Phillip Mitsis, A. S. Onassis Professor of Hellenic Culture and Civilization at the New York University. The issues addressed are freedom, pleasure and death, in relation to which Epicurus' disconcerting teachings show a surprising ability to dialogue with the later history of moral thought. In this regard, the philosophy of *Kepos* turns out to be a definitely contemporary interlocutor, able to stimulate our rational capacity, contributing, at the same time, to the problems of our time.

KEYWORDS: Epicureanism; Ethics; Epicurus; Lucretius; Gassendi; Locke

Un vorticoso turbinio di atomi, in un infinito gioco di combinazione e dissoluzione di forme, come *mare in tempesta*. Un “naufragio con spettatore”, scriveva efficacemente Hans Blumenberg alludendo all'immagine allegorica che inaugura il II libro del *De rerum natura (DRN)* di Lucrezio (vv. 1-4), in cui il saggio epicureo gode del proprio imperturbato punto di vista, osservando la natura e la società dal terreno

*Nota critica a: P. Mitsis. *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, a cura di E. Piergiacomi, Roma, Carocci, 2018. Un ringraziamento sincero al Prof. Francesco Verde per aver rivisto le pagine che seguono.

saldo e inattaccabile della propria dottrina.¹ Una saldezza e un'inattaccabilità che si traducono in precetti all'apparenza paradossali, la cui autentica e sorprendente capacità straniante, tuttavia, se accolta seriamente, può divenire occasione propizia per rivedere il nostro bagaglio di convinzioni e credenze ordinarie, specialmente in merito a concetti chiave della storia del pensiero morale quali la libertà, il piacere e la morte. Accompagnando il lettore al cuore e al senso più profondo di alcuni cruciali insegnamenti del *Kepos*, i nove saggi di Phillip Mitsis compendiate e tradotti per la prima volta in italiano da Enrico Piergiacomi (che ha curato anche la versione italiana – *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2019 – di un altro importante testo epicureo di Mitsis: *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca, Cornell University Press, 1988) nel volume *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, costituiscono allora, e innanzitutto, un invito, rivolto anche ai meno avvezzi ai tecnicismi epicurei, a servirsi della propria capacità razionale, scrollandole di dosso quel depositato di pregiudizi e irriflesse opinioni che troppo spesso impedisce di afferrare, volendo richiamare Epicuro, ciò che sottostà all'apparente ovvietà e naturalezza delle nostre espressioni verbali (*ta hypotetagma tois phthoggois, Hrdt. 37*; cfr. anche *Hrdt. 76*). Con un esito che è duplice. La voce di Mitsis, infatti, se, da un lato, contribuisce a riscattare, testimoniandone la profondità e sottigliezza dei ragionamenti, la filosofia epicurea (e, più in generale, il pensiero ellenistico) dall'ombra lunga della diffamazione hegeliana, dall'altro, tramite la messa in scena di un prudente ma avvincente dialogo tra i testi di Epicuro e discepoli e la tradizione filosofica moderna e contemporanea, essa ha il merito di lasciar affiorare la 'contemporaneità' degli antichi insegnamenti epicurei, immortalando e consentendoci di apprezzare uno degli aspetti più delicati e complessi del mestiere dello storico della filosofia.

Una delle ragioni per cui, a discapito del loro carattere inconsueto, alcune tesi epicuree riuscirono ad attecchire sul pensiero filosofico successivo, giungendo sino a noi, è lo stesso Mitsis a rivelarcela, esortandoci a riflettere, nel secondo scritto della raccolta (cap. 2: *Perpetrare la filosofia*

¹ H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. a cura di F. Rigotti, introduzione di R. Bodei, Bologna, il Mulino, 1985, spec. p. 51-52.

sul lettore. Coercizione didattica e autonomia del lettore nel De rerum natura, p. 69-89), sui meccanismi retorici adottati dai membri del Giardino (nonché dai loro critici) e, soprattutto, sulle potenzialità dell'*epos* lucreziano di vincolare a sé il lettore. Non persuaso dall'interpretazione tendenzialmente benigna e rassicurante che di norma viene offerta della metafora del lettore-infante rintracciabile in più luoghi del *DRN* (per es. I 931-950; II 55-58; IV 10-25; V 222-226), Mitsis prova a ricostruire, procedendo in maniera piuttosto originale e curiosa, la minuziosa strategia retorica messa in atto dal poeta al fine di assicurarsi un pubblico il più vasto possibile. Sfruttando il desiderio dei lettori di guadagnarsi l'approvazione di colui che scrive, Lucrezio, più che provarne compassione o volerne sollecitare l'autonomia, mira a indurre l'*élite* romana del suo tempo ad abbracciare il proprio punto di vista sul mondo, portandola a "scuotere tristemente la testa" dinnanzi agli atteggiamenti puerili del "volgo ammalato e impuro", impersonato dalla figura di Memmio (p. 86-88).² "Nello strizzare con complicità l'occhio al poeta, da dietro le spalle degli stolti, però, potremmo noi stessi – a secoli di distanza da Lucrezio – ingoiare una dose di medicina poetica più cospicua di quanto non sospettiamo" (p. 89).

Certamente dovettero ingoiarla Gassendi e Locke, che incontriamo sin dal primo saggio della raccolta: *Epicuro. Libertà, morte, edonismo* (p. 31-68). Presentando le linee generali dei tre concetti indagati nel volume, Mitsis, in questo primo contributo, si sofferma principalmente sulla trattazione epicurea del problema della libertà e del moto volontario (par. 1), enfatizzando l'influenza che essa ebbe sulla tradizione filosofica della modernità. Sia gli Epicurei che Locke (per il tramite di Gassendi) guardano alla ragione come la più profonda fonte di libertà e responsabilità delle nostre azioni, riconoscendole la capacità di giudicare l'alternativa migliore in vista del raggiungimento della felicità. E se rimane certo difficile comprendere appieno come Epicuro potesse pensare di garantire i poteri

² Sull'efficacia e gli scopi dell'*epos* lucreziano, e sul suo debito verso gli elementi retorici presenti nella prosa di Epicuro, si segnala, fra gli altri, il lavoro, non inserito tra i riferimenti bibliografici citati da Mitsis, di D. Marković, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden-Boston, Brill, 2008, spec. p. 1-14, 24-49. Inoltre, sul metodo retorico della persuasione in Lucrezio, degno di nota il recente contributo di T. O'Keefe, "Lucretius and The Philosophical Use of Literary Persuasion", in D. O'Rourke (ed.), *Approaches to Lucretius: Traditions and Innovations in Reading De Rerum Natura*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 177-194.

della razionalità (ovvero la libertà della mente) attraverso delle indeterminazioni atomiche dell'universo,³ le posizioni di Gassendi e di Locke, se guardate più da vicino, non fanno che riproporre sotto nuova luce la preoccupazione epicurea, sottesa all'introduzione del *motus sine causa*, di riuscire a conciliare un materialismo radicale con l'esigenza di tutelare la libertà del nostro agire. Gassendi, introducendo l'esistenza di un moto causale (*libertas*) a tutela del movimento volontario (*libentia*),⁴ finisce infatti per proporre qualcosa di non molto diverso da quel *motus sine causa* da cui tentava di prendere le distanze. Successivamente Locke sosterrà che il chiedersi se *la volontà* sia libera significa compiere un errore categoriale: ciò che occorre domandarsi è piuttosto se *l'uomo* sia libero.⁵ La ragione è di per sé causa ultima della nostra libertà, e interrogarsi sul suo essere libera sarebbe tanto assurdo quanto il chiedere se la virtù di un uomo è o meno quadrata. Questa prospettiva lockiana, a sua volta, come acutamente osservato da Mitsis, contribuisce, da un lato, a una migliore messa a fuoco della posizione epicurea intorno all'origine del volontario e della relazione di questo con la mente, mostrando, fra l'altro, perché si riveli insensato attribuire alla volontà il libero volere, come ha cercato di fare larga parte della critica in relazione ai versi 251-293 del II libro del *DRN*, tratta in inganno dal fatto che lo stesso Lucrezio definisce 'libere' le nostre volizioni (p. 41-43). Dall'altro, l'accostamento dei versi lucreziani all'universo concettuale di Locke (e Gassendi) permette di avvalorare l'ipotesi, promossa da Huby, per cui agli antichi Epicurei va riconosciuta una problematizzazione del concetto di libertà in termini qualificabili come 'moderni'.⁶

Questa proficua comparazione tra la teoria epicurea e quella lockiana (che costituisce, a mio parere, l'elemento maggiormente originale dell'indagine di Mitsis) viene poi ripresa e approfondita nell'ultimo saggio della raccolta: *Locke sul piacere, la legge, la motivazione morale* (p. 239-265),

³ Epicur. *GV* 40; *De nat.* XXV, fr. 34.28 Arr. = Laursen 1997, p. 37 = Masi 2006, p. 95, 97-98; Lucr. *DRN* II 251-293. Cfr. anche Diog. Oen. fr. 54 II 3-III 9 Smith.

⁴ *Synt. phil.* III 822b-823a, 827a-b.

⁵ *Essay* II 14, 21 (si veda l'edizione di M. Abbagnano, N. Abbagnano (eds.), *John Locke. Saggio sull'intelletto umano*, Torino, UTET, 1971 (ed. or. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Elizabeth Holt, 1690), p. 287, 291).

⁶ P. Huby, "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, 42, 1967, p. 353-362 (spec. p. 357-362). Contra S. Bobzien, "Did Epicurus Discover the Free-Will Problem?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 287-337.

dove il tema della libertà si intreccia con quello del piacere. In questo non è scritto, la (apparente) tensione tra le due spinte dottrinali che permeano la teoria motivazionale di Locke, edonismo e credenza in una legge morale, viene osservata e spiegata da Mitsis a partire dalla prospettiva della filosofia ellenistica, a ulteriore testimonianza di come “l’esame della ricezione in età moderna di un problema filosofico antico possa aiutare a capire l’una e l’altro” (p. 269). Sul versante della legge morale, Locke dimostra di collocarsi in perfetta continuità con il radicale intellettualismo etico degli Stoici: le leggi morali hanno forza vincolante in virtù della natura della nostra razionalità.⁷ Quest’ultima, al contempo, fa sì che anche la nostra inclinazione alla felicità risulti vincolata e motivata: Locke, in questo senso, pur introducendo la possibilità di una beatitudine infinitamente più grande di quella esperibile su questa terra, connessa alla sua fede nella vita eterna, si colloca nell’ombra lunga delle prospettive teleologiche ed eudaimonistiche delle teorie etiche antiche. Ma non è tutto. Come evidenzia correttamente Mitsis, nel tentativo di salvaguardare la libertà e il nostro libero agire, conciliando i dettami del Dio cristiano (fonte dell’autorità della legge morale) e le nostre pulsioni più profonde, Locke, soprattutto nei libri I e II del *Saggio sull’intelletto umano*, marcia, ancora una volta, “a ritmi serrati insieme alle argomentazioni degli Stoici come degli Epicurei” (p. 242). Ciò che è chiamato impropriamente “libero arbitrio”, afferma il filosofo britannico, altro non è che “il potere di sospendere il perseguimento di questo o di quel desiderio [...] prima che la volontà sia determinata all’azione e che l’azione (che segue quella determinazione) sia compiuta”.⁸ Durante questa sospensione “abbiamo l’opportunità di esaminare, vedere e giudicare del bene o del male di ciò che stiamo per fare”,⁹ in una maniera che ricorda assai da vicino, come correttamente ravvisato da Mitsis (p. 259), il “sobrio calcolo” (*nephon logismos*) epicureo delle cause e delle conseguenze di ogni scelta e rifiuto (*Men.* 135) e l’idea stoica della capacità dell’anima di prendere decisioni accordando o non accordando l’assenso (*sygkatathesis*) alle impressioni (*phantasiai*) (*SVF* III 169, 1-2, 255-256, 263-264, 437). Riecheggiando altresì, aggiungerei, alcuni elementi

⁷ *Essay* II 21, 72 (Abbagnano, Abbagnano (eds.), *John Locke. Saggio sull’intelletto umano*, p. 328).

⁸ *Essay* II 21, 48 (Abbagnano, Abbagnano (eds.), *John Locke. Saggio sull’intelletto umano*, p. 310).

⁹ *Ibid.*

terminologici rintracciabili nei pensatori scettico-academici: nel ricorso a concetti come quelli di “sospensione” (*epoche*)¹⁰ e di “probabile” o, più correttamente, di “persuasivo” (*pithanon*),¹¹ infatti, Locke risente, a mio avviso, molto più dell’influenza dello scetticismo dell’Accademia, che non della scuola stoica. Certo, almeno per quanto riguarda il *pithanon*, si tratta di una nozione impiegata anzitutto dagli Stoici;¹² ma furono Arcesilao e Carneade ad attribuire ai due termini i significati che essi mi pare assumano negli scritti lockiani.¹³ In tutti i modi, ciò su cui Locke pone l’accento, come evidenziato da Mitsis, è la capacità propria dell’agente razionale di intervenire sulla piacevolezza o spiacevolezza rispetto a ciò che desidera; il soggetto, in altri termini, può vagliare i propri motivi e impulsi ad agire in riferimento alla legge morale e alla propria felicità.¹⁴ Non v’è priorità né del principio morale, né della ricerca del godimento: le esperienze virtuose più confacenti alla nostra natura contengono altresì la massima soddisfazione. In tal senso, il raffronto con Locke offre a Mitsis l’occasione per chiarificare un nodo cruciale della filosofia antica. Virtù e piacere rappresentano i due ‘principi gemelli’ del nostro agire, i quali, avendo il loro punto d’incontro nella ragione, si rivelano parimenti motivanti e vincolanti. Diversamente da come pensarono gli Epicurei e gli Stoici, inclini a intenderli come fini separati e conflittuali, virtù e piacere risultano, in un certo senso, inscindibili, poiché il piacere è annesso all’idea stessa della legge morale (p. 261-265).¹⁵

¹⁰ Cic. *Varro* 45; Sext. Emp. *PHI* 232-234; *M VII* 155; Diog. Laert. IV 28.

¹¹ Sext. Emp. *M VII* 177, 181-184. Locke ricorre al concetto di ‘probabile’ in *Essay* IV 16 1 (Abbagnano, Abbagnano (eds.), *John Locke. Saggio sull’intelletto umano*, p. 751), laddove afferma che “il nostro assenso deve essere regolato dai fondamenti della probabilità”.

¹² Diog. Laert. VII 75; Sext. Emp. *M VII* 152.

¹³ Su *epoche* e *pithanon*, almeno A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1986, spec. p. 56-65 sulla *epoche* e p. 198-205 sul *pithanon*.

¹⁴ *Essay* II 21, 71 (Abbagnano, Abbagnano (eds.), *John Locke. Saggio sull’intelletto umano*, p. 326-327).

¹⁵ In realtà, in merito al dibattito tra Epicurei e Stoici sull’identificazione della felicità (e, dunque, del fine ultimo) con il piacere o con la virtù, occorre essere cauti. È Mitsis stesso, del resto, che nel cap. 8, par. 4 (*Ritorno a Epicuro e a Montaigne*, p. 229-238) avverte che, a un’indagine più approfondita, gli Stoici non erano così rigidamente avversi al piacere, né gli Epicurei sminuivano il ruolo delle intenzioni morali: l’opposizione va sfumata, dacché entrambe le scuole di pensiero riconoscono che il piacere autentico è inseparabile dalla virtù morale, pur continuando a distinguersi per la diversa interpretazione filosofica di tale inseparabilità (p. 235-236).

Sempre di autonomia e libertà dell'agente razionale si discute, poi, nel terzo contributo, *Lucrezio e l'inconscio* (p. 91-106), scritto con Kimberly Gladman, e destinato a mettere in guardia il lettore dalla tentazione, potenzialmente dannosa, di leggere Lucrezio e, in generale, i testi antichi, attraverso la lente della psicanalisi freudiana. Grazie a un'efficace comparazione tra la prospettiva psicologica di Freud¹⁶ e quella di Lucrezio,¹⁷ attenta a rimanere il più possibile oggettiva e basata sui testi, Mitsis e Gladman sottolineano la distanza tra i due pensatori, demistificando, così, qualunque pretesa (viene menzionata specialmente la posizione di Martha Nussbaum)¹⁸ di riconoscere già in Lucrezio un riferimento a pulsioni che sfuggono alla nostra consapevolezza (e, dunque, a quella razionalità cui fa capo, da ultimo, la nostra autonomia) molto vicine alla nozione psicanalitica di 'inconscio', restituendo, così, i versi del *DRN* al loro contesto storico-culturale di appartenenza. In merito alle condivisibili considerazioni svolte in questo terzo saggio, solo un'annotazione: alle pagine 92-94, in cui gli Autori cercano di 'ridimensionare' la lettura psicanalitica dei versi 45-47 del III libro del *DRN*, sarebbe stato forse utile un richiamo anche a due passi del XXXIV libro del *Peri physeos* (col. IX, ll. 5 ss., e col. XIV, ll. 1 ss. Leone), in cui Epicuro, parimenti a quanto si legge in Lucrezio, sembra biasimare coloro che, ostentando un'infondata sicurezza verso miti e opinioni tramandati dalla tradizione, rimangono poi vittima delle loro stesse millanterie, ricadendo nella paura e nella superstizione. Lucrezio, in questo senso, più che avvicinarsi a Freud, non farebbe che riproporre un argomento già presente negli scritti del Maestro, a ulteriore conferma della prospettiva abbracciata dai due autori.

È, però, la morte il vero protagonista dei lavori di Mitsis. Tratteggiata nel cap. 1 (par. 2), essa la fa da padrona in particolare nella sezione centrale del volume (cap. 5-7), in cui l'A. si confronta con la controintuitiva tesi epicurea per cui il morire, non essendo nulla per noi, non va temuto

¹⁶ Gli scritti presi in esame sono specialmente *Il nostro modo di considerare la morte e L'interpretazione dei sogni*. Per le opere di Freud, si veda la raccolta curata da C. L. Musatti (ed.), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

¹⁷ In particolare *DRN* III 37-58, 870-887, 1053-1075; IV 962-972.

¹⁸ M. C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998 (ed. or. *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994).

(Epicur. *Men.* 125; *RS* II), nemmeno laddove implica la nostra totale estinzione o distruzione. Questa sconcertante ma cruciale affermazione racchiude una serie di provocazioni filosofiche di non facile soluzione. La gran parte dei teorici contemporanei (Mitsis si sofferma in particolare sulle posizioni di Thomas Nagel¹⁹ e Derek Parfit)²⁰ ha preferito arroccarsi sulla difesa delle proprie intuizioni ordinarie e dei luoghi comuni condivisi intorno al tema della morte, senza prendere sul serio la sorprendente capacità delle tesi epicuree di resistere alle obiezioni che vengono rivolte loro. L'inquietante argomento della simmetria tra la morte e l'esistenza prenatale (discusso in particolare nel quinto saggio, *Epicuro sulla morte e la durata della vita*, p. 153-177), unito alla tesi per cui la morte non può procurarci danno alcuno (trattata nel cap. 6, *Gli Epicurei sulla morte e le sue privazioni*, p. 179-189), rappresentano i corollari di ben precisi presupposti morali e metafisici, tra cui una certa idea, apparentemente paradossale, del rapporto del tempo con la beatitudine (Epicur. *RS* XIX) (cap. 7: *Felicità e morte nell'etica epicurea*, p. 191-208),²¹ sulla quale ci soffermeremo nel prosieguo della presentazione. Per sfidare con successo la tanatologia di Epicuro, avverte Mitsis, occorrerebbe riuscire innanzitutto a dimostrare come il danno della morte o la diminuzione della felicità possano essere riconosciuti senza abdicare, al contempo, alla tesi tanto semplice quanto decisiva per cui i beni e i mali nel loro complesso risiedono (per noi) nella sensazione (Epicur. *RS* II). *Chi, quando e come* è danneggiato dalla morte? Non v'è mai un soggetto che essa possa colpire. Il timore della morte, perciò, seppur assai dannoso (*RS* XI), si rivela assolutamente incoerente e può venir estirpato totalmente: è vano, infatti, temere ciò che non ci danneggia nel momento stesso in cui accade.

¹⁹ T. Nagel, "Morte", in Id., *Questioni mortali, Le risposte della filosofia ai problemi della vita*, ed. italiana a cura di S. Veca, trad. it. di A. Besussi, Milano, EST, 2001, p. 9-17 (ed. or. *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979).

²⁰ D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano, 1989 (ed. or. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984).

²¹ A proposito della concezione epicurea del tempo e del suo rapporto con la beatitudine, credo valga la pena segnalare in particolare un recente lavoro di P.-M. Morel, "La peur, passion radicale. Sur la logique épicurienne des émotions", in F. G. Masi-S. Maso-F. Verde (eds.), *Materialistic Pathe, Elenchos* 39(2), 2018, p. 281-299, in cui viene indagata la relazione tra il "fobocentrismo" (p. 284, 298) del sistema passionale epicureo (e, conseguentemente, dell'approccio terapeutico promosso dal Giardino) e la nostra errata rappresentazione del tempo, specialmente di quello avvenire: "avoir peur revient à spéculer sans fondement sur ce qui pourrait advenir et, de ce fait, à s'en inquiéter" (p. 282, 297).

Merito principale della trattazione condotta in questi capitoli è senza dubbio lo sforzo compiuto dall'A. di dar voce, argomentandola, a una tesi (quella per cui la morte non è nulla per noi) che nei testi epicurei sopravvive soltanto in “forma scheletrica”, vale a dire come una mera conclusione (p. 25-26). A tale scopo, fra l'altro, Mitsis cercherà supporto, nel cap. 8, *Vivere è recitare, vivere è un recitare: Montaigne e gli Epicurei* (p. 209-238), nella riflessione sulla morte, dai toni profondamente epicurei, condotta da Montaigne,²² che ben si presta a smascherare alcune disarmonie nelle nostre ordinarie credenze sul tema, contribuendo così a “portare allo scoperto le caratteristiche davvero essenziali del pensiero tanatologico di Epicuro” (p. 27).

Su quest'ampia sezione tanatologica, un'unica nota: per quanto avvincente possa risultare l'analisi dei vari esperimenti mentali avanzati dalla critica in opposizione alla controtuitività del punto di vista epicureo e dei relativi controesempi formulati dall'A. stesso (confronto con la teoria di mondi possibili incluso), la scelta di annoverare nella raccolta più saggi interamente dedicati alla difesa della causa epicurea in tema di morte, rischia di rendere il volume piuttosto pedante e ripetitivo, costringendo il lettore a ‘subire’ più volte la trattazione delle medesime nozioni e argomentazioni.

Il terzo e ultimo concetto epicureo trattato dall'A. è il piacere, cui tanto la libertà quanto la morte, come già si è avuto modo di appurare discutendo i capp. 9 e 5-7, risultano strettamente connessi, e la cui influenza è rintracciabile, ancora una volta, nelle dottrine morali dei pensatori della modernità. Al tema del piacere è dedicato, in particolare, il cap. 4, *Edonismi. Epicurei e Cirenaici a confronto* (p. 107-152): l'edonismo di Epicuro viene qui trattato a quattro mani da Mitsis e Piergiacomi, che ne offrono un'analisi sistematica, ponendolo in dialogo con la prospettiva ritenuta ‘rivale’, l'edonismo cirenaico. Sfruttando questa contrapposizione e isolando differenze ed elementi di comunanza tra le due prospettive, gli Autori hanno il merito di riuscire a porre in luce la tipologia di problemi con cui qualsivoglia concezione edonistica è chiamata a confrontarsi nel tentativo di spiegare il comportamento umano e la moralità, nonché la rilevanza della morte nella sfera dell'etica. Virtù di questo quarto saggio è

²² Cfr. specialmente *Ess. I 19* (F. Garavini, A. Tournon (eds.), *Michel de Montaigne. Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, p. 135-137).

però soprattutto, almeno a mio avviso, la capacità di svelare come le due distinte forme di piacere promosse da Cirenaici ed Epicurei non risultino affatto mutualmente esclusive, ma, piuttosto, tali da implicarsi a vicenda. Il punto su cui la prospettiva cirenaica e quella epicurea realmente divergono, sembra essere, più che altro, il diverso rapporto (che in ambo i casi risulta paradossale) che unisce le rispettive concezioni della felicità alla temporalità. Il radicale ‘presentismo’ dei Cirenaici rifiuta il piacere catastematico (da loro identificato con la condizione del morto)²³ per timore che esso inibisca le sensazioni gradevoli del corpo, gli unici godimenti realmente accessibili ed esperibili nel ‘qui e ora’. Questa visione etico-epistemologica ‘presentista’, tuttavia, benché induca a pensare i Cirenaici come “i campioni del senso comune” (p. 119), preclude loro di poter immaginare un soggetto eternamente felice: il nostro ‘io’ muta talmente velocemente aspetto e qualità che diviene impossibile fare un discorso definitivo sulla sua felicità o infelicità (benché ciò permetta loro di rendere la morte un che di totalmente indifferente). Nell’edonismo epicureo, viceversa, apparentemente più paradossale, ma, in realtà, molto più attento al mantenimento della nostra identità personale, e più rispettoso delle nostre intuizioni comuni sul piacere, *aponia* e *ataraxia* non acquistano maggior valore se vengono goduti più a lungo (Epicur. *RS XIX*). Una volta raggiunte, infatti, svanisce per l’uomo il bisogno stesso di avere altro tempo da vivere (Epicur. *RS XX*): avendo ottenuto il massimo bene, non v’è più ragione per il saggio di temere la morte, la quale non potrà più, in nessuna circostanza, definirsi “prematura”.²⁴ Dedicandosi alla *physiologia*, l’epicureo riesce a raggiungere un attimo di beatitudine che lo rende simile agli dèi (Epicur. *Hrdt.* 37, 78, 85; *RS XI-XII*; *GV 45*). E la terraferma da cui il saggio contempla il travaglio della natura e dell’umanità non fa allora che restituire, credo, proprio attraverso quel procedimento per analogia tanto caro a Lucrezio e alla *semeiosis* epicurea, l’immagine della divinità che se ne rimane affatto imperturbata nei *metakosmia*. Similmente agli dèi, lo spettatore lucreziano ‘gode’ della propria imperturbabilità di fronte al naufragio.

Richiamando nuovamente Blumenberg, stranamente assente dalle considerazioni di Mitsis, nonché dalla bibliografia complessiva della

²³ Diog. Laert. II 89. Cfr. anche Clem. Alex. *Strom.* II 21, 130, 7-8 = *SSR IV G 4*.

²⁴ Cfr. *GV 10* = Metrod. fr. 37 Körte.

raccolta, l'insegnamento epicureo, grazie alla ferma fiducia riposta nell'elemento razionale, rappresenta "la garanzia residua che c'è un elemento solido al quale l'elemento ostile non arriva".²⁵ È la ragione, dunque, l'unico porto sicuro per l'uomo. Come "una sorta di punto archimedeo [...] che può fungere da appoggio a ogni aspetto della nostra persona e della nostra attività", essa diviene il solo strumento di cui l'uomo dispone per smascherare l'irrazionalità delle proprie paure, garantire la libertà del proprio agire e assicurarsi il raggiungimento della felicità. Ed ecco che allora l'immagine dell'Epicuro morente della *Lettera a Idomeneo* (Diog. Laert. X 22 = fr. 138 Us. = Epicur. fr. 52 Arr. = Idomen. fr. 23 Angeli), come suggerito da Mitsis, diviene testimonianza del fatto che in qualsiasi momento possiamo mantenerci stabili su una struttura interiore soggettiva della nostra coscienza, che include la memoria ("il ricordo dei nostri passati ragionamenti filosofici"), la percezione presente ("la gioia dell'anima") e le aspettative razionali verso il futuro ("abbi cura dei figli di Metrodoro") (p. 230-232).

Prima di chiudere questa breve (e certamente non esaustiva) presentazione del volume *La libertà, il piacere, la morte*, un'ultima osservazione in merito al cap. 2, che ho preferito rimandare alla fine di queste pagine per non appesantire eccessivamente la lettura. A p. 82 Mitsis dichiara, forse con troppa 'tranquillità', che secondo Lucrezio "non esiste una parte irrazionale dell'anima". Il riferimento in nota (n. 29) è alla posizione di David Konstan.²⁶ La questione della bipartizione dell'anima in Lucrezio (*DRN* III 136-144) e, in generale, nella tradizione epicurea,²⁷ tuttavia, richiederebbe, a mio avviso, qualche precisazione aggiuntiva, specialmente per il lettore meno aduso a questi argomenti. Converrebbe, infatti, chiarire che, nonostante il monismo psicologico di fondo, gli Epicurei ammettevano comunque, verosimilmente, una distinzione interna all'anima perlomeno in termini di funzione e localizzazione. Pur rimanendo un corpo unico, ossia un corpo costituito da una sola natura, dunque, l'anima presenta due aspetti, uno razionale e uno non razionale.

²⁵ Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, p. 52.

²⁶ D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 25-40 (ed. ampliata di Id., *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, Brill, 1973).

²⁷ Epicur. *Hrdt.* 63, 66; Dem. Lac. *PHerc.* 1012, col. XLII 6-9 Puglia; Diog. Oen. fr. 37 I 5-7 Smith 1993. Cfr. anche Aët. *Plac.* IV, 4, 6 Diels = IV, 4, 7 Runia 2018 = fr. 312 Us.

Mi limito a segnalare alcuni recenti contributi di Francesco Verde (fra l'altro inclusi nella bibliografia complessiva della raccolta), utili per un eventuale chiarificazione o approfondimento della questione.²⁸

Una raccolta complessivamente accattivante e coinvolgente, dunque, capace di porsi, con prudenza, al di là di qualunque rigida e infruttuosa dicotomia tra antico e moderno, insegnandoci, attraverso una lucida problematizzazione della triade libertà-morte-piacere, l'importanza di far interagire il vecchio e il nuovo, in una circolarità virtuosa che, sola, ci consente di cogliere il valore e la rilevanza delle dottrine del passato per i problemi della contemporaneità. Un volume certamente impegnativo, ma, al contempo, non eccessivamente specialistico e, direi, abbastanza variegato, tale perciò da riuscire a interagire con varie categorie di lettori, e non esclusivamente con un pubblico di antichisti o di esperti di tematiche legate alla sfera dell'etica. Inoltre, ritengo che i saggi di Mitsis possano rappresentare, in particolare per gli studiosi più giovani, che si affacciano al mondo della ricerca, un ottimo *vademecum* metodologico²⁹ e un'efficace lezione di umiltà, che ci rammenta il rispetto *incondizionato* che lo storico dovrebbe osservare verso il proprio oggetto di studio, poiché “mettersi nella condizione della *Achtung* nei confronti di ciò che è diverso da me, significa attribuirgli *dignità* di ricerca”.³⁰

REFERENCES:

Abbagnano, Marian, Abbagnano, Nicola (eds.), *John Locke. Saggio sull'intelletto umano*, Torino, UTET, 1971 (ed. or. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Elizabeth Holt, 1690).

²⁸ F. Verde, “Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Lucrezio ed Epicuro”, in E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze, Olschki, 2015, p. 49-64; Id., “Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro”, in F. Alesse-A. Fermani-S. Maso (eds.), *Studi di filosofia ellenistica e romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64. Sulla questione di una possibile ‘evoluzione’ della psicologia epicurea, si veda anche L. Repici, “Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (eds.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 379-406.

²⁹ Sotto quest'aspetto, rivestono particolare importanza l'introduzione di Mitsis ai nove saggi della raccolta (p. 17-29), e la postfazione scritta da Piergiacomi (p. 267-272).

³⁰ F. Verde, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Pistoia, Petite Plaisance, 2018, p. 49 e, in generale, l'intero cap. IV (p. 42-54).

Cogenza e contemporaneità dell'etica epicurea a partire da una recente raccolta di studi

- Blumenberg, Hans, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. a cura di F. Rigotti, introduzione di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Bobzien, Susanne, "Did Epicurus discover the Free-Will Problem?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 287-337.
- Gassendi, Pierre, *Syntagma philosophiae Epicuri*, in Id., *Opera Omnia: Band 2*, mit einer Einleitung von T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1964 (I ed. Lyon, Guillaume Barber, 1649).
- Garavini, Fausta, Tournon, André (eds.), *Michel de Montaigne. Saggi*, Milano, Bompiani 2012.
- Huby, Pamela, "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, 42, 1967, p. 353-362.
- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Konstan, David, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 25-40 (ed. ampliata di D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, Brill, 1973).
- Laursen, Simon, "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-82.
- Marković, Daniel, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Masi, Francesca G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla Natura*, Sankt Augustin, Academia, 2006.
- Mitsis, Phillip, *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, a cura di E. Piergiacomi, Roma, Carocci, 2018.
- Morel, Pierre-Marie, "La peur, passion radicale. Sur la logique épicurienne des émotions", in F. G. Masi-S. Maso-F. Verde (eds.), *Materialistic Pathe, Elenchos*, 39 (2), 2018, p. 281-299.
- Musatti, Cesare L. (ed.), *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- Nagel, Thomas, "Morte", in Id., *Questioni mortali, Le risposte della filosofia ai problemi della vita*, ed. italiana a cura di S. Veca, trad. it. di A. Besussi, Milano, EST, 2001, p. 9-17 (ed. or. *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979).
- Nussbaum, Martha C., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998 (ed. or. *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994).
- O'Keefe, Timothy, "Lucretius and The Philosophical Use of Literary Persuasion", in D. O'Rourke (ed.), *Approaches to Lucretius: traditions and innovations in reading De Rerum Natura*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 177-194.
- Parfit, Derek, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Milano, Il Saggiatore, 1989 (ed. or. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984).
- Repici, Luciana, "Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio", in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (eds.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e*

Chiara Rover

- storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 379-406.
- Runia, David T., “Epicurus and the *Placita*”, in J. Mansfeld-D.T. Runia (eds.), *Aëtiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 377-432.
- Verde, Francesco, “Monismo psicologico e dottrina dell’anima in Lucrezio ed Epicuro”, in E. Canone (ed.), *Anima-corpo alla luce dell’etica. Antichi e moderni*, Firenze, Olschki, 2015, p. 49-64.
- Verde, Francesco, “Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro”, in F. Alesse-A. Fermani-S. Maso (eds.), *Studi di filosofia ellenistica e romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64.
- Verde, Francesco, *A cosa serve oggi fare storia della filosofia? Una modesta riflessione*, Pistoia, Petite Plaisance, 2018.

CHIARA ROVER
Sapienza Università di Roma
chiara.rover@uniroma1.it

SILVIA ORLANDI

DIGITAL EPIGRAPHY: TRA AUTOMAZIONE E SINGOLARIZZAZIONE

ABSTRACT: Recent trends in scholarly publications, public debate on newspapers, and digital projects in the humanities seem to privilege the quantitative and computational approach to historical studies, as it is considered more objective, and therefore more correct. But some examples driven from direct experience in the field of digital epigraphy show how important the human component of any digital project still is for a more complete and correct comprehension of the traces of the past.

KEYWORDS: Digital Epigraphy; Big Data; Machine Reading; Visual Recognition

Premessa

Il 25 aprile 2019 Andrea Camilleri, Andrea Giardina e Liliana Segre hanno lanciato, dalle pagine di *Repubblica*, un appello per la difesa della storia (“La storia è un bene comune, salviamola!”):

https://www.repubblica.it/robinson/2019/04/25/news/la_storia_e_un_bene_comune_salviamola-224857998/),¹ che ha subito riscosso un grande successo e conquistato decine di migliaia di sostenitori, sia tra i privati cittadini che tra le istituzioni. Ma, in mezzo a un coro di consensi, non sono mancate voci discordi, come quella di Gilberto Corbellini che, sul *Sole 24 ore* (<https://www.ilsole24ore.com/art/questa-storia-e-davvero-molto-falsa->

¹ Tutti i link e le banche dati citati nel testo e nelle note sono stati consultati il 25 aprile 2020.

ABAXajuB),² ha polemicamente osservato, a partire dal libro di Alex Rosenberg, *How History Gets Things Wrong* (MIT Press, 2018) come in realtà molti studi storici si basino sulla ‘teoria della mente’, cioè sul quel tratto innato per cui attribuiamo credenze, aspettative, scopi agli altri, e sono quindi falsi, *a parte quelli quantitativi o che usano approcci controllabili* (il corsivo è mio). Sembrerebbe, dunque, che solo una metodologia simile a quella delle scienze esatte possa garantire oggettività e quindi validità agli studi storici. In questa direzione, effettivamente, sembrano muoversi molti studi recenti anche nel campo della storia antica, che valorizzano efficacemente l’analisi scientifica dei cambiamenti climatici o dei resti paleoantropologici e paleoambientali per interpretare fenomeni storici come, ad esempio, la crisi dell’Impero Romano nel III secolo d. C.³

Parallelamente, tra le iniziative nel campo delle *Digital Humanities* fortemente sponsorizzate da ‘Europeana’, il portale europeo della cultura, spicca *Time Machine* (<https://www.timemachine.eu/>), un ambizioso progetto che si propone di dare una svolta agli studi umanistici estendendo a questo campo l’analisi dei *Big Data* già applicata con successo ad altri ambiti della cultura scientifica, e sviluppando enormemente, grazie a questa, le possibilità, ad esempio, di lettura e analisi automatica delle fonti storiche digitalizzate. La disponibilità di una grande mole di dati, acquisiti senza una selezione preliminare e con tecniche che abbattano tempi e costi della digitalizzazione e consentano di aumentarne drasticamente la quantità,⁴ aprirebbe alla ricerca storica scenari e temi di studio che la mole stessa dei dati potrebbe suggerire.

² Tra le risposte apparse in seguito alla pubblicazione di questo articolo si veda, per esempio, quella di un gruppo di ricercatori del CNR pubblicata su alfabet2:

<https://www.alfabet2.it/2019/05/26/al-cnr-la-storia-e-una-scienza-una-risposta-allintervento-di-gilberto-corbellini/>

³ Tra i volumi che hanno avuto più rilevanza nel dibattito su questo tema vanno citati quelli di K. Harper, *Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un impero*, Torino, Einaudi, 2017 e W. Scheidel (ed.), *The Science of Roman History. Biology, Climate and the Future of the Past*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

⁴ Ma senza tenere conto dell’impatto negativo legato alla presenza di dati di scarsa qualità, che aumenta con l’aumentare della mole dei dati, come si ricava dallo studio di P. Woodall, A. Borek, J. Gao, M. Oberhofer, A. Koronios, *An Investigation of How Data Quality is affected by Dataset Size in the Context of Big Data Analytics*, in *19th International Conference on Information Quality (ICIQ)*, Xi’an 2014, p. 24-33.

È dunque di questo che lo studio della storia ha bisogno, di un processo di automazione ‘spinto’ che lo preservi dalla mancanza di oggettività delle intelligenze non artificiali che a questo studio si dedicano?

La questione ha troppe implicazioni – filosofiche, epistemologiche, politiche, culturali – per poter essere esaurita nel breve spazio di una nota. Questo contributo, dunque, ha lo scopo di proporre una riflessione su questo tema a partire dalla personale esperienza di chi scrive nel campo della *Digital Epigraphy*, un settore delle *Digital Humanities* che in questi ultimi anni ha varato numerosi progetti di banche dati, edizioni digitali e applicazioni di diverse tecnologie all’archiviazione, codifica e pubblicazione di oggetti e monumenti iscritti. Molto è stato fatto dai tempi in cui, per consultare il *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ci si doveva fisicamente recare in una biblioteca, ma molto, a mio avviso, resta ancora da fare prima che, anche nell’era della cultura digitale, ci si possa dire del tutto indipendenti dal ricorso a metodi di analisi più tradizionali. Attraverso alcuni esempi concreti metterò, dunque, in evidenza l’insostituibile contributo del ricercatore coinvolto in progetti di ricerca integrata tra *digital* e *humanities*.

Georeferenziazione

Si può dire che quasi non esista progetto di digitalizzazione che non preveda anche l’uso di un sistema di georeferenziazione che consenta di localizzare su una mappa virtuale luoghi di rinvenimento o di attestazione di un monumento, un reperto, una fonte scritta, una persona, una parola...⁵ Questo prezioso strumento ci ha dato un’ulteriore conferma dell’importanza di considerare i dati, per valutarli correttamente, nel loro contesto geografico e topografico. La cartografia digitale, inoltre, ci permette di visualizzare in modo efficace la distribuzione di un fenomeno, lo spostamento di uomini e merci, la definizione degli spazi. Ma perché tutto questo acquisisca il valore di uno strumento di lavoro per la ricerca storica, le possibilità tecniche vanno raffinate non solo e non tanto nel senso di una

⁵ Impossibile elencare tutti i progetti di georeferenziazione esistenti, sia come siti autonomi, che come *gazetteer* all’interno di altri progetti. Mi sia consentito citare solo due tra gli strumenti più utilizzati e onnicomprensivi in questo campo: ‘Pleiades’ (<https://pleiades.stoa.org/>) e ‘Trismegistos Places’ (<https://www.trismegistos.org/geo/>).

maggiore precisione, quanto piuttosto di un loro uso combinato o integrato con altri dati e informazioni che ne restituiscano pienamente il senso.

Fonti epigrafiche che hanno coordinate geografiche che coincidono al secondo possono non avere lo stesso significato o, meglio, possono essere lette e interpretate in modo che quella stessa coincidenza topografica assuma una valenza storicamente significativa.

Penso, ad esempio, ai *tituli picti* di Pompei, che contengono i manifesti elettorali dipinti sui muri esterni delle case e degli edifici pubblici della città, in cui si leggono i nomi dei candidati alle varie cariche locali e anche dei loro sostenitori.⁶ È possibile – e avviene in più di un caso – che su uno stesso muro si sovrappongano, in realtà, più strati di intonaco, frutto del succedersi di più campagne elettorali, che comportavano la copertura dei ‘manifesti’ precedenti con una nuova mano di calce, su cui dipingere i nomi dei nuovi candidati. La posizione geografica dei due manifesti che si sovrappongono è chiaramente la stessa, ma i pochi millimetri di spessore che li separano sono un’informazione-chiave che consente di distinguere cronologicamente i personaggi in essi menzionati (il candidato dello strato superiore appartiene necessariamente ad un anno successivo) e di ricostruire così, comparando la posizione reciproca dei vari nomi e mettendoli a confronto con fonti antiche di altra natura, l’albo municipale di Pompei, con il succedersi dei titolari della varie cariche anno per anno (Fig.1).⁷

⁶ I *tituli picti* sono pubblicati in un’apposita sezione del IV volume del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, dedicato alle iscrizioni parietali di Pompei, il cui ultimo supplemento è uscito nel 2011. Le immagini ad essi relative sono raccolte in A. Varone e G. Stefani (a cura di), *Titulorum Pictorum Pompeianorum qui in CIL Vol. IV collecti sunt Imagines*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2009. In particolare, ai *tituli picti* di carattere elettorale è dedicato il volume di C. Chiavia, *Programmata. Manifesti elettorali nella colonia romana di Pompei*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2002.

⁷ Si vedano, ad esempio, i risultati ottenuti e illustrati da M. Stefanile, *La schedatura dei tituli picti pompeiani per EDR: novità sulla cronologia di Suedio Clemente e di alcuni candidati*, in S. Antolini, S.M. Marengo, G. Paci (a cura di), *Colonie e municipi nell’era digitale. Documentazione epigrafica per la conoscenza delle città antiche*. Atti del Convegno di studi (Macerata, 10-12 dicembre 2015), Tivoli, TORED, 2017, p. 601-613.



*Fig. 1: Manifesti elettorali di Pompei con i nomi di due candidati che si sovrappongono*⁸

Machine reading

Un'altra straordinaria possibilità offerta dall'applicazione delle tecnologie digitali in campo umanistico è il cosiddetto *machine reading*, cioè la lettura automatica dei testi da parte di un computer opportunamente addestrato. L'attuale possibilità di utilizzare a questo scopo una grande quantità di dati derivanti dai molti progetti di digitalizzazione e codifica dei testi esistenti in rete rende questa possibilità una tentazione alla quale è effettivamente difficile resistere. Grandi passi avanti sono stati fatti in questo senso nella lettura di papiri e manoscritti, anche se conviene sempre tenere a mente che

⁸ Foto di Massimo Osanna, Direttore del Parco Archeologico di Pompei, pubblicata sulla pagina *Facebook* di Pompei, Parco Archeologico, al momento della scoperta, nel giugno 2018: <https://www.facebook.com/pompeisoprintendenza/photos/a.1523717371268809/1831449097162300/?type=3&theater>

fonti storiche di questo genere richiedono un approccio che vada al di là della pura codifica testuale, e tenga conto anche degli aspetti materiali del documento (supporto, tecnica di scrittura, eventuali errori e peculiarità...). Recentemente, uno studio sviluppato da un team di studiosi dell'Università di Oxford ha illustrato le nuove, sorprendenti possibilità che si aprono grazie all'applicazione delle tecniche dell'Intelligenza Artificiale e del *Deep Learning* a un campione significativo di testi – letterari ed epigrafici – in lingua greca.⁹ L'algoritmo così ottenuto, infatti, è in grado di proporre un numero di possibili integrazioni di testi epigrafici frammentari molto più elevato di quello che menti umane, anche molto allenate, sono in grado di elaborare. Spetta in ogni caso allo studioso il compito di vagliare tali possibilità e di scegliere tra queste non solo quelle statisticamente più rilevanti, ma soprattutto quelle storicamente più attendibili. Resta, tuttavia, il problema posto dal riconoscimento automatico di segni non alfabetici, il cui uso non è raro in epigrafia, o di segni che, pur avendo lo stesso aspetto grafico, abbiano significati diversi a seconda del contesto. Dando semplicemente lo stesso significato agli stessi segni si finirebbe, infatti, per travisare il senso dell'intero testo e, quindi, anche l'uso di dispositivi sofisticati in questo campo continuerebbe, verosimilmente, a richiedere delle cautele intese ad evitare fraintendimenti non secondari.

È quel che accade, ad esempio, in un'iscrizione latina di Reggio Calabria,¹⁰ in cui un personaggio dell'élite locale viene onorato per una serie di benemerienze che vengono puntualmente elencate nell'epigrafe che doveva accompagnare la statua eretta in suo onore. Queste comprendevano il dono di una serie di oggetti preziosi tra cui spiccano una tazza d'argento decorata e un gruppo di statuette di Lari, anch'esse d'argento. In entrambi i casi i doni sono accompagnati, sulla pietra, dai segni P I I S (Fig. 2).

⁹ Y. Assael, T. Sommerschild, J. Prag, *Restoring Ancient Text Using Deep Learning: A Case Study on Greek Epigraphy*. Proceedings of the 2019 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing and the 9th International Joint Conference on Natural Language Processing (EMNLP-IJCNLP), Association for Computational Linguistics, Honkong, 2019: <https://www.aclweb.org/anthology/D19-1668/>

¹⁰ Pubblicata in *CIL*, X 6 e consultabile nella banca dati EDR (Epigraphic Database Roma: www.edr-edr.it) al record EDR171375.

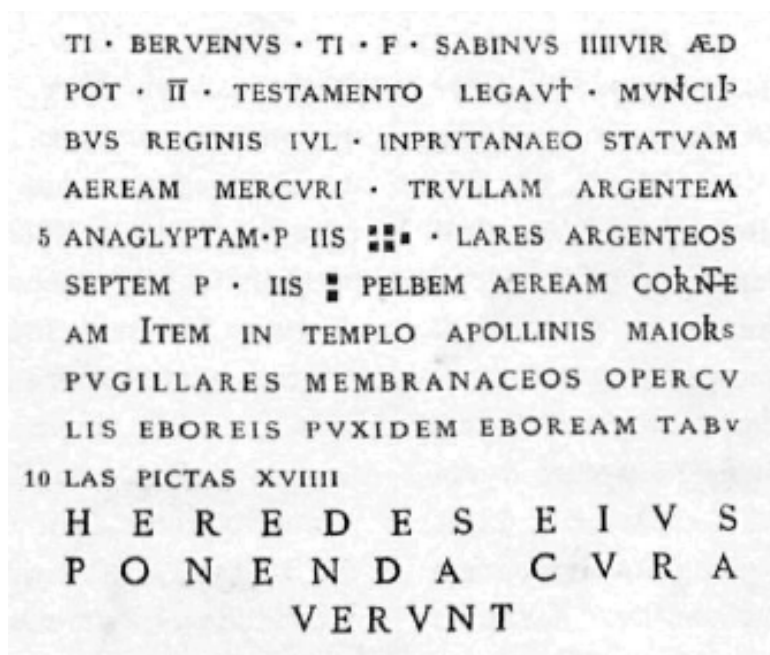


Fig. 2. Iscrizione onoraria da Reggio Calabria, nell'edizione in *CIL*, X 6

Questi segni sono stati letti e trascritti come il dativo plurale *piis* in una delle edizioni digitali di questo testo.¹¹ In realtà, un occhio esperto sa che in un elenco destinato a sottolineare la generosità di un benefattore, i doni preziosi sono spesso accompagnati dall'indicazione del loro peso, espresso in libbre e sottomultipli di libbra. E infatti anche nel nostro caso gli stessi segni acquistano ben altro significato se interpretati e trascritti come l'abbreviazione del termine *p(ondo)* (cioè libbre) seguito dal numerale II e dall'indicazione dei sottomultipli: S che sta per *semis* (mezza libbra) e 5 onces, cioè dodicesimi di libbra, espressi da segni non alfabetici: 5 punti, che non possono essere ignorati nella lettura perché non sono né accidentali né semplici divisori, ma, appunto, simboli di unità di misura corrispondenti a un'oncia. Siamo sicuri che anche il più sofisticato metodo di lettura automatica dei testi e/o di scioglimento automatico delle abbreviazioni sia

¹¹ Il record EDCS-11400093 della banca dati Claus/Slaby (www.manfredclaus.de). Cfr. anche il record EDCS-13201164, in cui si assiste alla stessa omissione dei segni non alfabetici nella trascrizione dell'epigrafe sepolcrale di Roma *CIL*, VI 22879 (corrispondente a EDR174059).

in grado di percepire la differenza di significato che uno stesso segno – alfabetico e non – assume nell’ambito di un diverso contesto? O è legittimo chiedersi se sia ancora insostituibile l’occhio dell’epigrafista, che sa andare al di là dell’aspetto esteriore di un carattere per ricostruirne la sua portata storica?

Visual recognition system

Sempre per rimanere nell’ambito dell’aspetto esteriore delle iscrizioni, un’autentica rivoluzione nell’ambito delle possibilità di ricerca e, più in generale, dell’approccio alle iscrizioni, è stata l’applicazione a questo tipo di manufatti del *visual recognition system* messo a punto dagli informatici del CNR-ISTI di Pisa,¹² prima nell’ambito del progetto europeo ‘EAGLE’ (www.eagle-network.eu), e poi con la collaborazione della ‘International Digital Epigraphy Association’ (<https://www.eagle-network.eu/about/who-we-are/>). Questo sistema consente l’individuazione di un’epigrafe, sia in loco che dal computer di casa, in base al riconoscimento delle immagini ad essa associate archiviate in un server e trasformate in altrettanti algoritmi, permettendo, così, non solo di ricercare un testo a prescindere dalle parole da cui è composto, ma anche di reperire più facilmente confronti tipologici per oggetti iscritti caratterizzati dalla stessa forma o decorazione. Il sistema, tuttavia, per funzionare in modo ottimale, richiede un elevato numero di foto, possibilmente riprese in condizioni di luce e posizioni diverse, e in ogni caso non raggiunge – o almeno non raggiunge ancora – un livello di sofisticazione tale da distinguere quei casi – più numerosi di quanto si possa pensare – in cui uno stesso testo epigrafico è stato redatto in più copie, che si distinguono tra loro per dettagli minimi, che solo un occhio esperto, consapevole dell’esistenza di questa possibilità, riesce a cogliere. È così, ad esempio, che è stata individuata l’esistenza di due esemplari quasi identici di un’iscrizione sepolcrale di Roma (pubblicata in *CIL*, VI 24776) che ricorda l’acquisto, da parte di un privato, di più loculi in una tomba collettiva, per cui dobbiamo immaginare che ogni loculo fosse, appunto, contrassegnato da

¹² G. Amato, F. Falchi, F. Rabitti, L. Vadicamo, *Inscriptions Visual Recognition. A Comparison of State-of-the-art Object Recognition Approaches*, in *Information Technologies for Epigraphy and Cultural Heritage. Proceedings of the First EAGLE International Conference*, a cura di S. Orlandi, R. Santucci, V. Casarosa, P.M. Liuzzo, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, p. 117-131.

uno stesso testo iscritto che rinvia al titolare delle sepolture. Confusi per lungo tempo dagli editori precedenti, i due testi, oggi conservati rispettivamente ai Musei Capitolini e nel Duomo di Anagni,¹³ solo recentemente, grazie all'osservazione attenta di alcuni particolari dell'incisione e dell'impaginazione, sono stati riconosciuti come due oggetti distinti, e quindi più correttamente interpretati anche nel loro significato giuridico di attestazioni di proprietà diverse.¹⁴

Tutto questo, naturalmente, non mira affatto a 'demonizzare' il ricorso alla tecnologia digitale come strumento ormai imprescindibile nel campo di tutte le discipline umanistiche, ma intende richiamare l'attenzione sull'importanza, ancora irrinunciabile, della componente 'umana' delle *Digital Humanities*, cioè quell'insieme di competenze disciplinari accompagnate da capacità di analisi, di riflessione e di critica senza le quali non si è in grado di produrre validi risultati scientifici. Una componente che ci espone, in quanto esseri fallibili per natura, a un margine di errore, ma che consente anche da un lato di cogliere sfumature e particolari che l'intelligenza artificiale ancora non attinge, e dall'altro di mettere a disposizione della comunità scientifica informazioni di varia natura mediate da un patrimonio di esperienze e di saperi,¹⁵ sfuggendo a quello che è stato recentemente definito "l'inganno contemporaneo della conoscenza disintermediata".¹⁶

¹³ Corrispondenti rispettivamente al record EDR100016 e a EDR032608, dove si trovano dati, bibliografia e immagini dei due pezzi.

¹⁴ Vedi in proposito I. Gabrielli, "EDR – Effetti collaterali", *Scienze dell'Antichità*, 21 (1), 2015, p. 248-249.

¹⁵ Quello che Luciano Floridi ha definito "capitale semantico":
<https://lifeinabyte.com/2019/07/18/il-capitale-semantico-nellera-del-digitale-il-punto-di-vista-di-luciano-floridi/>

¹⁶ In un articolo di Vittorio Pelligra uscito su *Il Sole 24 ore* del 28 luglio 2019 e consultabile al link:

https://www.ilssole24ore.com/art/l-inganno-contemporaneo-conoscenza-disintermediata-ACuu1hb?fbclid=IwAR2ld16ic5ezUYqKhC1g5Jf2LFIKk_xATH6zJnwtVvcs8c8373GSgy07vUI&refresh_ce=1

REFERENCES:

- Amato, Giuseppe – Falchi, Fabrizio – Rabitti, Fausto – Vadicamo, Lucia, *Inscriptions Visual Recognition. A Comparison of State-of-the-art Object Recognition Approaches, in Information Technologies for Epigraphy and Cultural Heritage*. Proceedings of the First EAGLE International Conference, a cura di S. Orlandi, R. Santucci, V. Casarosa, P.M. Liuzzo, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014, p. 117-131.
- Assael, Yannis – Sommerschild, Thea – Prag, Jonathan, *Restoring Ancient Text Using Deep Learning: A Case Study on Greek Epigraphy*. Proceedings of the 2019 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing and the 9th International Joint Conference on Natural Language Processing (EMNLP-IJCNLP), Association for Computational Linguistics, Honkong, 2019:
<https://www.aclweb.org/anthology/D19-1668/>
- Chiavia, Catherine, *Programmata. Manifesti elettorali nella colonia romana di Pompei*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2002.
- Gabrielli, Ilaria, “EDR – Effetti collaterali”, *Scienze dell’Antichità*, 21 (1), 2015, p. 248-249.
- Harper, Kyle, *Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un impero*, Torino, Einaudi, 2017.
- Scheidel, Walter (ed.), *The Science of Roman History. Biology, Climate and the Future of the Past*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Stefanile, Michele, *La schedatura dei titoli picti pompeiani per EDR: novità sulla cronologia di Suedio Clemente e di alcuni candidati, in Colonie e municipi nell’era digitale. Documentazione epigrafica per la conoscenza delle città antiche*. Atti del Convegno di studi (Macerata, 10-12 dicembre 2015), a cura di S. Antolini, S.M. Marengo, G. Paci, Tivoli, TORED, 2017, p. 601-613.
- Varone, Antonio – Stefani, Grete (a cura di), *Titulorum Pictorum Pompeianorum qui in CIL Vol. IV collecti sunt Imagines*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2009.
- Woodall, Philip – Borek, Alexander – Gao, Jing – Oberhofer, Martin – Koronios, Andy, *An Investigation of How Data Quality is affected by Dataset Size in the Context of Big Data Analytics*, in *19th International Conference on Information Quality (ICIQ)*, Xi’an, 2014, p. 24-33: <https://ualr.edu/informationquality/iciq-proceedings/iciq-2014/>

SILVIA ORLANDI
Sapienza Università di Roma
silvia.orlandi@uniroma1.it

ANTONIO LAMARRA

LEIBNIZ E L'ITALIA. GIORNATE DI STUDIO
(ROMA, 28-29 NOVEMBRE 2019)

ABSTRACT: This note provides a report on the two-day conference *Leibniz e l'Italia*, which was organised in Rome on November, 28th-29th 2019 by the CNR-ILIESI under the patronage of the *Sodalitas Leibnitiana*. A short introduction to the conference theme is offered together with some information concerning the papers presented.

KEYWORDS: Leibniz; Italy; *Iter Italicum*; Reception; *Sodalitas Leibnitiana*

Un filone di studi dedicato all'opera filosofica e scientifica di Leibniz è presente con continuità, fra le attività dell'ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR), fin dalla metà degli anni Settanta del secolo passato. Vi hanno contribuito diversi ricercatori, che nell'Istituto si sono avvicendati per periodi più o meno lunghi, con un'ampia varietà di indagini e di iniziative che hanno prodotto in primo luogo pubblicazioni monografiche, ma anche digitalizzazioni di testi, elaborazioni lessicografiche, seminari e convegni. Le due Giornate di studio organizzate per iniziativa di Roberto Palaia nel novembre dello scorso anno si inseriscono quindi in una tradizione già ampiamente consolidata e trovano antecedenti diretti in tre convegni organizzati dall'Istituto nel decennio tra il 1986 e il 1996 su diversi aspetti del pensiero e dell'opera di Leibniz: il concetto di infinito, i rapporti tra i concetti di unità e di molteplicità, la pubblicazione del *Système nouveau*, il breve testo col quale nel 1695 Leibniz

per la prima volta sottoponeva al pubblico colto d'Europa gli esiti più rilevanti di un ventennio di personali ricerche filosofiche.¹

La scelta del tema per questo quarto appuntamento è caduta, piuttosto che su di un testo particolarmente significativo o su qualche concetto-chiave, sulle vicende personali e i legami culturali che misero in contatto il filosofo tedesco col nostro Paese e che, nei secoli successivi, si protrassero con la circolazione di testi e traduzioni, in un rinnovato confronto ideale che alimentò diversi orientamenti di pensiero: *Leibniz e l'Italia*, dunque, con riferimento tanto alla sua biografia quanto alla presenza del suo pensiero nella cultura filosofica italiana. Una scelta particolarmente felice, se si considera che il pensiero di Leibniz, la sua vasta opera filosofica e scientifica, hanno avuto un ruolo tutt'altro che irrilevante nella cultura italiana, cui però ad oggi la critica non ha ancora dedicato studi approfonditi e di ampio respiro. Tanto che, a questo proposito, è lecito parlare di una persistente lacuna storiografica, che trova un'unica eccezione nel volume pubblicato da André Robinet oltre trent'anni or sono sul viaggio in Italia compiuto da Leibniz alla fine degli anni Ottanta del XVII secolo.² È indubbio che i rapporti con gli ambienti culturali e scientifici francesi furono per il filosofo tedesco molto più intensi e fecondi di quelli scambiati con i circoli intellettuali italiani, né può dirsi paragonabile l'impatto che esercitò su di lui il lungo soggiorno parigino della giovinezza (1672-1676) in confronto col suo più tardo *iter italicum* (1689-1690); e tuttavia, disconoscere l'importanza dei rapporti tra Leibniz e l'Italia sarebbe del tutto fuorviante. Se il viaggio che, sulle tracce delle origini del casato di Braunschweig, lo portò a scendere nella penisola da Trieste a Venezia fino a Napoli, non ebbe certo

¹ Il primo convegno, *L'infinito in Leibniz*, ebbe luogo a Roma, in Villa Mirafiori, nei giorni 6-8 novembre 1986; il secondo, *Leibniz's New System*, organizzato in collaborazione con l'Università di York in occasione del tricentenario della pubblicazione del *Système nouveau*, si tenne a York nei giorni 5-8 luglio 1995; infine il terzo, *Unità e molteplicità nel pensiero di Leibniz*, ebbe nuovamente luogo a Roma, in Villa Mirafiori, nei giorni 3-5 ottobre 1996. Tutti e tre i volumi che raccolsero gli atti di quei convegni sono stati pubblicati nella collana "Lessico Intellettuale Europeo" della casa editrice Olschki di Firenze. Vedi rispettivamente A. Lamarra (a cura di), *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia* ("Lessico Intellettuale Europeo", 52), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990; R. S. Woolhouse (ed.), *Leibniz's 'New System' (1695)* ("Lessico Intellettuale Europeo", 68), Firenze, Olschki, 1996; A. Lamarra-R. Palaia (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* ("Lessico Intellettuale Europeo", 84), Firenze, Olschki, 2000.

² A. Robinet, *G. W. Leibniz: Iter Italicum (Mars 1689 – Mars 1690). La dynamique de la République des Lettres. Nombreaux textes inédits*, Firenze, Olschki, 1988.

l'eccezionale valore formativo che rivestì per lui il viaggio a Parigi (e a Londra) dei suoi anni giovanili, il viaggio in Italia fu comunque di notevole importanza per Leibniz. Basti pensare alle relazioni che egli poté stabilire con personalità fra le più significative della scena culturale italiana, particolarmente a Roma, dove soggiornò tra l'aprile e il novembre del 1689 e dove trovò un ambiente particolarmente interessato – soprattutto in funzione anti-cartesiana – agli sviluppi delle sue ricerche sulla dinamica. Proprio in quel periodo del resto si collocano la redazione del *Phoronomus* e l'avvio della stesura della *Dynamica*, destinati entrambi tuttavia a rimanere inediti. Quanto poi alla ricezione e all'influenza del pensiero di Leibniz negli ambienti filosofici e scientifici italiani, pur con alterne vicende essa tuttavia si è dipanata con sostanziale continuità nei tre secoli che ci separano dalla sua scomparsa. Vi erano quindi tutti i presupposti per una prima messa a punto critica che segnalasse almeno alcuni dei punti focali più significativi del rapporto tra Leibniz e l'Italia.

Nelle due giornate di studio organizzate dall'ILIESI con il patrocinio della *Sodalitas Leibnitiana* – la società di studi leibniziani di lingua italiana – si sono incontrati una quindicina di studiosi che hanno offerto un quadro ampio e notevolmente articolato di vari aspetti del tema proposto per il convegno.³ Quasi la metà degli interventi si sono focalizzati sul viaggio in Italia di Leibniz o in generale sulle relazioni del filosofo tedesco con diversi momenti, aspetti e figure del mondo culturale italiano tra Rinascimento e controriforma, con interventi di Hannes Amberger (*Leibniz e il Rinascimento italiano: la storicità del pensiero*), Alessandro Becchi (*Leibniz, la commedia dell'arte e il gran principio delle cose naturali*), Stefano Di Bella (*Leibniz e Fardella*), Matteo Favaretti Camposampiero (*Leibniz e Valeriano Magni*), Roberto Palaia (*Leibniz a Roma*), Margherita Palumbo (*Leibniz e le censure del S. Uffizio*), Francesco Piro (*Da Sforza Pallavicino a G. B. Tolomei. Leibniz e i gesuiti*), Paola Vasconi (*Leibniz, il Collegio Romano e la Cina: un'esperienza didattica*). Cristina Marras invece ha presentato il progetto di una mappa digitale delle ricchissime informazioni contenute nell'*Iter Italicum* di Robinet, ricavabile mediante una rappresentazione

³ La locandina con il programma dettagliato dei lavori delle due giornate si trova all'indirizzo: http://www.iliesi.cnr.it/iniziative/Locandina_Leibniz_Italia.pdf Per informazioni sulla *Sodalitas*, si veda il sito: <https://www.leibnitiana.it/doku.php>

multidimensionale dei dati presenti negli indici del volume (*L'Iter Italicum* di G. W. Leibniz: coordinate per una mappa digitale). Sulla ricezione di diversi aspetti dell'opera di Leibniz nella cultura italiana fra diciottesimo e ventesimo secolo sono quindi intervenuti, nell'ordine: Stefano Gensini (*Leibniz e le discussioni sulla lingua nel Settecento*), Federico Silvestri (*La filosofia leibniziana esposta in versi toscani* di Tommaso Natale), Clara Silvia Roero (*Echi della matematica di Leibniz nelle riviste italiane del Settecento*), Mattia Geretto (*Monadologie in Italia tra '800 e '900: Rosmini, Corleo, Varisco*), Luca Basso (*La presenza di Leibniz nella prima metà del Novecento. Tra attualismo e altre prospettive*), Antonio Lamarra (*Leibniz, Colorni e il rapporto tra ragione e volontà*), Enrico Pasini (*La critica leibniziana in Italia nella seconda metà del '900*). Purtroppo, per ragioni del tutto contingenti si è dovuto fare a meno di un intervento, che era stato previsto, dedicato alla scuola torinese di matematica e quindi al rapporto con Leibniz di Giuseppe Peano e dei suoi allievi. Dato l'indubbio interesse del tema, l'auspicio è che l'organizzatore del convegno riesca a colmare questa lacuna in fase di pubblicazione del volume che raccoglierà gli Atti dell'incontro, come risulta sia nei suoi intendimenti. Le tre sedute delle Giornate romane furono presiedute da Maria Rosa Antognazza (King's College, London), da chi scrive e da Paul Rateau (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne).

In concomitanza di queste Giornate di studio si è peraltro tenuta l'annuale assemblea dei soci della *Sodalitas Leibnitiana*, chiamata in quest'occasione a due adempimenti statutari di rilievo: la sostituzione di un componente del Consiglio direttivo e l'elezione del Presidente. Con due voti unanimi l'Assemblea ha eletto Stefano Di Bella alla Presidenza dell'associazione, in sostituzione dell'uscente Roberto Palaia, e quest'ultimo nel Consiglio direttivo, a sostituire Gianfranco Mormino, giunto anch'egli al termine del suo mandato.

REFERENCES:

- Lamarra, Antonio (a cura di), *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia* ("Lessico Intellettuale Europeo", 52), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- Lamarra, Antonio-Palaia, Roberto (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* ("Lessico Intellettuale Europeo", 84), Firenze, Olschki, 2000.

Leibniz e l'Italia. Giornate di studio

- Robinet, André, *G. W. Leibniz: Iter Italicum (Mars 1689 – Mars 1690). La dynamique de la République des Lettres. Nouveaux textes inédits*, Firenze, Olschki, 1988.
- Woolhouse, Roger S. (ed.), *Leibniz's 'New System' (1695)* ("Lessico Intellettuale Europeo", 68), Firenze, Olschki, 1996.

ANTONIO LAMARRA
CNR-ILIESI
antonio.lamarra@cnr.it

